

PERSPECTIVA  
DECOLONIAL E  
PENSADORAS  
LATINO-AMERICANAS:  
APORTES PARA ANÁLISE  
DE NARRATIVAS  
AUDIOVISUAIS NA  
AMÉRICA LATINA



**V SICCAL**

[ GT1 - COMUNICAÇÃO, CULTURA E DIVERSIDADE ]

**Andrea Rosendo da Silva**

*Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (Prolam - USP), São Paulo, SP*

**Dennis de Oliveira**

*Escola de Comunicações e Artes (ECA - USP), São Paulo, SP*

[ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

Os estudos das relações de gênero na perspectiva Decolonial/Anticolonial estão cada vez mais fortalecidos. Observando esse fenômeno, o artigo reflete sobre as contribuições das pensadoras latino-americanas sobre colonialidade do poder, ser, saber e do gênero. Parte-se do questionamento se os estudos de representação e representatividade avançam em relação à discussão sobre outras formas de ver e olhar e, a partir das questões levantadas, pretende-se promover aportes para o campo da cultura visual e estudos de visualidades. Almeja-se com a pesquisa bibliográfica apresentar resultados que possam incentivar estudos mais densos sobre visualidades em sentido oposto às narrativas coloniais, sobretudo em produções audiovisuais realizadas por mulheres amefricanas e ameríndias, como conceitua Lélia Gonzalez.

**Palavras-chave:** Perspectiva decolonial/anticolonial. Representação. Cultura visual. Visualidades. Mulheres indígenas e afro-latinas.

The studies of gender relations from the Decolonial/Anticolonial perspective are increasingly strengthened. Observing this phenomenon, the article reflects on the contributions of Latin American thinkers about coloniality of power, being, knowledge and gender. It starts by questioning whether the studies of representation and representativeness advance in relation to the discussion about other ways of seeing and looking and, based on the questions raised, it intends to promote contributions to the field of visual culture and visibility studies. The aim of this bibliographical research is to present results that may encourage more dense studies on visualities in opposition to colonial narratives, especially in audiovisual productions made by African and Amerindian women, as conceptualized by Lélia Gonzalez.

**Keywords:** Decolonial/anticolonial perspective. Representation. Visual culture. Visualities. Indigenous and Afro-Latin women.

Los estudios sobre las relaciones de género desde la perspectiva Decolonial / Anticolonial son cada vez más fuertes. Al observar este fenómeno, el artículo reflexiona sobre los aportes de las mujeres latinoamericanas sobre la colonialidad del poder, el ser, el conocimiento y el género. Si partimos de la cuestión de sí mismos, los estudios de avance de la representación y la representación en relación con la discusión de otras formas de ver y mirar, a partir de las cuestiones planteadas, pretendemos promover aportaciones al campo de la cultura visual y los estudios de visualidades. El objetivo de la investigación bibliográfica es presentar resultados que puedan incentivar estudios más densos sobre visualidades frente a narrativas coloniales, especialmente en producciones audiovisuales realizadas por mujeres americanas y ameríndias, como conceptualiza Lélia González.

**Palabras clave:** Perspectiva decolonial / anticolonial. Representación. Cultura visual. Visualidades. Mujeres indígenas y afrolatinas.

## 1. Pensamento de mulheres latino-americanas na Perspectiva Decolonial/Anticolonial sobre colonialidade

---

Entende-se por contemporaneidade esse momento histórico dinâmico no qual as sociabilidades diversas empurram para os centros de pesquisas acadêmicos temas como diversidade, relações raciais e de gênero, diferença, identidade, resistência, entre outras questões próprias da atualidade, as quais demandam por epistemologias plurais. Boaventura Santos (2009) fez a crítica em relação à hegemonia epistemológica do norte ao defender a noção da epistemologia como conhecimento válido independente de fronteiras. Para o teórico português estamos num momento em que se principia o fim do império da versão eurocêntrica e hegemônica da história e dos povos nas ciências sociais, pois, para ele, inexistente fronteira para o conhecimento, ou, as epistemologias:

Toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. Epistemologia é toda a noção ou ideia, reflectida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. Não há, pois, conhecimento sem práticas e actores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias. (...)No seu sentido mais amplo, as relações sociais são sempre culturais (intra-culturais ou inter-culturais) e políticas

(representam distribuições desiguais de poder). Assim sendo, qualquer conhecimento válido é sempre contextual, tanto em termos de diferença cultural como em termos de diferença política. Para além de certos patamares de diferença cultural e política, as experiências sociais são constituídas por vários conhecimentos, cada um com os seus critérios de validade, ou seja, são constituídas por conhecimentos rivais. (SANTOS, 2009, p.10).

O pensamento que atualiza a crítica ao colonialismo foi adensado na década de 1990 por um grupo de intelectuais do Sul Global vinculado a diferentes universidades da América Latina. O Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), segundo Luciana Ballestrin (2013), um movimento epistemológico, foi construído com o objetivo de promover uma renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI. Os intelectuais procuram fazer uma ciência que dialogue com saberes e entenda o encontro de epistemologias e não a isenção de conflitos entre elas. O início do Grupo M/C, foi paulatinamente estruturado por vários seminários, diálogos paralelos e publicações; nas décadas seguintes, os estudiosos estruturam a Epistemologia Decolonial, uma perspectiva latino-americana que trava rupturas com as epistemologias ocidentais, eurocêntricas, sem, contudo, suprimi-las ou negá-las.

