

Intersecciones de género, raza y clase: Análisis crítico del relato mítico-histórico sobre Juana Koslay y la fundación de la ciudad de San Luis¹

Laura Celina Vacca

Introducción

La provincia de San Luis se conformó como tal en 1820 cuando se dividió la antigua gobernación de Cuyo en tres provincias autónomas, aunque su primer gobernador constitucional fue nombrado en 1856. A diferencia de los Territorios Nacionales que devinieron provincias en el siglo XX (como por ej. Chaco y La Pampa), San Luis y las otras que integraban la gobernación de Cuyo (Mendoza y San Juan), son “provincias antiguas”. Esto quiere decir que su conformación y primeros pasos se remontan a los primeros tiempos de la conquista/invasión española. La historiografía clásica ha resaltado y dado mucha importancia al no hallazgo del acta de fundación de la ciudad de San Luis. A pesar de ello, se pudo establecer a partir de documentos de archivo que la ciudad ya existía para octubre de 1594, y el protagonista de su creación había sido Luis Jofré, Teniente de Gobernador y Justicia Mayor de las ciudades de las provincias de Cuyo, por orden de Martín García Oñez de Loyola, Gobernador y Capitán General de Chile (Nuñez y Vacca 1967, 71). Según la historiadora Catalina Teresa Michieli, la fundación de las ciudades de Cuyo es usualmente explicada a partir de la intención de generar un camino y canal de comunicación entre las costas del atlántico y del pacífico. Sin embargo, la autora sostiene que deben considerarse las necesidades de la colonia hispana radicada en Chile. Principalmente, se refiere a la necesidad de mano de obra, lo cual generó el traslado de indios desde Cuyo hacia esa región bajo la forma de repartimientos o encomiendas (Michieli 1996, 16).

Entre los hechos que suelen describir la fundación de San Luis, se incluye la historia de un matrimonio entre Arosena Koslay, hija de un cacique michilingüe² de la región, y un capitán español que acompañaba la expedición en 1594 (Gez, 1996). La veracidad de este hecho, tal como lo relata Juan W. Gez (1996), ha sido cuestionada (Nuñez y Vacca, 1967), sin embargo, la historia de esta unión originaria ha persistido a lo largo del tiempo adquiriendo, muchas veces, elementos que la convierten en leyenda³. En este trabajo, entendemos que resulta

¹ Este trabajo fue realizado en el marco del Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” (IDAES-UNSAM) y del PIP “Violencia en mujeres subalternas. Representaciones de la desigualdad de género y la diferencia en las políticas culturales” ambos dirigidos por Karina Bidaseca. Asimismo, agradezco los valiosos comentarios y sugerencias de Lía Quarleri y Silvia Hirsch.

² Si bien existen algunos trabajos que han intentado precisar el origen y características del pueblo michilingüe, son escasas las precisiones al respecto. En el trabajo de Urbano Nuñez y Duval Vacca (1967) se citan los trabajos de Canals Frau que sostiene ignorar cuándo aparece el término michilingüe ya que no figura en los documentos históricos, sin embargo considera que “este nombre de Michilingüe no puede haber servido nunca como denominación genérica de los indios sedentarios de San Luis, sino a lo sumo ha sido el nombre particular de una de sus parcialidades” (26).

³ Por ejemplo, ver: <http://atlasturisticosanluis.com/leyenda-de-juana-koslay-juana-koslay/>

interesante rescatar la figura de Juana Koslay (nombre que adquirió a partir de su bautismo en reemplazo de Arosena) para ver qué elementos se resaltan o silencian en los registros escritos de su historia, y a partir de allí reflexionar sobre la construcción de imaginarios locales y el uso de categorías en el marco provincial.

Gayatri Spivak define al subalterno como aquel que *no puede hablar* porque *carece de un espacio de enunciación* donde su voz sea reconocida como tal. A partir de esta noción, Karina Bidaseca entiende que “Subalterno no es simplemente sinónimo de ‘oprimido’, sino de aquella persona que no puede ser representada, que no habla ni por la cual podemos hablar. El subalterno es un sujeto sin voz: es el proletariado, las mujeres, campesinos, las minorías, etc. que no pueden hablar porque, si lo hicieran, dejarían de ser subalternos” (33). Juana Koslay, como mujer e indígena, tiene la marca de una doble subalternidad⁴. Y como tal, su voz no aparece en ninguno de los relatos que aluden a ella. Su historia fue contada por otros⁵. Por esa razón, en una primera instancia, recopilaremos algunos textos de donde se nutre el relato mítico-histórico de Juana. Nos referiremos, principalmente, a una Crónica publicada el 13 de marzo de 1880 en el periódico puntano *El Oasis* ya que, hasta ahora, no hemos encontrado registros más antiguos. Con el aporte de la etnohistoria desarrollaremos algunos elementos vinculados a la conformación de sociedades americanas “mezcladas” entre indios y españoles y al lugar atribuido a las mujeres atendiendo a las jerarquías de clase y raza.

En una segunda instancia, haremos hincapié en lo que proponemos llamar *mestizaje fundacional* (de carácter mítico-histórico) de una nueva identidad. Según los relatos posteriores a 1880, el matrimonio de Juana Koslay inauguró un nuevo linaje criollo, “auténticamente puntano”, des-indianizado y desprovisto de violencia. Mediante la conceptualización de Florencia Mallon (1996) del mestizaje en tanto discurso de control social, analizaremos dos operatorias que marcaron la conformación de un “nosotros provincial”: por un lado, la caracterización de la descendencia de Juana como criolla; y por otro, la acción del mestizaje como forma de asimilación y blanqueamiento (Escolar 2007; Katzer 2009). Si bien entendemos necesario considerar las fronteras provinciales como fundamentales, no podemos desconocer el contexto de penetración ideológica y material del Estado-nación (Ozslak 2012). Por esa razón, retomaremos: las nociones elaboradas por Rita Segato (2007) y Claudia Briones (2002 y 2008) en torno a una formación nacional de alteridad que privilegió el discurso de la homogeneidad y la construcción de un “nosotros desmarcado” racial y étnicamente; y además, los aportes de Hernán Otero (1998) en cuanto al funcionamiento del dispositivo estadístico nacional en la conformación de imaginarios nacionales homogéneos.

Sostenemos que la perspectiva decolonial provee un marco general y una serie de conceptos fundamentales críticos para abordar la realidad colonial y poscolonial en América Latina, como son, entre otros, la posición con respecto a la

⁴ En ese sentido, rescatamos las palabras de Spivak: “Si en el contexto de la producción colonial el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese individuo subalterno es una mujer su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras” (1998:21).

