

Aníbal Quijano. Textos de fundación

Zulma
Palermo
y
Pablo
Quintero
(Compiladores)

MER DES

El desprendimiento

ANIBAL QUIJANO. TEXTOS DE FUNDACIÓN

Zulma Palermo

Pablo Quintero

(Compiladores)

COLECCIÓN *El desprendimiento*



Ediciones del  and Globalization and
Humanities Project (Duke University)

ISBN: 978-987-1074-...

Diseño de tapa e interior: Pablo J. Martillana

Imagen de tapa: Pedro Lasch

© Ediciones del Signo. 2014

Anibal Troilo 942 5° 11

Buenos Aires - Argentina

Tel.: 153047-0718

info@edicionesdelsigno.com.ar

www.edicionesdelsigno.com.ar

Reservados los derechos para todos los países. Ninguna parte de la publicación incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducido, almacenado o transmitido de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este electrónico, químico, mecánico, electroóptico, grabación, fotocopia o cualquier otro, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

impreso en la Argentina - Printed in Argentina

INDICE

PREFACIO Walter Mignolo	7
I. PÁGINAS PRELIMINARES	10
La perspectiva de la colonialidad del poder Rita Laura Segato	
II. ANÍBAL QUIJANO. TEXTOS DE FUNDACIÓN	43
¿Sobrevivirá América Latina?	45
Colonialidad y modernidad-racionalidad	58
La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial	69
“Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas	81
¡Qué tal raza!	98
Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina	107
III. A MANERA DE CIERRE	157
Prospectiva Zulma Palermo y Pablo Quintero	

The Indianization of Globalization

(2009, técnica y dimensiones variable)
Pedro Lasch

Este mapa fusiona el inglés, español y francés para producir una nueva cartografía basada en los significados de las palabras “indio” e “indígena”. Presentando el fundamento de nuestros procesos contemporáneos de globalización, el mapa es un retorno a la experiencia europea de ignorancia y confusión al llegar al Continente Americano. Como visión futura o presente, sin embargo, el renombramiento de los continentes en este nuevo mapa registra el épico crecimiento cultural y político de la población que –no importa qué tan correcta o erróneamente– ha sido denominada ‘india’ o ‘indígena.’

Prefacio

Walter Mignolo

El “desprendimiento” es el nombre que reúne diversos ensayos guiados por la idea del activo abandono de las formas de conocer que nos sujetan y modelan activamente nuestras subjetividades en las fantasías de las ficciones modernas. El relato de la modernidad con su carga semántica y retórica de progreso impulsa el consumo, se esfuerza por mantener la idea de que la historia es única y desemboca en la ontología que la idea de modernidad construye; desplaza y complementa la felicidad cristiana con la felicidad terrenal del consumo. Por eso el propósito es la perpetuación de subjetividades modernas devotas del consumo cuya única libertad consiste en elegir obligatoriamente a los gobernantes que seguirán sujetándolos a la idea de que la economía es la ciencia de lo existente, de lo que hay y que el signo del cumplimiento de una vida moral y exitosa es la acumulación de riqueza, mercancías y propiedades.

Para tres cuartas partes del mundo el mercado no es un lugar donde se “consume” el salario, sino un lugar de encuentro, de sociabilidad, de intercambio, en comunidades donde se trabaja para vivir y no se vive para trabajar y consumir. La necesidad de “desprendernos” de tales ficciones naturalizadas por la matriz colonial de poder es la teoría que el pensar descolonial convierte en proyecto y proceso.

La modernidad produce heridas coloniales, patriarcales (normas y jerarquías que regulen el género y la sexualidad) y racistas (normas y jerarquías que regulen la etnicidad), promueve el entretenimiento (banal) y narcotiza el pensamiento. Por ello, la tarea del hacer, pensar y estar siendo descolonial es la sanación de la herida y de la viciosa compulsión hacia el “querer tener” desprendernos de las normas y jerarquías modernas es el primer paso hacia el re-hacernos. Aprender a desaprender para re aprender de otra manera, es lo que nos enseñó la filosofía de Amawtay Wasi.

Los volúmenes que publicamos no son escritos “sobre el tema” sino que son el hacer mismo: hacen en el hacerse pensando y no ya en el estudio de algo. Es una manera de estar siendo frente a la compulsión del querer ser/tener. El pensar y hacer descolonial, base del desprendimiento, no es tampoco un pensamiento para “aplicar” (subsidiario de la distinción teoría y praxis), sino que es el acto mismo de pensar haciéndonos, de modo dialogal y comunitario. No es un método, sino una vía, un camino para rehacernos en la búsqueda de formas de vivir y de gobernar(nos) en las que no vivamos para trabajar/producir/consumir, sino que trabajemos para con-vivir. Las dificultades que los estados y las corporaciones ponen

a la marcha de estos proyectos y procesos no deben ser ignorados pero tampoco debemos rendirnos ante ellos.

La crisis de la modernidad está en que occidente (e.g., Estados Unidos y el corazón de la Unión Europea) ya no controla la matriz colonial de poder. No obstante, la disputa por el dominio de la matriz (el ascenso económico político de China y de Rusia, junto con los estados BRICS) reproduce la colonialidad al mismo tiempo que disputa su control. Entre los esfuerzos por re-occidentalizar el mundo, por un lado y la imparable desoccidentalización en la esfera de los estados y las corporaciones, por el otro, se extiende la emergente fuerza política, ética y epistémica de la sociedad política global con proyectos al margen de los estados y las corporaciones. Al margen no quiere decir afuera, sino en los bordes. De ahí la necesidad urgente del desprendimiento en sus múltiples manifestaciones arraigadas en historias locales y la inevitable urgencia del habitar y pensar en las fronteras.

El presente volumen reúne artículos de Aníbal Quijano quien ha pasado a ser, sin que él se lo propusiera, el referente fundacional del colectivo hoy conocido por las trilogía modernidad/colonialidad/decolonialidad en el que esta colección se inscribe. Esta trilogía está implícita, y casi explícita, en el artículo que dio lugar a la formación del colectivo. Ese artículo, aquí recogido, lleva el título de “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En él se anuncia ya que es necesario y urgente desengancharse de la colonialidad, versión abreviada de una estructura (o flujos, según se prefieran las metáforas estructuralistas o post-estructuralistas) de poder tejida en torno a la colonialidad y justificada por la modernidad/racionalidad (o retórica de la modernidad)¹.

Colonialidad y biopoder/biopolítica son dos conceptos fundamentales del siglo xx en las ciencias sociales y humanidades. El primero surgió de las necesidades, debates, sentimientos, conflictos, tensiones de la historia local de América Latina en la segunda mitad del siglo xx. Colonialidad tiene detrás de sí por un lado la obra de José Carlos Mariátegui y su temprana visión de las interrelaciones entre raza, tierra y colonialismo y, por otro, los más cercanos debates en torno a la dependencia y en torno a la (teología de la) liberación. Biopolítica surgió de las necesidades, debates, sentimientos, conflictos, tensiones de la historia local de Europa Occidental. Ambas historias están entrelazadas, desde el siglo xvi, y entrelazadas en relaciones diferenciales de poder.

1 Una bibliografía comentada sobre la formación y expansión del colectivo, en “Modernity and Decoloniality”, Oxford Bibliography on Line, 2011, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766581/obo-9780199766581-0017.xml>.

En la medida en que biopoder/biopolítica nombra el despliegue de las estrategias del estado secular moderno en Europa para controlar los cuerpos, y la colonialidad nombra el despliegue de las estrategias para controlar tierras, trabajo, ley internacional, estructura jerárquicas de las sexualidad, estructura jerárquica de religiones y de formas de gobernabilidad, biopoder/biopolítica son una parte (aquella que corresponde al control de los cuerpos por parte del Estado secular moderno) y queda subsumida en la colonialidad. En efecto, el estado moderno secular fuera de Europa, en las excolonias, es un aspecto del patrón colonial de poder que, formado a partir de las relaciones entre Europa y la conquista de territorios y control de personas mediante la clasificación jerárquica racial, llegó a formar y transformar Europa.

Colonialidad del poder o patrón colonial de poder es hoy fundamental para entender las mutaciones radicales del orden mundial. Básicamente, esta estructura de gestión que surgió de la sorpresa e interacciones de actores en instituciones de Europa Occidental, a partir del siglo xvi en América y que se extendió al correr de los siglos por Asia y África y sujetó la Europa Central y del Este a sus regulaciones (la pugna entre liberalismo y socialismo durante la Guerra Fría, bifurcación de la colonialidad), ya no la controla occidente (Europa Occidental/Estados Unidos), sino que está en disputa. En el correr del 2014 hemos constatado que los BRICS no cuestionan la colonialidad pero sí quien toma las decisiones. La disputa del patrón colonial de poder hoy tiene su manifestación mas clara en la política económica, pero se da también en otras esferas que iremos viendo en otros volúmenes.

I. PÁGINAS PRELIMINARES

La perspectiva de la colonialidad del poder¹

Rita Laura Segato

En el siglo de las disciplinas de la sociedad, son solamente cuatro las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial. En otras palabras, son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte, eufemísticamente presentada hoy con el respetable tecnicismo “evaluación de pares”. Estas teorías, por su capacidad de iluminar recodos que no pueden ser alcanzados sino por una mirada localizada –aunque lanzada sobre el mundo–, por su novedad y rendimiento en el viraje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos han, además, realizado esa hazaña sin acatar las tecnologías del texto de la tradición anglosajona ni de la tradición francesa, que dominan el mercado mundial de ideas sobre la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo xx, y sin sumisión a la política de citación dominante, a la lógica de la productividad en términos editoriales, al *networking* que condiciona el acceso a los *journals* de más amplia circulación, o a la impostura de la neutralidad científica. Ellas son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la Perspectiva de la Colonialidad del Poder.

Es a la última de esas cuatro pautas teóricas que voy a referirme aquí. Su formulación por el sociólogo peruano Aníbal Quijano representa un quiebre en las Ciencias Sociales que debe ser entendido en el contexto y en coetaneidad con el cambio epocal que la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría imponen a la historia política del siglo xx. La enunciación de esta perspectiva radicaliza elementos embrionario y difusamente presentes en los escritos anteriores de su formulador hasta definir un viraje palpable en su historia intelectual que, a la vez, introduce un giro en la historia del pensamiento crítico latinoamericano y mundial. Esta reorientación manifiesta, posible solamente cuando se desmonta el paradigma setentista y su contexto de antagonismo enclaustrado en la

¹ Este artículo fue publicado por la *Revista Casa de las Américas* No 272, julio septiembre de 2013, con el título “Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder”.

polaridad capitalismo-comunismo, constituye hoy una inspiración cada vez más evidente para la construcción de los lenguajes críticos y de las metas políticas que orientan diversos frentes de lucha de la sociedad, muy especialmente los movimientos indígena y ambientalista. Abordo aquí la formulación de la perspectiva crítica de la Colonialidad del Poder desarrollada por Aníbal Quijano como un momento de ruptura de gran impacto en el pensamiento crítico en los campos de la Historia, la Filosofía y las Ciencias Sociales en América Latina, por un lado, y de nueva inspiración para la reorientación de los movimientos sociales y la lucha política, por otro. A partir de una exposición de sus planteos centrales por parte del autor que inaugura esta corriente de pensamiento, examinaré su influencia en la obra de algunos de sus exponentes más significativos, y en los enunciados y demandas de la insurgencia continental contemporánea.

Es importante todavía advertir que, a pesar de ser concebida a partir de una mirada localizada en el paisaje latinoamericano y aunque reconfigura el discurso de la historia de las relaciones de América en la estructura de poder mundial, esta perspectiva teórica no solamente se refiere a América Latina, sino al conjunto del poder globalmente hegemónico. En otras palabras, ella imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial, e impone de tal forma una torsión a nuestra mirada que es posible hablar de un giro copernicano, es decir, de una franca mudanza de paradigma que cancela la posibilidad de retornar a un momento anterior al de su comprensión y asimilación. De allí su impacto creciente, debido a que existe, en este sentido, un antes y un después de la concepción de la teoría de la colonialidad y de la remodelación del mundo que introduce, y esta característica ha hecho que se encuentre hoy nutriendo el pensamiento de influyentes intérpretes críticos de la realidad contemporánea como, entre otros, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri, Boaventura de Sousa Santos. Dentro del universo académico, Walter Mignolo ha sido su gran lector e influyente divulgador. Y es tan alta la capacidad de impregnación de la perspectiva crítica de la Colonialidad del Poder en las miradas del presente, que no pocas veces los autores olvidan de conferirle el justo crédito a quien instaló un discurso teórico tan potente. Reconocer autoría no es afirmar propiedad sobre un discurso, como a veces se ha pensado, sino conceder su debida importancia a la complejidad de la escena histórica que un autor capture y condensa de manera singular en su personalidad y en su obra. Un autor es antena de su tiempo; reconocimiento de autoría es respeto a la historia en que se gesta un pensamiento y una posición en el mundo.

De la misma forma, la teoría ha sufrido expropiaciones que corrompen su formulación original, sobre todo en dos aspectos, con relación a

los cuales su autor ha protestado públicamente en varias ocasiones: al clasificarla dentro de los Estudios Postcoloniales, plasmados en el mundo asiático y adoptados más tarde por autores africanos, que escriben y publican mayormente en las dos lenguas hegemónicas, inglés y francés; y al utilizar su vocabulario como moneda de capital académico de un grupo de iniciados que se benefician con sus réditos para la construcción de carreras y prestigio intelectual. A los primeros, el autor contesta que no sabe lo que “postcolonialidad” podría significar, pues el patrón de la colonialidad, según su modelo, nunca se desconstituyó. A los segundos, les responde con una práctica de activismo constante y una resistencia a transformar los resultados de su reflexión en otra cosa que no sea presencia e influencia en el movimiento de la sociedad.

La creativa figura de Aníbal Quijano nunca ha aceptado migrar al Norte –*Donde Van a Morir los Elefantes*, en el decir del gran novelista chileno José Donoso– y ha permanecido empecinadamente en el Perú, excepto en breves períodos de exilio o por algunas semanas al año para desempeñarse como docente en el Centro Fernand Braudel de la State University of New York en Binghamton, fundado por su gran amigo Immanuel Wallerstein. Pensamiento cultivado en conversación, vivido como tertulia, arraigado en un estilo de vida propio de nuestras latitudes sureñas, y distante de los modelos de construcción del texto sociológico y de las políticas de citación y publicación regidas por las pautas del quehacer académico y editorial del Norte, aun así, sin hacer concesiones, ha visto sus textos reproducidos, traducidos a varias lenguas y divulgados vertiginosamente en centenas de páginas de internet en los últimos veinte años. El texto de Quijano, simultáneamente narrativa y análisis, fluye en prosa que en momento alguno abdica del gran estilo y la elegancia. Argumento y cuento de la historia entrelazados; retórica historiográfica y literatura.

La Caída del Muro y la enunciación de la perspectiva de la Colonialidad del Poder.

El cambio de paradigma introducido por la formulación de la perspectiva de la colonialidad, como anticipé, coincide en el tiempo con la liberación de la clausura del pensamiento sociológico setentista bajo los dilemas y lealtades impuestas por la polaridad capitalismo-comunismo. De hecho, entre el final de los años 70 y el final de la década de 80, se produce un hiato en la producción del autor –salvo algunas republicaciones de textos anteriores–, que corresponde al momento en que cierra sus análisis sobre el campesinado latinoamericano y sobre el “polo marginal”

y de la “mano de obra marginal” como exclusión definitiva a partir de la crisis del capital de 1973, y sus dos primeras enunciaciones de los términos de la Colonialidad del Poder, en 1988 y 1991. Ese silencio es solamente interrumpido en 1985 y 1986 para tratar el tema de la transición de las Ciencias Sociales, cuestión que retoma con más amplitud en 1989-a y 1990. Estos cuatro textos sobre el tránsito difícil de las Ciencias Sociales en el período del cambio de la política mundial son importantes para entender el giro de Quijano hacia otra sociología y otra narrativa de la historia. Ellos preanuncian la formulación definitiva de la Colonialidad, que en su puntapié inicial y versión más radical se hará, curiosa pero no sorprendentemente, en una entrevista de hoy difícil acceso cuyo título enuncia el nudo de su propuesta: “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día”(1991).

En el primero de esos textos transicionales –transición de su propio pensamiento y transición del saber disciplinar sobre la sociedad–, con el sugestivo título braudeliano de “Las ideas son cárceles de larga duración”(1985), complementado por la frase final del propio artículo: “Pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles”, Quijano le habla a una Asamblea de CLACSO obligada a lidiar con la perplejidad de las Ciencias Sociales frente al deterioro de las categorías marxistas y que tiene frente a sí la tarea de pensar sociedades ahora libres de las dictaduras que habían asolado el continente. El año siguiente retoma su puro linaje mariategiano para responder a la convocatoria de una reunión en Puerto Rico que invita a responder “Para qué Marx” (1986). Finalmente, reelabora y amplía lo expuesto en los referidos encuentros en dos extensos artículos escritos para revisar los rumbos de la disciplina (1989-a y 1990-a). Lo que en ellos Quijano introduce es la diferencia latinoamericana e insiste en que, desde esa especificidad de la experiencia continental –que no equivale a excepcionalidad, como se ha querido decir para el caso brasileño, porque se trata de una especificidad de impacto global–, se hace necesario introducir otra y novedosa lectura de la historia que reposiciona el continente en el contexto mundial, y a su vez entiende y representa de forma nueva ese contexto.

La heterogeneidad de la realidad latinoamericana –económica, social y civilizatoria–, en permanente e irresoluble suspensión, simplemente no puede ser aprehendida a partir de las categorías marxistas. Como tampoco las categorías liberales modernas y republicanas en que se asienta la construcción de los estados nacionales pueden diseñar una democracia tan abarcadora como para permitir que en ella se expresen los intereses y proyectos de la multiplicidad de modos de existencia presentes en el continente. Y a pesar de que estos problemas son situados a partir de la

experiencia latinoamericana, introducen un desafío y una llamada a un cambio de perspectiva del pensamiento mundial. Por eso, es necesario enfatizar que, aunque su modelo tiene un origen regional, no se trata de una teoría para y sobre la región y sí un teoría para el sistema-mundo, como quedará claro un poco más tarde en su célebre ensayo de 1992, escrito en coautoría con Immanuel Wallerstein. Allí, Wallerstein acoge la torsión introducida por la propuesta de Quijano a su modelo, al considerar la colonialidad y la invención de raza como precondición indispensable para comprender el orden mundial moderno. Esa, como sugeriré más abajo, es una de las diferencias más notables entre la Perspectiva de la Colonialidad y la de los Estudios Postcoloniales.

Aparece ya en los textos transicionales de ese período, con gran fuerza, la crítica al “eurocentrismo”. Se menciona, por ejemplo, que es necesario rescatar el marxismo de la larga prisión “eurocentrista” (Quijano 1986: 170). Quijano insiste, asumiendo el legado de Mariátegui, en una heterogeneidad que debe permanecer, una heterogeneidad positiva, como un modo de existencia en plural para el cual las explicaciones monocausales sistémicas no sirven y, en tanto tal, tampoco puede ser referido a estructuras y lógicas históricas únicas de alcance y desenlace universal. En Mariátegui, como en América Latina, tiempos distintos conviven en simultaneidad, Mitos y Logos coexisten y no constituyen términos excluyentes en aquel sentido canónico de raigambre evolucionista por el cual uno tendrá que, necesariamente, devorar al otro para que su tensión pueda resolverse (Quijano 1986). De la misma forma, proletariado y burguesía no son categorías suficientes para dar cabida a toda la complejidad y multiplicidad de tantos modos de existencia como son la clase obrera industrial y sus sindicatos; las relaciones propias del orden feudal ibérico entre hacendados y campesinos; el polo marginal que nunca más será incluido y se estabilizará como tal, con modos propios de reciprocidad, solidaridad y mercadeo; las comunidades indígenas y las campesinas; los territorios negros; las asociaciones y mutuales de varios tipos, entre otros. Se trata “de la articulación estructurada de diversas lógicas históricas en torno de una dominante, la del capital”, y por lo tanto esta totalidad es “abierta”, y sus contradicciones se derivan de “todas las lógicas históricas articuladas en una heterogeneidad histórico-estructural” (1990-a: 23). Y ese es su primer paso hacia el postulado de una Colonialidad del Poder, necesaria para que sea posible entender por qué, cómo y para qué categorías engendradas en el Norte se aplican como una verdadera Cama de Procusto para captar una realidad para la cual no fueron concebidas. La opresión categorial no es otra cosa que la consecuencia de la Colonialidad en el campo del Saber y de la subjetividad.

Quijano reconocerá también el legado de José María Arguedas, a quien atribuye la más “vasta y compleja” narrativa de esa heterogeneidad en su monumental penúltima obra *Todas Las Sangres*, de 1964. Esa heterogeneidad irreductible representa, para Quijano, lo que propone llamar “nudo arguediano”, es decir, un entrelazamiento de la múltiples historias y proyectos que tendrán que combinarse y articularse en la producción de un nuevo tiempo (2011, ver también la idea de este “nudo” en 1990-c y 2006-a). Al contemplar esa pluralidad constatamos cómo el ideal comunista, las propuestas de comunidad solidaria, y otros postulados modernos que hoy suelen ser descartados con la tacha de “utópicos” han sido y son, en América Latina, realidades materializadas en el día a día de los pueblos indígenas, los palenques y otros tipos de comunidades tradicionales (Segato 2007-a). Sus “metas de felicidad”, hoy llamadas “buen vivir” a partir de categorías andinas (Segato 2012-b), colocan en el centro de la vida las relaciones humanas y con el medio natural; no orientan su existencia por las pautas de cálculo costo-beneficio, productividad, competitividad, capacidad de acumulación y consecuente concentración; y producen así modos de vida disfuncionales con el mercado global y proyectos históricos que, sin basarse en modelos y mandatos vanguardistas, son dramáticamente divergentes del proyecto del capital.

Se trata de formas de existencia material vigente en retazos, si no pulsantes jirones, del tejido social latinoamericano. Existencia regida por el valor-comunidad en su centro, defendido por una vital densidad simbólica de creencias y prácticas espirituales y por formas de mercado local y regional, aún bajo la ofensiva cerrada de la globalización. Estos mercados locales pueden a veces articularse con mercados distantes y alcanzar, como en el caso andino, riqueza considerable, pero no con el fin último de la capitalización, sino teniendo como meta la vida, y la fiesta como expresión de la vida. En estos enclaves, no es raro que el trueque basado en el valor de uso se superponga al valor de cambio referido a un equivalente universal, y son constatables prácticas como, por ejemplo, la evitación y el control comunitario sobre la concentración ilimitada de bienes por parte de sus miembros, la concepción de autoridad como capacidad de servicio y no como oportunidad para el gozo de privilegios especiales, o la noción de que el veredicto en un juicio tiene como meta la recomposición de las relaciones comunitarias y no el castigo (Segato 2007-a). Desde esa materialidad de la diferencia es que se realizará la marcha hacia el futuro, en la dinámica de lo que Quijano prefiere no llamar “movimientos sociales”, sino “el movimiento de la sociedad”.

En mis propios términos, conforme lo he defendido, en su idea de la heterogeneidad continental inestable e irreductible está esbozada la dife-

rencia entre la dualidad, como una de las formas de lo múltiple, que fuera capturada y transformada fatalmente en binarismo con la entrada del frente colonial de ultramar y, más tarde, del frente colonial-estatal. Es necesario percibir hasta qué punto la propia estructura de la dialéctica es binaria, y no dual (Segato 2011). Por otro lado, la idea de heterogeneidad en Quijano no debe ser confundida con la tesis del “dualismo” latinoamericano, que afirma la existencia de una América Latina capitalista y otra feudal. En esa tesis se presume una jerarquía entre ambas y una inescapable dominación y evolución necesaria de una hacia la otra. Ideas de evolución, modernización y desarrollo impregnán la tesis dualista inexorablemente, y en las pocas oportunidades en que eso no ocurre –como en la obra del antropólogo brasileño Roberto da Matta, de inspiración Gilbertofreyriana–, nos encontramos frente a una franca y nostálgica defensa del orden feudal.

El énfasis de mi lectura está colocado en este quiebre de épocas y de discursos sociológicos porque creo que es solamente en ese contexto de cambio de paradigmas que la estirpe mariateguiana de Quijano puede aflorar, llegar a destino y encontrar un espacio bajo el sol, siendo esa estirpe aquello que lo orienta a un distanciamiento con relación al marxismo europeo y le garantiza una aproximación a la realidad del continente libre de la influencia eurocéntrica. Sólo ese tiempo nuevo lo permite, finalmente, y son muchos los textos que demuestran la fidelidad de Quijano al legado de Mariátegui, a quien prologó en su edición latinoamericana, dentro de la galería de los grandes ideólogos del continente, publicada por la nación venezolana desde 1974 en los ya doscientos cuarenta y siete volúmenes de la Biblioteca Mariscal Ayacucho (Quijano 1979). En Mariátegui, Quijano encontró el “factor raza” como indispensable constructo para entender la subordinación de nuestro mundo, y la figura del indio presentada no en los moldes culturalistas habituales, sino situada en la posición de guía para la comprensión de la historia nacional y, en especial, de la historia de la apropiación de la tierra, que es la propia historia de la colonización (1993: 185). Fiel a ese legado, la argumentación que Quijano inaugura evade el culturalismo, y aun cuando trata de la subjetividad resultante del patrón de la colonialidad, nunca acepta separar esa subjetividad de las condiciones materiales de la existencia. Su examen es siempre situado en una historia densa de la hererogeneidad histórico/estructural de la existencia social –denominación que el autor prefiere a la división impuesta por el pensamiento liberal entre los campos social, económico, político y civilizatorio–, sin descartar ninguna de las dimensiones, sin abdicar de ninguna faceta. Es por eso que ese análisis abre un debate que es, como el autor insiste, a la vez e indisociablemente epistémico/teórico/ético/es-

tético/político, y así lo muestran los ejes o proposiciones fundamentales que constituyen la arquitectura de su ideario, sintéticamente presentados a seguir, en conjunción con los aportes de algunos de los autores que contribuyeron para el desarrollo de su elaboración.

Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder

El corpus de publicaciones en el que se desarrolla esta perspectiva combina y recombina las proposiciones que la constituyen a la manera de módulos en un modelo-para-armar. Su exposición en una multiplicidad de textos dispersos, nunca hasta el momento reunidos por su autor, es un intrincado entrelazamiento de un conjunto de formulaciones que constituyen el lenguaje en que el argumento se expresa. Sus ejes argumentales son: 1. Reordenamiento de la historia; 2. “Colonial/moderno sistema mundo”; 3. Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social; 4. Eurocentrismo, identidad y reoriginalización; 5. Colonialidad del saber; 6. Colonialidad y Subjetividad; 7. Racismo; 8. Raza; 9. Colonialidad y Patriarcado; 10. Ambivalencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica; 11. Poder, Estado y Burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico; Razón de Estado y falencia democrática en América Latina; 12. Descolonialidad o Giro Descolonial; 13. El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad – “el regreso del futuro”; 14. La economía popular y el movimiento de la sociedad. Nótese que la elección de las citas de autor para describir el contenido de estos ejes opta por algunos trechos, entre otros, muchos de ellos encontrables en su bibliografía de referencia. Naturalmente, el compacto esquema elaborado aquí no hace de forma alguna justicia a la riqueza, en términos tanto de la complejidad y densidad de las ideas como de la estética de la prosa, de los textos usados como fuente.

1. Reordenamiento de la historia. Esta corriente de pensamiento, que cuaja y se constela en torno de la categoría “Colonialidad del Poder”, formulada por Aníbal Quijano, parte de una proposición que se encuentra difusamente presente en toda su obra a partir de este momento y que invierte el orden de precedencia de una imaginación histórica solidificada: la idea sintéticamente enunciada de que América inventa Europa, no solamente en los conocidos sentidos de que los metales extraídos de América fueron “la base de la acumulación originaria del capital”, ni de que “la conquista de América fuera el primer momento de formación del mercado

mundial” (1988: 11). América, el “Nuevo Mundo”, emerge como el espacio de lo nuevo, la novedad americana desplaza la tradición en Europa y funda el espíritu de la modernidad como orientación hacia el futuro. La “edad dorada” migra, con la emergencia de “América”, del pasado para el futuro. Luego, en los siglos XVIII y XIX, el mundo americano participa en la gestación de idearios políticos, filosóficos y científicos (Ibidem: 12-13). Importante es también percibir que antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, no existía Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el “indio”, ni el “negro”, ni el “blanco”, categorías étnicas éstas que unificaron civilizaciones internamente muy diversas, con pueblos que dominaban alta tecnología y ciencia y pueblos de tecnología rudimentaria. De la misma forma, en el momento en que se inicia el proceso de conquista y colonización, la modernidad y el capitalismo también daban sus primeros pasos. Por lo tanto, es posible afirmar que la emergencia de América, su fundación como continente y categoría, reconfigura el mundo y origina, con ese impacto, el único vocabulario con que hoy contamos para narrar esa historia. Toda narrativa de ese proceso necesita de un léxico posterior a sus acontecimientos, dando lugar, por eso mismo, a una nueva época, con un repertorio nuevo de categorías y una nueva grilla para aprehender el mundo (1992: 585-587). Y aquí reside la gran diferencia, siempre apuntada por Quijano, entre su perspectiva y la de los Estudios Postcoloniales asiáticos y africanos, pues la emergencia de América como realidad material y como categoría no es periférica sino central, y en torno de ella gravita todo el sistema que allí se origina. América es el Nuevo Mundo en el sentido estricto de que refunda el mundo, lo reorigina. América y su historia no son, como en los análisis postcoloniales, el punto de apoyo excéntrico para la construcción de un centro, sino la propia fuente de la que emana el mundo y las categorías que permiten pensarlo modernamente. América es la epifanía de una nueva hora y, por esto, no admite Quijano subalternidad para este nuevo mundo nuestro, sino un protagonismo que, a pesar de las múltiples censuras que le fueron impuestas a sangre y fuego, resurge hoy, se “reoriginaliza” —para usar una categoría cara al autor— y, libertándose de sus clausuras a derecha e izquierda, acoge “el regreso del futuro”, poniendo en marcha sus caminos ancestrales y sus proyectos históricos propios, comunales y cosmocéntricos.

2. **“Colonial/moderno sistema mundo”.** La categoría “moderno sistema-mundo” postulada por Immanuel Wallerstein se ve, así, reconstituida. Quijano y Wallerstein afirman, ya en la apertura de su ensayo escrito en la oportunidad de los 500 años de América: “El moderno sistema mundial

nació a lo largo del siglo XVI. América –como entidad geosocial– nació a lo largo del siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América” (1992: 584). La novedad americana significó: colonialidad, como distancia en un ranking de estados y fronteras administrativas definidas por la autoridad colonial; etnicidad, con la creación de categorías étnicas antes no existentes que acabaron convirtiéndose en la matriz cultural del entero sistema mundial (indio, negro, blanco, conforme el eje anterior); racismo, como invento colonial para organizar la explotación en el moderno sistema mundo; y “el concepto de novedad misma” (Ibídem: 586-587). Por otro lado, las independencias no deshicieron la colonialidad, que permaneció y se reprodujo como patrón para las formas de explotación del trabajo, configuración de las jerarquías sociales, administración política por parte de los ahora Estados republicanos nacionales, y la subjetividad. Por lo tanto, afirman convincentemente estos autores: “la americanidad fue la erección de un gigantesco escudo ideológico al moderno sistema mundial. Estableció una serie de instituciones y maneras de ver el mundo que sostenían el sistema, e inventó todo esto a partir del crisol americano”. Por lo tanto, la precondición del moderno sistema mundo es la colonialidad, y de ahí la expresión modificada para denominar ese orden mundial: “sistema-mundo colonial/moderno” o, simplemente, “colonial/modernidad”.

3. Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social. Implica indisolublemente y en simultaneidad, las dimensiones económica, social y civilizatoria. Aquí, su raigambre mariateguiana le ofrece la referencia y el sustento, al recuperar “la subversión teórica crucial que implicaba que en el propio momento de intentar emplear la perspectiva y las categorías de la secuencia evolutiva unilineal y unidireccional de los ‘modos de producción’, eje del ‘materialismo histórico’, para interpretar la realidad peruana, Mariátegui llegara a la conclusión de que en el Perú de su tiempo dichos ‘modos de producción’ actuaban estructuralmente asociados, conformando así una compleja y específica configuración de poder en un mismo momento y en un mismo espacio históricos” (2008-d: 8). Coherente con ese legado, para Quijano, “La idea de que el capital es un sistema de homogenización absoluta es nula” (1991-a: 53) pues el capital hegemóniza y se apropiá de formas de trabajo y explotación heterogéneas. Al lado del salario, las relaciones de trabajo serviles y esclavas no han desaparecido y se expanden hoy, como consecuencia de la exclusión estructural y de una marginalidad permanente con relación al

mercado de trabajo. Al mismo tiempo, formas productivas basadas en la solidaridad comunitaria y en la reciprocidad no sólo han persistido, como en las comunidades indígenas, campesinas, palenqueras y tradicionales, sino que se reinventan en el margen no incluido, en formas de economía popular y solidaria (Quijano 1998-b). América Latina es heterogénea no sólo porque en ella conviven temporalidades, historias y cosmologías diversas, como ya fue dicho, sino porque abriga una variedad de relaciones de producción: “la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario [...] todas y cada una articuladas al capital”. Se configuró así “un nuevo patrón global de control del trabajo” y, a su vez, un nuevo “patrón de poder”. Y esto ocurrió sin que perdieran “sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con el orden conjunto y entre ellas mismas” (Quijano 2000-a: 204). “De ese modo –concluye Quijano– se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial”. Por lo tanto, en esta perspectiva, sólo a partir de la instalación de ese heterogéneo escenario productivo de exploraciones diversas llamado “América” se torna posible el capitalismo, siendo por lo tanto, como dijimos, América la precondición para el camino del capital.

4. Eurocentrismo, identidad y reoriginalización. El eurocentramiento es entendido, en el contexto de la perspectiva de la Colonialidad de Poder, como modo distorsionado y distorsionante de producir sentido, explicación y conocimiento. En el minucioso compendio de su ideario que Quijano elaboró para la antología editada por Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000-a), se pregunta de qué forma ocurre y por qué camino se establece el eurocentramiento del orden mundial. Su respuesta es el núcleo mismo sobre el cual gravita todo su modelo explicativo. Como él mismo aclara, la razón del control eurocentrado del sistema no reside en la propia estructura del capital, sino que tiene su raíz en la forma de explotación del trabajo: “El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores [...] La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. [...] Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. [...] dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas

colonizadas” (Quijano 2000-a: 207-208). Podemos entonces afirmar que el pivote del sistema se encontró en la racialización, la invención de raza, y la jerarquía colonial que se estableció y permitió a los “blancos” –más tarde llamados “europeos”– el control del trabajo. Para Quijano, es allí que se origina el eurocentrismo, que luego pasa a reproducir el sistema de explotación y el criterio de distribución de valor a sujetos y productos. De allí, esta jerarquía afecta los más diversos ámbitos de la experiencia, organizando siempre en forma desigual pares como “precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.” (Ibidem: 222); como también “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno” (Ibidem: 211). El referente de valor para esta jerarquía será siempre eurocentrado, resultante de un imaginario originado y siempre subliminalmente referido a la racialización de la mano de obra y a la reducción de las poblaciones no-blancas al trabajo servil o esclavo, sólo hecho posible por la imposición de un orden colonial. Es por eso también, una vez más, que es el patrón colonial el que funda y organiza, hasta hoy, el camino del capital, y constituye su ambiente originario y permanente. El ideario hegemónico y eurocéntrico de lo “moderno” como paradigma, la “modernización” vista como un valor, lo “evolucionado” y lo “desarrollado”, su instalación en el sentido común y en las metas de la ciencia y de la economía son también resultados de esa jerarquía fundacional, basada y construida sobre el cimiento de la raza y la racialización orientada a la explotación del trabajo. Quijano dedica una gran parte de su más importante texto sobre eurocentrismo a la crítica de los “dualismos” emanados del evolucionismo eurocéntrico, es decir, a la organización jerárquica de pares derivativos de la relación “primitivo-civilizado” (2000-a). Valores siempre referidos a la superioridad ultramarina y pautados con referencia a ella, como desarrollo; progreso; productividad; competitividad; neutralidad; relación desigual, desarraigada y distanciada de un sujeto que observa y administra un “objeto”-naturaleza reducida a cosa y epistemológicamente objetivada; antropocentrismo en lugar de cosmocentrismo; son, entre otros, formas de un *racismo epistémico* que no es ni más ni menos que la faceta relacional de un mundo eurocentrado. Eurocentrismo y racismo epistémico no son sino dos nombres para el mismo gesto colonial.

El contrapunto necesario del eurocentrismo es la posibilidad de constitución de una identidad continental liberada de su fardo. En un par de ensayos antiguos, “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú” y “Dominación y cultura”, de 1964 y 1969, respectivamente, (reditados en Quijano 1980-a y 1980-b), más tarde revisitados en “Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina” (1998-a) y “Colonialidad del poder, cul-

tura y conocimiento en América Latina” (1999), Aníbal Quijano busca en el mestizaje una alternativa para el proyecto eurocentrónico de la colonialidad y el blanqueamiento físico y epistémico. Es decir, ve al mestizaje en oposición a la identidad criolla –un mestizaje de abajo, en oposición a un mestizaje de arriba (retomo este tema en Segato 2010). Así, en el Perú, “lo cholo”, una subjetividad nueva y mestiza, una “identidad social, cultural y política nueva”, resultante de la disolución y la homogeneización impuestas a la identidad indígena por la “larga historia de relaciones entre la colonialidad y la resistencia” (Quijano, 2000b: 128), significó, en las publicaciones tempranas de este autor, la posibilidad de “reoriginalización” de una subjetividad propia, peruana. Ella, por ser hecha de confluencias, podría posicionarse en oposición a lo “criollo-oligárquico” costeño y a lo “gamonal-andino”, con gran “potencialidad de autonomía y originalidad cultural” (Quijano, 2000c: 128). A gran distancia de las tesis gilbertofreyrianas en Brasil, que afirmaban la positividad de la captura –secuestro, violación, apropiación, devoramiento– de lo africano y de lo indígena por la codicia y la luxuria portuguesa, Quijano hablaba de la emergencia de un sujeto unificador de la nación a partir de lo indígena, un sujeto adaptado a la modernidad, pero andinocéntrico. Al elaborar la esperanza representada por este sujeto nuevo, no-blanco y no-eurocentrado, el “cholo”, Quijano se distancia significativamente de la glorificación del mestizaje como blanqueamiento y del proyecto culturalista que atribuye a la miscegenación –antropofagia, crisol, trípode de las tres razas, en Brasil de forma paradigmática– la capacidad de rescatar a la sociedad republicana de su no-blancura y del subdesarrollo asociado, así como a sus productos del primitivismo propio de la condición no-blanca. A diferencia de la utopía mestiza brasileña, de Gilberto Freyre al antropofagismo modernista o a la “Geleia Geral” del tropicalismo de Caetano Veloso, el proyecto de reoriginalización y rescate que Quijano atribuye al “cholo” en la sociedad peruana no era meramente cultural ni su función puramente simbólica. Su concepción inicial fue atribuir a este nuevo sujeto histórico, por las complejidades y la dialéctica interna que su carácter mestizo incorporaba, un carácter materialmente subversivo y reoriginalizador de sus componentes internos –indios, blancos– capaz de conducir a la “descolonización de las relaciones materiales o inter-subjetivas de poder”, es decir, a la “democratización de la sociedad” (1999: 128). Quijano aceptará, más tarde, que esa posibilidad de un proyecto histórico propio encarnado por el sujeto cholo se ve capturada y desviada por el autoritarismo tecnocrático y modernizador del “velasquismo”, que estimuló el pragmatismo, el arribismo, la imitación y el corporativismo (ibidem: 130-131).

