



e-l@tina

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

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

Don Quijote y los molinos de viento en América Latina

Aníbal Quijano

Sociólogo peruano. Profesor del Department of Sociology, Binghamton University, Binghamton, New York, USA.; Director del Centro de Investigaciones Sociales (CEIS). Lima, Perú. Correo electrónico: aquijano@ub.edu

Recibido con pedido de publicación: 4 de noviembre de 2005

Aceptado para publicación: 15 de diciembre de 2005

Resumen

Don Quijote y los molinos de viento en América Latina

Este artículo indaga las causas de la colonialidad y la globalidad de América Latina, como fundamento y modo constitutivo del actual patrón de poder mundialmente dominante. El proceso histórico que definió la dependencia histórico-estructural de América Latina dio lugar, en el mismo movimiento, a la constitución de Europa Occidental como centro mundial de control de este poder y definió también los nuevos elementos materiales y subjetivos que fundaron el modo de existencia social que recibió el nombre de modernidad. En otros términos, América Latina fue tanto el espacio original como el tiempo inaugural del período histórico y del mundo que aún habitamos. En ese específico sentido, fue la primera entidad/identidad histórica del actual sistema-mundo colonial/moderno y de todo el período de la modernidad.

Palabras clave: Modo dependiente; América Latina; dependencia histórico-estructural; modernidad

Summary

Don Quixote and the windmills in Latin America

This article studies the causes of coloniality and globality in Latin America, as the basis and constitutive mode of the worldwide dominant power. The historical process that defined the structural-historical dependency of Latin America gave place, in the same one movement, to the constitution of Western Europe as the world centre of control of than power and also defined the new material and subjective elements that founded the social existence now called modernity. In other terms, Latin America was not only the original space but also the inaugural time of the historical period and the world we live in. In this particular sense, it was the first entity/identity of the current colonial/modern world-system and of the whole period of modernity.

Keywords: Dependence mode; Latin America; structural-historical dependency; modernity

Introducción*

Lo que hoy denominamos América Latina, se constituyó junto con y como parte del actual patrón de poder mundialmente dominante. Aquí se configuraron y se establecieron la colonialidad y la globalidad¹ como fundamentos y modos constitutivos del nuevo patrón de poder. Desde aquí partió el proceso histórico que definió la dependencia histórico-estructural de América Latina y dio lugar, en el mismo movimiento, a la constitución de Europa Occidental como centro mundial de control de este poder. Y en ese mismo movimiento, definió también los nuevos elementos materiales y subjetivos que fundaron el modo de existencia social que recibió el nombre de modernidad.

En otros términos, América Latina fue tanto el espacio original como el tiempo inaugural del período histórico y del mundo que aún habitamos. En ese específico sentido, fue la primera entidad/identidad histórica del actual sistema-mundo colonial/moderno y de todo el período de la modernidad. Sin embargo, a la sede y momento originales de este período histórico, a la fuente surtidora de los elementos basales de la nueva sociedad mundial, les fueron despojados su lugar central, así como los atributos y los frutos de la modernidad. De ese modo, ni todas las nuevas potencialidades históricas alcanzaron su pleno desarrollo en América Latina, ni el período histórico, ni la nueva existencia social en el mundo, llegaron a ser plenamente modernos. Ambos, en fin, se definieron entonces y se reproducen hoy como colonial/modernos.² ¿Por qué?

Don Quijote y los molinos de viento de América Latina

Dice Junichiro Tanizaki (1977), comparando las historias de Europa y de Japón, que los europeos tuvieron la fortuna de que su historia se desarrollara en etapas, derivadas cada una de las transformaciones internas de la anterior. Mientras que en Japón, en particular desde la II Guerra Mundial, su historia, esto es, el sentido de ella, fue alterada desde fuera por la superioridad militar y tecnológica “occidental”. Esa reflexión admite como válida la perspectiva eurocéntrica y su característica mirada evolucionista, testimoniando así la hegemonía mundial del eurocentrismo como modo de producción y de control de la subjetividad y en especial del conocimiento. Pero en la propia

* “Los Fantasmas de América Latina” fue el título original del texto. Pero el autor ha decidido que es más propio llamarlo con el mismo título con el cual sus cinco primeras páginas fueron publicadas en *Libros y Artes*, Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú, No. 10, Lima, abril 2005, pp. 14-16. La versión que aquí reproducimos ha sido tomada de <http://www.oeiperu.org/documentos.htm>, la página de la Oficina Regional en Lima de la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura OEI, con cuya autorización –y en el marco de un acuerdo de cooperación– se reproduce.

¹ Sobre estas categorías, remito a Aníbal Quijano, *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. Originalmente, en Edgardo Lander, comp., *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000, pp. 201 ss. También, del mismo autor, *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*. Originalmente en *Tendencias Básicas de Nuestra Época*, pp. 21-65, Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, Caracas, 2000, y *Colonialidad y Modernidad / Racionalidad*. Originalmente en Revista del Instituto Indigenista Peruano, vol. 13, No. 29, pp. 11-20, Lima, 1992.

² Immanuel Wallerstein acuñó el concepto de Moderno Sistema-Mundo en el primer volumen de su libro *The Modern World-System* (Academic Press, 1974, 1980, 1989), como un sistema de estados y regiones asociado a la expansión del capitalismo europeo. En 1991, Aníbal Quijano introdujo el concepto de Colonialidad del Poder, en *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, *op.cit.* Ambas propuestas encontraron finalmente un cauce común con la publicación conjunta, por ambos autores, de *Americanity as a Concept or the Ameritas in the Modern World-System*, in *International Journal of Social Sciences*, No. 134, November 1992, pp. 617-627, UNESCO-ERES, Paris, Francia. Desde entonces tiende a expandirse el uso del concepto de Colonial/Moderno Sistema-Mundo. Véase, entre otros, de Walter D. Mignolo: *Local Histories, Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton, NJ., 2000 y de Ramón Grosfoguel: *Colonial Subjects*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2003.

Europa Occidental, dicha perspectiva es más bien una marca de la tardía hegemonía intelectual de sus regiones del centro-norte, y es por eso ajena y contraria a la herencia de Don Quijote. En el 400º aniversario de ese libro fundador, es tiempo de volver a esa herencia. La fabulosa escena en la que Don Quijote arremete contra un gigante y es derribado por un molino de viento es, seguramente, la más poderosa imagen histórica de todo el período de la primera modernidad: el des/encuentro entre, de un lado, una ideología señorial, caballeresca –la que habita la percepción de Don Quijote– a la que las prácticas sociales ya no corresponden sino de modo fragmentario e inconsistente. Y, del otro, nuevas prácticas sociales – representadas en el molino de viento – en trance de generalización, pero a las que aún no corresponde una ideología legitimatoria consistente y hegemónica. Como dice la vieja imagen, lo nuevo no ha terminado de nacer y lo viejo no ha terminado de morir.

En verdad, todo el libro está atravesado de ese des/encuentro: el nuevo sentido común que emerge con el nuevo patrón de poder producido con América, con su pragmatismo mercantil y su respeto por el “poderoso caballero Don Dinero” (Quevedo *dixit*), no es aún hegemónico, ni está todavía consistentemente constituido, y sin embargo ya ocupa un lugar creciente en la mentalidad de la población. Esto es, ya disputa la hegemonía al sentido caballeresco, señorial, de la existencia social. Y éste, aunque cediendo lugar y, en diferentes modos y medidas según quién y dónde está implicado, aún está activo, habita, no ha dejado de habitar, la subjetividad de todos, y resiste perder su prolongada hegemonía.

Lo que es indispensable observar, en el contexto específico de la futura España de ese momento, es que ninguna de aquellas perspectivas de sentido puede existir, ni configurarse, separada y depurada de la otra. Aquella intersubjetividad no podía no ser, ni dejar de ser, sino una imposible en principio, pero inevitable en la práctica, amalgama de pragmatismo mercantil y de visiones caballerescas.

