



**e-l@tina**

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

[e-l@tina](#) es una publicación del  
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina ([GESHAL](#))  
con sede en el  
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe ([IEALC](#))  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires

*Mestizaje/Colonialidad: tras las pistas de quienes somos*

**Lyda Pérez-Acevedo**

Doctora en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Entre Ríos

Recibido con pedido de publicación: 8 de septiembre de 2011

Aceptado para publicación: 28 de septiembre de 2011

***Mestizaje/Colonialidad: tras las pistas de quienes somos***

**Resumen**

El propósito de este documento es avanzar en la comprensión de los vínculos y mutuas influencias de la categoría *mestizaje/colonialidad* en la producción de escenarios de dominación y en la construcción de un conocimiento otro, un pensamiento otro, que permita un mundo otro de Abya Yala

**Palabras clave:** mestizaje; colonialidad; Abya Yala

**Miscegenation / Coloniality: behind the clues of who we are**

**Summary**

The purpose of this document is to advance in the understanding of the links and mutual influences of the miscegenation / coloniality category in the production of domination scenarios and in the construction of another knowledge, another thought, that allows a different world of Abya Yala

**Keywords:** Miscegenation; Coloniality; Abya Yala

### **Introducción**

El propósito de este documento es avanzar en la comprensión de los vínculos y mutuas influencias de la categoría *mestizaje/colonialidad* en la producción de escenarios de dominación y en la construcción de un conocimiento otro, un pensamiento otro, que permita un mundo otro de Abya Yala.<sup>1-2</sup>

Este texto busca alentar el acercamiento a un paradigma de conocimiento decolonial, cuya mirada de Abya Yala sea de sujeto y no de objeto, que busque construir y gestionar las distintas naciones que conforman un país (Mignolo, 2007:216), no ya a partir de Europa, sino a partir del momento en que las historias locales de la región fueron interrumpidas por las historias de los países invasores. Entonces se trata del intento de no caer en una interpretación de la realidad de la región a través de valores, escuelas filosóficas e intereses del viejo mundo.

Lo que busco en este documento es el acopio de aportes y reflexiones respecto a la categoría *mestizaje/colonialidad* para sustentar que solo desde nuestra hibridez será posible hacer frente a la necesaria y ya en marcha decolonialidad.

Existen diferentes maneras de comprender el *mestizaje*, desde aquellas que lo describen como el encuentro de diversos grupos humanos provistos de características físicas, culturales y sociales diversas y de cuyo encuentro se produce una población distinta, hasta aquellos que lo consideran una ideología política de control social (Cadena, 2006: 54). Unos y otros coinciden en que es el resultado de situaciones *coloniales* como las vividas en América o Sudáfrica y que llevan a distintos tipos de relacionamiento y entrecruzamiento entre blancos, indígenas y negros.

Lazzari, SF: 10, nos recuerda las tensiones de esta noción cuyo uso sugiere significados contrapuestos. Del lado "oficial" y del sentido común, el mestizaje es una ideología de fusión de las diferencias (biológicas y culturales). Del lado "crítico", remite a un proceso abierto de diferenciación constante donde no hay punto de fusión, ni crisol posible. Las formas históricas concretas del uso del mestizaje revelan que tras la ideología nacional de la mezcla reaparecen los estatutos de pureza racial en los dos extremos: la buena sangre de las elites y la sangre salvaje del indio.

Por su parte la colonialidad, según Cadena (2006: 79) "consiste en el derecho y el poder (auto) asignado por un grupo social privilegiado de imponer su imagen sobre aquellos que considera inferiores. En América Latina la colonialidad del poder fue posibilitada por las creencias ibéricas en la superioridad absoluta de la cristiandad frente a las formas indígenas de ser. Si la corona atribuyó a los ibéricos el derecho a poseer los territorios americanos bajo sus pies, la fe cristiana les asignó la obligación de transformar a la gente de dichas tierras a su propia imagen y semejanza". Esto condujo entonces a la persecución y exterminio de lo humano, material y simbólico no europeo (Cadena, 2006: 80)

Entonces en un contexto de colonialidad, el mestizaje es visto como una expresión de

---

<sup>1</sup> Siguiendo y ampliando lo planteado por Funes, SF: 16, acerca de que cada nominación lleva impresa una manera de definir y apropiarse de los contenidos y proyectos, decido nombrar Abya Yala, intentando sobrepasar, por un lado, la 'idea de América', nominación dada por los invasores europeos, que subordina la historia y cosmología de culturas como la inca, azteca y aimara (Brower Beltramin, 2008: 163), y por el otro la idea de "América Latina" que reúne en sí misma la colonialidad del conocimiento, que como bien lo plantea Mignolo (2007: 172) se apropia del significado y vuelve invisibles las relaciones de poder que quedan detrás de dicha enunciación.