5. Colonialidad del saber. A partir de esa organización eurocéntrica de la producción y de la subjetividad, por un lado, los propios saberes pasan a regirse por este escalafón de prestigio, y, por el otro, el saber disciplinar sobre la sociedad muy especialmente se estructura a partir de la relación jerárquica del observador soberano sobre su objeto naturalizado (Lander 2000). La razón cartesiana se enajena y se exterioriza en el cuerpo-objeto, estableciendo una jerarquía entre la posición de quien indaga –”Europa”, la “razón” desincorporada– y quien es objeto “natural”, cuerpo “objetivizado” de esa indagación (Quijano 2000-a: 224 ff.). (En su formulación de la *Hybris del punto zero*, Castro-Gómez (2005; 2007) examina la forma en que la retórica eurocéntrica se auto-representa persuasivamente como neutral y externa al mundo, rigiendo desde allí la producción y la evaluación de saberes. Destaco también a Catherine Walsh, no sólo por su elaboración de una propuesta de interculturalidad crítica en sus textos (Walsh 2007; 2009), sino por su singular labor en la construcción de una escuela de posgrado en la Universidad Andina Simón Bolívar donde se forman importantes liderazgos de los pueblos no-blancos del continente. La concepción de ese posgrado desestabiliza radicalmente el patrón eurocéntrico propio de las universidades del continente. Como he afirmado, al abordar el tema de la universidad en nuestro medio, “El gesto pedagógico por excelencia de esta universidad eurocéntrica, inherentemente racista y reproductora del orden racista mundial [...] es desautorizador: nos declara ineptos, nos impide producir categorías de impacto global. El orden jerárquico de la pauta colonial distribuye el valor de los resultados de la tarea intelectual, y opera invariablemente en el sentido de la reproducción del diferencial del capital racial de naciones y regiones, con sus respectivos parques académicos” (Segato 2012-a: 49).

6. Colonialidad y Subjetividad. Quijano describe la subjetividad de los pueblos que aquí se encontraban “interferida continuamente por patrones y elementos ajenos y enemigos”(2009-a: 17). Estas poblaciones vieron intervenida su memoria histórica, que fue interceptada, obstruida, cancelada (ver además Mignolo, 2000-b: 63; Segato 2007-a, 2007-b y 2010);sus saberes, lenguas y formas de registro o escrituras; sus cosmologías;”sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas”, que se encontraron “impedidas de objetivar” (Quijano 2009-a: 17); sus valores; sus pautas estéticas; sus patrones de sociabilidad y “relaciones rituales”, su “control de la autoridad pública” comunitaria tuvieron que readaptarse “continuamente a las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad”, así como las reglas de solidaridad y reciprocidad por las que se orientaban; vieron también “deshonrado” su propio y previo

“universo de subjetividad” y, por encima de todo, su autopercepción fue reducida y aprisionada en su variedad y complejidad en las categorías “negro”, “indio”, “criollo”, instrumentales al sistema de administración colonial y a la explotación del trabajo.” De esa manera, las poblaciones colonizadas fueron sometidas a la más perversa experiencia de alienación histórica” (Ibidem:19).

Walter Mignolo ha contribuido notablemente para la compresión de la conciencia escindida propia del patrón de la colonialidad, cristalizado a partir de la instalación de América y la consecuente reorganización de la grilla cognitiva. En su ya clásica obra *The Darker Side of the Renaissance* encontramos el tema de una territorialidad que nunca logra inscribirse de manera adecuada en el discurso de los pueblos; entendemos la inconsistencia entre una territorialidad “geométrica”, cartográfica, que orienta el poder político, y clausura la voz enunciada a partir de los sujetos étnicos (ver, por ejemplo, 1995: 223). De esta forma, el control colonial impide a las conciencias situarse en su paisaje y expresarse a partir del mismo; su discurso es capturado por un poder político que lo persuade u obliga a localizarse con referencia a centros geográficos impuestos a la subjetividad por la poderosa retórica administradora del mundo, es decir, la retórica colonial. La categoría cartográfica “hemisferio occidental”, nos dice Mignolo para referirse a la doble conciencia de la élite criolla blanqueada y eurocéntrica, emerge tardíamente, a fines del siglo XVIII, y pasa a conferirle al continente americano una “posición ambigua”, simultáneamente como “diferencia” con relación a Europa, y como mismidad, como parte de Occidente. El efecto de esa ambigüedad sobre la identidad de las élites nacionales fue perturbador: “la idea del hemisferio occidental estaba ligada al surgimiento de la conciencia criolla, anglo e hispánica” y su papel fue el de proveer un vocabulario para la fluctuación incierta de su inserción en el mundo como “occidentales” y “no-occidentales” (2000-b: 68). Como he afirmado, se trata de una conciencia “autodeclarada ‘mestiza’ cuando desea defender sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano y pretendidamente ‘blanca’ cuando quiere diferenciarse de aquellos a quienes despoja en esos territorios” (Segato, 2007-b: 156). Mignolo también se referirá a la exterioridad de la conciencia dentro del patrón colonial con relación a sus “objetos” de dominación, de administración, de conocimiento, dando cuenta del fenómeno de una nueva subjetividad, estructurada a partir de una distancia controladora (Ibidem: 459). Esta idea ya se encontraba presente en el primer ensayo de Quijano al hablar de la exterioridad del Estado con relación a la sociedad en las formas de democracia moderna. (1988: 33). Como he afirmado en otro lugar: “Debemos atribuir a la exterioridad colonial/moderna – exterioridad de la racionali-

dad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia –ya apuntada por Aníbal Quijano y por Walter Mignolo, en sus textos– ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora” (Quijano 1992; Mignolo, 2000-a: 211-212 y 315, cf Segato 2011). Sin duda para todo este grupo de autores, la colonial/modernidad no es otra cosa que una *pedagogía de la exterioridad*.

7. Racismo. Como se desprende de lo anterior, es constitutivo e instrumental en este orden: eurocentrismo es otra cosa que racismo en el campo de la jerarquización y atribución de valor desigual tanto a las personas, su trabajo y sus productos, como también a los saberes, normativas y pautas de existencia propios de las sociedades que se encuentran a un lado y al otro de la frontera trazada entre Norte y Sur por el proceso colonial.

8. Raza. En el sentido plenamente histórico que Quijano le atribuye, raza es definitivamente el eje gravitacional de toda la arquitectura de su teoría, y por lo tanto son muy numerosas las páginas que el autor le dedica. Importantes elementos constitutivos de su perspectiva se encuentran sintetizados aquí: “La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo xv al xvi, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa”. Destaco el carácter plenamente histórico de la maniobra de racializar la diferencia entre los pueblos, en el sentido de biologizarla; el papel instrumental y funcional de la raza para la extracción de riqueza inicialmente en los territorios conquistados y más tarde en la extensión planetaria; el alcance mundial de su teoría, que da cuenta de relaciones en una estructura que es global; el impacto de la raza en la captura jerárquica de todas las relaciones humanas y saberes; y la dimensión racializada de las nociones como “modernidad”, “modernización” y “desarrollo”, con sus valores asociados. Para entender la definición de “raza”, en torno de la cual se constelan todos los elementos del argumento, es muy importante percibir la distancia de su acepción aquí respecto de aquella construida para fundamentar las políticas de la identidad. Esta última, como programa global, crea una estereotipia de las identidades, y pierde de vista el carácter histórico de la racialización y de la raza como el signo en los cuerpos de una posición en la historia y de su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado (Segato, 2007-c y 2010). Destaco también la notable crítica de Quijano al materialismo-histórico por la

imposición forzada sobre la realidad latinoamericana de una idea de clase social sin mención de la raza, aun cuando las clasificaciones étnicas y raciales son tan importantes para la remuneración del trabajo y la atribución de posiciones sociales en América Latina. Para Quijano, esta imposición tiene su origen en el carácter eurocentrífugo de la teoría marxista, en la “ceguera absoluta” del propio Marx, a pesar de escribir “después de 300 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonial/moderno”, de la cual ha resultado la invisibilidad de la raza en los análisis sociológicos (2000-c: 359-360).

9. Colonialidad y Patriarcado. En una variedad de trechos dispersos entre sus artículos, Quijano aplica al género la misma lógica histórica que a la raza: “Ese nuevo y radical dualismo” (refiriéndose al dualismo que, en su lenguaje, opone y jerarquiza la razón sobre el cuerpo, la primera propia del mundo del blanco y el segundo propio de los no-blancos, es decir, indios y negros) “no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista.” (2000-a: 225; y ver especialmente 2008-b). Este vislumbre en la historicidad del género como lo conocemos hoy originó dos elaboraciones posteriores. En una de ellas, María Lugones, adoptando el marco de la perspectiva de la colonialidad del poder, y a partir de materiales etnográficos e históricos, cree ver que el patriarcado es una invención colonial, inexistente antes de ese período (2007). Por mi parte, adoptando el mismo marco teórico, afirmo que las relaciones de género propias del patrón colonial capturan las formas del patriarcado precedentes que, aunque existentes y jerárquicas, no obedecían a la misma estructura, y las transforman en una forma mucho más letal de patriarcado, como es el moderno (Segato 2011). A pesar de inscribir mi análisis en el paradigma de la colonialidad del poder, concluyo que no se trata aquí de una jerarquía dual sino binaria. Reservo el dualismo para hablar de las relaciones de género en el “mundo-aldea”, es decir, en el mundo pre-intrusión colonial, y adopto el modelo binario y de los binarismos para hablar del orden moderno.

10. Ambivalencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-

instrumental y racionalidad histórica. Se distinguen así dos vertientes conflictivas del movimiento de la modernidad: “la razón burguesa, instrumental” y tecnocrática, focalizada en los medios, y su alternativa, la “razón liberadora” (1990-b: 98), también llamada “razón” o “racionalidad histórica”, focalizada en los fines. Esta última instala “una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social”(Quijano, 1988: 17) . Dispersa en sus textos se encuentra la idea de una confluencia entre la vertiente de la modernidad histórica europea, de tradición más francesa que británica, con la experiencia y el proyecto histórico de los pueblos indígenas de nuestro continente. Para autores que escriben dentro de este marco teórico, la razón eurocentrica instrumental y tecnocrática va a desembocar en una “colonialidad de la naturaleza” (Escobar 2011). La “relación de exterioridad con la ‘naturaleza’”, constituye “la condición para la apropiación/explotación que está en la base del paradigma occidental del crecimiento sin límite”, es decir, del desarrollo (Lander 2004).Sólo la razón histórica, constituida por la conjunción de proyectos indígenas y modernos libertarios en el “nudo arguediano” de nuestra realidad será capaz de trascender este destino, consumando el “giro descolonial”.

11. Poder, Estado y Burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico; ‘Razón de Estado’ y falencia democrática en América Latina. Dispersa y omnipresente en la literatura de la Colonialidad del Poder se encuentra la crítica a los aspectos eurocentricos tanto del Estado liberal como de la tesis marxista, del materialismo-histórico y sus dogmas que sirven de fundamento a lo que Quijano llama “socialismo realmente existente”. La raíz de esta postura es la crítica al Estado, a la “razón de estado” y su anclaje etnocéntrico, colonial/moderno, en la racionalidad instrumental y tecnocrática, tanto en el liberalismo como en el socialismo” ceñido a las tendencias de tecnocratización creciente de esa específica racionalidad” (Quijano 2001: 17).

Es quizás en su ensayo *El Regreso del Futuro y las Cuestiones del Conocimiento* que con mayor elocuencia el autor expresa su queja de la captura del “imaginario histórico-crítico” por la faceta más eurocentrica del marxismo, el “materialismo histórico”, que lo aleja, especialmente en América Latina, de la “experiencia histórica concreta” de las gentes, y bloquea así los desdoblamientos democráticos de las luchas en nombre de una supuesta necesidad de controlar el Estado-Nación (2001).

La violenta contrarrevolución venció en esa etapa en nuestro continente pero, a derecha y a izquierda, se trató –como continúa, efectivamente,

tratándose, y con la misma urgencia, en los días de hoy –“de la liberación de las gentes de la autoridad encarnada en la ‘razón de Estado’” (Quijano 2001: 7). En una entrevista concedida a *Brasil de Fato* en 2006, encontramos la siguiente síntesis: “La propensión homogeneizadora, reduccionista y dualista del Eurocentrismo se expresaba también en ese ‘materialismo histórico’ pos-Marx. Como toda teoría eurocéntrica, produjo en América Latina desvaríos históricos, prácticas políticas erróneas y que no llevaban a ningún lugar, y derrotas cuyas víctimas fueron y son los trabajadores y todas las víctimas de la colonialidad del poder” (Quijano 2006-b: 4). Para Quijano, el tecnocratismo y su “razón de Estado”, de izquierda y de derecha, compromete, amenaza e impide definitivamente la vida democrática, ya que bloquea el camino de otros proyectos históricos no fundamentados en este mismo tipo de racionalidad. Infelizmente, nos dice, “el debate político mundial ha sido prisionero de dos perspectivas eurocéntricas mayores: el liberalismo y el socialismo, cada una con sus propias variantes”, pero ambos dominados por el proyecto de una modernidad eurocéntrica instrumental y tecnocrática (2009-a: 32).

En el caso de América Latina, la condición de los Estados Nacionales aún se agrava, como consecuencia de la ambivalente fundación de las Repúblicas y de su doble discurso: el enunciado de una legalidad moderna y republicana, y su ajenidad con relación a un orden racializado. Pues el proceso de las independencias latinoamericanas se resolvió en una “rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales”. Para Quijano, “en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación”, ya que “la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos”. De esto resulta que no se pueda hablar de Democracia en nuestras naciones, donde el lenguaje democrático es puramente formal y enunciado por un Estado desarraigado, alienado de la sociedad, incapaz de reconocer el patrón de colonialidad que la estructura (2000-b: 237). En suma, el Estado de las Repúblicas latinoamericanas, emerge, en este marco teórico, como permanentemente colonial y colonizador.

12. Descolonialidad o Giro Descolonial – “el regreso del futuro”. Con el propio enunciado de la categoría Colonialidad del Poder, se inicia un modo de subversión epistémica del poder, que es también teórica/ética/

estética/política, conocida como “Giro Descolonial”. El giro descolonial no es otra cosa que el viraje en la reubicación de la posición de sujeto en un nuevo plano histórico, emergente de una relectura del pasado, que reconfigura el presente y tiene como proyecto una producción democrática de una sociedad democrática: “...por fin emerge otro horizonte de sentido histórico que ya está aquí, que ya está comenzando; porque no es sólo el discurso, no son sólo asambleas, están reorganizando sus comunidades, están asociando sus comunidades, están generando otra forma de autoridad política en el mundo que va a tener que competir y conflictuar con el Estado mientras el Estado aún esté allí. Estamos con otro elemento nuevo. Esto no es sólo una utopía, eso está comenzando; estamos comenzando a convivir con el futuro” (Quijano 2009-b: artículo digital).

El Giro Descolonial evita el término descolonización, pues no se trata de un retorno ni de un movimiento nostálgico, sino de retomar un camino hasta el momento bloqueado por la razón tecnocrática, de izquierda y de derecha, de los estados neoliberales y real-socialistas. El Giro Descolonial no es un movimiento restaurador, sino una recuperación de las pistas abandonadas hacia una historia diferente, un trabajo en las brechas y fracturas de la realidad social existente, de los restos de un naufragio general de pueblos apenas sobrevivientes de una masacre material y simbólica continua a lo largo de 500 años de colonialidad, de izquierda y de derecha. Hay, en Quijano, una alternativa para la nostalgia –sea ésta la nostalgia setentista por las causas vencidas en las contrarrevoluciones autoritarias del continente, o la nostalgia por el mundo que la Conquista dominó y la colonialidad controló. Sentimos nostalgia porque tenemos conciencia de las pérdidas pero, leemos: “la nostalgia no sirve nunca en la historia como sustituto de la esperanza”(1997: 2, en mimeo). El Giro Descolonial habla de esa esperanza y de ese camino en las grietas de lo que sobrevivió bajo el dominio injusto de colonizadores de ultramar y gobernantes republicanos.

13. El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad

- “El Regreso del Futuro”: Ya en textos iniciales, como el publicado en co-autoría con Immanuel Wallerstein (1992: 590), Quijano concluía que “la persistencia del imaginario aborigen bajo las condiciones de la dominación” había “fundado la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad Social y de la democracia directa”, afirmando que en la “crisis presente, una parte de los dominados se organiza en torno de esas relaciones, dentro del marco general del mercado capitalista”. Esta idea se conecta con su sugestiva noción de un “regreso del futuro”, de un horizonte que vuelve a abrirse al camino de la historia de los pueblos después de la doble de-

rrota, a diestra y a siniestra, del proyecto del Estado liberal capitalista y del despotismo burocrático del ‘socialismo real’, derrota que no es otra que la de la hegemonía del eurocentrismo, que controlaba ambos proyectos (2001). Esto significa que la reemergencia contemporánea del sujeto histórico indio o, más exactamente, el retorno del campesino al “indio” es, para Quijano, una señal de que el patrón de la colonialidad está empezando a desmontarse. Hay, según nos dice, desde comienzos de la década de 1980, una “re-identificación en curso: de ‘campesinos’ y de ‘indios’ a ‘indígenas’” (2008-e: 117). Pero, nuevamente aquí, el autor evita el culturalismo y la fetichización de las identidades políticas a la manera del multiculturalismo anglosajón (Segato 2007), y entiende ese retorno al indio como un proceso histórico denso, a cargo de organizaciones indígenas cuyo proyecto histórico es plenamente desestabilizador para el sistema.

Ya de su lectura de la crítica mariateguiana al marxismo, Quijano resataba el paralelismo entre la tentativa de cancelación del proyecto histórico de los pueblos intervenidos por la colonialidad y la supresión a la que la versión dominante del marxismo en Europa había condenado a los proyectos comunitarios realmente existentes en la Rusia de la Revolución bolchevique: “Las propuestas narodnikis para partir de la obschina o comuna rural rusa en la trayectoria hacia fuera del capitalismo fueron derrotadas al mismo tiempo que eran destruidas las propias obschinas bajo la dictadura bolchevique. Las de José Carlos Mariátegui, para integrar las comunidades indígenas en toda posible trayectoria de revolución socialista en el Perú, fueron también eclipsadas mientras el estalinismo y su ‘marxismo-leninismo’ era hegemónico. Hoy esa cuestión vuelve al centro del debate en el movimiento indígena de todo el mundo, comenzando en América Latina y en el debate sobre la cuestión de las relaciones entre estado y comunidad en la lucha contra el patrón de poder colonial/moderno” (Quijano 2008-a: 14, Nota 77). Queda claro, entonces, que se abre el camino, en el presente, y después de la crisis de paradigmas de izquierda y de derecha, es decir, tanto del proyecto neo-liberal como del proyecto real-socialista, a la continuidad suprimida, cancelada, de las soluciones comunitarias para la vida. Se posibilita así un ensamblaje entre formas de vida arcaicas, que se revitalizan, y proyectos históricos del presente, que en ellas se enraízan y abrevan. Líneas históricas y memorias seccionadas se restauran, reavivan, y consiguen continuidad.

El futuro, en esta visión tan propia del autor, no es restauración ni nostalgia costumbrista, ni búsqueda hacia atrás, sino la liberación de los proyectos históricos interceptados, cancelados, de los pueblos intervenidos por el patrón de la colonialidad, sociedades dominadas que ven ahora el “regreso del futuro”.

“No es la nostalgia de una edad de oro, por ser, o haber sido, el continente de la inocencia. Entre nosotros, el pasado es o puede ser la experiencia del presente, no su nostalgia. No es inocencia perdida, sino sabiduría incorporada, la unión del árbol de la sabiduría con el árbol de la vida es lo que el pasado defiende, dentro de nosotros, contra el racionalismo instrumental, en la forma de una propuesta alternativa de racionalidad” (Quijano 1989-b: 158).

En su texto ““Bien Vivir”: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, que en su versión inicial circuló ampliamente en diversas listas de comentarios políticos, leemos que “América Latina y la población “indígena” ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí su actual lugar y papel en la subversiónepistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de Des/Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa”. Pero, somos advertidos, precisamente porque “América, y en particular América Latina, fue la primera nueva identidad histórica de la Colonialidad del Poder y sus poblaciones colonizadas los primeros “indígenas del mundo”, no estamos ahora frente a un “movimiento social” más. Se trata de todo un amplio y no hegemónizado “*movimiento de la sociedad* cuyo desarrollo podría llevar a la Des/Colonialidad Global del Poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación / explotación /violencia” (2011-b: 86-87). Bien Vivir surge aquí como una pauta inicialmente tomada de una categoría nativa del mundo andino, pero que se expande como consigna para la definición y la búsqueda de lo que he llamado “otras formas de felicidad” (Segato 2012-b), derivadas de formaciones sociales y economías comunitarias y colectivistas, en las que domina el valor de uso, radicalmente disfuncionales con el proyecto del capital en sus metas, y en las cuales las relaciones entre las personas prevalece sobre la relación con los bienes, expresándose esto en fiestas, rituales y normas de sociabilidad. Estas economías y formaciones societarias no resultan de postulados abstractos elucubrados en las mesas de teóricos occidentales sino de prácticas históricas de los pueblos indígenas, contra las cuales atentó la dominación colonial y las nociones de progreso y desarrollo impuestas por la mirada etnocéntrica (Segato 2007-a).

14. La economía popular y el movimiento de la sociedad. En una serie de publicaciones encontramos, en asociación con la perspectiva de la colonialidad, una variedad de expresiones que indican el vislumbrar de un camino que se abre ahora hacia el futuro recuperado, antes mencionado: “nuevo imaginario anticapitalista”, “otro horizonte de sentido histórico”,

“el horizonte alternativo”. Todos ellos apuntan a la experimentación de formas de sociabilidad y de estrategias de sobrevivencia material que son, para Quijano, no meramente emprendimientos de los movimientos sociales sino un verdadero “movimiento de la sociedad”. En su libro sobre la *Economía Popular* en su diversidad de experiencias (1998), Quijano explora las alternativas a las que la gente recurre cuando su marginalidad con relación al trabajo y al mercado se estabiliza como forma de existencia y se vuelve permanente, en paralelo con la expansión del trabajo servil y esclavo. Esas estrategias de sobrevivencia experimentadas al lado y fuera del mercado de trabajo dominante son las que el autor subdivide en dos tipos: “economía solidaria”, caracterizada por un proyecto ideológico compartido y una conciencia común a sus participantes, y “economía popular”, que no presupone esa comunión de proyecto ideológico y se basa en prácticas de reciprocidad y en una organización social comunitaria, es decir, con control democrático de la autoridad y prescindencia de controles de mercado, empresariales o gubernamentales. La economía popular es el producto de la creatividad para la sobrevivencia de sectores poblacionales descartados, en este periodo histórico, por la economía de mercado capitalista y las normas estatales que la sustentan al privilegiar la propiedad por encima de la vida. Pero, somos advertidos, estas experiencias no podrán reproducirse sin generar un “sentido común” propio, una subjetividad solidaria, es decir, necesitan, para perdurar, de una transformación de la subjetividad, no bastando su eficiencia puramente material como estrategia de sobrevivencia (2008-a).

“Ha comenzado así un proceso de des/colonialidad de la existencia social. Un nuevo horizonte histórico está emergiendo. Eso implica, en primer término, nuestra emancipación del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder. Esa emancipación es, precisamente, lo que está ocurriendo; eso es lo que significa descubrir que los recursos de sobrevivencia de los “indígenas” del mundo son los mismos recursos de la vida en el planeta, y descubrir al mismo tiempo, en el mismo movimiento de nuestras luchas, que ya tenemos la tecnología social para prescindir del capitalismo”. Este camino presupone vida comunitaria, en el sentido de control democrático sobre la autoridad; reciprocidad en la distribución de trabajo, productos y servicios; y una ética social alternativa a la del mercado y del lucro colonial/capitalista (2008-c). A partir de estos ejes, se están estableciendo hoy las bases de un nuevo debate que, partiendo

de la crítica del eurocentrismo, lleva al descubrimiento de la permanente colonialidad/modernidad del poder. Desde esta perspectiva pueden percibirse y comprenderse las tendencias que impulsan el movimiento de la sociedad a través de las brechas, pliegues o grietas descoloniales abiertas por la crisis civilizatoria de nuestro tiempo.

El impacto de la perspectiva de la Colonialidad del Poder y de su vocabulario puede ser constatado en una variedad de documentos como la *Declaración de los Hijos de la Tierra* de mayo de 2008 en Lima, en la que “1.500 hermanas y hermanos de las organizaciones de los Pueblos Quechua, Aymara, Kichwa, Lafquenche, Guambiano, Toba, Colla, Poccra, Asháninka, Shiwiar y demás Pueblos Originarios del Abya Yala (América)” reunidos en la Cumbre Nacional y Foro Internacional Indígena, enuncian: ‘No hay Integración sin Descolonialidad del Poder, Saber y Sentir’, y elaboran un documento íntegramente inspirado en esta perspectiva. También, el *Diálogo de Alternativas y Alianzas de los Movimientos-Indígenas, Campesinos y Sociales del Abya Yala*, realizado en La Paz el 26 de febrero 2009, se pronuncia “por la Descolonialidad del poder”, y se propone “detener las ambiciones de las oligarquías terratenientes que [...] buscan interrumpir el ejemplo para nuestros pueblos de la construcción colectiva de nuevos paradigmas alternativos a la colonialidad capitalista”, y promover el “Desarrollo de propuestas y políticas públicas sobre Descolonialidad”. Esa reunión concluye con la proclama: “*¡Solidaridad activa con la Descolonialidad del Poder en Bolivia!*”. También se crean programas de estudio e investigación que orientados por los conceptos de esta perspectiva crítica, como el de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, Ecuador, dirigido por Catherine Walsh, en el que se están formando importantes liderazgos del movimiento indígena latinoamericano. También la *Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder* de la Universidad Ricardo Palma, en Lima, Perú, dirigida por el propio Quijano, que viene convocando y patrocinando diversos encuentros entre personas representativas de las luchas continentales, líderes de pueblos, ambientalistas y docentes universitarios, como han sido, entre otros, el *Primer Simposio Internacional sobre Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, en agosto de 2010; el *Primer Encuentro Latinoamericano América Latina Otra en el Actual Mundo Otro: Crisis y Des/Colonialidad del Poder*, en abril de 2012; y el Simposio *El Proyecto UNASUR: Conflictos y Perspectivas*, en noviembre de 2012. El ámbito de influencia de este pensamiento se expande y proyecta en el mundo académico y en las luchas de la sociedad, y su vocabulario trasciende autorías y se incorpora a las causas y debates, como moneda corriente y patrimonio de dominio público. Podrán ocurrir des-

gastes en el curso de estas apropiaciones, pero sin duda se ha instalado una cuestión que erosiona la creencia ciega en los valores eurocéntricos tan arraigada en el quehacer universitario e inaugura una percepción más lúcida del estrecho vínculo entre racismo, eurocentrismo, capitalismo y modernidad propio de la articulación que llamamos “colonialidad”.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S., 2005, *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- _____, 2007, “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, Castro-Gómez, S. et R. Grosfoguel (eds.): *El giro decolonialReflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Escobar, A., 2011, “Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo”, Montenegro (ed.): *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia*, Bogotá, Alcaldía Mayor.
- Lander, E., 2004, “Eurocentrismo, saberes modernos y la naturalización del orden global del capital”, Dube, S., I.B. Dube et W. Mignolo (coords.): *Modernidades coloniales*, México, Colegio de México.
- Lander, E. (ed.), 2000, “Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Caracas, FACES-UCV / UNESCO-IESALC
- Lugones, M., 2007, “Heterosexualism and the Colonial / Modern GenderSystem” *Hypatia*, vol. 22, no. 1, Winter
- Mignolo, W., 1995, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press
- _____, 2000-a, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- _____, 2000-b, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, In Lander, E. (comp.): *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO
- Quijano, A., 1979, “Prólogo”, in Mariátegui, J. C.: *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho (Reediciones y reimpresiones: 1995; 2006; 2007).
- _____, 1980-a (1964), “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”, en *Dominación y Cultura*, Mosca Azul, Lima .
- _____. 1980-b (1969), “Dominación y Cultura”, en *Dominación y Cultura*, Mosca Azul, Lima
- _____, 1985, “Las Ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles” (presentado en la Sesión de Cierre del Seminario CLACSO, XIII Asamblea General Ordinaria), Montevideo, 3 al 6 de diciembre.
- _____, 1986, “La tensión del Pensamiento Latinoamericano”(*Coloquio Marx ¿Para Qué?*, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía), *La Torre. Revista General de la Uni-*

- versidad de Puerto Rico, Rio Piedras, Año XXXIV, N° 131,132, 133, enero-septiembre.
- _____, 1988, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima, Sociedad e política Ediciones.
- _____, 1989-a, "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", Sonntag, H. R. (ed.): *¿Nuevos Temas Nuevos Contenidos? Las Ciencias Sociales de América Latina y El Caribe ante El Nuevo Siglo*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad y UNESCO.
- _____, 1989-b, "Paradoxes of Modernity in Latin America", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 3, No. 2, Winter, pp. 147-177
- _____, 1990-a, "Notas sobre Los problemas de la investigación social en América Latina", *Revista de Sociología*, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de San Marcos, Lima, Vol. 6, N° 7,
- _____, 1990-b, "La Razón del Estado", Urbano, H. y Lauer, M. (eds.): *Modernidad en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- _____, 1990-c, "Estética de la Utopía". *Hueso Humero*, Lima, Diciembre, No. 27.
- _____, 1991-a, "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día", entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA – Revista del Centro de Educación y Cultura*, No. 10, Lima, enero, pp. 42-57.
- _____, 1991-b (1992), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *PeruIndígena*, Vol. 13, No. 29, Lima (republicado en Bonilla, H.(comp.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, Tercer Mundo/ Libri Mundi/FLACSO-Ecuador).
- _____, et I. Wallerstein, 1992, "La Americanidad como concepto, o América en el moderno Sistema Mundial", *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, Vol. XLIV, No. 4, diciembre, pp. 584-591.
- _____, 1993, "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas", Forques, R.(ed.): *José Carlos Mariátegui y Europa: La Otra Cara del Descubrimiento*. Lima, Editora Amauta.
- _____, 1997, "Globalización y Exclusión desde el Futuro", *La República*, Lima, Perú, 19 de Agosto.
- _____, 1998-a (2009), "Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina", Pimentel, C. (org.): *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú*, Lima, CECOSAM. (primera versión publicada en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, No.9, Lima
- _____, 1998-b, *La Economía Popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Editora Mosca Azul.
- _____, 1999, "Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina", *Dispositio. Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciiones locales*, Vol. 24, No. 51, pp. 137-148

- _____ , 2000-a, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Lander, Edgardo (org.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO.
- _____ , 2000-b, “¡Qué Tal Raza!”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, Vol. 6, No. 1 et *ALAI, América Latina en Movimiento* <http://alainet.org/active/929&lang=es> (2000-09-19)
- _____ , 2000-c, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, Nº 2.
- _____ , 2001, “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, *Hueso Húmero*, Lima, abril, No. 38
- _____ , 2006-a (2005), “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, *Pasos*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José de Costa Rica, setiembre-octubre, Nº 127
- _____ , 2006-b Entrevista “Romper com o eurocentrismo”, *Brasil de Fato*, 23/06/2006
- _____ , 2008-a, “Solidaridad y capitalismo colonial moderno”, *Otra Economía*, Vol. II, No. 2, 1º semestre, www.riless.org/otraeconomia
- _____ , 2008-b, “Colonialidad del Poder, Sexo y Sexualidad”, Pimentel Sevilla, C. (org.): *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú*. Lima, CECOSAM.
- _____ , 2008-c, “‘Des/colonialidad del poder’: el horizonte alternativo”, *Alai, América Latina en Movimiento* (alainet.org/active/24123&lang=es)
- _____ , 2008-d, “Treinta Años Después: Otro Reencuentro. -Notas para Otro Debate”, *Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI*, Año I, No. 2, Lima, marzo.
- _____ , 2008-e (2005), “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina”, *El Cotidiano*, No. 151, Universidad Autónoma Metropolitana, Distrito Federal, México, septiembre-octubre, pp. 107-120. Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/initial/ArtPdfRed.jsp?iCve=32511865013>
- _____ , 2009-a, “Las paradojas de la colonial/modernidad eurocentrada” (A la memoria de AndreGunder Frank), *Hueso Húmero*, abril, Lima, Nº 53.
- _____ , 2009-b, “Otro horizonte de sentido histórico”, *América Latina en Movimiento*, No. 441, <http://alainet.org/publica/441.phtml>.
- _____ , 2011, “El nudo arguediano”, *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, Nación y Literatura*, Lima, Universidad Ricardo Palma
- _____ , 2011-b, “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, *ECUADOR DEBATE*, Quito-Ecuador, Diciembre, No. 84
- Segato, R., 2007-a, “Introducción”, Segato, R.: *La Nación y sus Otros*. Buenos Aires, Prometeo.
- _____ , 2007-b, “El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción” *Nueva Sociedad*, No.

208, marzo-abril.

_____, 2007-c, “Raza es signo”, Segato, R.: *La Nación y sus Otros*. Buenos Aires, Prometeo.

_____, 2010, “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, *Crítica y Emancipación*, Año II, No. 3, Primer Semestre.

_____, 2011, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, Bidaseca, K., et V. Vazquez Laba (Comp.): “Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina”, Buenos Aires, Ed. Godot.

_____, 2012-a, “Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana”, *Revista Casa de las Américas*, No. 266, enero-marzo.

_____, 2012-b, “O BemViver e as formas de felicidade”, *Brasil de Fato*, <http://www.brasildefato.com.br/node/8584>, 10/01/2012

Walsh, C., 2007, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”, Castro-Gómez, S. et R. Grosfoguel (eds.): *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores

_____, 2009, *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.

**II. ANÍBAL QUIJANO,
TEXTOS DE FUNDACIÓN**

¿Sobrevivirá América Latina?¹

Anibal Quijano

Cuando los europeos llegaron a estos territorios y conquistaron a las sociedades aborígenes nacieron, al mismo tiempo y en la misma oportunidad, tres categorías históricas: América –y en aquel primer momento América Latina–, el capitalismo y la modernidad. Después de quinientos años, las tres están en crisis. Así, de un modo extraño, estamos próximos a realizar una conmemoración ceremonial de una crisis mundial, desde el momento en que capitalismo y modernidad son nada menos que los propios cimientos de nuestro mundo actual y que América Latina nació como parte del proceso de constitución de este mundo.

La crisis de estas tres categorías es tan profunda y duradera que tal vez no sería temerario preguntarse si no está, cada una de ellas, en su punto crucial. En realidad son una sola cosa. Después de todo, esta es la primera vez que parte de la producción –dentro del poder capitalista– comienza a hacerse posible sin la intervención de ninguna fuerza de trabajo viva e individual. La crisis de la modernidad es considerada hoy mucho más compleja que en cualquiera otro momento. Sin embargo, es innecesario admitir que la pos-modernidad es algo diferente u opuesto a la modernidad; queda claro que en este debate hay muchas cuestiones que no deben ser ignoradas, con todos sus riesgos y potencialidades, sobre todo, la referente al paradigma eurocéntrico dominante del conocimiento y de la cultura. De este modo, América Latina está indudablemente en el medio de su más prolongada y peor crisis, por lo menos en este siglo.

La crisis de cada una de aquellas categorías no puede ser explicada ni comprendida aislada de sus múltiples relaciones. Probablemente no es por casualidad que están en crisis al mismo tiempo de modo tal, que pude llevarlas a un verdadero punto histórico crítico. Para América Latina y los latinoamericanos esta cuestión es de la más extrema importancia.

No está concluido, aún, lo que comenzó con la conquista y la colonización de lo que conocemos como América Latina. En primer lugar, el proceso de formación de una potencia mundial aún está en progreso, culminando tal vez en la formación del presente poder global a escala planetaria. En segundo lugar, el proceso de concentración de los recursos mundiales, iniciado hace quinientos años bajo el control y en beneficio casi

¹ Conferencia dictada en la University Florida Gainsville, EUA, nov. 1991. Publicada en portugués en “Sao Paulo em Perspectiva”, Volumen 7, Nº 2: págs 60 – 67, São Paulo, Brasil: SEADE; versión en castellano del autor

exclusivo de sus colonizadores, no está absolutamente terminado. En verdad, ahora somos testigos de un nuevo estadio de ese proceso de concentración de los recursos mundiales. En tercer lugar, si atendemos al poder global surgido recientemente, veremos sin dificultad que la abrumadora mayoría de los explotados, oprimidos y discriminados consiste precisamente en los pueblos que ya fueron o aún están colonizados. Como tal, esto no es diferente del poder global en sí, pues en cada país –sin ninguna excepción– existe la misma relación de poder. De modo que si es verdad que el colonialismo, como dominio explícito, formal y político, está casi totalmente extinguido, el colonialismo como la propia base del poder cultural y social se encuentra, sin duda, omnipresente. Para América Latina, específicamente, la posición dependiente y el papel al que fue sometida dentro de todo ese proceso continúa aún dominando toda nuestra historia. Por lo tanto, no es por accidente que, en este cuadro histórico y con el mismo viejo patrón de su propia historia de dependencia, América Latina no haya conseguido evitar el papel de víctima principal de la crisis del capitalismo y de la modernidad.

Efectivamente, la actual crisis de América Latina no es sólo la más larga de toda nuestra historia del siglo xx, sino también la más profunda: afecta a todas las personas y a cada aspecto de nuestra vida. Deja estancada nuestra economía y, en algunos casos, la desintegra; está en el origen de los procesos de desintegración social y anomia, vuelve ambiguas y sin decisión todas las identidades sociales; mutila las bases sociales de reproducción local o nacional o de control del estado, pero asegura los mecanismos de control trasnacional; debilita la integridad latinoamericana hasta el punto de permitir la reducción, o tal vez la desintegración, del espacio histórico latinoamericano; deja indefensos a algunos de nuestros países en lo que se refiere a una intervención abierta, explícita e imperial. Esto ocurre en América del Sur, por primera vez, en los últimos doscientos años. Hay muchas preguntas acumuladas que, por el momento, no tienen repuesta; ello causa tanta ansiedad, perplejidad, pesimismo y, por sobre todo, tanto conflicto y violencia que, para muchos, es tiempo de preguntarse si América Latina sobrevivirá.

Hace no más de una década atrás una pregunta inquietante y perturbadora como ésta hubiera sido inimaginable. Ahora, sin embargo y en cierto modo, ésta parece casi inevitable. América Latina se encuentra, todavía, en el proceso de constitución de una identidad histórica, es decir, de completa individualidad de una experiencia histórica. Esa experiencia se generó en una matriz de violencia y crisis. En la situación actual, similares factores están en progreso los que, si bien no tienen la misma fuerza apocalíptica, poseen la misma furia para destruir por lo menos las

identidades históricas aún no definidas. En otras palabras, nos pueden colocar en la verdadera encrucijada de nuestra historia. Realmente estamos en tal encrucijada.

No es posible discutir aquí toda o la mayoría de las cuestiones o temas de la actual crisis latinoamericana. Por lo tanto, pretendo reducirme sólo a tres de las más decisivas y vitales de esas cuestiones; la primera de ellas se refiere al espacio.

La cuestión del espacio

Es claro para todos nosotros que la primera y principal condición de existencia de cualquier sociedad, tanto como el crecimiento o preservación de su patrimonio histórico propio o identidad histórica es la legítima posesión de su propio espacio. Sin ese espacio ninguna sociedad podría existir. Esa es, precisamente, la primera y vital cuestión con la que ahora se confronta América Latina.

Sin embargo –como sabemos– en la realidad social, el espacio no es sólo una categoría física sino, sobre todo, una relación de poder. Para América Latina la cuestión del espacio comenzó con la conquista por los Estados Unidos de la mitad de México y, desde entonces, ha sido un problema de larga duración, debido a la frecuente intervención directa del poder imperial de los Estados Unidos en el Caribe tanto como su presencia militar en el istmo de Panamá, incluida su invasión a ese país. Ahora, de repente, esto se vuelve otra vez una cuestión más explícita e inmediata para toda América Latina.

Primero, de cierta forma, se admite que la frontera norte o divisoria de América Latina fue fracturada y, por cuestiones prácticas, se torna menos real. Por lo tanto, podemos empezar a imaginar dónde comienza o termina América Latina. En cambio, es mucho más importante el hecho de que Estados Unidos, Canadá y México se dirigen hacia una forma de integración siendo imposible ocultar el obvio desequilibrio de poder, tanto como el beneficio de esa integración. Para muchos la verdad es que México quedará integrado *a* los Estados Unidos y no *con* los Estados Unidos. Si esto llegara a ocurrir, más tarde o más temprano, América Central y los países del Caribe no podrán dejar de ser parte de esa nueva entidad. Ciertamente, hace un año se lanzó –junto con el primer ejemplar de “Hemisfile” (Standford, California)– un incierto mapa que incluye en un solo país el territorio que comprende desde el Istmo de Panamá hasta Alaska bajo el nombre de Estados Unidos de América. Por lo tanto, la idea y la imagen están en circulación.