O grupo propõe, então, a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”, a qual fornece uma ideia de mudança, de reviravolta na tradição crítica de pensamento latino-americano e promove releituras históricas ao mesmo tempo em que problematiza velhas e novas questões para

o continente. A opção decolonial fica, então, alicerçada como forma epistêmica, teórica e política, a qual visa compreender e atuar em um mundo marcado pela permanência de uma colonialidade global, nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva, como argumenta Catherine Walsh (2007):

Por lo tanto, el problema no descansa simplemente en abrir, impensar o reestructurar las ciencias sociales como algunos estudios sugieren, sino más bien en poner en cuestión sus propias bases. Es decir, refutar los supuestos que localizan la producción de conocimiento únicamente en la academia, entre académicos y dentro del cientificismo, los cánones y los paradigmas establecidos. También refutar los conceptos de racionalidad que rigen el conocimiento mal llamado “experto”, negador y detractor de las prácticas, agentes y saberes que no caben dentro de la racionalidad hegemónica y dominante. Tal refutación no implica descartar por completo esta racionalidad, sino hacer ver sus pretensiones coloniales e imperiales y disputar su posicionamiento como única, de esta manera cuestionan también la supuesta universalidad del conocimiento científico que preside las ciencias sociales, en la medida en que no capta la diversidad y riqueza de la experiencia social ni tampoco las alternativas epistemológicas contra-hegemónicas y decoloniales que emergen de esta experiencia. (WALSH, 2007, p.103).

A contribuição de Aníbal Quijano (2005) para a concepção de giro decolonial está na compreensão de que o capitalismo colonial/moderno e eurocentrado

se estabeleceu como um padrão de poder mundial e é o responsável por uma permanente colonialidade do poder. Assim, a noção de colonialidade é problematizada a partir do paradigma Histórico Dialético (materialismo) para apreender as relações sociais não apenas pelo viés da categoria classe, mas, também, com possibilidade de ser interseccionada por categorias, como raça e gênero.

(...) Foi decisivo para o processo de modernidade que o centro hegemônico desse mundo estivesse localizado na zona centro-norte da Europa Ocidental. Isso ajuda a explicar por que o centro de elaboração intelectual desse processo se localizará também ali, e por que essa versão foi a que ganhou a hegemonia mundial. Ajuda igualmente a explicar por que a colonialidade do poder desempenhará um papel de primeira ordem nessa elaboração eurocêntrica da modernidade. Este último não é muito difícil de perceber se leva em consideração o que já foi demonstrado antes, o modo como a colonialidade do poder está vinculada com a concentração na Europa do capital, dos assalariados, do mercado de capital, enfim, da sociedade e da cultura associadas a essas determinações. Nesse sentido, a modernidade foi também colonial desde seu ponto de partida. Mas ajuda também a entender por que foi na Europa muito mais direto e imediato o impacto do processo mundial de modernização. (QUIJANO, 2005).

O intelectual peruano entende poder e lutas de poder articulam formas heterogêneas de existência social e são “produzidas em tempos históricos diferentes e em



espaços distantes, aquilo que as junta e as estrutura em um mesmo mundo, em uma sociedade concreta, finalmente, em padrões de poder historicamente específicos e determinados” (Quijano, 2005, p. 14). O autor complementa o argumento afirmando que, em torno da ideia de raça, foram se redefinindo e se reconfigurando todas as formas e instâncias prévias de dominação. Pontua, ainda, sobre a existência da dominação sexual, mas não avança na percepção sobre as desigualdades entre os sexos:

Assim, no modelo de ordem social, patriarcal, vertical e autoritária, do qual os conquistadores ibéricos eram portadores, todo homem era, por definição, superior a toda mulher. Mas a partir da imposição e legitimação da ideia de raça, toda mulher de raça superior tornou-se imediatamente superior, por definição, a todo homem de raça inferior. Desse modo, a colonialidade das relações entre sexos se reconfigurou em dependência da colonialidade das relações entre raças. E isso se associou à produção de novas identidades históricas e geoculturais originárias do novo padrão de poder: “brancos”, “índios”, “negros”, “mestiços”. (QUIJANO, 2005, p. 18).

A intelectual argentina Maria Lugones (2008) tece críticas em relação à Quijano. Na perspectiva decolonial, gênero e teoria feminista são formulados com fontes teóricas diversas visando impedir a reprodução da exclusão do ponto de vista feminista e da categoria gênero para análise socio-histórica. A autora investiga a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade para entender e problematizar a indiferença masculina sobre violências sofridas

por mulheres (negras, não negras e indígenas) na permanência colonial do poder (colonialidade do poder). Deste modo, a autora procura compreender como a colonialidade do gênero opera dentro da colonialidade do poder.

Mantendo a concepção de colonialidade a partir do trabalho de Quijano, Lugones (2008) reflete sobre raça e gênero e propõe o conceito de colonialidade de gênero. Para a autora, houve um “esquecimento” do papel desempenhado por homens no processo de dominação não somente de corpos masculinos negros e indígenas, mas também de mulheres, ou seja, houve um uso colonial da noção de gênero, a qual não avançou para outras categorias de gênero além de heterossexual e patriarcal.

Aníbal Quijano concibe la intersección de raza y género en términos estructurales amplios. Para entender su concepción de la intersección de raza y género hay que entender su análisis del patrón de poder capitalista Eurocentrado y global. Tanto «raza» como género adquieren significado en este patrón(...) entiende que el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación, y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de «los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos».(...) Por lo tanto, para Quijano, las luchas por el control del «acceso sexual, sus recursos y productos» definen el ámbito del sexo/género y, están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad. Este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance es limitado.

La mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. (LUGONES, 2008, p.78).