<sup>2</sup> Abya Yala es el nombre dado al continente americano por el pueblo Kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente significaría tierra en plena madurez o tierra de sangre vital.(tomado de Wikipedia) Lazzari, SF:5, plantea que esta denominación contenía, "antes" de su origen americano, formas de vida "otras", diferentes de la civilización europea, que se caracterizaban por propender a la diferenciación y no a la uniformización de realidades culturales, tendencia esta que se haría patente a partir de la conquista.

inferioridad, no pureza, mezcla que indefectiblemente implica menor valor, dignidad y capacidad, situación que justifica la necesaria implantación de prácticas colonizadoras (para poder resolver el asunto de la menor valía y capacidad de las personas) De modo tal que esta situación se expresa en un círculo vicioso donde la colonización produce el mestizaje y el mestizaje justifica la continuación de la colonización.

Rastrear algunas pistas del mestizaje/colonialidad requiere necesariamente conocer con algo de detalle quienes eran los grupos poblacionales (particularmente los españoles y los nativos) antes de la invasión europea,<sup>3</sup> las implicaciones del proceso de colonización, su posterior mestizaje en centro y Sudamérica<sup>4</sup> y sus repercusiones en la realidad social de la América del Sur del siglo XX.

En el caso de centro y sur América a la llegada de los europeos, se dio el encuentro entre dos cosmovisiones, por una parte la española de siglo XV con urgencia de entrar al capitalismo, pero con fuerte tendencia a mantenerse en el feudalismo. Una España que según Tirado Mejía (1988:33), aún cargaba el legado de la Edad Media del poder vinculado a la tenencia de la tierra. Una España con grandes prejuicios con respecto al trabajo manual y que encontró en los territorios invadidos el escenario propicio para la continuación feudal, soportada en sociedades indígenas de compleja organización política, sedentarias, numerosas y dedicadas a la agricultura.

Respecto de la población nativa de América, Bethell, 1990: 170 nos presenta una visión panorámica de la complejidad de los habitantes de dicho territorio a fines del siglo XV y principios del XVI. Para este autor América estaba habitada por variadas sociedades indígenas, desde estados sumamente estructurados, jefaturas más o menos estables, hasta grupos y tribus nómadas y seminómadas. A la llegada de los invasores los habitantes de la ahora América se encontraban en un mundo completamente autocontenido, el cual de repente experimentó un golpe brutal y sin precedentes: la invasión de hombres blancos de Europa, el choque con un mundo completamente diferente. La reacción de los nativos de América ante la invasión de los españoles fue considerablemente variada: ofrecimiento de alianzas, colaboración más o menos forzada, resistencia pasiva y hostilidad constante.

Al intentar hacer una aproximación a los nativos, como bien ya se expuso, quizás la mayor similitud era que eran profundamente disímiles. Aún así me aventuro de la mano de Bethell, 1990: 90 a presentar, sin pretensión exhaustiva, algunas características que pueden ilustrar la rica complejidad que exhibían los nativos al momento de la invasión. Evidencias interesantes de organización política fue expuesta por los araucanos, quienes tomaban decisiones de manera colectiva, mediante la participación activa en un consejo donde se reunían los individuos representativos para resolver pleitos y muertes. También entre las sociedades de cazadoras de las pampas y la Patagonia, la organización social daba a cada miembro de su colectivo un lugar de igualitario valor. Ancianos, chamanes, hombres, mujeres, jóvenes, cada uno tenía su función social, ya fuera moral, cura de enfermos, influencia en el tiempo, predicción del futuro o cuidado de la familia.

Muchos grupos evidenciaban interesantes formas de tratar a los esclavos o prisioneros.