Con el tiempo, el nombre América Latina ¿será usado sólo por los sudamericanos? A pesar de ello, las fuerzas activas de América Latina no están para nada claras. Cuando se creó el Pacto Andino cerca de veinte años atrás, entre Chile, Bolivia, Perú, Colombia y Venezuela, no fue sólo la presentación de un paso hacia la integración latinoamericana, sino su reconocimiento como tal. Ahora, con el proyecto de integración del Cono Sur, la situación no es en absoluto la misma. Por un lado, las élites de esos países se consideran parte del grupo del Atlántico: blancas, europeas y eurocéntricas; en tanto que los pueblos andinos son vistos como no-europeos. Por ahora al menos, sin importar cuál sea la discusión formal, cuando se participa de una reunión o conversación con personas comprometidas con el proyecto del Cono Sur, se verifica que no tienen el menor interés en la integración latinoamericana. Por el contrario, muchas admiten que no existe algo como América Latina. Sea cual fuere el caso, Brasil no está incluido. O Chile que, a su vez, abandonó el Pacto Andino y está ahora, como México, *vis-avis* con los Estados Unidos. De esta manera, incluso lo que sobró de la posible futura América Latina, desde el Istmo de Panamá hasta el Estrecho de Magallanes, corre el riesgo de dividirse en dos partes opuestas, más o menos del mismo modo que ocurre con la República Dominicana y Haití que, a pesar de compartir la misma y no muy extensa isla, no forman juntas ninguna entidad y mucho menos alguna identidad individual.

Sin embargo, no es éste todavía el fin de la historia. Bajo el pretexto de una guerra contra las drogas, Estados Unidos envía tropas a Bolivia, y en Perú se sabe que operan ocultamente en Colombia. Ciertamente, es interesante observar que, en cuanto a Colombia, los americanos precisan actuar encubiertos, en tanto que en Bolivia y en Perú lo hacen de manera más evidente. Tal vez la respuesta no está muy lejos. Bolivia y Perú son ahora los estados más frágiles de América del Sur, con sociedades desintegradas, fuerzas sociales y políticas dispersadas y clases dominantes incapaces o, peor aún, sin voluntad para resistir o evitar la ocupación militar de sus territorios por parte de un país extranjero.

Para muchos observadores debe ser al menos una ingenuidad, admitir o creer que la presencia militar de los Estados Unidos en la Región Andina y en la Amazonía tenga como único objetivo impedir el tráfico de drogas. Mucho más ingenuo aún sería pensar que tal presencia fuera realmente eficaz para solucionar este problema. Lo que parece estar en juego es el control político-militar de la más revulsiva y conflictiva área de la región, potencialmente peligrosa para la estabilidad política de toda América del Sur. Muy probablemente, la presencia de tropas de los Estados Unidos en el área aumentará o agravará el ya confuso conflicto de muchas facciones.

Así la duración de la permanencia norteamericana en el corazón de América del Sur no será corta. Lo que los panameños afirman con respecto a su país, se puede ahora decir de toda América del Sur: en la frontera este, el Océano Atlántico; en la oeste, el Océano Pacífico; en la norte, América Central; en el sur, la Antártida. Pero en el centro tenemos a los Estados Unidos. ¿Qué queda entonces de América Latina?

El problema, a pesar de todo, es que la existencia de un espacio latinoamericano integrado es ahora mucho más importante que nunca. En la actual situación mundial, en la época de un poder global y de un imperio global, ninguno de los temas básicos de los países latinoamericanos y de sus pueblos puede ser abordado –y mucho menos solucionado– sin la integración latinoamericana.

La “balcanización” del espacio poscolonial, que destruyó el proyecto de Bolívar después del fin del dominio colonial ibérico, fue la condición y el producto de una alianza imperial colonialista de exposición y dominio entre la burguesía europea y la clase excolonial de los “haciendados” (formada por comerciantes y dueños de tierras). Tal alianza estaba encubierta por el manto de nombres coloniales (América Hispánica, Luso-América, Ibero-América) bajo los que era imposible encontrar algún lugar para los americanos nativos, los afroamericanos o los nuevos americanos. Sin duda, indiscutiblemente, esa era la idea: mantener el colonialismo del poder. Ese espacio balcanizado, escondido bajo nombres imperiales, sigue siendo –desde entonces e ininterrumpidamente– instrumento de continuidad de la alianza imperialista, ahora situada entre los sectores locales y transnacionales de la misma clase, la burguesía, bajo el control directo de los Estados Unidos.

Sin embargo, desde fines del s. XIX, alguna tendencia histórica se orienta en dirección a la identidad y a la identidad histórica. La primera fase de ese proceso comenzó con una crítica al dominio imperialista y al colonialismo de orientación hegemónica sobre la cuestión de nuestra identidad, revelada a través de nombres coloniales como América Hispánica, etc. A propósito, es un acto de justicia histórica, recordar que hoy estamos a punto de conmemorar el primer centenario de la publicación del libro seminal de este nuevo período: *Nuestra América* de José Martí.

Durante el siglo XX ese proceso se ha manifestado en todos los debates básicos, conflictos y revoluciones sociales, pues en todos y cada uno de ellos la cuestión de una nueva entidad e identidad ha sido central. Pero, por sobre todo, fue después de la Segunda Guerra Mundial que esta nueva entidad e identidad comenzó a articularse como un nuevo espacio histórico: CEAL (Comisión Económica para América Latina), ALALC (Asociación Latinoamericana de Libre Comercio), JUNAC (nombre español y

oficial del Pacto Andino), SELA (Sistema Económico Latinoamericano), Grupo de Presidentes de la Amazonía y Grupo de Cartagena, son algunas de las principales instituciones que atestiguan el progreso en esa dirección.

Es sumamente interesante observar que, con la derrota de todas las revoluciones sociales anteriores a la Segunda Guerra Mundial, con excepción de la mejicana, todos los nombres sugeridos para señalar una entidad e identidad fueran igualmente derrotados: “Nuestra América”, “Indo-América”, “Mestizo-América”. Del mismo modo, aquellos manchados por el colonialismo –“América Hispánica”, “Luso-América”, “Ibero-América”– fueron también abandonados. Después de la Segunda Guerra Mundial, “América Latina”, a despecho de sus reverberaciones eurocentristas, fue prácticamente aceptado como el nuevo nombre para tal nuevo espacio-entidad-identidad, no sólo oficialmente, sino –lo que es mucho más importante– en el ámbito de los grupos dominados de las sociedades. Y no sólo como un nuevo rótulo sino como el nombre del propio proyecto de integración y cambio revolucionario de nuestro espacio de poder. Sin embargo, la aceptación del nombre “América Latina” para nuestra nueva identidad histórica hizo que quedara totalmente excluida de su previa historia semántica. De otra manera sería imposible entender cómo hasta los mismos pueblos de origen africano, incluidos algunos con idioma inglés de la región Caribe, se sintieran orgullosos de llamarse latinoamericanos.

Es precisamente en este punto que los vientos del poder global comenzaron a acotar el proyecto. En primer lugar, la alianza imperialista consiguió derrotar a la mayoría de las revoluciones sociales del nuevo periodo, cuyo objetivo era cambiar la naturaleza del poder social, conquistar una situación autónoma dentro del orden mundial y, obviamente, llevar adelante el proceso de integración latinoamericana a sus máximas potencialidades. Sobre esta base, la misma alianza intenta, aparentemente, lleva a sus límites lo que comenzó como una balcanización, lo que equivale a decir a la total desintegración de América Latina –como una verdadera e histórica entidad-identidad– para su parcial o total incorporación a una entidad extranjera. Tal vez no sea sólo coincidencia que, en este preciso momento, el nombre de nuestra identidad, América Latina, esté siendo sustituida por otra, con su inigualable sabor colonialista.

La cuestión de las identidades

No es de extrañar que la pregunta crucial entre los intelectuales latinoamericanos sea la de la identidad. Vale recordar que, principalmente desde la Segunda Guerra Mundial hasta el fin de los años '70, estábamos ocupados con el cambio social y con el problema del poder y no con la cuestión de identidad. Ahora, en cambio, como ocurrió al terminar el s. XIX, cabalgamos otra vez en busca de la identidad.

Tal vez este problema sea frecuentemente mal enfocado por lo menos entre los latinoamericanos, puesto que no se trata de algo históricamente creado y modificado, pero sí ontológicamente original –de cierta manera preexistente– algo que yace escondido en algún lugar y puede ser descubierto o desenterrado, asumido y mostrado. Pero ese mal entendido no es accidental en absoluto, ni simplemente erróneo. Nosotros, los latinoamericanos, no sabemos todavía cómo lidiar exactamente con el simple hecho de que estamos a punto de conmemorar el exacto momento en que la historia fue quebrada en dos partes, y que tampoco aprendemos cómo reconciliar o restaurar lo hecho por una sola y única historia. Parece que la primera parte de esa historia rota, que no está muerta en absoluto, también nos pide admitirla como nuestra real y original identidad que estamos obligados a recuperar y asumir.

¿Por qué esto? Sugiero que se trata de uno de los más claros productos del colonialismo del actual poder mundial. En otras palabras, se refiere a la cuestión no resuelta del estatuto desigual de europeos y no-europeos, o sea color y cultura en nuestra sociedad actual. Esa desigualdad, ahora más que nunca, es invisible en el estado actual de concentración de recursos y poder mundial, básicamente bajo el control de la misma minoría que ejercieran los colonizadores americanos. Esto se relaciona con la manera en que se estableció el aún dominante paradigma europeo y eurocéntrico de la modernidad y la racionalidad.

La identidad es un fenómeno de relación y una categoría y no sólo una cualidad de ciertas personas, grupos o sociedades. El poder se coloca generalmente en el centro de esas relaciones. Para los latinoamericanos de hoy, es el tipo de relación de poder que comenzó hace quinientos años y se encuentra aún sin haber sido cancelada.

A lo largo del s. xx, desde 1910 hasta una década atrás, creímos que podríamos cambiar tal estructura de poder, tanto dentro de nuestra propia sociedad como en el orden internacional. Luchamos por ello y, por lo menos parcialmente, ganamos, pues es verdad que el poder imperialista y oligárquico, como fue llamado en el debate latinoamericano, hoy es historia. La servidumbre oscurantista y/o frívola de la cultura “criolla/

oligárquica” ya no es tan dominante. En este momento, por lo menos, no hay ningún dictador sangriento de ese origen. La larga lucha para cambiar las estructuras coloniales, oligárquicas o imperialistas de nuestra sociedad latinoamericana explica por qué no estamos demasiado preocupados, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, por la cuestión de la identidad. Sabíamos, o por lo menos creíamos, que estábamos cambiando exactamente las bases históricas que producían el laberinto de nuestra identidad.

Fuimos derrotados –tal vez por un tiempo no muy corto– en nuestros objetivos principales, o sea, en lo que se refiere a la extinción final del colonialismo, a la legitimación de las diferencias y al uso de ellas; si no para la conquista de una sociedad igual y solidaria, al menos como base de inequidades políticas y sociales. Las inequidades sociales basadas en diferencias coloniales son más agudas y visibles de lo que fueron en períodos anteriores. Para los pocos que dominan, ésta es una época de re-legitimación y uso de esas diferencias, en función del poder. En algunos países como el mío, es tiempo de mantener el poder para practicar una economía casi exclusivamente de pillaje contra la amplia mayoría pobre. Cuando esto ocurre, no accidentalmente, la mayoría de la clase dominante es de ascendencia no europea o no sólo europea.

La derrota del proyecto de una sociedad democrática que pudiese expresarse en un Estado democrático, con relación democrática entre sí, no sólo nos impidió concluir el proceso de desmantelamiento del poder colonialista y de reorganizar nuestra sociedad, sino que también bloqueó el camino hacia la reunificación de nuestra historia rota, desde el momento en que sólo con la redemocratización de esa sociedad y con la extinción del colonialismo del poder sería posible superar o cancelar el carácter de dependencia de esa historia y su percepción de esa historia quebrada. Junto a la cuestión irresuelta del espacio histórico, esa derrota del proceso de democratización de la sociedad y la reproducción del carácter dependiente de nuestro patrimonio histórico de existencia social y de cambio, ayuda a explicar la renovación de nuestra búsqueda de identidad que, por razones obvias, es más intensa entre los intelectuales de clase media.

Después de tantos años de debates tan confusos sobre dependencia, particularmente en Estados Unidos, tengo conciencia de que mi referencia a esa cuestión sólo acarreará nuevos elementos a la confusión. Por eso intentaré explicarme mejor. En este debate pueden reconocerse tres abordajes distintos:

“Dependencia externa”. Significa el dominio de una Nación-Estado por otra, venida de “afuera”, o sea, de las fronteras o divisiones jurídicas o políticas de la Nación o Estado dominado. Esto puede no ser totalmente

falso, pero de cierta manera es un abordaje mistificador particularmente *vis-à-vis* de los países latinoamericanos, donde la idea europea de Nación-Estado mistificada –como está y siempre lo estuvo– teórica e históricamente en un callejón sin salida. Con todo, para muchos, esta es más o menos la imagen que se encuentra detrás de la idea de “imperialismo”.

“Dependencia estructural”. En este segundo abordaje, la idea más frecuente es la de que el dominio internacional no se organiza sólo fuera de las fronteras de las Naciones-Estado, sino también dentro, como un “dominio externo-interno”, ya que el capital funciona precisamente de esa manera: explota a los trabajadores dentro de las fronteras de su nación, pero con mecanismos de control y controladores de fuera de las fronteras, en beneficio de sociedades o naciones-estados externas. Este segundo abordaje es mucho más realista que el de la “dependencia externa”. No obstante, el hecho de que para muchos ésta puede no ser efectivamente necesaria, desde el momento en que no se diferencia de forma clara del concepto de imperialismo, se puede decir que tal conclusión es errónea, pues este abordaje especifica no solamente el significado del concepto de “imperialismo”, sino también la relación de “clase nacional” (o casi “nacional”). Va más allá de los temas estrictamente económicos implícitos en la cuestión del imperialismo, posicionándose para examinar toda la estructura de poder de la sociedad.

Sin embargo, hay un elemento no abordado por las ideas antes mencionadas, que es básico para entender las especificidades del proceso latinoamericano. Me refiero al hecho de que, con la conquista europea, el patrón histórico europeo para organizar y cambiar la existencia social fue superpuesto al patrón aborigen parcialmente destruido y desarticulado. En el comienzo, por lo tanto, hubo dualidad de patrones históricos que comenzaron a mezclarse, dando lugar a un hibridismo en los dos siglos siguientes. Como patrón histórico híbrido, a partir de entonces, en los siglos XVII y XVIII, no podía ya considerarse europeo. Esa oportuna evolución de un nuevo patrón histórico para organizar y cambiar una existencia social específica, de constitución de una entidad e identidad, es exactamente a lo que me refiero. El proceso de liberación de ese nuevo patrón histórico de superposición de lo europeo sobre lo aborigen no está totalmente consumado pues en su totalidad –aún en un patrón histórico dependiente dentro de la estructura de poder que comenzó con la conquista– también se manifiesta en el colonialismo del poder mundial y/o interno de las sociedades latinoamericanas. Por consiguiente, esa *dependencia histórica y estructural* como fue llamada a partir de un artículo mío², es un concepto

2. “Notas sobre el concepto de marginalidad social en América Latina”, Santiago de Chile: CEPAL, 1966.

necesario, claramente diferente de los anteriores. Esto es lo que vengo intentando debatir desde mediados de los años '60.

Como se puede ver ahora, esa dependencia histórica y estructural se encuentra en el centro de la cuestión de la identidad, en el sentido de identidad histórica. Sólo puede resolverse a través del proceso de descolonización del poder tanto a escala mundial como latinoamericana.

Estado y sociedad

Nos encontramos así ante una posible cuestión central para América Latina hoy, con respecto a la cuestión que estamos abordando: las relaciones estado-sociedad. Lo que pone a estas relaciones de manera distinta en América Latina es que:

Todos los procesos básicos, conflictos y debates fueron definidos o adquirieron su significado histórico por medio de tres cuestiones fundamentales: nación, identidad y democracia. Para el carácter estructuralmente heterogéneo y dependiente del patrón histórico latinoamericano, esas cuestiones parecían tan entrelazadas, que ninguna podría ser abordada, por no decir solucionada, de manera aislada. Formaban un tan específico nudo gordiano latinoamericano, que a veces yo lo llamaba “nudo argüdiano” en homenaje a aquel que fue, tal vez, el mejor representante de ese complejo histórico, el escritor peruano José María Arguedas.

Esas cuestiones no estaban presentes de la misma manera antes de fines del s. XIX; no se encontraban definidas del mismo modo, ni lo podrían estar en el periodo siguiente. Durante el s. XIX se definieron separadamente en una perspectiva poscolonial “europeo-criolla”, sin importar cuál fuera la opción ideológica particular, conservadora o liberal. En el futuro inmediato, cada una de esas cuestiones y categorías y sus relaciones recíprocas serán ciertamente redefinidas radicalmente en el nuevo terreno que comienza a formarse con las luchas y transformaciones actuales. Durante el s. XX, los debates y conflictos en torno a estas cuestiones fueron conducidos por dos propuestas paradigmáticas básicas: socialismo y liberalismo. La segunda fue una promesa real cuando el poder oligárquico estaba en plena fuerza. Ahora, aunque no para muchos, su sustituto neoliberal puede ser admitido como pragmatismo crudo del capital. Por su parte, el socialismo, en su versión conocida como “socialismo realmente existente”, difícilmente pueda resultar atractivo.

Esas cuestiones no resueltas –nación, identidad y democracia– quedaron sin respuesta porque, entre otras, fueron abordadas de acuerdo con los patrones europeos. La idea de nación-estado como entidad cerrada,

cultural y políticamente homogénea fue aplicada en países donde la estructura de poder estaba, y lo sigue estando, marcada por el colonialismo. Los grupos sociales dominantes estaban interesados, indudablemente, en la nacionalización de sus sociedades. Sin embargo, y al mismo tiempo, no tenían ni la voluntad ni la condición necesaria para permitir cualquier democratización de esa estructura de poder y, así, abrir el camino para la formación de una sociedad nacional. El “hombre indígena” era, y aún lo es, el nombre exacto de ese *impasse*.

En el s. XIX la cuestión nacional fue concebida separadamente de la referente a la democracia. Así, por ejemplo, la oligarquía argentina, o en menor medida la chilena, pretendieron resolver ese “problema” a través de una guerra genocida contra la población indígena y de una política para atraer la inmigración europea, en lugar de cualquier posible descolonización de la estructura de poder. A pesar de todo, basta recordar el rótulo “cabecitas negras”, durante el primer periodo del régimen peronista, para descubrir que el problema todavía atormenta a la oligarquía argentina. No es muy difícil relacionar esa historia a lo largo del periodo de crisis política y declinación económica de un país tan rico. El problema de la democratización continúa vigente, tanto en los países atlánticos como eurotrópicos. En cuanto a Brasil, basta recordar a los descendientes africanos y su actual situación para concluir que el colonialismo está omnipresente.

A pesar de todas las luchas que comenzaron con la revolución mexicana, cuando –por primera vez– la nacionalización de la sociedad estuvo ligada teórica y políticamente a la democratización de la sociedad, no conseguimos resolver la cuestión y, ciertamente, no será resuelta a la manera europea. Es poco lo que se hizo y es demasiado tarde para cualquier solución eurocéntrica para esos problemas. Hoy, quinientos años después de la conquista europea, se inicia un amplio movimiento de rebelión “étnica” por parte de los dominados en lo profundo del colonialismo: “indios” y “negros”. Sólo con un nuevo genocidio oceánico, como en la época de la conquista, o como ocurrió en Estados Unidos y Argentina, se podría destruir esos nuevos movimientos encaminados a la descolonización de la estructura de poder en América Latina.

En tanto no se resuelva la cuestión de la descolonización de la sociedad, o sea, la radical democratización de la estructura de poder, tampoco lo será la de la identidad. No hay otro camino fuera de la radical descolonización del poder. Por lo tanto, en América Latina, nación, democracia e identidad son tres dimensiones distintas pero inseparables de una cuestión única y fundamental: el colonialismo del poder.

Sin embargo, si el poder está marcado todavía por el colonialismo de

las relaciones sociales, culturales y políticas, en ese contexto, ¿cuál es y cuáles serían los verdaderos objetivos y significados de la idea de democracia liberal, de idea de ciudadanía, de representatividad formal del Estado *vis-à-vis* la sociedad? Actualmente en América Latina, casi todo el mundo está dispuesto a admitir la existencia de una crisis abierta de representatividad política, como fue claramente puesto en evidencia en las últimas elecciones nacionales en México, Brasil, Perú y Bolivia o en los conflictos políticos de Argentina y Venezuela. En verdad, la mayoría de los analistas políticos, particularmente entre las élites dominantes, está exigiendo una “reforma del Estado”, en el sentido de resolver el creciente divorcio entre Estado y sociedad, o entre lo social y lo político.

Esa reforma del Estado puede ser conveniente y suficiente para los que dominan –clases y/o grupos étnicos y políticos– y más aún para aquellos interesados casi exclusivamente en dar continuidad a la economía del píllaje. A pesar de todo, a largo plazo, las cuestiones no resueltas retornarán nuevamente y tal vez con mayor fuerza aún que la actual, ya que será difícil mantener cualquier estructura estable de poder con esas cuestiones indecisas e irresueltas.

Si México, al contrario de Argentina, consigue mantener la única estabilidad política de América Latina sin el mismo tipo de política basada únicamente en medidas sistemáticas y represivas (como en las recientes experiencias de Argentina, Brasil, y Chile) –manteniendo así el período más prolongado de crecimiento social y económico que conoció América Latina– es precisamente porque hay un único terreno donde conseguirlo: el de la profunda revolución social. Tal vez se deba al hecho de que ese terreno fue gradualmente abandonado por la nueva burguesía mexicana que la legitimidad y estabilidad del poder y el crecimiento social nacional estén amenazados.

Un conocido economista argentino, Aldo Ferrer, dice que fue necesaria mucha imaginación para volver pobre a un país tan rico como Argentina. De hecho, hubo mucha imaginación, pero la explicación para esa larga inestabilidad política –que su vez ayuda a explicar las dificultades económicas y sociales de los países latinoamericanos más ricos– no puede disociarse de las cuestiones no solucionadas, pues están sin solución a despecho del autorretrato a la manera europea y de la perspectiva de la clase dominante en Argentina.

Donde sea que busquemos, ya sea en los países atlánticos, o en los eurotrópicos o entre los andinos, queda claro que –a menos que haya una descolonización radical y global de la sociedad, la cultura y la política– cualquier posible “reforma del Estado”, “modernización” o “política económica neoliberal” será siempre precaria y parcial. En verdad, parece ser

esa la única intención de las clases dominantes, después de haber empeñado tanto esfuerzo y tantos recursos intentando evitar cualquier democratización para un verdadero cambio del colonialismo del poder.

Sin embargo, en América Latina esa situación encontrará, tarde o temprano, nuevos conflictos que les son inherentes. Por ahora, necesitamos ser conscientes de que, con las tendencias globales del capitalismo y con la reclasificación de la población, como ya es visible –aunque lentamente– el proceso de desnacionalización de las naciones-estado y con el recrudescimiento del colonialismo del poder, algunas nuevas tendencias comienzan a empujar a los pueblos dominados hacia la constitución de nuevas relaciones sociales, nuevas instituciones sociales y nuevos vínculos entre lo social y lo político. Con ellos, comienzan a surgir también nuevas líneas de conflictos sociales y políticos y una lucha contra la específica combinación de clase y colonialismo propia de la estructura de poder latinoamericano.

Por lo tanto, quinientos años después, América Latina continúa atormentada por todas las pesadillas que se cernían sobre su proceso de nacimiento. Tal vez haya pintado un cuadro demasiado sombrío de la situación y tendencias de América Latina. Puede existir, sin embargo, un poco de magia en el hecho de que, en la misma década, se produjeron tres grandes acontecimientos históricos: los quinientos años de América, del capitalismo y de la modernidad; el fin del s. xx y, con él, el fin del segundo milenio de la Era Cristiana. Entonces, al menos, vamos a soñar, si no a esperar, que algo bueno y bello nos aguarda en algún rincón mágico de esa nueva era.

Colonialidad y modernidad-racionalidad¹

Anibal Quijano

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitan lo que hoy es visto como América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, por una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y el beneficio de una recudida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes. Aunque moderado por momentos frente a las revueltas de los dominados, eso no ha cesado desde entonces. Pero ahora, durante la crisis en curso, tal concentración se realiza con nuevo ímpetu, de un modo quizás aún más violento y a escala largamente mayor, global. Los dominadores europeos “occidentales” y sus descendientes euro-norteamericanos son todavía los principales beneficiarios junto con la parte no europea del mundo que, precisamente, no fue antes colonia europea, Japón principalmente. Y en cada caso, sobre todo sus clases dominantes. Los explotados y dominados de América Latina y el África son las principales víctimas.

Por otra parte, fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo. En su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos. América fue el primer escenario de esa derrota. Posteriormente, desde la Segunda Guerra Mundial, África y Asia. Así, el colonialismo, en el sentido de un sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras, parece asunto del pasado. El sucesor, el imperialismo, es una asociación de intereses sociales entre los grupos dominantes (clases sociales o “etnias”) de países desigualmente colocados en una articulación de poder, más que una imposición desde el exterior.

Empero, la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron calificadas como “raciales”, “étnicas”, “antropológicas” o “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusivo asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistorical, es decir como fenómenos naturales y no de la

1 Publicado en Heraclio Bonilla (comp.) *Los Conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*, CLACSO, Ediciones Libri Mundi, 1992: pag. 437-447.

historia del poder. Dicha estructura de poder fue y todavía es el marco desde el cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental. En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas” de las “etnias” o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante.

De la misma manera, no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también “occidental”, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, respecto de una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda, en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en un colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En cierta medida, es parte de él.

Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos y conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión cayó sobre todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación, sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática.

Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimiento y significaciones. Los colocaron primero lejos del acceso de los dominados. Más tarde, lo enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar a algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión el instrumento principal de todo poder, es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial. Pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos benefi-

cios materiales y el miso poder que los europeos, para conquistar la naturaleza. En fin, para el “desarrollo”. La cultura europea pasó ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no europeas, hoy difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones.

Las formas y los efectos de esa colonialidad cultural han sido diferentes según los modelos y los casos. En América Latina, la represión cultural y la colonización del imaginario fueron acompañas de un masivo y gigantesco exterminio de los indígenas, particularmente por su uso de mano de obra desechable, además de la violencia de la conquista y de las enfermedades. La escala de ese exterminio (si se considera que entre el área azteca-maya-caribe y el área tawantinsuyana fueron exterminados alrededor de 35 millones de habitantes en un periodo menor de 50 años) fue tan vasta que implicó no solamente una gran catástrofe demográfica, sino la destrucción de la sociedad y de la cultura. La represión cultural junto con el genocidio masivo a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad. Esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual. En adelante, los sobrevivientes no tendrían otros modos de expresión intelectual o plástica formalizada y objetivada, sino a través de los patrones culturales de los dominantes, aún subvirtiéndolos en ciertos casos, para transmitir otras necesidades de expresión. América Latina es, sin duda, el caso extremo de la colonización cultural de Europa.

En Asia y en el Oriente Medio, las altas cultura no pudieron ser destruidas en esa intensidad y profundidad. Pero fueron colocadas en una relación de subalternidad, no solamente ante la mirada europea sino también ante sus propios portadores. La cultura europea u occidental, por el poder político-militar y tecnológico de las sociedades portadoras, impuso su imagen paradigmática y sus principales elementos cognoscitivos como norma orientadora de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico. Esa relación se convirtió, por consecuencia, en parte constitutiva de las relaciones de producción de aquellas sociedades y culturas, empujadas hacia la europeización en todo o en parte.

En el África la destrucción cultural fue mucho más intensa que en el Asia, pero menor que en América. Los europeos no lograron tampoco allí la destrucción completa de los patrones expresivos, en particular de objetivación y formalización visual. Lo que hicieron fue despojarlos de legitimidad y de reconocimiento en el orden cultural mundial dominado por los patrones europeos. Fueron encerrados en la categoría de “exóticos”. Es es, sin duda, lo que se pone de manifiesto, por ejemplo, en la utilización de los productos de la expresión plástica africana como motivo,

como punto de partida, como fuente de inspiración, del arte de los artistas occidentales o africanos europeizados, y no como un modo propio de expresión artística, de jerarquía equivalente a la norma europea. Y esa es, exactamente, una mirada colonial.

La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones ni las formas de explotación ni de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de períodos anteriores probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global.

Europa, colonialidad cultural y modernidad-racionalidad

Durante el mismo periodo en que se consolidaba la dominación colonial europea se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la modernidad-racionalidad europea, que fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la rationalidad-modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las cuales su vez no podrían ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre América Latina en particular. La gravitación decisiva de la colonialidad en la constitución del paradigma europeo de la rationalidad-modernidad, es revelada con claridad en la crisis actual de ese complejo cultural. Examinar algunas de las cuestiones básicas de esa crisis ayudará amostrar el problema.

La cuestión de la producción del conocimiento

Para comenzar, en la crisis actual del paradigma europeo de conocimiento racional está en cuestión su presupuesto fundamental, el conocimiento como producto de una relación sujeto-objeto. Además de los problemas de validación del conocimiento en él implicados, ese presupuesto levanta otros que es pertinente presentar acá brevemente.

En primer término, en ese presupuesto, “sujeto” es una categoría refe-

rida al individuo aislado, porque se constituyen sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión. El *cogito, ergo sum* cartesiano, significa exactamente eso. En segundo término, “objeto” es una categoría referida a una entidad no solo diferente del “sujeto” –individuo, sino externo a él por su naturaleza. Tercero, el “objeto” es también idéntico a sí mismo, pues está constituido por “propiedades” que le otorgan esa identidad, lo “definen”, esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de los otros “objetos”.

Lo que está en cuestión en ese paradigma es, primero, el carácter individual e individualista del “sujeto”, que como toda verdad a medias, falsea el problema al negar la intersubjetividad y la totalidad social como sedes de producción de todo conocimiento. Segundo, la idea de “objeto” no es compatible con la idea de conocimiento a la que llega la investigación científica actual, según el cual las “propiedades” son modos y momentos de un campo de relaciones dado y, en consecuencia, no hay mucho lugar para una idea de identidad, de originalidad antológicamente irreductible, al margen de un campo de relaciones. Tercero, la exterioridad de las relaciones entre “sujeto” y “objeto”, fundada en diferencias de naturaleza, es una exacerbación arbitraria de las diferencias, puesto que la investigación actual llega más bien al descubrimiento de que hay un estructura de comunicación más profunda en el universo.

Se puede, por supuesto, reconocer en la idea de “sujeto” como individuo aislado, un elemento y un momento de proceso de liberación del individuo respecto de estructuras sociales adscriptivas que lo aprisionaban, pues lo condenaban a un único lugar y rol social para toda su vida, como ocurre en todas las sociedades con jerarquías rígidamente fijadas y sostenidas por la violencia y por las ideologías e imaginarios correspondientes, como era el caso de las sociedades-culturas europeas premodernas. Esa liberación era una lucha social y cultural, ahocicada a la emergencia de las relaciones sociales del capital y de la vida urbana. Pero de otro lado, esa propuesta es hoy inadmisible en el campo actual del conocimiento. La subjetividad individual diferenciada es real; pero no existe sólo para sí y por sí. Existe como parte diferenciada, mas no separada, de una intersubjetividad. Todo discurso, toda reflexión individual remite a una estructura de intersubjetividad. Está constituida en ella y ante ella. El conocimiento, en esta perspectiva, es una relación intersubjetiva a propósito de algo, no una relación entre una subjetividad aislada, constituida en sí y ante sí y ese algo.

Probablemente no es accidental que el conocimiento fuer pensado entonces del mismo modo que la propiedad, como una relación entre un individuo y algo. El mismo mecanismo mental subyace a ambas ideas en

el momento en que está en emergencia la sociedad moderna. La propiedad, sin embargo, a diferencia del conocimiento, es una relación entre las gentes a propósito de algo, no una relación entre un individuo y algo. Lo que diferencia a tales fenómenos es que la relación de propiedad existe tanto de modo material como intersubjetivo. El conocimiento, en cambio, sólo como una relación intersubjetiva.

Parece, pues, demostrable la asociación entre individualismo y los conflictos sociales y culturales europeos en el momento de elaboración del principal paradigma europeo de racionalidad. Pero en ese individualismo hay otro componente cuya explicación no se agota en el contenido interno de Europa. La radical ausencia del “otro” no solamente postula una imagen atomística de la existencia social en general. Esto es, niega la idea de totalidad social. Como lo mostraría la práctica colonial europea, el paradigma hace posible también omitir toda referencia a todo otro “sujeto” fuera del contexto europeo, esto es, hacer visible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose precisamente por relación con el resto del mundo en colonización. La emergencia de la idea de “occidente” o de “Europa”, es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas. Pero para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico. Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser “objetos” de conocimiento o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció y desde entonces se mantiene como una relación entre “sujeto” y “objeto”. Bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre “sujeto” y “objeto” no puede haber sino una relación de exterioridad. Semejante perspectiva mental, tan perdurable como su práctica durante 500 años no podría haber sido sino el producto de una relación de colonialidad entre Europa y el resto del mundo. En otros términos, el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo. Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder.

La formación y el desarrollo de ciertas disciplinas como la etnología y la antropología, como ha sido ya largamente debatido, sobre todo desde la segunda guerra mundial, han mostrado siempre esa clase de relaciones “sujeto-objeto” entre la cultura “occidental” y las demás. Estudios de ese carácter sobre las sociedades y las culturas occidentales son virtualmente inexistentes, salvo como irónica parodia; “The ritual among the Nacirema” –anagrama de American– es el típico ejemplo.

La cuestión de la totalidad en el conocimiento

A pesar de su ausencia en el paradigma cartesiano, la necesidad intelectual de la idea o de la perspectiva de totalidad, especialmente en referencia a la realidad social, estuvo presente en el debate europeo. En los países ibéricos, desde temprano (Vitoria, Suárez) estuvo al servicio de la preservación del poder defendido entre la Iglesia y la corona. En Francia bastante más tarde, desde el s. XVIII, y entonces ya como uno de los elementos clave de la crítica social y de propuestas sociales alternativas. Sobre todo a partir de Saint-Simon, la idea de totalidad social fue difundida junto con las propuestas de cambio social revolucionario, en confrontación con la perspectiva atomística de la existencia social que entonces era predominante entre los empiristas y entre los partidarios del orden social y político vigente. Y en el s. XX, la totalidad llegó ser una perspectiva y una categoría generalmente admitida en la investigación científica, en especial sobre la sociedad.

No obstante, la modernidad/racionalidad europeo-occidental se constituye no solamente en diálogo conflictivo con la Iglesia y la religión, sino también con el mismo proceso de reconstrucción del poder, por una parte, en relaciones sociales urbanas y capitalistas y estados-nación; y, por otra, de descolonización del resto del mundo. Ese hecho no fue, probablemente ajeno a que la perspectiva de que la totalidad social fuera elaborada según una imagen organicista que terminó prohijando una visión reduccionista de la realidad.

En efecto, aquella perspectiva fue, sin duda, útil para introducir y fijar la idea de totalidad social, esto es, de sociedad. Pero fue también instrumental para hacer lo mismo con otras dos ideas: una, la sociedad como estructura de relaciones funcionales entre todas y cada una de las partes y, en consecuencia, vinculadas a la acción de una y única lógica. En consecuencia, una totalidad cerrada. Llevó más tarde a la idea sistemática de totalidad en el estructural-funcionalismo. Otra, la sociedad como una estructura en la que las partes se relacionan según las mismas reglas de

jerarquía entre los órganos, de acuerdo a la imagen que tenemos de todo organismo y en particular del humano. Es decir, donde existe una parte que rige a las demás (el cerebro), aunque no pueda prescindir de ellas para existir; así como éstas (en particular las extremidades) no podrían existir sin relacionarse subordinadamente a esa parte rectora del organismo. Es la imagen que se difunde sobre la empresa y las relaciones entre empresarios y trabajadores, que prolonga la leyenda del ingenioso discurso de Menenio Agripa, en los comienzos de la república romana para disuadir a los primeros huelguistas de la historia: los propietarios son el cerebro y los trabajadores son los brazos que forman, con el resto del cuerpo del cuerpo la sociedad. Sin cerebro, los brazos no tendrían sentido, así como, sin éstos, el cerebro no podría existir. Ambos son necesarios para que el resto del cuerpo viva y se mantenga sano, sin lo cual ni el cerebro ni los brazos, a su vez, podrían vivir. Así, los poderosos son el cerebro; los trabajadores, los brazos. La propuesta de Kautsky, adoptada por Lenin, según la cual los propietarios no son capaces por sí mismos de elaborar su conciencia de clase y la inteligencia burguesa o de la pequeña burguesía es la que debe enseñársela, es una variante de la misma imagen. Y no por accidente, Lenin sostenía, explícitamente, ya en su polémica con los populistas rusos (“quiénes son los “Amigos del pueblo”) que la sociedad es una totalidad orgánica. En América Latina, esa figura ha sido usada reiteradamente. Por ejemplo, Jaime Paz Zamora en una entrevista periodística, para referirse a la relación entre los partidos políticos y los sindicatos, entre los intelectuales y los obreros en Bolivia afirma: los partidos son la cabeza, los sindicatos son los pies. Esa idea impregna, con frecuencia, las prácticas de la generalidad de los partidos políticos y sus “bases” populares.

Esa idea organicista de totalidad social, de sociedad, no es incompatible con el paradigma general del conocimiento como una relación sujeto-objeto. Tampoco la variante sistémica. Son una opción alternativa a la perspectiva atomística de la realidad, pero se sustentan en el mismo paradigma. Con todo, durante el s. XIX y buena parte del XX, la crítica social y las propuestas de cambio social pudieron apoyarse en esa base organicista, porque ponía de manifiesto la existencia del poder como articulador de la sociedad. Contribuyó, de ese modo, a establecer y debatir la cuestión del poder en la sociedad.

De otro lado, esas ideas implican el presupuesto de una totalidad históricamente homogénea a pesar de que el orden articulado por la colonialidad no lo era. Por tanto, la parte colonizada no estaba, en el fondo, incluida en esa totalidad. Como es conocido, en la Europa de la Ilustración las categorías humanidad y sociedad no se extendían los pueblos

no “occidentales” o solamente de manera formal, en el sentido de que tal conocimiento no tenía efectos prácticos. Y en todo caso, de acuerdo con la imagen organicista de la totalidad, la parte rectora, del cerebro del organismo total, era Europa. Y en cada parte localizada del mundo, los europeos. La conocida monserga de que los pueblos colonizados eran el *White man's burden*, está directamente asociada a esa imagen.

De ese modo, finalmente, aquellas ideas de totalidad que elaboraban una imagen de la sociedad como estructura cerrada, articulada en un orden jerárquico, con relaciones funcionales entre las partes, presuponían una lógica histórica única para la totalidad histórica, y una racionalidad que consistía en la sujeción de cada parte esa lógica única de la totalidad. Esa idea lleva a concebir la sociedad como un macrosujeto histórico, dotado de una racionalidad histórica, de una legalidad que permitía prever el comportamiento de la totalidad y de cada parte y la dirección y la finalidad de su desenvolvimiento en el tiempo. La parte rectora de la totalidad encarnaba, de algún modo, esa lógica histórica. En este caso, respecto del mundo colonial, Europa. Nada sorprendente, en consecuencia, que la historia fuera concebida como un *continuum* evolutivo desde lo primitivo lo civilizado; de lo tradicional a lo moderno; de lo salvaje a lo racional; del precapitalismo al capitalismo, etc. Y que Europa se pensara a sí misma como espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas, como el modo avanzado de la historia de toda la especie. Lo que no deja de ser sorprendente, de todos modos, es que Europa lograra imponer ese espejismo prácticamente a la totalidad de las culturas que colonizó. Y mucho más, que semejante quimera sea aún hoy tan atractiva y para tantos.

La reconstrucción epistemológica: la descolonización

La idea de totalidad en general está hoy cuestionada y negada en Europa, ya no solamente por los empiristas de siempre, sino por toda una corriente intelectual que se denomina posmodernista. En efecto, la idea de totalidad es un producto en Europa, de la modernidad. Y es demostrable, como acaba de verse, que las ideas europeas de la totalidad llevaron al reduccionismo teórico y a la metafísica de un macrosujeto histórico. Tales ideas han estado, además, asociadas a prácticas políticas indeseables, detrás del sueño de racionalización de la sociedad.

No es necesario, sin embargo, recusar toda idea de totalidad para desprenderte de las ideas e imágenes con las cuales se elaboró esa categoría dentro de la modernidad europea. Lo que hay que hacer es algo muy distinto: liberar la producción del conocimiento, de la comunicación y de la

reflexión, de los baches de la racionalidad-modernidad europea.

