



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE PREGRADO
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

¡A descolonizar!
**La propuesta de una identidad mestiza en dos autoras latinoamericanas
contemporáneas: Gloria Anzaldúa y Silvia Rivera Cusicanqui**

INFORME PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADAS EN HISTORIA

Estudiantes:
Catalina Díaz Espinoza
Tamara Cortés Ramírez

Seminario de Grado:
«Raza, clase y género en América Latina a partir de 1970»

Profesora Guía:
Claudia Zapata Silva

Santiago de Chile

Marzo, 2019

Índice

Agradecimientos|2

Introducción|4

Primera Parte

La construcción ideológica de la identidad mestiza|9

La colonización europea y el desencuentro entre dos mundos|13

Surgimiento de la Nación mestiza y la muerte simbólica del indígena|27

Estado de Derecho: «ciudadanización mestiza», mujeres e indios|40

Segunda Parte

El mestizaje y la cuestión del dominio colonial y patriarcal|46

Cuerpos y territorios colonizados: violencia sexual en la colonización de América|48

La familia «nuclear» como producto del colonialismo: madres sostenedoras y padres ausentes|65

«Putas, traidoras y culpables»: la construcción misógina y colonial de la feminidad latinoamericana|70

Conclusiones|74

Bibliografía|77

Agradecimientos

A mis padres: Andrea Espinoza y Patricio Díaz, por brindarme la oportunidad de crecer, por confiar en mi autonomía y apoyarme en este proyecto desconocido para todos nosotros. A mi hermana: Mariana, por inspirarme a transformar el mundo en el que deseo que vivas. A mi novia Andy Co, por tanto amor y comprensión, por acompañarme en los desvelos, conversaciones y resentimientos que aquí se esbozan. Al feminismo por ayudarme a comprender mi presente y mi historia.

Catalina.

A la profesora Rosa Devés Alessandri y a la profesora Alejandra Araya Espinoza por darme una nueva oportunidad. A la profesora Claudia Zapata por creer en mí. A la funcionaria Jessica Pilquinao por su calidad humana y su ética de trabajo. A mi novia Begoña Espinas, por enseñarme que con mucho amor se pueden sanar heridas profundas. A la doctora Viviana Díaz por enseñarme de camionismo, feminismo y siempre estar.

Tamara.

A la Escuela Popular Feminista Profesora Mara Rita por ser un espacio de refugio en tiempos neofascistas y a todas y todes las educadoras(es) que nos apoyaron en este proceso. A la Escuela Popular Joane Florvil y a las mujeres que la componen por ser una inspiración de resistencia. A todas esas lesbianas feministas, feministas sueltas, feministas históricas como Victoria Aldunate y Gilda Luongo por enseñarnos que tenemos tradición, historia y que somos capaces de crear nuevos mundos y que no estamos solas. Por último, queremos realizar un especial agradecimiento a la profesora Claudia Zapata Silva por aperturar un Seminario de grado que reconociera la vital importancia del feminismo y la lucha antirracista en la Historia. Por ser una profesora comprometida no solo con el aprendizaje de sus estudiantes, sino también con sus metas, sus biografías y sus proyectos. Es difícil encontrar en la docencia universitarias personas como Claudia Zapata, que sean: políticamente críticas,

pedagógicamente exigentes y éticamente intachables. Gracias profesora por compartir sus conocimientos y mostrarnos que el terminar este proyecto individual era una ganancia colectiva. Por enseñarnos que teoría y praxis jamás estuvieron dissociadas. Por mostrarnos la diferencia entre académicos e intelectuales. Por forzarnos a escribir, por brindarnos un espacio seguro para desenvolver nuestros proyectos de investigación incluso cuando nosotras nos dábamos por perdidas. Por darnos una educación de calidad, esa que el 2011 ni sabíamos que existía. Por ser un ejemplo y por acompañarnos en todo este proceso.

Tamara y Catalina.

Introducción

Este informe muestra los resultados de un proyecto de investigación que indagó en la propuesta teórica y política de los procesos de construcción de una identidad «mestiza» en las mujeres y lesbianas latinoamericanas del siglo XX, según la obra de dos intelectuales latinoamericanas: Gloria Anzaldúa y Silvia Rivera Cusicanqui, quienes a nuestro criterio, constituyen un claro ejemplo del desarrollo del pensamiento feminista y antirracista durante el siglo XX latinoamericano. Esta investigación conducente al grado de Licenciadas en historia se desarrolló en el marco del del Proyecto Fondecyt N° 1190723 *Discursos anti patriarcales en autoras indígenas de Guatemala, Bolivia y Chile* dirigido por la profesora Claudia Zapata Silva y del seminario de grado *Raza, clase y género en América Latina a partir de 1970*, dirigido también por Claudia Zapata Silva, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, como parte de la etapa culmine de nuestra carrera en la Licenciatura en Historia de la misma casa de estudios. En segundo lugar, pero no por eso menos importante, esta investigación se desarrolla como parte de un trabajo político feminista y antirracista fraguado en años de activismo. Desde ahí, consideramos que esta investigación conjuga las herramientas académicas y los intereses políticos de dos lesbianas feministas que por años tuvieron que tolerar la versión androcéntrica, positivista y eurocentrada de la historia de su territorio, contada por hombres que posicionan su perspectiva como verdad absoluta.

¿Por qué volver a debatir sobre el mestizaje? ¿Es posible discutir el proceso de mestizaje en el siglo XX o es acaso una materia que corresponde estudiar solo en el marco de los tiempos de la Colonia (s.XVI- XVIII)? ¿Es el mestizaje un proceso natural? ¿Es el mestizaje el producto final de la colonización europea en América? estas preguntas son, en parte, algunas de las inquietudes iniciales de esta investigación, ya que creemos necesario levantar nuestras sospechas sobre la historiografía más positivista y eurocentrada que describe el proceso de mestizaje como un producto natural propio del «encuentro» o «choque» de culturas, generando una eminente necesidad por disputar el lugar a aquellos trabajos que reafirman el

paradigma racista del mestizaje en América Latina¹. De tal manera, consideramos que esta investigación es necesaria para comprender los procesos de mestizaje como un producto originado en el marco de la colonización patriarcal.

Creemos importante considerar la construcción de una identidad mestiza como parte de las continuidades coloniales que permanecen en las estructuras de la vida cotidiana después de los procesos de Independencia en el continente. A su vez, entendemos por «identidad mestiza» al producto de la dominación colonial-patriarcal y no a la superioridad del mestizo por sobre lo indígena o lo afrodescendiente, a propósito de la corriente que reivindicó la mestizofilia durante el siglo XX, y que a nuestro parecer solo favoreció la construcción de un nuevo paradigma racista, en el cual estas sociedades «poscoloniales» se suponen blancas herederas directas de Europa. Lo que llega a responder la pregunta sobre la vigencia contemporánea de este tema. Para nosotras, la identidad mestiza no es un problema resuelto y tiene completa vigencia en tiempos presentes donde el racismo resurge en su versión más cruda y poderosa de mano de los gobiernos de ultraderecha que han sido electos recientemente en el continente junto a su cruda política antimigratoria. «Resurgimiento» de un racismo jamás desactivado, que toma lugar en la esfera pública con una justificación estatal neoliberal. Y si bien pensamos que la confrontación de estos discursos y gobiernos es deber de la sociedad en su conjunto, creemos también que es especial deber del campo intelectual e historiográfico actualizar el debate sobre el mestizaje, su relación con el pensamiento indígena y cuestionar la «suposición de blancura» heredada del colonizador europeo y posteriormente criollo en dicho proceso, porque podemos ver que la elaboración discursiva de aquellos historiadores decimonónicos cobra víctimas hasta el día de hoy a través de expresiones de violencia que prevalecen bajo el amparo estatal.

¹ El paradigma del mestizaje es aquel proceso de integración que sucede en la primera mitad del siglo XX en la cual se incorpora al sujeto indígena en la idea de nación. Sin embargo esta inclusión estaba condicionada por el abandono de la identidad «indígena» y la adopción de una identidad «ciudadana». Esta nueva definición de «nación» perseguía como finalidad la integración de una fusión de elementos indígenas y europeos en términos biológicos y culturales. Es fundamental traer a colación la preponderante influencia de la ciencia eugénica en esta época. Según Claudia Zapata en este proceso de re-definición de la nación y el mestizaje «lo que se hace entonces, es reconocer a la nación como una comunidad heterogénea sobre la cual se debe intervenir con el objetivo de alcanzar la total confluencia biológica, cultural, psicológica y espiritual, homogeneidad entendida como condición indispensable de la integración». Para profundizar en esto véase **Zapata Silva, Claudia** *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, LOM, Santiago. 2016. Página 111-130

Escribimos este informe para remover los orígenes del mestizaje en el continente y para problematizar su comprensión en la actualidad. Considerando que es fruto de una estrategia colonial que afectó de manera específica a las mujeres: la violencia sexual. A su vez, este proyecto representa un esfuerzo por reconstruir una memoria política renegada del currículum y un reconocimiento a dos figuras relevantes del pensamiento crítico latinoamericano, tomando como hilo conductor sus propuestas en torno al proceso histórico del mestizaje, que si bien corresponden a diferentes latitudes en el continente, presentan elementos políticos e históricos comunes que nutren las discusiones más críticas sobre la construcción del mestizaje en las mujeres y, en el caso de Anzaldúa, también de las lesbianas latinoamericanas.

El corpus estará integrado por autoras que hemos venido trabajando desde hace un par de años de la mano de algunos cursos dictados en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile, en conjunto con la autoformación feminista antirracista. Por una parte, el corpus estará integrado por la obra de Gloria Anzaldúa, chicana, hija de la frontera entre EE.UU y México en la segunda mitad del Siglo XX y que sólo se rescata o se lee desde los estudios feministas *queer* o poscoloniales, mas debemos señalar no conocemos trabajos que contemplan su obra en el campo historiográfico chileno. Anzaldúa fue una académica, intelectual y lesbiana feminista, que propone una comprensión epistémica y política del mestizaje en un tiempo mucho más contemporáneo. En su texto *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*, la autora problematiza sobre la vida fronteriza de una lesbiana que es heredera de tres culturas pero que, sin embargo, es excluida de todas por su lesbianismo. Su escritura remueve hasta la última fibra de la piel y del intelecto: capaz de entretejer una sincronía perfecta entre la biografía y la teoría antirracista, nos invita a cuestionarnos cómo se expresan los grandes procesos históricos en la memoria del cuerpo y las repercusiones de la cultura en el ámbito personal y familiar. Ella es la mestiza del siglo XX en la América anglosajona de Estados Unidos, que apoderándose de la versión transformadora de la cultura nos emplaza a desprendernos de todas las tradiciones que nos hieren y a construir una nueva conciencia mestiza: que construya su propio rostro, sus propios dioses, su propia cultura

feminista². Para Anzaldúa, las mujeres latinoamericanas cargamos con la problemática elección de tres caminos muy sesgados para poder existir en la vida: *monja, prostituta o ama de casa*, ya que la cultura de los hombres nos define en rígidos papeles para controlarnos, ante esto, es enfática: *son las costumbres las que traicionan*³, y por lo mismo, la nueva mestiza ha de ser capaz de re-definirse, transformarse, empoderarse y salir al mundo orgullosa de la indianidad de su piel y de su cultura. La mestiza tiene un potencial aún no explorado en el proceso de descolonización y Anzaldúa nos invita a acercarnos a este despertar de conciencia histórica para erradicar el racismo.

Por otra parte, encontramos a Silvia Rivera Cusicanqui, académica e intelectual boliviana de ascendencia Aymara, que representa una propuesta actual y en pleno desarrollo sobre las discusiones relativas a los pueblos indígenas y el Estado en Bolivia. Si bien la autora tiene un gran número de publicaciones, hay un libro en particular que es fundamental para nuestro análisis: *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, texto que fue publicado por primera vez en una compilación de Xavier Albó y Raúl Barrios como *La raíz: colonizadores y colonizados*⁴ en el año 1993. En este texto, Rivera reúne seis ensayos publicados entre 1990 y 1999, los cuales contribuyen sobre puntos claves para el análisis del mestizaje desde una perspectiva descolonizadora. En primer lugar, interpretamos sus interpelaciones como una invitación a reconocer ciertos procesos que han sido omitidos *-encubiertos-* en la historia: el primero de ellos es la violencia sexual a la cual se sometió a las mujeres indígenas como hito fundante del mestizaje; en segundo lugar, es enfática al señalar que la identidad mestiza es una *identidad étnica*, construida en el marco del horizonte colonial al igual que la indígena, y su peculiaridad recae en que es una identidad étnica que encubre la pertenencia indígena, se distancia y busca asimilarse con el canon civilizatorio burgués. Para Rivera, los mestizos encarnan al «buen salvaje»: obediente de la cultura hegemónica, avergonzado de su pasado indígena y reproductor de la estructura de opresión colonial patriarcal.

² Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza* Ed. Capitán Swing, Madrid. 2016, Pág. 63- 64

³ Idem.

⁴ Rivera Cusicanqui Silvia. *La raíz: colonizadores y colonizados*. En Xavier Albó y Raúl Barrios (Coord.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, Vol. 1, «Cultura y Política» (pág. 25-139). La Paz: CIPCA/Aruwiyiri

Ambas autoras problematizan la herencia indígena en relación a la colonización y al surgimiento de los Estados nacionales en América Latina, lo cual nos permitirá trazar un acercamiento al desarrollo de identidades mestizas en tanto opciones políticas, muy distinto a la visión tradicional del mestizaje que tiene una pretensión de homogeneidad y de erigir al sujeto mestizo como el centro de la nacionalidad. Nos situamos, entonces, desde una crítica a la construcción del Estado-nación y sus continuidades coloniales que construyen la identidad mestiza del siglo XX latinoamericano. Esperando contribuir con este trabajo a las discusiones y propuestas para descolonizar nuestros territorios, cuerpos y tiempo histórico. También debemos añadir que se trata de dos autoras fundamentales y consagradas del pensamiento crítico latinoamericano, cuyos trabajos son leídos y analizados en distintos campos disciplinarios. La importancia de esta investigación reside en la necesidad de sobrellevar el profundo vacío que se constata en la historiografía chilena producto de cierto desconocimiento de estas autorías y reflexiones. Esto, debido a que es una historiografía que tiene una relación problemática con el resto del continente al estar centrada exclusivamente en lo nacional o bien, por reproducir relatos coloniales en el ámbito del conocimiento, privilegiando la producción teórica europea en detrimento de la latinoamericana.

Somos conscientes que existen diversos trabajos historiográficos que abordan el mestizaje y la violencia sexual, sin embargo, no compartimos la perspectiva desde la cual se han analizado dichas temáticas por pertenecer al orden hegemónico del patriarcado y el colonialismo. En el caso del mestizaje este se representa muchas veces como una voluntad de mezcla homogeneizante y en el caso de la violencia sexual esta se describe como mera característica de la Conquista o bien, se remite exclusivamente a ese periodo cómo si no fuera una problemática política permanente en la historia de las mujeres y del colonialismo. Es por esto que decidimos trabajar con Gloria Anzaldúa y Silvia Rivera Cusicanqui, porque proponen una perspectiva crítica a estos relatos que reproducen la violencia y la ideología colonial, proponiendo una perspectiva política y feminista sobre la historia del colonialismo.

Primera Parte

La construcción ideológica de la identidad mestiza

*La palabra mestizaje significa mezclar las lágrimas con la sangre que corre.
¿Qué se puede esperar de semejante brebaje?⁵*

Desde la Guerra Fría y la polarización del mundo entre capitalismo y socialismo, el concepto de «ideología» ha sido utilizado por la derecha como término acusatorio de los proyectos políticos de transformación radical (de izquierda, de mujeres, territoriales, de orientación sexual o identidad de género, etc.), escondiendo en dicha correspondencia inmediata entre «ideología y revolución» que sus acciones y posturas como clase hegemónica en la sociedad también sostienen un proyecto ideológico. Esto ha generado dos concepciones contradictorias que generan confusión: por una parte, que la «ideología» es una cuestión negativa que destruye y separa, estigmatizando a las colectividades humanas más politizadas y críticas. En este concierto de insultos distractores y peyorativos, se camuflan las desigualdades que estos sectores denuncian en su actuancia política y los proyectos de transformación que levantan en son de la resistencia. En segundo lugar, el que la ultraderecha conservadora (de la iglesia, la institución familiar o la heterosexualidad obligatoria) y la neoliberal (empresas extractivistas, transnacionales y en general el capitalismo avasallador de la vida humana, medio ambiental y animal) se han planteado como entes «libres de ideología», instalando la pretensión de que sus ideas, su modelo económico, su sistema de creencias y valores pertenecen al orden de lo natural, lo verdadero y lo objetivo.

Es esta construcción ideológica de los discursos e imágenes elaboradas por los sectores sociales hegemónicos y sus elucubraciones sobre los proyectos políticos de transformación social los que han concentrado todo nuestro interés el último tiempo, llegando a convertirse en un eje fundamental para esta investigación. Particularmente, sobre las construcciones históricas en la historia de la diferencia cultural indígena y mestiza. Por ello, en este apartado buscaremos demostrar cómo el mestizaje se ha erigido desde un proyecto ideológico de la

⁵ **García Marquez, Gabriel** «Buen viaje señor presidente» en *Doce cuentos peregrinos*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, pág. 14.

cultura colonial de las elites latinoamericanas para reforzar el sistema de jerarquías sociales en función de una sociedad altamente pigmentocrática⁶ y racista. Si bien esta construcción ideológica del mestizo sucedió a principios del siglo XX, podemos evidenciar que la homogeneidad cultural que pretendió es tal, que aún en el presente podemos ver cómo la sociedad chilena se pretende mestiza blanca, heredera de Europa, y resiente con vergüenza los miembros indígenas que la constituyen.

Ad portas del proceso Independentista del siglo XIX, las élites latinoamericanas vieron la necesidad de reunir en el emergente proyecto Estado-nación una identidad nacional única⁷. Sin embargo, producto del racismo y el rechazo al modelo monárquico, el sujeto de esta nueva nación no podía ser ni el español ni el indígena: tenía que ser alguien nuevo, que no vinculara a la joven patria con el Antiguo régimen y menos aún entonces con su presente indígena, asociado a la barbarie y la inferioridad. Inspirado en las ideas ilustradas de la Francia revolucionaria sobre «fraternidad, libertad e igualdad» que ontológicamente no admitían una sociedad de castas (diferenciaciones por origen étnico, color de piel o clase económica) sino un sujeto universal: el ciudadano, que para el caso de América Latina se representaba en el mestizo.

Lamentablemente, la instalación del «Estado-Nación» como un bloque indisociable, sumado a la instalación de un sujeto universal, trajo consecuencias contradictorias. Ya que, si bien perseguía una voluntariosa igualdad humana, dicha igualdad, mal interpretada sepultó en el cajón de las atrocidades a toda la diversidad cultural, especialmente la que aportaban los

⁶ Cuando nos referimos a la *pigmentocracia* estamos pensando en cómo las sociedades latinoamericanas se rigen no solo por una estructura clasista, sino también por una estructura racial en la cual los sectores que detentan mayor poder económico y político coincidentemente pertenecen a los sectores más blanqueados de la sociedad, mientras que los sectores empobrecidos de la sociedad coincidentemente también cargan con el peso de la racialización. La relación de este concepto con la palabra *democracia* apela justamente a que la capacidad de incidencia política de cada sector en la supuesta democracia que vivimos también esta condicionada al lugar que ocupamos en la escala jerárquica de esta sociedad clasista, racista y patriarcal. Evidenciando lo alejadas que estamos de alcanzar el pleno goce de nuestra humanidad, sus derechos y de una democracia que considere a todas y todos como iguales. Sobre esta heterogeneidad de los mestizajes, ver Bonfil Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México D. F.:Grijalbo

⁷ Probablemente uno de los textos más influyentes en esta materia es *¿Qué es una nación?* del francés Ernest Renan en el cual se esbozan ya algunas de las características que definen a la nación en tanto bloque unificado de intereses y deseos. Véase: Renan, Ernest *¿Qué es una nación?* Conferencia dictada en la Sorbona, París, el 11 de marzo de 1882.

pueblos indígenas y afrodescendientes. Esto no quiere decir que adherimos a una crítica simplista sobre el modelo Estatal, sino más bien nos sentimos opositoras y críticas de la vinculación forzada e innecesaria entre Estado, Nación y sujeto universal (ciudadano). Si pensamos el Estado como una entidad administradora de los recursos de un territorio y defensora de los intereses del pueblo, su existencia podría considerarse fundamental. Lo mismo pasa con la Nación, en tanto podamos definirla como marco ético y transformador en el cual deseemos vivir. Sin embargo, el Estado- nación creado en el siglo XIX fue un modelo adecuado a los criterios de la otrora casta criolla, que olvidó considerar las particularidades locales del territorio, su gente y su historia. El mayor error del modelo liberal ilustrado fue suponer que, para conseguir la cohesión social, se requería forzar la coherencia entre el territorio geográfico nacional y una tradición cultural.