---

<sup>3</sup>Término usado por Bethell, 1990: página VIII y acuñado por la autora por su potencia simbólica.

<sup>4</sup> De la mano de lo expuesto por Gomez-Martinez (1994: vigésimo quinto párrafo) reconozco que la denominación Sudamérica o América del sur entraña un centro y una periferia, que no deja de ser la actualización de las clasificaciones sociales del siglo XIX, basadas en el color de la piel. Tanto antes como ahora, dichas clasificaciones van acompañadas de valoraciones socio-culturales que exponen formas de colonización, las cuales se autojustifican, en la supuesta superioridad de unos seres humanos sobre otros, quizás la única y gran diferencia es que ya hoy sabemos que esta denominación fue propuesta por la misma Europa para dominar, entonces ya su uso cobra otro sentido.

Aunque los esclavos estaban físicamente lo más lejos posible del cabeza del grupo de parentesco, se les trataba como parientes, compartían las comidas, participaban en juegos e incluso en los consejos de guerra. Tanto así era su consideración del esclavo que éste podía llegar a ser un individuo libre por razón de sus meritos.

Es obvio que también los nativos vivían situaciones de tensión entre pueblos, caso el de los agricultores aymaras quienes menospreciaban a los pueblos pesqueros como los mitimaes por considerar que al no sembrar y solo vivir del pescado eran personas brutas. Respecto de las guerras o batallas que libraban entre sí, existen suficientes evidencias para reconocer sus grandes batallas y también sus vínculos que los llevaban a consultarse y cooperar entre sí en acciones relevantes. A manera de ejemplo el imperio inca basaba sus modos de producción en estrategias de reciprocidad, apoyo comunal y ayuda mutua, modo que permitía compartir tierras, ganado y mano de obra.

Tan infinita es la variedad que exhibían los nativos americanos que algunas de sus particularidades hicieron más fácil el propósito de los invasores. Es el caso de México (imperio mexica) y de Perú (imperio inca), en los cuales ya estaban abonadas historias de sometimiento por parte de los nativos contra ellos mismos, que pudieron haber favorecido rápidamente el derrumbamiento de los imperios por parte de los invasores.

Entonces los nativos estaban conformados por vastas poblaciones, diversas en sus densidades poblacionales, variables en su forma de vida, sustento, gobierno y en sus practicas culturales.

Ahora bien, demos también una mirada a la España previa a la invasión. Para Tirado Mejía (1988: 47), España claramente representaba una sociedad patrimonial, construida en torno a una concepción de obligaciones mutuas, simbolizadas en las palabras servicio y merced. Esta forma de comprender el mundo fue la que cruzó el Atlántico y llegó al continente americano revestida por dos consignas fundamentales: conquistar para colonizar la tierra, poblar la tierra y convertir la gente y conquistar para incrementar el poder, la riqueza, ganar honra y valer más.

Es necesario reconocer que los invasores presentaban variedad en sus edades y ocupaciones previas, no así en su genero, dado que las primeras migraciones eran exclusivamente masculinas, posteriormente el numero de mujeres aumento lentamente en los primeros años del siglo XVI. Bathell expone una descripción del perfil del encomendero de Panamá que bien puede aplicarse para el momento del arribo de los primeros europeos. Este autor plantea que de un grupo de 96 conquistadores, sólo la mitad eran soldados y marineros de profesión; no menos de 34 habían sido campesinos o artesanos y otros 10 procedían de las clases medias y profesionales de las ciudades.

Ya para el momento de conmoción del encuentro de estos dos mundos, los nativos percibieron los acontecimientos a través de la estructura del mito y, al menos en ciertas circunstancias, concibieron la llegada de los españoles como el retorno de los dioses. Esta idea fue rápidamente transformada al notar la ambición por el oro, la opresión y brutalidad de los españoles. Por su parte los españoles llegaron con una fuerte confianza en su superioridad técnica, de organización y de equipamiento aunque también tenían que enfrentarse a las condiciones del clima, la geografía, la comida y las enfermedades. Si bien los españoles eran menos en numero tenían armas, pólvora, caballos, barcos y además sus creencias cristianas los llevaba a considerarse superiores sobre los indios. Por su parte los nativos eran mas, conocían el medio pero solo tenían piedras y armas rudimentarias.