Outra intelectual comprometida em não negar perspectivas que problematizam o colonialismo, mas questionadora da posição elitista e androcêntrica no pensamento produzido por teóricos de epistemologias que procuram romper com um “certo eurocentrismo acadêmico” é a afro-dominicana Ochy Curiel (2007). Ela lembra as feministas racializadas afro-descendentes e indígenas produtoras de conhecimentos desde os anos de 1970, inclusive com discussões sobre o poder patriarcal e capitalista e considerações do entrelaçamento de vários sistemas de dominação - racismo, sexismo, heteronormatividade, classismo. Entretanto, reconhece que as vozes dessas pensadoras são desconhecidas, pois, mesmo com a abertura dada por aquelas (es) que estudam subalternidade, há posturas elitistas e visões masculinas e androcêntricas (CURIEL, 2007).

Curiel (2007) pondera que as colonialidades de poder e gênero são denunciadas há anos por mulheres intelectuais e feministas que se debruçam sobre as relações do poder colonial e as formas de violência sobre corpos femininos negros e indígenas. Para ela, as enunciações de suas produções teóricas alcançam outras camadas, pois, o entendimento do ser mulher em situações de subalternidade, isto é, quando as mulheres são reduzidas aos papéis de escravizadas, amas de leite ou como objeto sexual dos seus senhores passa, também, pelas teorias do gênero.

As relações raciais e o sexismo também aparecem nos apontamentos teóricos do porto-riquenho Ramon Grosfoguel (2016). Segundo ele, a visão racista e sexista no pensamento epistêmico é um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. Sobre as relações de gênero, o autor faz o seguinte questionamento: “como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados “em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais”? (GROSFOGUEL, 2016, p. 27).

Grosfoguel (2016) se pergunta o porquê de a teoria social, histórica, filosófica, econômica se basear na experiência sócio-histórica e na visão de mundo de homens oriundos do Norte Global (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e os Estados Unidos) e o porquê de se manter o pensamento canônico da área de humanidades ou Ciências Sociais baseado na teoria desses mesmos homens. Na sequência, versa sobre o privilégio epistêmico, uma das formas que pode marcar outra colonialidade, a colonialidade do saber:

O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é

melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo. (GROSFOGUEL, 2016, p.25).

De acordo com Grosfoguel (2016), nas bases sobre as quais se constrói o privilégio epistêmico estão vários genocídios epistêmicos praticados pela Europa Moderna durante “o longo século XVI”. O autor traz a discussão de Enrique Dussel sobre os conceitos de *Ego conquiro* (conquisto, logo existo) e *Ego cogito* (penso, logo existo) e observa que, para além de conquistar e conhecer o novo mundo, havia uma “lógica” para o pensamento europeu estar assentado em ponto de vista racismo e sexista, que é o *Ego extermino*. Para ele, o *Ego extermino* é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o *Ego coquiro* e o *Ego cogito*. Segundo o autor, ao usar a noção de *Ego Extermino*, por exemplo, compreende-se o genocídio das mulheres que transmitiam, de geração para geração, o conhecimento indo-europeu nos territórios europeus na Idade Média - e séculos XVI e XVII - nos primórdios da modernidade, quando milhões de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, onde a Inquisição foi a vanguarda dos ataques, portanto, já dentro das estruturas modernas, coloniais, capitalistas e patriarcais de poder.

Essas mulheres dominavam conhecimentos xamânicos de tempos ancestrais. O conhecimento que acumulavam abrangia diferentes áreas, tais como astronomia,

biologia, ética etc. Elas eram empoderadas por resguardarem um conhecimento ancestral e o seu principal papel dentro das comunidades era o de estabelecer formas comunitárias de organização da política e da economia. A perseguição dessas mulheres começou na Baixa Idade Média. Entretanto, intensificou-se nos séculos XVI e XVII, com o advento das estruturas “modernas, coloniais, capitalistas e patriarcais” de poder. (GROSFOGUEL, 2016, p.41).

A violência contra as mulheres latino-americanas registrada nas estatísticas sobre o feminicídio na América Latina, somado à interdição de teóricas afro-latinas e indígenas, sujeitas subalternizadas no processo colonial de hierarquização de raças, como fonte de conhecimento teórico nas universidades, como registrou Grosfoguel (2016), materializam, além da colonialidade de poder e do saber de forma mais explícita, a colonialidade de gênero.

No documento *Mulheres afrodescendentes em América Latina e Caribe*, produzido pela CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) é possível perceber um crescente aumento de homicídios de mulheres negras e uma redução de dados em relação às mulheres não negras. Há uma diferença evidentemente racializada no que se refere à violência de gênero. Entre 2007 e 2013, são contabilizados os números trágicos de 17.818 homicídios de mulheres negras e 10.844 homicídios de mulheres brancas - uma diferença de quase 7.000 casos. “Entre estes, o número de vítimas cai 2,1% a partir de 2006 e até 2013, enquanto aumentou em 35% entre as mulheres negras nesse mesmo período” (CEPAL, 2018).



Para este artigo, além de evidenciar a colonialidade do poder por meio de dados sobre violência contra as mulheres, interessa pontuar as evidências de colonialidades na produção audiovisual, mas, antes, é preciso conhecer as estereotipias nos estudos sobre representatividade e matriz colonial de poder e pensar alternativas para refutá-las.