⁵ Cabe aclarar que entendemos que la historia es una construcción que incluye distintos relatos en tensión. No nos proponemos aquí contar “la historia de Juana Koslay” sino rastrear cómo ha sido abordada ésta por la historia oficial.

continuidad del patrón de poder colonial que jerarquiza sociedades, sujetos y conocimientos una vez que la dominación española efectiva ha concluido, y la condición co-constitutiva de la modernidad y la colonialidad (Quijano 2000, 2003). Sin embargo, entendemos que resta un largo camino de indagación en torno al uso de categorías como raza o mestizaje en contextos específicos y dentro de las fronteras nacionales y provinciales en orden de precisar su forma de operar. Una observación similar ya había sido realizada por Laura Catelli (2012) en torno a la necesidad de establecer un diálogo crítico entre los estudios coloniales y el pensamiento decolonial. Este trabajo se presenta como un aporte en esa dirección.

¿Quién fue Juana Koslay?

El 13 de marzo de 1880 el periódico puntano *El Oasis*⁶ publicaba una crónica sobre la fundación de la ciudad de San Luis en 1594. Perdida el acta de fundación debido a los avatares de los archivos históricos y públicos, la crónica se presenta como un aporte a la clarificación de este hecho a partir de los relatos de “varias personas ancianas” con vínculos de sangre con los fundadores de la ciudad.

Allí se relata que el Gobernador y Capitán General de Chile, Martín García Oñez de Loyola, envió a Luis de Loyola al mando de una expedición armada en busca de territorios desconocidos frente a la necesidad de establecer una comunicación a lo largo de la llanura entre Cuyo y el Litoral. Fueron recibidos por el Cacique Koslay, quien tenía la intención de someterse de manera pacífica a los españoles ya que necesitaba defenderse de los ataques de otros indios, como los comechingones. Siempre según el relato de la crónica, la conquista en estas tierras no implicó “el derramamiento de una sola gota de sangre” y esto es argumentado a partir de cuatro razones: el carácter humanitario de Martín García Oñez de Loyola y su “simpatía con los americanos” ya que estaba casado con Beatriz Colla, hija de Tupac Amaru⁷; el carácter manso y pacífico de los indios que buscaron una alianza con los españoles para recibir la protección frente al ataque de otras “tribus, como los comechingones”; el haber decidido mantener el reparto de tierras y que los indios pudieran permanecer en el lugar donde habitaban; y por último, el casamiento del capitán español Gómez Isleño con Arosena Koslay (como dijimos, luego bautizada católicamente como Juana).

En este trabajo retomamos principalmente los datos que provee la crónica anteriormente presentada, aunque, cabe señalar que la evidencia histórica sobre este casamiento es realmente escasa. En el Archivo Histórico de la provincia no hay ningún documento que pueda respaldar los hechos que relata la crónica. Asimismo, trabajos posteriores han cuestionado su veracidad (Nuñez y Vacca 1967, 74)⁸. Solamente se reconoce el dato que provee German Ave-Lallemant (1888)

⁶ *El Oasis* es un periódico puntano que existió entre 1870 y 1888 dirigido por José Borrás y Joaquín Carlés, dos miembros de las “elites culturales” locales (Altamirano 2008). Actualmente se conservan en el Archivo Histórico de San Luis las publicaciones correspondientes a los años 1876 y 1888. En una gran cantidad de números se encuentran registros del enfrentamiento de las fuerzas del Ejército con los indios que “acechaban” la frontera sur de los Estados nacional y provincial.

⁷ Si bien la crónica sostiene este dato, Beatriz Colla sería en realidad la sobrina de Tupac Amaru y no su hija (Gez 1996).

⁸ Principalmente se cuestionan los datos provistos por la crónica del diario *El Oasis* aquí mencionada y por Juan W. Gez (1996) quien no especifica en *Historia de la provincia de San Luis* la fuente a partir de la cual sostiene la pertenencia michilingüe de Koslay. Cabe destacar la

donde describe la siguiente Merced Real: “A Juana Coslay hija bautizada de un cacique se dieron todas las tierras desde el Salto de las Piedras Anchas sobre ambas márgenes del Rio Quinto á mejor lindare hasta los límites de este Reyno de Chile con el de Tucuman” (94).

Cabe señalar que si bien el casamiento de Juana habría ocurrido en 1594, sólo podemos dar cuenta de las versiones de este hecho a partir de los registros escritos en la década de 1880, ya que no hemos encontrado documentos más antiguos hasta el momento. Asimismo, “la historia” de Juana ha trascendido estos textos y parece haberse alimentado de narraciones orales y leyendas, transformándose en un relato mítico-histórico (Escolar 2007). Varios hechos demuestran su persistencia, por ejemplo, la poesía que le dedicó en 1972 el poeta puntano Antonio Esteban Agüero⁹, la ciudad fundada bajo el nombre Juana Koslay en 1989 o el siguiente recuadro (Fig. 1) que encontramos actualmente en el Museo de la Historia de San Luis (MUHSAL).



Fig. 1. “El amor”. Recuadro del Museo de la Historia de San Luis

El recuadro lleva como título “El amor” y aquí transcribimos el texto para su mayor legibilidad,

En el Valle de Chorrillo, los michilingües se prestaron a la amistad con los conquistadores. Uno de sus principales caciques, llamado Koslay, selló una alianza con la clara intención de reconocer la autoridad del soberano español. Una de sus hijas fue bautizada con el nombre de Juana y se desposó con un oficial español llamado Gomez Isleño. Este ejemplo fue imitado por otros españoles, que también se unieron en matrimonio con jóvenes indias. De esos casamientos

importancia del texto de Gez ya que fue uno de los primeros en plantearse una investigación sistemática sobre la historia provincial, más allá de las críticas que recibió posteriormente. En 1910 se encomendó por ley que una persona idónea escribiera la historia de San Luis desde su fundación hasta el 1900. El libro de Gez es el resultado de esta disposición.

⁹ El poema se llama “Digo a Juana Koslay”: “Gómez Isleño se llamaba, aquí // digo su nombre para que la tierra // no lo olvide jamás porque el soldado // se desposó con la muchacha aquella // y fundó la progenie cuya sangre// da a nuestra gente claridad morena. // Juana Koslay, Juana Koslay, ¡Oh, Madre!” (Agüero 1972).

surgieron los primeros pobladores criollos. Eran las primeras familias auténticamente puntanas¹⁰.