Fuera de occidente, virtualmente en todas las culturas conocidas, toda cosmovisión, todo imaginario, toda producción sistemática de conocimiento, están asociados a una perspectiva de totalidad. Pero en esas culturas la perspectiva de totalidad en el conocimiento incluye el reconocimiento de la heterogeneidad de toda realidad; de su irreducible carácter contradictorio; de la legitimidad, esto es, la deseabilidad del carácter diverso de los componentes de toda realidad y de la social en consecuencia. Por tanto, la idea de totalidad social en particular no solamente no niega sino que se apoya en la diversidad y la heterogeneidad históricas de la sociedad, de toda sociedad. En otros términos, no solamente no niega sino que requiere la ida del "otro" diverso, diferente. Y esa diferencia no implica necesariamente ni la naturaleza desigual del otro y por eso la exterioridad absoluta de las relaciones, ni la desigualdad jerárquica o la inferioridad social del otro. Las diferencias no son necesariamente el fundamento de la dominación. Al mismo tiempo y por eso mismo, allí la heterogeneidad histórico-estructural implica la copresencia y la articulación de diversas "lógicas" históricas en torno de alguna de ellas, hegemónica, pero de ningún modo única. De esa manera cierra el paso a todo reduccionismo, así como a la metafísica de un macrosujeto histórico capaz de racionalidad propia y de teleología histórica, de la cual los individuos y los grupos específicos, las clases por ejemplo, serían apenas portadoras o... misioneros.

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, más aún, urgente. Pero es dudoso que el cambio consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones como base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es

pretender para un provincialismo el título de universalidad.

La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y sobre todo, la libertad para producir, criticar, y cambiar e intercambiar cultura y sociedad. En parte, finalmente, del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación.

La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial¹

Anibal Quijano

El moderno sistema mundial nació a lo largo del Siglo xvi. América –como entidad neosocial– nació a lo largo del siglo xvi. La creación de esta entidad neosocial, América, Fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América.

En el primer volumen de *El Moderno Sistema Mundial*² se señala que:

El argumento de este libro será que para el establecimiento de tal economía-mundo capitalista fueron esenciales tres cosas: una expansión del volumen geográfico del mundo en cuestión, el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de economía-mundo, y la creación de aparatos de Estado del centro de esta economía-mundo capitalista (p.53-54).

1.

América fue esencial para las primeras dos de estas tres necesidades. Ofrecieron espacio y constituyeron el *locus* y el primer terreno experimental de los “variados métodos de control del trabajo”.

Se podría decir, quizás, lo mismo de Europa Central y del Este y partes de Europa del Sur. Hubo, sin embargo, un diferencia crucial entre estas áreas y América, que es por la cual hablamos de americanidad como concepto. En estas zonas periféricas de la nueva economía-mundo capitalista que se hallaban localizadas en el continente europeo (por ejemplo en Polonia o Sicilia), el vigor de las comunidades agrícolas y de sus naturalezas indígenas era considerable. Por eso, enfrentados a la reconstrucción de sus instituciones económicas y políticas, lo que ocurría en el proceso de periferización, estaban en condiciones de fundar en su historicidad su resistencia cultural a la explotación, y esa base les ha sido útil incluso hasta el siglo xx.

1 Escrito en colaboración con Immanuel Wallerstein, publicado en *América 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos del desarrollo*, en *Revista Nacional de Estudios Sociales*, UNESCO, 1992: 583-591.

2 Wallerstein, Siglo XXI Ed., 1976.

En América, sin embargo, hubo una destrucción tan vasta de las poblaciones indígenas y una importación tan abundante de mano de obra, que el proceso de periferización generó menos una reconstrucción de instituciones políticas y económicas, que su construcción virtualmente *ex nihilo* toda-parte (salvo tal vez en las zonas mexicanas y andinas). Incluso, desde el principio, la forma de resistencia cultural a las condiciones opresivas fue menos en términos de historicidad que en términos de un salto hacia la “modernidad”. La americanidad ha sido siempre, permanece como tal hasta hoy, un elemento esencial en lo que entendemos como “modernidad”. América fue el “Nuevo Mundo”, un estandarte y un cargo asumida desde la partida. Pero a medida que pasaban los siglos, el Nuevo Mundo se convirtió en el patrón, en el modelo del entero sistema mundial.

¿En qué consistía esta “novedad”? Las novedades fueron cuatro, una pegada a la otra: colonialidad, etnicidad, racismo y el concepto de la novedad misma.

La colonialidad se inició con la creación de un conjunto de estados reunidos en un sistema interestatal de niveles jerárquicos. Los situados en las partes más bajas era formalmente las colonias. Pero eso era sólo una de las dimensiones, ya que incluso una vez acabado el *status formal* de la colonia, la colonización no terminó, ha persistido en las jerarquías sociales y culturales entre lo europeo y lo no europeo. Es importante entender que *todos* los estados de este sistema interestatal eran creaciones novedosas –desde aquellos situados en la cúspide hasta aquellos situados en la parte más baja. Las fronteras de estos estados han cambiado constantemente a lo largo de los siglos, a veces en mayor medida, casi siempre, en menor medida. A veces las fronteras mostraban algún tipo de continuidad histórica con los sistemas políticos premodernos; pero por lo general no lo hacían. En América todas las fronteras eran nuevas. Y durante los tres primeros siglos del moderno sistema mundial, todos los estados de América fueron colonias formales, subordinadas políticamente a un puñado de estados europeos.

La jerarquía de la colonialidad se manifestaba en todos los dominios –político, económico, y no menos en lo cultural. La jerarquía se reprodujo a través de los años, aunque siempre fue posible para algunos estados escalar de rango en la jerarquía. Pero un cambio en el orden jerárquico no alteraba la continua existencia de lo jerárquico. América se convertiría también en el primer campo experimental para que algunos, nunca sino unos pocos, pudieran alterar su lugar en el ranking. La instancia ejemplar fue la bifurcación de los caminos de Norteamérica y de América Latina, desde el siglo XVIII.

La colonialidad fue un elemento esencial en la integración del sistema

interestatal, creando no sólo un escalafón sino conjuntos de reglas para la interacción de los estados entre ellos mismos. Fue así como el denodado esfuerzo de aquellos situados en la parte más baja del escalafón por ascender en el ranking, sirvió de diversas maneras para consolidar al sistema de ranking mismo. Las fronteras administrativas establecidas por las autoridades coloniales requerían tener cierta fluidez, de modo tal que desde la perspectiva de la metrópoli, la línea fronteriza esencial fuera la del imperio frente a los otros imperios metropolitanos. Fue la descolonización la que fijó la situación estatal de los estados descolonizados. Los virreinatos españoles fueron compartidos en el proceso de las guerras de la independencia hasta erigir, más o menos, los estados que hoy conocemos. Trece de las más de treinta colonias de la Europa británica pelearon juntas en una guerra de independencia y se convirtieron en un nuevo estado, los Estados Unidos de Norteamérica. Las independencias cristalizaron la situación de estos estados como el medio por el cual el sentimiento común de nacionalismo podía cultivarse y florecer. Reafirmaron a los estados en su jerarquía. La independencia lo deshizo la colonialidad; sencillamente transformó su contorno.

Fue la estabilidad de los estados, y ante todo la de los estados de las Américas, producida en las condiciones de la colonialidad, la que hizo posible que la etnicidad emergiera como un elemento constitutivo del moderno sistema mundial. La etnicidad es el conjunto de límites comunales que en parte nos colocan los otros y en parte nos los imponemos nosotros mismos, como forma de definir nuestra identidad y nuestro rango con el estado. Los grupos étnicos reivindican su historia. Pero ellos no crean su historia, en primer término. Las etnicidades son siempre construcciones contemporáneas, de manera que siempre son cambiantes. Pero todas las grandes categorías por medio de las cuales dividimos hoy en día a América y el mundo (americanos nativos o “indios”, “negros”, “blancos” o “criollos”/europeos, “mestizos” u otro nombre otorgado a las supuestas categorías “mixtas”), eran inexistentes antes el moderno sistema mundial. Se han convertido en la matriz cultural del entero sistema mundial.

Que ninguna de estas categorías está anclada ni en lo genético, ni en una antigua historia cultural, es evidente con sólo mirar las modificaciones de sus usos en las Américas, estado por estado y siglo por siglo. La categorización entre cada estado en un determinado momento fue compleja o simple según la situación local requerida. En situaciones y momentos de agudo conflicto social, las categorías étnicas fueron a menudo reducidas en su cantidad. En situaciones y momentos e expansión económica, las categorías se expandían para alcanzar diferentes grupos en una más elaborada división del trabajo.

La etnicidad fue la consecuencia cultural inevitable de la colonialidad. Delineó las fronteras sociales correspondientes a la división del trabajo. Y justificó las múltiples formas de control del trabajo inventadas como parte de la americanidad: esclavitud para los “negros” africanos; diversas formas de trabajo forzado (repartimiento, mita, peonaje) para los indígenas americanos; enganches para la clase trabajadora europea. Desde luego, éstas fueron las formas iniciales de distribución étnica para participar en la jerarquía laboral. A medida que avanzamos hacia el periodo de posindependencia, las formas de control del trabajo y los nombres de las categorías étnicas fueron puestas al día. Pero siempre se mantuvo una jerarquía étnica.

La etnicidad sirvió no sólo como una categorización impuesta desde arriba, sino como una reforzada desde abajo. Las familias socializaron a sus hijos en las formas culturales asociadas con las identidades étnicas. Esto fue un calmante político (aprender cómo adaptarse y así sostenerse); pero a la vez radicalizante (aprender la naturaleza y el origen de las opresiones). La insurrección política asumió una coloración étnica en las múltiples revueltas de esclavos africanos e indígenas americanos. La etnicidad coloreó también el conjunto de movimientos independentistas de fines del siglo XVIII y de principios del XIX, en la medida en que varios de ellos se hicieron cada vez más claramente movimientos de poscolonos blancos, horrorizados por los espectros de repúblicas de ex esclavos negros como en Haití o por los reclamo de indígenas americanos rurales de echar por tierra la jerarquía étnica, como en la rebelión de Túpac Amaru.

En consecuencia, la etnicidad no bastó para mantener las nuevas estructuras. En tanto que la evolución histórica del moderno sistema mundial, trajo el final del dominio colonial formal (primero en las Américas) y la abolición de la esclavitud (ante todo un fenómeno de América), la etnicidad fue reforzada por un consciente y sistemático racismo. Por supuesto, el racismo estuvo siempre implícito en la etnicidad y las actitudes racistas fueron parte y propiedad de la americanidad y la modernidad desde sus inicios. Pero el racismo hecho y derecho, teorizado y explícito, fue en gran medida una creación del siglo XIX, como un manera de apuntalar culturalmente una jerarquía economía cuyas garantías se estaban debilitando en la era de la “soberanía popular” después de 1789.

La realidad subyacente al racismo no siempre requiere la acción verbal o incluso la exteriorizada postura social que hay en la conducta racista. En las zonas más periféricas de la economía-mundo capitalista, por ejemplo en la América Latina de los siglos XIX y XX, el racismo podía disimularse detrás de los pliegues de la jerarquía étnica. La segregación formal o incluso la discriminación menos formal no necesariamente fueron prac-

ticadas. Así, la existencia de racismo en países como Brasil o Perú suele ser negada firmemente.

Los Estados Unidos del siglo xix, por otro lado, tras la abolición formal de la esclavitud, fue el primer estado en el sistema moderno en aplicar la segregación formal, así como el primero en estacionar a los indígenas americanos en reservas. Aparentemente, fue precisamente a causa de su fuerte posición en la economía-mundo que Estados Unidos requirió semejante legislación. Es un país en el cual el tamaño del estrato social más elevado crecía como el mayor porcentaje de la población nacional; y en el cual, consecuentemente, había tanta movilidad individual ascensional, las restricciones étnicas más informales parecían ser insuficientes para mantener el control del trabajo y las jerarquías sociales. Así, el racismo formal devino una contribución más de la americanidad al sistema mundial.

La ascensión de Estados Unidos, después de 1945, a la hegemonía del sistema mundial, hizo ideológicamente insostenible el mantenimiento de la segregación formal en este país. Por otro lado, la misma hegemonía hizo necesario para los Estados Unidos permitir una vasta inmigración legal e ilegal desde los países no-europeos, tanta que dio lugar al concepto de “tercer mundo interno”. Una contribución más de la africanidad la sistema mundial.

La etnicidad necesitaba aún ser mantenida a flote por el racismo, pero el racismo necesitaba ahora una cara más sutil. El racismo se refugió en su aparente opuesto, el universalismo y, su derivado, el competo de meritocracia. Es en los debates de los últimos veinte años que encontramos esta última contribución de la americanidad. Dada una jerarquización étnica, un sistema de exámenes favorece, inevitablemente, de manera desproporcionada a los estratos étnicos dominantes. Esa ventaja adicional es lo que en el sistema meritocrático justifica las actitudes racistas sin necesidad de verbalizarlas: aquellos estratos étnicos que se desempeñan más pobemente los hacen así porque son racialmente inferiores. La evidencia parece ser estadística; de allí, “científica”.

Esto nos lleva a la cuarta contribución de la americanidad, la definición y la reificación de la novedad, ella misma un derivado de la fe en la ciencia, la cual es un pilar de la modernidad. El Nuevo Mundo era nuevo, esto es, no viejo, no atado a la tradición feudal del pasado, al privilegio, a las maneras anticuadas de hacer las cosas. Cualquier cosa que fuera “nueva” y más “moderna” era mejor. Más aún, todo era presentado siempre como nuevo. Puesto que el valor de la profundidad histórica fue moralmente denigrado, su uso como herramienta analítica fue igualmente desecharo.

Fueron las independencias de América las que representaron la realización política de esa novedad que se reputaba de mejor. A partir de ahí, a

medida que Norteamérica se separaba de Latinoamérica, su ventaja fue adscripta por mucha gente al hecho de que encarnaba mejor lo “nuevo”, de que era más “moderna”. La modernidad se convirtió en la justificación del éxito económico; pero también en su prueba. Se trataba de un argumento circular perfecto, que desviaba la atención del desarrollo del subdesarrollo. El concepto de la “novedad” fue así la cuarta y quizá la más eficaz contribución de la americanidad al desarrollo y la estabilización de la economía-mundo capitalista. Bajo la apariencia de ofrecer una salida a las desigualdades del presente, el concepto de lo “nuevo” empujaba e insertaba su inevitabilidad en el superego colectivo del sistema mundial.

De ese modo, la americanidad fue la erección de un gigantesco escudo ideológico al moderno sistema mundial. Estableció una serie de instituciones y maneras de ver el mundo que sostenían el sistema, e inventó todo esto a partir del crisol americano. Sin embargo, la americanidad constituyó su propia contradicción. Porque la americanidad ha existido demasiado tiempo en América; porque sus consecuencias directas han llevado a tanto alboroto político-intelectual durante cuatro siglos, la americanidad se ha expuesto a la mirada crítica, y primero que todo en América. No fue casualidad el hecho de que el análisis centro-periferia se propagara en la escena intelectual del mundo desde la CEPAL (Comisión Económica para América Latina). No fue casualidad que la movilización política antirracista recibiera su primer y más grande impulso en Norteamérica.

2.

Separadas en el periodo colonial, las Américas se han articulado entre sí directamente desde el siglo xix, hasta llegar a constituir juntas una parte específica del sistema-mundo, en una estructura de poder cuya hegemonía es detentada por Estados Unidos.

Desde fines del siglo xv hasta el siglo xviii, fue en las colonias ibéricas donde la producción era más variada y más rica y la sociedad y la cultura más enraizadas y más densas desde mediados del siglo xviii. Al final del siglo, el Sur es periferizado y es derrotado el primer proyecto de independencia con real potencial descolonizador (Túpac Amaru, en el Virreinato del Perú). En el Norte, Estados Unidos conquista su independencia. Y desde el siglo xix su poder ha sido continuamente dilatado hasta constituir la sede del primer poder realmente mundial de la historia.

¿Qué condujo por tan distintos cursos la historia de América? La explicación fundamental debe encontrarse en las diferencias en la constitución del poder en sus procesos, en cada momento y en cada contexto histórico.

Para partir, la colonialidad en el área iberoamericana, no consistió solamente en la subordinada política a la Corona metropolitana sino, sobre todo, en la dominación de los europeos sobre los aborígenes. En cambio, en el área britano-americana, consistió de manera virtualmente exclusiva en la subordinación política a la Corona inglesa. Eso quiere decir que las colonias británicas se constituyeron, inicialmente, como sociedades-de-europeos-fuera-de-Europa. Las ibéricas, como sociedades de europeos y aborígenes. Sus procesos históricos serían, pues, muy diferentes.

Eso responde a las conocidas diferencias entre las sociedades aborígenes de cada una de las áreas. Pero que eso no fue lo único importante salta a la vista si se recuerda que los británicos llamaron naciones a las sociedades aborígenes del Norte y durante el periodo de colonización la trataron como a tales naciones, ciertamente subordinadas, pero desde fuera de sus respectivas sociedades, como proveedoras de pieles y otros materiales y aliadas en las guerras entre los europeos. Después de la Independencia, los norteamericanos prefirieron exterminarlos en lugar de colonizarlos.

Los ibéricos, en cambio, discutían ardorosamente si los “indios” eran realmente humanos y tenían “alma”, mientras conquistaban y destruían, precisamente, sociedades aborígenes de alto nivel de desarrollo. Esclavizaron y, en las primeras décadas, casi exterminaron a sus poblaciones, sobre todo empleándolas como mano-de-obra-desechable. Y a los supervivientes, en los escombros de sus sociedades, los sometieron a relaciones de explotación y dominación, sobre las cuales fueron organizadas las sociedades coloniales. Es necesario, en consecuencia, volver la vista hacia las sociedades colonizadoras para encontrar otros factores en la historia colonial.

Hay que recordar, primero, que con la conquista, colonización y bautismo de América, al terminar el siglo XV, comienza la historia del mercado mundial, del capitalismo y de la modernidad. La llegada de los británicos a la otra América, poco más de un siglo después, ocurre cuando esa nueva historia está en pleno proceso. En consecuencia, las sociedades colonizadoras eran radicalmente diferentes y lo serían también las modalidades de colonización y sus implicaciones sobre cada metrópoli y sobre cada sociedad colonial.

En el momento del primer encuentro con América, España está terminando la Reconquista e iniciando la formación del estado central. El establecimiento de la dominación colonial en esas condiciones, tuvo implicaciones peculiares en la sociedad ibérica. Durante el siglo XVI, la Corona combina la centralización del estado con un modelo señorial de poder, ya que destruye la autonomía, la democracia y la producción de los Burgos, para ponerlos bajo el señorío de la nobleza cortesana. La Iglesia encarna

la Contrarreforma y es dominada por la Inquisición. La ideología religiosa legitima la expulsión de los agricultores y artesanos mozárabes y mudéjares, así como de los comerciantes y financieros judíos. Eso no evita que las riquezas coloniales estimulen la difusión de las prácticas materiales y subjetivas del mercantilismo. Pero queda estancado el tránsito entre el capital mercantil y el industrial en la Península, lo que además se agrava durante la crisis europea del siglo XVII.

La simultaneidad y el desencuentro entre las prácticas sociales mercantilistas y los patrones y valores formales de origen señorial en la sociedad ibérica, es el producto característico de ese proceso. Son la sociedad y el momento fijados para siempre en la más grande imagen histórica de la literatura europea: *Don Quijote* aún ve gigantes y contra ellos arremete lanza en ristre; pero, no por casualidad, son molinos de viento los que lo reciben y dan en tierra con él.

Todo ello no habría sido, quizás, posible sin la súbita adquisición de las inmensas metalíferas y el trabajo gratuito virtualmente inagotable de la América colonial, que permitían el reemplazo de la producción local y de las clases y grupos productores. De otro lado, la Corona se lanza a expandir su poderío europeo, por motivaciones dinásticas de prestigio, no de beneficios mercantilistas. Los ingentes gastos respectivos son sostenidos por las riquezas coloniales; pero con la producción local estancada, ellas son transferidas en beneficio de los banqueros centroeuropeos y de los industriales y comerciantes británicos, franceses, holandeses o flamencos. Como consecuencia, durante el siglo XVII España pierde la lucha europea frente a Inglaterra, y las sociedades ibéricas ingresan en un largo periodo de periferización.

Las implicaciones de todo ello en la conformación de la sociedad colonial fueron decisivas. El conquistador ibérico es mentalmente portador de modelos de poder y de valores sociales de carácter señorial, a pesar de que sus actos y motivaciones en la conquista corresponden a las tendencias del mercantilismo. Por ello, en el primer momento de la organización del poder colonial, detrás de la “encomienda india” y del “encomendero” es discernible la sombra del patrón feudal. Pero en el desmantelamiento del régimen encomendero, no mucho después, y en la imposición de la centralización político-burocrática de las colonias bajo el poder de la Corona, actúan ya las necesidades del mercantilismo.

Aquel orden político fue centralizado y burocrático, y en ese sentido, no feudal. Pero fue también señorial, arbitrario, patrimonialista y formalista. La estructura productiva fue montada ante todo para el mercado externo y fue desmedrado el mercado interno (lo que no equivale al consumo interno, que ciertamente fue muy grande, especialmente el señorial y el

eclesiástico, pero cuyos elementos no pasaban, en su mayor parte, por el mercado). El señorío se exacerbó en las relaciones con los “indios” y los “negros”, con todas sus implicaciones psicosociales (el desprecio al trabajo, sobre todo el manual; el cuidado del prestigio social, la “honra” y sus correlatos: la obsesión con las apariencias, la intriga, el chisme, la discriminación).

El cambio dinástico con los Borbones en el siglo XVIII, no fue ventajoso para las colonias. La nueva geografía de la administración colonial española, benefició en la práctica los intereses del comercio inglés por el Atlántico. Desarticuló la estructura productiva y comercial producida; desangró financieramente las áreas más ricas en servicio de las guerras de la Corona y estancó su producción manufacturera a favor de las importaciones de la producción de las hasta entonces productivas regiones. Y poca duda cabe de que fundó las bases de la “balcanización” de las excolonias en el siglo XIX.

Por contraste, cuando los primeros colonizadores británicos desembarcaron en la otra América, ya a comienzos del siglo XVII, Inglaterra procesa todas las tendencias sociales e intersubjetivas de la transición capitalista que, inclusive, llevarán pronto a la primer revolución política específicamente burguesa de Europa (Cromwell) y al primer debate político-filosófico propiamente moderno de la historia europea, aunque producido y moldeado en la matrimonio del poder con la inteligencia. Y desde fines del siglo XVI, logra el dominio marítimo y la dominación del mercado mundial en plena expansión.

La sociedad colonial británico-americana no fue el resultado de ninguna conquista y destrucción de las sociedades aborígenes. Se organizó como una sociedad de europeos en tierra americana. Pero, por encima de todo, fue el caso excepcional de una sociedad que se configura directamente, desde sus inicios, como sociedad capitalista, sin los agrupamientos e intereses sociales instituciones, normas y símbolos que en Inglaterra correspondían aún a la historia señorial. Y con recursos naturales largamente superiores. La producción se organiza primero para el mercado interno y no al revés. Y se articula a la economía metropolitana no solamente como proveedora de materias primas, sino como parte del proceso de producción industrial. El estado regula y dicta las normas, pero no controla ni es propietario de los recursos, ni de la producción como en el caso ibérico. Y ninguna iglesia es todopoderosa, ninguna Inquisición se opone al desarrollo de la modernidad y de la racionalidad, como en el área iberoamericana antes de los Borbones.

Inclusive el régimen esclavista se establece ya formando parte del engranaje del capitalismo. Es verdad que produce y permite al señorío en

las relaciones sociales; pero modulado por el hecho de operar con mercancías (incluido el esclavo), para producir mercancías, por motivaciones y necesidades de beneficio. No se opone, sino impulsa la innovación tecnológica que hace parte de la revolución industrial, al revés del señorío ibérico sobre mano de obra “india” gratuita, cuya fuerza de trabajo no es mercantilmente producida.

Los procesos de independencia tienen, por todo ello, lógicas implicaciones muy distintas de cada lado. Las colonias iberoamericanas llegan al final del siglo XVIII con economías estancadas, con patrones de poder social y político en crisis. Derrotado el movimiento de Túpac Amaru en 1780, las revueltas independentistas sólo corresponden muy parcialmente a la revuelta anticolonial “india” o a las necesidades de la expansión capitalista y de su control nacional. De hecho, en los centros coloniales principales, la emancipación sólo culmina exitosamente cuando los señores dominantes deciden autonomizarse respecto del régimen liberal en la España de comienzos del siglo XIX. Se está lejos de una revolución. Al terminar el colonialismo ibérico, en las excolonias no están presentes fuerzas sociales hegemónicas o capaces de articular y dirigir coaliciones hegemónicas para preservar la unidad política del área iberoamericana, y ni siquiera para erigir y sostener establemente un estado local. El caso de Brasil fue diferente. Pero no se independizó sino mucho más tarde.

En cambio, las ex-colonias britanoamericanas se organizan inmediatamente como los Estados Unidos de América, con un orden político bajo una hegemonía social muy clara, con un estado fuerte, pero con una sociedad civil provista de mecanismos para regular sus relaciones con las instituciones estatales. La independencia combina las exigencias del desarrollo capitalista nacional y las del debate político ordenado sobre las nuevas bases de modernidad/racionalidad. Nada sorprendente, en consecuencia, que en la perspectiva norteamericana la independencia tenga el lugar de toda una revolución: la Revolución Americana.

Las dos Américas ingresaron en el siglo XIX con muy desiguales condiciones y por caminos muy distintos. Estados Unidos siguió un patrón de desarrollo, de nuevo, excepcional: se fue constituyendo como nación al mismo tiempo que como centro hegemónico imperial. De ello, el “destino manifiesto” es una ceñida expresión ideológica.

Ese patrón ha tenido varias etapas y modalidades históricas. Primera, la expansión territorial violenta que permitió a Estados Unidos duplicar en menos de 80 años el territorio continental heredado, a osta de los territorios de los “indios” del oeste y de la mitad del mexicano. Segunda, la imposición de un quasi protectorado sobre los países del Caribe y Centroamérica, incluyendo el “rapto” de Panamá y la construcción y control

del Canal de Panamá, así como sobre Filipinas y Guam. Tercera, la imposición de una hegemonía económica y política sobre el resto de América Latina, desde el fin de la Primera Guerra Mundial. Cuarta, desde la Segunda Guerra Mundial, la imposición de su hegemonía sobre todo el mundo, conduciéndolo a integrarse en un orden global de poder.

Dos factores decisivos deben ser anotados al respecto. Uno, el rápido desarrollo capitalista de Estados Unidos, que ya a fines del siglo xix le permite competir con Europa y con Inglaterra en particular. Dos, su asociación hegemónica con Inglaterra después de la Primer Guerra Mundial frente a Europa y América Latina, lo que finalmente llevará al apoyo británico a la hegemonía mundial de los Estados Unidos.

Durante el mismo periodo, América Latina se “balcaniza”; se desangra en guerras de frontera y en guerras civiles en cada país; el poder se organiza sobre bases señorial-mercantiles; se estanca el desarrollo del capital y de sus respectivas relaciones sociales. El pensamiento moderno, en esas condiciones, sufre la kafkiana aventura del exilio interior o de la fuga utópica. Las clases dominantes, eurocentristas, adoptan el mistificado modelo europeo de estado-nación, para sociedades cuyo rasgo fundante es aun la colonialidad entre lo europeo y lo no europeo; y el modelo liberal de orden político, para sociedades dominadas mercantil-señorialmente. Todo ello permite la perduración del carácter dependiente del patrón de desarrollo histórico y la subordinación al imperialismo europeo, primero, y estadounidense después.

Durante el siglo xx, América Latina ha permanecido en gran medida aprisionada en el nudo histórico formado por el entrelazamiento entre las cuestiones de nación, identidad y democracia; cuestiones y problemas que en otros contextos, como los europeos, se sucedieron en etapas. El desenlace o corte de tal nudo histórico pareció comenzar con la revolución mexicana; pero la derrota de la revolución democrático-nacional en los demás países, no solamente no resolvió el problema, sino que abrió una crisis de poder no resuelta, cuya más ajustada expresión es, seguramente, la perduración de ese peculiar animal político, específicamente latinoamericano: nacionalista-populista-desarrollista-socialista, cuyos componentes se combinan de muchos modos en cada país y en cada situación.

3.

Las Américas se preparan a ingresar en el siglo xxi casi con las mismas desigualdades que en el siglo xix. Pero a diferencia de entonces, no lo harán ni separadas ni por caminos diferentes, sino como pares de un mismo

orden mundial en el cual Estados Unidos ocupa, aún, el lugar primado y América Latina un lugar subordinado y afectada por la crisis más grave de su historia postcolonial.

En la perspectiva americana del futuro, ciertos procesos merecen ser puestos en relieve. Uno, la tenencia a una más sistemática articulación entre las Américas, bajo la hegemonía de América el Norte (lo que incluye tan secundario como tardíamente a Canadá). Eso incluye el creciente flujo migratorio dese todas las Américas hacia le norte y en particular hacia Estados Unidos. Dos, la mayor articulación interna de América Latina, a pesar de las presiones en contra desde el capital global, Europa. Japón, Estados Unidos. Tres, el desarrollo de la descolonización en la producción de la cultura, del imaginario, del conocimiento. En síntesis, la maduración de la americanización de las Américas.

Las Américas son el producto histórico de la dominación colonial europea. Pero no fueron nunca sólo un prolongación de Europa, ni siquiera en el área britanoamericana. Son un producto original cuyo propio y *sui generis* patrón de desarrollo histórico, ha tardado en madurar y en abandonar su citación dependiente de su relación con Europa, sobre todo en América Latina. Pero actualmente, si se atiende a los sonidos, a las imágenes, a los símbolos, a las utopías americanas, es lícito admitir el tiempo de maduración de ese patrón autónomo, la presencia de un proceso de reoriginalización de la cultura en las Américas. Eso es lo que podemos llamar la americanización de las Américas. El proceso es apoyado por la crisis del patrón europeo.

La formación de Estados Unidos como sociedad directamente capitalista, fundó allí la utopía de la igualdad social y de la libertad individual. Esas imágenes velan, por supuesto, las muy reales jerarquías sociales y su articulación en el poder; pero también impiden su sacralización y mantienen el espacio de debate y legitiman la capacidad de regular desde la sociedad la acción del estado. En América Latina, la persistencia del imaginario aborigen bajo las condiciones de la dominación, ha fundado la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad social y de la democracia directa. Y, bajo la presente crisis, una parte de los dominados se organiza en torno de esas relaciones, dentro del marco general del mercado capitalista.

Tarde o temprano, esas utopías americanas se encontrarán para formar y ofrecer al mundo la específica utopía americana: la migración de pueblos y culturas entre las Américas y la gradual integración de todas ellas en un único marco de poder, es o puede ser uno de sus vehículos más eficaces.

“Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas.¹

Anibal Quijano

La formación del mundo colonial del capitalismo, dio lugar a una estructura de poder cuyos elementos cruciales fueron, sobre todo en su combinación, una novedad histórica. De un lado, la articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo –esclavitud, servidumbre, reciprocidad, salariado, pequeña producción mercantil– en torno del capital y de su mercado. Del otro lado, la producción de nuevas identidades históricas, “indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”, impuestas después como las categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo².

De ese modo, el proceso de constitución de tal estructura de poder mundial no consistió solamente en el establecimiento de relaciones sociales materiales nuevas. Implicó también y en el mismo movimiento, la formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas. Ambas dimensiones del movimiento histórico, en sus correspondencias y en sus contradicciones, fueron el fundamento de un nuevo tipo de poder colonial y, a largo plazo, de una nueva sociedad y de una nueva cultura.

El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo. Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial. En otros términos, la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual. Todas las otras determinaciones y criterios de clasificación social de la población del mundo y su ubicación en las relaciones de poder, desde entonces actúan en interrelación con el racismo y el etnicismo, especialmente, aunque no sólo, entre europeos y

1 Publicado en *José Carlos Mariátegui: Europa: la otra cara del descubrimiento*. Amauta 1992. Perú: Lima.

2 Aún no es inútil insistir, en el estado actual del debate, en que ninguna de esas identidades y categorías históricas existía en el mundo antes de 1492. Son la marca de nacimiento de América y la base misma de la colonialidad del actual poder global.

no-europeos³.

Las raíces de las nuevas identidades históricas

La producción de aquellas nuevas identidades históricas no podría ser explicada por la naturaleza de las relaciones de producción que fueron establecidas en América, ni por las actividades concretas que fueron cumplidas por las gentes que fueron involucradas en las nuevas identidades. El hecho es que éstas se mantuvieron cuando sus portadores cambiaron o fueron forzados a cambiar de roles y actividades concretos y mudaron las formas de trabajo y de explotación. Y eso señala que las diferencias de identidad no dependían, ni eran el resultado, de la naturaleza concreta de las actividades, ni de los roles sociales específicos.

Tampoco se trata solamente de las diferencias de hecho que se confrontaron entre los conquistadores y los vencidos (por ejemplo, color de la piel, forma y color del cabello, de los ojos; o vestimentas, instrumentos, ideas y prácticas sociales). Esas diferencias habrían podido traducirse seguramente, en los términos actuales, en “etnicidades” y “etnicismos”; pero no necesariamente combinados con “racismo”. Después de todo, la dominación colonial ha producido en todas partes identidades codificadas como “étnicas”, originadas en la imposición del dominio de unos grupos sobre otros y en la distribución del poder entre ellos.

La explicación es otra. Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de “raza”. Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre “europeos” y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen “alma” o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. Pero desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”. De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo. Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo

³ Esta distinción entre colonialismo y colonialidad y una discusión más detenida de estas cuestiones, puede encontrarse en mi texto sobre “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. En *Peru Indígena*, N° 29, Lima 1991.

cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como “racismo”.

Como los vencedores fueron adquiriendo durante la Colonia la identidad de “europeos” y “blancos”, las otras identidades fueron asociadas también ante todo al color de la piel, “negros”, “indios” y “mestizos”. Pero en esas nuevas identidades quedó fijada, igualmente, la idea de su desigualdad, concretamente inferioridad, cultural, si se quiere “étnica”⁴.

Esa es la idea que comanda y preside, desde el momento inicial de la conquista, el establecimiento de los roles sociales, inclusive de actividades, asignados a los no-europeos en América. Y es desde aquí que se transporta y se reproduce como modo específico de las relaciones coloniales entre europeos y no europeos, primero en Asia y África, y más tarde extendida a todas las relaciones entre europeos y no-europeos.

El colonialismo es un modo de poder de larga antigüedad. En todas partes ha producido “etnias” y “nacionalidades”. Y el “etnicismo” ha sido, probablemente, un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas. En algunos casos fue llevado al extremo, se encostró en las relaciones de “castas” y originó segregaciones brutales, como la de los “intocables” en la India o la de los “burakumin” en el Japón. Pero en esos casos la discriminación se funda no en distinciones biológicas, sino en la valorización social y cultural de las actividades de cada grupo. En la India antigua, tal valorización parece asociada a las ideas de lo puro y de lo impuro dentro del respectivo universo cultural⁵.

El “racismo” no parece, pues, haber existido antes de América y menos, en consecuencia, la peculiar combinación de “racismo” y “etnicismo” que se desarrolló desde entonces hasta convertirse en un componente central

4 No de otro modo puede entenderse la polémica entre teólogos y juristas españoles, sobre la naturaleza de los “indios” de “América” respecto de los humanos; sobre si tienen o no “alma”; y si, por lo tanto, pueden ser tratados como bestias o tienen que ser tratados como gentes, aunque por supuesto dominadas. Cuando se formaliza esa idea en la categoría “raza” y en el “racismo” resultante, no se refiere ante todo a las diferencias fenotípicas entre las gentes, color de piel, ojos, cabello, etc., etc. Porque eso es real, pero banal. No tiene relación con las “facultades” humanas, inteligencia, etc., etc. La idea de “raza” se refiere a que esas diferencias son parte del desigual nivel de desarrollo biológico entre los humanos, en una escala que va desde la bestia al europeo. Se trata, pues, de una diferencia de naturaleza entre los miembros de una misma especie. La discusión entre los conquistadores iberos fue más lejos: estaba en cuestión la misma pertenencia de los “indios” a la especie humana. Otras variantes de la idea de “raza” se refieren a la relación entre las diferencias fenotípicas y culturales entre los miembros de la especie humana. Pero ninguna variante ha dejado de otorgar a los europeos la posición primada en esa historia.

5 Véase acerca de estas cuestiones, de Louis Dumont *HOMO HIERARCHICUS. Le système de castes et ses implications*, Gallimard, 1986. París, Francia.

del poder en todo el mundo, la colonialidad, sobre todo entre lo europeo y lo no-europeo.

La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo, enraizó profunda y perdurablemente la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante, “raza”, no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados. Sobre esa base, la “superioridad racial” de los “europeos” fue admitida como “natural” entre todos los integrantes del poder. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador.

Respecto de la experiencia colonial americana, lo que hoy suele conocerse con los términos de “etnicidad” y “etnicismo”, separado de sus connotaciones estrictamente racistas, probablemente no se registra sino muy pasada la violencia cotidiana de la conquista, acompañando, en ciertos casos, al asombro del descubrimiento de que los “indios” habían vivido en mundos socioculturales desarrollados, inclusive más sofisticados que los que habitaban las pobres y rústicas estepas castellanas anteriores a la conquista americana. Y no se trataba solamente de colosales “imperios” como el inca o el azteca, sino de los complejos universos intersubjetivos de sus habitantes.

Sin duda fueron principalmente los intelectuales entre los conquistadores los que primero admiten esos rasgos históricos de los vencidos. Los frailes en primer lugar, que se interesan por esa subjetividad, la testimonian, la debaten, aunque sin dejar de reprimirla. Así, por mucho que su ideología católica de la Contrarreforma le mueva a condenar como diabólicas las creencias de los sacerdotes aztecas, Fray Bernardino de Sahagún no logrará siempre ocultar su admirativo asombro por el vasto, denso, complejo y encendido universo religioso, intelectual, mental, que los sacerdotes aztecas van desplegando ante él. El fraile sospecha, pero no puede, o no quiere quizás, impedir que a través de él los sacerdotes estén trasmitiendo para muchos siglos después el mensaje de una extraordinaria cultura. Ávila, por su parte, perseguirá y reprimirá sin tregua ese universo, como reconocimiento implícito de que enfrentaba no solamente el desafío mayor para la dominación colonial, sino también la fuente central de la resistencia cultural por encima del tiempo⁶.

Y desde temprano, los propios intelectuales de las “razas” vencidas (Guaman Poma, Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, o el profeta maya del Chilam Balam de Chumayel); o los “mestizos” (Blas Valera, Garcila-

6. Fray Bernardino de Sahagún: “Historia General de las cosas de Nueva España”. Madrid, Alianza Editorial 1988. 2 vols. De Francisco de Ávila “Dioses y Hombres de Huaro-chiri”. Traducción de José María Arguedas. Lima 1966.

so el Inca), aprenderán los códigos culturales de los vencedores para trasmitir por encima del tiempo, cada “raza” a su modo, esa misma lección.

En el largo período desde entonces, la idea de “raza” va llenándose de equívoco. No deja su prisión original, que todo el tiempo mienta la diferencia de naturaleza entre vencedores y vencidos, la “superioridad” biológico/estructural de los primeros y en general de los “europeos” sobre todos los no europeos, incluidos los “mestizos”. Pero va admitiendo imágenes, inclusive certidumbres, de que las diferencias entre europeos y no-europeos son históricas, culturales, no de “naturaleza”. Las ideas que se cobijan bajo las categorías actuales de “etnia”, “etnicidad” han terminado invadiendo y habitan ahora la categoría de “raza”⁷. Desde entonces ambas imágenes nunca han dejado de andar entrelazadas para dirimir la desigualdad de europeos y no-europeos en el poder y han producido de ese modo lo que en nuestros términos de hoy llamamos “racismo” y “etnicismo”.