## 2. Representação, estereotipias e rupturas empreendidas por mulheres afro-latinas contra imagens de controle

Vinculado aos estudos pós-coloniais, o indiano Homi Bhabha (2013) dedica tempo sobre o tema do estereótipo, representação e alteridade. O autor mostra o estereótipo como uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido (BHABHA, 2013, p 117). Ao discorrer sobre estereótipo, discriminação e discurso colonial, diz não ser preciso a desconstrução do discurso colonial, mas questionar o modo de representação da alteridade (do sujeito da diferença racial e cultural).

Não pretendo desconstruir o discurso colonial para revelar seus equívocos ou repressões ideológicas, para exultar diante de sua auto-reflexividade ou tolerar seu excesso liberatório. Para compreender a produtividade do poder colonial é crucial construir o seu regime de verdade e não submeter suas representações a um

julgamento normatizante. Só então se torna possível compreender a ambivalência produtiva do objeto do discurso colonial - aquela alteridade que é ao mesmo tempo objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade. (BHABHA, 2013, p. 118).

O autor reflete que é impossível falar em representação sem desconsiderar as nuances dos estereótipos. Bhabha (2013) entende que o estereótipo é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório. Para tanto, propõe uma leitura do estereótipo em termos de fetichismo, afirmando que o fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória no reconhecimento e recusa da diferença. “Esse conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença. Tem uma significação fundamental para o discurso colonial” (BHABHA, 2013, p 118).

Patrícia Hill Collins (2016), quando defende a importância de uma epistemologia do feminismo negro, o faz no sentido de propor uma ruptura com interpretações masculina e branca do mundo, mas, ainda que não incorpore a perspectiva decolonial na sua produção teórica, interessa a ela se contrapor a essas racionalidades dominantes e ou hegemônicas, manifestas desde o período colonial. A autora estadunidense realiza estudos do conhecimento subjugado e centra o olhar para as experiências de mulheres negras norte-americanas e afrodescendentes, procurando colocar as experiências das mesmas na esfera transnacional, reconhecendo o papel da mulher



negra e intelectual como a da produtora de fatos e teorias sobre a experiência de mulheres negras e suas práticas sociais.

Deste modo, ela elabora e elenca três temas chaves que permeiam o pensamento feminista negro: auto-definição e auto-avaliação, interligação. Além destes, inclui na suas reflexões teóricas, a interseccionalidade com as categorias de raça, gênero e classe e a cultura de mulheres negras para pensar as representações daquelas mulheres. Neste artigo, propõe-se o diálogo entre Collins (2016) e Bhabha (2013) como ponto de fusão sobre formas de capturas a respeito das imagens das mulheres. Collins (2016) apresenta a noção de auto-definição como forma de substituição de imagens externamente definidas e controladoras sobre mulheres negras. De acordo com a autora, estas imagens controladas historicamente produzem estereótipos da condição feminina afroamericana, ao argumentar que “mulheres negras têm sido atacadas com uma variedade de imagens externamente definidas, projetadas para controlar seu comportamento assertivo”. (COLLINS, 2016, p 103).

A insistência quanto à autodefinição das mulheres negras remodela o diálogo inteiro. Saímos de um diálogo que tenta determinar a precisão técnica de uma imagem para outra que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si. Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir. Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em

posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos. (COLLINS, 2016, p. 104).

Lélia Gonzalez, intelectual interessada em analisar o capitalismo à brasileira analisando as relações raciais pelo paradigma do materialismo histórico, mas incluindo gênero e raça nas suas elaborações teóricas, busca elementos em várias áreas de conhecimentos para construir o seu pensamento sobre as assimetrias raciais e as marcas deixadas pelo colonialismo. A psicanálise foi uma delas e tornou-se um instrumento para compreender as subjetividades das pessoas negras. Lélia critica o privilégio racial, denunciando que o sistema capitalista construído sob formas de hierarquizações raciais, se beneficiou e se beneficia com a exploração da mão de obra negra. E sustenta que sujeitos brancos, possuidor ou não de propriedades ou meios de produção, obtiveram benefícios econômicos (recompensas materiais) e sociais (recompensas simbólicas).

Ainda no campo simbólico e fazendo correlação com os papéis das mulheres negras ao longo da história, Lélia expõe o projeto da construção de uma imagem folclorizada dessas mulheres num suposto sistema brasileiro de representações que atribuiu a elas papéis fixos. Ela apresenta três imagens a respeito da mulher negra presentes no imaginário brasileiro: a mãe preta (aquela que é responsável pela educação dos

filhos dos senhores brancos), a empregada doméstica, outrora chamada de mucama, e a mulata. No entanto, de um modo particular e “desobediente”, a autora assinala para ressignificações de tais imagens, pois há nuances da cultura da população negra descartadas por intérpretes da história do Brasil. Estes não investiram tempo nas interações sociais mais profundas entre pessoas com distintas posições sociais (os próprios negros e negros e brancos) na engenharia da convivência colonial. Um dos argumentos sobre outra possível interpretação da mãe preta, por exemplo, é o da pessoa que seria responsável pela construção de uma resistência passiva, como recontam Márcia Lima e Flávia Rios (2020), autoras do livro *Por um feminismo afro-latino-americano*, ao selecionar os escritos de Lelia Gonzalez sobre o tema.

De acordo com opiniões meio apressadas, a “mãe preta” representaria o tipo acabado da negra acomodada, que passivamente aceitou a escravidão e a ela correspondeu da maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo. Acho que não dá para aceitar isso como verdadeiro, sobretudo quando se leva em conta que sua realidade foi vivida com muita dor e humilhação. E justamente por isso não se pode deixar de considerar que a “mãe preta” também desenvolveu as suas formas de resistência: a resistência passiva, cuja dinâmica deve ser encarada com mais profundidade. (...) Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi por aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em “pretuguês”) e, conseqüentemente, a cultura brasileira. (LIMA; RIOS, 2020, p.180).