Se trata de un momento de la historia en la cual los varios tiempos e historias no se configuran en ningún orden dualista y en ninguna secuencia unilineal y unidireccional de evolución, como el eurocentrismo enseñó a pensar desde fines del Siglo XVII. Son, por el contrario, complejas, contradictorias, discontinuas, asociaciones entre estructuras fragmentarias y cambiantes de relaciones, de sentidos y de significados, de múltiples procedencias geohistóricas y de simultáneas y entrecruzadas acciones, todas, sin embargo, partes de un mismo y único mundo nuevo en plena constitución. No por casualidad, el molino de viento era allí una tecnología procedente de Bagdad, integrada al mundo musulmán-judío del sur de la Península Ibérica, cuando aquel aún era parte de la hegemonía árabe en el Mediterráneo; una sociedad productiva y rica, urbana, cultivada y de sofisticado desarrollo, el centro del tráfico mundial de mercaderías, de ideas y de conocimientos filosóficos, científicos y tecnológicos. Mientras que la “caballería”, era el modelo de sociedad que los militarmente victoriosos, pero social y culturalmente atrasados señores del Norte de la Península trataban de imponer, sin lograrlo del todo, sobre los escombros de la derrotada sociedad musulmano-judía, avasallando y colonizando a las comunidades autónomas de la península.

Ese régimen señorial, dominado él mismo por la Contrarreforma y por su Inquisición, no tarda en decretar la expulsión de “moros” y “judíos” y a imponerles el famoso “certificado de limpieza de sangre”, la primera “limpieza étnica” de todo el período colonial/moderno. El mismo arcaico modelo señorial, feudal, de existencia social, también llevará a la Corona a centralizar su dominio político, no precisamente procurando producir con todas las demás poblaciones una identidad común (nacional, pues), sino imponiendo sobre las demás identidades y nacionalidades de la Península un régimen de colonialismo interno, que no ha terminado hasta hoy. De ese modo impidió el proceso de nacionalización que se desarrolló después en el centro-norte europeo en el mismo cauce y en el mismo movimiento de aburguesamiento de la sociedad.

Después de América, en un tiempo de rápida expansión del capitalismo, cuando una parte creciente de la nueva sociedad peninsular está ya inmersa en el nuevo patrón de poder, tal señorío ya no podía evitar tener, él mismo, los pies en el suelo mercantilista, cuando su cabeza aún habitaba el arcaico, si bien en su imaginario no menos caudaloso, cielo de su “caballería”.

Sin ese des/encuentro, que confluía con los desastrosos efectos de la expulsión de moros y judíos sobre la producción material y cultural, no se podría explicar porqué, nada menos que con los ingentes beneficios comerciales obtenidos con los minerales y vegetales preciosos producidos desde América con el trabajo no pagado de “indios” siervos y de “negros” esclavos, la futura España estaba ingresando, bajo todas las apariencias contrarias, en un prolongado curso histórico, que la llevó desde el centro del mayor poder imperial hasta el duradero atraso de una periferia, en el nuevo sistema-mundo colonial/moderno.

Ese curso hizo visible que aquel señorío caballeresco, dominante y beneficiario inmediato del primer período de la colonialidad del poder y de la modernidad, era ya demasiado arcaico para cabalgar sobre este nuevo y arisco caballo, y conducirlo en beneficio de su país y del mundo. Era ya incapaz de mutarse plena y coherentemente en burguesía, cabalgar las pulsiones y conflictos democratizantes del nuevo patrón de poder y dirigir la nacionalización de la heterogénea población, como, en cambio, pudieron hacerlo sus rivales y sucesores en el centro-norte de Europa Occidental. Por el contrario, ese arcaico señorío fue pudriéndose durante centurias en el ambiguo laberinto señorialmercantil, en el inconducente empeño de preservar el señorío sobre la base del colonialismo interno impuesto sobre las diversas identidades de la población, precisamente en el tiempo del capitalismo mundial y a pesar de los realmente excepcionales recursos de la colonialidad del poder.

¿Dónde reside la diferencia? La diferencia es, sin duda, América. La “Corona”, esto es, los Habsburgos, dueños coloniales de las colosales riquezas que producía América y del inagotable trabajo gratuito de “negros” esclavos y de “indios” siervos, se persuadieron de que teniendo el control de esas riquezas podían expulsar a “moros” y “judíos” sin pérdida mayor y más bien con efectiva ganancia en el control del poder. Eso llevó a los Habsburgos a des-democratizar por la violencia la vida social de las comunidades independientes y a imponer sobre las otras identidades nacionales (catalanes, vascos, andaluces, gallegos, navarros, valencianos) un colonialismo interno y un dominio señorial procedente del modelo feudal centro-europeo. El conocido resultado fue, de un lado, la destrucción de la producción interna y del mercado interno fundado en ella y, del otro, el secular retroceso y estancamiento de los procesos de democratización y de ilustración que la modernidad/colonial abría y que produjeron, precisamente, a Don Quijote.

Lo que empobreció y enseñorizó a la futura España, y la hizo además sede central del oscurantismo cultural y político en Occidente por las próximas cuatro centurias, fue precisamente lo que permitió el enriquecimiento y secularización del centro-norte de la Europa Occidental emergente, y más tarde favoreció el desarrollo del patrón de conflicto que llevó a la democratización de esas regiones y países del centro-norte de Europa Occidental. Y fue eso mismo, la hegemonía histórica posibilitada de ese modo, lo que permitió a estos países elaborar su propia versión de la modernidad y de la racionalidad y apropiarse como exclusividad de la identidad histórico-cultural de “Occidente”, de la herencia histórica greco-romana, la cual, no obstante, había sido mucho antes y por mucho tiempo preservada y trabajada como parte del Mediterráneo musulmano-judío. Todo eso ocurrió –y tal hecho no debe ser perdido de vista so pena de perder el sentido mismo de esa historia– en un período en el cual la colonialidad del poder era aún, exclusivamente, un patrón de relaciones de poder en América y entre América y la emergente “Europa Occidental”. En otros términos, cuando tal “Europa Occidental” estaba siendo producida sobre el fundamento de América. No hay modo de no reconocer tales implicaciones históricas del establecimiento de este nuevo patrón de poder y de la

recíproca producción histórica de América y de Europa Occidental como sedes de la dependencia histórico-estructural y del centro del control dentro del nuevo poder.

Es cierto que ahora las reglas del capitalismo se han finalmente consolidado en España, con los recursos y con el apoyo de la nueva Comunidad Europea, ya bajo el predominio del nuevo capital financiero. Pero los remanentes del “señoritaje” en su existencia social no han terminado de extinguirse. Y el conflicto con las “autonomías” actuales, así como el terrorismo etarra en busca de independencia nacional, dan cuenta de que ese laberinto no ha terminado de ser destruido, no obstante todos los cambios. Nadie mejor que Cervantes, y, pues, Cide Hamete Benengeli, percibió ese des/encuentro histórico con tanta lucidez y perspicuidad.

Esa es para nosotros, latinoamericanos de hoy, la mayor lección epistémica y teórica que podemos aprender de Don Quijote: la heterogeneidad histórico-estructural, la co-presencia de tiempos históricos y de fragmentos estructurales de formas de existencia social, de varia procedencia histórica y geocultural, son el principal modo de existencia y de movimiento de toda sociedad, de toda historia. No, como en la visión eurocéntrica, el radical dualismo asociado, paradójicamente, a la homogeneidad, a la continuidad, a la unilínea y unidireccional evolución, al “progreso”. Porque es el poder, ergo las luchas de poder y sus cambiantes resultados, aquello que articula formas heterogéneas de existencia social, producidas en tiempos históricos distintos y en espacios distantes, aquello que las junta y las estructura en un mismo mundo, en una sociedad concreta, finalmente, en patrones de poder históricamente específicos y determinados.

Esa es también precisamente la cuestión con la historia del espacio/tiempo específico que hoy llamamos América Latina. Por su constitución históricoes estructuralmente dependiente dentro del actual patrón de poder, ha estado todo este tiempo, constreñida a ser el espacio privilegiado de ejercicio de la colonialidad del poder. Y puesto que en este patrón de poder, el modo hegemónico de producción y de control de conocimiento es el eurocentrismo, encontraremos en esta historia amalgamas, contradicciones y des/encuentros análogos a las que el Cide Hamete Benengeli había logrado percibir en su propio espacio/tiempo.