A pesar de que el texto del MUHSAL parece insinuar que el matrimonio de Juana con Gomez Isleño a fines del siglo XVI fue el primero de muchos similares, a lo largo de América las relaciones inter-étnicas ya eran muy frecuentes. Si bien el orden colonial se regía bajo un modelo dual que separaba el Nuevo Mundo en una República de indios y otra de españoles, los contactos entre ambas sociedades eran constantes, y para fines de siglo XVI, “indios y españoles se habían ‘mezclado’ socialmente, sexualmente y económicamente” (Stolcke 2007, 4). La mayoría de los hijos de padres inter-étnicos nacían fuera de la institución matrimonial, por esta razón, la Corona buscó encuadrar las parejas bajo las reglas de la sociedad cristiana e instó a la legalización de las uniones mediante el matrimonio¹¹. Los más habituales fueron entre españoles y aquellas mujeres que eran parte de las elites o de los principales linajes indígenas (Molina 2006, 34).

Las relaciones sociales sobre las que se construía el Nuevo Mundo estaban fuertemente atravesadas por jerarquías de clase, género y raza. Por esta razón, aquí nos interesa analizar la figura de Juana a partir de estas categorías en intersección. Por un lado, entrecruzando la raza y el género podemos visibilizar a aquellas que se ubican en las intersecciones, como son las *mujeres de color*¹². Esta categoría no diferencia a un colectivo según un criterio racial, sino que incluye a una “coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras” (Lugones 2008, 13). Este ejercicio nos permite iluminar y atender a las particularidades de una mujer indígena, pero, en el caso de Juana, debemos sumar

¹⁰ Si bien este fragmento corresponde a un museo inaugurado en 2013, la información que presenta coincide con la versión que Juan W. Gez relata en su libro anteriormente citado (1996, 24).

¹¹ El matrimonio, en tanto sacramento, fue crucial para la Corona y la Iglesia Católica desde el inicio de la conquista. Se lo entendía como una fuente de aculturación y su administración (en una tensión que convivían la norma formal y la excepción en la práctica) era una herramienta fundamental para evitar las descendencias y uniones ilegítimas y lograr el control social. Para mayor profundidad al respecto, ver Imolesi (sin año, disponible en: http://www.academia.edu/4256959/Mejor_casarse_que_abrasarse_Matrimonio_indigena_y_dispensas_en_Hispanoamerica_colonial)

¹² En línea con los planteos de los feminismos críticos y contra-hegemónicos (Anzaldúa 1999; Bidaseca y Vázquez Laba 2011; hooks 2004; Mohanty 1984; Lorde 1979; Lugones 2005 y 2008; Paiva 2007), entendemos que resulta necesario ubicarse en la compleja intersección entre raza, género, clase y sexualidad y criticar al feminismo liberal, blanco, europeo, heterosexual y burgués por ser indiferente al racismo y etnocentrismo. Este ubicó al patriarcado como forma de opresión principal y común contra el que hay que luchar, construyó un colectivo de mujeres supuestamente homogéneo y desconoció la violencia ejercida contra las mujeres de color y las múltiples opresiones que las atraviesan. En ese sentido, si bien María Lugones rescata la noción de interseccionalidad elaborada por Kimberlé Crenshaw, su apuesta es pensar la relación inseparable entre raza, clase, sexualidad y género en términos de *fusión*: “género y raza, por ejemplo, no se cruzan como categorías de opresión separadas y separables. Más bien, la opresión de género y la raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación. Esa es la razón de que haya más de dos géneros. Hay una multiplicidad de géneros. No es que la femineidad y la masculinidad sean dos conjuntos de características que constituyan al ‘hombre’ y a la ‘mujer’. Antes bien, las hembras caracterizadas racialmente como no-blancas no son del mismo género que las hembras blancas. Esta es ya una importante consecuencia vista por las mujeres de color feministas, en particular por las historiadoras” (Lugones 2005, 69).

la condición social privilegiada propia de quien era hija de un cacique. Las representaciones de ella -que analizaremos más adelante- no se corresponden con las de las “indias del común” sino con un modelo de mujer blanca, bella y convertida en propietaria, una vez bautizada y casada.

Por otro lado, cabe retomar el trabajo de Irene Silverblatt (1990) en torno a las relaciones de género y clase en el mundo andino incaico y colonial¹³. Su análisis de la sociedad pre-hispánica en el actual Perú reflexiona sobre cómo el predominio inca construyó relaciones sociales jerárquicas y estratificadas marcadas por divisiones de clase¹⁴. Los incas, en pos de garantizar su dominación política sobre otros pueblos, hicieron uso de las estructuras andinas de parentesco de descendencia paralela y complementariedad de género¹⁵ para erigir su poder político sobre ellos. Posteriormente, los españoles reconocieron las diferencias de estatus dentro del imperio incaico y otorgaron derechos diferenciales de acuerdo a ello: “El mandato al parecer imperioso de quienes reinaban, el temor al que estaban sometidos, los elaborados rituales que solemnizaban los abismos de clase, junto con los privilegios que conspicuamente los distinguían, hablaban de un pueblo por lo menos tan estratificado y consciente de la jerarquía social como los recién llegados europeos” (Silverblatt 1990, XVI).

Los conquistadores españoles mantuvieron los privilegios de la elite incaica y les proveyeron derechos económicos especiales que eran negados al resto de los indígenas. Estos privilegios incluían a las mujeres descendientes de la nobleza cuzqueña y de los estratos provinciales más altos. Sin embargo, su posición privilegiada presentaba una ambigüedad, ya que dentro de la legislación hispana se las incluyó en la categoría jurídica de “menor de edad”. Es decir, un tutor varón debía autorizar toda transacción legal que fuese a realizar una mujer y, además, se les impidió ser parte de los órganos de gobierno en donde participaban los varones descendientes de las elites indígenas (Silverblatt 1990, 80-91).

La impronta española delineó una autoridad política centrada en los varones, desplazó a la mujer de la vida pública y destruyó las formas de autoridad dual. Asimismo, las reglas de filiación patrilineales españolas fortalecían el rol masculino y eran una herramienta para preservar este linaje en los casamientos inter-étnicos: “los descendientes [de español e india], siendo reconocidos como hijos legítimos, llevaban el apellido paterno que la madre había adquirido a través del matrimonio, y podían ser reputados como ‘blancos’”. Esto queda en evidencia en los libros de casamientos de los archivos parroquiales de San Juan del siglo XVII

¹³ J. Roberto Bárcena (1994) retoma elementos de la arqueología y la etnohistoria para analizar la presencia e influencia incaica en el extremo sur de su dominación (principalmente el centro-oeste argentino) sosteniendo que: “Una dominación pavimentó el camino de la otra, y eso no es una paráfrasis. Los hechos del descubrimiento y conquista hispánica del área andina se facilitan por la anterior estructura de dominación incaica, incluyendo aspectos tan materiales como las vías de dominación” (Bárcena 1994, 7).