Apontada a defesa de Lelia pela reconsideração do papel da mãe preta e retomando as contribuições de Collins (2016) sobre repensar sistemas de representação das imagens das mulheres negras, uma forma eficiente que esta última propõe para obstruir a função da imagem dentro de uma dinâmica de poder que desumaniza e controla os corpos negros, é a autodefinição, pois esta desafia o processo de validação do conhecimento político que resultou na produção de “imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana”, (COLLINS, 2016, p 102). Isto é, o conteúdo de fato dessas autodefinições desafia o conteúdo de imagens controladoras definidas por outros sujeitos que não sejam mulheres negras,

O tema relacionado da autoavaliação de mulheres negras põe todo esse processo um passo adiante. Enquanto a autodefinição de mulheres negras dialoga com a dinâmica do poder envolvida no ato de se definir imagens do self e da comunidade, o tema da autoavaliação das mulheres negras trata do conteúdo de fato dessas autodefinições. Muitos dos atributos existentes nos estereótipos relacionados a mulheres negras são, em verdade, versões distorcidas de aspectos do comportamento das mulheres negras vistos como os mais ameaçadores ao patriarcado branco (Gilkes, 1981; White, 1985, apud COLLINS, 2016, p. 104).

Collins (2016) também entra neste campo psicológico e subjetivo ao defender a autodefinição e autoavaliação como processos fundamentais para que mulheres afro-americanas rejeitem opressão psicológica internalizada, pois, pelo controle internalizado, danifica a autoestima dessas

mulheres, como exemplifica nesta declaração. “você sabe que nenhuma mulher é cachorro ou mula, mas se as pessoas continuarem fazendo você se sentir dessa forma, se você não tiver autonomia de pensamento, você pode começar a deixar que te digam o que você é.” (Gwaltney, 1980: 152, apud COLLINS, 2016, p. 106).

No entendimento da autora, redefinir imagens distorcidas é desmitificar os mitos de *Sapphire* (negra raivosa) e da *mammy* (escrava de casa que era “quase da família”), estereótipos capturados pelo discurso dos que se colocam superiores quando da construção das hierarquias das raças para dominação de outros povos não brancos. É por isso que ao fazer uma síntese das noções que apresenta destaca a importância da leitura do ponto de vista de pensadoras negras para investigações teóricas sociológicas.

Considerados em conjunto, os três temas chaves no pensamento feminista negro – o significado de autodefinição e de autoavaliação, a natureza interligada da opressão e a importância de redefinição da cultura – têm contribuído significativamente na tarefa de elucidar o ponto de vista das e para as mulheres negras. Embora essa conquista seja importante em e para si mesma, o pensamento feminista negro tem contribuições potenciais para oferecer às diversas disciplinas que abrigam os seus praticantes. COLLINS, 2016, p 115).

Romper com a lógica é criar condição de resistência à desumanização imposta e essencial aos sistemas de dominação. Como diz a autora, mulheres negras que se fortalecem na cultura das mulheres negras, que reconhecem os valores da autodefinição e

autoavaliação, podem estar mais aptas a tomarem uma postura crítica em análises sociológicas. Neste sentido, é possível afirmar que podem estar propensas a observarem a manifestação de colonialidades na indústria cultural, como é o caso do cinema e das produções audiovisuais.

### 3. Direito ao olhar e materialização de colonialidade de gênero: “cinemicídio feminino” e contravisualidades na produção audiovisual

Em artigo que discute o enegrecimento do cinema brasileiro nos últimos 30 anos, Joel Zito Araújo (2019) apresenta dados que apontam mudanças no audiovisual do país. O autor apresenta a pesquisa A cara do Cinema Nacional, do Grupo de Estudos Multidisciplinar da Ação Afirmativa (Gema),<sup>1</sup> e o estudo da Agência Nacional de Cinema (Ancine) sobre diversidade de gênero e raça no mercado audiovisual. Ambos os estudos demonstram o interesse pela investigação com recorte racial, entretanto, ambos também revelam a ausência de negros e negras no setor audiovisual brasileiro.

<sup>1</sup> O GEMAA é um núcleo de pesquisa sediado no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ), criado em 2008, com o objetivo de produzir estudos multidisciplinares de ação afirmativa, incluindo os tipos de participação de grupos raciais em representações da indústria cultural, os quais têm dominado as pesquisas do grupo na atualidade.



Segundo Araújo (2019), a pesquisa do Gema buscou avaliar o conteúdo dos filmes mais vistos (por ano), no período entre 2002 e 2014. O intuito foi mapear a diversidade de gênero e raça e compreender o papel assumido pela diversidade nos filmes. Os resultados evidenciam a materialidade da colonialidade de gênero, pois, quando comparadas com a presença masculina, as mulheres ficaram estatisticamente em desvantagem:

- Dos 919 atores e atrizes mapeados na pesquisa 71% eram do gênero masculino, contra 28% do gênero feminino e 1% de pessoas trans;
- uma “desproporção similar de participação se verifica quanto à cor das personagens: branca (65%), preta (18%), parda (14%), não identificada (2%) ou indígena/amarela (1%)”;
- também por trás das câmeras a desigualdade é evidente. Dentre as obras de longa-metragem lançadas no período, 80% têm como realizadores homens brancos, 14% mulheres brancas, 2% homens negros e 0% mulheres negras. (ARAÚJO, 2019).