Por su naturaleza, la perspectiva eurocentrista distorsiona, cuando no bloquea, la percepción de nuestra experiencia histórico-social, mientras lleva al mismo tiempo a admitirla como verdadera.³ Opera, pues, en el mundo de hoy, y en particular en América Latina, del mismo modo en que la “caballería” actuaba en la visión de Don Quijote. En consecuencia, nuestros problemas tampoco pueden ser percibidos sino de ese modo distorsionado, ni confrontados y resueltos salvo también parcial y distorsionadamente. De esa manera, la colonialidad del poder hace de América Latina un escenario de des/encuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica. No es sorprendente, por eso, que nuestra historia no haya podido tener un movimiento autónomo y coherente y más bien se haya configurado como un largo y tortuoso laberinto donde nuestros insolutos problemas nos habitan como fantasmas históricos. Y no se podría reconocer y entender este laberinto, es decir, debatir nuestra historia e identificar nuestros problemas, si no se lograra primero identificar nuestros fantasmas, convocarlos y contender con ellos.

³ He discutido esta cuestión en *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*, originalmente en Edgardo Lander, com. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO-UNESCO 2000. Buenos Aires, Argentina. Y en *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*, originalmente, en *Festschrift For Immanuel Wallerstein*, en *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, No. 2, Summer/Fall 2000., Special Issue, Edited by Giovanni Arrighi and Walter Goldfrank, Part I. (Available in Portable Document Format (PDF) only). Institute of Research on World –Systems, Colorado, United States.

Empero, los fantasmas históricos, como el habitante de las sombras de Elsinor, o como el que fuera convocado en 1848 por Marx y Engels en el *Manifiesto*, tienen una espesa, oscura y compleja densidad. Y cuando entran en la escena de la historia, ocasionan siempre turbulencias violentas y algunas veces mutaciones sin retorno. En Elsinor, el dubitativo Hamlet muta al fin en el exasperado héroe cuya espada ya no vacila mientras ciega la vida de muchos personajes, como el modo directo de resolver sus conflictos. El otro, el furtivo fantasma que rondaba Europa a mediados del siglo XIX, emerge después como un protagonista central del siglo siguiente, de dos guerras mundiales, de violentas revoluciones y contrarrevoluciones, de poderosas aunque a veces malhadadas y frustradas esperanzas, de frustraciones y derrotas, de la vida y de la muerte de millones de gentes, y aún no se ha desaparecido. Hoy, asedia al mundo.

No se convoca, pues, impunemente a los fantasmas que produjo la historia. Los de América Latina ya han dado muchas muestras de su capacidad de conflicto y de violencia, precisamente porque fueron producto de violentas crisis y de sísmicas mutaciones históricas cuyas secuelas de problemas no hemos podido aún resolver. Esos fantasmas son aquellos que habitan nuestra existencia social, asedian nuestra memoria, inquietan cada proyecto histórico, irrumpen con frecuencia en nuestra vida, dejan muertos, heridos y contusos, pero las mutaciones históricas que les darían finalmente descanso no han estado hasta hoy a nuestro alcance. Con todo, no sólo es importante hacerlo. Es, literalmente, urgente. Porque mientras este patrón de poder culmina su trayectoria de desarrollo y en el momento mismo de la exacerbación de sus peores tendencias, con la planetarización de su dominio, América Latina no sólo sigue prisionera de la colonialidad del poder y de su dependencia, sino que, precisamente debido a eso, incluso arriesga no llegar al nuevo mundo que se va configurando en la crisis actual, la más profunda y global de todo el período de la colonial/modernidad.

Para tratar con tales fantasmas y lograr quizá que nos alumbren antes de desvanecerse, es indispensable liberar nuestra retina histórica de la prisión eurocentrista y re-conocer nuestra experiencia histórica. Es bueno, pues, es necesario, que Don Quijote cabalgue de nuevo a deshacer entuertos, que nos ayude a desfacer el entuerto de partida de toda nuestra historia: la trampa epistémica del eurocentrismo que desde hace 500 años deja en la sombra el gran entuerto de la colonialidad del poder y nos hace ver sólo gigantes, mientras los dominadores pueden tener el control y el uso exclusivos de nuestros molinos de viento.

La producción histórica de América Latina y la destrucción y la redefinición del pasado

La producción histórica de América Latina, comienza con la destrucción de todo un mundo histórico, probablemente la más grande destrucción socio-cultural y demográfica de la historia que haya llegado a nuestro conocimiento. Este es un dato conocido por todos, obviamente. Pero rara vez, si alguna, puede ser encontrado como elemento activo en la formulación de las perspectivas que compiten o confluyen en el debate latinoamericano por la producción de nuestro propio sentido histórico. Y sospecho que ahora mismo sería un inasible argumento, si no estuviera presente el actual movimiento de los llamados “indígenas” y no estuviera comenzando a emerger el nuevo movimiento “afrolatinoamericano”.⁴

⁴ He discutido las implicaciones del actual movimiento cultural y político de los “indígenas” latinoamericanos en “O ‘movimento indígena’ e as questões pendentes na América Latina”, en *Política Externa*, Vol. 12, No. 4, 2004, pp.77-97, Instituto de Estudos Economicos e Internacionais, Universidad de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Como en esta ocasión no sería pertinente ir más lejos, ni más hondo, acerca de esta cuestión específica, permítanme apenas recordar que se trata, primero, de la desintegración de los patrones de poder y de civilización de algunas de las más avanzadas experiencias históricas de la especie. Segundo, del exterminio físico, en poco más de tres décadas, las primeras del Siglo XVI, de más de la mitad de la población de esas sociedades, cuyo total inmediatamente antes de su destrucción es estimado en más de 100 millones de personas. Tercero, de la eliminación deliberada de muchos de los más importantes productores, no sólo portadores, de aquellas experiencias, sus dirigentes, sus intelectuales, sus ingenieros, sus científicos, sus artistas. Cuarto, de la continuada represión material y subjetiva de los sobrevivientes, durante las siguientes centurias, hasta someterlos a la condición de campesinos iletrados, explotados y culturalmente colonizados y dependientes. Esto es, hasta la desaparición de todo patrón libre y autónomo de objetivación de ideas, de imágenes, de símbolos. En otros términos, de símbolos, de alfabeto, de escritura, de artes visuales, sonoras y audiovisuales. Una de las más ricas herencias intelectuales y artísticas de la especie no sólo quedó destruida, sino, sobre todo su parte más elaborada, más desarrollada y avanzada, quedó inaccesible para los sobrevivientes de ese mundo. En adelante, y hasta no hace mucho, éstos no podrían tener o producir signos y símbolos propios sino en las distorsiones de la clandestinidad o en esa peculiar dialéctica entre la imitación y la subversión, característica del conflicto cultural, principalmente en las regiones andino-amazónica, meso y norteamericanas.⁵

La producción de un nuevo patrón de poder. Raza y dominación social global

Ese laberinto, sin embargo, estaba apenas comenzando a ser edificado. Entre los escombros de ese prodigioso mundo en destrucción y con sus sobrevivientes, fueron producidos, en el mismo movimiento histórico, un nuevo sistema de dominación social y un nuevo sistema de explotación social. Y, con ellos, un nuevo patrón de conflicto. En fin, un nuevo e históricamente específico patrón de poder.

El nuevo sistema de dominación social tuvo como elemento fundacional la idea de *raza*. Esta es la primera categoría social de la modernidad.⁶ Puesto que no existía previamente – no hay rastros eficientes de esa existencia- no tenía entonces como tampoco tiene ahora, nada en común con la materialidad del universo conocido. Fue un producto mental y social específico de aquel proceso de destrucción de un mundo histórico y de establecimiento de un nuevo orden, de un nuevo patrón de poder, y emergió como un modo de naturalización de las nuevas relaciones de poder impuestas a los sobrevivientes de ese mundo en destrucción: la idea de que los dominados son lo que son, no como víctimas de un conflicto de poder, sino en cuanto inferiores en su naturaleza material y, por eso, en su capacidad de producción histórico-cultural. Esa idea de *raza* fue tan profunda y continuamente impuesta en los siglos siguientes y sobre el conjunto de la especie, que para muchos, desafortunadamente demasiados, ha quedado asociada no sólo a la materialidad de las relaciones sociales, sino a la materialidad de las personas mismas.

La vasta y plural historia de identidades y memorias (sus nombres más famosos son de todos conocidos, Mayas, Aztecas, Incas) del mundo conquistado, fue deliberadamente destruida y sobre toda la población sobreviviente fue impuesta una única identidad, racial, colonial y derogatoria, “indios”. Así, además de la destrucción de su previo mundo histórico-cultural, a esos pueblos les fue

⁵ Esa propuesta teórica, en Aníbal Quijano, “Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina”, originalmente publicado en *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, No. 9, 1998, pp. 113-122, Lima. Reproducido en varias publicaciones. Véase, por ejemplo, Walter Mignolo, comp. *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*, Ediciones del Signo-Duke University, 2001, pp. 117-133, Buenos Aires.

