

# Desmontando el discurso colonial: sujetos y representaciones desde lo local. Una lectura a partir de Luis Tapia y Silvia Rivera Cusicanqui

ANA BRITOS

Recibido el 29 de abril de 2015

Aceptado el 5 de julio de 2015

**Resumen.** Con el presente trabajo pretendemos dar cuenta de ciertos intersticios que se configuran a partir de re-pensar a Latinoamérica en clave crítica a la modernidad política-colonial. La operación que significa *desmontar el discurso colonial* tiene como nudo central la construcción de un pensamiento otro que posibilite re-articular al proceso moderno en sus pasados y presentes regionales y locales. Para ello es necesario romper con los esencialismos, los estatismos, los universalismos, que se inscriben en las prácticas propias del colonialismo interno. Siguiendo a Luis Tapia, dicho modo del colonialismo opera en la relación entre sociedades y en el interior de ellas, produciendo asimetrías y jerarquías de poder. Es en este sentido que lo local cobra relevancia, a través de métodos, conceptos, descripciones y narraciones, posibilitando desandar las tramas coloniales. Pensar lo local implica pensar qué composición o articulación de reconocimiento, explicación, reflexividad, valoración y proyección de estas heterogéneas realidades e historicidades se producen como episteme. Desde aquí recuperamos los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui para introducir la conversación sobre cómo pensar prácticas subalternistas donde la voz y la mirada de las mujeres recuperen las narraciones desde una lectura en reversa. Es decir, configurar a las mujeres como una posición de sujeto político que define, a través de sus prácticas locales, su legado histórico y social.

**Palabras claves:** Discurso colonial/colonialismo interno, lo local, sujetos subalternos, mujeres del Tercer Mundo.

**Abstract.** With this work we try to account for some interstices that are configured rethinking Latin America in critical key to the political-colonial modernity. The operation which is dismantling the colonial discourse has as central knot the construction of a different thought that it makes possible re-articulate the modern process in its past and present regional and local. Therefore is necessary break with the essentialisms, the statisms, the universalisms, which is registered in the own practices of the internal colonialism. Following Luis Tapia, this mode of colonialism operates in the relationship between societies and inside them, producing asymmetries and hierarchies of power. It is in this sense that the local becomes relevant, through methods, concepts, descriptions and narratives, making possible to retrace the colonial frames. Think the local involves thinking what composition or joint recognition, explanation, reflexivity, assessment and projection of these heterogeneous realities and historicities occur as episteme. From here we recover Silvia Rivera Cusicanqui's works to introduce the conversation about how think subalternists practices, where the voice and the vision of the women recover the narratives from a reverse reading. Which is to say, configure the women as a position of political subject that defines, across their local practices, her historical and social legacy.

**Keywords:** Colonial discourse/internal colonialism, local, subaltern subject, Third World women.

## Introducción

[...] la crítica del imperio codificada continuamente sobre el terreno; en las ceremonias, la danza, la parodia, la filosofía, el contraconocimiento y la contrahistoria, en textos ignorados, suprimidos, perdidos o simplemente sepultados por la repetición y la irrealidad. Todo ello requiere que contemos la historia de otra carta [...]

Mary Louise Pratt. *Ojos Imperiales*.

El presente trabajo pretende dar cuenta de algunos cruces, tensiones e *inters-*

*ticios* que se configuran a partir de re-pensar a Latinoamérica en clave crítica de la modernidad política-colonial. Desde nuestros lugares de trabajo indagamos y configuramos prácticas que se dinamizan como llaves genealógicas entrelazando contextos y experiencias para producir nuestras condiciones de posibilidad en tanto sujetos políticos articuladores del lugar y del tiempo de lo democrático. Aquí cobra sentido pensar las democracias latinoamericanas, más precisamente Bolivia, en sus formas de organización social atravesadas por las luchas y las resistencias como modos de emancipación política.