Para Bethell, 1990:168, los conquistadores ya tenían un destino europeo trazado para el nuevo mundo, por tanto los nativos debían ser transformados en campesinos y vasallos de tipo español. Deberían ajustarse a los conceptos europeos de trabajo, e incorporarse a su sistema de salarios y dado el carácter degradante del trabajo manual rápidamente el nativo fue mano de obra forzada que vinculado a las nuevas enfermedades, el desplazamiento y el desarraigo cultural, familiar y social y la privación en sus prácticas religiosas, llevó en muy corto tiempo a la casi extinción de la población.

Por su parte los pocos que sobrevivieron son descritos en los relatos contemporáneos como una gente pasiva e indiferente buscando las salidas a sus males en los narcóticos y los licores. Algunos autores explican esta salida como el intento de los nativos de escapar de un mundo que se les había convertido en absurdo y trágico.

Algunas cifras aportadas por Bethell, 1990: 174 que ilustran lo dramático de la casi extinción de los indígenas, se reflejan en México central donde la población descendió de 25 millones en 1519 a 2,65 millones en 1568, y en Perú donde lo hizo de 9 millones en 1532 a 1,3 millones en 1570.

Hay muchas interpretaciones de la formas y duración del sometimiento de los indígenas desde aquellas que dicen que no lo fueron mucho tiempo dado que en 1500 la corona declaró a los indios “libres y no sujetos a servidumbre”, hasta las interpretaciones relacionadas con el verdadero interés de España de controlar el trabajo forzado para no agotar la mano de obra que mantendría las colonias funcionando al estilo feudal que los españoles requerían.

Es este marco de clara dominación y servidumbre el que define la *colonialidad* del poder que según Quijano (en Escobar, 2003: 62) se expresa en un modelo hegemónico global de poder que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos.

Si bien el mestizaje estuvo marcado inicialmente por relaciones no consentidas, producto de las relaciones de dominación y esclavitud y posteriormente se dio de manera voluntaria, muchas prácticas de los invasores llevaron a que los nativos buscaran diluir su identidad étnica y la de sus descendientes, un ejemplo claro fue la encomienda que liberaba a los criollos o descendientes de españoles de los rigores de esta práctica.

Sin duda un aspecto importante que determinó las condiciones del mestizaje/colonialidad fue la consideración acerca de si los nativos eran o no seres racionales como los españoles. De esta plataforma ontológica derivaron las posibles vinculaciones de los nativos al nuevo orden establecido por los invasores. El tipo de relación que se constituyó fue la de considerarlos como niños que necesitaban un cuidado especial dado que no estaban preparados para desempeñar un lugar en la América española. De este modo es que el grupo dominante lentamente fue consolidando su lugar como modelo a imitar.

El mestizaje rápidamente fue variando en la medida en que la composición demográfica de la América española estaba cambiando al multiplicarse el número de inmigrantes, mientras que la población indígena disminuía y la africana aumentaba en las zonas donde se requería el reemplazo de la fuerza indígena por la africana.

Es claro que las condiciones en que se sucedió el mestizaje en América resignificó los modos de ser y conocer (dimensión onto-epistemológica) de los nativos y de los posteriores descendientes de la mezcla de nativos y españoles. Las evidencias respecto al trato de esclavo y/o de servidumbre, la permanente tutela y la limitación de su participación social y cultural dan muestra del dramático cambio experimentado por los nativos respecto a lo que ellos eran. Es claro que las formas de ver y conocer el mundo por parte de europeos y nativos era distinta. El paradigma europeo moderno buscaba que todas las culturas y sociedades del mundo fueran reducidas a ser la manifestación de su historia y cultura. (Escobar, 2003: 57) En su lógica moderna, el europeo invasor comprendía un mundo con supremacía racional, individual y dividido en natural y social (llevando a la objetivación de la naturaleza, por ende su explotación, arrasamiento y dominio). Por su parte para los nativos no modernos en su concepción ontológica del mundo, el hombre estaba íntimamente ligado a la naturaleza y el orden social por su parte estaba en equilibrio y relación con el natural.