⁶ Sobre esta cuestión, de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, *op.cit.*

impuesta la idea de raza y una identidad racial, como emblema de su nuevo lugar en el universo del poder. Y, peor, durante 500 años les fue enseñado a mirarse con el ojo del dominador.

De modo muy distinto, pero no menos eficaz y perdurable, la destrucción históricocultural y la producción de identidades racializadas tuvo también entre sus víctimas a los habitantes secuestrados y traídos, desde lo que hoy llamamos África, como esclavos y enseguida racializados como “negros”. Ellos provenían también de complejas y sofisticadas experiencias de poder y de civilización (Ashantis, Bacongós, Congos, Yorubas, Zulúes, etc, etc). Y aunque la destrucción de aquellas sociedades mismas comenzó mucho más tarde, y no alcanzó la amplitud y la profundidad que en América (“Latina”), para estos secuestrados y arrastrados a América, el desarraigo violento y traumático, la experiencia y la violencia de la racialización y de la esclavitud, implicaron obviamente una no menos masiva y radical destrucción de la previa subjetividad, de la previa experiencia de sociedad, de poder, de universo, de la experiencia previa de las redes de relaciones primarias y sociales. Y en términos individuales y de grupos específicos, muy probablemente la experiencia del desarraigo, de la racialización y de la esclavitud pudo ser, quizá, incluso más perversa y atroz que para los sobrevivientes de las “comunidades indígenas”.

Aunque ahora las ideas de “color” y de “raza” son virtualmente intercambiables, esa relación entre ambas es tardía: viene desde el siglo XVIII, y hoy testimonia la lucha social, material y subjetiva, acerca de ellas. Originalmente, desde el momento inicial de la Conquista, la idea de *raza* es producida para dar sentido a las nuevas relaciones de poder entre “indios” e ibéricos. Las víctimas originales, primordiales, de esas relaciones y de esa idea, son pues los “indios”. Los “negros”, como se llamaba a los futuros “africanos”, eran un “color” conocido por los “europeos” desde miles de años antes, desde los romanos, sin que la idea de raza estuviera en juego. Los esclavos “negros” no serán embutidos en esta idea de raza sino mucho más tarde en América colonial, sobre todo desde las guerras civiles entre los encomenderos y las fuerzas de la Corona, a mediados del siglo XVI.⁷ Pero el “color” como signo emblemático de raza, no será impuesto sobre ellos sino desde bien entrado el Siglo XVIII y en el área colonial británico-americana. En ésta se produce y se establece la idea de “blanco”, porque allí la principal población racializada y colonialmente integrada, esto es, dominada, discriminada y explotada dentro de la sociedad colonial británico-americana, eran los “negros”. En cambio, los “indios” de esa región no formaban parte de esa sociedad y no fueron racializados y colonizados allí sino mucho más tarde. Como se sabe, durante el siglo XIX, tras el masivo exterminio de su población, de la destrucción de sus sociedades y de la conquista de sus territorios, los sobrevivientes “indios” serán arrinconados en “reservas” dentro del nuevo país independiente, Estados Unidos, como un sector colonizado, racializado y segregado.⁸

⁷ Durante esas guerras en el Virreynato Peruano, muchos esclavos “negros” llegaron a ocupar rangos de jefes militares, llegando a ser Capitanes, lo que normalmente correspondía a los “hidalgos”, miembros de la nobleza de la provincia peninsular, y fueron incluso liberados de esclavitud en las huestes de los rebeldes encomenderos. Tras la derrota de éstos, el llamado Pacificador Pedro de la Gasca promulgó la más draconiana de las legislaciones coloniales contra los “negros”, como escarmiento racial definitivo. (Documentos en el Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima).

⁸ Ver sobre la producción de las ideas de “blanco” y de “negro” como nomenclatura “racial” en el área colonial britanoamericana, véase principalmente de Theodore Allen, *The Invention of the White Race*, Verso, London, 1994, 2 vols., y de Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color. European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, London, 1998. Y sobre las complejidades y contradicciones del proceso de racialización de los “negros” en el mundo colonial britano-americano, el sugestivo estudio de Steve Martinot, *The Rule of Racialization. Class, Identity, Governance*. Temple University Press, 2003, Philadelphia.

En torno de la nueva idea de raza, fueron redefiniéndose y reconfigurándose todas las previas formas e instancias de dominación, en primer término entre los sexos. Así, en el modelo de orden social patriarcal, vertical y autoritario, del cual eran portadores los conquistadores ibéricos, todo varón era, por definición, superior a toda mujer. Pero a partir de la imposición y legitimación de la idea de raza, toda mujer de raza superior se hizo inmediatamente superior, por definición, a todo varón de raza inferior. De ese modo, la colonialidad de las relaciones entre sexos se reconfiguró en dependencia de la colonialidad de las relaciones entre razas. Y eso se asoció a la producción de nuevas identidades históricas y geoculturales originales del nuevo patrón de poder: “blancos”, “indios”, “negros”, “mestizos”.

De esa manera hacía su ingreso en la historia humana el primer sistema de clasificación social básica y universal de los individuos de la especie. En los términos de la jerga actual, la primera clasificación social global de la historia. Producida en América, fue impuesta al conjunto de la población mundial en el mismo curso de la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo. Desde entonces, la idea de raza, el producto mental original y específico de la conquista y colonización de América, fue impuesta como el criterio y el mecanismo social fundamental de clasificación social básica y universal de todos los miembros de nuestra especie. En efecto, durante la expansión del colonialismo europeo, nuevas identidades históricas, sociales y geoculturales serán producidas sobre los mismos fundamentos. De una parte, a “indios”, “negros”, “blancos” y “mestizos”, serán añadidos “amarillos”, “oliváceos” o “aceitunados”. De otra parte, irá emergiendo una nueva geografía del poder, con su nueva nomenclatura: Europa, Europa Occidental, América, Asia, África, Oceanía, y de otro modo, Occidente, Oriente, Cercano Oriente, Extremo Oriente y sus respectivas “culturas”, “nacionalidades” y “etnicidades”.

La clasificación racial, puesto que se fundaba en un desnudo producto mental, sin nada en común con nada en el universo material, no sería siquiera imaginable fuera de la violencia de la dominación colonial. El colonialismo es una experiencia muy antigua. Sin embargo, sólo con la conquista y la colonización ibero-cristiana de las sociedades y poblaciones de América, en el tramonto del Siglo XV al XVI, fue producido el constructo mental de “raza”. Eso da cuenta de que no se trataba de cualquier colonialismo, sino de uno muy particular y específico: ocurría en el contexto de la victoria militar, política y religioso-cultural de los cristianos de la contrarreforma sobre los musulmanes y judíos del sur de Iberia y de Europa. Y fue ese contexto lo que produjo la idea de “raza”.

En efecto, al mismo tiempo que se conquistaba y colonizaba América, la Corona de Castilla y de Aragón, ya el núcleo del futuro estado central de la futura España, imponía a los musulmanes y judíos de la península ibérica la exigencia de un “certificado de limpieza de sangre” para ser admitidos como “cristianos” y ser autorizados a habitar en la península o viajar a América. Tal “certificado” -aparte de ser testimonio de la primera “limpieza étnica” del período de la colonial/modernidad - puede ser considerado como el más inmediato antecedente de la idea de raza, ya que implica la ideología de que las ideas religiosas, o más generalmente la cultura, son transmitidas por la “sangre”.⁹

La experiencia continuamente reproducida de las nuevas relaciones y de sus supuestos y sentidos, así como de sus instituciones de control y de conflicto, implicaba, necesariamente, una auténtica reconstitución del universo de subjetividad, de las relaciones inter-subjetivas de la población de la especie, como dimensión fundamental del nuevo patrón de poder, del nuevo mundo

⁹ Acerca de esta cuestión, de Aníbal Quijano, “Raza, Etnia y Nación en José Carlos Mariátegui: Cuestiones Abiertas”, en Roland Forgues, comp. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro descubrimiento*. Editorial Amauta, 1993. Lima, pp. 166-187.

y del sistema-mundo que así se configuraba y se desarrollaba. De ese modo, emergía todo un nuevo sistema de dominación social. Específicamente, el control del sexo, de la subjetividad, de la autoridad y de sus respectivos recursos y productos, en adelante no estará sólo asociado a, sino que dependerá, ante todo, de la clasificación racial, puesto que el lugar, los roles y las conductas en las relaciones sociales, y las imágenes, estereotipos y símbolos, respecto de cada individuo o de cada grupo, en cada una de aquellos ámbitos de existencia social, estarán en adelante adscritos o vinculados al lugar de cada quien en la clasificación racial.