Esta voluntad de homogeneidad cultural en América Latina no desaparece con la llegada del siglo XX y sus vientos de cambio. Por el contrario, se reformula y revitaliza en la construcción del que sería el nuevo paradigma eugenésico: el mestizaje. El mestizo venía a representar la combinación cultural entre la herencia étnica indígena (merecedora por derecho del territorio habitado) y la herencia europea que aportara una cuota de «civilización» a la joven nación. De este modo, el mestizo se convirtió en el icono de la «superación del hecho colonial», del pasado bárbaro y el comienzo de la vida independiente y moderna.

Para adentrarnos en la construcción ideológica de la identidad mestiza hemos decidido organizar el contenido en tres sub-apartados: en primer lugar, revisaremos por medio de «La colonización Europea y el desencuentro entre dos mundos» cómo la historia ha maquillado un relato eurocéntrico sobre la colonización (especialmente la mitología racista sobre el «descubrimiento» y la «conquista») y recuperaremos algunas de las ideas del pensamiento anticolonial con las cuales nos interesa dialogar en este ensayo con el fin de comprender la identidad mestiza como un producto colonial que tiene el potencial de ser disputado y resignificado. En segundo lugar, encontraremos el «Surgimiento de la Nación mestiza y la muerte simbólica del indígena», donde explicaremos cómo las élites latinoamericanas construyen los nuevos Estados nacionales independientes en base a una estructura colonial que impidió cambiar el orden jerárquico racial de la sociedad, inclusive, llegando a reforzarlo

y generando otro tipo de omisiones y genocidio indígena, un «reacomodo discursivo» en palabras de Silvia Rivera Cusicanqui⁸; Finalmente, en «Estado de Derecho: ciudadanos, mujeres e indios», buscamos indagar en los procesos de construcción de identidad en América Latina en función de la «ciudadanía» como modelo homogeneizador y aglutinante que, además de unificar, reforzó la estructura jerárquica racial excluyente y segregadora del pasado colonial, al no entregar los derechos de ciudadanía a una proporción mayoritaria de la población: mujeres, indígenas y analfabetos, debido a que la condición ciudadana estaba anclada al concepto de «humanidad» definido por el patriarcado y el colonialismo.

⁸ **Rivera Cusicanqui, Silvia:** *Oprimidos pero no vencidos* Ed. La mirada salvaje, 4ta Edición. Bolivia, 2010. pág. 67

I. La colonización europea y el desencuentro entre dos mundos

*Cuentas en los libros sobre el choque de culturas,
cuando aquí fue solamente exterminio y tortura
Educación racista inventándonos certezas,
Capitalismo blanco acentuando la pobreza⁹*

Desde que éramos niñas y asistíamos a la escuela, cada 12 de octubre, escuchábamos como un mantra cómo América, nuestra tierra, había sido «descubierta» y «conquistada» por españoles que venían en gloriosas carabelas a civilizar al bárbaro antepasado que habita al interior de nuestros linajes, para enseñarles las bondades del cristianismo, de la civilización y poder así salvar sus desamparadas almas. Cada 12 de octubre se evocaba un sentido de aparente explicación de la realidad latinoamericana a partir de la llegada de estos hombres blancos: ejemplo de hidalguía, valentía y honor, hombres que habían decidido poner en riesgo su vida para descubrir nuevas rutas comerciales entre España y la India. Nos dijeron y repitieron a nosotras, a nuestros padres, abuelos, tíos y primos, año tras año, generación tras generación: cuan agradecidas debíamos estar del conquistador y cuan avergonzadas debíamos ocultar las huellas de la «barbarie» indígena.

Lo que nadie se atrevió a decir por aquel entonces era que no todos los libros de historia cuentan verdades y que las gloriosas carabelas traían en su base a centenares de afrodescendientes esclavizados y secuestrados contra su voluntad desde las costas de África. Lo que nadie se atrevió a denunciar fue que considerarlo un «descubrimiento» significaba contar la historia desde la perspectiva del colonizador y no del colonizado. Tampoco nos contaron que existía una resistencia teórica y política desde las comunidades colonizadas que había creado sus propios conceptos para describir esta situación de dominación, explotación y genocidio. Esta corriente teórico-política es la del Anticolonialismo que en América Latina tiene una larga tradición intelectual y política.

⁹ *Descolonizar* canción del dúo de reggaetón lesbofeminista «Torta Golosa»

Tampoco se nos motivó a cuestionarnos si la colonización había terminado de manera efectiva con los movimientos independentistas del siglo XIX. Contar esta historia desde una perspectiva territorial y desde la experiencia del colonizado nos obliga a reemplazar el mal llamado «descubrimiento» por el concepto político de «colonialismo», ya no como sinónimo de un tiempo pretérito, sino como forma de dominación política.

No es el «encuentro entre dos mundos» y menos aún «el choque de culturas»¹⁰ como enfáticamente se reforzaba año tras año en las efemérides del colegio, la prensa y la historiografía. El colonialismo europeo en la América del siglo XVI inaugura la globalización y la fase expansiva del capitalismo mercantil, el cual redujo a las colonias americanas a un lugar subordinado y periférico en este nuevo orden económico mundial, construyendo así un mapeo geográfico en términos ideológicos bajo la pretensión de que el mundo estaba dividido entre «metrópolis y colonias», lo que al mismo tiempo se tradujo en «civilización y barbarie».

Esta propuesta higienizada que nos plantea el trinomio «descubrimiento-conquista-colonia» es la base orgánica que sostiene todo el discurso ideológico colonial. Por esto es necesario comenzar este apartado dedicando un espacio a la construcción discursiva del colonialismo para comprender en qué minuto y de qué forma fueron construidas las identidades étnicas que hoy habitan América Latina (*indígenas, afrodescendientes*, y también, como proponemos en esta investigación, *mestizas*). Para distanciarnos de la prosa heroica que por siglos describió la irrupción del continente Americano en occidente como un «descubrimiento» o «conquista», nos es muy útil acudir a una revisión crítica del concepto «colonialismo» que algunos intelectuales latinoamericanos y caribeños han elaborado en la lucha por la descolonización. Uno de ellos es el caribeño martiniqués Aimé Césaire, quien inaugura su ensayo *Discurso sobre el colonialismo* de 1959 con la pregunta: ¿Qué es, en su principio, la colonización?, respondiendo que:

Reconocer que esta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de Dios, ni extensión del Derecho; admitir de una vez por todas, sin

¹⁰ Véase Huntington, Samuel *Choque de civilizaciones* traducción de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid 2002.

voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial¹¹

Césaire da en un punto clave para desarmar la discursividad ideológica colonial: desmitifica las falsas intenciones de solidaridad y de redistribución de los recursos mundiales. El hombre blanco colonizador ha erigido su consciencia en múltiples argumentos y discursos eufemísticos para poder declararse impune, como dice Césaire: «ni evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de Dios, ni extensión del Derecho». Es necesario transparentar que las verdaderas razones que movilizan al europeo colonizador son la expansión de la economía capitalista y la alimentación de su ego imperialista, que por siglos lo ha mantenido convencido de una supuesta superioridad moral, biológica y espiritual. Entonces, ¿cómo podemos seguir pensando que el proceso de colonización fue un «encuentro entre dos mundos»? o peor aún, ¿creer que el problema del colonialismo es el «choque de culturas»? ¿Cómo reducir la colonización a una lectura tan superficial sobre la cultura?, ¿De dónde provienen estas retóricas sobre el proceso colonial? ¿Quién tiene el poder de representar, narrar, describir la historia? Son algunas de las preguntas que inspiran este apartado.

Pues bien, revisemos porque no se sostiene la teoría del «encuentro» entre dos mundos. Césaire se refirió a esto diciendo que el problema no es el «contacto», el «encuentro» o «intercambio» entre dos culturas. El conflicto sucede en el momento en que el encuentro contiene en sí mismo una relación de dominación, lo cual convierte al colonialismo en un problema político y no de diferencias culturales:

Admito que está bien poner en contacto civilizaciones diferentes entre sí; que unir mundos diferentes es excelente; que una civilización, cualquiera que sea su genio íntimo, se marchita al replegarse sobre ella misma; que el intercambio es el oxígeno, y que la gran suerte de Europa es haber sido un cruce de caminos; y que el haber sido el lugar geométrico de todas las ideas, el receptáculo de todas las filosofías, el lugar de acogida de todos los sentimientos, hizo de ella el mejor

¹¹ Césaire, Aimé *Discurso sobre el colonialismo*, ed. Akal, Madrid, 2006. Pág. 14

redistribuidor de energía. Pero entonces formulo la siguiente pregunta: ¿ha puesto en contacto verdaderamente la colonización europea?; o si se prefiere: de entre todas las formas para establecer contacto, ¿era esta la mejor? Yo respondo no¹²

Para Césaire, la colonización, además de despojar al colonizado de su humanidad, lo convence de ser inferior, de sentir temor y convertirse en sirviente:

Ningún contacto humano, solo relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en comite, en fusta, y al hombre nativo en instrumento de producción. Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo¹³

Ahora bien, tampoco es que el colonialismo y su elaboración discursiva ideológica no contengan una dimensión cultural. De hecho, ambas dimensiones van de la mano: dominación política y dominación cultural. Esta última se lleva a cabo por medio de la construcción de una definición de la cultura muy descriptiva, superficial y estática. Para entender el colonialismo como problema cultural, es imperioso aclarar qué estamos entendiendo por cultura. Aún es posible constatar que en nuestras sociedades persiste la correspondencia entre «cultura» y «alta cultura», en la cual quienes no poseen acceso a la educación científica humanista o a la contemplación de las bellas artes (pintura, teatro, música, etc.) es considerado como «inculto». Se ha construido todo un imaginario colonial en el cual las clases populares (empobrecidas y racializadas) somos sujetos y colectivos carentes de cultura. Una versión más reciente de cultura, es la proclamada por el neoliberalismo «multicultural» en la actualidad, la cual «culturaliza» la diferencia vaciándola de sus aristas más politizadas y anti-capitalistas. En esta versión «culturalizante» de la diferencia se valora la versión más ornamental de la diversidad cultural indígena. Podemos ver que lo que es entendido por cultura sólo logra traspasar una capa muy superficial y publicitaria, ya que esta sería vista como un elemento enriquecedor de la sociedad generando un abanico de colores. Sin embargo, esto nos hace pensar que para que exista un «diferente» o una «diversidad» también debe existir un canon de normalidad, un «punto cero» desde el cual se genere comparativamente la diferencia. De esta manera, se generan mecanismos de poder donde la

¹² Ibídem, Pág. 14

¹³ Ibídem, Pág. 20

clase hegemónica tiene el poder de aceptar, reconocer o incluir al otro bajo sus criterios de buen comportamiento. Pero es una inclusión superficial ya que sólo está siendo vista desde una perspectiva identitaria, en ningún caso estos reconocimientos o valoraciones de la diferencia incurren en una transformación de las estructuras sociales, políticas o económicas. Fundamentalmente, esta versión «multicultural» de la diferencia no busca resolver el racismo, la desigualdad, ni la violencia. Silvia Rivera Cusicanqui se refiere al multiculturalismo diciendo que este discurso tiene una «agenda oculta» que niega la etnicidad de las poblaciones abigarradas y aculturadas¹⁴, siendo un «mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización»¹⁵. Esto es fundamental porque esa es la disyuntiva de la identidad mestiza que Rivera descifra tan bien: un mecanismo encubridor de la etnicidad en las masas abigarradas y aculturadas. A fin de cuentas, tanto en la versión de la «alta cultura» como en la versión progresista culturalizante del «multiculturalismo», la comprensión de la cultura se define desde la hegemonía y se describe de una manera estática, inmutable, y apartada de las otras dimensiones sociales con el fin de controlar a la población desempoderada al negar(les) la posibilidad de ser consideradas identidades o espacios disputables y re-definibles por ellos mismos.

Ninguno de los modelos teóricos anteriormente planteados son útiles para el análisis que nos proponemos realizar en este ensayo sobre la identidad mestiza, así que hemos decidido presentar un tercer modelo teórico: el de la cultura como campo ideológico en disputa. Este modelo que nos presenta Claudia Zapata en su último libro *Intelectuales en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo* plantea un distanciamiento crítico de «la cultura superestructural y resistente al cambio»¹⁶. Esta propuesta, reconoce la autora, se basa en una larga tradición de crítica marxista, de los estudios culturales y poscoloniales, los cuales, desde distintos frentes de las humanidades han problematizado las definiciones de cultura y su relación con el tejido social. Los principales referentes en esta materia son: Antonio Gramsci, Raymond Williams y Edward Said. En ellos podemos reconocer como eje

¹⁴ **Rivera Cusicanqui, Silvia** *Ch'ixinakas utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ed. Tinta Limón, 2010, pág. 59

¹⁵ *Ibidem*, pág. 60

¹⁶ **Zapata Silva, Claudia** *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, LOM, Santiago. 2016, pág. 39

transversal la necesidad de instalar una definición «política» de la cultura, en la cual, desde la perspectiva de Williams «la tradición no sería, necesariamente, el lugar de lo propio y lo auténtico, sino el resultado de una relación específica entre los sectores que detentan la hegemonía y aquellos que se encuentran subordinados al interior de esta»¹⁷. A su vez, Zapata rescata de Said un elemento fundamental para nuestro estudio y para la comprensión de la cultura en la historia del colonialismo, el:

comprender la cultura como un lugar de disputas ideológicas relevantes en el contexto del Tercer Mundo, marcado por la experiencia de la colonización, donde la diferencia cultural ha sido el principal argumento para justificar las jerarquías coloniales: «lejos de constituir un plácido rincón de convivencia armónica, la cultura puede ser un auténtico campo de batalla en el que las causas se expongan a la luz del día y entren en liza unos con otras» (Said 1996a, 14)¹⁸.

Esta cita viene a reafirmar lo que Césaire planteaba en su *Discurso sobre el colonialismo*, cuando decía que el conflicto no surge por las diferencias culturales, sino que surge por la intervención económica, las purgas por la dominación y el racismo. Es muy importante lo que la profesora Claudia Zapata está relevando en el extracto anterior para los efectos de este informe, porque tal y como hemos venido comentando, la identidad mestiza además de encubrir la etnicidad de las masas abigarradas y aculturadas¹⁹, reafirma la estructuración jerárquica racista que existe hoy en nuestras sociedades latinoamericanas. A propósito de la «cultura» como campo de batalla donde se disputan definiciones y representaciones, nos es menester analizar la cultura como transformación y movimiento histórico que nos propone la escritora chicana Gloria Anzaldúa, quien problematiza la relación que las mujeres tenemos con la cultura. Para ella la cultura es una «versión de realidad» que es propia de los hombres:

La cultura conforma nuestras creencias. Percibimos la versión de la realidad que transmite esa cultura. Los paradigmas dominantes, conceptos predefinidos que existen como algo incuestionable que no se puede desafiar, llegan a nosotras por medio de la cultura. La cultura esta hecha por quienes tienen el poder -los hombres-. Los hombres hacen las normas y las leyes; las mujeres las transmiten

¹⁷ Idem.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 39

¹⁹ **Rivera Cusicanqui, Silvia** *Ch'ixinakas utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ed. Tinta Limón, 2010, pág. 59

(...) la cultura espera que las mujeres muestren mayor aceptación del sistema de valores que los hombres y mayor compromiso con él²⁰

De este modo, Anzaldúa identifica un desafío para la nueva mestiza: elaborar su propia cultura. Para nosotras, este es un punto de inflexión clave en nuestro análisis, pues gracias a Anzaldúa, el mestizaje ya no debe ser necesariamente esa identidad atribuida desde afuera: ahora podemos definir lo que queremos significar, construir nuestras representaciones y un nuevo sistema de valores y tradiciones: uno que de la mano del feminismo ya no sea opresivo y violento con las mujeres, en sus palabras:

Así que no me vengan con sus dogmas y sus leyes, no me vengan con sus tibios dioses. Lo que yo quiero es una rendición de cuentas con las tres culturas -la blanca, la mexicana, la indígena-. Quiero la libertad para tallar y esculpir mi propia cara, restañar la hemorragia con cenizas, fabricarme mis propios dioses con mis entrañas. Y si se me niega la posibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura - *una cultura mestiza* - con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista²¹

En el dilema de la descolonización podemos reconocer como un debate abierto y permanente el que las mujeres tercermundistas seamos defensoras de nuestras culturas. El abandono de la cultura madre es considerado como alta traición. Así, Anzaldúa problematiza cómo la cultura madre nos hiere, nos lastima. Es al interior de nuestras familias, de nuestra sociedad donde somos denigradas, violadas y repudiadas. Para Anzaldúa, la traición es del pueblo que maltrata a sus mujeres, a sus homosexuales. «No me convencen todos los mitos de la tribu en la que nació»: esta frase tan potente nos permite desprendernos sin culpa de la tradiciones de nuestras familias. ¿Cómo retomar y entretrejer una pertenencia indígena si esa cultura también nos rechaza? No es sólo el autorracismo de nuestros antepasados el que debemos vencer, son también sus tradiciones.

En esta definición política de la cultura que esbozan Zapata y Said, en su capacidad de transformación y disputa constante contra el poder, es que la nueva mestiza de Anzaldúa

²⁰ **Anzaldúa, Gloria.** *Borderlands La frontera: la nueva mestiza.* Capitan Swing. Madrid, 2016. Pág. 57.

²¹ *Ibidem*, pág. 64

adquiere capacidad de autodeterminación. La lucha por la descolonización no puede ser encausada en torno a purismos raciales o culturales. Como dice Edward Said: ¿Qué es la historia de la cultura sino la historia de los préstamos culturales?²². Hemos olvidado que tenemos la capacidad de elegir en qué sociedad queremos vivir, de qué forma nos queremos relacionar con el mundo y sus habitantes. Para Anzaldúa es fundamental desnaturalizar las definiciones que la cultura de los hombres ha elaborado para la sujeción de las mujeres en el marco de las tradiciones:

No yo no traicioné a mi gente, sino ellos a mí (...) rechazo algunos de los modos de esa cultura mía, como lisia a esas mujeres, *como burras*, usando nuestra fortaleza contra nosotras, insignificantes *burras* que soportamos la subordinación con dignidad. La aptitud para servir, defienden los machos, es nuestra virtud más elevada. Detesto cómo mi cultura convierte a sus hombres en caricaturas *machistas*. No, no me convencen todos los mitos de la tribu en que nací. Comprendo por qué, cuánto más teñidas están de sangre angla, más firmemente ensalzan mis hermanas de color y descoloridas los valores de su cultura de su color, a fin de compensar la extrema devaluación de esa cultura a manos de la blanca. Es una reacción legítima. Pero yo no voy a honrar aspectos de esa cultura que me han herido y que me han herido en aras de protegerme²³

Que mayor disputa ideológica podría ser que la que las mujeres vivimos cuando nos definimos a nosotras mismas como seres con derecho a la autonomía, cuando desafiamos los valores de la cultura que nos quieren en silencio, para el servicio y la transmisión de una cultura de la violencia y el dolor. Para Anzaldúa, la construcción de una cultura emancipatoria comienza cuando la mestiza se desprende de los valores impuestos, cuando toma el rechazo y lo transforma en energía, en impulso revolucionario, adquiere conciencia de su capacidad de producir una nueva cultura «para dar cuenta del mundo y de la participación de las mujeres en él»:

Como *mestiza*, no tengo país, mi patria me expulsó; sin embargo, todos los países son míos porque yo soy la hermana o la amante en potencia de toda mujer. (Como lesbiana no tengo raza, mi propia gente me repudia: pero soy todas las razas porque lo queer de mí existe en todas las razas). No tengo una cultura porque, como feminista, desafío las creencias culturales-religiosas colectivas, creadas por hombres, de los Indo-hipanos y Anglos; sin embargo, soy una persona culta

²² Véase Said, Edward. *Cultura e Imperialismo* Debate, España (2018)

²³ Anzaldúa, Gloria. *Borderlands La frontera: la nueva mestiza*. Capitan Swing. Madrid, 2016. Pág. 63

porque estoy participando en la construcción de otra cultura más, una nueva historia para dar cuenta del mundo y de nuestra participación en él²⁴

Ahora bien, queda el seguir des-aprendiendo y descolonizando nuestros cuerpos-territorios de los valores impuestos por la dominación cultural de los hombres colonizadores. En 1977, un grupo de indígenas y antropólogos se reunió en Barbados y escribieron *La Segunda Declaración de Barbados* en la que sostienen que «los indios estamos sujetos a una dominación física y una dominación cultural». Sosteniendo que la dominación física correspondería a la apropiación de los recursos naturales y productivos (territorio y fuerza de trabajo). Paralelamente, sobre la dominación cultural señalan lo siguiente:

La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse; esto trae como consecuencias la separación por medio de vías educativas de los individuos integrantes de nuestro pueblo²⁵

Si, por una parte, el colonialismo implica la apropiación material y económica del territorio y su gente, por otra parte, la dominación colonial elabora una dominación ideológica que convence a colonizador y colonizado de sus roles de superioridad civilizante e inferioridad primitiva, incluso tan agudamente este proyecto ideológico colonial sea capaz de negarle al colonizado su capacidad de producir su propia cultura y liberarse. Esto quiere decir que el proyecto ideológico colonial tiene como horizonte conseguir la sujeción y control «permanente» sobre las sociedades colonizadas. Rivera, en relación a esta capacidad de «atribuir identidades al otro», definirlo, caracterizarlo y representarlo (tanto por medio del discurso como de la imagen), indica que dependerá del lugar que ocupen los sujetos en la escala de apropiación de los medios productivos. Agrega que el poder de «atribuir identidades al otro» ratifica y legitima la jerarquía sociocultural:

Así, la imagen desvalorizada que el *q'ara* tiene del indio o del cholo, no lo sería tanto si no estuviera doblada y reforzada por la autodesvalorización. La complejidad de los procesos de aculturación en una sociedad colonial emana entonces de esta colocación jerárquica, tanto como de la caleidoscópica diversidad

²⁴ *Ibidem*, Pág. 137

²⁵ Declaración de Barbados 1977, Pág. 1

y relatividad de los contextos en los que funcionan los estereotipos culturales y raciales²⁶

Desde la perspectiva del colonizador él es auténtico dueño del mundo, cuestión que en el colonizado genera una falsa autopercepción de sí mismo, que lo describe como débil, dependiente y lo convence de que su subordinación pertenece al orden natural de las cosas, creando en él una fatídica relación de autorrechazo, negación y vergüenza consigo mismo y su pueblo. Es la relación entre colonizador y colonizado la que arrastra una aparataje ideológico monumentalmente peligroso y que tiene continuidad hasta la actualidad. Algunas de las técnicas ideológicas de dominación que menciona Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* deja entrever la huella colonial de la cual estamos hablando:

Entre colonizador y colonizado sólo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la policía, para el tributo, para el robo, para la violación, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza, para la morgue, para la presunción, para la grosería, para las elites descerebradas, para las masas envilecidas²⁷

Por esta relación desigual y subordinada que tiene el colonizador y el colonizado es que rechazamos tajantemente las propuestas del «choque de culturas» o «encuentro de dos mundos», las cuales consideramos abiertamente racistas por reproducir la ideología colonial. A su vez, se hace necesario para reconstruir la memoria histórica de América Latina y de las sujetas mestizas que comencemos en primer lugar por nombrar la opresión, la estructura, el proceso y a los responsables. Como dice Silvia Rivera Cusicanqui «es evidente que en una situación colonial, lo «no dicho» es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena»²⁸. Perpetuar dichos discursos de «encuentro entre dos mundos» sus eufemismos, su aparente superación del hecho colonial, es perpetuar la situación dominación y desigualdad.