Un aspecto fundamental para comprender las condiciones en que se desarrollo el mestizaje/colonialidad es sin duda la modernidad. A partir de las explicaciones de modernidad de Pageau (2010: 183) podemos comprender como los invasores europeos veían a los nativos como



arcaicos, atrasados y por tanto como personas de escaso valor. Este mismo autor retoma a Quijano (en Pageau, 2010: 185) para explicar que los europeos impusieron una clasificación social de la población nativa que llevó a nuevas identidades históricas sujetas a abusos por ser inferiores, imponiendo una perspectiva binaria Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, y por extensión, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Concluye entonces Quijano que la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones principales, la primera, una identidad individual y colectiva negativa, racial y colonial, es decir la pérdida de su singularidad histórica; la otra, la pérdida de su lugar en la historia de la producción de la cultura.

Claramente lo que vivió centro y sur América en la invasión y dominación europea se inscribe en el eurocentrismo (otra categoría relevante para seguirle la pista al mestizaje/colonialidad) Concepto explicado por Quijano (interpretado por Pageau 2010: 185) y Cadena, 2006: 80 Al decir de estos intelectuales los europeos colonizaron el espacio, colonizaron al ser humano y colonizaron el saber. Por tanto los nativos quedaron sin territorio, sin tierra<sup>5</sup>, ya no eran lo que fueron y ya no ostentaban un universo simbólico. Es desde ese despojado escenario que surge buena parte de los ascendientes de la actual centro y sur América y es precisamente ese nicho el que ha marcado a fuego a los habitantes de la actual Sudamérica.

Para el caso de la llamada América española dicho nicho derivó en la idea del origen como prueba de dignidad, lo que de manera automática creó un sistema de estratificación y jerarquización. De modo que los criollos (españoles nacidos en América) eran considerados como inferiores por los españoles peninsulares, a su vez los mestizos (mezcla de español y nativo) eran considerados inferiores por los criollos, por su parte los nativos eran considerados inferiores por los mestizos y los negros africanos eran considerados inferiores por los nativos (y por todos los demás).

Adicionalmente Gunder Frank, 1978 plantea un razonamiento similar al anterior pero desde una perspectiva económica. Este autor reflexiona entorno a la estructura metrópoli – satélite que determinó la relación económica del indígena con los otros miembros de la sociedad y expresa que las restricciones y prohibiciones económicas y políticas que España impuso a su colonia, ésta los ejercía sobre las comunidades indígenas, de modo que lo que España representaba para la Colonia, ésta lo representaba para las comunidades indígenas.

Lo que sucedió en muchos países de centro y Suramérica es lo planteado por Cadena (2006:80) respecto a que dado que la colonialidad estaba inscrita en las nociones científicas de evolución, se llevaron a cabo muchas iniciativas para reproducir las semejanzas europeas. La pregunta que surge entonces es, qué sujeto pudo ir siendo el centro y sur Americano del siglo XIX y XX si sus orígenes, sus tierras y sus saberes fueron colonizados claramente por las hegemonías modernas europeas desde el siglo XV al XIX?

Una forma de responder a esta amplia pregunta es a través de las reflexiones de Ospina, (2006) quien plantea que la población en Sudamérica y particularmente en Colombia se caracteriza por personas que se repelen y descalifican mutuamente, incapaces de identificarse consigo mismas y que buscan en lo distante, en lo extranjero sus lenguajes e identificaciones. Ospina (2006) plantea que como resultado de la expropiación material y humana de los europeos conquistadores, Colombia se acostumbró a las imposturas, las simulaciones y las exclusiones. Este autor reconoce como legado de la modernidad impuesta en la conquista la extrema individualidad que vive nuestra región. Plantea que la base de dicha individualidad es la historia de choques entre blancos e indios, amos y esclavos, metrópolis y colonias, peninsulares y criollos, capital y provincia, ricos y pobres. Producto de lo

---

<sup>5</sup> Según Tirado Mejía 1988, uno de los conflictos sociales más importantes de América inició cuando los invasores europeos empezaron a disponer del territorio de los indígenas y no terminará hasta que la tierra no sea apropiada por los que realmente la trabajan

anterior, el colombiano se fue haciendo incapaz de encontrar dignidad en lo distinto e incapaz de respetar lo que no se le parece. De este modo es que Colombia fue afianzando su imposibilidad de romper con la historia colonial y entregada a la veneración de los modelos culturales externos, siguió discriminando a sus indios, a sus negros, avergonzándose de su complejidad racial y geográfica.