El nuevo sistema de explotación social

En estrecha articulación con ese nuevo sistema de dominación social y al paso mismo de su constitución, fue también emergiendo un nuevo sistema de explotación social, o más específicamente, de control del trabajo, de sus recursos, de sus productos: todos los modos históricamente conocidos de control del trabajo o de explotación - esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad y capital – fueron asociados, articulados, en un único sistema conjunto de producción de mercaderías para el mercado mundial. Por el lugar dominante del capital en las tendencias básicas del nuevo sistema, éste tuvo desde la partida, como lo tiene hoy, carácter capitalista.

En esta nueva estructura de explotación del trabajo y de distribución de sus productos, cada uno de sus componentes es redefinido y reconfigurado. En consecuencia, sociológica e históricamente, cada uno de ellos es nuevo, no una mera extensión o prolongación geográfica de sus formas previas en otras tierras. Este sistema único de producción de mercaderías para el mercado mundial, como es claro, es una experiencia histórica sin precedentes, un nuevo sistema de control del trabajo, o de explotación social.

Tales sistemas de dominación y de explotación social, históricamente inéditos, se requerían recíprocamente. Ninguno de ellos se habría consolidado y reproducido universalmente durante tan largo tiempo, sin el otro. En América, por eso mismo, esto es, dadas la magnitud de la violencia y de la destrucción del mundo previo, las relaciones entre los nuevos sistemas de dominación y de explotación llegaron a ser virtualmente simétricas y la división social del trabajo fue por un buen tiempo una expresión de la clasificación racial de la población. A mediados del siglo XVI, esa asociación entre ambos sistemas ya estaba claramente estructurada y se reproduciría durante casi quinientos años: los “negros” eran, por definición, esclavos; los “indios”, siervos. Los no-indios y no-negros, amos, patrones, administradores de la autoridad pública, dueños de los beneficios comerciales, señores en el control del poder. Y, naturalmente, en especial desde mediados del siglo XVIII, entre los “mestizos” era precisamente el “color”, el matiz de “color”, lo que definía el lugar de cada individuo o cada grupo en la división social del trabajo.

Colonialidad y globalidad en el nuevo patrón de poder

Puesto que la categoría raza se colocaba como el criterio universal y básico de clasificación social de la población, y en su torno se redefinían las previas formas de dominación, en especial entre sexos, “etnicidades”, “nacionalidades” y “culturas”, ese sistema de clasificación social afectaba, por definición, a todos y a cada uno de los miembros de la especie. Era el eje de distribución de los roles y de las relaciones asociadas a ellos, en el trabajo, en las relaciones sexuales, en la autoridad, en la producción y en el control de la subjetividad. Y era según ese criterio de clasificación de la gente en el poder que se adscribían entre toda la especie las identidades histórico-sociales. En fin, las identidades geoculturales se establecerían, también, en torno de dicho eje. Emergía, así, el primer sistema global de dominación social históricamente conocido: nadie, en ningún lugar del mundo, podría estar fuera de él.

En el mismo sentido, puesto que la división social del trabajo -esto es, el control y la explotación del trabajo- consistía en la asociación conjunta de todas las formas históricamente conocidas en un único sistema de producción de mercaderías para el mercado mundial, y en exclusivo beneficio de los controladores del poder, nadie, ningún individuo de la especie, en lugar alguno del planeta, podría estar al margen de este sistema.

Podrían cambiar de lugar dentro del sistema, pero no estar fuera de él. Emergía, pues, también el primer sistema global de explotación de la historia: el capitalismo mundial. De otro lado, este nuevo patrón de poder que se basaba en la articulación de los nuevos sistemas de dominación social y de explotación del trabajo, se constituía y se configuraba como un producto central de la relación colonial impuesta en América. Sin ella, sin la violencia colonial, no habría sido posible la integración entre tales nuevos sistemas, menos aún su prolongada reproducción. Así la colonialidad era -es- el rasgo central inherente, inescapable, del nuevo patrón de poder que fue producido en América. En eso se fundaba y se funda su globalidad.

Eurocentramiento del nuevo patrón de poder: capital y modernidad

El dominio colonial de América, ejercido por la violencia física y subjetiva, permitió a los conquistadores/colonizadores controlar la producción de los minerales preciosos (oro y plata, sobre todo) y de los vegetales preciosos (al comienzo tabaco, cacao, papa, principalmente), por medio del trabajo no pagado de esclavos “negros” y de siervos o peones “indios” y de sus respectivos “mestizos”.

No es, quizá, necesario insistir aquí sobre el proceso histórico que permitió a los grupos dominantes entre los colonizadores, la producción de un mercado monetizado y articulado regionalmente a lo largo de la cuenca del Atlántico, como un nuevo centro de tráfico comercial. Pero es probable, en cambio, que no sea inútil hacerlo acerca de que hasta la llamada “revolución industrial” en el siglo XVIII, desde esas regiones (desde Europa Occidental, pues) no se producía nada que tuviera importancia en el mercado mundial. Y que, en consecuencia, fue exclusivamente el control colonial de América y del trabajo gratuito de “negros” y de “indios” produciendo minerales y vegetales preciosos, aquello que permitió a los dominantes entre los colonizadores, no sólo comenzar a tener una posición importante en el mercado mundial, sino sobre todo la concentración de muy ingentes beneficios comerciales, y junto con ellos también concentrar en sus propios países la salarización o mercantización de la fuerza de trabajo local.

Todo eso implicó la rápida expansión de la acumulación capitalista en esas regiones, e inclusive permitió aprovechar las innovaciones tecnológicas producidas por los esclavos “negros” de las Antillas, para desarrollar la “revolución industrial” en el Norte de la futura Europa Occidental (Dale, 2004). Sólo sobre esa base, la emergente Europa Occidental podrá después partir a la colonización del resto del mundo y al dominio del mercado mundial. De ese modo, el Capital como relación social de producción y de explotación pudo ser concentrado en esas regiones y ser su marca virtualmente exclusiva por un largo tiempo, mientras en América, como después en el resto del mundo colonizado, eran relaciones de explotación no-salariales, esclavitud, servidumbre y reciprocidad / tributación, las que fueron mantenidas por la violencia colonial. No hay, pues, modo de no admitir que contra las propuestas teóricas eurocéntricas, el Capital se desarrolló en Europa no sólo asociado a, sino ante todo fundado en, las demás formas de explotación del trabajo y, sobre todo, en la esclavitud “negra”, que producía los vegetales preciosos, y en la servidumbre “india” productora de los metales preciosos.

Aquellos procesos, en Europa estuvieron, como es bien conocido, asociados a la producción de una nueva estructura local de poder, a la reclasificación social de los habitantes de esas regiones, a conflictos de poder entre dominantes por espacios de dominación, lo que incluía a la Iglesia, a

conflictos de hegemonía entre ellos, a luchas religioso/culturales, al dominio del oscurantismo religioso/cultural en Iberia y a la secularización de las relaciones intersubjetivas en el centro-norte de Europa. En esas últimas regiones, eso llevó a todo aquello que, desde el siglo XVIII, se presenta al mundo como la modernidad y como la marca exclusiva de una nueva entidad/identidad histórica que se asumirá como Europa Occidental.

Con raíces que pueden ser ya ubicadas en las Utopías del siglo XVI, pero sobre todo con el debate filosófico y teórico-social del siglo XVII y con mayor claridad en el siglo XVIII, la nueva entidad/identidad que se constituye como Europa Occidental, ya bajo el creciente predominio de las zonas centro-norte, se asume y se identifica como moderna, es decir: como lo más nuevo y lo más avanzado de la historia humana. Y el signo distintivo de esa modernidad de la emergente identidad europeo-occidental es su específica racionalidad.