En esta dirección, un legado fundamental a desmontar es el proceso moderno, occidental y su intrínseca relación, desde el comienzo, con el proceso político-colonial. Lo atrapante del vínculo modernidad política-colonial en la clave de la construcción de un pensamiento otro, está en reconfigurar al proceso moderno en sus pasados y presentes regionales y locales. Para ello es necesario romper con los esencialismos, los estatismos y los universalismos que hicieron y hacen de los discursos y de las prácticas de los sujetos del Sur meros reproductores, y los alejan de la historización y contextualización en sus diferencias.

En este sentido, como lo muestran M. Jacqui Alexander y Chandra T. Mohanty, utilizar los términos genealogías y legados “no pretende sugerir una herencia congelada o encarnada de la dominación y de la resistencia” (2004: 142), sino muy por el contrario la reflexión de que es necesario pensar y re-pensar las historias que tienen como centro subjetividades emergentes, insurgentes y subalternas, que interpelan la dinámica Estado-nación y en este caso más concretamente al Estado plurinacional.

Siguiendo a las autoras en este comienzo de recorrido es preciso remarcar no sólo en qué sentido utilizamos la categoría de *legado* sino también su adjetivación específica, *legados coloniales*. Pensar los legados coloniales presentes hoy implica cartografiar las continuidades y rupturas entre las prácticas contemporáneas y las heredadas del colonialismo y de los diversos nacionalismos posteriores.

Es en este marco que queremos plantear la categoría de *colonialismo interno*,<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La idea de colonialismo interno que emerge de manera múltiple cuestiona la continuidad de las condiciones coloniales en la organización de la vida social y en la relación entre sociedades. Cfr. Pablo González Casanova (1968). Siglo XXI: México.

la que intentaremos articular desde diferentes locus y posiciones teniendo presente a éste como una forma compleja de dominación, “ya que es acumulación de varios momentos históricos que recrean los anteriores” (Tapia, 2014: 8).

## **Desmontando el discurso colonial. Lo político y lo local como estrategias discursivas.**

Desde nuestros recorridos en la obra del filósofo político boliviano Luis Tapia Mealla, el concepto de colonialismo no sólo da cuenta de un momento específico, la conquista de América, sino muy por el contrario, muestra la actualidad que dicho concepto tiene a la hora de configurar los sujetos políticos, sus prácticas y discursos. Consideramos, siguiendo al autor, que el colonialismo es un engranaje de una articulación violenta y contradictoria de un sistema mundial, reiterativo-global, que abarca la mayor parte de las sociedades modernas y por lo tanto el conjunto de relaciones que se despliegan en el seno de esas sociedades y en relación a otras culturas.

El discurso colonial, además de operar como herramienta de sobreposición de sociedades instaurada por la violencia, está acompañado de procesos de penetración y transformación parcial e inevitable de aquellas sociedades colonizadas, construyendo lo que Tapia llama un *acoplamiento* de estructuras de una sociedad o de un grupo social. En este sentido se va configurando una heterogeneidad social que disputa necesariamente la estructura dominante occidental y moderna: colonizador/ colonizado. A través del proceso llevado a cabo por la colonización se nos ha impuesto una cultura específica, un modo de lo político y lo social, el moderno occidental. En este sentido, la colonización como expresión más concreta de las formas de dominación opaca los diversos modos de conocer, las múltiples prácticas discursivas y el alcance y sentido de sus significados. Es esta pretensión de homogeneidad social, frente a una real heterogeneidad cultural.

Siguiendo el argumento del autor el colonialismo interno opera en la relación entre sociedades y en el interior de ellas, produciendo asimetrías y jerarquías de poder. Contiene discriminación y explotación a partir de prácticas racistas, desconociendo a los distintos grupos *multisociales* como parte de lo social.

Lo que se pone en disputa es el entramado que se configura como sociedad civil ligado a múltiples pasados coloniales y a sus modos de legitimarse. Lo multisocietal representa la superposición de una sociedad dominante sobre los diversos grupos, desde el acontecimiento mismo de la conquista.