Nos gustaría ahora revisar dos categorías fundamentales para la presentación y sostenimiento de nuestra hipótesis de trabajo: estos son los conceptos de raza y de etnia. Debido a que

²⁶ **Rivera Cusicanqui, Silvia** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Ed. La mirada Salvaje, Bolivia 2010. pág. 67

²⁷ **Césaire, Aimé** *Discurso sobre el colonialismo*, ed. Akal, Madrid, 2006. Pág. 13

²⁸ **Rivera Cusicanqui, Silvia:** *Ch'ixinakas utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ed. Tinta Limón, Buenos Aires, 2010. Pág. 13

innumerables veces estos términos han sido inscritos dentro del discurso colonial como lugares pre-existentes, estáticos e incuestionables. Estas definiciones coloniales sobre la identidad, lo étnico y la raza son, justamente, categorías fundamentales para la ideología colonial que hemos decidido analizar en este apartado. Cuando la «raza» y lo «étnico» se emplean como mecanismos descriptivos y diferenciadores de «unos versus los otros» se está buscando conseguir una jerarquización de la organización social. Nos llama la atención que, muchas veces, los estudios críticos cuestionan la existencia de las diferencias raciales (que si somos o no distintas apelando a la condición humana que compartimos como especie) pero pocas veces es cuestionada la existencia de esta categoría. En este contexto, el mestizaje se ha propuesto como una forma de negación de la etnicidad y superación del pasado colonial, convirtiéndose así en el punto cero, o de normalidad, entre los unos y los «otros». La ideología colonial tiene una obsesión por señalar (marcar) la diferencia cultural, de ahí el que las diferencias culturales constituyan el principal argumento para mantener relaciones jerárquicas al interior de las naciones independizadas. Entonces, la pregunta que se abre en medio de esta discusión es: ¿quién está definiendo lo que es y lo que no es étnico? Rivera es enfática al señalar que las identidades construidas en el contexto del horizonte colonial (indígena y mestiza) son estereotipos, imágenes y discursos que hacen de los sujetos subalternizados un «objeto» para la clase hegemónica:

En la confrontación de estereotipos y “etiquetas” de los unos con respecto de los otros, que puede comprenderse esta dialéctica como un proceso forjador de identidades. Lo “indio” o lo “cholo” en Bolivia, no sólo lo son en “sí” ni “para sí” mismos sino ante todo “para otros”; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos. Es decir, que la identidad de uno no se mire en el otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico²⁹

En la construcción ideológica del discurso colonial podemos ver cómo se elaboran teorías globales en las cuales el sujeto colonial es visto como un objeto al que se le ha negado el derecho a ser humano. De tal manera, el discurso colonial siempre es opresivo, violento, jerárquico y globalizador, mientras que el discurso anticolonial es un discurso liberador. En el

²⁹ **Rivera Cusicanqui, Silvia** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Ed. La mirada Salvaje, Bolivia 2010. pág. 66- 67

colonialismo, ni la identidad indígena ni afrodescendiente son sujetos «para sí»³⁰, sino todo lo contrario, son sujetos cosificados y contruidos «para» el colonizador. El colonialismo le resta soberanía y autodeterminación al sujeto colonial toda vez que lo racializa e inferioriza. En este mismo hecho colonial, el colonizador en búsqueda de la subordinación del colonizado lo bestializa, lo animaliza, barbariza y des-humaniza (por medio del lenguaje y el empobrecimiento), lo define. Es por esto que podemos adscribir a la tesis de Rivera Cusicanqui cuando afirma que la identidad étnica (indígena y mestiza) han sido forjadas en el marco de la colonización:

Las identidades étnicas plurales que cobijó el Estado multiétnico del Tawantinsuyu, fueron sometidas a un tenaz proceso de homogeneización que creó nuevas identidades: *indio*, o incluso *aymara* y *qhichwa* son identidades que podríamos llamar coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de “colonización de las almas”. En este sentido, postulamos que las contradicciones coloniales profundas - y aquellas que renovadas, surgen como resultado de las reformas liberales y populistas- son, aun hoy, en una sociedad abigarrada como la boliviana, elementos cruciales en la forja de identidades colectivas³¹

Claudia Briones, antropóloga argentina, fija nuestra atención en un punto crucial: y este es que nadie pensaría en emplear la categoría de etnia para referirse a británicos, franceses o argentinos³². Esto se debe a la raigambre colonial que tiene en sí el concepto de «etnia», que solamente le permite ser empleado cuando se quiere señalar a grupos o individuos racializados. De esta manera, el concepto de etnia se vuelve también una estrategia discursiva del colonialismo, que en su uso cotidiano, naturaliza su peyorativo significado y diferencia a la clase hegemónica que tiene el poder de marcar quién es o no étnico. Las palabras se vuelven cómplices de un complejo proceso de dominación de larga data, son los ladrillos que sostienen la arquitectura ideológica colonial. Para que podamos re-pensar nuestra historia es necesario que identifiquemos la ideología que hay detrás de las palabras que fueron creadas

³⁰ Para efectos de este tema, nos hemos nutrido de las reflexiones que la antropóloga argentina Claudia Briones plantea respecto la construcción de identidades «en sí» y «para sí» que elabora a partir de la lectura y propuesta de Marx en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. **Briones, Claudia.** *Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías*. Tabula Rasa, No.6, enero-junio 2007.

³¹ *Ibidem*, pág. 41

³² **Briones, Claudia.** *Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías*. Tabula Rasa, No.6, enero-junio 2007.

para definirnos a nosotras. Claudia Zapata, en un trabajo sobre el crítico palestino Edward Said, problematiza estas construcciones identitarias coloniales señalando que:

El alegato principal de Said es que tales descripciones, amparadas en la objetividad científica y en un concepto aséptico de cultura, derivaron en estereotipos y estándares de conducta que son previos a los sujetos que se suponen deben encarnarlos, imponiendo parámetros para distinguir lo auténtico de lo contaminado (2002, 154), haciendo caso omiso a los movimientos de cambios y adaptación determinados por las necesidades del presente y las visiones de futuro que surgen en los sectores subordinados. En lugar de ello, Said propone «ver a los otros no como algo dado ontológicamente, sino como históricamente constituidos» (1996 A, 58). Un planteamiento de este tipo es fundamental para entender que la existencia de otros no es un dato de la realidad, sino que han mediado relaciones de poder en su constituciones como tales: un otro exótico, inferior y abordable³³

Lo que Zapata nos muestra en la cita anterior es fundamental, ya que el mestizaje ha sido el chivo expiatorio para la unificación nacional desde las primeras décadas del siglo XX, en la cual su característica principal ha sido la de invisibilizar/encubrir la pertenencia a un pueblo indígena, definiéndolo como un estereotipo de carácter asimilacionista y blanqueador de las sociedades latinoamericanas. También debemos considerar que la definición de la «identidad mestiza» no ha de ser estática y que si consideramos el valor transformador que nos permite la historia, en donde los significados de las identidades en tanto productos de la cultura, son disputables, cambiantes y re-significables, es que la mestiza, cuando adquiere conciencia de sí misma y de su herencia colonial -no solo pasada, sino también presente-, explorando y reivindicando su pertenencia indígena, y se empodera para exigir la soberanía territorial y su derecho a la diferencia (heterogeneidad) podrá revelarse, dejar de ser oprimida y de asumir la función de reproductora de la cultura hegemónica para contribuir a la descolonización y liberación de sí misma, de su pueblo y el territorio que habitamos.

Muchos dirán que re-significar la identidad mestiza contiene el riesgo de invisibilizar la pertenencia indígena, pero la «nueva mestiza» como dice Anzaldúa, será reinventada en la medida que deje de negar la indígena que habita en ella. Reconocernos mestizas no es negar que somos indígenas, de hecho, es decir que somos la indígena después de la invasión del

³³ Zapata Silva, Claudia *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, LOM, Santiago. 2016, pág. 40

hombre blanco colonizador. Somos la huella, el registro, la prueba viva que aquí se violó a nuestras antepasadas. Que hemos vivido sin poder definirnos a nosotras mismas. Como mestizas no queremos ser definidas por nuestro opresor o en contraposición a él. La mestiza debe definirse a sí misma, como dice Said: «construirse históricamente» y no aceptar las definiciones ontológicas que la ideología colonial ha creado para subordinarla. La «mestiza», al igual que el «indio» y el «negro», fueron creados como categorías de diferenciación, exclusión y opresión en el contexto colonial. Pero el potencial revolucionario que nos entrega la historia y el proceso de conciencia que ésta nos permite, harán que los significados puedan ser re-escritos, redefinidos y reinstalados. Es necesario «escribir nuevamente los cuentos malescritos acerca de mí, de ti»³⁴. Es más necesario que nunca construir una nueva conciencia mestiza. Es necesario situar la construcción ideológica de la identidad mestiza en el marco de la discursividad del colonialismo. Reconocer que el colonialismo es una forma indispensable para la expansión capitalista y que ambos construyen ideología y representaciones para mantener su poder. Identificar las distintas estrategias discursivas e ideológicas del colonialismo que han sido elaborados en base a la «conquista» y «descubrimiento» generando en indígenas y mestizos la sugestión de inferioridad. El potencial revolucionario de la mestiza consiste en reconocer y apropiarse de la historia y construir nuestra propia definición de quienes somos y quiénes queremos ser.

³⁴ **Anzaldúa, Gloria** «Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas» en **Moraga, Cherríe y Castillo Ana** *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism press, San Francisco, 1988. pág. 223

II. Surgimiento de la Nación mestiza y la muerte simbólica del indígena

*Arauco tiene una pena,
más negra que su chamal,
ya no son los españoles
los que los hacen llorar;
hoy son los propios chilenos
los que le quitan su pan.³⁵*

Lo que ha marcado el interés de los intelectuales y organizaciones antirracistas en América y el mundo ha sido la revelación del sujeto y la sociedad colonizada por medio de la identificación de las continuidades coloniales. Si bien el colonialismo histórico se ha definido como un «fenómeno internacional, que se ha llevado a cabo entre pueblos o naciones diferentes»³⁶ actualmente nos enfrentamos a una nueva expresión de neo-colonialismo³⁷: en el cual las ex-colonias americanas constituidas desde el siglo XIX como naciones independientes, después de emanciparse políticamente del Antiguo Régimen monárquico europeo, igualmente replicaron y perpetuaron formas de relación y producción coloniales. A este fenómeno Pablo González Casanova lo ha denominado «colonialismo interno», explicando que:

La estructura colonial se parece a las relaciones de dominio y explotación típicas de la estructura urbano-rural de la sociedad tradicional y de los países subdesarrollados, en tanto que una población integrada por distintas clases (la urbana o la colonialista) domina y explota a una población integrada también por distintas clases (la rural o colonizada); se parece también porque las características culturales de la ciudad y el campo contrastan en forma aguda; se distingue porque la heterogeneidad cultural es históricamente otra, producto del encuentro de dos razas o culturas, o civilizaciones, cuya génesis y evolución ocurrieron hasta cierto momento —la conquista o la “concesión”—, sin contacto entre sí, y se juntaron por la violencia y la explotación, dando lugar a discriminaciones raciales y

³⁵ Extracto de la canción *Arauco tiene una pena* de Violeta Parra.

³⁶ **González Casanova, Pablo:** «El Colonialismo interno» (1963), en *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, pág. 130

³⁷ *Idem.*

culturales que acentúan el carácter *adscriptivo* de los grupos de la sociedad colonial: los conquistadores y los conquistados³⁸

A lo que bien podríamos preguntarnos - al igual que González Casanova- por qué esta relación entre las áreas urbano-rurales corresponderían a un «colonialismo interno» propiamente tal y no sólo a una desigualdad de clase. El autor responde que:

El colonialismo interno como *continuum* de la estructura social de las nuevas naciones, ligado a la evolución de los grupos participantes y marginados del desarrollo, puede constituir un obstáculo más a la integración de un sistema de clases típico de la sociedad industrial, y oscurecer de hecho la lucha de clases, por una lucha racial. Los estereotipos colonialistas, la “cosificación” y manipulación que los caracteriza se pueden encontrar en el *continuum* colonialista y explicar algunas resistencias seculares a la evolución democrática de estas sociedades, así como una incidencia mayor de los conflictos no institucionales³⁹

En América Latina los procesos de independencia sucedidos durante el siglo XIX, pretendieron un quiebre con la Colonia al instaurar una igualdad, una libertad y una fraternidad exclusiva y excluyente sólo para un sector de la sociedad. Un sector de la sociedad que por cierto, se distinguía de otros no sólo por ser dueños de los recursos de producción capitalista, sino también por corresponder, según el imaginario colonial, a la «casta superior». Al respecto, podemos vincular el surgimiento del Estado liberal con los derechos del ciudadano que según Julieta Paredes «solo cambia el destinatario de los privilegios»⁴⁰. En América Latina se configura un nuevo orden político que perpetúa la jerarquización socio-cultural en base a las diferencias raciales: «con la desaparición directa del dominio de los nativos por el extranjero aparece la noción del dominio y la explotación de los nativos por los nativos»⁴¹. O, como lo ha llamado Silvia Rivera Cusicanqui, la «re-actualización del hecho colonial»⁴². Este marco teórico que nos presenta González Casanova, nos permite plantear desde nuestra contemporaneidad el problema del colonialismo como una

³⁸ *Ibíd.*, pág. 147

³⁹ *Ibíd.*, pág. 155.

⁴⁰ **Paredes, Julieta** *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Comunidad mujeres creando comunidad y CEDEC. La Paz, Bolivia. 2008. Pág. 4

⁴¹ **González Casanova, Pablo**. *El colonialismo interno*. En: Sociología de la explotación. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Buenos Aires, Argentina. 2006, Pág. 186.

⁴² **Rivera Cusicanqui, Silvia** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Ed. La mirada Salvaje, Bolivia 2010. pág. 51

disyuntiva histórica y política vigente. Rivera Cusicanqui incorpora la categoría de colonialismo interno de González Casanova, puesto que esta es:

capaz de comprender la tradición y la modernidad, los anclajes profundos del pasado y las potencialidades del presente. Tal marco conceptual no es otro que el de la teoría del colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas de la homogeneidad cultural⁴³

A su vez, Rivera es tajante al denunciar en su obra intelectual cómo las élites han respondido a los cambios con estrategias de adaptación, cuestión que ella ha denominado el «ventriloquismo de las elites», lo cual define como la:

adopción verbal de ideas como igualdad, libertad y soberanía (y ahora, multiculturalismo), pero con el exclusivo fin de “marear la perdiz”; e.d neutralizar y fragmentar las demandas y aspiraciones que traducen al voto como un acto de opinión política; el cambio en las jergas y conceptos, que va de la mano con la reproducción activa de las vigas lógicas y modos de práctica interpersonal y colectiva⁴⁴

Lo que Rivera quiere decir es que el ventriloquismo de las élites se adapta discursivamente sin transformar las estructuras (políticas, económicas o sociales) de la realidad. Silvia Rivera habla de un colonialismo republicano⁴⁵ y de un «colonialismo internalizado»⁴⁶. El primero corresponde al colonialismo interno que surge junto con la independencia y el segundo, al proceso de auto-negación e inferiorización que vive el colonizado debido al racismo. Los grupos racializados -latinoamericanos, asiáticos, africanos, mestizos, indígenas y afrodescendientes- han sido estudiados por las versiones canónicas de las humanidades y las ciencias sociales como sujetos o grupos de «permanencia» y no de «ruptura», esto debido a que la construcción de estereotipos estáticos que definen al otro inferiorizado y homogenizan la experiencia subalterna según la definición (representación visual o discursiva) que han construido los sectores hegemónicos. La historia del racismo al interior del Estado-Nación en

⁴³ *Ibíd*em, pág. 36

⁴⁴ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Oprimidos pero no vencidos* Ed. La mirada salvaje, 4ta Edición. Bolivia, 2010. Pág. 20

⁴⁵ *Ibíd*em, Pág. 44

⁴⁶ *Ibíd*em, pág. 62

este territorio puede ser estudiada desde el modelo de los “paradigmas raciales” que nos muestran cómo ha evolucionado el racismo a lo largo de la historia, transformando y adaptándose a las normas de las nuevas sociedades. Los paradigmas raciales al interior del Estado-Nación los podemos diferenciar en tres momentos o expresiones distintas: el paradigma de exclusión, el paradigma del mestizaje (o inclusivo) y por último, el paradigma multicultural. A su vez, en su hipótesis central de trabajo, Rivera Cusicanqui comenta que en el presente se articulan simultáneamente tres horizontes históricos de diferente temporalidad: el horizonte colonial, liberal y populista. Los cuales sucesivamente han ido re-actualizando el hecho colonial e instalando así un colonialismo interno, reflexión que nos permite comprender la existencia de:

la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes⁴⁷

El «paradigma excluyente» del racismo podemos situarlo durante el siglo XIX, momento en el cual este territorio vivió uno de los episodios más crudos de colonialismo interno, puesto que iniciada la era del Estado-nacional ahora independiente del colonialismo europeo que había explotado y aniquilado a las sociedades indígenas, provino una nueva élite -ahora criolla- que impuso todo el rigor de su poder político, cultural y moral sobre los «ciudadanos» de la República de Chile, especialmente en lo que concierne a la apropiación territorial que se fue fraguando hacia 1860 y que se concretó a fines de esa centuria. Es en esta etapa donde se busca aniquilar al indígena en términos simbólicos y materiales (ideológicos y económicos). Claudia Zapata señala en su capítulo «Estado-nación y poblaciones indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile» que los criollos independentistas hicieron uso de la imagen de los indígenas rebeldes para argumentar una diferenciación política y cultural de ellos frente a la metrópoli⁴⁸. De tal modo se van reemplazando las identidades indígenas por identidades nacionales:

⁴⁷ **Rivera Cusicanqui, Silvia** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Ed. La mirada Salvaje, Bolivia 2010. Pág. 37

⁴⁸ **Zapata Silva, Claudia** *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, LOM, Santiago. 2016. Pág. 112

Producto de esta operación ideológica los indígenas «desaparecieron» al interior de los límites nacionales, al menos en lo que a constituciones políticas se refiere, condición fundamental para definir naciones homogéneas. La necesidad de contraste hizo de la «frontera» (cultural y geográfica) un concepto central en la argumentación del binarismo que caracterizó a todo el primer siglo de vida republicana: la oposición entre civilización y barbarie, pensamiento que alcanzó su máxima expresión en la obra del argentino Domingo Faustino Sarmiento (*Facundo o civilización y barbarie*, de 1854), tópico predominante en las historias nacionales durante ese siglo⁴⁹

En segundo lugar, encontramos el «paradigma racista inclusivo», en el cual vemos un nuevo re-ajuste de la ideología del colonialismo que se vuelca a incluir lo indígena en el proyecto estatal. Si en el siglo XIX imperaba la diferenciación binaria en función de la «raza», ahora en los albores del siglo XX, se ve estratégicamente cómo incluir al indígena para generar una identidad local diferenciada de los elementos extranjeros⁵⁰. Si en el paradigma decimonónico se buscaba eliminar al indígena, en éste se busca apropiarlo para construir un relato nacional unificador. En los comienzos del siglo XX se vivió una «reconfiguración de los imaginarios nacionales»⁵¹ que trataron de integrar a los pueblos indígenas a la comunidad nacional. Esto quiere decir que si en el siglo XIX la exclusión racista era el paradigma predominante, en el siglo XX se generará un proceso contradictorio donde los elementos indígenas serán re-apropiados e integrados a la Nación. Bajo la perspectiva de Claudia Zapata estos impulsos «modernizadores, integradores y democratizadores»⁵² comenzarían a gestarse con la crisis oligárquica de inicios del siglo XX movilizada por sectores populares. De tal modo, se amplía la definición de la nación que hasta fines del siglo XIX aparecía como patrimonio de la élite. Para Zapata «es el resultado de un proceso más profundo en que la nación excluyente va dando paso a la nación integradora que contiene (al menos) la promesa de participación para todos los sectores, la cual hace de ella un referente masivo que va a ser disputado y

⁴⁹ *Ibidem*, Pág. 113

⁵⁰ Esto por supuesto no es casual, Claudia Zapata es enfática al señalar que son los levantamientos populares de inicios del XX con la crisis de la oligarquía. Véase «Ideal de integración y reformulación de los imaginarios nacionales» en **Zapata Silva, Claudia** *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, LOM, Santiago. (2016) pág. 116-130

⁵¹ *Ibidem*, pág. 117

⁵² *Idem*.

ampliado con el correr del siglo»⁵³. Sin embargo, esta integración fue muy contradictoria, pues sucedió de una manera «subordinada»⁵⁴. En esta integración de los indígenas al imaginario nacional, la influencia del discurso científico eugénico⁵⁵ de la época apostó por comprender la integración como fusión y mejoramiento racial:

Durante la primera mitad del siglo [XX] la mirada sobre los indígenas va a experimentar un giro, en primer lugar, porque se va a establecer un nexo ideológico más profundo entre estos y la nación, pues aunque no se dejó de mitificar un pasado de resistencia, los indígenas vivos también van a ser considerados integrantes de la nación, parte de un cuerpo imperfecto que debía ser cultivado y mejorado según las metáforas recurrentes de la época, que insistían en los defectos, en la decadencia y en la enfermedad de ese cuerpo, donde la otredad indígena era uno de los puntos que se debía intervenir⁵⁶

Con la influencia de la eugenesia en las definiciones científicas y sociales de las primeras décadas del siglo XX sumado a la demanda de los sectores populares contra la oligarquía que «controlaba las tierras, la economía y el Estado», se experimenta una reformulación del imaginario nacional y la relación de este con los pueblos indígenas. Ahora bien «lo que se hace entonces es reconocer a la nación como una comunidad heterogénea sobre la cual se debe intervenir con el objetivo de alcanzar la total confluencia biológica, cultural, psicológica y espiritual, homogeneidad entendida como condición indispensable de la integración»⁵⁷.