Sin la colonialidad del poder fundada en América, es decir sin América, todo aquello no podría ser explicado. Sin embargo, la versión eurocéntrica de la modernidad oculta o distorsiona esa historia. Porque es con la experiencia histórica que lleva a la producción de América, que se asientan en Europa, de un lado, la idea y la experiencia del cambio, como un modo normal, necesario y deseable de la historia. Del otro lado, el abandono del imaginario de una edad dorada en un mítico pasado, en favor del imaginario del futuro y del “progreso”. Y sin América, sin contacto y sin conocimiento de formas de existencia social fundadas en la igualdad social, la reciprocidad, la comunidad, la solidaridad social, entre algunas sociedades indígenas pre-coloniales, en especial en el área andina, no se podría explicar las utopías europeas del XVI, XVII y XVIII, las cuales reimaginando, magnificando e idealizando aquellas experiencias indígenas, en contraste con las desigualdades del feudalismo en el centro-norte de Europa, fundaron el imaginario de una sociedad constituida en torno de la igualdad social, de la libertad individual y de la solidaridad social, como proyecto central de la modernidad y como cifra y compendio de su específica racionalidad (Quijano, 1988).

En otros términos, del mismo modo que para la centralización del desarrollo del capital, la centralidad de Europa Occidental en la producción de la modernidad, era una expresión de la colonialidad del poder. Es decir, colonialidad y modernidad/racionalidad fueron desde la partida, y no han dejado de serlo hasta hoy, dos caras de la misma moneda, dos dimensiones inseparables de un mismo proceso histórico.

Para América y en particular para la actual América Latina, en el contexto de la colonialidad del poder, ese proceso implicó que a la dominación colonial, a la racialización y a la re-identificación geocultural, a la explotación del trabajo gratuito, le fue superpuesta la emergencia de Europa Occidental como el centro de control del poder, como el centro de desarrollo del capital y de la modernidad/racionalidad, como la sede misma del modelo histórico avanzado de civilización. Todo un mundo privilegiado que se imaginaba, se imagina aún, autoproducido y autodiseñado por seres de la *raza superior par excellence*, por definición los únicos realmente dotados de la capacidad de lograr esas conquistas. De ese modo, en adelante, la dependencia histórico-estructural de América Latina no sería más sólo una marca de la materialidad de las relaciones sociales, sino, sobre todo, de sus nuevas relaciones subjetivas e intersubjetivas con la nueva entidad/identidad llamada Europa Occidental y la de sus descendientes y portadores, donde quiera que fuesen y estuviesen.

Los fantasmas de América Latina

No debe ser, a esta altura del debate, difícil percibir porqué y de qué modos la colonialidad del poder ha producido el des/encuentro entre nuestra experiencia histórica y nuestra perspectiva principal de conocimiento, y ha frustrado, en consecuencia, los intentos de solución eficaz de nuestros problemas fundamentales.

La insoluta condición de sus problemas fundamentales, ha ido poblando América Latina de fantasmas históricos muy específicos. No es mi propósito esta vez identificarlos, mucho menos examinarlos, a todos, sino tratar de hacer visibles los más densos de ellos. Empero los fantasmas tienen su propio lugar en la historia y también su propia historia. Desde la Independencia y hasta fines del siglo XIX, sin duda los más persistentes y densos fantasmas que nos habitaban eran, sobre todo, los de identidad y modernidad. Desde fines de ese siglo, muchos latinoamericanos comenzaron a percibir que no era posible desalojar esos fantasmas de nuestro mundo sin democracia, ergo, sin Moderno Estado-Nación. Y aunque la separación y la prolongada hostilidad entre los países latinoamericanos habían casi enterrado durante el siglo XIX la propuesta bolivariana de unidad e integración, hoy parece reaparecer con nueva fuerza. Primero por la conquista y colonización por Estados Unidos de la mitad Norte de México, pero especialmente desde que tras la derrota de España, Estados Unidos conquistara y colonizara Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam, y la política imperialista y expansionista de ese país colocara de nuevo en el imaginario latinoamericano la cuestión de la unidad e integración.

Desde la Segunda Guerra Mundial, a todas esas cuestiones insolutas se le sumó la del desarrollo y que, a pesar de que aparentemente salió del debate, no ha dejado de estar presente en el imaginario y está implícita incluso como una de las pretensas bases de legitimidad de la neoliberalización en estos países.

Se puede, así, señalar que la identidad, la modernidad, la democracia, la unidad y el desarrollo, son los fantasmas que pueblan hoy el imaginario latinoamericano. Con ellos ha comenzado a cohabitar, desde el fin del milenio pasado -en rigor, desde que cumplimos 500 años- uno nuevo y más sombrío, más temible en definitiva: el de la continuidad o sobrevivencia¹⁰ del proceso mismo de producción de la identidad latinoamericana.

Como está implicado en este debate, la solución de los problemas que son inherentes a cualquiera de ellos implica, requiere, la de cada uno de los demás. Esa condición los ha hecho hasta aquí invulnerables a todos los intentos de erradicarlos de nuestra existencia social cotidiana, puesto que la hegemonía de la perspectiva eurocentrista de conocimiento ha llevado a la mayoría, de una parte, a pensar tales problemas separados entre sí y, de la otra, a intentar resolverlos gradualmente y en secuencia. Y, por eso mismo, a percibir las propuestas e intentos alternativos como meras “utopías” -en el sentido degradado del término y no como propuestas de mutación o de producción de nuevos sentidos históricos.

Por todo eso, dichos fantasmas nos habitan entrelazados entre sí inextricablemente. Y parecen haberse hecho permanentes. De ese modo, han terminado por hacerse familiares, en verdad íntimos, y forman parte constitutiva de nuestra experiencia y de nuestras imágenes. Se podría decir, por eso,

¹⁰ Ha comenzado, finalmente, un activo debate en América Latina sobre el significado de la expansión de bases y otros establecimientos militares de Estados Unidos en territorio latinoamericano, además de las habituales y viejas articulaciones entre las fuerzas armadas de ese país y las latinoamericanas, muy en especial en el contexto de las obvias tendencias de re-neocolonización del mundo, iniciada con la invasión y la ocupación de Irak y Afganistán. Adelanté algunas predicciones -desafortunadamente cumplidas muy pronto- en una conferencia pública en la Universidad de Gainesville, Florida, a fines de 1992, titulada “Will Latin America Survive?” Se publicó en 1993, en portugués, con el título de “¿Sobrevivera América Latina?”, en *São Paulo em Perspectiva*, Vol. VII, No. 2, pp. 60-67, SEADE, São Paulo, 1993, y en *Carta*, No. 1, Rio de Janeiro 1993. He vuelto después sobre este asunto en “El Laberinto de América Latina: ¿Hay otras salidas?”, originalmente, en *Revista Venezolana de Ciencias Económicas y Sociales*, Vol. 6, N° 2, Caracas, 2004, pp. 73-90. Hay traducción al portugués en: Theotonio dos Santos, coord., *Globalização. Dimensões e Alternativas*. PUC-Edições Loyola-Reggen, São Paulo, 2004, pp. 142-174.

que ahora son virtualmente inherentes a la materialidad y al imaginario de nuestra existencia histórica. En ese sentido, forman el específico nudo histórico de América Latina.¹¹

Colonialidad, modernidad, identidad¹²

No es sorprendente que América admitiera la ideología eurocéntrica sobre la modernidad, como una verdad universal, en especial hasta comienzos del Siglo XX, si se tiene en cuenta que quienes se arrogaban de modo exclusivo el derecho de pensarse y de presentarse como representantes de esa América eran, precisamente, los dominadores coloniales, es decir, “europeos”. Y desde el siglo XVIII, eran además “blancos” e identificados con “Occidente”, esto es con una imagen más extendida de “Europa”, aún después de asumir las nuevas identidades “nacionales” postcoloniales e incluso hasta hoy.¹³

En otros términos, la colonialidad del poder implicaba entonces, y todavía hoy en lo fundamental, la invisibilidad sociológica de los no-europeos, “indios”, “negros” y sus “mestizos”, es decir, de la abrumadora mayoría de la población de América y sobre todo de América Latina, respecto de la producción de subjetividad, de memoria histórica, de imaginario, de conocimiento “racional”. Ergo, de identidad.