El punto neurálgico de la condición colonial en la cual seguimos insertos es la dimensión intersocietal jerárquica de la heterogeneidad social construida, donde las prácticas tanto de los colonizadores como de los colonizados persisten aunque sufriendo cambios internos. Entonces preguntamos ¿cómo pensar e intervenir en una sociedad heterogénea, que respete las diferencias ideológicas, de raza, de género, de color?

Siguiendo a Tapia, dado que en buena medida somos sociedades abiertas por las formas de dominación y no por la comunicación y el diálogo, se puede pensar también que ciertas formas de cierre local son modos de articulación, de constitución local de autonomía y autodeterminación. “La autodeterminación no viene de la pureza endógena de las ideas sino de la articulación productiva y reflexiva o del ejercicio libre del lado o patrimonio universalizable de toda producción intelectual y cultural” (Tapia, 2013: 25). El cierre-estratégico local de la producción intelectual no significa seleccionar y analizar aquello que es originario sino, muy por el contrario, una *genealogía local* de los elementos heterogéneos del pensamiento que conforman un discurso social. Pensar *lo local* implica pensar qué composición o articulación de reconocimiento, explicación, reflexividad, valoración y proyección de estas heterogéneas realidades e historicidades se producen como episteme. Lo interesante de poner a *lo local* a funcionar como una categoría de producción de conocimiento y por ende como momento político, es indagar respecto de cuál es la composición de reconocimiento y proyección de las subjetividades sociales hoy.

Una de las improntas fuertes del colonialismo interno es que no reconoce la diversidad cultural o la existencia de varios tipos de sociedad, incluyendo su dimensión política, solamente posibilita ver la diferencia de razas como una diferencia natural, acompañada del supuesto de la superioridad de los que enuncian, como diría Stuart Hall (2013): Occidente y el Resto. De esta manera, el racismo es una forma de negación y desconocimiento de dimensiones culturales de una estructura social y por ello, una forma de reconocimiento distorsionado.

Es decir, se reconocen que están ahí para luego establecer una relación de dominación.

En este sentido es que la tensión existente entre la heterogeneidad societal y la continuidad colonial precisa de un proceso de descolonización, un proceso de reconstrucción que permita pasar de sujeto colonizado a un sujeto con mayor autonomía moral e intelectual, es decir, “reconstruir una concepción del mundo con valores, con fines, con principios organizativos, a partir de reconstruir la memoria de luchas contra el poder colonial” (Tapia, 2013: 55). Cada una de las prácticas descolonizadoras tiene como objetivo re-significar las relaciones de poder políticas-sociales buscando avanzar sobre las relaciones de explotación y discriminación entre los pueblos y culturas. Estos sujetos políticos protagónicos, si bien representan múltiples antagonismos que presionan las estructuras del actual modelo, las que incluso pueden quebrarlo e imaginar alternativas, se encuentran permeados por constantes historicidades que reafirman una estructura colonial. En palabras del autor, “Sin politización y autorrepresentación de la diversidad cultural interna no hay posibilidad de avanzar en el conocimiento y reconocimiento, en el pensamiento reflexivo sobre nuestra realidad” (2013: 31).

Consideramos que, una alternativa para re-pensar al colonialismo interno es poder reconstruir las múltiples historicidades a través de métodos, conceptos, descripciones y narraciones locales. Es por ello que precisamos que *lo local* sea un lugar, un momento de cambio, de novedad que articule subjetividades y temporalidades multisociales. En otras palabras, Tapia muestra cómo se vuelve necesario pensar la dimensión productiva y creativa de lo social y en este sentido, de lo local. La forma del autoconocimiento tiene que ver con novedades y cambios pero no de una sociedad global sostenida por teorías también globales, sino de un modo de lo social que articula historicidades específicas que hacen a una sociedad política. La forma de autoconocimiento implica poder pensar desde dentro de estas historicidades específicas. Esta construcción local de pensamiento reúne entonces, procesos tanto epistemológicos, como políticos y sociales. En este ejercicio de producción de conocimiento, *lo local* se configura como una construcción de espacio y tiempo sobre el cual se reflexiona constantemente, es una acumulación específica de cada construcción histórica. Lo relevante de este proceso es que se necesita de una reflexividad significativa: dar cuenta de lo