Es en esta etapa donde se aniquila al indígena en términos simbólicos y materiales debido a la predominancia del pensamiento y filosofía de la eugenesia y el racismo científico que tiene su rígin en los intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX en la Inglaterra victoriana. Francis Galton⁵⁸ define la eugenesia como «la ciencia que trata de todas las influencias que mejoran las cualidades innatas de una raza; también trata de aquellas que la pueden

⁵³ *Ibíd*em, pág. 120

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ Sobre racismo y eugenesia véase **Galton, Francis**. *Herencia y eugenesia*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.; **Girón, A.** *Darwinismo, darwinismo social e izquierda política (1859-1914) reflexiones de carácter general*. En **Miranda, M. y Vallejo, G.** *Eugenesia y Darwinismo social en el mundo latino*. Buenos Aires, siglo XXI, 2005.

⁵⁶ *Idem*

⁵⁷ *Ibíd*em, pág.121

⁵⁸ Véase **Galton, Francis**. *Herencia y eugenesia*. Alianza Editorial, Madrid, 1988

desarrollar hasta alcanzar la máxima superioridad». Otro personaje importante de esta etapa es Herbert Spencer quien a partir de una errática interpretación de la obra de Charles Darwin, re-inscribe el postulado central de la *Evolución de las especies* que apostaba por la «supervivencia del más apto» readaptándola y difundiéndola como la «supervivencia del más fuerte», inaugurando así toda una era científica que creería fervientemente en la suposición de superioridad e inferioridad racial y en la capacidad tecnológica de la ciencia para mejorar las razas inferiores. Si bien desde la antigüedad las sociedades habían tenido una concepción sobre las diferentes razas, no es sino hasta la época de la eugenesia en el contexto del liberalismo británico, que la «raza» como categoría social, genera una jerarquización bajo el binomio «superior/inferior» que implicara el desarrollo de tecnologías, congresos y textos de divulgación científica en todo el mundo.

Zapata nos muestra otro elemento crucial para la comprensión de este periodo y cambio paradigmático que tiene relación con la operatividad del concepto de «raza» tanto en el proceso de exclusión decimonónica como en el proceso de integración nacional del siglo XX «es que esa exclusión decimonónica se hizo en clave racista, y que la integración a la comunidad nacional de la primera mitad del siglo XX también giró en torno al concepto de raza»⁵⁹:

En este marco de comprensión los indígenas eran miembros de una raza particular cuyo destino era confluir con la vertiente europea traída por los conquistadores en un tipo particular de mestizaje, de manera que la mezcla pasó a tener una connotación redentora que no había tenido hasta entonces⁶⁰

Esta identidad unificadora incluía, supuestamente, lo mejor del mundo colonizado y del colonizador: el mestizo. Un mestizaje en el cual prevalecían la blancura del europeo (y su modelo civilizatorio) pero que conjugaba a su vez, los valores guerreros del indígena, particularmente del mapuche (para el caso chileno). Un buen ejemplo para la comprensión de este periodo es el empleo de la figura de Lautaro, rebelde del siglo XVI, apropiado por el Estado de Chile hasta el día de hoy, especialmente por parte del Ejército. Lo que no deja de ser conflictivo, puesto que en Chile los mapuche no son el único pueblo indígena, incluso después de la depredación genocida del colonialismo se pueden contar una diversidad de al

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem.

menos ocho pueblos⁶¹. Una particularidad de este paradigma del racismo es que la inclusión de los indígenas al imaginario nacional no sucede por medio de la ciudadanía, sino por el «encubrimiento de la pertenencia indígena». El mestizaje es, probablemente, una de las formas más evidentes de este encubrimiento.

En los textos escolares actuales existe una unidad denominada *La construcción de una identidad mestiza*⁶² en la cual podemos ver cómo se reafirma este paradigma por medio del relato que implica una mezcla armónica de europeos e indios que dan fruto a la tercera «raza»: la mestiza. En este relato historiográfico escolar no hay conflicto, ni contexto, ni violaciones, sólo producción de eufemismos como amancebamiento y barraganía (cuestión que analizaremos en la segunda parte de este informe). El sujeto mestizo para Silvia Rivera Cusicanqui es un sujeto creado por el colonialismo interno, el que al mismo tiempo que es colonizado es colonizador⁶³. Es decir que, además de tener un afán blanqueador/encubridor de la cultura indígena, el mestizaje es empleado como estrategia de diferenciación que divide las organizaciones políticas indígenas. Sobre los orígenes de esta división, Rivera nos muestra cómo se emplearon categorizaciones económicas que jugaron un rol preponderante en los sistemas de autodefinición de indígenas y mestizos:

Entre esta aculturación forzada, que afectó masivamente las sociedades autóctonas, y la creación de varios estamentos mestizos, culturales y/o raciales, median factores cruciales de diferenciación: la tasa y la mit'a. Estrictamente hablando, el monto de prestaciones exigidas a un grupo social estaba en relación directa con su mayor o menor proximidad a la sociedad nativa: los indios pagaban tasa completa y eran los únicos obligados a la mit'a, en tanto que los clasificados como "cholos" estaban exentos de este servicio laboral (pagaban, eso sí, una tasa menor), y aquellos categorizados su como "mestizos" estaban libres de ambas prestaciones. La gradación de estos estratos tenía que ver tanto con criterios culturales (cristianidad a prueba de duda, además de otros datos confirmatorios de

⁶¹ Según el CENSO realizado en Chile el año 2002, en Chile se identificaron ocho grupos indígenas: Alacalufes, Atacameños, Aymaras, Colla, Mapuche, Quechua, Rapa Nui y Yamana. Información disponible on Line en: https://www.ine.cl/docs/default-source/sociales/info_etniascenso2002.pdf?sfvrsn=6&fbclid=IwAR0-FQcZfVx9dO2OzP4QY4pJadbDnov3l5cTexaMGC_3sjtKmsvIoUdaU30

⁶² Estos contenidos de la educación formal los podemos encontrar en las Bases curriculares de la educación en Chile, disponible en: https://www.curriculumnacional.cl/614/articles-37136_bases.pdf; y en el temario de la Prueba de Selección Universitaria (PSU) que evalúa los Contenidos Mínimos Obligatorios (CMO) para el ingreso a la educación superior. Este temario está disponible en: <https://psu.demre.cl/la-prueba/pruebas-y-temarios/temario-historia-geografia-ciencias-sociales-p2020>

⁶³ Entrevista realizada por Sousa Santos a Silvia Rivera Cusicanqui, disponible on line: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU&t=537s> (minuto 50)

la plena asimilación con lo español) como económicos (resulta más fácil adquirir los bienes culturales europeos y convencer al interlocutor siendo rico que pobre) y raciales (el “blanqueamiento” cultural y la riqueza abrían esclusas para los matrimonios inter- castas)⁶⁴

De este modo, la tasa y la mit'a se convierten en mecanismos de diferenciación y división de la sociedad indígena. Podemos suponer que muchas personas se vieron en la problemática necesidad de generar mecanismos de asimilación o autonegación para encubrir su herencia indígena para conseguir «beneficios» económicos en el sistema tributario colonial. Probablemente este sistema económico jerárquico y diferenciador es uno de los dos pilares que originan la sociedad mestiza en Latinoamérica (el segundo pilar es la violencia sexual como lo analizaremos en el segundo apartado de este informe).

El predominio de estas reflexiones implicó que el indio fuera incorporado al discurso moderno, teniendo la posibilidad concreta de ser ciudadano, pero en la medida que abandonara su condición de indio, un tránsito que debía estar mediado por el sujeto nacional que era el mestizo (...) se trató de una integración condicionada, en favor de comunidades nacionales homogéneas donde los indígenas no tenían cabida como sujetos culturalmente diferenciados. De ahí la clave del mestizaje como metáfora de orden, la armonía y la confluencia⁶⁵

El tercer paradigma racista es el del «multiculturalismo», el cual se inaugura en las últimas décadas del siglo XX, especialmente en la de los años 90', es según el sociólogo canadiense Charles Taylor la forma que el liberalismo tiene de comprender la diversidad cultural⁶⁶. En este paradigma encontramos una estrategia discursiva de parte del Estado en el que se incluyen abiertamente las temáticas y demandas indígenas en las agendas de gobierno. Se generan congresos, leyes y se debate públicamente sobre el reconocimiento cultural. Todo suena bien hasta ahí, sin embargo, es un reconocimiento de escasa profundidad, ya que sólo se reconoce la diversidad étnica en tanto ésta se mantenga como diferente. Más que mal ¿quién tiene el poder de reconocer? ¿quién se encuentra en el punto cero de la normalidad para generar aceptaciones o reconocimientos?. Debemos tener en cuenta que no es un

⁶⁴ **Rivera Cusicanqui, Silvia** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Ed. La mirada Salvaje, Bolivia 2010. Pág. 74 y 75.

⁶⁵ Zapata, pág. 123

⁶⁶ Véase **Taylor, Charles** *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1993.

reconocimiento que clausure la herida colonial ni intenta resolver las demandas históricas de los movimientos indígenas o afrodescendientes. Para Rivera, el multiculturalismo solo busca determinar «el reconocimiento del mundo indio en minoría inofensiva y ornamental, para encerrarla en museos y reservas ecológicas, desde donde poco podría incidir en el diseño de políticas públicas»⁶⁷. Otro aspecto llamativo del multiculturalismo de nuestra era es que la heterogeneidad cultural es reconocida en términos culturalistas y desarrollistas⁶⁸. Un ejemplo de esta contradicción puede ser la Ley indígena en Chile N° 19.253 que reconoce «comunidades indígenas» incluso promoviendo la autoadscripción, pero bajo ningún caso esta Ley llega a detener la militarización de la zona de conflicto histórica en el Sur de Chile con el pueblo Mapuche⁶⁹. Es más, El Estado es capaz de utilizar la figura de los Mapuche en cuanto evento político exista pero a la hora de hablar de los conflictos históricos y la demanda de recuperación territorial lo único que recibe el pueblo Mapuche del Estado de Chile es militarización, encarcelamiento y balaceras que acaban indiscriminadamente con la vida de hombres, mujeres, ancianas y niños⁷⁰.

Los tres paradigmas recién presentados nos muestran tres estrategias elaboradas por las distintas élites de los Estados nacionales independientes para abordar el «problema indígena»: exclusión en el siglo XIX, integración por medio del mestizaje en el siglo XX y finalmente «reconocimiento» por medio del multiculturalismo neoliberal en el siglo XXI. Estas tres formas bajo las que han sido tratados los pueblos indígenas obedecen a la retórica ideológica con la cual la clase hegemónica manipula la Historia.

⁶⁷ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Oprimidos pero no vencidos* Ed. La mirada salvaje, 4ta Edición. Bolivia, 2010. Pág. 66

⁶⁸ Véase **Zapata Silva, Claudia** Capítulo III «Estado-nación y poblaciones indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile» en *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, LOM, Santiago. 2016, pág. 111; **Zapata, Claudia.** *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara y CALAS Maria Sybilla Merian Center, 2019. En prensa.

⁶⁹ Véase **Zapata Silva, Claudia** *Indígenas y educación superior en Chile: el caso Mapuche*. Calidad en la Educación, 26. 2007. Pág. 55-79

⁷⁰ Cómo olvidar los casos más emblemáticos que han aparecido en los últimos años: Macarena Valdés, Machi Francisca Linconao Huircapán o Camilo Catrillanca.

Entonces, ¿a qué nos estamos refiriendo cuando decimos la «muerte simbólica del indígena»? Básicamente a las distintas estrategias discursivas/ideológicas que se han construido para camuflar la continuidad colonial. Una de estas estrategias discursivas presentes hasta el día de hoy, es la de nombrar a las pueblos indígenas con el concepto de «minorías», desconociendo su vocación y representación demográfica mayoritaria. Una de las estrategias que permiten esto es designar a los pueblos indígenas como «pueblo originario», al respecto Rivera Cusicanqui señala que:

El término “pueblo originario” afirma y reconoce, pero a la vez invisibiliza y excluye a la gran mayoría de la población aymara o qhichwa hablante del subtrópico, los centros mineros, las ciudades y las redes comerciales del mercado interno y el contrabando. Es entonces un término apropiado a la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría, y de negar su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal⁷¹

Este es el aparataje ideológico discursivo que nos hace creer que el colonialismo es un hecho superado, porque ya no estamos frente a un racismo explícito (como el genocida que se instaló en el siglo XIX y en la época colonial) sino más bien se camufla de un racismo «encubierto» que confunde para manipular puesto que, por una parte reconoce, afirma y por otro, excluye e invisibiliza.

Es necesario que, para desbaratar las armazones ideológicas del neocolonialismo heteropatriarcal capitalista, revisemos todas sus configuraciones discursivas ¿por qué la necesidad de nombrar a los pueblos indígenas como pueblos originarios? ¿qué busca expresar esta categoría para el imaginario nacional?:

Al hablar de pueblos situados en el “origen” se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual, y de hecho, se las convierte en minorías encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza⁷²

Hablar de indígenas como «minoría» y como «originario» es un claro ejemplo de la re-actualización del hecho colonial por medio de técnicas discursivas que emplazan al indígena como un sujeto que vive exclusivamente en el pasado, restándole así, su capacidad de

⁷¹ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires, Argentina. Tinta Limón Ediciones, 2010. Pág. 60

⁷² *Ibidem*, Pág. 59

incidencia política en el presente, suprimiendo su participación en la modernidad. Con ello se reafirma el paradigma racista de la exclusión y la configuración del «primitivo», «autóctono» y «pasado». Al respecto, Rivera Cusicanqui señala que «la intervención de las élites en los discursos de la etnicidad están completamente atados al diseño imperial, que consiste en convertir a la mayoría indígena y chola de Bolivia, en minoría esencializada y ornamental»⁷³. Al cerrar las puertas de la modernidad no sólo se está negando el reconocimiento sobre la existencia de las pueblos indígenas en el presente, sino que también se están sepultando en el pasado todas sus demandas políticas. Rivera agrega que, en este proceso de reacomodo ideológico:

las élites despliegan una curiosa y ritualizada cosificación de lo indígena. Esta se traduce en reiteradas menciones a “pueblos” y “naciones” “originarias”, a las que se vislumbra como minorías exóticas y ancladas en un pasado inmemorial y prácticamente incambiante. Se desconoce así el grueso del campesinado indígena realmente existente, en tanto sujeto de demandas económicas y culturales, con el argumento perverso de no haber sabido preservar suficientes rasgos “puros” y “originarios” de su cultura ancestral, al devenir en múltiples corrientes de desaharrados migrantes, peones agrícolas y cultivadoras de coca, que forman los nuevos eslabones de la subalternidad colonial. Paradójicamente el discurso dominante sólo pone en relieve la dinámica política propia de los pueblos indígenas en tanto alteridad esencializada y no como diálogo y disputa sobre la modernidad. Se hace aquí visible un proyecto hegemónico y un programa de acción: el de convertir a las mayorías demográficas y políticas que se alzaron en los bloqueos de 1979, y que vuelven a alzarse el 2000 y el 2003, en minorías dependientes de la filantropía de Occidente⁷⁴

Lo que Rivera está señalando en la cita anterior es fundamental: si bien los tres paradigmas racistas o como ella los denomina «horizontes coloniales» se fundaron en tiempos y contextos diferentes e incluso contradictorios, ninguno ha superado al anterior, más bien han generado una simbiosis en la cual todos son capaces de expresarse simultáneamente en el presente. Sea la violencia inusitada del horizonte colonial o el racismo excluyente, como la maquillada cara del multiculturalismo que reconoce la diferencia o la superación del hecho colonial por medio del mestizaje, el hecho es que la clase hegemónica y sus estrategias de dominación física y discursiva se re-actualizan y adaptan a las pautas de la modernidad y los Derechos Humanos con suma facilidad.

⁷³ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Oprimidos pero no vencidos* Ed. La mirada salvaje, 4ta Edición. Bolivia, 2010. Pág. 33

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 64.

Es, por lo tanto, el surgimiento de la identidad mestiza un ícono de la identidad nacional que somete al indígena a una muerte simbólica, ya que desde la instalación de los Estados nacionales en la historiografía (y los grandes relatos en general como la literatura, la prensa o el arte- hablarán del pueblo o nación chilena, argentina, peruana, boliviana, mexicana, etc.) los pueblos indígenas serán rememoradas solo para articular el pasado colonial con el presente multicultural bajo la concepción de lo «originario» y las «minorías». La muerte simbólica del indígena es el surgimiento del ciudadano mestizo. Sin embargo, como veremos en el siguiente apartado, el mestizo dentro del proyecto nacional vive alienado, no tiene conciencia de su etnicidad ni de su pertenencia indígena y es fruto de la imagería colonial para preservar la dominación de la clase hegemónica.

III. Estado de Derecho: «ciudadanización mestiza», mujeres e indios

La construcción del Estado nacional tras la independencia de las colonias americanas, trajo consigo no sólo una nueva forma de organización política y económica, sino también una nueva forma de concebir la convivencia entre sus habitantes. De este modo, el modelo «Estado-nación», inspirado en el modelo europeo, conllevó la instalación de las ideas de la Ilustración que apostaban por la igualdad de todos los ciudadanos. Sin embargo, el re-ajuste de las estructuras coloniales de largo aliento que no fueron destruidas o modificadas por completo en la transición de Reino a Nación, implicaron que en América Latina se generaran diferentes versiones de ciudadanía. En este apartado queremos indagar en algunos de sus elementos característicos: en primer lugar discutiendo críticamente sobre la condición ciudadana de los habitantes del continente en un contexto de colonialismo interno, particularmente, en los procesos de diferenciación jerárquica para el caso de indígenas y mujeres; y por último analizar cómo la identidad mestiza se volvió el ícono representativo de este proceso de borramiento indígena que sostiene la impostada ciudadanía burguesa occidental.

