

El moderno Estado-nación en América Latina: cuestiones pendientes¹

ANÍBAL QUIJANO

Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, URP

Resumen

Abstract

¹ Esta es una versión revisada de la desgrabación de mi conferencia en II FORO INTERNACIONAL Y ENCUENTRO ALAS PERÚ, procurando mantener el carácter y el tono coloquial de la exposición.

En el proceso actual de la Colonialidad del Poder han entrado en combustión todos sus elementos y modos fundacionales de dominación, explotación y conflicto. En otros términos, este patrón de poder histórico ha ingresado en un proceso raigal de crisis. Lo que esto implica actualmente no es solo la creciente exacerbación de su inherente conflictividad, lo que todos podemos observar en todo el mundo, sino también, al mismo tiempo, la agudización de una crisis climática planetaria que, según la mayoría de la comunidad científica mundial, habría sido producida por la sobre-explotación y la contaminación de los recursos del planeta, al servicio de las cada vez más desorbitadas exigencias de bienestar material artificial y de lucro, en particular de los controladores de este patrón de poder. Es decir, como resultado de la operación del propio patrón de poder globalmente dominante. Desde esa perspectiva la crisis climática planetaria actual tiene que ser considerada como una dimensión de la propia crisis de la Colonialidad del Poder.

No es probable que nuestra especie, Homo Sapiens, se haya encontrado antes en una situación análoga, entrampada en la confluencia de la crisis raigal del primer patrón de poder planetariamente hegemónico que registra nuestra historia, con la crisis climática mundial, lo que entraña además una crisis del propio planeta. En consecuencia, en este momento no está en juego solamente el destino histórico de un patrón de poder que habita el conjunto de la especie, sino inclusive la sobrevivencia misma de esta especie².

En este específico contexto indagar por algo llamado «moderno estado-nación» no solo implica sumergirse en un pantanoso territorio de debate, que es la cuestión del poder. Y hoy, esto implica ingresar en el mas riesgoso laberinto de nuestra específica historia, porque en todo patrón de poder sus poblaciones no son solo sus habitantes, no solo hacen parte de las relaciones sociales visibles, son también habitadas, porque toda la dimensión subjetiva de esas relaciones sociales también está habitada por ese patrón de poder.

Pero en el viejo mito, Teseo, el héroe al que Ariadna ayuda a liberarse del laberinto y del Minotauro, no pertenece a ese laberinto, arriesga estar entrampado en éste, pero proviene de otro mundo, es habitante y habitado de otra historia. Este no es nuestro caso hoy día, porque hoy ninguno de nosotros tiene, de todos modos no puede tener aún, otro mundo para habitar y ser habitado, sino precisamente este único patrón de poder que es planetariamente hegemónico y al que discutimos con los términos de la Colonialidad del Poder. Y este poder está en su momento de más profunda crisis desde su emergencia hace más de 500 años.

Por eso, este de ahora es, quizá, el más complejo y peligroso laberinto de toda nuestra historia y todos y cada uno de nosotros no podemos evitar sino ser habitantes y habitados de este patrón de poder, porque es el único que tiene hegemonía sobre toda la

² He propuesto antes esta cuestión, en el Primer Simposio Internacional sobre la Crisis y la Des/Colonialidad del Poder, en Agosto del 2010.

población de la especie en todo el planeta. No hay, pues, otro mundo que habitar y que nos habite. ¿Cómo ignorar que hemos entrado en un laberinto extremadamente peligroso en toda nuestra historia, ya que somos habitantes y habitados del único patrón de poder global y éste está su más profunda crisis? Esta conciencia produce una desolada imagen que tampoco es posible evitar, y es que esta vez no solo no habrá Ariadna alguna que nos ayude a salir del laberinto y defendernos del Minotauro, porque esta vez no venimos de otro mundo, venimos de éste mismo y de esta misma historia. En consecuencia, Ariadna y el Minotauro son, o pueden ser, dimensiones de una y la misma identidad o, no tan inesperadamente como después veremos, ser nada menos que parte de nosotros mismos.