específico y de lo nuevo que aparece localmente y tener presente que sus márgenes epistémicos pueden ampliarse. Por ello, pensar *lo local* implica pensar los límites de esta estrategia epistémica, “es pensar más bien desde adentro” (2013: 50). Dicha forma de autoconocimiento como estrategia política y social posibilita, desde nuestro análisis, un modo de desandar el discurso colonial, más precisamente el colonialismo interno.

En la misma dirección que Luis Tapia, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui define al colonialismo interno 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, las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (2010: 36). Re-pensar este conjunto de contradicciones diacrónicas que son las formas de reproducción del colonialismo interno, requiere de una dinámica de interacción dialógica entre una diversidad de sujetos que están desarrollando capacidades de reconstrucción, de autonomía política y de crítica a estas estructuras. Sin embargo, es relevante entender que la continuidad del orden colonial y su dinámica se realiza en América Latina a través de los diversos estados-nación donde se sigue experimentando un grado de diferenciación social y mestizaje simultáneamente con una diferenciación política e ideológica.

En este marco de análisis interrogamos, ¿cuándo y cómo es que Latinoamérica cobra sentido para los sujetos subalternos, sus prácticas políticas y sus genealogías históricas?

## Sujetos y representaciones desde lo local. Mujeres del tercer mundo

[...] La interdependencia entre mujeres es el único camino hacia una libertad que permita el “yo” “ser”, para crear y no para ser utilizada. Esta es la diferencia entre el “ser” pasivo y el “ser” activo.[...]

Audre Lorde. *Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo.*

Este segundo momento de reflexión es un desafío para pensar figuras e imágenes de las mujeres en las sociedades latinoamericanas. En este caso recuperamos principalmente la lectura de Silvia Rivera Cusicanqui para introducir la conversación sobre cómo pensar prácticas subalternistas donde la voz y la mirada de las mujeres recuperen las narraciones de las historias en reversa. Es decir, pensar a las mujeres como una posición de sujeto político que define, a través de prácticas, su legado histórico y social.

Como mencionamos en el apartado anterior, la matriz ideológica y cultural de la modernidad occidental crea y sostiene una situación colonial más amplia y estructurante que se instala bajo los modos del capitalismo en la sociedad y en las formas estatales y, desde allí nombra, enumera, oprime y jerarquiza a los distintos sujetos tanto rurales, como urbanos. Desmontar al discurso colonial significa comprenderlo como un invento estratégico de un espacio-tiempo que se constituye mediante la producción de conocimientos y el ejercicio del poder. En este sentido, lo político en su forma local provee procesos descolonizadores que socavan, en algunos casos muy lentamente, el potente colonialismo interno en el cual estamos inscriptos.

Rivera Cusicanqui muestra la incidencia de la idea de colonialismo interno en las relaciones de género y en la violencia doméstica que se produce como resultado del continuo proceso de dominación y opresión. La imagen de las mujeres es reducida a su figura maternalizada negando y eclipsando tanto las prácticas creativas del tejido, el pastoreo, la ritualidad, la astronomía, la narración y el canto; como también las actividades mercantiles y sociales: elaboración y comercialización de la chicha, los textiles y el ganado. En otras palabras, sólo bajo una estructura patriarcal y colonial puede la maternidad ser el único poder social disponible para las mujeres, el resto de las prácticas, las cuales también son modos de empoderamiento, quedan ocluidas.