¹⁴ Irene Silverblatt explicita la influencia del materialismo sobre su libro al sostener que la clase se define según la relación con los medios de producción y el control sobre ellos (1990: XVII). Si bien en este trabajo recuperamos este término y los aportes de Silverblatt, aquí entendemos que cuando hablamos de divisiones de clase en el mundo andino, nos estamos refiriendo a las jerarquías sociales propias de una sociedad estratificada sin movilidad social.

¹⁵ Por razones de espacio no desarrollaremos aquí los debates en torno a la categoría de género en el mundo pre-colonial. Para ello, ver Lugones (2008) y Segato (en Bidaseca y Vazquez Laba, 2011).

donde estos matrimonios inter-étnicos eran anotados como *Españoles* bajo el apellido europeo (Escolar 2007, 100). A diferencia de esto, Juana conserva su apellido en todos los relatos mítico-históricos dedicados a ella, sin embargo, su descendencia, representada como criolla, sí atraviesa un proceso de *blanqueamiento* que analizaremos en el siguiente apartado.

Resulta interesante como la crónica del diario *El Oasis* rescata en términos positivos el casamiento entre Martínez Oñez de Loyola (Capitán de Chile) con Beatriz Colla, descendiente de la elite incaica, hija de Tupac Amaru. Parece ser que en San Luis se reproduce una lógica de alianza política y dominio ya presente en el mundo andino. En ese sentido, el casamiento de Gomez Isleño no era con una “india del común” sino que Juana tenía una posición privilegiada como hija de un cacique y luego, como flamante esposa:

Cuéntese también, que cuando el rey de España tuvo noticias de este casamiento y de los buenos resultados que dio un acto o muestra de tanta confianza para los indios, mandó expedir una real cédula por la cual condecoraba a la neófita Juana con el honroso título de ‘Sra. de primera clase’. (Fundación de la ciudad de San Luis, Diario *El Oasis*, 13/3/1880).

Asimismo, según la crónica, tanto Juana, como el resto de mujeres indígenas que siguieron su camino, se distinguían del resto por su belleza. Ellas eran las indias *más blancas* de todas:

Dícese que estas indias eran muy blancas y hermosas, que no presentaban los rasgos fisonómicos toscos y repelentes de las otras tribus” (Fundación de la ciudad de San Luis, Diario *El Oasis*, 13/3/1880).

En esta cita se visualiza una fuerte tipología de los cuerpos según un criterio estético en el cual el modelo ideal de belleza estaba asociado al hecho de ser blanca. Los indios con rasgos “toscos y repelentes” no formaban parte de las familias “auténticamente puntanas” que se inauguraron con estos casamientos. Además, sólo unos meses antes de la publicación de esta crónica se habían desplegado las (mal llamadas) “conquistas del desierto” con toda su fuerza por sobre los indios ranqueles, corriendo la frontera de la provincia y del Estado nación hacia el sur¹⁶. La imagen blanca, bella y reivindicable de Juana dista fuertemente de los epítetos que recibían en el mismo periódico los indígenas contemporáneos que

¹⁶ La provincia de San Luis se encontraba atravesada por la línea que delimitaba la frontera sur con el territorio donde los indios ranqueles conservaban autonomía con respecto al Estado argentino. En 1856, Justo Daract (el primer gobernador constitucional de San Luis) fundó el Fuerte Constitucional (actual ciudad de Villa Mercedes) con el objetivo de vigilar esta frontera. Esto dio lugar a una serie de pactos y acuerdos con los indígenas, por ejemplo, a partir de la migración de una fracción del pueblo ranquel liderado por Ramón Cabral hacia una reducción cercana al Fuerte como parte de la estrategia de evangelización de los misioneros franciscanos (Lazzari). En 1867 se sanciona la Ley N° 215 que planteaba extender la frontera de control militar hasta el río Negro, y a partir de allí empiezan a darse algunos pasos en esa dirección, como fue el avance de la frontera miliar desde el río Cuarto al río Quinto (Tamagnini, Pérez Zavala y Olmedo 4). Durante la década de 1870 se van delineando diversas estrategias con respecto a cómo extender la presencia del Estado hacia el sur, primero con Alsina como Ministro de Guerra, y luego con Julio Argentino Roca a cargo del mismo. Posteriormente, en 1878 y 1879, se materializa la matanza y reducción de los indígenas que aún conservaban autonomía, como eran los ranqueles.

habitaban el sur del territorio¹⁷. La diferenciación explícita entre ella y el resto de los indígenas ya marcaba la pauta de su incorporación y potencial asimilación al mundo civilizado, en detrimento de aquellos más cerca de la barbarie. Tal como sostiene Florencia Mallon, “como un discurso de control social, el mestizaje oficial se construye implícitamente contra un indio ‘Otro’ periférico, marginalizado y deshumanizado, quien es frecuentemente ‘desaparecido’ en el proceso”¹⁸ (1996, 70).

En ese sentido, nos preguntamos: ¿por qué la crónica rescata, en un contexto dominado por la penetración ideológica del Estado-nación con fuerte impronta aglutinadora y homogeneizante, la historia de una unión originaria casi idílica entre un español y una india de posición privilegiada, blanca y bella? Por un lado, entendemos que había un interés por construir un imaginario propio en torno a quiénes son las “familias puntanas” y esa especificidad estaba dada, entre otras cosas, por la historia colonial. Por otro lado, la pertenencia noble de Juana Koslay, la caracterización de su descendencia como criolla y la acción del mestizaje -que analizaremos a continuación- habilitan una coexistencia (sin conflicto) de estos imaginarios locales ligados al pasado indígena y colonial, con el proyecto nacional de homogeneidad sin marcación étnica o racial y con la dominación y subalternización efectiva de los indios contemporáneos en manos de las campañas militares hacia el sur.

Mestizajes fundacionales de carácter mítico-histórico

La historia de Juana Koslay, relatada tanto por la Crónica de 1880 como por el MUHSAL en la actualidad, enfatiza el surgimiento de las primeras familias de la provincia a partir de los casamientos entre los conquistadores españoles y las mujeres indígenas que habitaban esta región. Podríamos llamarlo un relato mítico-histórico sobre un *mestizaje fundacional* de una identidad local. La crónica del diario *El Oasis* postula con respecto al matrimonio:

Ya sea que el capitán Gomez Isleño se impresionase realmente de la hermosura de una mujer indiana ó que a ello fuera inducido por razones de alta política, el pidióla al Cacique para su esposa.