En las áreas britanoamericanas, el proceso es bien distinto. Cuando los ingleses llegan a Norte América a comienzos del siglo XVII, lo que encuentran son “naciones” entre las poblaciones aborígenes de ese territorio. Y durante la mayor parte del período colonial establecieron con ellas relaciones inter-“naciones”, aunque no del mismo nivel que entre las europeas: comerciaron con las “naciones” indias; hicieron pactos con ellas; y las hicieron sus aliadas en las guerras inter-europeas (ingleses, franceses y holandeses) por la hegemonía en esos territorios. El exterminio

⁷ La separación y distinción formal entre “raza” y “etnia” ingresa mucho más tarde, probablemente ya en el siglo XIX. Algunos estudiosos afirman que no hay registro del uso de los términos “étnico” y “etnicidad” sino después de la Guerra Mundial. Pero “etnología” y “etnografía” están en uso desde temprano en el siglo XIX y es dudoso que Mariátegui haya inventado el término “étnico”, que usa –como se sabe– antes de 1930. Parece ser que fueron los estudiosos franceses en sus colonias africanas, quienes acuñan la categoría de “etnia” para elaborar las diferencias culturales dentro de una misma “raza”, la “negra”. A diferencia de la dominación ibérica que en América disolvió las identidades originales en las dudosas identidades coloniales de “índios” y de “negros”, el colonialismo inglés o francés en el África, no logró –en realidad, no se propuso– lo mismo, sino en una medida limitada a sus necesidades de dominación. Era, por eso, indispensable introducir una categoría ad-hoc, “etnia”, para elaborar esas diferencias. Esa categoría no era, originalmente, menos derogativa que la de “raza”. Porque, naturalmente, para entonces los europeos no eran “etnias”, sino “naciones”. Son los otros, africanos, asiáticos o americanos, que son “etnias”. Lo son, inclusive actualmente, habitando los mismos países que las “naciones” europeas o de ese origen, en los EEUU o en la propia Europa. Y en esa perspectiva, no hay duda de que actualmente ocurre un activo proceso de “etnificación” entre las poblaciones migrantes de África, Asia o América Latina que habitan en Europa o en EEUU. Hay una producción de “etnias” nuevas, en ese sentido. Por ejemplo, los migrantes latinoamericanos no son “etnias” en sus países de origen. Son cubanos, mexicanos, peruanos, salvadoreños, etc. Pero en Estados Unidos son “hispanics” o “latinamericans” respecto de los “wasp” dominantes, como lo son los “native americans” o los “african americans”, los “newyoricans”, “chicanos”, etc.

masivo de esas poblaciones es posterior a la Independencia o Revolución Americana. Sin embargo, cuando los “negros” son incorporados a la nueva sociedad colonial, el tratamiento es bien distinto. Es la idea de “raza” lo que allí cuenta. Y el “racismo” adquiere allí una extrema virulencia.

Es curioso a ese respecto, notable en verdad, que cuando los ingleses colonizan África más tarde, lo que allí encuentran son “tribus”. Lo notable de eso es que en esos territorios africanos habitaban sociedades y organizaciones políticas mucho más complejas y desarrolladas que entre los aborígenes de América del Norte en el siglo xvii. Esa nueva “categoría” repercutirá enseguida sobre las relaciones con los “indios” norteamericanos. En el siglo xix, en efecto, los nuevos “americanos” del Norte, no tardarán en llamar también “tribus” a las sociedades aborígenes que no fueron totalmente exterminadas. La idea de “raza” terminó reemplazando a la idea de “naciones”, también para el trato de los dominantes con los “indios”, ya no sólo con los “negros”. Desde entonces, “racismo” y “etnicismo” forman, en Estados Unidos, una ideología más explícita que en las áreas “latinas” de América y una práctica frecuentemente más violenta⁸.

Los franceses, por su parte, acuñaron el término “etnia”, durante su dominación colonial sobre África, para dar cuenta de las especificidades y diferencias culturales entre los pueblos africanos⁹. Aunque el término indica un esfuerzo de separar las cuestiones culturales de la cuestión “racial”, está de todos modos originado inequívocamente en la perspectiva cognitiva asociada a la colonialidad del poder. En apariencia sirve para marcar las diferencias histórico-culturales entre los no-europeos. Pero termina sirviendo, ante todo, para marcar la desigualdad, la “inferioridad”, cultural de aquellos con los europeos.

Poder y cultura en América Latina.

¿Por qué los iberos son llevados a polemizar tanto tiempo si los “indios” son bestias o humanos? ¿Por qué los colonos britanoamericanos al comienzo encuentran “naciones” entre los “indios” de América del Norte y reencuentran después la idea de “raza” para los “negros” y para los “indios”? ¿Por qué los franceses acuñan el calificativo de “etnias” para los pueblos no-europeos? ¿Por qué, finalmente, todos ellos terminan ad-

8 A eso debe su explicación, sin duda, la vigencia de toda un área de los estudios y de la cátedra en las universidades de los Estados Unidos: “race and ethnicity”.

9 El término nació y existe impregnado de colonialidad. En rigor es un preciso signo de “etnicismo”, puesto que a ningún antropólogo se le ocurriría llamar “etnia” a los franceses o a los alemanes. Ellos son, obviamente, una “nación”.

mitiendo, separadas o en sus curiosas combinaciones, la idea de “raza” y la de “etnia”, para manejar las relaciones entre europeos y no-europeos?

Esas preguntas requieren aún investigaciones muy extensas antes de ser contestadas. Pero en el caso de los iberos conquistadores de la futura América, no parece arbitrario sugerir, en primer término, que se trata de un hecho en la cultura de los futuros colonizadores. En segundo lugar, que ese hecho cultural está ligado originalmente a la experiencia e ideología religiosas. Tercero, que la historia de América señala, una vez más, la cultura como una de las caras de todo poder, de todo fundamento del poder.

Lo que diferencia a los iberos de los britanos, en su encuentro con los aborígenes de “América”, es que cuando los primeros llegan aquí un siglo antes que los otros, están apenas saliendo de una larga guerra contra los musulmanes y de la conquista de las sociedades arábigas del Sur de la Península Ibérica¹⁰. Esa guerra, en su etapa final se procesa ya junto con las disputas religiosas y políticas que en Europa llevan a la Reforma y a la Contrarreforma. La combinación de ese conflicto intracristiano con el que los enfrenta a los musulmanes, probablemente es una de los factores decisivos que conducen a la exasperación de la ideología religiosa entre los iberos. De ese modo, al término de la guerra con los musulmanes, aquellos están listos para ser carne de la caldeada y feroz ideología de la Contrarreforma y de la Inquisición, una forma y un momento de resistencia a la modernidad/racionalidad emergente. En su libro, la idea del “pagano” llega a América deformada hasta no caber, ya no sólo en el reino de los cielos, sino ni siquiera en el terrestre reino de lo humano. El encuentro con un “pagano” tan desconocido y tan distinto como los aborígenes de las islas del Caribe, semidesnudos o desnudos en el calor del trópico, habituados a bañarse varias veces por día, exacerbaba ese núcleo ideológico hasta el punto de negar a los vencidos, ya catalogados como “indios”, no

10 La noción de “reconquista” es puramente mítica. Implica la idea de la existencia de la categoría histórica “España” antes del siglo VIII d.c., lo que obviamente carece de todo sentido. Lo que los árabes ocupan y dominan son poblaciones postrománicas. Y durante ocho siglos en ese espacio se configura una sociedad compleja, rica, productiva, culta, que durante un momento se yergue como el “centro” del mundo del Mediterráneo de entonces. Esa sociedad es la que derrotan y conquistan los señores del Norte de la Península. Ellos son dominadores de sociedades señoriales, rurales, más bien atrasadas, poco sofisticadas culturalmente, poco productivas. Pero en la permanente guerra con los árabes musulmanes se han hecho guerreros fuertes y diestros, capaces de dar origen no mucho después a una innovación notable en la tecnología militar de su tiempo, los famosos “tercios españoles”. Ella será decisiva en la disputa hegemónica en el resto de Europa y hará, por un momento, de los señores castellanos, ya enriquecidos con América, los dueños de esa hegemonía. Pero su atraso cultural puede medirse también, probablemente, por el hecho de que no fueron capaces de dar a sus fabulosos recursos coloniales y a su poder militar, otro destino que perseguir, a escala europea esta vez, la para entonces ya obsoleta gloria del señorío. Condenaron a “España” y pronto a sus ex-colonias, a un largo “subdesarrollo”.

tan sólo derecho al reino de los cielos, sino hasta un modesto lugar entre los pecadores¹¹

Los britanos, en cambio, un siglo después, proceden, precisamente, de la Reforma, elemento clave del matrimonio del poder con la modernidad/racionalidad. Por eso, es en su libro (la Biblia de San Jaime) que encuentran los términos apropiados a la relación con otros pueblos, “naciones”.

Así, entre iberos y britanos la categorización de las gentes de pueblos diferentes no procede, al comienzo, de los mismos criterios, porque vienen de culturas diferentes. Y esas diferencias tienen sus principales raíces en las diversas ideologías religiosas. Fue, no obstante, la común experiencia de la colonización, de la explotación y de la dominación, de una parte; y de otra parte, la formación de la categoría “Europa” como centro del mundo del capitalismo colonial, lo que irá llevando a ambos grupos de colonizadores –esto es, ya como iberoamericanos y britanoamericanos– a un cauce ideológico común respecto de las relaciones de poder entre europeos y no-europeos.

El proceso de formación del mundo colonial es el contexto histórico dentro del cual se va constituyendo y definiendo “Europa” como categoría histórica particular y distinta y como centro hegemónico de ese mundo. Es parte del mismo proceso la elaboración de la nueva racionalidad que funda la modernidad y se asocia con ella. Por eso, los europeos y sus descendientes en las colonias tienen el papel central en esa elaboración. Una de las implicaciones de todo ello, es que el nuevo modo de producir conocimiento, su perspectiva central y sus categorías específicas, no podrían ser elaborados independientemente de las experiencias, ideas, imágenes y prácticas sociales implicadas en la colonialidad del poder.

La racionalidad/modernidad eurocéntrica se establece, por eso, negando a los pueblos colonizados todo lugar y todo papel que no sean el de sometimiento, en la producción y desarrollo de la racionalidad. O, como Hegel diría, expresamente (“Lecciones de Filosofía de la Historia”), refiriéndose nada menos que a México y Perú precolombinos, que toda “aproximación del Espíritu” implicaba necesariamente la destrucción de

11 La figura de “limpieza de sangre”, establecida en la Península Ibérica en la guerra contra musulmanes y judíos, es probablemente el antecedente más próximo de la idea que durante la conquista de las sociedades aborígenes de América se codifica como “raza”, así como de la “limpieza étnica” practicada después en la Alemania Nazi y ahora en la guerra en la ex-Yugoslavia. La “limpieza de sangre” es una figura que se origina en la lucha religiosa, implica curiosamente que las ideas y prácticas religiosas, la cultura, se transmiten por la “sangre”. En la idea de “raza” posterior a la colonización de los aborígenes americanos, esa es exactamente la idea; esto es, que es por determinaciones raciales que los “indios”, “negros” y “mestizos” tienen cultura “inferior” o incapacidad de acceder a las culturas “superiores”. Pues eso es, en primer término, en lo que “raza” consiste: la asociación entre biología y cultura.

las culturas aborígenes de América. El “Espíritu”, pues, resulta un exclusivo privilegio europeo. Pero, como ahora puede verse, no hay nada de sorprendente en eso: se trata, desde el comienzo y en sus fundamentos, del “Espíritu” de la colonialidad.

Esa versión peculiar de la racionalidad/modernidad es, en la propia Europa, un producto de la imposición hegemónica del centro y norte europeos sobre el Mediterráneo, y de la derrota de las opciones rivales en los propios países dominantes. Ganó más tarde hegemonía universal porque esa nueva Europa retuvo su lugar de centro del mismo poder que se universalizaba, el capitalismo. Pero de ese modo, la perspectiva general, los paradigmas centrales y las categorías principales, fueron elaboradas también como expresión de esa centralidad europea y de la colonialidad de las relaciones de poder. Esto es, resultaron eurocéntricas. Y conforme Europa fue diferenciándose e identificándose más perfiladamente, la racionalidad/modernidad fue haciéndose todavía más europea y eurocéntrica, más provinciana en consecuencia, sin dejar de ser universalmente hegemónica. Esa es la racionalidad/modernidad en cuya crisis estamos hoy envueltos¹².

Todo ello sirve para insistir en que aquellas identidades históricas coloniales –“indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”– y el complejo “raza”/“etnia” y sus consecuencias en el poder contemporáneo, son hechos que ocurrieron y ocurren en la cultura, en las relaciones intersubjetivas que forman la otra cara del poder, el otro fundamento del poder; y son igualmente originados y fundados en esa misma dimensión de la existencia social. Que están, sin duda, todo el tiempo asociados a, e implicados en, las relaciones sociales materiales, ante todo en las formas de explotación o relaciones de producción; que se modulan y se condicionan recíprocamente con estas relaciones; pero no son sus consecuencias, derivaciones, reflejos o superestructuras. Y no se identifican, ni se fundan, ni se agotan, en ellas¹³.

Hay un hecho en la cultura de América toda y en la de América Latina en particular, que implica a todo el mundo de hoy en su globalidad y que precisa ser reconocido, puesto en cuestión, debatido y evacuado: la colo-

12 Sobre estas cuestiones “Colonialidad y Racionalidad/modernidad”, ya citado. Y “Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina”, Lima, Sociedad y Política, Ediciones, 1988.

13 Eso es otro modo de decir que el poder es un fenómeno multidimensional, una vasta familia de categorías, que se constituye en la articulación histórica de distintas dimensiones de la experiencia humana como existencia social; que de ese modo, y en esa medida, constituye una totalidad estructurada, presidida por una lógica central o hegemónica, pero todo el tiempo disputada y contradicha por otras lógicas, diversas entre sí; subalternas sí, secundarias también, e históricamente heterogéneas. No es un edificio en que cada piso es engendrado en y por el anterior.

nialidad del poder. Ese es el primer paso en dirección de la democratización de la sociedad y del estado; de la reconstitución epistemológica de la modernidad; de la búsqueda de una racionalidad alternativa.

Raza, etnia y nación.

En la victoria final de esa versión eurocéntrica de la racionalidad/modernidad, el “estado-nación” fue el agente central y decisivo. La derrota de las opciones rivales en la propia Europa no hubiera ocurrido sin él. Porque este fenómeno, en su realidad y en su mistificación, está ligado siempre a un proceso de colonización y de desintegración de unas sociedades y unas culturas por otras.

La formación del mundo colonial del capitalismo se caracterizó, entre otras cosas, por un doble movimiento de colonización. En Europa implicó la derrota de unas culturas en favor de otras, cuyos portadores tomaron el control del proceso de formación de los estados-nación. En el resto del mundo, implicó la colonización de sociedades y culturas en favor de aquellos estados-nación. Ambos fenómenos ocurrieron en el mismo proceso, en el mismo movimiento histórico. De otro modo, el carácter del mundo colonial americano, ibero o britano, no hubiera sido el mismo. Inclusive, difícilmente habría sido practicable la colonización perdurable de las sociedades no-europeas, y para comenzar, en América¹⁴.

Probablemente eso explica porqué la cuestión nacional emerge primero en el mundo colonial americano, en el curso del siglo XVIII, porque la lucha contra la dominación política de Europa, al comienzo no se plantea solamente como ruptura y corte de esa dominación, sino también como descolonización, esto es, como democratización de la propia sociedad que pugna por la independencia frente al imperio.

La independencia de las colonias britanoamericanas es el primer momento de ese proceso. De allí su nombre de Revolución Americana. Sin embargo, la experiencia más radical ocurre y no por casualidad, en Haití. Allí, es la población esclava y “negra”, la base misma de la dominación colonial antillana, la que destruye junto con el colonialismo, la propia colonialidad del poder entre “blancos” y “negros” y la sociedad esclavista como tal. Tres fenómenos en el mismo movimiento de la historia. Aunque destruido más tarde por la intervención neocolonial de los Estados

14 Los estudios acerca de las interdependencias entre los procesos de colonización de unas sociedades y culturas y la formación de “naciones-estados” en otras, no son aún muy numerosos, pero la cuestión ha sido aludida ya más de una vez. Por ejemplo, Immanuel Wallerstein: *The Modern World System*. Academic Press, 1974. New York, USA. Vol. I.

Unidos, el de Haití es el primer momento mundial en que se juntan la independencia nacional, la descolonización del poder social y la revolución social.

En el mundo colonial iberoamericano, en cambio, la única revolución con real potencial descolonizador, Túpac Amaru, es derrotada. Por eso la Independencia de las colonias iberoamericanas no equivalió a, no produjo, un proceso de descolonización, esto es, de nacionalización de la sociedad y del estado; ni un proceso de revolución de las relaciones materiales de explotación.

En Europa, por su lado, la cuestión nacional, como problema de democratización de las relaciones de poder, se plantea en el marco del primer proceso radical de revolución social, durante la Revolución Francesa. En ambas partes del mundo del colonialismo capitalista, la cuestión nacional en ese período sólo tiene sentido real cuando emerge como problema de nacionalización de la sociedad, el cual consiste en todas partes en un proceso de democratización más o menos profunda, más o menos radical, de la sociedad y de su estado.

Lo paradójico, desde esta perspectiva, es que después de la Emancipación, la cuestión del estado-nación en América Latina –esto es, la América postcolonial– no se plantea realmente en el mismo sentido inicial. Derrotados los movimientos sociales descolonizadores desde fines del siglo XVIII, el “estado-nación” es establecido precisamente por los que heredan los privilegios del poder colonial. Es decir, como imposición de sus intereses sobre los de todos los demás sectores y, en primer término, los de “indios” y “negros”. En consecuencia, como una mistificación. De ese modo, el “estado-nación” en América Latina no ha dejado de ser –salvo parcialmente en algunos países– expresión política de la colonialidad de la sociedad. Y no ha dejado de ser agente de la hegemonía del eurocentrismo en la cultura latinoamericana.

Esa peculiar historia del problema de la nación y del estado-nación en la América Latina postcolonial, no podría ser explicada sino por el predominio, en realidad el pleno dominio, del eurocentrismo entre las etnias/clases dominantes y en los grupos intelectuales desde fines del siglo XVIII y que se hace particularmente virulento durante el siglo XIX. Es sólo durante el siglo XX, desde los comienzos de la revolución mexicana, que el eurocentrismo ha sido puesto en cuestión y gradual y parcialmente va siendo puesto en crisis.

La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina, llevó a los intentos de construir “estados-nación” según la experiencia europea, como homogenización “étnica” o cultural de una población encerrada en las fronteras de un estado. Eso planteó inmediatamente el así llamado

“problema indígena” y aunque innominado el “problema negro”. Bajo su influencia, se han llevado a cabo genocidios masivos de “indios” (así como en EEUU), en Argentina, Uruguay y Chile. O se ha intentado llevar a “indios” y “negros” a optar por la “modernidad” eurocéntrica por la fuerza, no obstante la densidad de sus propias orientaciones culturales, diferenciables sin duda aún después de 500 años. O se recurre a velar, inclusivo a negar, la colonialidad de las relaciones, el racismo, el etnicismo y sus combinaciones.

La “nación” que se sigue intentando inventar de ese modo, es una idea que en Europa casi llegó a ser posible en ciertos casos (Francia, por ejemplo), porque la destrucción de unas culturas y “etnias” en favor de otras, pudo realizarse sin producir una colonialidad perdurable del poder, porque no intervenía en esos procesos el “factor raza” (como diría Mariátegui)¹⁵. El “estado-nación” pudo llegar a ser inclusivo, después de las revoluciones sociales de toda una centuria, un instrumento de democratización relativa de la sociedad.

En América Latina, en cambio, esa misma vía es imposible si es pensada realmente con autenticidad, mientras no sea erradicada la colonialidad del poder; o perfectamente transitable si bajo ese membrete se trata, como todo parece indicar hasta ahora, de perpetuar ese poder. Por esas razones es indispensable abrir ahora, de nuevo, el debate de esas cuestiones. Mariátegui puede ofrecer un punto de partida.

Cuestiones abiertas

Una de las intrigas no resueltas en el debate mariateguiano es su peculiar empleo de las categorías “raza” y “etnia”, de una parte; y, de la otra, el cordón umbilical que liga su noción de “raza” con sus ideas sobre la “cuestión nacional”.

Como es sabido, él recusó con rotundidad la pertinencia de la categoría “etnia” para debatir la problemática de los “indios” en América Latina: “La tesis de que el problema indígena es un problema étnico no merece siquiera ser discutida”, llega a decir (“Punto de Vista Antimperialista”). En adelante lo citaré como PVA). En cambio, no hace reparo alguno a la

¹⁵ Sin duda, una muy eficiente demostración de la actuación del “factor raza” en la formación de la “nación francesa” antes de la Segunda Guerra Mundial, es la actual resistencia de una gran parte de los ciudadanos franceses, a considerar igualmente franceses, esto es, miembros de la “nación francesa” a los nacidos en Francia que no sean “blancos”, como ocurre con los hijos de los migrantes norafricanos. El debate actual sobre esa cuestión ilustra claramente cómo opera en el mundo de hoy el complejo cultural “racismo”/“etnicismo”.

categoría “raza”, es cierto, pero hay que admitir que sobre ésta sus ideas no están libres de ambigüedad.

Es temprano aún para dejar estas cuestiones resueltas. Esto es, se requieren más estudios específicos acerca de las fuentes intelectuales de JCM en estos asuntos y sobre el movimiento de su propia reflexión. Por eso, aquí se trata apenas de sugerir ciertas pistas.

En primer lugar, antes de 1930 la categoría de “etnia” aún estaba haciendo su ingreso en la problemática antropológica, por medio de los franceses, y sobre todo respecto de las poblaciones africanas colonizadas. Probablemente en la atmósfera intelectual europea de entreguerras, el olor colonialista de la categoría era muy intenso, puesto que era entonces más patente que hoy que el término servía para marcar las desigualdades, en términos de “inferioridad”/“superioridad”, no tanto las diferencias, culturales, entre colonizados y colonizadores, entre europeos o “blancos” y africanos o “negros. En todo caso, sin duda mucho más que ahora. En esa atmósfera intelectual, Mariátegui no podía dejar de sentirse lejos de los atractivos del concepto de “etnia”.

En cambio, la idea de “raza”, no era exactamente recusada, pero había llegado a ser en algunos medios intelectuales y políticos europeos de entonces, suficientemente equívoca como para admitir, si no una equivalencia, sí una vecindad o un parentesco con la idea de civilización. Esas son, seguramente, las versiones que recoge JCM durante su estadía europea, sobre todo en el debate del “materialismo histórico” centroeuropeo, ya básicamente incorporado al dominio del eurocentrismo¹⁶. Por lo demás, aunque el término estaba en pleno auge en el debate europeo de ese período, aún no había sido apropiado, lo que ocurriría muy poco después de la muerte de Mariátegui, como bandera ideológica de las corrientes políticas más perversas, como el nazismo.

En efecto, es en esa línea que se apoya en Pareto, no obstante la perspectiva autoritaria y jerarquizante de ese autor, contra la idea de la “inferioridad racial” biológica o natural, en la discusión del problema racial en América Latina (*El Problema de las Razas en América Latina*. En adelante lo citaré como EPR). Pero admite la posible inferioridad histórica de

16 En los debates de la socialdemocracia europea acerca de la cuestión nacional y colonial, durante la Primera Guerra Mundial y en el período de entreguerras, los más influyentes teóricos y líderes mostraron una posición racista y etnicista, no obstante su oposición al colonialismo. Kautsky, por ejemplo. Otros defendieron el colonialismo europeo como favorable a los colonizados. Bernstein, entre otros. Otros eran abiertamente colonialistas y racistas, como Hildebrand. Otras corrientes sostenían la necesidad de terminar con el colonialismo, pero no precisamente para dejar a los colonizados libres de optar sus modos de existencia, sino para hacer más lugar a políticas donde la cuestión nacional fuera resuelta en términos europeos. Ver a ese respecto Horace Davis: “ Nationalism and Socialism”. MR Press, 1967. New York.

las “razas” indígenas: “Las razas indígenas se encuentran en la América Latina, en un estado clamoroso de atraso y de ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española” (EPR). Apela a la autoridad de Bujarin para el mismo propósito: “lo que nos interesa saber es si existe una diferencia entre el nivel de cultura de los blancos y de los negros en general. Ciertamente esa diferencia existe. Actualmente los blancos son superiores a los otros. Pero qué prueba eso?. Prueba que actualmente las razas han cambiado de lugar. Y eso contradice la teoría de las razas” (EPR).

De otro lado, en referencia a la situación china de ese momento (1929), no titubea en decir que la “colaboración (de los trabajadores chinos en la lucha antimperialista. AQ) con la burguesía china, y aún de muchos elementos feudales, se explica por razones de raza, de civilización nacional, que entre nosotros no existen” (PVA).

“Raza” parece ser, pues, en Mariátegui una categoría que se refiere simultáneamente a las características biológicas y a la historia civilizacional particulares de un grupo humano. En esos términos puede hablar de la “raza blanca” y de las “razas indígenas” (EPR). En la primera de esas dimensiones del concepto, no admite la idea de “inferioridad/superioridad” racial. En la segunda, sí. De hecho, en todos los textos está implícita la admisión de la idea de la “raza blanca” como la más avanzada. Esta es sinónimo de europea, obviamente, ya que siempre está colocada en singular. Llega a frasear que hay una “civilización blanca”: “En el agro feudalizado, la civilización blanca no ha creado focos de vida urbana”(EPR).

En cambio, existirían varias “razas indígenas”. Señala, explícitamente: “Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social, retrogradaron, bajo el régimen colonial, a la condición de dispersas tribus agrícolas” (EPR).

Esa parece ser, quizás, la idea central mariateguiana acerca de la cuestión racial. “Raza” sería una categoría básicamente bidimensional. Mienta al mismo tiempo las características físicas y el estado de desarrollo civilizatorio. Y aunque no hay ninguna indicación acerca de las relaciones entre ambas dimensiones de la categoría, la última de ellas es, ante todo, vinculada a las relaciones de producción. Por eso es que puede sostener claramente: “Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria”. O, en el mismo sentido: “El problema indígena se identifica con el problema de la tierra” (EPR).

Empero la primera dimensión, física o biológica, de la categoría no carece de importancia. Así, Mariátegui afirma, de una parte, que la explotación de las “razas indígenas” permite al imperialismo una mano de obra barata: “La raza tiene, ante todo, esta importancia en la cuestión del

imperialismo”, afirma. Y añade en seguida: “Pero tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de la América con fuerte porcentaje de población indígena, al mismo problema en el Asia o el África”. Ese rol es la diferencia de color: “los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos”. Y poco más adelante: “Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada en común” (EPR).

Es mucho menos seguro lo que puede ser inferido acerca de su idea de “etnia”. A veces parecía hacerla exactamente equivalente a lo que suele entenderse por “raza” en su acepción estrictamente biológica. Pero eso no es inequívoco. Dice, por ejemplo, que: “La raza india no fue vencida en la guerra de la conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero sí fue vencida por su técnica, que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes” (EPR).

Tampoco en la cuestión de “raza” se puede estar seguro completamente. Por ejemplo, es arriesgado decir con certeza qué está realmente implicado en el “factor raza”, términos usados más de una vez en sus textos: “la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor economía”, dice en un momento, para oponerse a la idea de una superioridad racial del indio y de su presunta misión racial en el “renacimiento americano”; y para defender la necesidad de los productos mentales y materiales del capitalismo europeo para un “Estado socialista”. “Raza” aquí parece reducirse, de nuevo, a sólo uno de sus elementos, el biológico.

De todos modos, con su reconocida perspicacia, Mariátegui logró dos observaciones cruciales. Una, que el “problema indígena” no podría ser resuelto sin la liquidación del gamonalismo y de la servidumbre. Otra, que las relaciones de poder entre “blancos”, “indios”, “negros” y “mestizos”, no consistían solamente en las relaciones de explotación, ni se originaban en ellas, sino que implicaban también fenómenos de otro carácter y de otro origen, como la idea de “raza”. Ese es el sentido necesario de su comparación de las relaciones entre dominantes y dominadores en China o en el Perú, acerca de la cuestión nacional.

Los problemas básicos

Sin embargo, a pesar del esfuerzo mariateguiano aquellas categorías no han dejado de secretar sus inevitables implicaciones. Primero, la disolución de una realidad heterogénea y diversa en un discurso homogeniza-

dor. Segundo, el bloqueo a percibir y poner en cuestión, explícitamente, el hecho cultural que está implicado en la base misma del poder en América Latina: el complejo “raza”-“racismo”-“etnia”-“etnicismo”. Esos problemas hacen difícil el debate actual de la colonialidad del poder.

En un sentido muy preciso, la “nación” en América Latina implicaría o una radical redefinición de la categoría, sacarla de su matriz eurocéntrica, aunque eso no parece viable actualmente. O una destrucción prácticamente total de la diversidad “étnica” o histórico-cultural, para producir una nueva etnicidad global o una única “nacionalidad”, en los términos eurocéntricos. Eso levanta algunos problemas básicos:

1. Despues de 500 años esa homogenización histórico-cultural no ha ocurrido, no solamente por la resistencia cultural de los dominados, sino en la misma medida por la colonialidad (etnicista/racista) de la perspectiva y de la práctica social de los dominadores. Así se hace visible, que la producción, reproducción o cambio de identidades históricas no son el resultado del comportamiento de un agente histórico aislado, sino parte de la historia de las relaciones de poder. La identidad no es un atributo inmanente a los pueblos, grupos o individuos. Es siempre un modo y un momento de las relaciones entre esas categorías.

2. Nada sugiere que los actuales dominadores, sus asociados en las capas intermedias o aún los propios dominados estén actualmente preparados para, o encaminándose hacia, el abandono del complejo cultural “raza”-“racismo”-“etnia”-“etnicismo”. Bajo la crisis cultural en curso, es visible una suerte de re-legitimación explícita de la dominación “racial”. En todo caso, un cambio cultural de esa magnitud histórica no ocurriría sin un conflicto de vastas proporciones y consecuencias, que subvirtiera las relaciones intersubjetivas del poder y produjera una mutación de identidades.

3. No hay ninguna razón que asegure que la descolonización del poder llevaría necesariamente a la formación de una “nación”, en lugar del establecimiento de nuevas identidades, si se quiere, “nacionales”; ni, por consecuencia, a afirmar los actuales “estados-nación”; o a la formación de un “estado-nación” en lugar de uno “plurinacional”; o, por qué no, de nuevos “estados-nación”; o candidatos a ello, disputando, inevitablemente con violencia, espacios de dominación.

En primer término, porque la descolonización del poder social implicaría el reconocimiento de las diferencias históricas, culturales, “étnicas”, entre los varios componentes de la población que habita el espacio de los actuales “estados-nación”. Segundo, porque por debajo de las identidades coloniales es inevitable encontrar identidades históricas específicas, diversas, sobre todo entre los “indios” (por ejemplo, aymaras, guaraníes,

mayas, tarahumaras, etc.); pero quizás también, en cierta medida, entre los “negros”, aunque en ese caso ha ocurrido, probablemente, una “etnificación” relativamente más homogénea, o que tiende en esa dirección, dados el desenraizamiento cultural tan prolongado, y una tan continuada y larga presión homogenizante de los dominadores.

Es necesario recordar que el “problema indígena” se planteó, precisamente, para discutir y resolver en términos “raciales” la “cuestión nacional”. Los liberales argentinos y los chilenos se decidieron por el exterminio de la “raza india” para tener una población “nacionalmente” homogénea. Porque es obvio que no se trataba de una homogenización cultural, si se tiene en cuenta que la migración de “eslavos”, “judíos y “latinos” se promovía a pesar de sus recíprocas diferencias culturales o “étnicas”, por ser todos ellos de “raza blanca”. Esos son exactamente los mismos problemas que se plantearon también en el áspero debate norteamericano durante la conquista de los territorios mexicanos y también estuvieron implicados en la guerra civil que siguió a esa conquista.

Las categorías que están en la base de la colonialidad del poder, han sido mantenidas y reproducidas por los dominadores, precisamente junto con la del “estado-nación”. No obstante, los sectores urbanos de los grupos dominados e intermediarios, no han cesado de hacer esfuerzos para empujar la realización de esa misma idea de “estado-nación”, sin duda como un modo de lograr alguna democratización del poder. No por casualidad, tales esfuerzos no han sido exitosos, o lo han sido muy parcialmente. Y aún así, sólo bajo condiciones revolucionarias. El actual espejo mexicano es, en este sentido, más que ilustrativo.

A la hora de la globalización del poder mundial, todos esos problemas vuelven al primer plano del debate. Ese nuevo debate ya está asediado de riesgos. De una parte, una re-colonización de los pueblos en los términos de esa nueva globalidad y de sus controladores. De otro lado, la producción y reproducción de identidades generadas, precisamente, en aquel contexto de poder, y en consecuencia, como hace 500 años, sobre la base de categorías de ese nuevo carácter colonial.

Todo ello apunta a la necesidad de abrir de nuevo estas cuestiones, sacar a luz los orígenes y el carácter de las categorías que aún dominan el pensamiento de los pueblos originados en la violencia de la dominación colonial y, por eso, con problemas de identidad. En tales cuestiones parecen residir, aún, las claves de América Latina.

¡Qué tal raza!¹

Anibal Quijano

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo xv al xvi, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa².

Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: “Indio”, “Negro”, “Asiático” (antes “Amarillos” y “Aceitunados”), “Blanco” y “Mestizo”. De la otra: “América”, “Europa”, “África”, “Asia” y “Oceania”. Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Y también sobre ella se trazaron las diferencias y distancias específicas en la respectiva configuración específica de poder, con sus cruciales implicaciones en el proceso de democratización de sociedades y Estados y de formación de Estados-nación modernos.

De ese modo, raza –una manera y un resultado de la dominación colonial moderna– invadió todos los ámbitos del poder mundial capitalista. En otros términos, la colonialidad se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado³. Tal colonialidad del poder ha probado ser más profunda y duradera que el colonialismo en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser

1 Publicado en *Alai* 320, 1998

2 Acerca de la invención de la idea de “raza” y de sus antecedentes, ver de Aníbal Quijano: “‘Raza’, ‘Etnia’, ‘Nación’. Cuestiones Abiertas”. En Roland Forgues, ed. *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima 1992, Ed. Amauta. También de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein: “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System”. En *International Journal of Social Sciences*, No. 134, París, Francia, 1992. UNESCO.

3 Sobre la colonialidad del poder y el patrón colonial/moderno y eurocentrado del capitalismo mundial, de Aníbal Quijano, “Coloniality of Power and Eurocentrism”. En Goran Therborn, ed. *Modernity and Eurocentrism*, Estocolmo, 1999. También podrá verse mi “Coloniality of Power and Social Classification”, en el volumen de *Festschriften* para Immanuel Wallerstein, de próxima publicación.

mundialmente impuesto⁴.

“Racismo” y “raza”

El “racismo” en las relaciones sociales cotidianas no es, pues, la única manifestación de la colonialidad del poder. Pero es, sin duda, la más perceptible y omnipresente. Por eso mismo, no ha dejado de ser el principal campo de conflicto. En tanto que ideología, a mediados del siglo XIX se pretendió incluso presentarla como toda una teoría científica⁵. En esa pretensión se apoyó, casi un siglo después, el proyecto del Nazional-Sozialismus, más conocido como nazismo, de dominación mundial alemana.

La derrota de ese proyecto en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) contribuyó a la deslegitimación del racismo, por lo menos como ideología formal y explícita, para gran parte de la población mundial. Su práctica social no dejó por eso de ser mundialmente extendida, y en algunos países, como África del Sur y su sistema de apartheid, ideología y prácticas de dominación social llegaron a ser incluso más intensa y explícitamente racistas. Con todo, aún en esos países la ideología racista ha debido ceder algo, ante todo frente a las luchas de las víctimas, pero también de la condena universal, hasta permitir la elección de gobernantes “negros”. Y en países como el Perú, la práctica de la discriminación racista requiere ahora ser enmascarada, con frecuencia si no siempre con éxito, detrás de códigos sociales referidos a diferencias de educación y de ingresos que en este país son, precisamente, una de las más claras consecuencias de relaciones sociales racistas⁶.

Lo que es realmente notable, en cambio, es que para la abrumadora mayoría de la población mundial, incluidos los opositores y las víctimas del racismo, la idea misma de “raza”, como un elemento de la “naturaleza” que tiene implicaciones en las relaciones sociales, se mantenga virtualmente intocada desde sus orígenes.

En las sociedades fundadas en la colonialidad del poder, las víctimas combaten por relaciones de igualdad entre las “razas”. Quienes no lo son,

4 El concepto de Colonialidad del Poder fue introducido en mi texto “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, en *Perú Indígena*, vol.13, No. 29, 1992. Lima, Perú. Véase también de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, op. cit. Sobre las tendencias del actual debate, de Walter Mignolo, “Diferencia Colonial y Razón Postoccidental”. En *Anuario Mariateguiano*, No. 10, 1998. Lima, Perú.

5 El Conde Artur de Gobineau: *Essays sur l’Inégalité des Races Humaines*, publicados entre 1853 y 1857, en París, Francia.

6 Sobre la extendida perspectiva racista en el Perú, véase los resultados de una reciente encuesta entre estudiantes universitarios de Lima Metropolitana: Ramón León: *El País de los Extraños*. Lima 1998, Fondo Editorial de la Universidad Ricardo Palma.

directamente al menos, admitirían de buen grado que las relaciones entre las “razas” fueran democráticas, si no exactamente entre iguales. Sin embargo, si se revisa el debate respectivo, incluso en los países donde ha sido más intenso el problema, en Estados Unidos o en África del Sur, sólo de modo excepcional y muy reciente se puede encontrar investigadores que hayan puesto en cuestión, además del racismo, la idea misma de “raza”⁷.

Es, pues, profunda, perdurable y virtualmente universal, la admisión de que “raza” es un fenómeno de la biología humana que tiene implicaciones necesarias en la historia natural de la especie y, en consecuencia, en la historia de las relaciones de poder entre las gentes. En eso radica, sin duda, la excepcional eficacia de este moderno instrumento de dominación social. No obstante, se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado.

Dos de las cuestiones implicadas en esa extraña relación entre la materialidad de las relaciones sociales y su dimensión intersubjetiva, son las que me propongo discutir en esta ocasión.

¿Sexo-”genero” y “color”-”raza”?

En la crisis actual del patrón mundial de poder vigente, acaso la más profunda de todas las que ha confrontado en sus 500 años, las relaciones de clasificación social de la población del planeta son las más profundamente afectadas. Esas relaciones han combinado, variablemente, todas las formas de dominación social y todas las formas de explotación del trabajo. Pero a escala mundial su eje central fue –aunque en declinación, todavía es– la asociación entre la mercantilización de la fuerza de trabajo y la jerarquización de la población mundial en términos de “raza” y de

7 En América Latina muchos prefieren pensar que no existe racismo porque todos somos “mestizos”, o porque, como en Brasil, la postura oficial es que existe una democracia racial. Un número creciente de latinoamericanos que residen un tiempo en Estados Unidos, inclusive estudiantes de ciencias sociales, regresan a sus países convertidos a la religión del color consciousness, de la cual han sido, sin duda, víctimas. Y regresan racistas contra su propio discurso. Esto es, convencidos de que “raza”, puesto que es “color”, es un fenómeno de la naturaleza y sólo el “racismo” es una cuestión de poder. Por eso, algunas gentes confunden las categorías del debate sobre el proceso del conflicto cultural y las de ideologías racistas, y se dejan arrastrar hacia argumentos de extrema puerilidad. En el Perú, un curioso ejemplo reciente es el de Marisol de la Cadena: El Racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú. En Socialismo y Participación, No. 83, setiembre 1998, Lima, Perú.

“género”⁸.

Ese patrón de clasificación social ha sido largamente duradero. Pero el agotamiento de la primera y la resistencia a la segunda, han producido el estallido del anterior patrón de clasificación de la población mundial. La reproducción y re-expansión de formas no-salariales de explotación, es una consecuencia del agotamiento de las relaciones salariales en el largo plazo. Y la resistencia creciente a las discriminaciones de “género” y de “raza” es la otra dimensión de la crisis.

El mundo del capitalismo es, por cierto, histórico-estructuralmente heterogéneo y las relaciones entre sus partes y regiones no son necesariamente continuas. Eso significa que la crisis del patrón capitalista colonial/moderno de clasificación social de la población mundial tiene ritmos y calendarios diferentes en cada área del mundo capitalista. La resistencia de las víctimas del racismo avanza en ciertas regiones y en otras encuentra no sólo menor espacio, sino abiertos intentos de re-legitimación en otros. Esa discontinuidad entre la resistencia al racismo y su re-legitimación, puede verse, por ejemplo, en el caso del Perú bajo el Fujimorismo⁹. Pero esas mismas discontinuidades, precisamente, hacen patente la mencionada crisis. Debido a ella, finalmente parece haber comenzado a ser puesta en cuestión la idea misma de “raza”, no sólo el “racismo”. Pero inclusive la minoría que avanza en esa dirección, no consigue aún desprenderse de las viejas anclas mentales de la colonialidad del poder.

Así, el debate sobre la cuestión del “género” y los movimientos feministas va logrando que una proporción creciente de la población mundial, tienda a admitir que “género” es un constructo mental fundado en las diferencias sexuales, que expresa las relaciones patriarcales de dominación y que sirve para legitimarlas. Y algunos proponen ahora que, análogamente, hay que pensar también “raza” como otro constructo mental, éste fundado en las diferencias de “color”. Así, sexo es a “género”, como “color” sería a “raza”. Entre ambas ecuaciones existe, sin embargo, una insanable diferencia. La primera de ellas tiene lugar en la realidad. La segunda, en absoluto.