El Derecho y su estructura jurídica son uno de los anaqueles del conocimiento que más críticas recibe de parte de los movimientos sociales. En simple apariencia, el modelo jurídico del Estado nacional inspira una suerte de estructura impositiva que no resiste transformaciones, siendo el parangón de los privilegios y la desigualdad, curiosamente tan alejado de la concepción ideal de justicia. Con la instalación de este modelo de justicia occidental, vino una nueva conceptualización de las diferencias. Lamentablemente, otra de las mitologías elucubradas desde la educación formal se refiere a la instalación de las ideas ilustradas de la Francia del siglo XVIII, como un modelo resolutivo de la desigualdad. Sus concepciones más básicas, terminaron siendo despojadas de toda buena intención y se convirtieron en la nueva «muletilla discursiva» de las élites gobernantes con el fin de asumir el poder político por medio del voto (apoyo de las masas) y ya no por consanguinidad como sucedía en el régimen monárquico (en gran parte porque los criollos americanos y la clase burguesa francesa jamás iba a poder gozar de la pertenencia aristocrática que identificaba a la

nobleza monárquica). Por ello, este modelo de República sirvió para que los sujetos marginales de la nobleza tomaran control del poder político y económico a expensas del pueblo. Sobre esto, Rivera señala que:

como nunca, el terreno de las ideologías y mentalidades colectivas fue sujeto a la vigilante mirada estatal, e incorporando explícitamente a los programas de reforma. Se trataba -asumiendo esta vez, en un sentido pedagógico, los amplios dispositivo del nuevo estado- de convencernos a nosotros mismos que en Bolivia ya no existían indios, ni oligarcas, ni dominación colonial, ni “perdedores” de la historia. Todos éramos urgidos a ingresar por la puerta ancha de una nueva identidad, que debía articularse entorno al paraguas englobante de La Nación Boliviana. Triunfaría, por fin el *jus soli*, por encima del arcaico *jus sanguinis*, Como base de un nuevo sentido de pertenencia, culturalmente mestizo e históricamente moderno, a través de una nación que se haga viables por fin, mediante una profunda reforma económica y político-cultural que acabe con el aislamiento, la fragmentación y la segregación interna que habían impedido su advenimiento del pasado y frustrado de ese modo el sueño de los forjadores de la independencia patria⁷⁵

Con esto no queremos decir, que la democracia sea un horizonte del cual hayamos desistido, pero sí es necesario advertir que no viviremos la plena democracia mientras los habitantes de la nación no compartamos el mismo nivel de ciudadanía y derechos. La democracia y la justicia no serán tales hasta que todos los pobladores del territorio no compartamos la condición de «humanidad» que por siglos ha mantenido en el pedestal de los privilegios al hombre blanco heterosexual. Es por esto que consideramos relevante preguntarnos si la independencia política que fagocitan las élites criollas de América Latina se extiende para todas y todos los ciudadanos. Si al igual que nosotras, las lectoras de este informe consideran que no, pues será interesante cuestionarnos qué hace a una persona merecedora de la ciudadanía y cuales son las razones que la excluyen. Silvia Rivera Cusicanqui observa que aún después de la celebración bicentenario de las independencias latinoamericanas «la ciudadanía como igualdad de derechos y el pleno reconocimiento de la condición humana de todos/as (indios/as, mujeres, clases subalternas) es un programa ideal que no ha llegado a concretarse con ninguna de las reformas estatales emprendidas en nuestro país desde el siglo XIX, sean liberales, populistas, revolucionarias o neoliberales»⁷⁶

⁷⁵ **Rivera Cusicanqui, Silvia** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Ed. La mirada Salvaje, Bolivia 2010. pág. 92- 93

⁷⁶ *Ibíd.*, Pág. 196.

Ochy Curiel en su libro *La Nación Heterosexual* analiza el discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación y nos da algunas pistas para comprender el proceso de ciudadanía desigual implantado en América Latina, diciendo que: «la nacionalidad no solo ha sido un hecho jurídico, sino social y, sobre todo, político, que ha ido demarcando quiénes pueden o no pertenecer a la nación»⁷⁷ y es que concretamente ¿quién puede encarnar al sujeto ciudadano?. Al igual que Ochy Curiel, otras feministas se han cuestionado en su quehacer político e intelectual sobre los límites de la ciudadanía en relación a la violencia y desigualdad que viven las mujeres. Sobre el tema, Julieta Paredes nos señala que «los derechos ciudadanos son derechos individuales como los de la propiedad privada y el voto. La fraternidad es fraternidad entre individuos libres e iguales»⁷⁸, esto nos hace pensar que la interpretación de la obtención del derecho a voto en las mujeres en el siglo XX no fue en su totalidad un derecho que las haya provisto de ciudadanía. Muy lejos de eso, solo fuimos consideradas como masa numérica que podía modificar los resultados de las elecciones. Lamentablemente, mientras el Estado siga siendo amparador de la violencia patriarcal con una serie de injusticias de orden jurídico⁷⁹ no todas las mujeres seremos seres ciudadanos.

Para Silvia Rivera Cusicanqui, la situación en Bolivia respecto a la ciudadanía es leída como «un paquete cultural eminentemente civilizador y occidental, que implica el abandono de todo rastro de identidad diferenciada -el traje, el idioma, el gesto, los rituales- en aras de una sociedad uniformemente criolla, mestiza, cristiana, consumidora, propietaria, individuada y carente de toda forma de solidaridad comunal, gremial o de grupo»⁸⁰. Esta nueva organización ciudadana moderna occidental genera, por tanto, la individualización de la sociedad, al mismo tiempo que da cuenta de lo mal interpretada que fue la «igualdad

⁷⁷ **Curiel, Ochy.** *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación.* Edición Brecha Lésbica y en la frontera. Bogotá, Colombia, 2013. Pág. 147.

⁷⁸ **Paredes, Julieta.** *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* Comunidad mujeres creando comunidad y CEDEC. La Paz, Bolivia. 2008. Pág. 7

⁷⁹ Como olvidar que en Chile las mujeres aun no tenemos Derecho al Aborto libre.

⁸⁰ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia.* Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia. 2010. Pág. 196.

ilustrada», al confundir la obtención de la igualdad política por medio de la homogeneidad cultural forzada. Es curioso considerar que se pudo instalar la idea de una igualdad ciudadana sin antes resolver las diferencias estructurales que operan en la desigualdad y jerarquización clasista, racial y sexual de la sociedad. Finalmente, como señala Julieta Paredes el único valor ilustrado que triunfó en la arremetida moderna fue la libertad económica, y la impostada igualdad ciudadana solo permitió una encubierta jerarquización entre «ciudadanos de primera, de segunda, tercera, de cuarta y quinta clase»⁸¹.

Esto nos lleva a plantearnos que en América Latina y en países amestizados como lo son Bolivia, México y Chile, se ha conseguido una «democracia y ciudadanización restringidas»⁸² que evidencian la continuidad colonial en épocas republicanas:

de esta manera, las proclamaciones de igualdad emitidas en el discurso y racionalizadas a través de las instituciones y las leyes republicanas, acaban convirtiéndose en un mecanismo de encubrimiento de este sustrato inconsciente, que continúan anclando su normatividad y fuerza hegemónica en los criterios pigmentocráticos y racistas propios del horizonte colonial⁸³

La organización jurídica de la convivencia y la vida encubren violencia racista y patriarcal bajo una aparente igualdad legal. En este sentido, la ciudadanización «no logró transformar, realmente, las confrontaciones de casta en confrontaciones de clase, pues entre ambos horizontes se produjo una articulación colonial-civilizatoria, que permitió la precaria introyección coactiva del horizonte cultural de la ciudadanía en el corazón y en el cuerpo de los trabajadores indio-mestizos»⁸⁴. Creando así una «ilusión de ciudadanía» «cuando se trata de su ejercicio por las mujeres y hombres pertenecientes a los sectores indígenas, cholos, y urbano-marginales de nuestro país»⁸⁵. Por mucho que una crea y defienda el derecho a la igualdad política, esta únicamente podría concretarse cuando se resuelvan las demandas y

⁸¹ **Paredes, Julieta.** *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* Comunidad mujeres creando comunidad y CEDEC. La Paz, Bolivia. 2008. Pág. 4

⁸² **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia.* Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia. 2010. pág.88

⁸³ *Ibíd.*, pág. 79

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 86

⁸⁵ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Oprimidos pero no vencidos* Ed. La mirada salvaje, 4ta Edición. Bolivia, 2010. Pág. 23

desigualdades históricas que atañen a los colectivos subalternizados, marginados y empobrecidos: mujeres, mestizas e indígenas.

Ahora bien, nos queda preguntarnos ¿en qué momento la identidad mestiza se convirtió en una identidad propicia para representar la ciudadanización en países colonizados? Para Silvia Rivera Cusicanqui la identidad mestiza estaría «lejos de representar una visión dicotómica que opondría a dos esencias ahistóricas -la indígena y la europea-, [de tal modo que podamos] comprender cómo la interacción colonial deviene en un hecho marcante y constitutivo de las identidades culturales de todos los sectores socio-culturales del país, tanto en el pasado como en el presente»⁸⁶. Descartando así las visiones tradicionales que considerarían el mestizaje como «producto de un armonioso *melting pot* donde se habrían fundido los metales de la diversidad cultural colonial, formando un único y homogéneo tipo social, en el cual ya habrían desaparecido los rasgos conflictivos de la estructura de castas original»⁸⁷. En este punto, las reflexiones de Rivera nos son útiles para el análisis porque nos permite comprender el surgimiento de las identidades culturales en un marco de procesos históricos y no biológicos/escencialistas como ha relatado la cultura oficial. Para Rivera, «los Derechos Humanos del indio sólo se reconocen cuando deja de ser indio y asume los rasgos del ciudadano occidental: propietario, escolarizado, mestizo y consumidor mercantil, etc.»⁸⁸ El indio en sí, no es considerado como un sujeto de derecho y la ciudadanización, opera entonces como un acto de encubrimiento de la pertenencia étnica, como un mecanismo de blanqueamiento cultural. No debemos olvidar que «las interpretaciones indígenas y aymaras del tema de la ciudadanía continúan en debate: igualdad sí, pero con pleno respeto al derecho de ser diferentes»⁸⁹, no es que los pueblos indígenas -ni nosotras- reneguemos de la ciudadanía, ni de los Derechos Humanos, o la aspiración a la igualdad política: más bien se trata de conseguir esta igualdad sin tener que incurrir en la homogeneización cultural de la sociedad, no porque compartir rasgos culturales sea malo *a priori*, sino porque para conseguir la homogeneidad cultural se deben incurrir en prácticas coloniales violentas. No estamos en

⁸⁶ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia. 2010. Pág. 35

⁸⁷ *Ibidem*, pág. 35

⁸⁸ *Ibidem*, pág. 58

⁸⁹ *Ibidem*, pág. 63

contra de Europa, ni de la ciudadanía, no somos anti-nación ni anti-modernas, pero si rechazamos todas las formas de violencia (militar, cultural, educacional, tecnológica y sexual) que se originan por salvaguardar estas proclamaciones civilizatorias.

En este sentido, al igual que Silvia Rivera Cusicanqui, concordamos en que «la opresión femenina y la opresión india entrañan similares sufrimientos: el silencio cultural impuesto o autoimpuesto, el tener que aceptar una identidad atribuida desde fuera, la paradoja de luchas por la igualdad y al mismo tiempo defender la diferencia»⁹⁰, de ahí que sea tan fundamental el adoptar una perspectiva interseccional en el estudio de la Historia, ya que los procesos de individuación y subalternidad están contruidos con las mismas herramientas de la dominación, por la misma clase dominante para mantener su poder sobre la mayoría poblacional que vive bajo representaciones minoritarias: mujeres, indígenas, afrodescendientes, lesbianas, etc.

⁹⁰ *Ibíd*em, pág. 66

Segunda Parte: El mestizaje y la cuestión del dominio colonial y patriarcal

*somos hijas de tantas violaciones,
apellidos españoles reciclados por montones
el racismo instalado desde las instituciones
ancestralidad robada,
como el agua y las pensiones*

*Descolonizar nuestros cuerpos territorios
No más pacos, no más balas, no más tratos vejatorios⁹¹*

¿Qué pueden tener en común los indígenas mesoamericanos y los de Los Andes? Las autoras seleccionadas se refieren a un mismo fenómeno: la unión que resultó del patriarcado indígena con el patriarcado europeo traído por el colonizador, fenómeno que las *feministas comunitarias* han definido como «entronque patriarcal»⁹². Silvia Rivera lo describe como la unión umbilical entre el «patriarcalismo» con el «colonialismo»⁹³, que ocurre en el momento en que los indígenas entregan a las mujeres a los colonizadores; los varones indígenas se alían con sus pares varones europeos y deciden usar a las mujeres como moneda de cambio. Esta «ruptura de normas de reciprocidad -dice Silvia Rivera Cusicanqui- hasta entonces compartidas por todas las sociedades humanas conocidas genera un mecanismo de distanciamiento completamente inédito, que consiste en mirar al otro como si fuera parte de la naturaleza, de lo amorfo o lo asocial»⁹⁴, en este nuevo orden de relaciones o en este «nuevo patriarcado» las mujeres tienen un lugar aún más marginal en la sociedad, a diferencia de lo

⁹¹ Torta Golosa, título de la canción *Descolonizar*, publicada en Octubre de 2016. Grupo de reggaeton lesbofeminista. Esta canción fue escrita en medio de la movilización por la liberación de la Machi Francisca Linconao Huircapán, quien fuera acusada sin pruebas, de asesinato en el caso Luksinger Mackay. La Machi Francisca, al momento de estar terminando este trabajo, fue liberada de todos los cargos y volvió a su rehue.

⁹² Véase Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. *El tejido de la rebeldía ¿qué es el feminismo comunitario?*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad. La Paz, Bolivia. 2014

⁹³ Véase: Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 190

⁹⁴ Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 190

que ocurría en el patriarcado indígena. Curiosamente, Gloria Anzaldúa hizo el mismo diagnóstico sobre su realidad mesoamericana, diciendo que «durante trescientos años -la india- ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por el español, por el Anglo, por su propio pueblo (y en Mesoamérica, bajo el patriarcado indio, su vida no estaba libre de agresiones)»⁹⁵. Es decir, que ambas autoras reconocen la existencia de un patriarcado indígena pre-colonial que se recrudeció con el patriarcado colonial. Este fenómeno es importante ya que en este apartado revisaremos las estrategias discursivas e ideológicas del colonialismo, esta vez, en su imbricación con el patriarcado, aún más específicamente en la co-relación con el colonialismo.

Este apartado estará constituido de tres partes, el primero de ellos «Cuerpos y territorios colonizados: violencia sexual en la colonización de América Latina» en el cual indagaremos sobre los principales argumentos elaborados desde la historiografía y la antropología para naturalizar la violencia sexual que origina el mestizaje. Esta reflexión es una re-lectura de la historia en clave feminista de la mestiza en Silvia Rivera Cusicanqui y Gloria Anzaldúa, tensionando la violencia sexual de la colonización y comparando las visiones tradicional que hay sobre el proceso de mestizaje. En el segundo subapartado, «La familia <nuclear> como producto del colonialismo: madres sostenedoras y padres ausentes», revisaremos las implicaciones que tiene para la mujer la imposición de un nuevo orden social basado en el orden heteropatriarcal de la familia occidental. Por último, en el subapartado «Putas, traidoras y culpables: la construcción misógina y colonial de la feminidad latinoamericana», hemos querido referirnos a la construcción de representaciones estereotípicas simbólicas y políticas en torno a la clase de las mujeres, el espacio al que fueron relegadas y las estrategias de supervivencia económica y social que en ese lugar se desarrollaron.

⁹⁵ **Anzaldúa, Gloria.** *Borderlands, La Frontera.* Capitan Swing Libro, Madrid, 2016. Pág. 65.

I. Cuerpos y territorios colonizados: violencia sexual en la colonización de América

Al titular este apartado «cuerpos y territorios colonizados» buscamos analizar cómo la violencia del colonialismo, en tanto usurpación de territorios y la subordinación forzada de pueblos indígenas, es parangonable con la violencia sexual que vivieron las mujeres indígenas del territorio colonizado. Incluso, más que comparar ambas formas de violencia, es necesario tejer una red de conexiones para visualizar cómo las estrategias del colonizador implicaron una imbricación de estructuras de tipo patriarcal y colonial. A medida que en el territorio penetró la ideología traída por el hombre blanco español, el cuerpo de las mujeres indígenas también resultó penetrado, ya no sólo en términos simbólicos o en forma de representación, sino que de una manera material, violenta y comprobable por medio de los nacimientos que se originaron fruto de esta violencia sexual. En nuestras indagaciones sobre el tema nos llamó profundamente la atención que en el discurso historiográfico y antropológico clásico del mestizaje no se haya problematizado la violencia sexual ejercida por europeos colonizadores hacia mujeres indígenas⁹⁶. Este discurso ortodoxo ha sostenido que el mestizaje es un proceso «inevitable», motivado por un afán de «blanqueamiento» en la búsqueda de las sociedades indígenas por conseguir la anhelada civilización. En esta lectura, el mestizaje es descrito como un fenómeno que homogeniza la experiencia colectiva indígena, que no admite resistencias y que a fin de cuentas, no sólo naturaliza la violencia sexual vivida por las mujeres, sino que también naturaliza todas las violaciones que suceden en el marco de la sociedad republicana moderna en el presente, porque reafirma y construye argumentos para su total validación.

En este primer apartado nos gustaría analizar los tintes ideológicos racistas y patriarcales que se esconden detrás del ojo intelectual que ha construido estos relatos re-victimizantes del hecho colonial. Esta mirada clásica de mestizaje que ha convertido la violencia sexual en una «inocente unión india-española» tiene cuatro características fundamentales a las que dedicaremos nuestra atención en este espacio: a) Se presenta como un fenómeno

⁹⁶ Con esto no estamos diciendo que las y los historiadores del cánón no hayan abordado el tema, sino más bien que al hacerlo no han visto los abusos y violaciones como violencia sexual patriarcal, e incluso han llegado a generar discursividades romantizadoras del hecho, propias de su cosmovisión profesional y sociocultural.

aparentemente «inevitable», naturalizando el «impulso» violador de los varones colonizadores; b) que pese a ser producto de la imposición de un nuevo sistema de relaciones humanas (coloniales) no es analizado en términos estructurales, debido a que sigue estando remitido al ámbito de lo personal/íntimo; c) desconoce que en la mayoría de los casos, obliga a las mujeres indígenas a la maternidad; d) se elucubran teorías de «ascenso social» de las mujeres indígenas por medio de la vinculación sexoafectiva (consentida o no) con varones españoles, desconociendo la difícil situación de sobrevivencia a la cual se vieron sometidas las mujeres y su descendencia «ilegítima» y, considerando las relaciones sexoafectivas consentidas y no-consentidas bajo la misma categoría.

A) La inexorabilidad del abuso sexual en el contexto colonial

Como hemos planteado en las líneas anteriores, la violencia sexual de la cual fueron víctimas las mujeres indígenas en la colonización de América tiene refugio en uno de los primeros paradigmas naturalizadores del hecho: la suposición de que el impulso violador masculino es inevitable e incontrolable. Ante esto nos surgen las primeras preguntas: ¿Dónde queda la capacidad de agencia del sujeto colonizador y de los varones en general? ¿dónde está la supuesta «racionalidad» del hombre tan fuertemente pregonada en los albores del renacentismo humanista?; por otra parte, ¿es acaso la violencia sexual y la reproducción forzada un paso obligado en la ocupación de un territorio? Para revisar en detalle el surgimiento de estos paradigmas naturalizadores de la violencia sexual para el caso del proceso de mestizaje, hemos decidido analizar la obra de dos autores canónicos de la historiografía y la antropología. La elección de estos dos autores ha sido determinada en razón de tres factores: en primer lugar, el que ambos han sido consagrados por el campo intelectual al ser reconocidos y premiados por su obra; en segundo lugar, porque ambos han abordado el proceso de mestizaje en sus trabajos; tercero, porque sus obras han sido recogidas como referentes para textos escolares (teniendo así una difusión masiva)⁹⁷.

En primer lugar, representando a la corriente canónica de la historiografía trabajaremos con la obra publicada por primera vez en 1977 *Para una meditación de la Conquista* de Sergio

⁹⁷ Queremos destacar que estos dos autores no son los únicos, pero debido a la extensión limitada de este informe debimos seleccionar los dos que mejor respondieran a los criterios mencionados.

Villalobos⁹⁸, quien se caracteriza por reforzar una tradicional concepción del mestizaje⁹⁹. En la introducción de su ensayo, Villalobos se confunde al plantear que escribirá a modo de una interpretación personal sin citar o referenciar ningún trabajo previo pero, al mismo tiempo, él busca aportar «conocimiento nuevo» a partir de «la verdad que emana de los documentos» con «un enfoque ajeno a idealizaciones superficiales y declamaciones laudatorias, porque simplemente -el ha- buscado la realidad»¹⁰⁰. Esta evidente contradicción e incoherencia que presenta la descripción de la «realidad verdadera» y la «interpretación del historiador» no deja de llamar nuestra atención ya que, el legado del positivismo en la historia nos ha acostumbrado a buscar la rigurosidad del quehacer historiográfico especialmente cuando de fuentes y bibliografía se trata, principalmente para evidenciar que de uno u otro modo el historiador/a es un intérprete de los documentos y no un mero narrador de sugerencias. Esto nos deja anonadadas ¿cómo una obra que no cita más que un par de poemas puede llegar a convertirse en una verdad histórica incuestionable e incluso ser canonizada por su medio académico?¹⁰¹ La selección de estas referencias tan particulares (los poemas) son justificados por dar a conocer el «espíritu hispánico» y «el sentido íntimo»¹⁰² de la época, con esto Villalobos hace del sentir de los hombres españoles un sentir único de este período de la historia. Villalobos, representa no sólo una perspectiva historiográfica, sino también la construcción del sujeto colonizado que interioriza para sí la ideología dominante del colonizador¹⁰³. Hace suyo el relato de otros, de la clase hegemónica y se siente más parte de aquel relato europeizante que del de la resistencia indígena.