(...)

Mezcladas así las dos razas, estas uniones fueron troncos de las principales familias de esta provincia. (13/3/1880)

Si bien se reconoce que esta unión puede ser interpretada en términos de alianza política entre los conquistadores y los indígenas liderados por Koslay, también se resalta su importancia en la conformación de la población local. Tal como sostiene Carmen Bernand, el mestizaje no es una mera aculturación o asimilación sino un fenómeno específico que supone “la mezcla de dos ‘razas’ o ‘naciones’ que se conciben como intrínsecamente diferentes y en posición jerárquica” (Bernand 63). La noción esbozada por la crónica estipula una mezcla

¹⁷ A modo de ejemplo, citamos el siguiente fragmento de una noticia del 23 de junio de 1877 bajo el título Movilización: “La guardia nacional es movilizada a cada instante para evitar las depredaciones de los salvajes en tanto que los batallones de línea permanecen encerrados en la capital ¿Hasta cuándo va a seguir en pie semejante monstruosidad?”

¹⁸ Mi traducción.

de “razas”¹⁹ heterogéneas, una dominante por sobre la otra. Sin embargo, dieron a luz a una nueva identidad puntana que no presentaba ambigüedades ni contradicciones, y la fusión de los elementos anteriores parecerían formar un cuerpo armónico, que reúne las mejores condiciones de ambos lados y genera una nueva estirpe civilizada y *criolla*²⁰. En ese mismo sentido, Juan W. Gez describe a uno de los descendientes de segunda generación de Juana Koslay y Gomez Isleño como un puntano “valeroso e inteligente” y “en el cual parecía haberse fundido la perspicacia del aborigen con la intrepidez legendaria del conquistador” (24).

Diego Escolar (2007) rescata una serie de relatos cuyanos que entrecruzan variables étnicas/raciales y de género, como por ejemplo, la historia de Teresa de Ascencio, hija del Cacique Angaco, quien al igual que Juana, se habría casado con un Capitán español (Juan de Mallea) durante la fundación de San Juan en el siglo XVI. Tal como señala Escolar, en este relato mítico-histórico el encuentro con el conquistador y las reglas del patriarcado son aceptados “pacíficamente”:

las parejas interétnicas de blanco e india son fértiles y reproducen o inauguran linajes ‘criollos’, sus descendientes son representados como blancos ‘normales’ y sometidos al orden. Por el contrario, las parejas de indio y blanca no tienen descendencia, o bien sus hijos o hijas indias ‘anormales’, liminales y rebeldes mueren antes de fecundar. (Escolar, 2007:100)

¹⁹ Cabe aclarar que la raza no es un concepto unívoco sino que debe ser historizado para atender a los diversas acepciones que puede adoptar, ya sea como linaje o descendencia o enfatizando los atributos biológicos. Según los análisis de Peter Wade (2000), en el siglo XVI raza significaba linaje, es decir, pertenecer a una misma raza significaba tener una descendencia en común. Los rasgos fenotípicos no eran centrales en esta distinción entre unos y otros, sino que el fundamento era principalmente cultural. Los pueblos más avanzados eran aquellos que tenían mayor desarrollo, como por ejemplo, en el tipo de armamento. En el siglo XVII, frente a la abundancia de mezclas raciales (o de descendencia), los españoles buscaron categorizarlas. El sistema de castas respondía a la necesidad de catalogar porque, de acuerdo a ello, se distinguía quién era indio y por ende, quién debía pagar tributo. Una clara prueba de este rasgo clasificatorio se encuentra en las pinturas de castas. Aquí encontramos el embrión de lo que posteriormente será la construcción de la diferencia en función a lo biológico y a los rasgos fenotípicos (Thomson 60). En el siglo XIX la idea de raza se ligó al racismo científico (y al darwinismo social). Se construyeron “tipos permanentes y separables de seres humanos con cualidades innatas, que se transmitían de generación en generación” (Wade 16). Las ideas evolucionistas previas englobadas en las ideas de progresión de formas primitivas a superiores y civilizadas, se asociaron a los tipos raciales como estadios de esa cadena evolutiva. La teoría científica venía a respaldar la dominación sobre indios y negros dada su condición de inferioridad innata e inmutable.

²⁰ Según el análisis de Carmen Bernand, el término criollo designó hasta 1560 a los esclavos negros no nacidos en África. Desde mediados del siglo XVI comenzó a denominar a los hijos de españoles nacidos en el nuevo mundo, aunque sostiene que hay una superposición relativamente frecuente entre criollo y mestizo en los documentos coloniales. Tal como la noción de mestizo, las apropiaciones y sentidos atribuidos al criollo no son totalizadores ni uniformes (1999: 76). En ese mismo sentido Catelli sostiene: “lejos estaban los criollos de conformar una comunidad pura de sangre española después del intenso proceso de mestizaje que en buena medida funcionó como una estrategia de conquista” (2012a: sin número de página). Sin embargo, esta realidad convivía con potentes discursos vinculados con la pureza de sangre. Luego de las Reformas Borbónicas del siglo XVIII, se redujo la participación de las elites criollas en los cargos eclesiásticos, políticos y administrativos de mayor jerarquía. Se generó así una polarización entre la colonia y la metrópoli peninsular. En ese contexto, se asistía a una tendencia en la cual el argumento de la limpieza de sangre permitía el mayor acceso a los espacios de poder en la sociedad criolla (Catelli, 2012a).

Resulta llamativo el título “El amor” que lleva la historia de Juana en el MUHSAL (inaugurado en 2013²¹) y queda en evidencia cómo prima el tinte romántico dejando a la violencia colonial totalmente ausente. Según estos relatos, el casamiento de Juana y Gomez Isleño fundó un linaje *criollo* y surgieron las “familias auténticamente puntanas”.