8 Las relaciones de dominación fundadas en las diferencias de sexo son más antiguas que el capitalismo. Este las hizo más profundas asociándolas con las relaciones de “raza” y haciendo a las dos objeto de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento. Pero la clasificación “racial” de la población mundial llevó también a que las mujeres de las “razas” dominantes fueran también dominantes sobre las mujeres de las “razas” dominadas. Eso introdujo un eficaz mecanismo de fortalecimiento de ambas formas de dominación, pero sobre todo de la que se apoya en la idea de “raza”.

9 No hace mucho, reporteros de la TV documentaron una abierta discriminación de carácter racista/etnicista en algunos locales nocturnos. Fueron sancionados, en principio, por la institución encargada de esos asuntos. Pero la Corte Suprema de Justicia, nada menos, dictaminó después que las empresas discriminantes tenían derecho legal de hacerlo!

En efecto, en primer término, sexo y diferencias sexuales son realmente existentes. En segundo término, son un subsistema dentro del sistema conjunto que conocemos como el organismo humano, del mismo modo que en el caso de la circulación de la sangre, de la respiración, de la digestión, etc., etc. Esto es, hacen parte de la dimensión “biológica”¹⁰ de la persona global. Tercero, debido a eso implican un comportamiento “biológico” diferenciado entre sexos diferentes. Cuarto, ese comportamiento biológico diferenciado está vinculado, ante todo, a una cuestión vital: la reproducción de la especie. Uno de los sexos insemina y fecunda, el otro ovula, menstrúa o concibe, gesta, pare, amamanta o puede amamantar, etc.

En suma, la diferencia sexual implica un comportamiento, esto es un rol, biológico diferenciado. Y el hecho de que “género” sea una categoría cuya explicación de ningún modo puede agotarse y menos legitimarse allí, no deja por eso de ser visible que hay, en realidad, un punto de partida “biológico” en la construcción intersubjetiva de la idea de “género”.

Así no ocurre, de modo alguno, en las relaciones entre “color” y “raza”. Primero que todo, es indispensable abrir de par en par la cuestión del término “color” referido a las características de las gentes. La idea misma de “color” en esa relación es un constructo mental. Si se dice que hay “colores” políticos (“rojos”, “negros”, “blancos”), todo el mundo está, presumiblemente, dispuesto a pensarla como una metáfora. Pero curiosamente no ocurre así cuando se dice que alguien es de “raza blanca”, o “negra”, “india”, “piel roja” o “amarilla”. Y, más curiosamente aún, pocos piensan espontáneamente que se requiere una total deformación de la vista para admitir que “blanco” (o “amarillo” o “rojo”) pueda ser el color de piel alguna sana. O que se trata de una forma de estupidez. A lo sumo, los más exigentes pensarán que se trata de un prejuicio.

La historia de la construcción del “color” en las relaciones sociales, está ciertamente por hacer. No obstante, existen suficientes indicios históricos para señalar que la asociación entre “raza” y “color” es tardía y tortuosa. La idea de “raza” es anterior y “color” no tiene originalmente una connotación “racial”. La primera “raza” son los “indios” y no hay documentación alguna que indique la asociación de la categoría “indio” con la de “color”.

La idea de “raza” nace con “América” y originalmente se refiere, presu-

10 Es indispensable tener en cuenta que, a menos que se acepte el radical dualismo cartesiano, lo “biológico” o “corporal” es una de las dimensiones de la persona, y que ésta tiene que ser pensada como un organismo que conoce, sueña, piensa, quiere, goza, sufre, etc., etc., y que todas esas actividades ocurren con y en el “cuerpo”. Este no es, pues, “biológico” en el sentido de separado y radicalmente diferente del “espíritu”, “razón”, etc., etc.

mblemente, a las diferencias fenotípicas entre “indios” y conquistadores, principalmente “castellanos”¹¹. Sin embargo, las primeras gentes dominadas a las que los futuros europeos aplican la idea de “color” no fueron los “indios. Fueron los esclavos secuestrados y negociados desde las costas de lo que ahora se conoce como África y a quienes se llamará “negros”. Pero aunque sin duda parezca ahora extraño, no es a ellos que originalmente se aplica la idea de “raza”, a pesar de que los futuros europeos los conocen desde mucho antes de llegar a las costas de la futura América.

Durante la Conquista, los ibéricos, portugueses y castellanos, usan el término “negro”, un “color”, como consta en las Crónicas de ese período. Sin embargo, en ese tiempo los ibéricos aún no se identifican a sí mismos como “blancos”. Este “color” no se construye sino un siglo después, entre los britano-americanos durante el xvii, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas británicas. Y obviamente, allí “white” (“blanco”) es una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a “black” (“negro” o “nigger”), identidad de los dominados, cuando la clasificación “racial” está ya claramente consolidada y “naturalizada” para todos los colonizadores y, quizás, incluso entre una parte de los colonizados.

En segundo término, si “color” fuera a “raza”, como sexo es a “género”, “color” tendría algo que ver, necesariamente, con la biología o con algún comportamiento biológico diferenciado de parte alguna del organismo. Sin embargo, no existe indicio alguno, ya que no evidencia, de que algo, en alguno de los subsistemas o aparatos del organismo humano (genital o sexual, de la circulación de la sangre, de la respiración, de filtro de toxinas y líquidos, de producción de glándulas, de producción de células, tejidos, nervios, músculos, neuronas, etc., etc., etc.) tenga naturaleza, configuración, estructura, funciones o roles diferentes según el “color”, de la piel, o de la forma de los ojos, del cabello, etc., etc.¹²

Sin duda, las características corporales externas (forma, tamaño, “color”, etc.) están inscritas en el código genético de cada quien. Sólo en ese específico sentido se trata de fenómenos biológicos. Pero eso no está, de modo alguno, referido a la configuración biológica del organismo, a las funciones y comportamientos o roles del conjunto o de cada una de sus partes.

Finalmente, y contra el trasfondo de todo lo dicho, si “color” fuera a “raza” como sexo es a “género”, ¿de qué modo podría explicarse que determinados “colores” son “superiores” respecto de otros? Porque en la

11 Ver “‘Raza’, ‘Etnia’, ‘Nación’. Cuestiones Abiertas”, en esta edición.

12 Véase acerca de estas cuestiones, de Jonathan Marks: *Human Biodiversity. Genes, Race and History*. New York, 1994. Aldine de Gruyter.

relación patriarcal entre varón y mujer, lo que se registra es que uno de los “géneros” es “superior” al otro. No el sexo como tal, o sólo por extensión a partir de la construcción de “género”. El sexo no es un constructo, como “género” lo es.

Es tiempo, pues, de concluir que “color” no es a “raza” sino en términos de un constructo a otro. De hecho, “color” es un modo tardío y eufemístico de decir “raza” y no se impone mundialmente sino desde fines del siglo XIX.

El nuevo dualismo “occidental” y el “racismo”

Al comienzo mismo de América, se establece la idea de que hay diferencias de naturaleza biológica dentro de la población del planeta, asociadas necesariamente a la capacidad de desarrollo cultural, mental en general. Esa es la cuestión central del célebre debate de Valladolid. Su versión extrema, la de Ginés de Sepúlveda, que niega a los “indios” la calidad de plenamente humanos, es corregida por la Bula papal de 1513. Pero la idea básica nunca fue contestada. Y la prolongada práctica colonial de dominación/explotación fundada sobre tal supuesto, enraizó esa idea y la legitimó perdurablemente. Desde entonces, las viejas ideas de “superioridad”-“inferioridad” implicadas en toda relación de dominación, inclusive meramente burocrática, quedaron asociadas a la “naturaleza”, fueron “naturalizadas” para toda la historia siguiente.

Ese es, sin duda, el momento inicial de lo que, desde el siglo XVII, se constituye en el mito fundacional de la modernidad, la idea de un original estado de naturaleza en el proceso de la especie y de una escala de desarrollo histórico que va desde lo “primitivo” (lo más próximo a la “naturaleza”, que por supuesto incluía a los “negros”, ante todo y luego a los “indios”) hasta lo más “civilizado” (que, por supuesto, era Europa), pasando por “Oriente” (India, China)¹³.

La asociación entre esa idea y la de “raza” en ese momento era ya sin duda obvia desde la perspectiva europea. Estaba implicada en la ideología y la práctica de la dominación colonial desde América y fue reforzada y consolidada en el curso de expansión mundial del colonialismo europeo. Pero no será sino desde mediados del siglo XIX que se iniciará, con Gobineau, la elaboración sistemática, es decir teórica, de dicha asociación.

Esa tardanza no fue accidental, ni sin consecuencias para la colonia-

13. Es muy decidor el hecho de que la categoría cultural contrapuesta a “Occidente” fuera únicamente “Oriente”. Los “negros” y los “indios”, sobre todo los primeros, están por completo ausentes del mapa eurocéntrico del proceso cultural de la especie.

lidad del poder. Sobre la base de “América”, la cuenca del Atlántico se convirtió en el nuevo eje central del comercio mundial durante el siglo XVI. Los pueblos y los grupos dominantes que participaban del control de dicho eje tendieron pronto a la formación de una nueva región histórica y allí se constituyó “Europa” como una nueva identidad geocultural y como centro hegemónico del naciente capitalismo mundial. Esa posición permitió a los Europeos, en particular a los de Europa Occidental, imponer la idea de “raza” en la base de la división mundial de trabajo y de intercambio y en la clasificación social y geocultural de la población mundial.

Durante los tres siglos siguientes se configuró así el patrón de poder mundial del capitalismo y su correspondiente experiencia intersubjetiva. Su condición de centro hegemónico de ese moderno sistema-mundo capitalista, según la categoría acuñada por Wallerstein¹⁴, permitió a Europa tener también plena hegemonía en la elaboración intelectual de toda esa vasta experiencia histórica, desde mediados del siglo XVII y la llevó así mismo a mitificar su propio rol como productora autónoma de sí misma y de esa elaboración.

La modernidad, como patrón de experiencia social, material y subjetiva, era la expresión de la experiencia global del nuevo poder mundial. Pero su racionalidad fue producto de la elaboración europea. Es decir, fue la expresión de la perspectiva eurocéntrica del conjunto de la experiencia del mundo colonial/moderno del capitalismo.

Uno de los núcleos fundacionales de esa perspectiva eurocéntrica fue la instauración de un nuevo dualismo, de una versión nueva del viejo dualismo, como uno de las bases de la nueva perspectiva de conocimiento: la radical separación –no sólo diferenciación– entre “sujeto”-“razón” (o alma, espíritu, mente) y “cuerpo”-“objeto”, tal como se establece por la hegemonía final del cartesianismo sobre las propuestas alternativas (Spinoza, por ejemplo)¹⁵.

A virtualmente todas las “civilizaciones” conocidas les es común la diferenciación entre “espíritu” (alma, mente) y “cuerpo”. La visión dualista de las dimensiones del organismo humano es, pues, antigua. Pero en todas ellas ambas dimensiones están siempre co-presentes, activas juntas. Es por primera vez con Descartes que “cuerpo” es percibido estrictamente como “objeto” y radicalmente separado de la actividad de la “razón”, que

14 Immanuel Wallerstein: *The Modern World System*. 3 vols. New York 1974-1989, Academic Press.

15 Esa es la clara figura establecida en René Descartes: *Discours de la Methode, Meditations y en Description du corps humain*. En *Oeuvres Philosophiques*. Ed. F. Alquie, Paris, France, 1963-1973. Una buena discusión de esta ruptura en Paul Bousquier: *Le Corps, c'est inconnue*. Paris, L'Harmattan, 1997. Ver también de Henri Michel: *Philosophie et Phenomenologie. Le Corps*. PUF, 1965.

es la condición del “sujeto. De ese modo, ambas categorías son misticadas. Se trata de un nuevo y radical dualismo. Y este es el que domina todo el pensamiento eurocentrico hasta nuestros días¹⁶.

Sin tener en cuenta ese nuevo dualismo no habría modo de explicar la elaboración eurocentrica de las idea de “género” y de “raza”. Ambas formas de dominación son más antiguas que el cartesianismo y sin duda en el cristianismo medieval se encuentran las raíces de tal separación radical entre “cuerpo” y “alma”. Pero Descartes es el punto de partida de su elaboración sistemática en el pensamiento europeo “occidental”.

En la perspectiva cognitiva fundada en el radical dualismo cartesiano, “cuerpo” es “naturaleza”, ergo el “sexo”. El rol de la mujer, el “género femenino” está más estrechamente pegado al “sexo”, al “cuerpo” pues. Según eso es un “género inferior”. De otro lado “raza” es también un fenómeno “natural” y algunas “razas” están más cerca de la “naturaleza” que otras y son, pues, “inferiores” a las que han logrado alejarse lo más posible del estado de naturaleza.

Contra ese trasfondo, es pertinente insistir que sin desprenderse de la prisión del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento, y, en este caso específico, de la prisión del dualismo entre “cuerpo” y no-“cuerpo”, no puede llegarse lejos en la lucha por liberarse de modo definitivo de la idea de “raza”, y del “racismo”. Ni de la otra forma de la colonialidad del poder, las relaciones de dominación entre “géneros”.

La descolonización del poder, cualquiera que sea el ámbito concreto de referencia, en el punto de partida importa la descolonización de toda perspectiva de conocimiento. “Raza” y “racismo” están colocados, como ningún otro elemento de las modernas relaciones de poder capitalista, en esa decisiva encrucijada.

1 Sobre estas cuestiones, mi texto: “Coloniality of Power and its Institutions”. Documento del Simposio sobre Colonialidad del Poder y sus Espacios. Binghamton University, April 1999. New York, USA.

Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina¹

Anibal Quijano

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. En lo que sigue, el propósito principal es abrir algunas de las cuestiones teóricamente necesarias acerca de las implicancias de esa colonialidad del poder respecto de la historia de América Latina².

1. América y el nuevo patrón de poder mundial

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera id-entidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal

2 Quiero agradecer, principalmente a Edgardo Lander y a Walter Mignolo, por su ayuda en la revisión de este artículo. Y a un comentarista, cuyo nombre ignoro, por sus útiles críticas a una versión anterior. Ellos, por supuesto, no son respondables de los errores y limitaciones del texto. [Nota de los compiladores: La versión de este artículo fue publicada en Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: FLACSO, 2000: 201-246]

3 Sobre el concepto de colonialidad del poder, de Aníbal Quijano: "Colonialidad y modernidad/racionalidad en *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.

elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder⁵. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial¹³.

Raza, una categoría mental de la modernidad

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América⁴. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.

Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. Esa codificación fue inicialmente establecida, probablemente, en el área britano-americana. Los negros eran allí no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Eran, sobre todo, la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de esa sociedad colonial.

4 Ver de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein: “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System”, en *International Social Science Journal*, no. 134, noviembre 1992, UNESCO, París. También “América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día”, entrevista a Aníbal Quijano, en *ILLA*, no. 10, Lima, enero 1991. Sobre el concepto de espacio/tiempo, ver de Immanuel Wallerstein: “El Espacio/Tiempo como base del conocimiento”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no 9, Lima, 1997.

5 Sobre esta cuestión y sobre los posibles antecedentes de la idea de raza antes de América, remito a mí “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Meriátegui: cuestiones abiertas”, en Roland Forgues (editor) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Editorial Amauta, Lima, 1992.

En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos⁵.

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales⁶. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial.

5 La invención de la categoría de *color* –primero como la más visible indicación de raza, luego simplemente como el equivalente de ella–, tanto como la invención de la particular categoría de *blanco*, requieren aún una investigación histórica más exhaustiva. En todo caso, muy probablemente fueron inventos britano-americanos, ya que no hay huellas de esas categorías en las crónicas y otros documentos de los primeros cien años del colonialismo ibérico en América. Para el caso britano-americano existe una extensa bibliografía (Theodore W. Alien, *The Invention of White Race*. 2 vols. Verso, Londres, 1994; Mathew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, Harvard University Press. Cambridge, 1998, entre los más importantes). El problema es que ésta ignora lo sucedido en la América Ibérica. Debido a eso, para esta región carecemos aún de información suficiente sobre este aspecto específico. Por eso ésta sigue siendo una cuestión abierta. Es muy interesante que a pesar de que quienes habrían de ser *europeos* en el futuro, conocían a los futuros *africanos* desde la época del imperio romano, inclusive los iberos que eran más o menos familiares con ellos mucho antes de la Conquista, nunca se pensó en ellos en términos raciales antes de la aparición de América. De hecho, raza es una categoría aplicada por primera vez a los “indios”, no a los “negros”. De este modo, *raza* apareció mucho antes que *color* en la historia de la clasificación social de la población mundial.

6 La idea de *raza* es, literalmente, un invento. No tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana. En cuanto a los rasgos fenotípicos, éstos se hallan obviamente en el código genético de los individuos y grupos y en ese sentido específico son biológicos. Sin embargo, no tienen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluyendo por cierto aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales y sus funciones. Véase Jonathan Mark, *Human Biodiversity. Genes. Race and History*, Aldyne de Gruyter, Nueva York, 1994 y Aníbal Quijano, “¿Qué tal raza!”, en *Familia y cambio social*, CECOSAM, Lima, 1999.

El Capitalismo: la nueva estructura de control del trabajo

De otro lado, en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas. En primer lugar, porque fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercaderías para el mercado mundial. En segundo lugar, porque no existían sólo de manera simultánea en el mismo espacio/tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y a su mercado, y por ese medio entre sí. Configuraron así un nuevo patrón global de control del trabajo, a su vez un elemento fundamental de un nuevo patrón de poder, del cual eran conjunta e individualmente dependientes histórico-estructuralmente. Esto es, no sólo por su lugar y función como partes subordinadas de una totalidad, sino porque sin perder sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con el orden conjunto y entre ellas mismas, su movimiento histórico dependía en adelante de su pertenencia al patrón global de poder. En tercer lugar, y como consecuencia, para colmar las nuevas funciones cada una de ellas desarrolló nuevos rasgos y nuevas configuraciones histórico-estructurales.

En la medida en que aquella estructura de control del trabajo, de recursos y de productos, consistía en la articulación conjunta de todas las respectivas formas históricamente conocidas, se establecía, por primera vez en la historia conocida, un patrón global de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Y en tanto que se constituía en torno a y en función del capital, su carácter de conjunto se establecía también con carácter capitalista. De ese modo se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial.

Colonialidad del poder y capitalismo mundial

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar.

De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo. En el área hispana, la Corona de Castilla decidió temprano el cese de la esclavitud de los indios, para prevenir su total exterminio. Entonces fueron confinados a la servidumbre. A los que vivían en sus comunidades, les fue permitida la práctica de su antigua reciprocidad –i.e. el intercambio de fuerza de trabajo y de trabajo sin mercado– como una manera de reproducir su fuerza de trabajo en tanto siervos. En algunos casos, la nobleza india, una reducida minoría, fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a sus roles como intermediaria con la raza dominante y le fue también permitido participar en algunos de los oficios en los cuales eran empleados los españoles que no pertenecían a la nobleza. En cambio, los negros fueron reducidos a la esclavitud. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma, productores independientes de mercancías. No obstante, sólo los nobles podían participar en los puestos altos y medios de la administración colonial, civil y militar.

Desde el siglo XVIII, en la América hispánica muchos de los mestizos de españoles y mujeres indias, ya un estrato social extendido e importante en la sociedad colonial, comenzaron a participar en los mismos oficios y actividades que ejercían los ibéricos que no eran nobles. En menor medida y sobre todo en actividades de servicio o que requerían de talentos o habilidades especiales (música, por ejemplo), también los más “ablancados” entre los mestizos de mujeres negras e ibéricos (españoles o portugueses), pero tardaron en legitimar sus nuevos roles ya que sus madres eran esclavas. La distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno se mantuvo a lo largo de todo el período colonial.

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante –los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)– fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos. Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial. Esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial.

Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de tra-

bajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso.

Colonialidad y eurocentrismo del capitalismo mundial

La privilegiada posición ganada con América para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos, y su ventajosa ubicación en la vertiente del Atlántico por donde, necesariamente, tenía que hacerse el tráfico de esas mercancías para el mercado mundial, otorgó a dichos blancos una ventaja decisiva para disputar el control del tráfico comercial mundial. La progresiva monetización del mercado mundial que los metales preciosos de América estimulaban y permitían, así como el control de tan ingentes recursos, hizo que a tales blancos les fuera posible el control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía, sobre todo, China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente. Eso también les hizo posible concentrar el control del capital comercial, del trabajo y de los recursos de producción en el conjunto del mercado mundial. Y todo ello fue, posteriormente, reforzado y consolidado a través de la expansión de la dominación colonial blanca sobre la diversa población mundial.

Como es sabido, el control del tráfico comercial mundial por los grupos dominantes, nuevos o no, en las zonas del Atlántico donde tenían sus sedes, impulsó un nuevo proceso de urbanización en esos lugares, la expansión del tráfico comercial entre ellos, y de ese modo la formación de un mercado regional crecientemente integrado y monetizado gracias al flujo de metales preciosos procedentes de América. Una región históricamente nueva se constituía como una nueva id-entidad geocultural: Europa y más específicamente Europa Occidental⁷. Esa nueva id-entidad geocultural, emergía como la sede central del control del mercado mundial. En el mismo movimiento histórico se producía también el desplazamiento de hegemonía desde las costas del Mediterráneo y desde las costas ibéricas, hacia las del Atlántico Noroccidental.

Esa condición de sede central del nuevo mercado mundial, no permite explicar por sí misma, o por sí sola, por qué Europa se convirtió también, hasta el siglo XIX y virtualmente hasta la crisis mundial alrededor de 1870, en la sede central del proceso de mercantilización de la fuerza de trabajo,

7 Fernando Coronil ha discutido la construcción de las categoría Occidente como parte de la formación de un poder global, en “Beyond Occidentalism. Toward Neoimperial Geohistorical Categories”, en *Cultural Anthropology*, vol. II, nº 1, febrero 1966.

es decir del desarrollo de la relación capital-salario como forma específica de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Mientras, en cambio, todo el resto de las regiones y poblaciones incorporadas al nuevo mercado mundial y colonizadas o en curso de colonización bajo dominio europeo, permanecían básicamente bajo relaciones no-salariales de trabajo, aunque, desde luego ese trabajo, sus recursos y sus productos, se articulaban en una cadena de transferencia de valor y de beneficios cuyo control correspondía a Europa Occidental. En las regiones no-europeas, el trabajo asalariado se concentraba casi exclusivamente entre los blancos.

No hay nada en la relación social misma del capital, o en los mecanismos del mercado mundial, en general en el capitalismo, que implique la necesidad histórica de la concentración, no sólo, pero sobre todo en Europa, del trabajo asalariado y después, precisamente sobre esa base, de la concentración de la producción industrial capitalista durante más de dos siglos. Habría sido perfectamente factible, como lo demuestra el hecho de que así ocurriera en verdad después de 1870, el control europeo-occidental del trabajo asalariado de cualquier sector de la población mundial. Y probablemente más beneficioso para los europeo-occidentales. La explicación debe ser, pues, buscada en otra parte de la historia. El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir. La eliminación de esa práctica colonial no culmina, de hecho, sino con la derrota de los encomenderos, a mediados del siglo XVI. La subsiguiente reorganización política del colonialismo ibérico, implicó una nueva política de reorganización poblacional de los indios y de sus relaciones con los colonizadores. Pero no por eso los indios fueron en adelante trabajadores libres y asalariados. En adelante fueron adscritos a la servidumbre no pagada. La servidumbre de los indios en América no puede ser, por otro lado, simplemente equiparada a la servidumbre en el feudalismo europeo, puesto que no incluía la supuesta protección de ningún señor feudal, ni siempre, ni necesariamente, la tenencia de una porción de tierra para cultivar, en lugar de salario. Sobre todo antes de la Independencia, la reproducción de la fuerza de trabajo del siervo indio se hacía en las comunidades. Pero inclusive más de cien años después de la Independencia, una parte amplia de la servidumbre india estaba obligada a reproducir su fuerza de trabajo por su propia cuen-

ta⁸. Y la otra forma de trabajo no-asalariado, o no pagado simplemente, el trabajo esclavo, fue adscrita, exclusivamente, a la población traída desde la futura África y llamada negra.

La clasificación *racial* de la población y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos. No es muy difícil encontrar, hoy mismo, esa actitud extendida entre los terratenientes blancos de cualquier lugar del mundo. Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. En otros términos, por separado de la colonialidad del poder capitalista mundial.

El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, las *razas* colonizadas, originalmente *indios*, *negros* y de modo más complejo, los *mestizos*, en América y más tarde a las demás razas colonizadas en el resto del mundo, *oliváceos* y *amarillos*. Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los *blancos*.

Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial. En otros términos, decidió la geografía social del capitalismo: el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Eso lo hacía dominante sobre todas ellas y daba carácter capitalista al conjunto de dicha estructura de control del trabajo. Pero al mismo tiempo, dicha relación social específica fue geográficamente concentrada en Europa, sobre todo, y socialmente

8 Eso fue lo que, según comunicación personal, encontró Alfred Metraux, el conocido antropólogo francés, a fines del los años 50 en el sur del Perú, lo mismo que también encontré en 1963, en el Cusco: un peón *indio* obligado viajar desde su aldea, en La Convención, hasta la ciudad, para cumplir su turno de servir durante una semana a sus patrones. Pero éstos no le proporcionaban vivienda, ni alimento, ni, desde luego, salario. Metraux proponía que esa situación estaba más cerca del colonato romano del siglo IV d.c. que del feudalismo europeo.

entre los europeos en todo el mundo del capitalismo. Y en esa medida y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista.

Cuando Raúl Prebisch⁹ acuñó la célebre imagen de “Centro-Periferia”, para describir la configuración mundial del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial, apuntó, sabiéndolo o sin saber, al núcleo principal del carácter histórico del patrón de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, que formaba parte central del nuevo patrón mundial de poder constituido a partir de América. El capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado. Sin relación clara con esas específicas características históricas del capitalismo, el propio concepto de “moderno sistema-mundo” desarrollado, principalmente, por Immanuel Wallerstein¹⁰ a partir de Prebisch y del concepto marxiano de capitalismo mundial, no podría ser apropiada y plenamente entendido.

Nuevo patrón de poder mundial y nueva intersubjetividad mundial

Ya en su condición de centro del capitalismo mundial, Europa no solamente tenía el control del mercado mundial, sino que pudo imponer su dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta, incorporándolas al “sistema-mundo” que así se constituía, y a su específico patrón de poder. Para tales regiones y poblaciones, eso implicó un proceso de *re-identificación histórica*, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales. De ese modo, después de América y de Europa, fueron establecidas África, Asia y eventualmente Oceanía. En la producción de esas nuevas identidades, la colonialidad del nuevo patrón de poder fue, sin duda, una de las más activas determinaciones. Pero las formas y el nivel de desarrollo político y cultural, más específicamente intelectual, en cada caso, jugaron también un papel de primer plano. Sin esos factores, la categoría *Oriente* no habría sido elaborada como la única con la dignidad suficiente para ser el Otro, aunque por definición inferior, de *Occidente*, sin que alguna equivalente fuera acuñada para *indios*.

9 . Ver “Commercial policy in the underdeveloped countries”, *American Economic Review, Papers and Proceedings*, vol XLIX, mayo 1959. También *The Economic Development in Latin America and its Principal Problems*, ECLA, United Nations, Nueva York, 1960. De Werner Baer, “The Economics of Prebisch and ECLA”, en *Economic Development and Cultural Change*, vol. X, enero 1962.

10 . De Immanuel Wallerstein ver, principalmente, *The Modern World-System*, 3 vol., Academic Press Inc., Nueva York, 1974-1989, 3 vols. De Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis. Theory and Methodology*, vol. 1, Sage Publications, Beverly Hills, 1982.

o negros¹¹. Pero esta misma omisión pone al descubierto que esos otros factores actuaron también dentro del patrón racista de clasificación social universal de la población mundial.

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.

En el proceso que llevó a ese resultado, los colonizadores ejercieron diversas operaciones que dan cuenta de las condiciones que llevaron a la configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo europeo y las demás regiones y poblaciones del mundo, a las cuales les estaban siendo atribuidas, en el mismo proceso, nuevas identidades geoculturales. En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas –entre sus descubrimientos culturales– aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, reprimieron tanto como pudieron, es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. Algo equivalente ocurrió en África. Sin duda mucho menor fue la represión en el caso de Asia, en donde por lo tanto una parte importante de la historia y de la herencia intelectual, escrita, pudo ser preservada. Y fue eso, precisamente, lo que dio origen a la categoría de Oriente. En tercer lugar, forzaron –también en medidas va-

11 Sobre el proceso de producción de nuevas identidades histórico geo-culturales véase de Edmundo O'Gorman *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México 1954; José Rabasa, *Inventing America*, Norman, Oklahoma University Press, 1993; Enrique Dussel, *The Invention of the Americas*, Continuum, New York, 1995; V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington University Press, Bloomington, 1988; Charles Tilly, *Corection, Capital and European States, ADS 990-1992*, Blackwell, Cambridge, 1990; Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979; Fernando Coronil, op. cit.

riables en cada caso— a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Es este el caso de la religiosidad judeo-cristiana. Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma¹².

En fin, el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo, según la apta formulación de Wallerstein, desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el *etnocentrismo*. Pero en el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos fueron llevados a sentirse no sólo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, *naturalmente* superiores. Esa instancia histórica se expresó en una operación mental de fundamental importancia para todo el patrón de poder mundial, sobre todo respecto de las relaciones intersubjetivas que le son hegemónicas y en especial de su perspectiva de conocimiento: los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa¹³. Pero, notablemente, no en una misma línea de continuidad con los europeos, sino en otra categoría naturalmente diferente. Los pueblos colonizados eran razas *inferiores* y –por ello– *anteriores* a los europeos.

Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fue-

12 Acerca de esas cuestiones, ver George W. Stocking Jr., *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, Nueva York, 1968; Robert. C. Young: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, Londres, 1995. De Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, ya citado. También “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no.9, Lima, 1997; y “Réflexions sur l’interdisciplinarité, le Développement et les Relations Inter culturelles”, en *Entre Savoirs. Interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, résultats*. UNESCO-ERES, Pans, 1992; Serge Gruzinski, *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*, Gallimard, Paris, 1988.

13 Véase de Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1995. De J.M. Blaut, *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, Nueva York, 1993; y de Edgardo Lander, “Colonialidad, modernidad, postmodernidad”, *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no. 9, Lima, 1997.

ron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa. Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u “Occidente”, fue “Oriente”. No los “indios” de América, tampoco los “negros” del África. Estos eran simplemente “primitivos”. Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo/no-europeo, raza es, sin duda, la categoría básica¹⁴. Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo.

La cuestión de la modernidad

No me propongo aquí entrar en una discusión detenida de la cuestión de la modernidad y de su versión eurocéntrica. Le he dedicado antes otros estudios y volveré sobre ella después. En particular, no prolongaré este trabajo con una discusión acerca del debate modernidad-postmodernidad y su vasta bibliografía. Pero es pertinente, para los fines de este trabajo, en especial de la parte siguiente, insistir en algunas cuestiones¹⁵.

El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les

14 Acerca de las categorías producidas durante el dominio colonial europeo del mundo, existen un buen número de líneas de debate: “estudios de la subalternidad”, “estudios postcoloniales”, “estudios culturales”, “multiculturalismo”, entre los actuales. También una floreciente bibliografía demasiado larga para ser aquí citada y con nombres famosos como Guha, Spivak, Said, Bhabha, Hall, entre ellos.

15 De mis anteriores estudios, ver, principalmente, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1988; “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, ya citado; y “Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas”, en Helena González y Heidulf Schmidt, (editores), *Democracia para una nueva sociedad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

llevó también a pensarse como los *modernos* de la humanidad y de su historia, esto es, *como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie*. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo notable de eso no es que los europeos se imaginaran y pensaran a sí mismos y al resto de la especie de ese modo –eso no es un privilegio de los europeos– sino el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder.

Desde luego, la resistencia intelectual a esa perspectiva histórica no tardó en emerger. En América Latina desde fines del siglo XIX, pero se afirmó sobre todo durante el siglo XX y en especial después de la Segunda Guerra Mundial, en vinculación con el debate sobre la cuestión del desarrollo-subdesarrollo. Como ese debate fue dominado durante un buen tiempo por la denominada teoría de la modernización¹⁶, en sus vertientes opuestas, para sostener que la modernización no implica necesariamente la occidentalización de las sociedades y de las culturas no-europeas, uno de los argumentos más usados fue que la modernidad es un fenómeno de todas las culturas, no sólo de la europea u occidental.

Si el concepto de modernidad es referido, sólo o fundamentalmente, a las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional-científico, laico, secular, que son las ideas y experiencias normalmente asociadas a ese concepto, no cabe duda de que es necesario admitir que es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas. Con todas sus respectivas particularidades y diferencias, todas las llamadas *altas culturas* (China, India, Egipto, Grecia, Maya-Azteca, Ta-wantinsuyo) anteriores al actual sistema-mundo, muestran inequívocamente las señales de esa modernidad, incluido lo racional científico, la secularización del pensamiento, etc. En verdad, a estas alturas de la investigación histórica sería casi ridículo atribuir a las altas culturas no-europeas una mentalidad mítico-mágica como rasgo definitorio, por ejemplo, en oposición a la racionalidad y a la ciencia como características de Europa, pues aparte de los posibles o más bien conjeturados contenidos simbólicos, las ciudades, los templos y palacios, las pirámides, o las ciudades monumentales, sea Machu Pichu o Boro Budur, las irrigaciones, las grandes vías de transporte,

16 Hay una vasta literatura en torno de ese debate. Un sumario puede ser encontrado en mi texto “El fantasma del desarrollo en América Latina”, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, no. 2, 2000.

las tecnologías metalíferas, agropecuarias, las matemáticas, los calendarios, la escritura, la filosofía, las historias, las armas y las guerras, dan cuenta del desarrollo científico y tecnológico en cada una de tales altas culturas, desde mucho antes de la formación de Europa como nueva identidad. Lo más que realmente puede decirse es que, en el actual período, se ha ido más lejos en el desarrollo científico-tecnológico y se han hecho mayores descubrimientos y realizaciones, con el papel hegemónico de Europa y, en general, de Occidente.

Los defensores de la patente europea de la modernidad suelen apelar a la historia cultural del antiguo mundo heleno-románico y al mundo del Mediterráneo antes de América, para legitimar su reclamo a la exclusividad de esa patente. Lo que es curioso de ese argumento es que escamotea, primero, el hecho de que la parte realmente avanzada de ese mundo del Mediterráneo, antes de América, área por área de esa modernidad, era islamo-judaica. Segundo, que fue dentro de ese mundo que se mantuvo la herencia cultural greco-romana, las ciudades, el comercio, la agricultura comercial, la minería, la textilería, la filosofía, la historia, cuando la futura Europa Occidental estaba dominada por el feudalismo y su oscurantismo cultural. Tercero que, muy probablemente, la mercantilización de la fuerza de trabajo, la relación capital-salario, emergió, precisamente, en esa área y fue en su desarrollo que se expandió posteriormente hacia el norte de la futura Europa. Cuarto, que solamente a partir de la derrota del Islam y del posterior desplazamiento de la hegemonía sobre el mercado mundial al centro-norte de la futura Europa, gracias a América, comienza también a desplazarse el centro de la actividad cultural a esa nueva región. Por eso, la nueva perspectiva geográfica de la historia y de la cultura, que allí es elaborada y que se impone como mundialmente hegemónica, implica, por supuesto, una nueva geografía del poder. La idea misma de Occidente-Oriente es tardía y parte desde la hegemonía británica. ¿O aún hace falta recordar que el meridiano de Greenwich atraviesa Londres y no Sevilla o Venecia?¹⁷

En ese sentido, la pretensión eurocéntrica de ser la exclusiva productora y protagonista de la modernidad, y de que toda modernización de poblaciones no-europeas es, por lo tanto, una europeización, es una pretensión etnocentrista y a la postre provinciana. Pero, de otro lado, si se admite que el concepto de modernidad se refiere solamente a la racionalidad, a la ciencia, a la tecnología, etc., la cuestión que le estaríamos planteando a la experiencia histórica no sería diferente de la propuesta por el etnocentrismo europeo, el debate consistiría apenas en la disputa por la originalidad y la exclusividad de la propiedad del fenómeno así llamado modernidad,

17 . Sobre esto las agudas observaciones de Robert J.C Young, op. cit.

y, en consecuencia, moviéndose en el mismo terreno y según la misma perspectiva del eurocentrismo.

Hay, sin embargo, un conjunto de elementos demostrables que apuntan a un concepto de modernidad diferente, que da cuenta de un proceso histórico específico al actual sistema-mundo. En ese concepto no están, obviamente, ausentes sus referencias y sus rasgos anteriores. Pero más bien en tanto y en cuanto forman parte de un universo de relaciones sociales, materiales e intersubjetivas, cuya cuestión central es la liberación humana como interés histórico de la sociedad y también, en consecuencia, su campo central de conflicto. En los límites de este trabajo, me restringiré solamente a adelantar, de modo breve y esquemático, algunas proposiciones¹⁸.

En primer término, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida. En varios sentidos específicos. *Uno*, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. *Dos*, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo¹⁹. *Tres*, cada una de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual el patrón de poder está configurado como un sistema²⁰. *Cuatro*, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta.

En ese específico sentido, la humanidad actual en su conjunto constituye el primer *sistema-mundo global* históricamente conocido, no solamente un mundo como el que quizás fueron el chino, el hindú, el egipcio, el

18 . Un debate más detenido en “Modernidad y democracia: intereses y conflictos” (de próxima publicación en *Anuario Mariateguiano*, voi. XII, no. 12, Lima, 2000).

20 . Acerca de las proposiciones teóricas acerca de esta concepción del poder, ver “Coloniality of power and its Institutions”, Simposio sobre *Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales*, Binghamton University, Binghamton, New York, abril de 1999 (mimeo).

21 . En el sentido de que las relaciones entre las partes y la totalidad no son arbitrarias y la última tiene hegemonía sobre las partes en la orientación del movimiento del conjunto. No en el sentido sistémico, es decir en que las relaciones de las partes entre sí y con el conjunto son lógico-funcionales. Esto no ocurre sino en las máquinas y en los organismos. Nunca en las relaciones sociales.

helénico-románico, el maya-azteca o el tawantinsuyano. Ninguno de esos posibles mundos tuvo en común sino un dominador colonial/imperial y, aunque así se propone desde la visión colonial eurocentrica, no es seguro que todos los pueblos incorporados a uno de aquellos mundos tuvieran también en común una perspectiva básica respecto de las relaciones entre lo humano y el resto del universo. Los dominadores coloniales de cada uno de esos mundos, no tenían las condiciones, ni probablemente el interés, de homogenizar las formas básicas de existencia social de todas las poblaciones de sus dominios. En cambio, el actual, el que comenzó a formarse con América, tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: *la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo*. Por supuesto que este patrón de poder, ni otro alguno, puede implicar que la heterogeneidad históricamente estructural haya sido erradicada dentro de sus dominios. Lo que su globalidad implica es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo, y una esfera intersubjetiva que existe y actúa como esfera central de orientación valórica del conjunto. Por lo cual las instituciones hegemónicas de cada ámbito de existencia social, son universales a la población del mundo como modelos intersubjetivos. Así, el Estado-nación, la familia burguesa, la empresa, la racionalidad eurocentrica.

Por lo tanto, sea lo que sea lo que el término modernidad mienta, hoy involucra al conjunto de la población mundial y a toda su historia de los últimos 500 años, a todos los mundos o ex-mundos articulados en el patrón global de poder, a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial. Por lo tanto, también como articulación de muchas racionalidades. En otros términos, puesto que se trata de una historia nueva y diferente, con experiencias específicas, las cuestiones que esta historia permite y obliga a abrir no pueden ser indagadas, mucho menos contestadas, con el concepto eurocentrico de modernidad. Por lo mismo, decir que es un fenómeno puramente europeo o que ocurre en todas las culturas, tendría hoy un imposible sentido. Se trata de algo nuevo y diferente, específico de este patrón de poder mundial. Si hay que preservar el nombre, debe tratarse, de todos modos, de otra modernidad.

La cuestión central que nos interesa aquí es la siguiente: ¿qué es lo realmente nuevo respecto de la modernidad? ¿No solamente lo que desarrolla y redefine experiencias, tendencias y procesos de otros mundos, sino lo que fue producido en la historia propia del actual patrón de poder mundial?

Dussel ha propuesto la categoría de *transmodernidad* como alternativa

a la pretensión eurocéntrica de que Europa es la productora original de la modernidad²¹. Según esa propuesta, la constitución del Ego individual diferenciado es lo nuevo que ocurre con América y es la marca de la modernidad, pero tiene lugar no sólo en Europa sino en todo el mundo que se configura a partir de América. Dussel da en el blanco al recusar uno de los mitos predilectos del eurocentrismo. Pero no es seguro que el ego individual diferenciado sea un fenómeno exclusivamente perteneciente al período iniciado con América.