La autora argumenta cómo en estas prácticas subalternistas las mujeres indígenas incursionan en la estructura del mercado laboral urbano, en grandes circuitos transnacionales, a través del trabajo doméstico y del comercio en ferias y ciudades, elaborando ellas mismas sus propios *itinerarios de tránsito* más allá de las fronteras étnicas, raciales y sexuales construidas y potenciadas por el propio colonialismo interno. En este escenario las mujeres migrantes “cholas” o birlo-

chas quedan configuradas en el discurso del mestizaje, discurso que moldea y construye sujetos sociales, forja identidades, elabora estrategias de ascenso socio-económico, conductas matrimoniales e imaginarios colectivos. Rivera sostiene cómo la ilusión del mestizaje, creada y concretada por las élites urbanas ilustradas de la post-guerra del Chaco, consolidó realidades identitarias conflictivas en diversos sectores de la sociedad encubiertas bajo conductas que oscilaron entre exaltación y ocultamiento de las diferencias culturales. Por ello, sostenemos que la operación de la ilusión del mestizaje recrea prácticas del colonialismo interno, socava las identidades poscoloniales, no solo indígenas sino también en los variopintos estratos del cholaje inscribiendo en ellas disyunciones, conflictos y prácticas de autorechazo y negación.

En este sentido, el imaginario progresista de la Bolivia del '52 y en adelante, potenció la idea del mestizaje y debido a esto, las diferencias culturales debieron disolverse en pos de un modelo homogéneo y occidental de ciudadanía. Este progresismo dio lugar a un proceso de encubrimiento de los conflictos racistas y culturales que continuaron y continúan todavía en la actualidad, irrumpiendo subterráneamente en la sociedad boliviana. Es así que el mestizaje evidencia la relación de subordinación colonial como el espacio-tiempo de configuración de identidades colectivas. De aquí se desprende la necesidad de revisar el concepto de fronteras étnicas ya que resulta incompleto o inexplicable. Dichas fronteras étnicas, entendidas como espacios de interacción con otros, se desdibujan en situaciones donde un grupo opta por autoperpetuarse y reproducir conductas que afirman su diferencia étnica por sobre las demás. En otras palabras, el problema comienza, siguiendo a Rivera, cuando múltiples pueblos colonizados se confrontan y jerarquizan mutuamente en función a lo que se establece como la condición humana. Los mecanismos de exclusión de los indios/as, cholos/as, mistis o bircholas, tanto de los lugares públicos, de los beneficios del crecimiento y desarrollo económico como de los nodos de poder y representación política potencian la idea de una etnicidad invisibilizada. En este proceso, la etnicidad negada se consolida como una nueva etnicidad, es decir, se repiten prácticas de subordinación y dominación, operando nuevamente la dinámica del colonialismo interno.

Bajo este panorama, Rivera sostiene que la sociedad boliviana se moderniza

y el estado se autotransforma, intentando institucionalizar el reconocimiento de la discutida pluralidad étnica en los marcos de la normalidad y de las políticas estatales. Sin embargo, como hemos mencionado, siguen reproduciéndose fenómenos de exclusión y dominación. En palabras de la autora: “En esta suerte de reciprocidad negativa de insultos y estereotipos culturales, se alude a una gradación caleidoscópica de colores de piel, emblemas y comportamientos colectivos” (1996: 4). Aquí la autora recurre al concepto de *sociedad abigarrada*<sup>2</sup> de René Zavaleta Mercado para explicar la contemporaneidad heterogénea boliviana. Una sociedad abigarrada es la confluencia de varias matrices sociales y culturales, por ende de varias historias, es decir, de los movimientos de esas sociedades, de los encuentros y desencuentros y de la formas de dominación que se han cristalizado a partir de las distintas relaciones de poder entre los sujetos. Ser indio/a, cholo/a, birchola o misti significa una marca étnica y a la vez, una marca de clase que se encuadra en una socialidad pública colonizada y dominada por el mundo mestizo/criollo masculino.