Y, en efecto, ¿cómo tenerlos visibles, aparte de su lugar como trabajadores y dominados, si los no-europeos, dada su condición de razas inferiores y de “culturalmente” primitivos – arcaicos, suele decirse hoy día - no eran, no podían ser por definición, y no lo son del todo inclusive hoy, sujetos y, mucho menos, racionales?¹⁴

Derrotada la revolución acaudillada por Túpac Amaru en el Virreynato Peruano, en 1780, y aislada, mutilada y aunque de otro modo, finalmente también derrotada, la inicialmente triunfante

¹¹ Porque ningún Gordio ha podido cortarlo aún y porque es probable que ningún latinoamericano ilustre lo haya vivido y *morido* (no se diría lo mismo con *muerto*) con más intensidad que el peruano José María Arguedas, creo que es sólo pertinente llamarlo el *nudo arguediano*.

¹² En esta ocasión me limitaré a plantear la cuestión de la identidad y sus relaciones con las de la modernidad/racionalidad. Mis propuestas sobre las cuestiones de la democracia y del moderno estado-nación y sobre las del desarrollo y la integración, pueden ser encontradas, respectivamente, en mis siguientes textos: “Colonialité du Pouvoir e Democratie en Amerique Latine”, en *Amérique Latine, Democratie et Exclusion. Revue Future Antérieur*, L’Harmattan, Paris, 1994, pp.93-101; “Estado-Nación, Ciudadanía y Democracia: Cuestiones Abiertas”, en Helena Gonzáles y Heidulf Schmidt, comps., *Democracia para una nueva sociedad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1997, pp. 139-158; “Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia”, originalmente, en Instituto de Altos Estudios Internacionales, ed: *Tendencias Básicas de Nuestro Tiempo*, Caracas, 2000. Hay traducción al portugués en *Novos Rumos*, Año 17, N° 37, São Paulo, pp. 04-29; “Populismo y Fujimorismo”, en Felipe Burbano de Lara, editor, *El fantasma del populismo*, FLACSO-Nueva Sociedad, 1998, pp. 171-207; “América Latina en la Economía Mundial”, en *Problemas del Desarrollo*, Vol. XXIV, N° 95, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México DF, octubre-diciembre 1993; “El Fantasma del Desarrollo”, originalmente en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, N° 2, Caracas, 2000.

¹³ No solamente una parte de la *intelligentsia*, como, por ejemplo, Héctor Murena, importante escritor e intelectual argentino (1923-1975), ya bien entrado el Siglo XX se desesperaba de ser uno de los “europeos exilados en estas salvajes pampas”, sino que sus más poderosos gobernantes nunca han titubeado en afirmarse como defensores de la “civilización occidental y cristiana”, como por ejemplo la feroz dictadura militar argentina en los años 70 del siglo XX, hasta la no menos feroz dictadura de Bush ya en el siglo XXI.

¹⁴ Esa forma de percibir a los no-europeos es constante y explícita incluso tan tardíamente como en Hegel, cuyas opiniones (*Lecciones de Filosofía de la Historia*) son conocidas y repetidamente citadas sobre la inevitable destrucción de las sociedades primitivas –nada menos que en referencia a los Aztecas e Incas- en contacto con el Espíritu, naturalmente Europeo, y más recientemente, por ejemplo, en Heidegger, para quien no se puede filosofar sino en alemán.

revolución haitiana de 1803, los no-europeos de la población latinoamericana fueron mental e intelectualmente aún más invisibilizados en el mundo de los dominantes y beneficiarios de la colonialidad del poder.¹⁵

Sin embargo, en el mundo del poder aquello que se arroja por la puerta ingresa de todos modos por la ventana. En efecto, los invisibilizados eran la abrumadora mayoría de la población de América Latina tomada en su conjunto, y su universo subjetivo, sus modos de relación con el universo, demasiado densos y activos como para ser simplemente ignorados.

Y, por otra parte, al mismo tiempo en que la promiscuidad y permisividad sexual de los cristianos católicos no cesaba de producir y de reproducir una creciente población de “mestizos” –de la cual una proporción muy importante formó, desde fines del siglo XVIII en especial, los rangos de los dominantes–, las relaciones intersubjetivas (“culturales”) entre dominantes y dominados fue produciendo un nuevo universo intersubjetivo considerado igualmente “mestizo”, y en consecuencia ambiguo e indeciso, excepto, sin duda, en los extremos de ambas partes del poder.

La identidad latinoamericana comenzó a ser, desde entonces, un terreno de conflicto, que no ha cesado de ensancharse y hacerse más pedregoso, entre lo europeo y lo noeuropeo. Pero incluso en esos términos no tiene una historia lineal o simple, pues expresa los elementos más persistentes de la colonialidad del poder.

En primer término, la relación “racial”, envuelta en, o disfrazada de, “color”. Esta es, obviamente, una relación social jerárquica de “superioridad” – “inferioridad”, entre “blancos”, “negros”, “indios”, “mestizos” y desde la segunda mitad del Siglo XIX, “asiáticos” o “amarillos” y “aceitunados” u “oliváceos”. Desde el Siglo XVIII, el aumento de “mestizos” obligó a una difícil y complicada escala de matices de “colores” y de discriminación entre “castas” marcadas por tales matices. Esa gradación social estuvo vigente hasta bien entrado el Siglo XIX.¹⁶ El posterior aumento de “mestizos” ha hecho aún más compleja y la clasificación social fundada en la “raza”, sobre todo

¹⁵ La revolución de Tupac Amaru fue, en el Virreinato del Perú, la primera tentativa de producir una nueva nación, es decir una nueva estructura de poder, y quizás una nueva nacionalidad, esto es una nueva identidad, en la cual tuvieran lugar elementos de origen y de carácter hispano, pero históricamente redefinidos por y en América, dentro de un patrón de poder con hegemonía “indígena”. Su derrota abrió el paso a que la futura Independencia en esta región se hiciera bajo total control de los dominadores coloniales, y el pleno y duradero mantenimiento de la colonialidad del poder. De su lado, la revolución haitiana fue la primera gran revolución descolonizadora triunfante de todo el período colonial/moderno, en la cual los “negros” derrotaron a los “blancos”, los esclavos a los amos, los colonizados a los colonizadores, los haitianos a los franceses, los no-europeos a los europeos. Fue el entero patrón de poder colonial/moderno el que fue subvertido y destruido. Ambas revoluciones produjeron, sin duda, una tremenda conmoción y un extendido pánico entre los dueños del poder colonial/moderno. Por eso, la represión sobre los revolucionarios tupacamaristas fue un cruel escarmiento. Como no ha dejado de serlo la continuada intervención colonialista de franceses primero y de estadounidenses (o “Usonianos”, como propone llamarlos José Buscaglia-Salgado en *Undoing Empire. Race and Nation in the Mulatto Caribbean*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2003, pp. 4 y ss) repetidamente, durante dos siglos, hasta aplastar la revolución y mantener al Haití en la espeluznante historia a la que no dejan terminar.

¹⁶ En los archivos coloniales sudamericanos es posible identificar más de 30 “castas”, algunas de ellas con nombres que no han alcanzado, todos, el desuso. En el Perú, por ejemplo “zambo”, originalmente “mestizo” “anegrado” de “india” y “negro”, o “sacalagua”, originalmente una de las escalas del “mulato”. Hoy, “moreno” es un término con el que se busca reducir el efecto de “negro” o “zambo”, como testimonio de que la producción colonial de la idea de “raza” estaba, desde el principio, enraizada en las jerarquías sociales impuestas en Iberia a los derrotados “moros” y a sus descendientes bajo la dominación de los señores del Norte. La llegada de poblaciones “asiáticas” desde mediados del Siglo XIX, de chinos en especial, generó nuevos matices y nuevos términos discriminatorios.

porque el “color” ha sido superpuesto a lo biológico-estructural, debido, ante todo, a las luchas contra la discriminación racial o racismo. Y, de otro lado, ese mismo efecto proviene de la moderna ideología formal de igualdad entre gente de todos los “colores”, en la cual se apoyan las luchas antiracistas.