Ospina (2006) retoma el legado de Jorge Eliécer Gaitán quien sostenía que solo amparados en un proyecto nacional donde cupieran blancos, negros, mestizos, inmigrantes y nativos es que Colombia encontraría al fin una manera de estar en el mundo, es decir un destino solo posible si se consulta la naturaleza, singularidad y riqueza de matices y culturas colombianas.

Producto de la colonización/mestizaje, en Colombia (y sin duda en buena parte de Sudamérica) aún impera un solo lenguaje, un discurso excluyente y señorial, que dice que unos pocos son los dueños y señores del país. Dice Ospina (2006) que nuestros pueblos (los centro y sudamericanos) tienen que recuperar algo que les fue arrebatado por las simulaciones de la cultura y las arrogancias del poder conquistador: su conciencia de ser creadores del lenguaje y voceros del espíritu, su conciencia del derecho a ser singulares. Mignolo (en Lastra, 2008: 291) plantea que eso que fue arrebatado en la expansión imperial de occidente responde a lo que él denomina la herida colonial que nos recuerda la falta de algo en la lengua, en la religión, en las costumbres y en las formas de sentir y de vivir.

Lo anterior es nombrado también por Mayz Vallenilla como un "reiterado no-ser-siempre-todavía" o por Murena como "el pecado original de América", un permanente sentirse derrotado en la frontera (Gomez-Martinez, 1994: noveno párrafo)

Si bien algunos países buscaron sanar la herida colonial promoviendo la inmigración extranjera a fin de que se "mejorara la raza indígena" y se lograra por fin ser alguien (Gomez-Martinez, 1994: Décimo segundo párrafo) muchos de los autores en este texto referenciados, y la autora consideran que sólo si se recupera el legado perdido los países de la región dejarán de jugar el juego de creerse naciones blancas, católicas y liberales y pasaran a vivir con orgullo el mestizaje, el mulataje y la diversidad que los caracteriza.

Se han presentado entonces dos matices de esta binaria categoría *mestizaje/colonialidad*, por un lado el mestizaje vivido como un dispositivo de control producto claro de la colonialidad y también el mestizaje como orgullo<sup>6</sup> propio de la diversidad que caracteriza a Sudamérica, este último matiz exalta la hibridez que define a los habitantes de esta región como social y culturalmente híbridos, híbridos para zanzar la idea de que se es blanco o indígena o negro o mestizo, para avanzar en la síntesis de que se es indígena y blanco y negro y mestizo. Sudamérica esta hecha de representantes de una conciencia triple producto y proceso de Europa, de África y de América, tres densas genealogías del sentir y del pensar: la grecorromana traída por los descendientes de europeos; la africana, transportada por los africanos esclavizados y revivida en las Américas, y la diversidad indígena de los pueblos originarios. Es en esta triple conciencia donde se viven y se piensan las humanidades decoloniales (Mignolo en Lastra, 2008: 299) que si bien reconocen que se han privilegiado las formas grecorromanas europeas, es potente y significativa la evidencia de que las formas de ser y de pensar de la variedad indígena y africana nunca desaparecieron (Mignolo en Lastra, 2008: 304) ni desaparecerán.

Entonces la necesaria decolonialidad del proyecto moderno apunta a que finalmente logremos el añorado diálogo entre distintas civilizaciones y el redescubrimiento de las diversas formas de articular el saber por parte de las culturas propias de América. En tal sentido, la decolonialidad tiene

---

<sup>6</sup> Al respecto Gomez-Martinez (1994: Décimo segundo párrafo) expone que a partir de la década de los sesenta, a través del pensamiento de la liberación, el mestizaje deja de implicar adulteración para convertirse en sinónimo de cultura, de riqueza cultural.



como propósito, según lo expresa el propio Mignolo, (en Brower Beltramín, 2008: 164-166) la identificación y comprensión de los mecanismos generadores de cultura que se manifiestan en las lenguas de origen y, por tanto, en los sistemas de significación contenidos en dichas lenguas. Entonces si de lo que se trata es de lograr la propia noción de América las pistas se encuentran en las diferentes lógicas que las culturas mestizas y originarias ponen en acción.