Retomando la figura de las mujeres, uno de los ejemplos más elocuentes de este proceso lo ilustra la vestimenta de las cholos paceñas desde el siglo VIII. La pollera, el mantón de Manila y el sombrero Borsalino permitían, como estrategia de mimesis, a las indígenas migrantes cambiar su estatus y acceder al mundo mercantil y social dominante. Paradójicamente esta imagen se ha convertido en símbolo de una etnicidad discriminada y excluida, que de manera ambigua, niega y afirma las diferencias de gestos y conductas enmascarándolas en autopercepciones y aspiraciones mestizas o de clase media. Es así que los estratos laborales ocupados por mujeres migrantes y cholos en los espacios urbanos operan como reproductores del mestizaje colonial andino. La discriminación y el rechazo impuestos a estas mujeres contribuyeron a consolidar nuevas fronteras, dejando a las cholos a medio camino de la occidentalización y la ciudadanía. En la búsqueda de convertirse en el reflejo de Occidente, las prácticas de

---

<sup>2</sup> Siguiendo a Luis Tapia, quien también retoma el concepto de Zavaleta Mercado, una sociedad abigarrada es una sociedad que no está vinculada orgánicamente. En ella hay desarticulación o articulación parcial y falta de unidad. Hay una coexistencia inorgánica, producto de penetraciones y transformaciones incompletas. Resulta de la existencia de varias formas de sociabilidad en un mismo territorio en el que un estado pretende ser la unidad y el gobierno político.

mestizaje terminan representando a los rasgos de las mujeres cholos e indígenas de una forma arcaica y caricaturesca. De esta manera, la huella más visible de este proceso fue el intento de invisibilizar la cultura propia a través de dos discursos fuertemente marcados: la negación, por parte de las nuevas generaciones, de sus propios ancestros y el alejamiento definitivo de la cultura rural de origen. Por el contrario, el desarraigo étnico, el cambio de categoría tributaria, la hipergamia y otras formas modernas occidentales, se han configurado en los mecanismos mediante los cuales “se ha constituido históricamente ese espacio de ‘desprecios escalonados’ o ‘exclusiones eslabonadas’ que se asocia con el mestizaje” (Cusicanqui, 2010: 217). En este sentido, la república chola que pretende reivindicarse en un populismo moderno deviene en una república colonizada, víctima y ejecutante de la opresión y la discriminación, “formando el eje de una ‘cadena de dominación colonial’ que atraviesa al conjunto de la sociedad” (Ibídem).

La figura de las mujeres en la cultura chola andina articulada con la propuesta reivindicativa indígena configura en la actualidad una promesa y un riesgo, sostiene la autora. Por un lado, la promesa de abrir una dimensión democrática, pluralista y descolonizadora en relación con las prácticas subalternas que operan sobre la cuestión de las identidades colectivas y, por otro, el riesgo de cerrar esta posibilidad apropiándose del Estado colonial sin descolonizarlo.

Finalmente, podemos ver cómo la mujeridad, siguiendo a Rivera Cusicanqui, se construye desde el interior histórico y político del colonialismo interno en los variopintos estratos de la cadena q'ara-misti-chola/o-india/o, posibilitando atravesar lo femenino desde una heterogeneidad social que en el lenguaje público se esconde tras la apariencia homogénea de la ciudadanía. En su texto inédito *Qhateras y Tinterillos: Comercio y cultura letrada en la formación histórica de las elites bolivianas*, muestra cómo la imagen de la herida, producto la colonización de clase/ género/ raza ha sido abordada, tanto en la filosofía como en la teoría feminista, como una mirada en reversa que se despega de los sistemas binarios de opresión buscando tácticas de reconfiguración simbólica y política. Es la chola en su carácter de mujer emprendedora y autónoma, una sujeta activa de estas tácticas de representación y discurso, “ordenando y creando un mundo de intercambios afectivos y materiales entre los polos antagónicos del orden social” (s/f, 71).

Es así que la multiplicidad mestizo-criollo, misti, chola, birchola, indio, refleja que la categorización social y la autoconciencia étnica no siempre son un proceso homogéneo y carente de conflictos.