⁹⁸ Profesor invitado en la «Simon Bolivar Chair» de la Universidad de Cambridge, Inglaterra entre los años 1971 y 1972, Premio Nacional de Historia en 1992, Director de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM) entre 1990 y 1992. Escritor de «Chile y su historia», *El comercio y la crisis colonial*, *Para una meditación de la conquista* y *Chile y Perú. La historia que nos une y nos separa 1535-1883*.

⁹⁹ Véase: Historia General de Chile de Diego Barros Arana, Narraciones Históricas por Miguel Luis Amunátegui y El conde de la Conquista de Jaime Eyzaguirre, entre otros.

¹⁰⁰ **Villalobos, Sergio**. *Para una meditación de la Conquista*. Editorial Universitaria, Santiago, 1983. Prólogo

¹⁰¹ Las únicas dos obras citadas en el libro *Para una meditación de la Conquista* de Sergio Villalobos son *La Araucana* de Alonso de Ercilla y *Arauco domado* de Pedro de Oña

¹⁰² Ver **Villalobos, Sergio**. *Para una meditación de la conquista*. Editorial Universitaria, Santiago, 1983. Pág. 126.

¹⁰³ Véase **Chakravorty Spivak, Gayatri; Giraldo, Santiago** ¿Puede hablar el subalterno?. Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, 2003. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.

El análisis que Villalobos hace sobre las visiones de los hombres españoles en el proceso de colonización del territorio no considera la perspectiva de las mujeres indígenas y cuando se refiere a este tema enuncia problemáticas afirmaciones que queremos analizar a continuación. La primera de ellas es cuando dice que «el escaso número de la mujer blanca llevó a los hombres a tomar a la india en uniones furtivas o en concubinatos, más o menos prolongados, facilitados por el sistema de encomiendas y el servicio»¹⁰⁴ Que «la falta de mujeres blancas», llevara a «tomar» mujeres en uniones furtivas, puede llevar a una serie de malas interpretaciones o confusiones. En primer lugar, «lo furtivo» puede hacer pensar que esta no era una práctica común pues se hacía a «escondidas» o de manera «disimulada», cuestión que es difícil de imaginar y más aún de comprobar. Por otra parte, cuanto más o menos disimulado el hecho, es bastante irrelevante, puesto que la violencia sexual en tanto ultraje a las mujeres no es más o menos grave según cuán expuesto o público haya sido la violación. El problema que suscita el abuso sexual y las violaciones tiene mayor relación con la transgresión humana que vivimos las mujeres cuando somos víctimas de esta violencia. La violación es el gesto de cosificación más evidente que podemos vivir las mujeres, ya que nuestra voluntad y soberanía son consideradas inválidas, inexistentes o sin importancia. Otra interrogante que despierta esta sentencia del historiador es: ¿de haber habido más mujeres «blancas»¹⁰⁵ al momento de la colonización no habrían violado a las indígenas? o, a su vez ¿estaban las mujeres blancas exentas de violencia sexual al interior de sus matrimonios?¹⁰⁶. Posteriormente, Villalobos al decir que la «toma» de mujeres fue facilitada por «la encomienda y el servicio» está reafirmando la histórica relación entre trabajo doméstico y abuso sexual, nuevamente nos preguntamos ¿las indígenas que llegaron a trabajar con un encomendero *debían* ser violadas?, ¿no bastaba el usufructo que éste ganaba con su trabajo productivo en las labores agrícolas o domésticas?. En la misma línea el Premio Nacional de Historia (1992) indica que «la absoluta irresponsabilidad que amparaba a estas uniones y la

¹⁰⁴ **Villalobos, Sergio.** *Para una meditación de la conquista.* Editorial Universitaria, Santiago, 1983. Pág. 76

¹⁰⁵ Entendemos la retórica de Villalobos cuando dice «mujeres blancas» como sinónimo de mujeres europeas.

¹⁰⁶ El creer que las mujeres no son violadas al interior de las instituciones matrimoniales o familiares solo por estar dentro del marco de lo legítimo es absurdo y totalmente falso. Al interior de las relaciones de parentesco y el matrimonio también podemos ser cosificadas y violadas. La legitimidad no es sinónimo de soberanía para las mujeres.

desaprensión de una sociedad aún no bien constituida, produjeron un abuso sin freno, que rápidamente pudo apreciarse en el gran número de niños mestizos que pululaban en todas partes»¹⁰⁷. De esta cita podemos inferir al menos dos elementos importantes, el primero tiene relación con la «irresponsabilidad» de los hechos. ¿De qué tipo de irresponsabilidad está hablando el historiador?. Al parecer, su reflexión sobre la irresponsabilidad de las uniones entre europeos y mujeres indígenas recae en la población «ilegítima» que genera, más no importa que el hecho de estas «uniones» contraiga una exorbitante desigualdad y jerarquía de poder que habita entre el varón español y la mujer indígena; el segundo elemento que suscita el análisis de este extracto guarda relación con la errática suposición de que antes de la colonización no existían sociedades «bien constituidas». Esto, ya que está asimilando una «sociedad bien constituida» según la tradición europea y la relación racista entre civilización y barbarie, en la cual las sociedades indígenas y su organización interna representan un imaginario de sociedad «retrasada» o «incompleta».

A su vez, el autor da cuenta de la «popularidad» de la concepción de mestizos, desde una visión paternalista y romántica desde la cual el concebir hijos forma parte de la realización de los hombres colonizadores al decir que «quizás no hubo un solo hombre que no dejase varios hijos mestizos y se da el caso del esforzado capitán Francisco de Aguirre que dejó cincuenta»¹⁰⁸ Para la visión histórica de Villalobos, el mestizo tiene que ver más con el afán de procrear del español, que con la violencia sexual de la mujer indígena, el contexto en el que es concebido el mestizo no es cuestionado ni cuestionable. El lugar de la «mujer madre» se tornó el foco de atención en el análisis histórico encubriendo la experiencia de la «mujer violada» frente al cuidado y la crianza de los niños mestizos.

¹⁰⁷ **Villalobos, Sergio.** *Para una meditación de la conquista.* Editorial Universitaria, Santiago, 1983. Pág. 76.

¹⁰⁸ Ídem

La segunda autoría con la cual analizaremos el mestizaje como construcción ideológica patriarcal y colonial, es la antropóloga chilena Sonia Montecino¹⁰⁹ particularmente a partir de su libro *Madres y Huachos: alegorías del mestizaje chileno*¹¹⁰. En este texto, la autora plantea un marco teórico basado en un «enfoque de género» que apela a que la construcción de la identidad de las mujeres está determinada bajo una designación de tipo patriarcal. Sin embargo, la persistencia de la voz masculina y su perspectiva patriarcalista, por sobre las vivencias de las mujeres indígenas y mestizas, nos hace pensar que «la mirada otra» que propone Montecino respecto al «enfoque de género» que se propone en el inicio del texto, nunca se concreta en el desarrollo del mismo, más bien, y al igual que Villalobos, podemos constatar la perdurabilidad de la mirada patriarcalista del colonizador español que vino al nuevo mundo. El «análisis de género» de Montecino se vuelca hacia la reiterativa descripción de «la mujer» en el contexto familiar y reproductivo determinando su lugar ahí en la sociedad de forma inamovible. En su relato, los protagonistas son el «hijo mestizo» del europeo y la mujer indígena en tanto «madre del mestizo», fomentando así la falta de importancia que tiene la concepción de los hijos mestizos en relación a la explotación y violencia sexual ejercida en el proceso de colonización. El sentido ontológico que otorgan algunos argumentos de Montecino terminan justificando la violación en las mujeres. Es más, en el relato de esta autora los silencios de las mujeres indígenas fueron encubiertos por medio del goce y la indiferencia, en una tétrica confusión entre la violencia y el amor: «la conquista de América fue, en sus comienzos, una empresa de hombres solos que *violenta o amorosamente* gozaron del cuerpo de las mujeres indígenas y engendraron con ellas vástagos mestizos»¹¹¹. La conjunción disyuntiva «o» inscrita entre *violenta* y *amorosamente*, le da equivalencia a estas dos acciones, una cuestión que sólo puede ser considerada desde la perspectiva que pone en relieve el coito y el nacimiento del mestizo, por sobre la violencia sexual a la que sobreviven

¹⁰⁹ Profesora titular de la Cátedra UNESCO en 2003, Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales en 2013, Vicerrectora de Extensión y Comunicaciones de la Universidad de Chile entre los años 2010 y 2014, escritora de *Madres y huachos, alegorías del mestizaje chileno*, libro ganador del Premio de la Academia Chilena de Lengua en 1992, *Mitos de Chile. Diccionario de Seres, Magias y Encantos*, libro ganador del Premio Altazor 2005, *Cocinas mestizas de Chile. La Olla Deleitosa* libro ganador del Premio Círculo de Cronistas Gastronómicos y Gourmand World Cookbook Awards, en 2005.

¹¹⁰ Ver **Montecino, Sonia**, apartado «Mujer e identidad latinoamericana: reversión de los paradigmas eurocéntricos». Pág. 24-26

¹¹¹ **Montecino, Sonia**. *Madres y Huachos alegorías del mestizaje chileno*. Editorial Sudamericana, Santiago de Chile, 1996. Pág. 42.

las mujeres. Una escritura cómplice que no devela sistema de dominación alguno. En Villalobos, al menos, se percibe en algún grado la representación de la violencia que viven las colonizadas, cuando él utiliza la palabra *abuso*, mientras que en Montecino no es posible identificar conflicto alguno, situación de poder o desigualdad de condiciones. Parece no haber conflicto con el contexto violento de la concepción, su obligatoriedad o sus consecuencias, el relato tradicional sigue sin nombrar la violencia sexual que sufrieron las indígenas y las mestizas abusadas por varones colonizadores; parece que la violencia no es importante sino que es más bien inevitable. Tanto la propuesta de Montecino como la de Villalobos nos lleva a pensar ¿cuánto de lo que se escribe en nombre de las mujeres, no está siendo comprendido en términos políticos y estructurales? Cuando nos referimos al problema político de las mujeres, estamos hablando de la dominación del hombre y la mujer, la explotación sistemática, la desigualdad y las violaciones que no engendraron mestizos sino traumas, *heridas* que bien pudieron evitarse. Una chicana que da cuenta de la sistematicidad y de la constante reproducción de esta vivencia es Inés Hernández, diciendo sobre la identidad mestiza y sobre ella misma:

Es que yo siento que hay dentro de cada mujer chicana/mexicana mestiza ese aspecto indígena que está conectado con la conciencia colectiva, genética y original de la tradición roja de este continente- y ese aspecto se revela como una niña indígena que ha sido ya por siglos abandonada, ignorada y malquerida. Hemos querido borrarla de nuestro ser -ella no conoce el amor- no sabe lo que es tener confianza en sí misma ni en otros¹¹²

El *abandono* del cual habla Hernández apela justamente a esa invisibilización histórica, al rechazo de la *cultura madre*¹¹³ y al desprecio violento del colonizador. La sumatoria de desprecios de todos estos sectores y la negación histórica hacen que las violaciones se vuelvan un tópico identitario de la femineidad latinoamericana. En lugar de denunciar y detener la violencia sexual, ésta pasa a ser un distintivo insoslayable de su identidad.

Muy por el contrario a la historiografía y antropología canónica de Villalobos y Montecino podemos encontrar en la producción intelectual de Silvia Rivera Cusicanqui y de Gloria

¹¹² **Hernández, Inés.** *Cascada de estrellas. La espiritualidad de la chicana/mexicana/indígena.* En Moraga, Cherrie y Ana Castillo (eds) *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos.* Traducción de Ana Castillo y Norma Alarcón. Ism Press, San Francisco, Estados Unidos, 1988. Págs. 261-262.

¹¹³ Ver **Anzaldúa, Gloria.** *Borderlands, La Frontera.* Capitan Swing Libro, Madrid, 2016. Pág.

Anzaldúa, una definición de las violaciones como parte fundamental de la empresa colonial de dominación, ya que para ellas no sólo hubo una apropiación territorial, sino también una colonización del espíritu y el cuerpo de las colonizadas. A las mujeres colonizadas se les despojó de toda humanidad, degradándolas a ser cosificadas, vaciadas como objetos que se pueden manipular, cambiar de lugar, intercambiar, sin voluntad ni conciencia. Rivera plantea en su texto «Mujeres y estructuras de poder en los Andes. De la etnohistoria a la política», que las sociedades indígenas mantenían formas de organización recíprocas en equilibrio antes de la llegada del «drama colonial» y cómo este equilibrio se ve interrumpido cuando las sociedades indígenas (de los Andes) ofrecen sus mujeres al colonizador¹¹⁴, a esto añade que la ruptura de las normas de reciprocidad generadas por el «drama colonial» generan un «distanciamiento inédito, que consiste en mirar al otro como si fuera parte de la naturaleza, de lo amorfo, lo asocial»¹¹⁵ lo cual construye un férreo vínculo entre el colonialismo y el patriarcalismo. Para Rivera el intercambio de mujeres constituye en sí el hecho fundamental del drama colonial (caos, ruptura de equilibrio y normas de reciprocidad). Rivera es enfática al señalar que la emergencia del fenómeno mestizo en los Andes «forma parte del desquiciamiento más global del mundo indígena» en tanto su origen más temprano «se remonta a la práctica de la violación y acaparación de mujeres por parte de encomenderos, curas y soldados españoles»¹¹⁶. En el análisis de Rivera podemos ver no solo cómo la violación de las indígenas forma parte constitutiva de la violencia colonial, sino que también la comprende como el motivo del desequilibrio de la sociedad colonizada y el despojo de recursos.¹¹⁷ De esta manera, Rivera explica el surgimiento de dos tipos de mestizaje uno de sangre y uno cultural, señalando que:

Se configuran de esta manera los heterogéneos caminos por los que habría de discurrir el mestizaje: los mestizos de sangre, sector de descartados que crecen numéricamente en los intersticios de la República de Indios y la República de Españoles y que se alojarán principalmente en los márgenes de los pueblos y ciudades españolas. En tanto que los mestizos culturales, más ubicuos, se extienden a lo largo y ancho del espacio colonial, jugando con frecuencia el papel

¹¹⁴ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re)encubiertas en Bolivia.* Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 190

¹¹⁵ *Íbidem.* Pág. 190

¹¹⁶ *Íbidem.* Pág. 72

¹¹⁷ *Idem.*

de articuladores o intermediarios -económicos, culturales y políticos- entre ambos escindidos¹¹⁸

Este planteamiento es importante en la medida que nos permite comprender el mestizaje como producto de una violencia colonial específica que vivieron las mujeres indígenas y, por otra parte, también nos permite entender el mestizaje como la clase social *descastada* y *marginal* que forja las bases de las nuevas naciones modernas latinoamericanas. Al respecto, Gloria Anzaldúa se refiere al mestizaje desde un presente (ya no desde la situación colonial como tiempo pretérito, sino como continuidad histórica que habita en su contemporaneidad) y también problematiza sobre esta traición de la cultura madre cuando dice «no se nos olviden los hombres»:

Aunque «entendemos» las causas profundas del odio y miedo masculinos, y el hacer daño a la mujer que esos acarrear, no los excusamos, no los condonamos, y ya no vamos a soportarlos. De los hombres de nuestra raza exigimos que admitan, que reconozcan, que revelen, que den testimonio de que nos hieren, nos violan y tienen miedo de nosotras y de nuestro poder. Necesitamos que declaren que van a empezar a abandonar sus modos hirientes y despreciativos¹¹⁹

Así como el hombre colonizador europeo se apropia sexual y económicamente de las mujeres indígenas, el hombre indígena no las defendió, las entregó y perpetuó el maltrato al verse superado por la frustración y la impotencia de la dominación colonial. De este modo, podemos ver la convergencia entre Rivera y Anzaldúa cuando critican el paradigma *idealizador* de las sociedades indígenas pre-coloniales como sociedades donde había una igualdad de género¹²⁰. Este reconocimiento de la violencia sexual en los orígenes del colonialismo (Rivera) y su perdurabilidad en las continuidades de su dominación hasta nuestro presente (Anzaldúa) nos hacen pensar que el representar la historia de la manera que lo hacen Villalobos y Montecino es una decisión consciente o inconsciente que evidencia la internalización de la ideología dominante y la instalación de un paradigma hegemónico sobre la construcción de nuestras sociedades modernas. El que Villalobos se plantee como un sujeto objetivo que develará la verdad de la historia, encubre la ideología que hay detrás de su

¹¹⁸ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 73

¹¹⁹ **Anzaldúa, Gloria.** *Borderlands, La Frontera*. Capitan Swing Libro, Madrid, 2016. Pág. 141.

¹²⁰ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 180

proyecto historiográfico¹²¹, a su vez, Montecino y su planteamiento de «enfoque de género» desde la antropología encubre que el género no es suficiente para dar cuenta de nuestra realidad, incluso, nos permite evidenciar cómo se puede tener la voluntad de comprender la realidad de las mujeres en tanto sujetos subalternizados, pero que en la práctica desmarcarse de las construcciones ideológicas coloniales y patriarcales para generar nuevos conocimientos es un proceso profundo y difícil que no se puede hacer a la ligera, porque como podemos ver se termina asimilando el «género» como sinónimo de «mujeritud».

B) La violencia sexual como un problema estructural

La violencia sexual se encuentra latente tanto en la investigación histórica como en la antropológica que aquí hemos presentado, sin embargo, cada vez que esta se aborda es esquematizada en un marco de definiciones de lo personal/ íntimo, es decir, como algo propio del «mundo privado», es decir que responde a la tradición cultural de las mujeres. Si en todas las sociedades y en todos los tiempos las mujeres son sujetos apropiados (sexual, económica o culturalmente) por los hombres, se subentiende que estas prácticas de dominación se hayan naturalizado al punto de ser una característica distintiva del ser mujer (más aún para el caso de las mujeres tercermundistas).

No se busca problematizar la frecuencia de estos hechos, sino que se describen características estáticas y homogeneizantes de los sujetos y sociedades colonizadas para justificar la violencia sexual, así para Montecino «la barraganía es, (...) otra vertiente del universo mestizo y de su modo de habitar el mundo»¹²² ¿Cómo la barraganía va a ser parte de un universo mestizo? Si en realidad la barraganía sólo puede comprenderse con la intervención colonial de los hombres europeos; por otra parte queda la pregunta ¿qué quiere decir con universo mestizo y forma de habitar el mundo?. Una vez más se presenta la violencia sexual

¹²¹ Ver **Chakravorty Spivak, Gayatri; Giraldo, Santiago** *¿Puede hablar el subalterno?.* Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, 2003. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.

¹²² **Montecino, Sonia.** *Madres y Huachos alegorías del mestizaje chileno.* Editorial Sudamericana, Santiago de Chile, 1996. Pág. 43

como un *ethos* inherente a las sujetas colonizadas y no como algo impuesto desde fuera con la llegada del colonizador.

En la historiografía tradicional el sufrimiento de las mujeres no se entiende como parte de un contexto que lo alienta, sino que forma parte de la realidad ontológica y metafísica de su *ethos*, en la medida en que es entendido como algo que simplemente «sucede»: «Todo acontece como si solo hubiera ejecutantes inconscientes, que son en cierta forma empujados, a actuar en forma violenta por pulsiones naturales e individuales»¹²³ En el relato de Villalobos, por ejemplo, esto *ocurrió* por la falta de mujeres blancas. Montecino, por su parte, ni siquiera considera problemáticos estos «vínculos» de dudoso consentimiento que conformaban las mujeres indígenas y los hombres blancos colonizadores, para ella simplemente «son peculiares», no violentos, no traumáticos, no sistemáticos, sólo son «particulares» y «aislados». Al caracterizar de esta forma la relación basada en la violencia sexual de la mujer indígena por parte del colonizador, se evita considerar la sistematicidad de los hechos, camuflando una violencia patriarcal bajo el manto de la «singularidad».

A su vez, esta construcción de una falsa tautología en que lo verdaderamente oculto es una diferenciación entre la violencia «privada» y la «pública», ya que, por una parte tenemos la larga corriente intelectual que problematiza sobre el colonialismo desde la perspectiva de la dominación y la apropiación territorial que ha homogeneizado la experiencia del colonizado según la experiencia de los varones colonizados, pero sobre las mujeres cabe preguntarnos ¿se ha estudiado la particularidad de su experiencia? Aquella que aparentemente cambió de un torturador a otro. A esas mujeres indígenas y mestizas que habitan en nuestra ancestralidad aún no les llega la hora de la emancipación y no han encontrado justicia. Es este escenario de naturalización y de escisión entre lo público y lo privado que ha relegado a la violencia sexual experimentada por las mujeres colonizadas como un hecho «tras bambalinas» para la historiografía y la antropología canónica y tradicional, a diferencia de las perspectivas anticoloniales y feministas que representan respectivamente Rivera y Anzaldúa, donde la violencia sexual es el núcleo de la dominación del pueblo colonizado y el motor de su genocidio.