Para hacer frente a lo expuesto, autores como Mignolo, Quijano y Cadena han venido proponiendo un pensamiento otro, uno capaz de construir un paradigma otro, que responda a la crítica de la modernidad europea desde la periferia de la modernidad europea misma, es decir, desde el sur. Mignolo, 2003: 53 plantea que la salida es pensar desde la experiencia de la colonialidad como proceso permanente de descolonización.

Mignolo (en Escobar, 2003: 63), enfatiza en pensar desde los bordes, las márgenes y propone un nuevo proyecto epistémico: el pensamiento fronterizo, entendido como un modelo para pensar y permitir un mundo pluriversal. Un pensamiento desde otro lugar, con un lenguaje otro y con una lógica otra. Un pensamiento que permita una nueva visión de la diversidad y la alteridad del mundo que se mueve hacia un proyecto fragmentado y plural y se aleja de los abstractos universales. Entonces el pensamiento de frontera es un intento por moverse más allá del eurocentrismo y poder encontrar formas de ser, de conocer, de pensar y de estar construidas desde las tensiones y oportunidades del *mestizaje/colonialidad*.

Avanzar en estas reflexiones llevaría a encontrar otras nuevas prácticas que trasciendan las dicotomías modernas que tanto han afectado a la región centro y sudamericana y que posibilitarían formas de reflexión y acción a favor de la pluriversalidad y de la apertura del horizonte epistemológico para descolonizar la otrora colonización del ser, del espacio y del saber. De seguro esta ruta permitirá construir una realidad y una conciencia generadora de puentes entre las culturas nativa – negra – española que componen a los centro y suramericanos desde sus orígenes. Quizás desde este lugar si sea posible hablar de centro y Sudamérica como expresión de un crisol de razas que más que DILUIR las identidades étnicas, avance en reconocer y exaltar sus pluri – identidades, lo cual permitiría, parafraseando a Cadena, 2006: 81, que los habitantes de la región centro y sudamericana encarnaran una política que les permita mantenerse diferentes, inclasificables, escurridizos y pertenecientes a más de un orden a la vez.

Propongo entonces volver tras las pistas de lo que fuimos, para descubrir en esas múltiples identidades realmente lo que somos, ver con otros ojos<sup>7</sup> (ya no eurocentrados) la rebelión de Tupac Amarú en Perú, de los Comuneros en la Nueva Granada, de Haití como primigenia voz libertaria y la resistencia de los cimarrones y los mapuches. Estos re – encuentros con historias locales podrían entregar pistas claves de nuestra identidad, de nuestras formas de ser y de conocer (onto – epistemológicas) A esto se refiere Dussel (en Escobar, 2003: 65) cuando plantea la necesidad de rescatar los discursos no hegemónicos silenciados por la modernidad misma, como una posibilidad de pensamiento desde diferentes espacios que rompan con el eurocentrismo, afirmando la conciencia de que la gente y las comunidades tienen el derecho de ser diferentes precisamente porque “nosotros” somos todos iguales (Escobar, 2003: 66).

Encontrar otras identidades onto – epistemológicas requiere el *shift* en la geografía de la razón es decir pensar el desenganche, planear otra manera de sentir y de pensar (Mignolo en Lastra, 2008: 299) construir nuevos horizontes más allá de la globalización, de los tratados de libre comercio y del neoliberalismo, expresiones todas modernas y pensar en formas alternativas que dialoguen con las realidades locales, que viabilicen vinculaciones con países de mayor homogeneidad

---

<sup>7</sup> Aquí me sumo a la propuesta de Quijano de hacer posible la liberación del espejo eurocéntrico donde la imagen es siempre y necesariamente distorsionada. Toda una invitación a dejar de ser lo que no se es.

y por ende con mayor posibilidad de acuerdos horizontales donde todos ganen, incluso la naturaleza. Marinone, 2004: 9 hace la misma invitación, sólo que desde el marco de la Literatura, para mirar las cosas al revés, socavando categorías estables, esquemas interpretativos dominantes, desplazándose a otros discursos y saberes, expandiendo la propia mirada, sacando a la luz lo confuso y silenciado para hacerlo existir.