En palabras de Rivera Cusicanqui:

Estas representaciones mutuas y términos de autoreferencia aluden a una forma de estratificación de tipo postcolonial, porque su eje organizador es una confrontación en el plano civilizatorio entre una cultura que se autopercibe como “universal” y los “otro” étnicos que se confunden con el paisaje, ratificando su condición de múltiples, dispersos y transparentes objetos de construcción de la dominación social.

Las segregaciones y discriminaciones muestran la huella de un pasado “no cancelado” que continúa condicionando y obstruyendo los modos de un sistema democrático, tanto a nivel local como nacional, al reproducir mecanismos de exclusión y subalternización. (2009: 72-73)

Sin embargo, consideramos que pensar estos mecanismos de exclusión y subalternización, en clave crítica, posibilitan un desplazamiento de sentido desde la variadas formas de ontologización del sujeto moderno y colonizado, en su forma esencialista, hacia un discurso, como el de la mujer chola o indígena que, a través de su labor cotidiana, permita complementar a la multiplicidad social del territorio como un tejido cultural dinámico “que despliega y se reproduce hasta abarcar los sectores fronterizos y mezclados –los sectores ch’ixi...” (Rivera Cusicanqui, 2010: 72-73). Desde aquí podemos configurar a las prácticas mercantiles de los sujetos andinos no cómo un mero apéndice de los mercados hegemónicos donde el hombre y la mujer boliviana se convierten en un engranaje indispensable del fetichismo de la mercancía y la producción en masa, es decir, se consolidan como sujetos del capitalismo salvaje. Sino que, por el contrario, los sujetos (hombres y mujeres) simbolizan sus modos económicos como una interacción social y una resistencia cultural articulando un lenguaje que abre a una dinámica de descolonización y democratización.

## Notas finales

A través del análisis que hace Silvia Rivera Cusicanqui quisimos mostrar cómo se siguen reproduciendo, bajo distintas operaciones, discursos propios del colonialismo interno. La apuesta es a resignificar el espacio-tiempo de las prácticas subalternistas de las mujeres del “tercer mundo”, sin caer en los esencialismos y universalismos hegemónicos. Al pensar las “mujeres del tercer mundo” intentamos salirnos de la construcción arbitraria pero legitimada por el discurso ilustrado moderno occidental. Es relevante revisitarse desde diferentes grupos sociales, como son las cholitas bolivianas, que se apropian del sentido de lo local y de lo nacional teniendo presente las diferencias culturales y sociales, buscando no quedar cercadas por la homogeneización propia del tiempo y espacio moderno del capital. La imagen de las mujeres cholitas no queda reducida, entonces, a una simple víctima del proceso de producción, puesto que resisten, desafían y subvierten este proceso en varios aspectos. Esta apropiación, que conlleva resistencia, desafío y subversión, define una agenda histórica y política que es constituida a partir de la yuxtaposición de clase/raza/etnia/género, lo que se define como una sociedad abigarrada. Esta agenda histórica y política es el modo en que las cholitas simbolizan su lugar en la sociedad boliviana y en el mundo mercantil.

Recuperamos aquí el trabajo de la teórica feminista poscolonial Chandra Mohanty para mostrar cómo es que se producen ciertos desplazamientos epistémicos por los cuales las mujeres del tercer mundo quedan reducidas a meros objetos adjetivables, muy lejos de ser sujetos políticos activos.

Mohanty afirma:

las mujeres del Tercer Mundo como grupo categoría se definen automáticamente y necesariamente como religiosas (léase no progresistas), orientadas hacia la familia (léase “tradicionales”), menores de edad (léase “aún no son conscientes de sus derechos”), analfabetas (léase “ignorantes”) y, a veces, revolucionarias (léase “¡su país está en guerra, tienen que luchar!”). Es así como se produce la “diferencia del Tercer Mundo” (2011: 155-156).