Ahora bien, cabe reflexionar sobre esta caracterización de la descendencia y el uso de las categorías en el contexto nacional. Tanto la crónica de 1880 como el libro de Gez escrito en la época del Centenario de Mayo, están enmarcados en un contexto de penetración ideológica y material del Estado nación que buscaba generar símbolos aglutinadores con una fuerte impronta homogeneizante. El ciudadano emergía como figura intermedia que permitiría incluir bajo su ala a todo aquel nacido en tierra argentina y con las puertas abiertas para la inmigración europea. El liberalismo imperante fortalecía el igualitarismo formal ante la ley y, en concomitancia, se construía un imaginario de un argentino desmarcado racial y étnicamente. Según Rita Segato, la hegemonía de la capital porteña -e incorporada por el resto de la sociedad- impuso una vigilancia cultural en pos de la construcción de una unidad étnica homogénea, de un ser nacional tan blanqueado que se volvió neutro, sin marcas étnicas ni raciales. Tal como señala la autora, era necesario “apagar las huellas del origen como condición de acceso a la ciudadanía”. La educación, la salud pública en clave higienista y el servicio militar obligatorio fueron fundamentales para la conformación de esta comunidad nacional que se erige como una “máquina de aplanar las diferencias de extrema e insuperable eficacia” (Segato 51)²².

Por detrás del discurso del crisol de razas y la homogeneización étnica de la población propio de la formación de alteridad argentina, se esconde un proceso de *blanqueamiento*, marcado por una “des-indianización o acriollamiento” (Briones 71). Esta operatoria permitiría el pasaje de aquellos que forman parte de una categoría social étnicamente marcada a una desmarcada, es decir, “dejar de ser indio” y convertirse en ciudadano:

En Argentina, las ideologías de mestizaje y blanqueamiento promueven como telos un camino de ósmosis irreversible donde el ‘aprendizaje’ sólo transforma –disciplina la varianza cultural de- algunos, y donde la hibridación se dispara selectivamente en dos direcciones contrarias. Mientras los marcados como ‘mestizos’ no forman parte del ‘nosotros desmarcado’ de la nación, los ‘purificados’ por blanqueamiento puede eventualmente hacerlo, si aceptan ‘deseñirse’ por inmersión de conductas y valores hegemónicos (Briones 73).

En ese sentido, cabe mencionar la distinción propuesta por Mallon en torno a dos posiciones con respecto al mestizaje: una de control social y otra de resistencia. Aquí nos detendremos principalmente en la primera de ellas²³. El

²¹ Ver: <http://www.eldiariodelarepublica.com/espectaculos/Unas-4-mil-personas-visitaron-el-MUHSAL-durante-el-primer-mes-20131022-0039.html>

²² Cabe aclarar que esta idea no se plantea sólo frente a los pueblos indígenas que habitaban el territorio y que ejercían activamente su lengua, hábitos y costumbres, sino también frente a la llegada en forma masiva de inmigrantes desde fin de siglo XIX.

²³ No nos explayaremos aquí sobre el discurso del mestizaje de carácter contrahegemónico y liberador, según la categorización de Mallon, ya que excede los límites de este trabajo, pero cabe

discurso oficial de mestizaje está al servicio de la construcción de una nación y de un sujeto intermedio, el ciudadano, que dejaría atrás (o más bien, silenciaría) las formas de violencia, las lógicas racistas y las jerarquías e intersecciones de género, clase y raza/etnia con fuerte herencia colonial. Este discurso no opera de forma unívoca sino que ha atravesado de distintas maneras y con distintas matrices las identidades nacionales latinoamericanas.

Argentina lejos está del imaginario de una nación mestiza que visibiliza el componente indígena. Sin embargo, sí podemos analizar el mestizaje en tanto discurso de control social. En la región de Cuyo podemos vincularlo con: 1) la idea de una mezcla de razas fundacional que inaugura una descendencia criolla (y no mestiza) que prevalece por sobre las herencias y ascendencias indígenas; y 2) el uso de la noción de mestizaje por parte de las elites oficiales para significar la aculturación, asimilación y blanqueamiento de las poblaciones y la “desaparición” de los pueblos indígenas²⁴. Tal como señala Leticia Katzer (2009), el mestizaje, en tanto dispositivo de normalización racial, fue uno de los argumentos principales volcados en las etnografías²⁵ de fines de siglo XIX y principios del XX para explicar la extinción de los huarpes que habitaban en la región. Es decir, el indígena será “mestizado” ya que actúa como un resto que será absorbido por la formación racial superior blanca. Este argumento, entre otros, también aparece en trabajos sobre la historia de San Luis:

Los huarpes desaparecieron definitivamente a mediados del siglo XVIII. Las causas fueron: la falta de defensa del organismo de los indígenas contra las enfermedades traídas por los europeos; el sistema de encomiendas impuesto por los españoles y por el cual enviaban a los indígenas cuyanos a trabajar a Chile; los malos tratos, a espaldas de la corona, que los encomenderos daban a los indios; el mestizaje. Así se extinguieron lenta y totalmente nuestros indígenas cuyanos. (Nuñez y Vacca 29)

En la misma línea que los trabajos de Katzer, Hernan Otero (1998) analiza la forma en que se manifiesta el discurso racial en los dispositivos estadísticos censales nacionales de 1869, 1895 y 1914²⁶. El sistema estadístico nacional de fines de siglo XIX, con fuerte impronta liberal, transformó a los indios en ciudadanos del Estado ya que no se incluyeron categorizaciones étnicas sino

mencionar brevemente una de las propuestas teórico-políticas que lo encarnan. Nos referimos al desarrollo de las Chicanas en torno a la nueva mestiza. Gloria Anzaldúa aboga por una *nueva mestiza*, es decir, aquella que se ubica en los bordes, en las intersecciones y en las fronteras cuestionando la homogeneización, la autenticidad, los encasillamientos y la dualidad sujeto/objeto: “The borders and walls that are supposed to keep the undesirable ideas out are entrenched habits and patterns of behaviour; these habits and patterns are the enemy within. Rigidity means death. Only by remaining flexible is she able to stretch the psyche horizontally and vertically” (Anzaldúa 101).

²⁴ Para mayor profundidad en torno a este proceso en Cuyo y, más específicamente, en la provincia de San Juan, ver Escolar (85-107).

²⁵ Katzer entiende a las etnografías como dispositivos de poder-saber en sentido foucaultiano. Cita como ejemplo los trabajos de Alejo Vignati, Alfred Métraux, Salvador Canals Frau y Carlos Rusconi.

²⁶ Si bien varias décadas separan los tres censos, Otero considera que pueden rastrearse importantes continuidades entre los tres ya que comparten una misma impronta y perfil ideológico (128).

nacionales²⁷. Entre las dificultades que Otero reconoce para la contabilización de poblaciones según criterios étnicos rescata principalmente la evasión por parte de los indígenas de ser censados debido a la relación asimétrica con los empadronadores; y además, para las provincias más antiguas como San Luis, sostiene que la ausencia de indígenas contabilizados obedece a que éstos fueron incluidos en la categoría “población argentina” sin marcación étnica: “aquellos que sobreviven a la Conquista del Desierto y son incorporados a los territorios controlados por el Estado, dejarán de ser indios para el aparato estadístico” (Otero 134). Si bien, debido a la grilla liberal de interpretación de la diversidad en términos individuales que impregnó los cuestionarios, se excluyeron las preguntas en torno al color o raza, el discurso racial re-aparece en la presentación e interpretación de los datos. Allí se observa una valoración positiva de la mezcla de razas ya que mediante un proceso de selección natural, se diluirían o absorberían los aspectos negativos de las menos aptas. Esto permitía construir y fortalecer los imaginarios de homogeneidad nacional.