¹²³ **Falquet, Jules.** *Pax Neoliberalia Perspectiva feminista sobre (la organización de) la violencia contra las mujeres.* Editorial Madre Selva. Buenos Aires, Argentina, 2017. Pág. 54

La lesbofeminista Jules Falquet ha puntualizado en un detalle importante respecto a la internalización de la violencia que viven las mujeres cuando señala que «la violencia psicológica y simbólica, consiste en hacer sentir a las mujeres que no valen nada, crea en ellas la representación de su no-valor y los comportamientos sociales correspondientes. Se trata de un proceso de internalización de normas comparable al adiestramiento»¹²⁴, es decir que cuando la violencia se ejerce sistemáticamente sobre las mujeres, provoca un convencimiento de que se «merece» recibir esa violencia, generando por lo tanto, que las mujeres se habitúen a recibirla. Falquet añade sobre la violencia contra las mujeres como problema estructural de las sociedades que:

La violencia contra las mujeres no proviene entonces de un fenómeno natural, personal o puramente psicológico: al contrario, atraviesa todas las capas de la sociedad, afecta al espacio privado como al espacio público, en todo momento, goza del apoyo tácito de los poderes públicos. Es un fenómeno duradero, masivo - aunque se invisibilice a sí mismo mientras se despliega- y tiene consecuencias materiales muy reales en términos de beneficios económicos, de mantenimiento del orden social y de su reproducción. No parece entonces descabellado sugerir que la violencia contra las mujeres es una institución social central, a la vez mecanismo de mantenimiento de ciertas relaciones sociales de dominación y explotación, y relación social que estructura este sistema¹²⁵

De esta manera, ya no es sólo la sociedad colonizadora o la clase de los hombres¹²⁶ los que presuponen que es natural violar mujeres, sino que además se convence a las mujeres de que son sujetos violables y de esa manera, ya no solo genera una antagónica relación entre unos y otros, sino que se instala en la médula de la sociedad completa la violencia contra las mujeres. Y es aquí donde el rol de las y los intelectuales juega un valor trascendental, puesto que son ellas y ellos quienes pueden disputar esas definiciones estáticas sobre la cultura y la tradición de la sociedad que habitamos. Pero como bien hemos estado revisando, hay dos

¹²⁴ Ibidem Pág. 55

¹²⁵ Ibidem Pág. 54

¹²⁶ «Ni los varones ni las mujeres son un grupo natural o biológico, no poseen ninguna esencia específica ni identidad que defender y no se definen por la cultura, la tradición, la ideología, ni por las hormonas —sino que simple y sencillamente, por una *relación social*, material, concreta e histórica. Esta relación social es una relación de clase, ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por otra» **Curiel, Ochy y Falquet, Jules** (compiladoras). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu*. Brecha lésbica, Buenos Aires, 2005. Pág. 8.

formas de enfrentarse a este dilema ético: por una parte reproducir la ideología dominante, como lo es el caso de Montecino y Villalobos, o renunciar a ella, resistir y re-escribir las definiciones del mundo habitado apelando al futuro y a su transformación, como es el caso de Rivera y Anzaldúa.

c) Maternidad obligatoria

En esta naturalización de la violencia sexual resulta tremendamente problemático que no se cuestione la existencia de un mestizaje como fruto de una maternidad obligatoria. ¿Qué sucedía con las mujeres indígenas que no querían parir el fruto de su violación?, ¿qué pasaba si una vez nacido el mestizo, la mujer no deseaba criar al hijo de su violador?, ¿las mujeres indígenas habrán intentado abortar esos embarazos no deseados?, ¿dónde está la historia de estas mujeres que querían desobedecer el régimen de la maternidad obligatoria? o ¿es que debemos asumir que todas las indias aceptaron su maternidad con total plenitud y conformidad y para «ascender» en la escala jerárquica de la sociedad? Podríamos argumentar que la información, los documentos y las vivencias de estas mujeres indígenas no fueron registrados y que ese sea uno de los motivos de la ausencia de su experiencia en el relato histórico, sin embargo, desde la ausencia también podemos problematizar: ¿por qué los relatos tradicionales de chilenidad no se están cuestionando la obligatoriedad de las mujeres para parir?, ¿Cómo es la crianza en el contexto de una maternidad obligatoria y una paternidad ausente? El mestizaje de sangre (o el ejemplo más carnal de la violencia específica en contra de las mujeres indígenas) ha sido representado con dos conceptos: barraganía y amancebamiento. Sonia Montecino dice que el amancebamiento «apunta a la costumbre que '...resultaba del acuerdo tácito de una pareja de vivir juntos, sin legalizar su unión ante la Iglesia...' (Pinto: 87)»¹²⁷, mientras que la barraganía describe la situación acaecida en el momento en que se instala la familia legítima del conquistador con sus pares europeas o con mujeres mestizas, instaurándose por fin el «ideal» de la familia «cristiano-occidental»¹²⁸. La

¹²⁷ **Montecino, Sonia.** *Madres y Huachos alegorías del mestizaje chileno.* Editorial Sudamericana, Santiago de Chile, 1996. Pág. 46

¹²⁸ *Ibidem*, Pág. 46

antropóloga hace una descripción política pasiva, que no cuestiona la realidad del colonizador:

El amancebamiento y la barraganía, dan cuenta de una conformación peculiar de los vínculos entre los sexos que propició la gestación de un horizonte de mestizos, presos en la tensión de una sociedad inédita, que utilizó por un lado, las categorías discursivas europeas de definición social, pero por otro lado, vivió y practicó un nuevo orden de relaciones. La barraganía es la manifestación más palpable de esta tensión y de su resolución: demuestra la factibilidad de asumir un rostro blanco (la constitución de una familia legítima) y de uno no-blanco (la poligamia, el amancebamiento, la madre soltera, el huacho)¹²⁹

¿Cómo es que el amancebamiento o la barraganía van a ser parte fundamental de la sociedad indígena si era en efecto el hombre blanco español colonizador el que estaba ejerciendo la violencia sexual, y por lo tanto, quien estaba dando lugar a esa realidad? En sus palabras encontramos siempre un componente azaroso, casi predestinado a la *gestación*. Montecino está configurando una descripción respecto al colectivo indígena, describiéndolo como polígamo, es decir, que el amancebamiento es propio de su cultura, al igual que la madre soltera y el huacho; al mismo tiempo que la «familia legítima» sería herencia del colonizador. Esta narración esconde un evidente racismo, bajo el binarismo «civilización y barbarie» y una naturalización de la maternidad obligatoria.

Según Anzaldúa, la tradición popular mexicana dice que «la gente Chicana tiene tres madres. Las tres son mediadoras: la Guadalupe, la Virgen madre que no nos ha abandonado; la Chingada (Malinche), la madre violada a la que hemos abandonado; y la Llorona, la madre que busca a sus hijos perdidos y que es una combinación de las otras dos».¹³⁰ Lo anterior significa que en Mesoamérica existía una conciencia colectiva de la existencia de estas mujeres desobedientes (o que al menos no se sentían totalmente cómodas con este lugar materno sacralizado) que fue transmitida a nosotras a través de la cultura popular plasmada en los escritos de la autora. ¿Qué significa, entonces, «la madre violada que hemos abandonado» en la construcción ideológica del relato tradicional de la sociedad mestiza?, ¿por qué abandonamos a la madre violada? Aquí hay dos elementos que se confunden: el hecho de la mujer violada y la representación de «La Chingada», interpretada como una

¹²⁹ Ibidem. Pág. 48

¹³⁰ Anzaldúa, Gloria. *Borderlands, La Frontera*. Capitan Swing Libro, Madrid, 2016. Pág. 74.

traición a la cultura madre que genera una procreación de hijos des-indianizados. La poesía de la chicana Lucha Corpi, complementa esta creencia:

Húmeda de tradición, mística
y muda fue vendida...
de mano en mano, noche a noche,
negada y desecrada, esperando el alba
y el canto de la lechuza
que nunca llegaban.
Su vientre robado de su fruto;
hecha un puño de polvo seco su alma¹³¹

Así es como la mujer indígena es vendida y sumida a un silencio, que durante la noche cobija una violencia sexual que acaba con el arribo del día, aunque esta espera, podemos interpretar, se sienta como una lejana letanía, y es que la mujer indígena tiene, finalmente, en su vientre una criatura cuya concepción no fue deseada ni consentida.

D) El «ascenso social» de las mujeres en la heteronorma¹³²: estrategias para sobrevivir a la violencia colonial y patriarcal

Cuando se interpreta la historia de la violencia hacia las mujeres, y particularmente sobre la violencia sexual, tienden a emitirse muchos prejuicios patriarcales, como por ejemplo, suponer que las violaciones son «anheladas» o «buscadas» por sus víctimas. Del mismo modo la construcción de la sociedad mestiza supone que el emparejamiento intercastas escondía un deseo de la sociedad indígena de ascender socialmente por medio del blanqueamiento y el acceso a bienes materiales propios de la sociedad europea colonizadora.

¹³¹ **Corpi, Lucha** *Poemas de Marina I Marina madre*. En Moraga, Cherrie y Ana Castillo (eds) *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Traducción de Ana Castillo y Norma Alarcón. Ism Press, San Francisco, Estados Unidos, 1988. Pág. 243

¹³² «La heteronormatividad significa que este sistema para funcionar desde lo legal, lo económico, político, social y/o ideológico, necesita que todas las personas seamos heterosexuales, nos casemos, tengamos como fin sexual la procreación, pensemos más en los peligros de la sexualidad que en los placeres sexuales, que no dudemos de las asignaciones de género que se nos hacen al nacer, y creamos que nuestros cuerpos no son nuestros sino de las leyes que definen qué tipos de sexualidades son las apropiadas o no». UNESCO. *El bullying homofóbico y transfóbico en los centros educativos*. Disponible en: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244841>

Así se representa una voz de las mujeres indígenas que quiere asimilarse a la cultura blanca colonizante, por medio del uso de su sexualidad para conseguirlo. Esto considera que las mujeres indígenas tenían la posibilidad o la *libertad de elegir* el mestizaje. La idea que subyace bajo la lógica del *deseo de ser colonizada* es que los mestizos no son los hijos «huachos» engendrados por medio de la violencia sexual sufrida por las madres indígenas, sino que serían el producto de la aspiración de la sociedad colonizada de conseguir la anhelada civilización y blancura, por medio de las uniones «ilegítimas». De este modo, el acento se pone en la legitimidad de los vínculos y la búsqueda del blanqueamiento de la sociedad y no en el abuso sexual o el consentimiento de los vínculos sexo-afectivos. Socialmente, la mujer indígena es despojada de su indianidad y se convierte en la «madre del huacho». Ella pierde su identidad indígena siendo re-bautizada al interior de la «cultura chilena», adoptando su rol de «mujer» en la impostada familia occidental. Ella ahora es la «madre de sus descendientes, de sus vástagos», una identidad construida por otros, no por sí misma. El mestizo, viene a ser, el hijo desindianizado de la mujer indígena quien, en el contexto de total exclusión social, económica y política, desarrolló diferentes estrategias de subsistencia como el comercio rural-urbano, el servicio doméstico y el «amancebamiento» con el fin de sobrevivir en el mundo colonial y ascender socialmente¹³³. Desde esta perspectiva, la mujer indígena parece que fuera un elemento decorativo del horizonte colonial: la violencia que viven, los embarazos producto de esas violaciones, la traición que sufren de parte de la misma comunidad indígena, todas sus violencias, no tienen vínculo alguno con el contexto histórico, ya que ellas ingresan al relato oficial desde una construcción colonizada y androcentrada, es decir, que si fueron violadas y obligadas a maternar, el discurso oficial dirá de ellas que hubo deseo o «pulsión civilizante» o bien simplemente se dirá que son madres, dándole protagonismo al hijo mestizo. Para que una mujer indígena o mestiza pueda sobrevivir en este contexto debe, de una u otra manera, acceder al poder económico. La única manera en que ella puede hacer esto es a través de la *asociación* con los varones, ellos -como clase- son los que dan el acceso. La heterosexualidad obligatoria¹³⁴

¹³³ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 74

¹³⁴ Ver **Rich, Adrienne.** *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*. Disponible en: <https://distribuidorapeligrosidadsocial.files.wordpress.com/2011/11/la-heterosexualidad-obligatoria.pdf>

(entendiendo la maternidad inscrita en esta forma de relación social), pasa a ser un medio para acceder a los bienes económicos. Mientras la historiografía tradicional represente esto como un método de «aprovechamiento» de las mujeres indígenas o mestizas, o «estrategia de ascenso social» están ignorando las relaciones de poder y jerarquía que median en ese vínculo. En este sentido, «el desarraigo étnico», el cambio de categoría tributaria, la hipergamia y muchas otras prácticas, son los mecanismos a través de los cuales se ha constituido históricamente ese espacio de «desprecios escalonados» (Saignes) o «exclusiones eslabonadas» (Rivera) que se asocia con el mestizaje¹³⁵. Al discutir o problematizar el argumento del «ascenso social» no buscamos negar que esto haya sucedido, sino más bien estamos señalando que de haber sucedido, este respondía a métodos de supervivencia para las mujeres indígenas y mestizas. Asumir que hay un beneficio o conveniencia en esas prácticas (y una idea de igualdad entre las partes) es obviar el hecho colonial.

¹³⁵ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 130.

II. La familia «nuclear» como producto del colonialismo: madres sostenedoras y padres ausentes

La guatemalteca Aura Cumes explica que «considerar los espacios como la familia, la comunidad y el lugar de las mujeres en ello como algo sagrado e incuestionable, no permite ver las formas en que se dan las relaciones de poder. Es importante recordar -agrega- que el tipo de familia y las comunidades (...) fueron constituidas conforme a las «necesidades» coloniales»¹³⁶. Esta intelectual maya nos recuerda que debemos identificar las relaciones de poder que están en el entramado de la organización familiar. Al comparar la organización social pre-colonial que existía en los pueblos que hoy conocemos como *aymaras* podremos encontrar diferencias y similitudes. Lo principal es desnaturalizar la relación social consanguínea de la familia, en la que el padre es el principal creador de sentido y realidad, desde las palabras con las que se designa la familia y sus roles, hasta el poder económico que cada rol conlleva, en el que el patriarca es la figura que concentra el poder, lo hereda (primogenitura/hijos) y lo hace accesible (esposa/madre/mujer) para los otros miembros que lo componen.

Silvia Rivera Cusicanqui sostiene que los pueblos andinos se organizaban en torno a una matrilinealidad y una patrilinealidad en el que funcionaba la parentela, y la consanguinidad se dejaba para el Inka, esto quiere decir que la relación «familiar» no estaba dada exclusivamente por la consanguineidad (como sucede en la familia occidental) sino por la relación comunitaria de «afinidad». Si bien existía un patriarcado indígena previo a la llegada de los colonizadores, este patriarcado no restringía el acceso y la transferencia de bienes materiales entre las mujeres, por lo tanto, estimamos que, aunque efectivamente las mujeres indígenas aymaras en Bolivia se encontraban en una situación de desmedro frente a sus pares varones, sin duda alguna, tenían más acceso a la tierra en este patriarcado indígena que en el patriarcado colonial. En este último, las mujeres además de ser violadas y obligadas a parir mestizillos, se empobrecían por la desaparición del matrilineaje (y con ello el acceso a los bienes materiales). Rivera explica sobre la organización de las mujeres: «yo fundaba la panaka del ayllú de mi esposo, asentada sobre lazos de afinidad y sororidad más que de

¹³⁶ Cumes, Aura Estela. *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio*. Anuario Hojas de Warmi. 2012, no 17. Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género ~ Conversações sobre Mulheres e Gênero. Pág. 11

descendencia»¹³⁷ diciendo con esto que la afinidad de la organización no tenía que ver con los lazos de sangre, sino que con un concepto más abierto como el de «parentela». La parentela sanguínea masculina «definía las fronteras étnicas»¹³⁸ mientras que la femenina «configuraba un sistema de alianzas interétnicas a través de las cuales se producía la endoculturación del extranjero, es decir, la incorporación de nuevos grupos de referencia al universo comunal o estatal, a través de la pedagogía cultural de las mujeres»¹³⁹ Las mujeres formaban parte de la vida en la comunidad y no se encontraban aisladas en el rol familiar de la madre, como lo hacen en la organización social de la familia nuclear. La familia es una organización que llega a instalarse junto con la violencia colonial, en todas las organizaciones que componía el antiguo Tiwantinsuyu y el Estado Inka las mujeres, organizadas en sus panakas respectivas, eran las encargadas de entregarle varones a los ayllús, ellas nutrían la organización social transversalmente, permaneciendo así en un rol marcado por su capacidad paridora. La matrilinealidad permite crear un poder que se puede ceder por afinidades sin el énfasis que tiene lo sanguíneo, este análisis se puede aplicar a la totalidad de pueblos aymaras que se encontraban compartiendo el territorio¹⁴⁰. Por otra parte y considerando que la característica principal en la familia es la designación de roles según la jerarquía del padre, durante el mestizaje la crianza que hacían las mujeres solas con sus hijos mestizos era prácticamente una realidad generalizada en el territorio colonizado. La figura paterna era prácticamente inexistente. Las figuras de barraganía y amancebamiento, como dijimos anteriormente, comenzaron a aparecer: la nueva realidad legal y jurídica era creadora de hijos «legítimos» e «ilegítimos», de familias «bien establecidas» y otras formas de vinculación desiguales por definición. ¿Cuál es la trascendencia de la ilegitimidad de los hijos?. Silvia Rivera Cusicanqui dice que «un ejemplo histórico de esta subyugación, que afecta no sólo a las mujeres, ha sido la desigualdad institucionalizada de los derechos de propiedad y herencia (a través de prácticas como la primogenitura, la desigualdad entre hijos legítimos e ilegítimos

¹³⁷ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia. 2010. Pág. 182.

¹³⁸ *Ibidem*. Pág. 185.

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ La realidad de la ubicación de los pueblos aymaras no se apega a las fronteras modernas de los Estado nacionales, así podemos encontrar población aymara en el norte grande de Chile, en Bolivia y en Perú.

y la herencia patrimonial), que impusieron los colonizadores y consolidaron los liberales a través de la legislación»¹⁴¹. Podríamos pensar que esta figura del hijo legítimo en contraposición al ilegítimo pertenece al pasado de la historia o a tiempos «pre-civilizatorios» o bien, de los comienzos de las repúblicas, sin embargo, recién en el año 1999 en Chile se acabó la distinción entre hijos legítimos e hijos ilegítimos ganando «el establecimiento de la igualdad de los derechos hereditarios que correspondan a los hijos nacidos dentro del matrimonio y los nacidos fuera de éste»¹⁴². El ser un hijo sin padre tenía una serie de implicancias económicas y de status social que es imposible de negar, la ausencia de la figura paterna en una organización social como la familia, margina y precariza a los hijos que se encuentran en la «ilegitimidad», y con esto a su madre, una realidad poco enunciada, pues es ella quien se debe hacer cargo y cargar con todo el peso social que significa ser la madre de un hijo sin padre. El padre ausente dejando mestizillos es la figura principal en el mestizaje, demostrando que la familia nuclear es una impostación de la ideología colonial. «La problemática de las mujeres indígenas -según Silvia Rivera Cusicanqui- resulta también invisibilizada a través de definiciones sesgadas de jefatura de hogar, que desconocen su aporte en el grueso de actividades productivas y reproductivas de los hogares indígenas»¹⁴³. Las mujeres y su trabajo están siendo invisibilizadas en esta estructura familiar nuclear sanguínea de organización social, al tiempo que son excluidas de los espacios políticos y económicos.

Ahora bien, el machismo local que se agudizó por el colonialismo, también tiene un rol en la sistematicidad de la violencia hacia las mujeres con la nueva organización social de la familia. Anzaldúa señala que el machismo de los varones «texmex» es «una adaptación a la opresión, la pobreza y la baja autoestima. Es el resultado de la dominación jerárquica masculina»¹⁴⁴ Es decir que, a medida que aumenta la violencia del contexto, también lo hace

¹⁴¹ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 204.

¹⁴² Servicio de Registro Civil, Hitos de nuestra historia reciente: Ley de Filiación: ¡Bienvenida, igualdad!. Entra en vigencia la Ley N° 19.585. Disponible en: https://www.registrocivil.cl/PortalOI/Institucion/hitos/detalle_hitos/27-10-1999/27-10-1999.html

¹⁴³ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 214.