Hay, por supuesto, una relación umbilical entre los procesos históricos que se generan a partir de América y los cambios de la subjetividad o, mejor dicho, de la intersubjetividad de todos los pueblos que se van integrando en el nuevo patrón de poder mundial. Y esos cambios llevan a la constitución de una nueva subjetividad, no sólo individual, sino colectiva, de una nueva intersubjetividad. Ese es, por lo tanto, un fenómeno nuevo que ingresa a la historia con América y en ese sentido hace parte de la modernidad. Pero cualesquiera que fuesen, esos cambios no se constituyen desde la subjetividad individual, ni colectiva, del mundo preexistente, vuelta sobre sí misma, o, para repetir la vieja imagen, esos cambios no nacen como Minerva de la cabeza de Zeus, sino que son la expresión subjetiva o intersubjetiva de lo que las gentes del mundo están haciendo en ese momento.

Desde esa perspectiva, es necesario admitir que América y sus consecuencias inmediatas en el mercado mundial y en la formación de un nuevo patrón de poder mundial, son un *cambio histórico* verdaderamente enorme y que no afecta solamente a Europa sino al conjunto del mundo. No se trata de cambios dentro del mundo conocido, que no alteran sino algunos de sus rasgos. *Se trata del cambio del mundo como tal*. Este es, sin duda, el elemento fundante de la nueva subjetividad: *la percepción del cambio histórico*. Es ese elemento lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia. La percepción del cambio lleva a la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios. El futuro es un territorio temporal abierto. El tiempo puede ser nuevo, pues no es solamente la extensión del pasado. Y, de esa manera, la historia puede ser percibida ya no sólo como algo que ocurre, sea como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosas como el destino, sino como algo que puede ser producido por la acción de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto como algo que puede ser pro-

22 . Enrique Dussel, *The Invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, Continuum, Nueva York, 1995.

yectado, y, en consecuencia, tener sentido²².

Con América se inicia, pues, un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas. Es pertinente, por todo eso, admitir que el concepto de modernidad no se refiere solamente a lo que ocurre con la subjetividad, no obstante toda la tremenda importancia de ese proceso, sea que se trate de la emergencia del ego individual, o de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas entre los individuos y entre los pueblos integrados o que se integran en el nuevo sistema-mundo y su específico patrón de poder mundial. El concepto de modernidad da cuenta, igualmente, de los cambios en la dimensión material de las relaciones sociales. Es decir, los cambios ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto de sus miembros individuales, lo mismo en la dimensión material que en la dimensión subjetiva de esas relaciones. Y puesto que se trata de procesos que se inician con la constitución de América, de un nuevo patrón de poder mundial y de la integración de los pueblos de todo el mundo en ese proceso, de un entero y complejo sistema-mundo, es también imprescindible admitir que se trata de todo un período histórico. En otros términos, a partir de América un nuevo espacio/tiempo se constituye, material y subjetivamente: eso es lo que mienta el concepto de modernidad.

No obstante, fue decisivo para el proceso de modernidad que el centro hegemónico de ese mundo estuviera localizado en las zonas centro-norte de Europa Occidental. Eso ayuda a explicar por qué el centro de elaboración intelectual de ese proceso se localizará también allí, y por qué esa versión fue la que ganó hegemonía mundial. Ayuda igualmente a explicar por qué la colonialidad del poder jugará un papel de primer orden en esa elaboración eurocéntrica de la modernidad. Esto último no es muy difícil de percibir si se tiene en cuenta lo que ya ha sido mostrado antes, el modo como la colonialidad del poder está vinculada a la concentración en Europa del capital, del salariado, del mercado del capital, en fin, de la sociedad y de las culturas asociadas a esas determinaciones. En ese sentido, la modernidad fue también colonial desde su punto de partida.. Pero ayuda también a entender por qué fue en Europa mucho más directo e inmediato el impacto del proceso mundial de modernización.

En efecto, las nuevas prácticas sociales implicadas en el patrón de poder mundial, capitalista, la concentración del capital y del salariado, el nuevo mercado del capital, todo ello asociado a la nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia, a la centralidad de la cuestión del cambio histórico en dicha perspectiva, como experiencia y como idea, requieren, necesariamente, la des-sacralización de las jerarquías y de las autorida-

23 . Ver *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina, op. cit.*

des, tanto en la dimensión material de las relaciones sociales como en su intersubjetividad; la des-sacralización, el cambio o el desmantelamiento de las correspondientes estructuras e instituciones. La individuación de las gentes sólo adquiere su sentido en ese contexto, la necesidad de un foro propio para pensar, para dudar, para decidir; la libertad individual, en suma, contra las adscripciones sociales fijadas y en consecuencia la necesidad de igualdad social entre los individuos.

Las determinaciones capitalistas, sin embargo, requerían también, y en el mismo movimiento histórico, que esos procesos sociales, materiales e intersubjetivos, no pudieran tener lugar sino dentro de relaciones sociales de explotación y de dominación. En consecuencia, como un campo de conflictos por la orientación, es decir, los fines, los medios y los límites de esos procesos. Para los controladores del poder, el control del capital y del mercado eran y son los que deciden los fines, los medios y los límites del proceso. El mercado es el piso, pero también el límite de la posible igualdad social entre las gentes. Para los explotados del capital y en general para los dominados del patrón de poder, la modernidad generó un horizonte de liberación de las gentes de toda relación, estructura o institución vinculada a la dominación y a la explotación, pero también las condiciones sociales para avanzar en dirección a ese horizonte. La modernidad es, pues, también una cuestión de conflicto de intereses sociales. Uno de ellos es la continuada democratización de la existencia social de las gentes. En ese sentido, todo concepto de modernidad es necesariamente ambiguo y contradictorio²³. Es allí, precisamente, donde la historia de esos procesos diferencia tan claramente a Europa Occidental y el resto del mundo, para el caso, América Latina. En Europa Occidental, la concentración de la relación capital-salario es el eje principal de las tendencias de las relaciones de clasificación social y de la correspondiente estructura de poder. Eso subyace a los enfrentamientos con el antiguo orden, con el Imperio, con el Papado, durante el período del llamado capital competitivo. Esos enfrentamientos permiten a los sectores no dominantes del capital y a los explotados, mejores condiciones de negociar su lugar en el poder y la venta de su fuerza de trabajo. De otro lado, abre también condiciones para una secularización específicamente burguesa de la cultura y de la subjetividad. El liberalismo es una de las claras expresiones de ese contexto material y subjetivo de la sociedad en Europa Occidental. En cambio, en el resto del mundo, en América Latina en particular, las formas más extendidas de control del trabajo son no-salariales, aunque en beneficio global del capital, lo que implica que las relaciones de explo-

²⁴ . Ver “Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas”, op. cit. También “El fantasma del desarrollo”, op. cit.

tación y de dominación tienen carácter colonial. La Independencia política, desde comienzos del siglo XIX, está acompañada en la mayoría de los nuevos países por el estancamiento y retroceso del capital y fortalece el carácter colonial de la dominación social y política bajo Estados formalmente independientes. El eurocentrismo del capitalismo colonial/moderno, fue en ese sentido decisivo para el destino diferente del proceso de la modernidad entre Europa y el resto del mundo²⁴.

2. Colonialidad del poder y eurocentrismo

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo²⁵.

Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América.

No se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo. En el marco de este trabajo lo que me propongo es discutir algunas de sus cuestiones más directamente vinculadas a la experiencia histórica de América Latina, pero que, obviamente, no se refieren solamente a ella.

25 Ver *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, op.cit. “Colonialité du Pouvoir, Démocratie et Citoyenneté en Amérique Latine”, en *Amérique Latine: Démocratie et Exclusion*, L’Harmattan, París, 1994.

26 La literatura del debate sobre el eurocentrismo crece rápidamente. Una posición diferente de la que orienta este artículo, aunque emparentada, es la de Samir Amin, *Eurocentrism*. Monthly Review Press, Nueva York, 1989.

Capital y capitalismo

Primero que nada, la teoría de una secuencia histórica unilineal y universalmente válida entre las formas conocidas de trabajo y de control del trabajo, que fueran también conceptualizadas como relaciones o modos de producción, especialmente entre capital y pre-capital, precisa ser, en todo caso respecto de América, abierta de nuevo como cuestión mayor del debate científico-social contemporáneo.

Desde el punto de vista eurocentrónico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. Y son consideradas no sólo como diferentes sino como radicalmente incompatibles con el capital. El hecho es, sin embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas precapitalistas, ni fueron tampoco incompatibles con el capital.

En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre impuesta sobre los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir los mismos fines, i.e. para producir mercancías para el mercado mundial. Y en fin, la producción mercantil independiente fue establecida y expandida para los mismos propósitos.

Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo.

El capital, como relación social basada en la mercantilización de la fuerza de trabajo, nació probablemente en algún momento circa los siglos XI-XII, en algún lugar en la región meridional de las penínsulas ibérica y/o itálica y por consecuencia, y por conocidas razones, en el mundo islámico. Es pues bastante más antiguo que América. Pero antes de la emergencia de América, no está en ningún lugar estructuralmente articulado a todas las demás formas de organización y control de la fuerza de trabajo y del trabajo, ni tampoco era aún predominante sobre ninguna de ellas. Sólo con América pudo el capital consolidarse y obtener predominancia mundial, deviniendo precisamente en el eje alrededor del cual todas las demás formas fueron articuladas para los fines del mercado mundial. Sólo de ese modo, el capital se convirtió en el modo de producción dominante.

Así, el capital existió mucho tiempo antes que América. Sin embargo, el capitalismo como sistema de relaciones de producción, esto es, el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital, en que de allí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia sólo con la emergencia de América. A partir de ese momento, el capital siempre ha existido y continúa existiendo hoy en día sólo como el eje central del capitalismo, no de manera separada, mucho menos aislada. Nunca ha sido predominante de otro modo, a escala mundial y global, y con toda probabilidad no habría podido desarrollarse de otro modo.

Evolucionismo y dualismo

Como en el caso de las relaciones entre capital y pre-capital, una línea similar de ideas fue elaborada acerca de las relaciones entre Europa y no-Europa. Como ya fue señalado, el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea u occidental. De ese mito se origina la específicamente eurocéntrica perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia humana. Dicho mito fue asociado con la clasificación racial de la población del mundo. Esa asociación produjo una visión en la cual se amalgaman, paradójicamente, evolucionismo y dualismo. Esa visión sólo adquiere sentido como expresión del exacerbado etno-centrismo de la recién constituida Europa, por su lugar central y dominante en el capitalismo mundial colonial/moderno, de la vigencia nueva de las ideas mitificadas de humanidad y de progreso, entrañables productos de la Ilustración, y de la vigencia de la idea de raza como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo.

La historia es, sin embargo, muy distinta. Por un lado, en el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América (cuya región norte o Norte América, colonizarán los británicos un siglo más tarde), hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria e identidad. Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzadamente desde la futura África como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, etc. En el lapso de trescientos años, todos ellos no eran ya sino *negros*.

Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones

decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran *el pasado*. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo.

Por otro lado, la primera identidad geocultural moderna y mundial fue América. Europa fue la segunda y fue constituida como consecuencia de América, no a la inversa. La constitución de Europa como nueva entidad/identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con su avanzada tecnología en la minería y en la agricultura, y con sus respectivos productos, el oro, la plata, la papa, el tomate, el tabaco, etc., etc²⁶. Porque fue sobre esa base que se configuró una región como sede del control de las rutas atlánticas, a su vez convertidas, precisamente sobre esa misma base, en las decisivas del mercado mundial. Esa región no tardó enemerger como Europa. América y Europa se produjeron históricamente, así, mutuamente, como las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo moderno.

Sin embargo, los europeos se persuadieron a sí mismos, desde mediados del siglo XVII, pero sobre todo durante el siglo XVIII, no sólo de que de algún modo se habían autoproducido a sí mismos como civilización, al margen de la historia iniciada con América, culminando una línea independiente que empezaba con Grecia como única fuente original. También concluyeron que eran naturalmente (i.e., racialmente) superiores a todos los demás, puesto que habían conquistado a todos y les habían impuesto su dominio.

La confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica de conocimiento permite señalar algunos de los elementos más importantes del eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación tem-

²⁷ . Véase sobre este punto: Hermán Viola y Carolyn Margolis (editores), *Seeds of Change. A Quincentennial Commemoration*, Smithsonian Institute Press, Washington, 1991.

poral de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder.

Homogeneidad/continuidad y heterogeneidad/discontinuidad

Como es observable ahora, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento, debido a su radical crisis, es hoy un campo pletórico de cuestiones. Aquí es pertinente aún dejar planteadas dos de ellas. Primero, una idea del cambio histórico como un proceso o un momento en el cual una entidad o unidad se transforma de manera continua, homogénea y completa en otra cosa y abandona de manera absoluta la escena histórica. Esto le permite a otra entidad equivalente ocupar el lugar, y todo esto continúa en una cadena secuencial. De otro modo no tendría sentido, ni lugar, la idea de la historia como una evolución unidireccional y unilineal. Segundo, de allí se desprende que cada unidad diferenciada, por ejemplo una “economía/sociedad” o un “modo de producción” en el caso del control del trabajo (capital o esclavitud) o una “raza/civilización” en el caso de grupos humanos, es una entidad/identidad homogénea. Mas aún, que son, cada una, estructuras de elementos homogéneos relacionados de manera continua y sistémica (lo que es distinto de sistemática).

La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva. Y son ellos mismos, cada uno, configurados del mismo modo.

Así, cada una de esas relaciones de producción es en sí misma una estructura heterogénea. Especialmente el capital, desde que todos los estadios y formas históricas de producción de valor y de apropiación de plusvalor (por ejemplo, acumulación primitiva, plusvalía absoluta y relativa, extensiva o intensiva, o en otra nomenclatura, manufactura, capital competitivo, capital monopólico, capital transnacional o global, o prefordista, fordista, de mano de obra intensiva, de capital intensivo, de información intensiva, etc., etc.) están simultáneamente en actividad y trabajan juntos en una compleja malla de transferencia de valor y de plusvalor. Esto es igualmente cierto respecto de las razas, ya que tantos pueblos diversos y

heterogéneos, con heterogéneas historias y tendencias históricas de movimiento y de cambio fueron reunidos bajo un solo membrete racial, por ejemplo indio o negro.

Esta heterogeneidad no es simplemente estructural, basada en las relaciones entre elementos coetáneos. Ya que historias diversas y heterogéneas de este tipo fueron articuladas en una sola estructura de poder, es pertinente admitir el carácter histórico-estructural de esa heterogeneidad. Consecuentemente, el proceso de cambio de dicha totalidad capitalista no puede, de ningún modo, ser una transformación homogénea y continua del sistema entero, ni tampoco de cada uno de sus componentes mayores. Tampoco podría dicha totalidad desvanecerse completa y homogéneamente de la escena histórica y ser reemplazada por otra equivalente. El cambio histórico no puede ser unilineal, unidireccional, secuencial o total. El sistema, o el específico patrón de articulación estructural, podría ser desmantelado. Pero aún así cada uno o algunos de sus elementos puede y habrá de rearticularse en algún otro patrón estructural, como ocurrió, obviamente, con los componentes del patrón de poder pre-colonial en, digamos, el Tawantinsuyu²⁷.

El nuevo dualismo

Finalmente, por el momento y para nuestros propósitos aquí, es pertinente abrir la cuestión de las relaciones entre el cuerpo y el no-cuerpo en la perspectiva eurocéntrica, tanto por su gravitación en el modo eurocéntrico de producir conocimiento, como debido a que en nuestra experiencia tiene una estrecha relación con las de raza y género.

La idea de la diferenciación entre el “cuerpo” y el “no-cuerpo” en la experiencia humana es virtualmente universal a la historia de la humanidad, común a todas las “culturas” o “civilizaciones” históricamente conocidas. Pero es también común a todas –hasta la aparición del eurocentrismo– la permanente co-presencia de los dos elementos como dos dimensiones no separables del ser humano, en cualquier aspecto, instancia o comportamiento.

El proceso de separación de estos elementos del ser humano es parte de una larga historia del mundo cristiano sobre la base de la idea de la primacía del “alma” sobre el “cuerpo”. Pero esta historia muestra también una larga e irresuelta ambivalencia de la teología cristiana sobre este

²⁸ . Sobre el origen de la categoría de heterogeneidad histórico-estructural véase mis “Notas sobre el concepto de marginalidad social”, CEPAL, Santiago de Chile, 1966. Incorporado después al volumen *Imperialismo y Marginalidad en América Latina*, Mosca Azul, Lima, 1977. Puede verse también, del mismo autor, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en Heinz Sonnag (editor), *Nuevos temas, nuevos contenidos*, UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas, 1988.

punto en particular. Ciertamente, es el “alma” el objeto privilegiado de salvación. Pero al final, es el “cuerpo” el resurrecto, como culminación de la salvación.

Ciertamente, también, fue durante la cultura represiva del cristianismo, como resultado de los conflictos con musulmanes y judíos, sobre todo entre los siglos xv y xvi en plena Inquisición, que la primacía del “alma” fue enfatizada, quizás exasperada. Y porque el “cuerpo” fue el objeto básico de la represión, el “alma” pudo aparecer casi separada de las relaciones intersubjetivas al interior del mundo cristiano. Pero esto no fue teorizado, es decir, sistemáticamente discutido y elaborado hasta Descartes, culminando el proceso de la secularización burguesa del pensamiento cristiano²⁸.

Con Descartes²⁹ lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el “cuerpo” y el “no-cuerpo”. Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre “razón/sujeto” y “cuerpo”. La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva identidad, la “razón/sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de “razón”, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el “cuerpo”, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razon/sujeto. Producida esa separación radical entre “razón/sujeto” y “cuerpo”, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón/sujeto humana y el cuerpo/naturaleza humana, o entre “espíritu” y “naturaleza”. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto” de conocimiento, fuera del entorno del “sujeto/razón”.

Sin esa “objetivización” del “cuerpo” como “naturaleza”, de su expulsión del ámbito del “espíritu”, difícilmente hubiera sido posible intentar la teorización “científica” del problema de la raza, como fue el caso del

29 . Siempre me he preguntado por el origen de una de las más caras propuestas del liberalismo: las ideas deben ser respetadas. Los latinoamericanos solemos citar con admiración la desafinante frase de un mártir de las luchas anticoloniales, en el momento mismo de ser degollado: “¡Bárbaro, las ideas no se degüellan!”. Sugiero ahora que su origen debe buscarse en ese nuevo dualismo cartesiano, que convirtió al “cuerpo” en mera “naturaleza”.

30 .Cf. *Discours de la méthode*. También *Méditations y Description du corps humain*, en *Oeuvres Philosophiques*, Editions Alquie, París, 1963-1967. Paul Bousquier acierta en este punto: el cartesianismo es un nuevo dualismo radical. Véase *Le corps cet inconnu*, L’Harmattan, París, 1994.

Conde de Gobineau durante el siglo XIX³⁰. Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como “inferiores” por no ser sujetos “racionales”. Son objetos de estudio, “cuerpo” en consecuencia, más próximos a la “naturaleza”. En un sentido, esto los convierte en dominables y explotables. De acuerdo al mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, algunas razas –negros (o africanos), indios, oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia– están más próximas a la “naturaleza” que los blancos³¹. Sólo desde esa peculiar perspectiva fue posible que los pueblos no-europeos fueran considerados, virtualmente hasta la Segunda Guerra Mundial, ante todo como objeto de conocimiento y de dominación/explotación por los europeos.

Ese nuevo y radical dualismo no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista

Durante el siglo XVIII, ese nuevo dualismo radical fue amalgamado con las ideas mitificadas de “progreso” y de un estado de naturaleza en la trayectoria humana, los mitos fundacionales de la versión eurocentrista de la modernidad. Esto dio pie a la peculiar perspectiva histórica dualista/evolucionista. Así todos los no-europeos pudieron ser considerados, de un lado, como pre-europeos y al mismo tiempo dispuestos en cierta cadena histórica y continua desde lo primitivo a lo civilizado, de lo irracional a lo racional, de lo tradicional a lo moderno, de lo mágico-mítico a lo científico. En otras palabras, desde lo no-europeo/pre-europeo a algo que en el tiempo se europeizará o “modernizará”.

Sin considerar la experiencia entera del colonialismo y de la colonialidad, esa marca intelectual sería difícilmente explicable, así como la duradera hegemonía mundial del eurocentrismo. Las solas necesidades del capital como tal, no agotan, no podrían agotar, la explicación del carácter y de la trayectoria de esa perspectiva de conocimiento.

31 Arthur de Gobineau, *Essais sur l'inégalité des races humaines*, París, 1853-1857.

32 Acerca de esos procesos en la subjetividad eurocentrada, dice mucho el que la única categoría alterna a Occidente era, y aún lo es, Oriente, mientras que los *negros* (Africa) o los *indios* (América antes de los Estados Unidos) no tenían el honor de ser el Otro de Europa u Occidente.

3. Eurocentrismo y experiencia histórica en América Latina

Aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. Es decir, la imagen que encontramos en ese espejo no es del todo quimérica, ya que poseemos tantos y tan importantes rasgos históricos europeos en tantos aspectos, materiales e intersubjetivos. Pero, al mismo tiempo, somos tan profundamente distintos. De ahí que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos sea necesariamente parcial y distorsionada.

Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada.

El eurocentrismo y la “cuestión nacional”: El Estado-nación

Uno de los ejemplos más claros de esta tragedia de equivocaciones en América Latina es la historia de la llamada cuestión nacional. Dicho de otro modo, del problema del moderno Estado-nación en América Latina.

Naciones y Estados son un viejo fenómeno. Sin embargo, aquello que llamamos el moderno Estado-nación es una experiencia muy específica. Se trata de una sociedad nacionalizada y por eso políticamente organizada como un Estado-nación. Implica a las instituciones modernas de ciudadanía y democracia política. Es decir, implica una cierta democracia, dado que cada proceso conocido de nacionalización societal en los tiempos modernos ha ocurrido solamente a través de una relativa (o sea, dentro de los límites del capitalismo) pero importante y real democratización del control del trabajo, de los recursos productivos y del control de la generación y gestión de las instituciones políticas. De este modo, la ciudadanía puede llegar a servir como igualdad legal, civil y política para gentes socialmente desiguales³².

Un Estado-nación es una suerte de sociedad individualizada entre las demás. Por eso, entre sus miembros puede ser sentida como identidad. Sin embargo, toda sociedad es una estructura de poder. Es el poder aquello que articula formas de existencia social dispersas y diversas en una totalidad única, una sociedad. Toda estructura de poder es siempre, parcial o totalmente, la imposición de algunos, a menudo cierto grupo, sobre los

³³ Sobre este punto véase mi “Estado nación, ciudadanía y democracia; cuestiones abiertas”, op. cit.

demás. Consecuentemente, todo Estado-nación posible es una estructura de poder, del mismo modo en que es producto del poder. En otros términos, del modo en que han quedado configuradas las disputas por el control del trabajo, sus recursos y productos; del sexo, sus recursos y productos; de la autoridad y de su específica violencia; de la intersubjetividad y del conocimiento.

No obstante, si un Estado-nación moderno puede expresarse en sus miembros como una identidad, no es solamente debido a que puede ser imaginado como una comunidad³³. Los miembros precisan tener en común algo real, no sólo imagina do, algo que compartir. Y eso, en todos los reales Estados-nación modernos, es una participación más o menos democrática en la distribución del control del poder. Esta es la manera específica de homogeneización de la gente en un Estado-nación moderno. Toda homogeneización de la población de un Estado-nación moderno, es desde luego parcial y temporal y consiste en la común participación democrática en el control de la generación y de la gestión de las instituciones de autoridad pública y de sus específicos mecanismos de violencia. Esto es, se ejerce, en lo fundamental, en todo el ámbito de la existencia social vinculado al Estado y que por ello se asume como lo explícitamente político. Pero dicho ámbito no podría ser democrático, esto es, implicar ciudadanía como igualdad jurídica y civil de gentes desigualmente ubicadas en las relaciones de poder, si las relaciones sociales en todos los otros ámbitos de la existencia social fueran radicalmente no democráticas o antidemocráticas³⁴.

Puesto que todo Estado-nación es una estructura de poder, eso implica que se trata de un poder que se configura en ese sentido. El proceso empieza siempre con un poder político central sobre un territorio y su población, porque cualquier proceso de nacionalización posible sólo puede ocurrir en un espacio dado, a lo largo de un prolongado período de tiempo. Dicho espacio precisa ser más o menos estable por un largo período. En consecuencia, se precisa de un poder político estable y centralizado. Este espacio es, en ese sentido, necesariamente un espacio de dominación disputado y ganado frente a otros rivales.

En Europa el proceso que llevó a la formación de estructuras de poder configuradas como Estado-nación, empezó con la emergencia de algunos pocos núcleos políticos que conquistaron su espacio de dominación y se

33 Como sugiere Benedict Anderson en *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1991. Una discusión más extensa sobre este punto en mi “Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas”, ya citado.

34 . Una discusión más amplia sobre los límites y las condiciones de la democracia en una estructura de poder capitalista, en mi “El fantasma del desarrollo en América Latina” op. cit. y en “Estado-nación, ciudadanía y democracia cuestiones abiertas”, op. cit.

impusieron sobre los diversos y heterogéneos pueblos e identidades que lo habitaban. De este modo el Estado-nación empezó como un proceso de colonización de algunos pueblos sobre otros que, en ese sentido, eran pueblos extranjeros. En algunos casos particulares, como en la España que se constituía sobre la base de América y sus ingentes y gratuitos recursos, el proceso incluyó la expulsión de algunos grupos, como los musulmanes y judíos, considerados como extranjeros indeseables. Esta fue la primera experiencia de limpieza étnica en el período moderno, seguida por la imposición de esa peculiar institución llamada “certificado de limpieza de sangre”³⁵.

Por otro lado, el proceso de centralización estatal que antecedió en Europa Occidental a la formación de Estados-nación, fue paralelo a la imposición de la dominación colonial que comenzó con América. Es decir, simultáneamente con la formación de los imperios coloniales de esos primeros Estados centrales europeos. El proceso tiene, pues, un doble movimiento histórico. Comenzó como una colonización interna de pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados-nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a las de los colonizadores, sino que habitaban territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores, es decir no eran los mismos territorios de los futuros Estados-nación de los colonizadores.

Si indagamos desde nuestra actual perspectiva histórica aquello que sucedió con los primeros Estados centrales europeos, sus espacios de dominación (poblaciones y territorios) y sus respectivos procesos de nacionalización, se observa que las diferencias son muy visibles. La existencia de un fuerte Estado central no es suficiente para producir un proceso de relativa homogeneización de una población previamente diversa y heterogénea, para producir así una identidad común y una fuerte y duradera lealtad a dicha identidad. Entre esos casos, Francia es probablemente la más lograda experiencia, así como España es la menos exitosa.

¿Por qué Francia sí y España no? España era en sus inicios mucho más rica y poderosa que sus pares. Sin embargo, luego de la expulsión de los musulmanes y judíos dejó de ser productiva y próspera para convertirse en correa de trasmisión de los recursos de América a los centros emergentes del capital financiero mercantil. Al mismo tiempo, luego del violento

35 . Probablemente el antecedente más cercano de la idea de raza producida por los castellanos en América. Véase mi “‘Raza’, ‘etnia’, ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, op. cit.

y exitoso ataque en contra de la autonomía de las comunidades campesinas y de las ciudades y burgos, quedó atrapada en una estructura señorial de poder y bajo la autoridad de una monarquía y de una iglesia represiva y corrupta. La Monarquía de España se dedicó, además, a una política bélica en busca de la expansión de su poder señorial en Europa, en lugar de una hegemonía sobre el mercado mundial y el capital comercial y financiero como hicieran luego Inglaterra o Francia. Todas las luchas por forzar a los controladores del poder a admitir o negociar alguna democratización de la sociedad y del Estado fueron derrotadas, notablemente la revolución liberal de 1810-12. De este modo, el colonialismo interno y los patrones señoriales de poder político y social, combinados, demostraron ser fatales para la nacionalización de la sociedad y el Estado españoles, en la medida en que ese tipo de poder no sólo probó ser incapaz de sostener cualquier ventaja proveniente de ese rico y vasto colonialismo imperial o externo: probó igualmente que era muy poderosa valla a todo proceso democratizador de las relaciones sociales y políticas y no sólo dentro del espacio propio de dominación.

Por el contrario, en Francia, a través de la democratización radical de las relaciones sociales y políticas con la Revolución Francesa, el previo colonialismo interno evolucionó hacia una “francesización” efectiva, aunque no total, de los pueblos que habitaban el territorio de Francia, originalmente tan diversos e histórico-estructuralmente heterogéneos como en el espacio de dominación que se llamaría España. Los vascos franceses, por ejemplo son, en primer lugar, franceses, como los occitanos o los navarros. No así en España.

En cada uno de los casos de exitosa nacionalización de sociedades y Estados en Europa, la experiencia es la misma: un importante proceso de democratización de la sociedad es la condición básica para la nacionalización de esa sociedad y de su organización política en un Estado-nación moderno. No hay, en verdad, excepción conocida a esa trayectoria histórica del proceso que conduce a la formación del Estado-nación.

El Estado-nación en América: Estados Unidos

Si examinamos la experiencia de América, sea en sus áreas hispánica o británica, podemos reconocer diferencias y factores básicos equivalentes. En el área britano-americana, la ocupación del territorio fue desde el comienzo violenta. Pero antes de la Independencia, conocida en Estados Unidos como la Revolución Americana, el territorio ocupado era muy pequeño. Por eso los indios no fueron habitantes del territorio ocupado, no estaban colonizados. Por eso, los diversos pueblos indios fueron formalmente reconocidos como naciones y con ellos se practicó relaciones co-

merciales inter-naciones, inclusive se formaron alianzas militares en las guerras entre colonialistas ingleses y franceses, sobre todo. Los indios no eran parte de la población incorporada al espacio de dominación colonial britano-americana. Por eso mismo, cuando se inicia la historia del nuevo Estado-nación llamado Estados Unidos de América del Norte, los indios fueron excluidos de esa nueva sociedad. Fueron considerados extranjeros. Pero más adelante sus tierras fueron conquistadas y ellos casi exterminados. Sólo entonces, los sobrevivientes fueron encerrados en la sociedad norteamericana como raza colonizada. En el comienzo, pues, relaciones colonial/raciales existieron solamente entre blancos y negros. Este último grupo era fundamental para la economía de la sociedad colonial, como durante un primer largo momento para la economía de la nueva nación. Sin embargo, demográficamente los negros eran una relativamente reducida minoría, mientras que los blancos componían la gran mayoría.

Al fundarse Estados Unidos como país independiente, el proceso de constitución del nuevo patrón de poder llevó desde el comienzo a la configuración de un Estado-nación. En primer término, a pesar de la relación colonial de dominación entre blancos y negros y del exterminio colonialista de la población india, dada la condición abrumadoramente mayoritaria de los blancos, es inevitable admitir que dicho nuevo Estado-nación era genuinamente representativo de la mayoría de la población. Esa blanquitud social de la sociedad norteamericana fue incluso más lejos con la inmigración de millones de europeos durante el siglo XIX. En segundo término, la conquista de los territorios indios resultó en la abundancia de la oferta de un recurso básico de producción, la tierra. Este pudo ser, por consecuencia, apropiado y distribuido de manera no únicamente concentrada bajo el control de muy pocas gentes, sino por el contrario pudo ser, al mismo tiempo, parcialmente concentrado en grandes latifundios y también apropiado o distribuido en una vasta proporción de mediana y pequeña propiedad. Equivalente, pues, a una distribución democrática del recurso. Eso fundó para los blancos una participación notablemente democrática en el control de la generación y la gestión de la autoridad pública. La colonialidad del nuevo patrón de poder no fue anulada, sin embargo, ya que negros e indios no podían tener lugar, en absoluto, en el control de los recursos de producción, ni de las instituciones y mecanismos de la autoridad pública.

Hacia mediados del siglo XIX, Tocqueville³⁶ observó que en Estados Unidos de América, gente de orígenes tan diversos cultural, étnica e incluso nacionalmente, eran incorporados todos en algo parecido a una máquina de re-identificación nacional; rápidamente se convertían en ciuda-

36 Alexis de Tocqueville. *Democracy in America* (1835). vol. 1, chaps, xvi y xvii.

danos estadounidenses y adquirían una nueva identidad nacional, incluso preservando por algún tiempo sus identidades originales. Tocqueville encontró que el mecanismo básico de ese proceso de nacionalización era la apertura de la participación democrática en la vida política para todos los recién llegados. Todos ellos eran atraídos hacia una intensa participación política y con la libertad de decisión de participar o no. Pero vio también que dos grupos específicos no estaban autorizados a participar en la vida política. Estos eran, evidentemente, negros e indios. Esta discriminación era, pues, el límite de ese impresionante y masivo proceso de formación del Estado-nación moderno en la joven república de Estados Unidos de América. Tocqueville no dejó de advertir que a menos que esa discriminación social y política fuera eliminada, el proceso de construcción nacional se vería limitado. Un siglo más tarde, otro europeo, Gunnar Myrdall³⁷, observó esas mismas limitaciones en el proceso nacional de Estados Unidos. Vio también que debido a que los nuevos inmigrantes eran no-blancos (provenían de América Latina y de Asia, en su mayoría), las relaciones coloniales de los blancos con esos otros pueblos podrían ser un serio riesgo para la reproducción de esa nación. Sin duda esos riesgos van en aumento hoy en día, a medida en que el viejo mito del *melting pot* ha sido abandonado forzosamente y el racismo tiende a ser de nuevo agudo y violento.

En suma, la colonialidad de las relaciones de dominación/explotación/conflicto entre blancos y no-blancos, no obstante su intensa vigencia, dada la condición vastamente mayoritaria de los primeros no fue tan fuerte como para impedir la relativa, pero real e importante, democratización del control de recursos de producción y del Estado, entre blancos, es verdad, pero con el vigor necesario para que pudiera ser reclamada más tarde también por los no-blancos. El poder pudo ser configurado en la trayectoria y la orientación de un Estado-nación. Es a eso que se refiere, sin duda, la idea de la Revolución Americana.

América Latina: Cono Sur y mayoría blanca

A primera vista, la situación en los países del llamado Cono Sur de América Latina (Argentina, Chile y Uruguay) fue similar a la ocurrida en Estados Unidos. Los indios, en su mayoría, tampoco fueron integrados a la sociedad colonial, en la medida en que eran pueblos de más o menos la misma estructura que aquellos de Norteamérica, sin disponibilidad para convertirse en trabajadores explotados, no condenables a trabajar forzosamente y de manera disciplinada para los colonos. En esos tres países, también la población negra fue una minoría durante el período colonial, en

³⁷ Gunnar Myrdall, *American Dilemma*, Harper and Brothers, Nueva York, 1944.

comparación con otras regiones dominadas por españoles o portugueses. Y los dominantes de los nuevos países del Cono Sur consideraron, como en el caso de los Estados Unidos, necesaria la conquista del territorio que los indios poblaban y el exterminio de éstos como forma expeditiva de homogenizar la población nacional y de ese modo facilitar el proceso de constitución de un Estado-nación moderno, a la europea. En Argentina y Uruguay eso fue hecho en el siglo xix. Y en Chile durante las tres primeras décadas del siglo xx. Estos países atrajeron también millones de inmigrantes europeos, consolidando en apariencia la blanquitud de las sociedades de Argentina, Chile y Uruguay. En un sentido, esto también consolidó en apariencia el proceso de homogeneización en dichos países.

Un elemento crucial introdujo, sin embargo, una diferencia básica en esos países en comparación con el caso norteamericano, muy en especial en Argentina. Mientras en Estados Unidos la distribución de la tierra se produjo de una manera menos concentrada durante un importante período, en Argentina la apropiación de la tierra ocurrió de una manera completamente distinta. La extrema concentración de la tenencia de la tierra, en particular de las tierras conquistadas a los indios, hizo imposible cualquier tipo de relaciones sociales democráticas entre los propios blancos y en consecuencia de toda relación política democrática. Sobre esa base, en lugar de una sociedad democrática, capaz de representarse y organizarse políticamente en un Estado democrático, lo que se constituyó fue una sociedad y un Estado oligárquicos, sólo parcialmente desmantelados desde la Segunda Guerra Mundial. Sin duda, esas determinaciones se asociaron al hecho de que la sociedad colonial en ese territorio, sobre todo en la costa atlántica que devino hegemónica sobre el resto, fue poco desarrollada y por eso su reconocimiento como sede de un Virreinato fue tardío (segunda mitad del Siglo xviii). Su emergencia como una de las áreas prósperas del mercado mundial fue rápida desde el último cuarto del siglo xviii, lo que impulsó en el siglo siguiente una masiva migración desde Europa del Sur, del Centro y del Este. Pero esa vasta población migratoria no encontró una sociedad con estructura, historia e identidad suficientemente densas y estables, para incorporarse a ella e identificarse con ella, como ocurrió en el caso de Estados Unidos y sin duda en Chile y Uruguay. A fines del xix la población de Buenos Aires estaba formada en más de un 80% por migrantes de origen europeo. Tardaron, por eso probablemente, en considerarse con identidad nacional y cultural propias diferentes de la europea, mientras rechazaban explícitamente la identidad asociada a la herencia histórica latinoamericana y, en particular, cualquier

parentesco con la población india³⁸.

La concentración de la tierra fue igualmente fuerte en Chile y algo menor en Uruguay. De todos modos, a diferencia de Argentina, los migrantes europeos encontraron en esos países una sociedad, un Estado, una identidad, ya suficientemente densos y constituidos, a los cuales incorporarse y con los cuales identificarse más pronto y más completamente que en el otro caso. En el caso de Chile, por otra parte, la expansión territorial a costa de Bolivia y de Perú, permitió a la burguesía chilena el control de recursos cuya importancia ha marcado desde entonces la historia del país: salitre primero, y cobre poco después. En las pampas salitreras se formó el primer gran contingente de asalariados obreros de América Latina, desde mediados del siglo XIX, y más tarde fue en el cobre que se formó la columna vertebral de las organizaciones sociales y políticas de los obreros chilenos de la vieja república. Los beneficios, distribuidos entre la burguesía británica y la chilena, permitieron el impulso de la agricultura comercial y de la economía comercial urbana. Se formaron nuevas capas de asalariados urbanos y nuevas capas medias relativamente amplias, junto con la modernización de una parte importante de la burguesía señorial. Fueron esas condiciones las que hicieron posible que los trabajadores y las capas medias pudieran negociar con algún éxito, desde 1930-35, las condiciones de la dominación/explotación/conflicto. Esto es, de la democracia en las condiciones del capitalismo. De ese modo, pudo ser establecido un poder configurado como Estado-nación de blancos, por supuesto. Los indios, exigua minoría de sobrevivientes habitando las tierras más pobres e inhóspitas del país, fueron excluidos de ese Estado-nación. Hasta hace poco eran sociológicamente invisibles. Ahora no lo son tanto, comienzan a movilizarse en defensa de esas mismas tierras que también arriesgan perder frente al capital global.

El proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estados-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de unos de ellos (indios, negros y mestizos). Es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población. Dadas esas condiciones originales, la democracia alcanzada y

³⁸ Todavía en los años 20 en pleno siglo XX, H. Murena, un miembro importante de la intelectualidad argentina, no dudaba en proclamar: "somos europeos exiliados en estas salvajes pampas". Ver de Eugenio Imaz, *Nosotros Mañana*, Buenos Aires, 1964. Y tan tarde como en los años 60, en las luchas sociales, culturales y políticas de Argentina, *cabecita negra* era el despectivo mote de la discriminación específicamente racial.

el Estado-nación constituido, no podían ser afirmados y estables. La historia política de esos países, muy especial desde fines de los 60 hasta hoy, no podría ser explicada al margen de esas determinaciones³⁹.

Mayoría india, negra y mestiza: el imposible “moderno Estado-nación”

En el resto de países latinoamericanos, esa trayectoria eurocéntrica hacia el Estado-nación se ha demostrado hasta ahora imposible de culminar. Tras la derrota de Tupac Amaru y de Haití, sólo en los casos de México y de Bolivia se llegó tan lejos como se pudo en el camino de la descolonización social, a través de un proceso revolucionario más o menos radical, durante el cual la descolonización del poder pudo recorrer un trecho importante antes de ser contenida y derrotada. En esos países, al comenzar la Independencia, principalmente aquellos que fueron demográfica y territorialmente extensos a principios del siglo XIX, aproximadamente poco más del 90% del total de la población estaba compuesta de negros, indios y mestizos. Sin embargo, en todos estos países, durante el proceso de organización de los nuevos Estados, a dichas razas les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política. La pequeña minoría blanca que asumió el control de esos Estados se encontró inclusive con la ventaja de estar libre de las restricciones de la legislación de la Corona Española, que se dirigían formalmente a la protección de las razas colonizadas. A partir de ahí llegaron inclusive a imponer nuevos tributos coloniales sobre los indios, sin perjuicio de mantener la esclavitud de los negros por muchas décadas. Por supuesto, esta minoría dominante se hallaba ahora en libertad para expandir su propiedad de la tierra a expensas de los territorios reservados para los indios por la reglamentación de la Corona Española. En el caso del Brasil, los negros no eran sino esclavos y la mayoría de indios estaba constituida por pueblos de la Amazonía, siendo de esta manera extranjeros para el nuevo Estado.