Cabe aclarar que en otros países latinoamericanos las nociones en torno al mestizaje adoptaron características muy diferentes. Así como en Cuyo la figura del “mestizo” no constituye una forma de “adscripción socialmente activa” (Escolar 105), en México prevalece en tanto símbolo identitario. Al igual que Juana, la Malinche²⁸ sería la protagonista de un relato mítico-histórico en torno a un *mestizaje fundacional*, en el cual, sus hijos serían la figura arquetípica de la nación mestiza. En este caso, existen importantes documentaciones históricas que han permitido respaldar los datos que reconstruyen su vida, sin embargo, las interpretaciones y reapropiaciones de su historia son numerosas y heterogéneas. Los relatos sobre la Malinche ponen en evidencia un mestizaje fundacional *conflictivo*, es decir, atravesado por fuertes polémicas al respecto.

El nacionalismo mexicano de fines de siglo XIX y principios del XX la calificaron de traidora por facilitar la conquista y dominación mediante su rol de intérprete y porque su sometimiento frente a Hernán Cortes (y a los europeos en su conjunto) fue en perjuicio de los valores autóctonos. El incidente que parece condenarla fue la demostración de lealtad que le brindó a Cortés mediante el aviso de una emboscada contra los españoles que planeaba Moctezuma en Cholula. Sin embargo, en línea con el análisis de Jean Franco (2005), los términos “lealtad” y “traición” en este caso tienen una fuerte carga genérica, ya que reducen el papel político de la Malinche y desconocen las múltiples contradicciones y oportunismos que, muchas veces, se escondían por detrás de las supuestas lealtades españolas. Asimismo, pasa por alto la dificultad de que la complicidad de la Malinche se incline por la anciana (indígena) que le contó sobre la emboscada en el contexto de una sociedad patriarcal: “es muy difícil para las mujeres vinculares entre sí, puesto

²⁷ Cabe resaltar que se incluyó un criterio que vincula la idea de nación con una estructura política-administrativa estatal para clasificar a los individuos y se dejó de lado la posibilidad de identificar a los pueblos indígenas como naciones (Otero 1998).

²⁸ Malintzin o Doña Marina (según se enfatice su nombre en náhuatl o español) fue regalada a Hernán Cortés en 1519 junto a 19 mujeres más y, rápidamente, se convirtió en su intérprete ya que era bilingüe. El español Jerónimo de Aguilar traducía a la lengua maya y Malinche del maya al nahuatl. Además, tuvo un hijo producto de la relación con Cortés (Franco, 2005).

que su lealtad se transfiere, mediante el matrimonio o el concubinato, de su familia de origen al nuevo propietario” (Franco 260).

Tal como sostiene Carmen Bernand, la condición de mestizo presenta una ambigüedad ya que está atravesada por una doble lealtad: ¿acaso los mestizos sirven al rey de España o a los indígenas? Este rasgo intrínseco de su posición puede hacer de ellos traidores, héroes y/o víctimas. Octavio Paz, buscando adentrarse en el “enigma” del ser mexicano, convierte en un texto clásico de 1950²⁹ a la Malinche en la “Chingada”, es decir, en el símbolo de la imagen de la mujer violada por los españoles. Pero eso no significa el perdón de la traición. En definitiva, las posturas que la califican de traidora muchas veces se superponen con la contradicción de reconocerla como la “madre del mestizaje”, como la primera que hizo posible la nación mestiza mexicana (Mallon 1996)³⁰.

A diferencia de lo anteriormente señalado en torno a la Malinche, entendemos que, tal como ha sido relatada la historia de Juana Koslay en las fuentes citadas en este trabajo, el mestizaje que la tiene como protagonista no evidencia signos de conflicto. Asimismo, las jerarquías sociales, las relaciones de poder que atravesaron la situación de conquista y los escenarios de violencia colonial y epistémica sobre las mujeres indígenas, se encuentran totalmente ausentes.

Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo, analizamos lo que hemos denominado el relato mítico-histórico sobre Juana Koslay y sobre un mestizaje fundacional. Este se ha alimentado de leyendas y narraciones orales, por ello, nos propusimos buscar en el Archivo Histórico de San Luis los registros escritos que pudieran respaldar esta historia. Si bien la documentación es realmente escasa, resulta llamativa la persistencia de su figura y del papel que cumple su matrimonio en la fundación de la ciudad. Persistencia que queda en evidencia con el texto que refiere a ella en el MUHSAL inaugurado en 2013.

El análisis de las intersecciones de género, raza y clase nos permitió visibilizar la figura de Juan en tanto mujer indígena hija de un cacique. Si bien su posición privilegiada (más su belleza y blancura, como vimos en la Crónica) la separaba de las “indias del común”, entendemos que la versión romántica de su matrimonio ocluye y silencia toda la violencia material y epistémica del orden colonial: “El relato del hombre blanco ‘enamorado’ de la esclava indígena o africana, oculta la verdad del encuentro sexual obligatorio, de la producción de un cuerpo femenino al servicio de la empresa colonial y patriarcal. La naturalización de la mujer nativa o esclava como parte del paisaje conquistado es un efecto no sólo de la razón colonizadora sino de la razón patriarcal y heteronormativa” (Espinosa Miñoso 2009). Asimismo, retomamos tres nociones principales en torno

²⁹ Nos referimos al capítulo “Los hijos de la Malinche” del libro *Los laberintos de la soledad* (Paz 1993).