Ao apontar o estudo realizado pela Superintendência de Análise de Mercado, órgão vinculado à Ancine, intitulada *Diversidade de Gênero e Raça nos Lançamentos Brasileiros de 2016*, Araújo (2019) demonstra semelhança com os dados do Gema. Os resultados obtidos após análise de 142 longas-metragens brasileiros (97 obras de ficção, 44, documentários e uma animação), que foram lançados comercialmente em salas de exibição no ano de 2016,

também revelam desigualdades de raça e gênero.

Os longas lançados naquele ano foram dirigidos, em sua grande maioria, por pessoas brancas. Um dado que evidencia a total invisibilidade da mulher negra na produção audiovisual fomentada pelo Estado por meio da Ancine diz respeito ao roteiro e direção: nenhuma mulher negra dirigiu ou roteirizou filmes em 2016. Pode-se dizer que esse “cinemecídio feminino” afro-latino é uma forma de epistemicídio visual, uma vez que impede a representação de conhecimentos, saberes, culturas, interações sociais, modos de vidas, práticas sociais, entre outros elementos da cultura e cultura visual negra.

- Os homens brancos assinaram a direção de 107 destes filmes, que corresponde a 75,4% do total;
- As mulheres brancas dirigiram 28, igual a 19,7%; os homens negros somente 3, ficando na percentagem ínfima de 2,1%;
- e em nenhum deles foi dirigido ou roteirizado por uma mulher negra.
- “a análise apontou o domínio de homens brancos não apenas na direção, mas nas principais funções de liderança no cinema, o que evidencia que as histórias exibidas nas telas do país, produzidas por brasileiros, têm sido contadas majoritariamente do ponto de vista dos homens: 68% deles assinam o roteiro dos filmes de ficção, 63,6% dos documentários, e 100% das animações brasileiras de 2016. Os homens dominam também as funções de direção de fotografia (85%) e direção de arte (59%)”.

- “a participação nos elencos das obras também mostra a sub-representação da população negra. [...] o percentual de negros e pardos no elenco dos 97 filmes brasileiros de ficção lançados em 2016 foi de apenas 13,4%”.(ARAÚJO, 2019).

Essa invisibilidade da presença de mulheres negras na direção de cinema infere não apenas sobre a manifestação da colonialidade do poder e do gênero devido à manutenção da estrutura do racista e patriarcal vigente no país, mas também nega o “direito de olhar” para um pouco mais da metade da população do país; a população negra somam 54,9% do total de uma população de 205 milhões de habitantes<sup>2</sup>, mas a representação da sua participação tanto no mercado como na produção audiovisual é profundamente desigual. O direito a se olhar no cinema é arbitrariamente negado a este grupo.

Para o estudioso estadunidense de Cultura Visual, Nicholas Mirzoeff (2016), este direito está relacionado com o direito à liberdade e, por conseguinte, ao direito à existência. Para este autor, o direito a olhar é muito mais que uma questão de visão. Trata-se de um direito ao real, a um olhar que “reivindica autonomia, não individualismo ou voyerismo, mas aquele que pleiteia uma subjetividade e coletividade políticas, que permite o encontro:

*Você, ou seu grupo, permite que um outro te encontre, e ao fazê-lo, você encontra tanto o outro quanto a si mesmo. Isso*

*significa requisitar o reconhecimento do outro a fim de ter um ponto de partida para reivindicar um direito e determinar o que é certo. É a reivindicação a uma subjetividade que tem autonomia para organizar as relações do visível e do dizível. (...) O oposto do direito a olhar não é a censura, então, mas a visualidade, aquela autoridade que nos manda chispar e que supõe aquela reivindicação exclusiva da capacidade de ver. Visualidade é uma palavra antiga para um projeto antigo. Não é um vocábulo teórico da moda significando a totalidade de todas as imagens e dispositivos visuais, mas é na verdade um termo do início do século XIX que faz referência à visualização da história. (MIRZOEFF, 2016).*

Mirzoeff (2016) assinala que é preciso compreender que as imagens fazem parte de um tempo e espaço históricos culturalmente construídos, como também argumenta a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010). Segundo a autora, as imagens mais que as palavras - em um contexto de um devir histórico que hierarquizou o textual em detrimento das culturas visuais - permitem captar os sentidos bloqueados e esquecidos pela língua oficial. Por meio do registro visual é possível descobrir as formas pretéritas operadas pelo colonialismo, pois apresentam potencialidade de interpretação, desmistificação e contraponto das culturas letradas. (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Rivera Cusicanqui (2010) defende que há, no tempo presente dos países latino-americanos, uma continuidade de colonialismo. Nesse sentido, ela recorre às imagens para melhor entender o passado e os aspectos das realidades sociais na região. Para a

---

<sup>2</sup> Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2016, elaborada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

intelectual boliviana, imagens do passado podem servir para contar outras narrativas, rever contexto histórico, subverter o texto colonial e colocar o ponto de vista do sujeito colonizado, subalternizado.

Desde hace tiempo he venido trabajando sobre la idea de que en el presente de nuestros países continúa en vigencia una situación de colonialismo interno. Y es en este marco que voy a hablar ahora sobre lo que llamo la sociología de la imagen, la forma como las culturas visuales, en tanto pueden aportar a la comprensión de lo social, se han desarrollado con una trayectoria propia, que a la vez revela y reactualiza muchos aspectos no conscientes del mundo social. Nuestra sociedad tiene elementos y características propias de una confrontación cultural y civilizatoria, que se inició en nuestro espacio a partir de 1532. Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p.19).