Haití fue un caso excepcional donde se produjo, en el mismo movi-

39 . La homogeneización es un elemento básico de la perspectiva eurocentrista de la nacionalización. Si así no fuera, no se podría explicar, ni entender, los conflictos nacionales en los países europeos cada vez que se plantea el problema de las diferencias racial-étnicas dentro de la población. No se podría entender tampoco, de otro modo, la política eurocéntrica de poblamiento favorecida por los liberales del Cono Sur de América Latina, ni el origen y el sentido del así llamado “problema indígena” en toda América Latina. Si los hacendados peruanos del siglo XIX importaron *cutíes* chinos, fue, precisamente, porque la cuestión nacional no estaba en juego para ellos, sino el desnudo interés social. Ha sido por esa perspectiva eurocentrista, fundada en la colonialidad del poder, que la burguesía señorial latinoamericana ha sido enemiga de la democratización social y política, como condición de nacionalización de la sociedad y del Estado.

miento histórico, una revolución nacional, social y racial. Es decir, una descolonización real y global del poder. Su derrota se produjo por las repetidas intervenciones militares por parte de los Estados Unidos. El otro proceso nacional en América Latina, en el Virreinato del Perú, liderado por Tupac Amaru II en 1780, fue tempranamente derrotado. Desde entonces, en todas las demás colonias ibéricas los grupos dominantes tuvieron éxito en tratar precisamente de evitar la descolonización de la sociedad mientras peleaban por tener Estados independientes.

Tales nuevos Estados no podrían ser considerados en modo alguno como nacionales, salvo que se admita que esa exigua minoría de colonizadores en el control fuera genuinamente representante del conjunto de la población colonizada. Las respectivas sociedades, fundadas en la dominación colonial de indios, negros y mestizos, no podrían tampoco ser consideradas nacionales, y ciertamente mucho menos, democráticas. Esto presenta una situación en apariencia paradójica: Estados independientes y sociedades coloniales⁴⁰. La paradoja es sólo parcial o superficial, sin embargo, cuando observamos con más cuidado los intereses sociales de los grupos dominantes de aquellas sociedades coloniales y sus Estados independientes.

En la sociedad colonial britano-americana, ya que los indios constituían un pueblo extranjero, viviendo más allá de los confines de la sociedad colonial, la servidumbre no estuvo tan extendida como en la sociedad colonial de la América Ibérica. Los sirvientes (*indentured servants*) traídos de la Gran Bretaña no eran legalmente siervos, y luego de la Independencia no lo fueron por mucho tiempo. Los esclavos negros fueron de importancia básica para la economía, pero demográficamente fueron una minoría. Y desde el comienzo, después de la Independencia, la producción fue hecha en gran medida por trabajadores asalariados y productores independientes. En Chile, durante el período colonial, la servidumbre india fue restringida, ya que los sirvientes indios locales eran una pequeña minoría. Y los esclavos negros, a pesar de ser más importantes para la economía, eran también una pequeña minoría. De este modo, esas razas no eran una gran fuente de trabajo gratuito como en el caso de los demás

40 . En los 60 y 70 muchos científicos sociales dentro y fuera de América Latina, entre los que me incluyo, usamos el concepto de “colonialismo interno” para caracterizar la aparente relación paradójica de los Estados independientes respecto de sus poblaciones colonizadas. En América Latina, Pablo González Casanova (“Internal colonialism and national development”, en *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 4, 1965) y Rodolfo Stavenhagen (“Classes, colonialism and acculturation”, en *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 7, 1965) fueron seguramente los más importantes entre quienes trataron de teorizar el problema de manera sistemática. Ahora sabemos que esos son problemas acerca de la colonialidad que van mucho más allá de la trama institucional del Estado-nación.

países ibéricos. Consecuentemente, desde el inicio de la Independencia una creciente proporción de la producción local hubo de estar basada en el salario y el capital, y por esa razón el mercado interno fue vital para la burguesía pre-monopólica. Así, para las clases dominantes de ambos países –*toutes distances gardées*– el trabajo asalariado local, la producción y el mercado interno fueron preservados y protegidos de la competencia externa como la única y la más importante fuente de beneficio capitalista. Aún más, el mercado interno tuvo que ser expandido y protegido. En ese sentido, había algunas áreas de intereses comunes entre los trabajadores asalariados, los productores independientes y la burguesía local. Esto, en consecuencia, con las limitaciones derivadas de la exclusión de negros y mestizos, era un interés nacional para la gran mayoría de la población del nuevo Estado-nación.

Estado independiente y sociedad colonial: dependencia histórica-estructural

En cambio, en las otras sociedades ibero-americanas, la pequeña minoría blanca en el control de los Estados independientes y las sociedades coloniales no podía haber tenido, ni sentido, ningún interés social en común con los indios y negros y mestizos. Al contrario, sus intereses sociales eran explícitamente antagónicos respecto de los siervos indios y los esclavos negros, dado que sus privilegios estuvieron, precisamente, hechos del dominio/explotación de dichas gentes. De modo que no había ningún terreno de intereses comunes entre blancos y no blancos y, en consecuencia, ningún interés nacional común a todos ellos. Por eso, desde el punto de vista de los dominadores, sus intereses sociales estuvieron mucho más cerca de los intereses de sus pares europeos y en consecuencia estuvieron siempre inclinados a seguir los intereses de la burguesía europea. Eran pues, dependientes.

Eran dependientes de esa manera específica, no porque estuvieran subordinados por un mayor poder económico o político. ¿De quién? España o Portugal eran entonces demasiado débiles, se subdesarrollaban, no podían ejercer ningún neo-colonialismo como ingleses o franceses en ciertos países de África después de la independencia política de esos países. Estados Unidos estaba absorbido en la conquista de las tierras de los indios y en el exterminio de esa población, iniciando su expansión imperial sobre parte del Caribe, sin capacidad aún de expandir su dominio económico o político más allá. Inglaterra intentó la ocupación de Buenos Aires y fue derrotada.

Los señores blancos latinoamericanos, dueños del poder político y de siervos y de esclavos, no tenían intereses comunes, sino exactamente an-

tagónicos a los de esos trabajadores, que eran la abrumadora mayoría de la población de los nuevos Estados. Y mientras en Europa y Estados Unidos la burguesía blanca expandía la relación social llamada capital como eje de articulación de la economía y de la sociedad, los señores latinoamericanos no podían acumular sus cuantiosos beneficios comerciales comprando fuerza de trabajo asalariada, precisamente porque eso iba en contra de la reproducción de su señorío. Y destinaban esos beneficios comerciales al consumo ostentoso de las mercancías producidas, sobre todo, en Europa.

La dependencia de los capitalistas señoriales de esos países tenía en consecuencia una fuente inescapable: la colonialidad de su poder los llevaba a percibir sus intereses sociales como iguales a los de los otros blancos dominantes, en Europa y en Estados Unidos. Esa misma colonialidad del poder les impedía, sin embargo, desarrollar realmente sus intereses sociales en la misma dirección que los de sus pares europeos, esto es, convertir capital comercial (beneficio producido lo mismo en la esclavitud, en la servidumbre, o en la reciprocidad) en capital industrial, puesto que eso implicaba liberar indios siervos y esclavos negros y convertirlos en trabajadores asalariados. Por obvias razones, los dominadores coloniales de los nuevos Estados independientes, en especial en América del Sur después de la crisis de fines del siglo XVIII, no podían ser en esa configuración sino socios menores de la burguesía europea. Cuando mucho más tarde fue preciso liberar a los esclavos, no fue para asalariarlos, sino para reemplazarlos por trabajadores inmigrantes de otros países, europeos y asiáticos. La eliminación de la servidumbre de los indios es reciente. No había ningún interés social común, ningún mercado propio que defender, lo que habría incluido el salariado, ya que ningún mercado local era de interés de los dominadores. No había, simplemente, ningún interés nacional.

La dependencia de los señores capitalistas no provenía de la subordinación *nacional*. Esta fue, por el contrario, la consecuencia de la comunidad de intereses raciales. Estamos tratando aquí con el concepto de la dependencia histórico-estructural, que es muy diferente de las propuestas nacionalistas de la dependencia externa o estructural⁴¹. La subordinación vino más adelante, precisamente debido a la dependencia y no a la inversa: durante la crisis económica mundial de los 30, la burguesía con más capital comercial de América Latina (Argentina, Brasil, México, Chile,

41 Véase sobre este aspecto mi “Urbanización, cambio social y dependencia”, originalmente publicado en Fernando Henrique Cardoso y Francisco Wefort (editores), *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1967.

Uruguay y hasta cierto punto Colombia) fue forzada a producir localmente los bienes que servían para su consumo ostentoso y que antes tenían que importar. Este fue el inicio del peculiar camino latinoamericano de industrialización dependiente: la sustitución de los bienes importados para el consumo ostentoso de los señores y de sus pequeños grupos medios asociados, por productos locales destinados a ese consumo. Para esa finalidad no era necesario reorganizar globalmente las economías locales, asalariar masivamente a siervos, ni producir tecnología propia. La industrialización a través de la sustitución de importaciones es, en América Latina, un caso diáfano de las implicaciones de la colonialidad del poder⁴².

En este sentido, el proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales. Desde entonces, durante casi 200 años, hemos estado ocupados en el intento de avanzar en el camino de la nacionalización de nuestras sociedades y nuestros Estados. Todavía, en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación. La homogeneización nacional de la población, según el modelo eurocéntrico de nación, sólo hubiera podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado. Primero que nada, esa democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos. No obstante, la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio, en la mayor parte de América Latina, en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación moderno.

Actualmente se puede distinguir cuatro trayectorias históricas y líneas ideológicas acerca del problema del Estado-nación:

1. Un limitado pero real proceso de descolonización/democratización a través de revoluciones radicales como en México y en Bolivia, después de las derrotas de Haití y de Tupac Amaru. En México,

42 Sobre estas cuestiones he adelantado algunas propuestas de debate en “América Latina en la economía mundial”, en *Problemas del desarrollo*, vol. XXIV, no. 95, UNAM, México, octubre-diciembre 1993.

el proceso de descolonización del poder empezó a verse paulatinamente limitado desde los 60 hasta entrar finalmente en un período de crisis al final de los 70. En Bolivia la revolución fue derrotada en 1965.

2. Un limitado pero real proceso de homogeneización colonial (racial), como en el Cono Sur (Chile, Uruguay, Argentina), por medio de un genocidio masivo de la población aborigen. Una variante de esa línea es Colombia, en donde la población original fue casi extermiada durante la colonia y reemplazada con los negros.

3. Un siempre frustrado intento de homogeneización cultural a través del genocidio cultural de los indios, negros y mestizos, como en México, Perú, Ecuador, Guatemala-Centro América y Bolivia.

4. La imposición de una ideología de “democracia racial” que enmascara la verdadera discriminación y la dominación colonial de los negros, como en Brasil, Colombia y Venezuela. Difícilmente alguien puede reconocer con seriedad una verdadera ciudadanía de la población de origen africano en esos países, aunque las tensiones y conflictos raciales no son tan violentos y explícitos como en Sudáfrica o en el sur de los Estados Unidos.

Lo que estas comprobaciones indican es que hay, sin duda, un elemento que impide radicalmente el desarrollo y culminación de la nacionalización de la sociedad y del Estado, en la misma medida en que impide su democratización, puesto que no se encuentra ningún ejemplo histórico de modernos Estado-nación que no sean el resultado de dicha democratización social y política. ¿Cuál es o puede ser ese elemento?

En el mundo europeo, y por eso en la perspectiva eurocéntrica, la formación de Estados-nación ha sido teorizada, imaginada en verdad, como expresión de la homogeneización de la población en términos de experiencias históricas comunes. Y a primera vista, los casos exitosos de nacionalización de sociedades y Estados en Europa parecen darle la razón a ese enfoque. Lo que encontramos en la historia conocida es, desde luego, que esa homogeneización consiste en la formación de un espacio común de identidad y de sentido para la población de un espacio de dominación. Y eso, en todos los casos, es el resultado de la democratización de la sociedad, la cual de ese modo puede organizarse y expresarse en un Estado democrático. La pregunta pertinente, a estas alturas del debate, es ¿por qué eso ha sido posible en Europa Occidental, y con las limitaciones sabidas, en todo el mundo de identidad europea (Cañada, EE.UU., Australia, Nueva Zelanda, por ejemplo)? ¿Por qué no ha sido posible, hasta hoy sino de modo parcial y precario, en América Latina?

Para empezar, ¿hubiera sido posible en Francia, el caso clásico de Estado-nación moderno, esa democratización social y radical si el factor racial hubiera estado incluido? Es muy poco probable. Hoy en día es fácil observar en Francia el problema nacional y el debate producido por la presencia de población no-blanca, originaria de las ex-colonias francesas. Obviamente no es un asunto de etnicidad ni creencias religiosas. Nuevamente basta con recordar que un siglo atrás el Caso Dreyfus demostró la capacidad de discriminación de los franceses, pero su final también demostró que para muchos de ellos la identidad de origen no era requisito determinante para ser miembro de la nación francesa, hasta tanto el color fuera francés. Los judíos franceses son hoy más franceses que los hijos de africanos, árabes y latinoamericanos nacidos en Francia. Esto para no mencionar lo sucedido con los inmigrantes rusos y españoles cuyos hijos, por haber nacido en Francia, son franceses.

Esto quiere decir que la colonialidad del poder basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación, ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocentrífico, sea en menor medida como en el caso norteamericano o de modo decisivo como en América Latina. El grado actual de limitación depende, como ha sido mostrado, de la proporción de las razas colonizadas dentro de la población total y de la densidad de sus instituciones sociales y culturales.

Por todo eso, la colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza debe ser admitida como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación. El problema es, sin embargo, que en América Latina la perspectiva eurocentrífica fue adoptada por los grupos dominantes como propia y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del Estado-nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales. Así aún nos encontramos hoy en un laberinto donde el Minotauro es siempre visible, pero ninguna Ariadna para mostrarnos la ansiada salida.

Eurocentrismo y revolución en América Latina

Otro caso claro de ese trágico desencuentro entre nuestra experiencia y nuestra perspectiva de conocimiento es el debate y la práctica de proyectos revolucionarios. En el siglo xx la abrumadora mayoría de la izquierda latinoamericana, adherida al Materialismo Histórico, ha debatido básicamente en torno a dos tipos de revoluciones: democrático-burguesa o socialista. Rivalizando con esa izquierda, el movimiento denominado aprista –el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Antiimperialista) en el Perú, AD (Acción Democrática en Venezuela), MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) en Bolivia, MLN (Movimiento de Liberación

Nacional) en Costa Rica, Movimiento Revolucionario Auténtico y los Ortodoxos en Cuba entre los más importantes— por boca de su mayor teórico, el peruano Haya de la Torre, propuso originalmente, entre 1925-1935, la llamada Revolución Antiimperialista, como un proceso de depuración del carácter capitalista de la economía y de la sociedad latinoamericanas, sobre la base del control nacional-estatal de los principales recursos de producción, como una transición hacia una revolución socialista. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, ese proyecto transitó definitivamente a una suerte de social-liberalismo⁴³, y se va agotando de ese modo.

De manera breve y esquemática, pero no arbitraria, se puede presentar el debate latinoamericano sobre la revolución democrático-burguesa como un proyecto en el cual la burguesía organiza a la clase obrera, a los campesinos y a otros grupos dominados para arrancar al señorío feudal del control del Estado y para reorganizar la sociedad y el Estado en los términos del capital y de la burguesía. El supuesto central de ese proyecto es que la sociedad en América Latina es, en lo fundamental, feudal, o a lo sumo semi-feudal, ya que el capitalismo es aún incipiente, marginal y subordinado. La revolución socialista, en cambio, se concibe como la erradicación de la burguesía del control del Estado por la clase obrera, la clase trabajadora por excelencia, a la cabeza de una coalición de las clases explotadas y dominadas, para imponer el control estatal de los medios de producción, y construir desde el Estado la nueva sociedad. El supuesto de esa propuesta es, obviamente, que la economía y por lo tanto la sociedad y el Estado en América Latina son básicamente capitalistas. En su lenguaje, eso implica que el capital como relación social de producción es ya dominante y que en consecuencia lo burgués es también dominante en la sociedad y en el Estado. Admite que hay rezagos feudales y en consecuencia tareas democrático-burguesas en el trayecto de la revolución socialista.

De hecho, el debate político del último medio siglo en América Latina ha estado anclado en si la economía, la sociedad y el Estado eran feudales/semit feudales o capitalistas. La mayoría de la izquierda latinoamericana, hasta hace pocos años, adhería a la propuesta democrático-burguesa siguiendo ante todo los lincamientos centrales del *socialismo real* o *campo socialista*, sea con sede en Moscú o en Pekín.

Para creer que en América Latina una revolución democrático-burguesa

43 La miopía eurocéntrica, no sólo de estudiosos de Europa o de Estados Unidos sino también de los de América Latina, ha difundido y quasi impuesto universalmente el nombre de *populismo* para eso movimientos y proyectos que, sin embargo, tienen poco en común con el movimiento *narodnikis* rusos del siglo XIX o del populismo norteamericano posterior. Un discusión de estas cuestiones en mi texto “Fugimosimos y populismo”, en Burbano de Lara (editor), *El fantasma del populismo*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.

basada en el modelo europeo es no sólo posible, sino necesaria, primero es preciso admitir en América y más precisamente en América Latina: 1) la relación secuencial entre feudalismo y capitalismo. 2) la existencia histórica del feudalismo y en consecuencia el conflicto histórico antagónico entre la aristocracia feudal y la burguesía; 3) una burguesía interesada en llevar a cabo semejante empresa revolucionaria. Sabemos que en China a inicios de los 30, Mao propuso la idea de la revolución democrática de nuevo tipo, porque la burguesía ya no está interesada en, y tampoco es capaz de llevar a cabo, esa su misión histórica. En este caso, una coalición de clases explotadas/dominadas, bajo el liderazgo de la clase trabajadora, debe sustituir a la burguesía y emprender la nueva revolución democrática.

En América, sin embargo, como en escala mundial desde hace 500 años, el capital ha existido sólo como el eje dominante de la articulación conjunta de todas las formas históricamente conocidas de control y explotación del trabajo, configurando así un único patrón de poder, históricamente estructuralmente heterogéneo, con relaciones discontinuas y conflictivas entre sus componentes. Ninguna secuencia evolucionista entre los modos de producción, ningún feudalismo anterior, separado y antagónico del capital, ningún señorío feudal en el control del Estado, al cual una burguesía urgida de poder tuviera que desalojar por medios revolucionarios. Si secuencia hubiera, es sin duda sorprendente que el movimiento seguidor del Materialismo Histórico no haya luchado por una revolución antiesclavista, previa a la revolución antifeudal, previa a su vez a la revolución anticapitalista. Porque en la mayor parte de este continente (EE.UU., todo el Caribe, incluyendo Venezuela, Colombia, las costas de Ecuador y Perú, Brasil), el esclavismo ha sido más extendido y más poderoso. Pero, claro, la esclavitud terminó antes del siglo xx. Y fueron los señores feudales los que heredaron el poder. ¿No es verdad?

Una revolución antifeudal, ergo democrático-burguesa, en el sentido eurocéntrico ha sido, pues, siempre, una imposibilidad histórica. Las únicas revoluciones democráticas realmente ocurridas en América (aparte de la Revolución Americana) han sido las de México y de Bolivia, como revoluciones populares, nacionalistas-antimperialistas, anticoloniales, esto es contra la colonialidad del poder, y antioligárquicas, esto es contra el control del Estado por la burguesía señorial bajo la protección de la burguesía imperial. En la mayoría de los otros países, el proceso ha sido un proceso de depuración gradual y desigual del carácter social, capitalista, de la sociedad y el Estado. En consecuencia, el proceso ha sido siempre muy lento, irregular y parcial.

¿Podría haber sido de otra manera? Toda democratización posible de la

sociedad en América Latina debe ocurrir en la mayoría de estos países, al mismo tiempo y en el mismo movimiento histórico como una descolonización y como una redistribución del poder. En otras palabras, como una redistribución radical del poder. Esto es debido, primero, a que las “clases sociales”, en América Latina, tienen “color”, cualquier “color” que pueda encontrarse en cualquier país, en cualquier momento. Eso quiere decir, definitivamente, que la clasificación de las gentes no se realiza solamente en un ámbito del poder, la economía, por ejemplo, sino en todos y en cada uno de los ámbitos. La dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista. En términos de la cuestión nacional, sólo a través de ese proceso de democratización de la sociedad puede ser posible y finalmente exitosa la construcción de un Estado-nación moderno, con todas sus implicancias, incluyendo la ciudadanía y la representación política.

En cuanto al espejismo eurocéntrico acerca de las revoluciones “socialistas”, como control del Estado y como estatización del control del trabajo/recursos/productos, de la subjetividad/recursos/productos, del sexo/recursos/productos, esa perspectiva se funda en dos supuestos teóricos radicalmente falsos. Primero, la idea de una sociedad capitalista homogénea, en el sentido de que sólo el capital como relación social existe y en consecuencia la clase obrera industrial asalariada es la parte mayoritaria de la población. Pero ya hemos visto que así no ha sido nunca, ni en América Latina, ni en el resto del mundo, y que casi seguramente <\$í no ocurrirá nunca. Segundo, la idea de que el socialismo consiste en la estatización de todos y cada uno de los ámbitos del poder y de la existencia social, comenzando con el control del trabajo, porque desde el Estado se puede construir la nueva sociedad. Ese supuesto coloca toda la historia, de nuevo, sobre su cabeza. Inclusive en los toscos términos del Materialismo Histórico, hace de una *superestructura*, el Estado, la *base* de la sociedad. Y escamotea el hecho de una total reconcentración del control del poder, lo que lleva necesariamente al total despotismo de los controladores, haciéndola aparecer como si fuera una socialización del poder, esto es la redistribución radical del control del poder. Pero, precisamente, el socialismo no puede ser otra cosa que la trayectoria de una radical devolución del control sobre el trabajo/recursos/productos, sobre el sexo/recursos/productos, sobre la autoridad/instituciones/violencia, y sobre la intersubjetividad/conocimiento/comunicación, a la vida cotidiana de las gentes. Eso es lo que propongo, desde 1972, como socialización del po-

der⁴⁴.

Solitariamente, en 1928, José Carlos Mariátegui fue sin duda el primero en vislumbrar, no sólo en América Latina, que en este espacio/tiempo las relaciones sociales de poder, cualquiera que fuera su carácter previo, existían y actuaban simultánea y articuladamente, en una única y conjunta estructura de poder; que ésta no podía ser una unidad homogénea, con relaciones continuas entre sus elementos, moviéndose en la historia continua y sistémicamente. Por lo tanto, que la idea de una revolución socialista tenía que ser, por necesidad histórica, dirigida contra el conjunto de ese poder y que lejos de consistir en una nueva reconcentración burocrática del poder, sólo podía tener sentido como redistribución entre las gentes, en su vida cotidiana, del control sobre las condiciones de su existencia social⁴⁵. El debate no será retomado en América Latina sino a partir de los años 60 del siglo que recién terminó, y en el resto del mundo a partir de la derrota mundial del campo socialista.

En realidad, cada categoría usada para caracterizar el proceso político latinoamericano ha sido siempre un modo parcial y distorsionado de mirar esta realidad. Esa es una consecuencia inevitable de la perspectiva eurocéntrica, en la cual un evolucionismo unilineal y unidireccional se amalgama矛盾oriamente con la visión dualista de la historia; un dualismo nuevo y radical que separa la naturaleza de la sociedad, el cuerpo de la razón; que no sabe qué hacer con la cuestión de la totalidad, negándola simplemente, como el viejo empirismo o el nuevo postmodernismo, o entendiéndola sólo de modo organicista o sistémico, convirtiéndola así en una perspectiva distorsionante, imposible de ser usada salvo para el error.

No es, pues, un accidente que hayamos sido, por el momento, derrotados en ambos proyectos revolucionarios, en América y en todo el mundo. Lo que pudimos avanzar y conquistar en términos de derechos políticos y civiles, en una necesaria redistribución del poder, de la cual la descolonización de la sociedad es presupuesto y punto de partida, está ahora siendo arrasado en el proceso de reconcentración del control del poder en el capitalismo mundial y con la gestión de los mismos funcionarios de la

44 *¿Qué es y qué no es el socialismo?*, Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1972. También “Poder y Democracia en el Socialismo”, en *Sociedad y Política*, no. 12, Lima, 1981.

45 Ese descubrimiento es, sin duda, lo que otorga a Mariátegui su mayor valor y su continuada vigencia, derrotados los socialismos y su materialismo histórico. Véase, sobre todo, el tramo final del primero de sus 7 *Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, Lima, 1918 (numerosamente reimpreso), “Punto de Vista Antiimperialista” presentado a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, Buenos Aires 1929 (publicado en *Ideología y Política*, vol. 1 de sus Obras completas); y el célebre “Aniversario y balance”, editorial de la revista *Amauta*, Lima, septiembre 1928.

colonialidad del poder. En consecuencia, es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos.

Bibliografía

- Allen, Theodore W.: *The Invention of White Race*, 2 vols, Verso, Londres, 1994.
- American Economic Review, Papers and Proceedings*, “Commercial policy in the underdeveloped countries”, vol XLIX, mayo 1959.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1991.
- Baer, Werner: “The Economics of Prebisch and ECLA”, en *Economic Development and Cultural Change*, vol. X, enero 1962.
- Blaut, J.M.: The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History, *The Guilford Press, Nueva York, 1993*.
- Bousquié, Paul: *Le corps cet inconnu*, L'Harmattan, París, 1994.
- Coronil, Fernando: “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, en *Cultural Anthropology*, vol. 11, no.1, febrero 1996.
- Descartes, René: “Discours de la méthode; Méditations y Description du corps humain”, en *Oeuvres philosophiques*, Editions Alquie, Paris, 1963-1967.
- Dussel, Enrique: *The Invention of the Americas*, Continuum, Nueva York, 1995.
- ECLA (CEPAL): *The Economic Development in Latin America and its Principal Problems*, United Nations, Nueva York, 1960.
- Gobineau, Arthur de: *Essais sur l'inégalité des races humaines*, Paris, 1853-1857.
- González Casanova, Pablo: “Internal Colonialism and National Development”, en *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 4, 1965.
- Gruzinski, Serge: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*, Gallimard, Paris, 1988 (Edición en español: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995).
- Hopkins, Terence e Immanuel Wallerstein: *World-Systems Analysis. Theory and Methodology*, vol. 1, Sage Publications, Beverly Hills, 1982.
- Imaz, Eugenio: *Nosotros Mañana*, Buenos Aires, 1964.
- Jacobson, Mathew Frye: *Whiteness of a Different Color*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- Jonathan, Mark: *Human Biodiversity, Genes, Race and History*, Aldyne de Gruyter, Nueva York, 1994.
- Lander, Edgardo: “Colonialidad, modernidad, postmodernidad”, *Anuario Mariáteguiano*, vol. IX, no. 9, Lima, 1997.
- Mariátegui, José Carlos: “Punto de Vista Antiimperialista”, presentado a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, Buenos Aires 1929. Publicado en *Ideología y Política*, vol.1 de sus Obras Completas.
- Mariátegui, José Carlos: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, 1928 (numerosamente reimpresso).
- Mariátegui, José Carlos: “Aniversario y balance”, editorial de la revista *Amauta*, Lima, septiembre 1928.

- Mignolo, Walter: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor ,1995.
- Mudimbe, V. Y.: *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington University Press, Bloomington, 1988.
- Myrdall, Gunnar: *American Dilemma*, Harper and Brothers, Nueva York, 1944.
- O’Gorman, Edmundo: *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- Quijano, Aníbal: “Modernidad y democracia: intereses y conflictos”, *Anuario Mariateguiano*, vol. XII, no. 12, Lima, 2000.
- Quijano, Aníbal: “El fantasma del desarrollo en América Latina”, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, no. 2, Caracas, 2000.
- Quijano, Aníbal: “¡Qué tal raza!”, en *Familia y cambio social*, CECOSAM, Lima, 1999.
- Quijano, Aníbal: “Coloniality of power and its institutions”, Simposio sobre *Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales*, Binghamton University, Binghamton, Nueva York, abril 1999 (mimeo).
- Quijano, Aníbal: “Fujimorismo y populismo”, en Burbano de Lara (editor), *El fantasma del populismo*, Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1998.
- Quijano, Aníbal: “Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas”, en Helena González y Heidulf Schmidt (editores), *Democracia para una nueva sociedad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998.
- Quijano, Aníbal: “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no.9, Lima, 1997.
- Quijano, Aníbal: “Colonialité du Pouvoir, Démocratie et Citoyenneté en Amérique Latine”, en *Amérique Latine: Démocratie et Exclusion*. L’Harmattan, Paris, 1994.
- Quijano, Aníbal: “América Latina en la economía mundial”, en *Problemas del desarrollo*, vol. XXIV, no. 95, UNAM, México, octubre-diciembre 1993.
- Quijano, Aníbal: “Réflexions sur l’interdisciplinarité, le Développement et les Relations Inter culturelles”, en *Entre Savoirs. Interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, résultats*. UNESCO-ERES, Paris, 1992.
- Quijano, Aníbal: “‘Raza’, ‘etnia’, ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en Roland Forques (editor), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, 1992.
- Quijano, Aníbal, “América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día”, entrevista en *ILLA*, no. 10, Lima, enero 1991.
- Quijano, Aníbal: “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.
- Quijano, Aníbal: “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en Heinz Sonntag (editor), *Nuevos temas, nuevos contenidos*, UNESCO, Nueva Sociedad, Caracas, 1988.
- Quijano, Aníbal: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1988.

Quijano, Aníbal: “Poder y democracia en el socialismo”, *Sociedad y Política*, no. 12, Lima, 1981.

Quijano, Aníbal: “Notas sobre el concepto de marginalidad social, CEPAL, Santiago de Chile, 1966. (Incorporado después al volumen: Aníbal Quijano, *Imperialismo y Marginalidad en América Latina*, Mosca Azul, Lima, 1977).

Quijano, Aníbal: *¿Qué es y qué no es el socialismo?*, Ediciones Sociedad y Política, 1972.

Quijano, Aníbal: “Urbanización, cambio social y dependencia”, originalmente publicado en Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort (editores), *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1967.

Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein: “Americanity as a concept or the Americas in the modern world-system”, en *International Social Science Journal*, no. 134, UNESCO, París, noviembre 1992.

Rabasa, José: *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Oklahoma University Press, Norman, 1993.

Said, Edward: *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979.

Samir, Amin: *Eurocentrism*. Monthly Review Press, Nueva York, 1989.

Stavenhagen, Rodolfo: “Classes, colonialism and acculturation”, en *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, no. 7, 1965.

Stocking, George W. Jr.: *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, Nueva York, 1968.

Tilly, Charles: *Coercion, Capital and European States AD 990-1992*, Blackwell, Cambridge, 1990.

Tocqueville, Alexis de: *Democracy in America* [1835], (Edición en español: *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid 1980).

Viola, Herman y Carolyn Margolis (editores): *Seeds of Change. A Quincentennial Commemoration*, Smithsonian Institute Press, Washington, 1991.

Wallerstein, Immanuel: *The Modern World-System*, 3 vol., Academic Press Inc., Nueva York, 1974-1989.

Wallerstein, Immanuel: “El Espacio/Tiempo como base del conocimiento”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no 9, Lima, 1997.

Young, Robert. C.: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, Londres, 1995.

III. A MANERA DE CIERRE

Prospectiva

Zulma Palermo y Pablo Quintero

Hemos reunido en esta edición algunos artículos dispersos de Aníbal Quijano, el pensador peruano cuya impronta centraliza estas páginas por la significación de sus desarrollos en el campo de los procesos de construcción de las sociedades latinoamericanas, perspectiva que ha producido una fuerte ruptura con los paradigmas vigentes hasta comienzos de este siglo. Tales escritos –seleccionados por el mismo pensador– han sido leídos por nosotros como textos fundacionales de lo que en nuestros días designamos con el nombre de *Opción Decolonial*.

En efecto, tal como lo entiende Rita Segato en la Introducción a esta edición, es a partir de las especulaciones del sociólogo formalizadas en reuniones internacionales, que se produce la confluencia y posterior articulación con otros desarrollos procedentes de distintos campos disciplinares –filosofía, semiótica, antropología, economía, politología–. Si bien se trata de una línea de pensamiento emergente de una genealogía propia de este suroeste americano que encuentra una precedencia de larga duración, es a fines del siglo xx y en parte, muy probablemente, como efecto de las reacciones que despertó la conmemoración de los 500 años del “descubrimiento de América”, que cobra particular presencia.

Así, con la pregunta sobre el futuro de América Latina de 1991 que nuestro autor formula, se va diseñando un territorio de exploraciones que –afincado en los procesos históricos constitutivos de las sociedades de este espacio– mira hacia el futuro como posibilidad de existencia real y no imaginada por el relato de una historia que fracturó y obturó –como lo entendía también por esos años el semiólogo argentino Walter Mignolo formalizada poco después¹– la memoria preexistente a la conquista de este vasto territorio. Es también por esos años que el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel reescribirá –actualizándolas– especulaciones producidas durante su militancia en la setentista Filosofía de la Liberación, retomando una genealogía pre-eurocéntrica y abriendo el espacio

¹ Ver, especialmente, el ya clásico volumen *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Michigan: Ann Arbor, 1995.

hacia más actuales proyectos para una política y una ética liberadoras².

Dentro de ese particular espectro de producción intelectual es que se gestan, por los mismos años, los análisis del pluridisciplinar venezolano Arturo Escobar sobre el desarrollo y sus formas de gestión en América Latina³, con marcado acento en el análisis de la pobreza estructural, casi en simultaneidad con la lectura crítica del marxismo propuesta por el sociólogo venezolano Edgardo Lander⁴ que, con ese precedente, habrá de enfocar su mirada crítica en las urgencias inmediatas del espacio latinoamericano dentro del contexto global⁵, particularmente en sus proyecciones sobre la destrucción de la vida en el planeta como efecto del proyecto moderno-colonial-capitalista.

De allí la singular importancia de los aportes de Quijano específicamente centrados en la forma en que se constituye la colonialidad del poder, inseparable del surgimiento del eurocentrismo, precisamente en el año 1992 y en el contexto de esa particular coyuntura histórica, tal como es ampliamente caracterizada en la lectura de Rita Segato. En ese mismo año (y de ahí su relevancia) –ahora en conjunto con Immanuel E. Wallerstain– se genera la analítica comparada de la diversa formación de las sociedades-culturas que dan lugar a las diferencias sustanciales entre Estados Unidos de América y los países centro-sudamericanos, sustentadas en las formas de control que habrán de dar –por un lado– la centralización del poder y –por otro– el ejercicio ininterrumpido de la colonialidad.

Es acá cuando aparece como un factor hasta entonces no sistematizado, la cuestión de la racialidad como componente fundamental de la colonialidad, aspecto que habrán de asumir todos los pensadores que entonces y después irán conformando lo que Arturo Escobar llamó el “colectivo

2 “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Bs. Aires: CLACSO, 2000: 41-53. Más adelante se reúne en libro su recorrido por la cartografía del pensamiento propio: *Filosofía de la cultura y la liberación*, México: UNAM, Colección Pensamiento Propio (2006).

3 Publicada en 1995 en inglés con versión española en 1998. Consultamos acá *La invención del tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, Colección Alfredo Maneiro, 2007.

4 *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*, Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana. Colección Alfredo Maneiro, 2005. 1^{ra} edición: Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1990.

5 Referimos, entre otros, a “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano”, Castro-Gómez, Guardiola Rivera y Millán de Benavidez (Ed.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Centro Ed. Javieiano, 1999: 45-54.

modernidad-colonialidad”⁶. La cuestión de la raza planteada desde mucho antes por intelectuales activistas –en particular Franz Fanon cuyo pensamiento forma parte de la genealogía de la decolonialidad⁷, junto a la de su maestro Aimé Césaire– es una de las huellas que marcan el lugar de enunciación desde el que piensa Quijano.

Fanon genera su propuesta –que se lee como una larga y apasionada denuncia/alegato– desde la experiencia marcada por la racialidad, la que en gran medida define sus enunciados con las particularidades de una voz que habla desde un “yo” individual en nombre de su raza, un yo al mismo tiempo propio del discurso psicoanalítico, con modulaciones subjetivizadas y proyectivas. La opción que lleva a hablar en nombre de los “condenados de la tierra” enraiza en un “suelo” –diría Rodolfo Kush⁸– que escapa a las cartografías físicas para instalarse en el lugar de la pertenencia a otro diseño imaginario entramado en una genealogía que llevó a la des/ inhumanización de la negritud.

Quijano lleva la cuestión más allá del nivel simbólico que marca los cuerpos de los condenados –sin desconocerlo– para registrarla como vector central de la matriz colonial del poder, es decir, como constituyente de su estructura, íntimamente asociada a las estrategias de control del trabajo y de la producción (en todos sus órdenes) en tanto motor del sistema capitalista global. De allí también la magnitud de su incidencia en la colonialidad epistémica y de las subjetividades.

De este modo, la estructura del poder sostenida en la racialidad da lugar a una prospectiva en el campo del conocimiento y de las prácticas políticas emergentes en muy diversos escenarios sociales, fertilidad que se hace visible en la proyección alcanzada hasta el presente, perspectiva que

6 En “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, *III Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa*, Ámsterdam. Editada en Escobar, *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Univ. del Cauca, 2005 y en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* Nº 4, enero-julio del 2006, Univ. Colegio Mayor de Cundinamarca: 51-161.

7 Las referencias a éste son diversas. Se puede ver en especial dentro de esta colección los volúmenes *La teoría política en la encrucijada descolonial* coordinado por Walter Mignolo con artículos de A. de Oto, Silvia Wynter y Lewis Gordon (2009) y *Tiempo de homenajes / tiempos escoloniales. Franz Fanon y América Latina* coordinado por Alejandro de Oto (2011).

8 Ver *América Profunda*, Buenos Aires: Bonum, 1986.

continúa nutriendo el vasto territorio de la decolonialidad⁹.

9 Remitimos acá sólo a los aportes que circulan en publicaciones de esta colección en su primera época, escaso recorte de las que circulan en el mercado académico internacional: *(Des)colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia)* con al autoría de Freya Shiwy y Nelson Maldonado Torres (2016); *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Catherine Walsh y Álvaro García Linera (2006); *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Emmanuel Chukwudi Eze, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez (2008); *Género y descolonialidad*, María Lugones, Isabel Jimménez-Lucena y Madina Tlostenoca (2008); *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Zulma Palermo, Irene López, Justo Pastor Mellado y Adolfo Albán-Achinte (2009); *Pensamiento argentino y opción decolonial*, Zulma Palermo, Jorge Torres Roggero, Domingo Ighina, Carlos Pérez Zavala y Jessica Jones (2010).

El Desprendimiento entra en su segunda época, después de diez años en los cuales la colección se afianzó contribuyendo a promover el pensamiento descolonial. La propuesta, hoy, es continuar el espacio de producción decolonial ya inaugurado y ampliar el diálogo con proyectos afines.

La decolonialidad no es una misión sino una opción que co-existe con otras opciones (sean estas sistemas de ideas o disciplinas), con algunas en conflicto y con otras en armonía. El objetivo fundamental del pensamiento descolonial es desprendernos del espejismo civilizatorio guiado por la retórica de la modernidad (crecimiento, progreso, consumismo) y la necesaria lógica de la colonialidad (explotación, expropiación, marginación, devaluación humana). Es contribuir a la "regeneración" del pensar y del hacer para el estar siendo descolonial.

El énfasis agregado en esta segunda época será la sanación descolonial, paralela pero al mismo tiempo disimilar a la cura psicoanalítica. La sanación descolonial es la auto-afirmación en los procesos de re-hacernos a partir del desprendimiento de las promesas incumplidas de la modernidad. El pensamiento descolonial es pensamiento fronterizo, afincado en existencias y experiencias fronterizas de todo tipo. Pensar en las fronteras es vivir en las fronteras.

INDIGENES