Retomo aquí la interesante advertencia de Quijano, 2005: 41, respecto a que la identidad de la región debe ser más un proyecto histórico, abierto y heterogéneo, y mucho menos solo una lealtad con la memoria y con el pasado, dadas las muchas memorias y muchos pasados, sin todavía un cauce común y compartido. En esa perspectiva y en ese sentido, la producción de la identidad sudamericana implica, desde la partida, una trayectoria de inevitable destrucción de la colonialidad del poder, una manera muy específica de descolonización y de liberación.

Es desde esta invitación donde, seguramente, la sabiduría política de los araucanos, la organización social de los cazadores de la Pampa y la Patagonia y las estrategias de reciprocidad, apoyo comunal y ayuda mutua de los incas, se activaran a favor de la decolonialidad de los seres y saberes afrocaribeños, andinos, indígenas y mestizos de nuestra Abya Yala.

### **Bibliografía**

Bethell, Leslie. Ed (1990): *Historia de América Latina. 1. América Latina colonial: La América precolombina y la conquista*, Editorial Crítica, Barcelona

Brower Beltramín, Jorge (2008): “Reseña: La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial”, en revista *Estudios Avanzados*, No. 9, pp. 153-170.

Cadena, Marisol de la (2006): *¿son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas*, Universitas Humanística, No.61, Bogotá, enero-junio de 2006 pp: 51-84.

Escobar, Arturo (2003): *Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad / colonialidad latinoamericano*. Revista de Humanidades Tabula Rasa, No. 1, Bogotá, pp. 51-86. Disponible en: [http://www.revistatabularasa.org/numero\\_uno/escobar.pdf](http://www.revistatabularasa.org/numero_uno/escobar.pdf)

Funes, Patricia (SF): *Ciencias Sociales, América Latina. Los nombres del nuevo mundo*. Revista EXPLORA Las ciencias en el mundo contemporáneo. Programa de capacitación multimedial. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. Presidencia de la Nación, Argentina.

Gómez-Martínez, José Luis (1994): “«Mestizaje» y «Frontera» como categorías culturales iberoamericanas”, en *Revista de Estudios Interdisciplinarios de América Latina y del Caribe*, Volumen 5, No 1, Enero a Junio de 1994. Disponible en línea en [http://www.tau.ac.il/eial/V\\_1/martinez.htm](http://www.tau.ac.il/eial/V_1/martinez.htm).

Gunder Frank, André (1978): *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, 5ª Edición, Siglo veintiuno editores, México.

Quijano, Aníbal (2005): “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, en *e-I@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, Vol. 4, no 14, Buenos Aires, enero-marzo de 2005, pp. 25-41. En <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal>.

Lastra, Antonio (2008): “Walter Mignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones”, en revista *Tabula Rasa*, No. 9: 285-310, Bogotá, julio – diciembre 2008.

Lazzari, Axel (SF): *Ciencias Sociales, Historias y reemergencias de los pueblos indígenas*. Revista EXPLORA Las ciencias en el mundo contemporáneo. Programa de capacitación multimedial. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. Presidencia de la Nación, Argentina.

Lynch, John (1976): *Las revoluciones hispanoamericanas 1808 – 1826*, Editorial Ariel, España.

Marinone, Monica (2004): “Redefinir identidades y fronteras: Augusto Roa Bastos y la escritura del «Nosotros»”, en *e-I@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, Vol. 2, No 7, Buenos Aires, abril – junio de 2004, pp. 3-11. En <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal>.

Mignolo, Walter (2007): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa, Barcelona.

Mignolo, Walter (2003): *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Editorial AKAL, Madrid.

***Mestizaje/Colonialidad: tras las pistas de quienes somos***  
**Lyda Pérez-Acevedo**

Ospina, William (2006): *¿Dónde está la franja amarilla?*, Grupo Editorial Norma, Colombia.

Pageau, Christian (2010): “Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico”, en revista *TINKUY*, N°12. Section d'études hispaniques. Université de Montreal.

Tirado Mejía, Álvaro (1988): *Introducción a la Historia Económica de Colombia*, El Ancora Editores, 18ª Edición, Bogotá