³⁰ Cabe señalar que existen revisiones críticas de estas interpretaciones sobre la Malinche. Por ejemplo, para las Chicanas, ella no es la amante traidora de Cortés ni la madre que sacrificó su cuerpo por la creación de una nación mestiza, sino que es la primera que habita las fronteras, que se ubicó en las intersecciones, en un espacio ambivalente, *in-between*. Y eso puede ser liberador (Anzaldúa 1999).

al mestizaje: por un lado, aquella desarrollada por Carmen Bernard quien alude a este fenómeno de acuerdo a la característica específica de la mezcla dos “razas” con distinta posición jerárquica; y por otro, los dos discursos en torno al mestizaje (como control social y como resistencia) elaborados por Mallon. Esto nos permitió analizar el lugar atribuido al casamiento de Juana en el surgimiento de las familias puntanas. En este caso, el discurso de control social del mestizaje se construye por dos vías: mediante la caracterización de la descendencia de Juana como *criolla*; y, mediante un uso, desde las elites oficiales y culturales, del mestizaje en tanto aculturación, hibridación y asimilación del “resto” indígena por parte de la población blanca. De esta manera se combina (sin conflicto) este relato mítico-histórico de un *mestizaje fundaciona* entre indios y españoles con la subalternización, invisibilización y dominación efectiva de los pueblos indígenas del territorio y con una formación nacional de alteridad que privilegió la homogeneización y un ciudadano desmarcado étnicamente.

Tal como vimos mediante el ejemplo de la Malinche, las diversas apropiaciones y significaciones de la identidad y la alteridad obedecen a contextos nacionales, regionales, sociales y políticos. Como diría Raymond Williams, los conceptos interactúan con la historia y no tienen un sentido unívoco. Por ello, entendemos como fundamental considerar las matrices nacionales y provinciales de diversidad como diferentes pero en relación. La singularidad histórica de la provincia tiene necesariamente un vínculo con el pasado colonial y así se construyen los propios símbolos y figuras mítico-históricas. Sin embargo, no puede desconocerse el contexto nacional y la inserción provincial en la construcción de un modelo de nación hegemónico.

Bibliografía

Altamirano, Carlos. “Introducción general”. En *Historia de los Intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Katz, 2008.

Anzaldúa, Gloria. “La conciencia de la mestiza”. En *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Book, 1999.

Ave-Lallemant, Germán. *Memoria descriptiva de la provincia de San Luis*. San Luis: El destino, 1888.

Bárcena, J. Roberto. “Datos e interpretación del registro documental sobre la dominación incaica en Cuyo”. *Xama*, 4-5, 1994: 11-49. Disponible en: http://www.etnohistoria.com.ar/htm/12_articulo.htm

bell hooks. “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

Bernand, Carmen. "Los híbridos en Hispanoamérica, un enfoque antropológico de un proceso histórico". En Boccara, G. y Galindo, S. (editores) *Lógicas mestizas en América*. Chile: Instituto de estudios indígenas, 1999.

Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa. *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires: Godot, 2011.

Bidaseca, Karina. *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB, 2010.

Briones, Claudia. Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa*, XXIII, 2002: 61-88.

Briones, Claudia. "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, 2008.

Catelli, Laura. "Los estudios coloniales, el pensamiento decolonial: un diálogo pendiente". En Catelli, Laura. y Lucero, María Elena (eds.) *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*. Rosario: UNR Editora, 2012.

---. "Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del período virreinal tardío". *Cuadernos del CILHA* 17 (2012a). http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-96152012000200009&script=sci_arttext

Escolar, Diego. *Los dones étnicos de la nación*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Franco, Jean. "La Malinche: del don al contrato sexual". *Debate Feminista*, Año 6. Vol. 11, 2005: 251-269.

"Fundación de la ciudad de San Luis" Periódico El Oasis, San Luis. 13/3/1880

Gez, Juan W. *Historia de la provincia de San Luis*. San Luis: Marzo S.A, 1996.

Imolesi, María Elena. "Mejor casarse que abrazarse. Matrimonio indígena y dispensas en Hispanoamérica colonial". Sin año, disponible en: http://www.academia.edu/4256959/Mejor_casarse_que_abrasarse_Matrimonio_indigena_y_dispensas_en_Hispanoamerica_colonial

Katzer, Leticia. "El mestizaje como dispositivo biopolítico". En Tamagno, Liliana (coord.) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

Lazzari, Axel. *Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves, and Freedom*. Tesis Doctoral no publicada. Dept. of Anthropology, Columbia University, 2010.

Lorde, A. "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo". En Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, 1979.

Lugones, María. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2008

---. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *Revista Internacional de Filosofía Política*, N°25, 2005: 61-75.

Mallon, Florencia. "Constructing *Mestizaje* in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnic Identities". *Journal of Latin American Anthropology* 2(1) 1996: 170-181.

Michieli, Catalina Teresa. *La fundación de las ciudades de Cuyo*. San Juan: Ansilta Editora, 1996.

Mohanty, Chandra. "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 1984.

Molina, Fernanda. "Uniones en los márgenes: relaciones consensuales interétnicas en Charcas, siglos XVII". *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 15, 2006: 31 – 52.

"Movilización" Periódico El Oasis, San Luis. 23/6/1877

Núñez, Urbano y Vacca, Duval. *Historia de San Luis*. Tomo I. San Luis: Godeva, 1967.

Otero, Hernán. "Estadística censal y construcción de la Nación. El caso argentino, 1869, 1914". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, n° 16-17, segundo semestre 1997 y primero de 1998: 123-149.

Paiva, Rosalía. "Feminismo paritario indígena andino". *Artículos Gloobal*, 2007.

Paz, Octavio. "Los hijos de la Malinche". En *Los laberintos de la soledad*. México: FCE, 1993.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". En S. Castro Gómez, R. Grosfoguel (Comps.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Landier (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2003.

Segato, Rita. *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Silverblatt, Irene. *Luna, sol y bruja. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Perú: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 1990.

Spivak, G. ¿Puede el subalterno hablar? En *Revista Orbis Tertius*, Año 6, Nº 6, 1988. Traducción José Amícola.

Stolcke, Verena. “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad”. *Política y Cultura*, Nº 014, 2000: 25-60.

---. “Los mestizos no nacen sino que se hacen”. En Stolcke, V. y Coello, A. (editores). *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*. Barcelona: Bellaterra, 2007.

Tamagnini, M., Perez Zavala, G. y Olmedo, E. “Los ranqueles reducidos en la frontera del Río Quinto durante la década de 1870: su incorporación al ejército nacional”. En Martini, Y., Perez Zavala, G. y Aguilar, Y. (comps). *Las sociedades de los paisajes áridos y semiáridos del centro-oeste argentino*. Río Cuarto: Ed. de la UNRC, 2009.

Thomson, Sinclair. “¿Hubo raza en Latinoamericana colonial? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes”. En Marisol de la Cadena (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Enviñon editores, 2007.

“Unas 4 mil personas visitaron el MUHSAL durante el primer mes” Diario de La República. 22/10/2013

Wade, Peter. “El significado de ‘Raza’ y ‘Etnicidad’”. En *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala, 2000.