¹⁴⁴ **Anzaldúa, Gloria.** *Borderlands, La Frontera*. Capitan Swing Libro, Madrid, 2016. Pág. 141.

la violencia íntima. Es evidente que la exclusión social de los hombres y el autorracismo por las ganas de pertenecer producen frustraciones causadas por la violencia del contexto. Silvia Rivera Cusicanqui describe el mismo proceso en los hombres aymara, afirmando que «la violencia conyugal crece en espiral, al intensificarse las presiones aculturadoras sobre las familias, donde la autoridad y el modelo pasan a ser regidos por la imagen masculina aculturada, que reniega de lo suyo a través del desprecio por su propia compañera o madre»¹⁴⁵. Rivera profundiza en esta idea diciendo que «las frustraciones de reconocimiento social que implica la participación política, laboral y en general pública de los sectores cholo-indios, revierten, por ejemplo, en el incremento de la violencia privada, aquella que se practica en el ámbito cerrado del hogar, el barrio, o la inmediata comunidad de referencia»¹⁴⁶. La violencia doméstica es una consecuencia del contexto de rechazo y marginalización que vive el hombre indígena, es la respuesta de vivir en un contexto que constantemente está provocando frustraciones por la imposibilidad del surgimiento tanto personal como familiar, pues del surgimiento del cholo depende la estabilidad de la familia, y el hombre es el encargado, el sostén económico de la organización familiar, y cuando aquél no puede cumplir con el rol que violentamente le han impuesto, esto genera un espiral de violencia doméstica. No es una violencia espontánea surgida por la indianidad del cholo, sino que tiene que ver con las frustraciones que la población indígena y mestiza debe sobrellevar en la imposición de la «nueva sociedad civilizada».

Es necesario volver a hacerle preguntas a los relatos tradicionales, cuestionando por qué ciertas experiencias tienen más visibilidad e importancia que otras, poniendo en perspectiva la violencia total que implicó el proceso de llegada del hombre europeo al continente americano. Aunque no podemos negar que han existido avances en el contexto de los derechos y el reconocimiento de la igualdad humana como premisa natural que rige el marco legal en el que ocurre la vida al interior de los Estados nacionales, existe aún una gran brecha entre decretar la igualdad y que ésta se materialice. La institución de la familia nuclear mestiza mesoamericana y de Los Andes, obliga a los pueblos indígenas a abandonar sus propias creencias, sus organizaciones y aceptar a la familia como el parte de un «orden social

¹⁴⁵ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 194

¹⁴⁶ *Ibidem*. Pág. 105

civilizado», negando que la instalación de ésta fuera en sí un hecho violento, ignorando la «cultura de violación» que implica la llegada del nuevo sistema de valores. Vencer la «cultura del silencio», como dice Anzaldúa, sería uno de los desafíos de la mestiza creadora de su propia cultura. De hecho, las posibilidades de una mujer para realizarse lejos de un hombre son bastante acotadas y recientes:

Para una mujer de mi cultura, habían sólo tres direcciones hacia las que podía voltearse: hacia la Iglesia Católica haciéndose monja, hacia la calle volviéndose prostituta o hacia el hogar como madre de familia. Hoy en día algunas de nosotras tenemos una cuarta opción, adentrarnos al mundo por medio de una educación y convertirnos en personas autónomas¹⁴⁷

Para Gloria Anzaldúa los espacios posibles para que una mujer se desarrollara y se pudiera sentir realizada como persona, estaban bastante bien definidos por los términos «monja», «puta» o «madre de familia» y que escapar de esta construcción o desacatar la heterosexualidad obligatoria es una opción de finales del siglo XX.

¹⁴⁷ Anzaldúa, Gloria. *Borderlands, La Frontera*. Capitan Swing Libro, Madrid, 2016. Pág. 57.

III. «Puta, traidora y culpable»: la construcción misógina y colonial de la feminidad latinoamericana

La construcción de la feminidad en América Latina está en estrecha relación con la cosificación generada a partir de la imbricación entre la opresión colonial y patriarcal. En el contexto de paternidad ausente, falta de acceso a bienes materiales y territoriales y la negación absoluta de la ciudadanía para el caso de las mujeres (más si estas pesan con el lastre de la racialización) construyen o reafirman una feminidad subordinada, heterosexual, silente, estática, racializada, invisibilizadora de su vital incidencia en la economía y con una aparente incapacidad de agencia. En lo social, las mujeres sufren rechazo por ser la madre de los «mesticillos», que luego no tienen un lugar en la sociedad española ni en la indígena» porque no son ni blancos, ni indios, porque no tienen padre ni patrimonio, esto debido a que el varón mestizo al interior del ayllú pierde la sucesión de bienes materiales por medio de la herencia del padre, ya que el padre del varón mestizo está ausente, y además, la cultura madre lo rechaza por ser hijo del colonizador. En lo económico, las mujeres tienen menos acceso a tierras y están obligadas al trabajo doméstico. La conjugación de tener la culpa social de ser la traidora de la cultura de los indios enlazada a una exclusión económica siendo invisibilizadas como jefas de hogar y privadas de derechos civiles, genera un espacio precario y hostil para desarrollarse como mujeres autónomas. Si bien hay barreras que se pueden sortear a través de la clase, hay otras como la de los derechos civiles que dependen exclusivamente de la orgánica del Estado. Esta situación fomenta que las relaciones heterosexuales y la formación de familia sean vistas como un medio para poder surgir, en el entendido en que ésta era el único espacio en el que podían desenvolverse las mujeres públicamente. El contraste entre las definiciones etimológicas de «mujer pública» y «hombre público» nos puede ayudar a comprender esta diferencia entre los espacios que a cada quien le corresponde, mientras que la primera significa «prostituta»¹⁴⁸, el segundo significa «hombre que tiene presencia e influjo en la vida social»¹⁴⁹. La calle, la vida social, el mundo, para el imaginario patriarcal familiar, son espacios que a las mujeres no les pertenecen.

¹⁴⁸ Definición según la Real Academia de la Lengua Española (RAE). Disponible en: <https://dle.rae.es/?id=Q1vMnRp>

¹⁴⁹ Definición según la Real Academia de la Lengua Española (RAE). Disponible en: <https://dle.rae.es/?id=KaXUUZz>

Sabiendo que la mujer que sale de su casa y se aventura al mundo es considerada «prostituta» ¿cuáles eran las opciones de las mujeres para tener estabilidad económica o laboral?, ¿cuáles son las opciones que tienen las mujeres al interior de la familia?, ¿cómo explicamos la situación sin salida a la que se enfrentan?. En este contexto surgen figuras como la Chingada y la Llorona en México y la Chaskañawi en Bolivia. Mujeres que tienen una relación contradictoria con su maternidad, mujeres que no tienen derecho a disfrutar de su sexualidad porque inmediatamente son tildadas de «putas», mujeres que traicionaron a su cultura al parir mestizos, mujeres cuyo embarazo es culpa de su deseo sexual hacia un hombre blanco. Los prejuicios y la misoginia se hacen latentes en estos relatos, que sin nunca considerar a las mujeres indígenas como personas que son víctimas de la violencia colonial, son culpadas por su situación. Silvia Rivera Cusicanqui es bastante elocuente cuando dice que «la literatura moderna de Bolivia abunda en ejemplos -como La Chaskañawi o La Claudina- de cholos o birlochas vigorosas y expansivas, capaces de cobijar y seducir a los más aristócratas señoritos de la oligarquía criolla, sin lograr acceder jamás a una unión conyugal socialmente aceptable»¹⁵⁰. Para Gloria Anzaldúa, la traición no surge de parte de las mujeres, sino de la cultura de los hombres y sus tradiciones:

No yo traicioné a mi gente, sino ellos a mí. Por el color de mi piel me traicionaron. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, amordazada, enjaulada, forzada a la servidumbre por medio el matrimonio, apaleada durante trescientos años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante trescientos años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por el español, por el Anglo, por su propio pueblo (y en Mesoamérica, bajo el patriarcado indio, su vida no estaba libre de agresiones). Durante trescientos años fue invisible, no se la oía. Muchas veces deseó hablar, actuar, protestar, desafiar. Lo tenía todo en contra¹⁵¹

Para Anzaldúa, la traición y la culpa inculcada en las mujeres latinoamericanas reside en la reafirmación constante que la sociedad hace del hecho colonial. Es más fácil culpar a las mujeres del colonialismo que a los verdaderos responsables, porque siempre será más fácil someter a quienes estén más desempoderados para no sentirse el último eslabón de la cadena: «No yo traicioné a mi gente sino ellos a mí. Malinali Tenepat o Malintzín, conocida como la Chingada -the fucked one-. Se ha convertido en la mala palabra que sale mil veces al día de

¹⁵⁰ **Rivera Cusicanqui, Silvia.** *Violencias (re)encubiertas en Bolivia.* Editorial Piedra Rota. La Paz, Bolivia, 2010. Pág. 194

¹⁵¹ **Anzaldúa, Gloria.** *Borderlands, La Frontera.* Capitan Swing Libro, Madrid, 2016. Pág. 64-65.

boca de los Chicanos. Puta, prostituta, la mujer que vendió su pueblo a los españoles con epítetos que los Chicanos sueltan con desprecio»¹⁵². Para Anzaldúa, la herida de la mestiza sigue abierta y para sanarla debemos dejar atrás la culpa de un hecho del cual las mujeres fuimos víctimas, no victimarias. Solo se puede sentir remordimiento por el mal que se ha hecho a conciencia. Recordándonos que para la mestiza la lucha por la independencia es una constante¹⁵³.

El mecanismo de defensa que las mujeres vieron en la nueva relación heterosexual impuesta está en la familia. La familia como una organización tiene tanto una función social como una función económica, el formar parte o no de una familia significa mayor estabilidad económica cuando los varones patriarcas la tenían. Ya sabemos que la frustración de los varones indios y mestizos en el nuevo sistema económico se canalizaba a través de un maltrato con las mujeres, cuestión que es una realidad aplicable tanto para la Bolivia de Rivera Cusicanqui como para el México de Anzaldúa. La familia es, entonces, la solución a los problemas económicos y sociales de las mujeres, y de alguna forma ella podría hablar a través del hombre, cuestión que le daría representatividad política. Fuera de la familia ella es la puta, traidora y la gran culpable de la colonización. La ideología colonial tiene tanta coincidencia con la ideología patriarcal porque su origen e impulso se remite a la misma clase política, de este modo y en palabras de Aura Cumes «el sistema patriarcal en Latinoamérica, no se puede explicar sin la colonización, y la colonización sin la opresión patriarcal»¹⁵⁴. La mujer indígena en tanto es un sujeto para colonizar o un cuerpo para colonizar (similar a las lógicas de las tierras para colonizar en su sentido más cosificante) y vive *mecanismos específicos de dominación* como la violencia sexual, la maternidad obligatoria, la negación de su trabajo doméstico en tanto producción económica, entre otras. Si a los varones indígenas colonizados había que quitarle las tierras, a las mujeres indígenas había que violarlas y hacerlas parir. Al parecer, en la ideología colonial el territorio no está completamente

¹⁵² Anzaldúa, Gloria. *Borderlands, La Frontera*. Capitan Swing Libro, Madrid, 2016. Pág. 64

¹⁵³ Ibidem. Pág. 55

¹⁵⁴ Cumes, Aura Estela. *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio*. Anuario Hojas de Warmi. 2012, no 17. Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género ~

colonizado hasta que las mujeres son violadas y forman parte de los derechos de los hombres sobre la tierra.

Conclusiones

Es importante estar atentas a todas las elaboraciones teóricas que pretendan dar por superado el hecho colonial, por ejemplo, al asumirlo parte del pasado, porque aunque las estructuras coloniales rígidas han sufrido modificaciones, es decir, que ya no somos súbditos, sino que somos ciudadanos, siguen teniendo una raigambre colonial y desigual en su concepción. El colonialismo no es solamente apropiación material o cultural, sino que también es espiritual e ideológica, el despojar de humanidad al colonizado por medio de la racialización sigue sucediendo en nuestras sociedades. La problematización que hace Anzaldúa de la Frontera entre Estados Unidos y México está más vigente que nunca, si consideramos que mientras leemos estas palabras un muro entre estos dos países se está construyendo al alero del neofascismo del presidente de los Estados Unidos Donald Trump. Sin embargo, este racismo y xenofobia explícita también la podemos encontrar en algunas de las políticas chilenas, como por ejemplo el «Plan humanitario de retorno a Haití», que en lugar de buscar la regularización de la población migrante haitiana encubre, tras este mal llamado humanitarismo, una política de Estado racista. En un Estado deliberadamente antimigrante - es decir, donde el problema fuera efectivamente la migración en sí- no debería primar la variable racial. Según el CENSO del 2017¹⁵⁵, el origen de los inmigrantes a Chile de mayor a menor corresponde a: Perú (25,2%), Colombia (14,1%), Venezuela (11,1%), Bolivia (9,9%), Argentina (8,9%) y Haití (8,4%). Llama la atención que el «Plan humanitario de retorno a Haití» no haya sido empleado previamente con peruanos, argentinos o venezolanos, que representan una mayor tasa de inmigración. De esto, sólo podemos interpretar que el problema es la inminente afrodescendencia de la población haitiana y no el acto de migración en sí. Pero no es solamente una política de Estado, también vemos a nuestros vecinos, familiares y compañeros de Universidad sorprendiéndose con la «masiva» llegada de haitianos y expresándose de una manera abiertamente racista, creyendo estar instalados desde el punto cero de la blancura, desconociendo el racismo del cual ellos mismos han sido víctimas, «porque los indios son otros, no nosotros». El mestizaje como encubrimiento de la pertenencia étnica ha demostrado estar instalado y vigente, aparentemente los chilenos no son

¹⁵⁵ Disponible online en <https://www.censo2017.cl> (Revisado por última vez el día 31 de marzo de 2019).

«indios», ni «negros» son sujetos que han superado el hecho colonial. Quisimos indagar en este informe en las construcciones históricas de la «supuesta blancura», porque la consideramos peligrosa, porque esta «supuesta herencia» del colonizador evidencia el autorrechazo y el autorracismo, la inferiorización, la subordinación y deshumanización cuando el mestizo se convirtió en colonizado y colonizador a la vez. Es necesario indagar en la identidad chilena, en la identidad mestiza y no sólo comprenderla, aceptarla y «reconciliarnos» porque es «nuestra», como nos invita la antropóloga Sonia Montecino. No podemos reconciliarnos con el colonialismo mientras este sea sinónimo de genocidio, de extractivismo y patrocinador de una cultura de la violación masiva, no podemos reconciliarnos si jamás ha habido justicia. Además, cómo reconciliarnos con una historia que desconocemos. Una nueva conciencia mestiza, como propone Anzaldúa, implica desafiar las definiciones que otros han construido sobre nosotras y crear un nuevo sistema de valores, nuevas formas de comunidad. Para nosotras, ser mestizas es ser indígenas, es ser indígenas después de la colonización, no es sinónimo de blancura ni de reconciliación. Para nosotras ser mestiza es ser una indígena des-indianizada, apropiada, negada, una ciudadana de segunda clase. Si bien reconocemos que es difícil distinguir entre lo «heredado, lo adquirido y lo impuesto»¹⁵⁶ creemos que somos capaces de tener una ruptura consciente con todas las culturas, como propone Anzaldúa, para elegir con qué quedarnos, para superar la cultura de la violación y la violencia que se instauró junto con el colonialismo. Y es que necesitamos cuestionar las cosas antes de aceptarlas como nuestras, necesitamos tener la libertad de elegir estar de acuerdo o en desacuerdo con las culturas. La posibilidad de que cada persona pueda forjar su identidad de la mano de la historia y de la colectividad es una instancia que permita la nueva conciencia mestiza. Una oportunidad para cuestionarlo todo, para tomar esos márgenes que nos cruzan tangencialmente y hacerlo carne.

Ahora bien, ¿hasta qué punto resignificar lo mestizo tiene sentido? Declarar el mestizaje es declarar los orígenes, es situarte en el mundo. Porque consideramos que la identidad no es algo ontológicamente dado, sino que es históricamente construido, como propone Edward Said. Coincide en esto la feminista Avtar Brah cuando dice que «la identidad nunca está fija,

¹⁵⁶ **Anzaldúa, Gloria.** *Borderlands, La Frontera.* Capitan Swing Libro, Madrid, 2016. Pág. 140.

ni es singular; es más bien una multiplicidad de relaciones en constante transformación»¹⁵⁷. El mestizaje es entonces una expresión de la «indianidad» y mientras el concepto de «mestizaje» sólo forme parte del contexto latinoamericano es también una identidad racializadora, porque no se usa para hablar de las «distintas mezclas europeas», no se usa para hablar de la simbiosis cultural norteamericana, se usa sólo para hablar del hecho colonial en el Tercer Mundo.

No elegimos ser mestizas, ni blanquearnos. Crecimos en una sociedad occidentalizadora en la que no tenemos punto de retorno porque la colonización fue voraz y borró gran parte de los rastros, por lo tanto, nos construimos a partir de los silencios, de las omisiones y lo encubierto en nuestra historia, en nuestras biografías. Para las mujeres es todo un desafío develar nuestro lugar en la historia. Hoy las mestizas nos estamos enfrentando al desafío de construir una escritura propia: que devele todas las producciones anteriores que internalizaban la ideología dominante y que nos culpaba, que nos permita descolonizar nuestro presente y futuro. La nueva conciencia mestiza es una herramienta de enorme potencial político que puede contribuir en la liberación de las mujeres latinoamericanas. En la medida en que sigamos aceptando las definiciones como ontológicamente dadas, y no como históricamente construidas, corremos el riesgo de ser definidas por nuestro opresor y jamás llegar a emanciparnos.

¹⁵⁷ **Avtar Brah.** *Diferencia, diversidad, diferenciación.* En: *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras.* Traficantes de sueños, España, 2005. Pág. 131.

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza* Ed. Capitán Swing, Madrid. 2016.

Anzaldúa, Gloria *Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas* en **Moraga, Cherríe y Castillo Ana** *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism press, San Francisco, 1988.

Briones, Claudia. *Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías*. Tabula Rasa, No. 6, enero-junio 2007.

Bonfil Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México D. F.:Grijalbo

Césaire, Aimé *Discurso sobre el colonialismo*, ed. Akal, Madrid, 2006.

Cornejo Polar, Antonio *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Ed. Horizonte, Lima. 1994.

Curiel, Ochy. *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Edición Brecha Lésbica y en la frontera. Bogotá, Colombia, 2013.

Curiel, Ochy y Falquet, Jules (compiladoras). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu*. Brecha lésbica, Buenos Aires, 2005.

Falquet, Jules. *Pax Neoliberalia Perspectiva feminista sobre (la organización de) la violencia contra las mujeres*. Editorial Madre Selva. Buenos Aires, Argentina, 2017.

Gonzalez Casanova, Pablo. *El colonialismo interno*. En: Sociología de la explotación. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Buenos Aires, Argentina. 2006.

Galton, Francis. *Herencia y eugenesia*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

García Marquez, Gabriel. *Buen viaje señor presidente* en «Doce cuentos peregrinos» Sudamericana Buenos Aires.

Girón, A. *Darwinismo, darwinismo social e izquierda política (1859-1914) reflexiones de carácter general*. En **Miranda, M. y Vallejo, G.** *Eugenesia y Darwinismo social en el mundo latino*. Buenos Aires, siglo XXI, 2005.

Huntington, Samuel. *Choque de civilizaciones* traducción de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid 2002.

Montecino, Sonia. *Madres y Huachos alegorías del mestizaje chileno*. Editorial Sudamericana, Santiago de Chile, 1996.

Moraga, Cherrie y Ana Castillo (eds) *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Traducción de Ana Castillo y Norma Alarcón. Ism Press, San Francisco, Estados Unidos, 1988.

Taylor, Charles *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Paredes, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Comunidad mujeres creando comunidad y CEDEC. La Paz, Bolivia. 2008.

Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. *El tejido de la rebeldía ¿qué es el feminismo comunitario?.* Comunidad Mujeres Creando Comunidad. La Paz, Bolivia. 2014

Rich, Adrienne. *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana.* Disponible en: <https://distribuidorapeligrosidadsocial.files.wordpress.com/2011/11/la-heterosexualidad-obligatoria.pdf>

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires, Argentina. Tinta Limón Ediciones, 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia *Violencias (re) encubiertas en Bolivia.* Ed. La mirada Salvaje, Bolivia 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos* Ed. La mirada salvaje, 4ta Edición. Bolivia, 2010.

Rivera Cusicanqui Silvia. *La raíz: colonizadores y colonizados.* En **Xavier Albó y Raúl Barrios** (Coord.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, Vol. 1, «Cultura y Política» (pág. 25-139). La Paz: CIPCA/Aruwiyiri

Chakravorty Spivak, Gayatri. *¿Puede hablar el subalterno?.* Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, 2003. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.

Taylor, Charles *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento.* México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1993.

UNESCO. *El bullying homofóbico y transfóbico en los centros educativos.* Disponible en: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244841>

Villalobos, Sergio. *Para una meditación de la Conquista.* Editorial Universitaria, Santiago, 1983

Said, Edward. *Cultura e Imperialismo* Debate, España. 2018

Zapata Silva, Claudia *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, LOM, Santiago. 2016

Zapata, Claudia. *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara y CALAS Maria Sybilla Merian Center, 2019. En prensa.

Zapata Silva, Claudia *Indígenas y educación superior en Chile: el caso Mapuche*. *Calidad en la Educación*, 26. 2007. Pág. 55-79