O argumento ocorre porque no entendimento dela, as imagens são construções culturais. Deste modo, é possível dizer que visualidades produzidas por um suposto “saber científico colonial”, poderiam se tornar invisíveis ao olhar daqueles que não produzem ou não produziram imagem, dos alheios ao saber técnico. E assim

permaneciam sem informação por não serem, aquelas pessoas, também, detentoras de conhecimento que os permitissem compreendê-las.

Para Rivera Cusicanqui (2010), registros visuais possibilitam descobrir formas sobre como o colonialismo pode ser combatido e subvertido, pois entende que o sistema colonial encobriu práticas sociais de sujeitos historicamente subalternizados. Entretanto, também afirma que o processo de descolonização não pode ser “apenas um pensamento ou uma retórica, porque as palavras tendem a ignorar as práticas” (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Este procedimiento de problematización visual es entonces doblemente filoso, en tanto nos habla de una historia viva, que pugna constantemente por irrumpir, sometida a un juego de fuerzas que la actualiza y, además, nos conecta con las culturas visuales como potencias de interpretación, desmitificación y contrapunto de las culturas letradas. (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p.6).

De acordo com Rivera Cusicanqui (2010), para o mundo indígena, por exemplo, a história não é linear porque passado e futuro estão contido no presente, ou seja, a experiência da contemporaneidade faz com indígenas, desde Bolívia, se comprometerem com o presente que, por sua vez, “contém em si sementes do futuro que brotam do fundo do passado”. Ou seja, “la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras”. (RIVERA CUSICANQUI, 2010).



Ao dizer que o presente serve para derrotar o colonialismo, pois, mais do que palavras, é preciso ação, a autora parece convocar os subalternizados do continente - negros e indígenas - a resignificarem o passado e a se colocarem como agentes em disputas por narrativas outras: “é preciso derrotar aqueles que insistem em preservar o passado com todo o seu lastro de privilégios mal obtidos” (RIVERA CUSICANQUI, 2010). É a mesma recomendação de Mirzoeff (2016):

Esse sentido alargado do real, o realista, e realismo(s) está em jogo no conflito entre a visualidade e a contravisualidade. O “realismo” da contravisualidade é o meio pelo qual se tenta dar sentido à irrealidade criada pela autoridade da visualidade enquanto, ao mesmo tempo, propõe uma alternativa real. Não se trata de modo algum de uma representação simples ou mimética da experiência vivida, mas de retratar realidades existentes e as contrapõe com um realismo diferente. (MIRZOEFF, 2016).

Mirzoeff (2016) sugere que criar contravisualidades é um mecanismo adequado para suprimir a invisibilidade de sujeitos negros e negras e sujeitos indígenas da visualidade normativa. É uma sugestão muito próxima da que foi exposta no pensamento de Collins (2016), ou seja, assumir possibilidades de redefinir imagens distorcidas e abraçar oportunidades de romper estereótipos hierarquizantes. Recomendação do também o cineasta brasileiro Araújo (2019):

Chegamos a um ponto de mutação, a um limite, em que o mundo do cinema não pode mais ignorar que 90% da produção cinematográfica atual continua sendo feita por brancos e brancas, com preferência por atores e atrizes brancas. Por isso, tratar da escravidão, um período da história do Brasil que marca nossas vidas até hoje, somente com um olhar a partir da Casa Grande, é que continua sendo um verdadeiro equívoco. O lugar de fala, o lugar da construção narrativa do cinema brasileiro, vai continuar sendo cúmplice do nosso racismo cotidiano se expressar apenas o ponto de vista do brasileiro branco gilberto freyriano. E continuaremos nos comportando como vira-latas e colonizados se os negros continuarem sendo tratados como uma minoria, como a ralé indesejada que não sabe o seu lugar e/ou como perturbadores da marcha irreversível do branqueamento. (ARAÚJO, 2019).

Para Mirzoeff (2016) uma “neo-visualidade” deverá ser criada como uma estratégia, isto é, uma contravisualidade que poderá ser utilizada para se opor às diferentes formas de colonialidade, aos regimes necropolíticos de separação, novos autoritarismos. Embora tenha mais questionamento que respostas, o autor reafirma o direito ao olhar: como um desdobramento possível da contemporaneidade: diversos desdobramentos parecem possíveis: um novo autoritarismo, uma crise perpétua, ou, quiçá, um tempo no qual minha reivindicação ao direito a olhar alcance seu desejo de ser visto. E eu retribua”, Mirzoeff (2016).

No entanto, para que o direito a olhar seja direito de fato, é necessário repensar a estrutura colonial de poder ainda presente nas instituições. Propostas de mudanças nas políticas públicas culturais, nas leis de fomento à produção audiovisual brasileira também se somam ao conjunto de ações que garantiria as contravisualidades. Mirzoeff (2016), Araujo (2019) e Collins (2016) não procuram dar solução à colonialidade do poder e do gênero evidenciadas nas duas pesquisas citadas no início do capítulo, pois não são teóricos vinculados à epistemologias decoloniais, as contribuições teóricas deles, incluindo a da boliviana Rivera Cusicanqui (2010), acenam para um tempo de descolonização do olhar e, por extensão, a descolonização da imagem dos sujeitos subalternizados.

#### 4. Considerações finais

---

O artigo buscou oferecer reflexões em torno das noções de colonialidades, representação e visualidades, conceitos que podem ser empreendidos em investigações científicas relacionadas a representação de mulheres latino-americanas em produtos da indústria cultural, mas também para se compreender mecanismos do mercado de produções cinematográficas e audiovisuais neste ambiente contemporâneo.