En segundo término, se trata de las relaciones entre lo “europeo/occidental” y en consecuencia con la modernidad, o más estrictamente con la versión eurocéntrica de la modernidad, con lo no-europeo. Esa es una relación crucial, en tanto que desde esa versión eurocéntrica, ampliamente hegemónica en América Latina y no sólo entre los dominantes, el lugar y la condición de las experiencias histórico-culturales originales del mundo precolonial, ergo también pre-“europeo occidental”, sería caracterizable como “premodernidad”, vale decir “pre-racional” o “primitiva”, así como las correspondientes a las poblaciones secuestradas en África, esclavizadas y racializadas como “negros” en América.

Pocos se resistirían hoy a admitir que en el discurso dominante, ergo de los dominantes, la propuesta de modernización no ha dejado de ser, no obstante todo el debate posterior a la Segunda Guerra Mundial, equivalente a “occidentalización”.¹⁷

En tercer lugar, lo que resulta de la resistencia de las víctimas de la colonialidad del poder, que no ha estado ausente durante estos cinco siglos. Durante la primera modernidad, bajo el dominio ibérico, los primeros intelectuales “mestizos” en primer lugar (en el extenso Virreinato del Perú, la mayor parte de América del Sur actual, pocos desconocerían los nombres más célebres, Garcilaso de la Vega, el Inca, Huaman Poma de Ayala, Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, Blas Valera) iniciaron la defensa del legado aborígen. Podría distinguirse, grosso modo, dos vertientes. Una, procedente de los célebres *Comentarios Reales*, de Garcilaso de la Vega, el Inca, que no ha dejado de insistir en el carácter pacífico, civilizador y solidario de lo incásico y otra más crítica, que insiste en el poder y sus implicaciones, que se originó en *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, de Huaman Poma de Ayala. Hoy, en cierto modo, ambas confluyen para reivindicar, contra el carácter crecientemente predatorio del capitalismo actual, la restauración de una sociedad “tawantinsuyana”.¹⁸

¹⁷ En los días siguientes al linchamiento del Alcalde de Ilave (Puno, Perú), ocurrido hace unas semanas, por una enfurecida población mayoritariamente identificada como Aymara, la prensa peruana y sobre todo algunos programas de televisión adjudicaban a esos sucesos a la condición no “occidental” y en consecuencia no moderna, ni racional, de los “indígenas” aymaras. Un influyente periodista en un programa de televisión, no titubeó en exclamar que “occidente” debería ser impuesto por la fuerza a esas poblaciones. Lo notable de eso es que ese linchamiento era uno de varios ocurridos en los meses recientes en el Perú, pero en zonas y poblaciones muy diferentes y muy distantes. Pero los demás, ocurridos entre poblaciones “mestizas”, no convocaron esas mismas pulsiones “racista/eticistas” (como suele decirse en la actualidad). Pero en Ilave actuaban Aymaras y por lo tanto esa tenía que ser la razón específica de esos hechos. Lo patético de la opinión de los periodistas limeños es que no podían siquiera imaginar que esos actos se debían, precisamente, a la “occidentalización” de tales “aymaras”: activo comercio legal y de contrabando, tráfico de drogas, disputa por el control de las rentas municipales, por su relación política con partidos políticos urbanos, con sedes centrales en Lima, que disputan el control de parcelas de poder y de sus recursos, etc. Todo eso, por supuesto, en el marco de la más grave crisis social, política y psicosocial, en el Perú en más de una centuria.

¹⁸ Carlos Aranibar ha publicado en Lima una versión de *Los Comentarios Reales* en el castellano actual (Fondo de Cultura Económica, Lima-México 1991) seguida de un volumen de notas eruditas de gran utilidad para seguir el rastro histórico de tan notable libro. El mismo historiador peruano publicó también el texto del Yamque Juan Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, también con el FCE, Lima-México, 1995. Franklin Pease, otro historiador peruano, hizo la más reciente edición de *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, de Huaman Poma de Ayala, en el Fondo de Cultura Económica, Lima- México, 1993. En el siglo XX, Luís Eduardo Valcárcel, fue sin duda el más influyente propulsor de la versión garcilacista del Tawantinsuyo, desde *Tempestad en los Andes*, Lima, 1926, sus numerosas publicaciones incluyen, principalmente, *Historia del Perú Antiguo*, Lima, 1964, y *Ruta*

En cuarto lugar, la cambiante historia de las relaciones entre las diversas versiones de lo europeo en estos países. Lo más interesante de esa historia comenzó temprano en el Siglo XIX, con el conflicto político entre conservadores hispanófilos y liberales modernistas, y frente al expansionismo hegemónico de Estados Unidos, aliado a Inglaterra. Los “blancos” liberales de estos países fueron estimulados por Francia, bajo Napoleón III, a proponer que su identidad europea no se agotaba en lo Ibérico (español o portugués) sino que se remitía a un parentesco cultural mucho más amplio: la latinidad. Y hacia fines de ese mismo siglo, frente al abierto expansionismo colonialista e imperialista de Estados Unidos después de su victoria sobre España en 1898, la oposición entre el “materialismo” y “pragmatismo” anglo-sajón de los americanos del Norte y el “espiritualismo” latino de los americanos del sur, codificada principalmente por el uruguayo José Enrique Rodó en su libro *Ariel*, pudo cobrar una vasta difusión y respaldo en los intelectuales “blancos” y “mestizos”.¹⁹ Esa historia no ha terminado. Si bien la hegemonía de Estados Unidos no ha hecho sino ampliarse y afirmarse, en especial desde la Segunda Guerra Mundial, no es accidental, sin duda, que se haya otorgado preferencia al nombre de América Latina frente a los demás propuestos en diferentes momentos, precisamente desde la Segunda Guerra Mundial. En fin, los recientes movimientos político-culturales de los “indígenas” y de los “afro-latinoamericanos”, han puesto definitivamente en cuestión la versión europea de la modernidad/racionalidad y proponen su propia racionalidad como alternativa. Niegan la legitimidad teórica y social de la clasificación “racial” y “étnica”, proponiendo de nuevo la idea de igualdad social. Niegan la pertinencia y la legitimidad del Estado-Nación fundado en la colonialidad del poder. En fin, aunque menos clara y explícitamente, proponen la afirmación y reproducción de la reciprocidad y de su ética de solidaridad social, como opción alternativa a las tendencias predatorias del capitalismo actual.

Es pertinente señalar, contra todo ese trasfondo histórico y actual, que la cuestión de identidad en América Latina es, más que nunca antes, un proyecto histórico, abierto y heterogéneo, no sólo, y quizá no tanto, una lealtad con la memoria y con el pasado. Porque esa historia ha permitido ver que en verdad son muchas memorias y muchos pasados, sin todavía un cauce común y compartido. En esa perspectiva y en ese sentido, la producción de la identidad latinoamericana implica, desde la partida, una trayectoria de inevitable destrucción de la colonialidad del poder, una manera muy específica de descolonización y de liberación: la des/colonialidad del poder.

Referencias bibliográficas

Dale T. (2004). *Trough the Prism of Slavery. Labor, Capital and World Economy*. New York, Toronto, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc. Lanham, Boulder.

Quijano, A. (1988). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política.

Cultural del Perú, Lima, 1981. Más recientemente, Alberto Flores Galindo, con *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*, Lima, 1988, se convirtió en un autor de extendida influencia en una variante de esa misma vertiente.

¹⁹ En 1853, el colombiano Torres Caicedo publicó un texto con esas propuestas en la *Revue des Deux Mondes*, en París. Las pretensiones expansionistas de Napoleón III, pronto usaron tales propuestas para apoyar la invasión de México y la imposición de Maximiliano de Habsburgo como Emperador. Como se sabe los invasores fueron derrotados y expulsados y su Emperador ejecutado bajo el liderazgo del liberal Benito Juárez. El *Ariel*, del uruguayo José Enrique Rodó (1872-1917) generó toda una corriente intelectual y política llamada “arielista” que se fue agotando en las primeras décadas del Siglo XX, conforme estallaban las revueltas democráticas y nacionalistas que siguieron al triunfo de la Revolución Mexicana (1910-1927) y atravesaron todos los países al Sur del Río Bravo entre 1925 y 1935, terminando con la derrota de las revoluciones y la imposición de sangrientas dictaduras, salvo en Uruguay y Chile.

Don Quijote y los molinos de viento en América Latina
Aníbal Quijano

Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. En: Heraclio Bonilla (comp.). *Los conquistados* (437-449). Tercer Mundo Ediciones-FLACSO.

Tanizaki, J. (1977). *Praise of Shadows*. New York: Leete's Island Books.