Podemos sostener que las relaciones de poder plasmadas en discursos, como estos que nos brinda Mohanty, se configuran a partir de la organización patriarcal histórica y culturalmente específica construida sobre la base de la reducción de lo femenino al espacio de lo familiar. Es desde estas reducciones que se vuelve necesario cuestionar en qué medida lo subalterno adquiere relevancia para indagar la posición de sujeto, desde la cual se ubica a las mujeres cholos, en clave crítica a las prácticas del colonialismo interno.

De esta manera, pretendimos hacer un análisis crítico de nuestra propia situacionalidad y nuestras propias contingencias teniendo presente la relación que se da entre el saber y el poder y su consecuente discusión con los modos de la colonización. En este sentido, es preciso que pongamos en agenda los procesos de subjetivación que derivan de las operaciones y discursos coloniales articulados desde legados críticos para abrir el diálogo y la reflexión sobre nuestras propias sociedades, culturas e historias. Desde aquí es que podemos sostener un ciclo cada vez más grande de indagación y cuestionamiento al colonialismo interno.

## Bibliografía

- Alexander, M. Jacqui, Mohanty, Chandra Talpade (2004). "Genealogías, legados y movimientos" en *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Barragán, Rossana; Rivera Cusicanqui, Silvia (1997). *Debates postcoloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: Historias-Aruwiyiri-SEPHIS.
- Bhabha, Hommi (1983). "The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse" en *Scream*, 24(6).
- González Casanova, Pablo ([1969] 2009). "El colonialismo interno" en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. [Comp.] Marcos Roitman Rosenmann. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO.
- Hall, Stuart (2013). *Discurso y poder*. Perú: Huancayo.
- Lehm Ardaya, Zulma; Rivera Cusicanqui, Silvia (2013). *Lxs artesanxs libertarixs y la ética del trabajo*. La Paz: Tinta Limón y Madre Selva.

- Lorde, Audre (1988). "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo" en Moraga, Cherríe, Castillo Ana [Eds.], *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco, EEUU: Ism Press.
- Mohanty, Chandra Talpade (2011 [1984]). "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales" en Suárez, Navaz, Liliana, Hernández, Rosalva Aida [Eds.], *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Pratt, Mary Louise (1997). *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research*. Vol XI. N 2. Part I. New York: Department of Sociology. Binghamton University State University. Disponible en <http://jwsr.ucr.edu>.
- (2006). *Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas*. Buenos Aires. OSAL, Observatorio Social de América Latina, año VI. N°19. CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984): *El indio Santos Marka T'ula*. Taller de Historia Oral Andina (THOA). La Paz.
- (1996). "Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio" en *Ser mujer indígena, chola o birchola en la Bolivia poscolonial de los años 90*. La Paz: Plural.
- (1996). *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de la Paz y El Alto*. La Paz: Mama Huaco.
- (2007). "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy", Taller de Violencia e Interculturalidad.
- (2008). *Pueblos originarios y Estado*. La Paz: Azul Editores.
- (2010). *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (s/d). *Qhateras y Tinterillos: Comercio y cultura letrada en la formación histórica de las élites bolivianas*. Inédito.
- (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje-Piedra rota.
- Saignes Thierry (1985). *Historia de un olvido: los Andes orientales*, CERES, Cochabamba.
- Spedding, Alison (1996). *Mestizaje: ilusiones y realidades*. La Paz: MUSEF.
- Tapia Mealla, Luis (2002). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Bolivia: CIDES-UMSA, Muela del Diablo.
- (2008). *Política Salvaje*. La Paz: Muela del Diablo.
- (2013). *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*. La

Paz: CIDES-UMSA, Autodeterminación.

----- (2014). *Dialéctica del colonialismo interno*. La Paz: Autodeterminación.

Thomson, Sinclair (2010). “Claroscuro andino: nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui” en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje-Piedra rota.

Zavaleta Mercado, René (1977). “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia” en Gonzalez Casanova, Pablo [comp.] *América Latina, historia de medio siglo*. México: Siglo XXI.

----- (1983). *Bolivia hoy* (comp.). México: Siglo XXI.