Trouxe, ainda, aportes que orientam o campo da visão para as assimetrias de gênero e outras formas de violências

– físicas, simbólicas e materiais. As epistemologias decoloniais e anticoloniais, além de fundamentar os estudos daqueles que buscam uma perspectiva teórica não eurocentrada, servem também para observar, de modo sócio-histórico-temporal, a ação das mulheres subalternizadas. É importante enfatizar que não se trata da negação de produções teóricas de outras orientações epistêmicas, mas de propor diálogo e incentivar a descoberta de pensadoras (es) desde América Latina e Caribe, que fornecem reflexões teóricas para investigações científicas que envolvam populações subalternizadas do mundo todo. Discutir colonialidades do poder e colonialidade de gênero e verificar suas possíveis materializações pode contribuir, ainda, para entender o porquê de mulheres negras e indígenas serem invisibilizadas e excluídas historicamente dos espaços de poder e representação.

Ainda que tenham dificuldades imposta pelo racismo e sexismo ao acessar os instrumentos para a produção de filmes longa-metragem, análises fílmicas em processo na elaboração da tese de doutorado mostram que representações nas produções cinematográficas e audiovisuais de mulheres latino-americanas, sobretudo afro-latinas e indígenas, incorporam noções de auto-definição, autoavaliação, opressões interseccionadas, interculturalidade, colonialidades; as narrativas também imprimem diversas formas de existir e estratégias de resistência.

Este trabalho não se encerra aqui, pois se representatividade importa, contra-visualidades também. Estas são

importantes para modificar as relações de raça e gênero construídas hierarquicamente e para promover maior debate sobre ressignificação na representação, principalmente de corpos femininos indígenas e afro-latinos.■

[ ANDREA ROSENDO DA SILVA ]

Jornalista, doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP). Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal do Paraná (PPGCOM/UFPR), bacharel em Comunicação Social - Jornalismo. Pesquisadora nas áreas de Comunicação e Cultura, com enfoque em cinema e produção audiovisual. Temáticas de interesse: colonialidade, imagem e representação, Estado, políticas públicas, diversidade cultural, interculturalidade crítica, visualidades, interseccionalidades, estudos de gênero, mulheres na América Latina e mulheres afro-latinas e caribenhas. E-mail: dearosendo@gmail.com

[ DENNIS DE OLIVEIRA ]

Professor livre-docente em Jornalismo, Informação e Sociedade pela ECA/USP. Possui graduação em Comunicação Social Habilitação Em Jornalismo pela Universidade de São Paulo (1986), mestre e doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (1992; 1998). Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Comunicação Popular, atuando principalmente nos seguintes temas: comunicação e cultura, processos mediáticos e culturais, comunicação e recepção, processos mediáticos e jornalismo, mídia e racismo, e integração na América Latina. É coordenador do CELACC (Centro de Estudos Latino Americanos de Cultura e Comunicação). E-mail: dennisol@usp.br



## Referências

---

ARAÚJO, Joel Zito. **O tenso enegrecimento do cinema brasileiro nos últimos 30 anos, Cinémas d'Amérique latine** [En ligne], 26 | 2018, mis en ligne le 24 juillet 2019. DOI:<https://doi.org/10.4000/cinelatino.4185>. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cinelatino/4185>>. Acesso em 01 dez. 2020.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política** (11). Brasília, 2013.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). (2018). Mulheres afrodescendentes em America Latina e Caribe, Santiago, julho.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

CURIEL, Ochy. **Crítica pos-colonial desde las practicas políticas del feminismo antirracista**. Normadas (Col) [em línea] 2007. Disponível: <http://redalyc.org/articulo.oa?id=105115241010> ISSN 0121-7550. Acesso em: jan de 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez, em primeira pessoa. São Paulo, UCPA, 2018. Editado de forma independente pela União dos Coletivos Pan-Africanistas de São Paulo.

GROSGOUEL, R. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. Soc.estado. [online]. 2016, vol.31, n.1, pp.25-49. ISSN 0102-6992. Disponível em :<<http://dx.doi.org/10.1590/S010269922016000100003>>. Acesso em: out de 2021.

LIMA, Márcia; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez, por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, N° 9, 75-101, jul./dez., 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas Florianópolis**, 22(3): 320, set./dez./2014.

MIRZOEFF, Nicholas. (2003). **Una introducción a la cultura visual**. Buenos Aires: Paidós.

MIRZOEFF, Nicholas. O direito a olhar. In: ETD - Educação Temática Digital, v. 18, n. 4, nov., p. 745-768. **Revista Eletrônica da Faculdade de Educação da UNICAMP**. Campinas, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). **Colección Sur Sur**, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

RIVERA Cusicanqui, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 pp.

ROSENDO DA SILVA, Andrea; SILVA, Maria Anunciação. Amefricanidade: afro-latinas e a resistência à subalternidade suavizada na América Latina In: **Estamos aqui: debates afrolatinoamericanos em perspectiva Brasil Argentina**. 1 ed. Juazeiro do Norte: Universidade Federal do Cariri (UFCA), 2021, v.1, p. 44-63. Disponível em: <<https://natachalopezgallucci.com/estamos-aqui-debates-afrolatinoamericanos-em-perspectiva-brasil-argentina-vol-1-ufca-2021/>>. Acesso em: 18 de outubro de 2021.

STAM, Robert. **Introdução à teoria do cinema**. Campinas: Papirus, 2013.

WALSH, Catherine. **Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina**: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (eds.). Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Popayán: Ed. Universidad del Cauca, 2004.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas** (Col), núm. 26, 2007, pp. 102-113.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**. Bogotá, Colombia, No. 9: 131-152, julio/diciembre, 2008.