Esta es la precisa imagen sobre la cual he insistido en muchas ocasiones: que en este mundo y en este tiempo específico de la Colonialidad del Poder, se está adentro (ya que no hay a donde irse) pero se está en contra, todo el tiempo. Este es un modo necesario, inevitable, de vivir, para todos aquellos que quieran otro mundo posible. Pero estar siempre adentro y en contra de este mundo y de este tiempo del patrón de poder que nos habita, no solamente es una inevitable manera de vivir, tiene consecuencias sobre cada uno de los ámbitos de nuestras prácticas sociales y de las relaciones sociales allí implicadas. Es en ese preciso sentido que también es inevitable admitir que ahora no hay una Ariadna aparte, que Ariadna y Minotauro están en nosotros. Si logramos producir otro mundo posible mejor, o si ese posible mundo puede ser mucho peor, dependerá solo de nosotros, no más de una Ariadna separada y diferente.

La colonial/modernidad y la cuestión del moderno Estado-nación

Lo que hoy discutimos, la cuestión que quiero abrir en la práctica con los términos de «moderno/estado/nación» es una de las más entrañables expresiones del actual carácter eurocéntrico de la Colonialidad del Poder y de la Colonial/Modernidad/Eurocentrada, planetariamente hegemónicas aún, no obstante su actual proceso de crisis, ya que en este contexto cada uno de tales términos expresa e insiste en el carácter inherentemente ambivalente y paradójico del fenómeno histórico específico al cual procuran nombrar para definir, pero al cual nunca han logrado desenvolver de los pliegues que lo asedian en tanto que una cuestión histórica siempre abierta.

Esta cuestión del «moderno/estado/nación» fue producida, primero, en el proceso de eurocentramiento del control de este patrón de poder, después de la falencia histórica de la hegemonía ibera inicial³. Es decir, en el proceso de constitución de la nueva id/entidad histórica que hoy reconocemos como Europa Occidental. Y se desarrolló y

3 Sobre esta cuestión, «Las paradojas de la colonialidad/modernidad/eurocentrada en América Latina». En *Hueso Húmero*, No. 53, pp. 30-60. Lima, abril 2009.

desplegó en el curso de la expansión planetaria del colonialismo de esa nueva id/entidad histórica, como una de las expresiones del Eurocentrismo o Colonial/Modernidad/Eurocentrada.

Lo que estamos llamando Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada es la primera mutación de este patrón de poder, porque se constituye como un nuevo horizonte histórico de sentido que, desde la emergente Europa Occidental se denomina como la «modernidad europea». Pero dicha «modernidad» emerge dentro de la misma Colonialidad del Poder, aunque ya eurocentrada. En consecuencia, este nuevo horizonte histórico de sentido se forma, necesariamente, como un elemento nuevo de dicho patrón de poder. En otros términos, como un elemento de la colonialidad. Y se constituye con una insalvable ambivalencia entre, de un lado, las necesidades de conocimiento instrumental del nuevo poder local, en particular del Capital en curso de expansión en la emergente Europa Occidental, y, de otro lado, una veta utopística producida entre los conflictos sociales en curso, pero fundada en la conciencia de un horizonte de cambios históricos, y formado con imágenes de procedencia americana, sobre todo de la región que llamamos andina en nuestro actual lenguaje.

En efecto, de un lado, es entonces que en la emergente Europa Occidental, comienza a expandirse y a desarrollarse la práctica social que se llama el Capital. Es decir, se expande la mercantización de la fuerza viva individual de trabajo, la producción de plusvalor y la acumulación del respectivo lucro. Y son sus correspondientes necesidades intersubjetivas las que llevan a la producción de un modo de conocimiento que será considerado como la «racionalidad científica» y que requiere libertad y autonomía individual para su producción y desarrollo. Pero tal «racionalidad» se constituye sobre una episteme racista, como parte de la Colonialidad del Poder, y además metafísica y mística, debido a la hegemonía del radical dualismo cartesiano que separa «razón» de «naturaleza», en esa perspectiva de conocimiento que se proclama «racional» y «científica».

De otro lado, y en el mismo movimiento histórico, los conflictos de poder que se asocian al Capital y a la Colonialidad del Poder, producen también un universo intersubjetivo paradójicamente asociado a tal «racionalidad»: las ideas de igualdad social y de solidaridad social, que son propuestas denominadas desde su origen como «utópicas» y que envuelven imágenes sociales referidas a lo que los colonizadores encuentran o creen encontrar en las formas de existencia social de algunos de los pueblos colonizados, en particular en las relaciones de reciprocidad y de comunidad en las regiones que hoy llamamos andinas.

La amalgama entre aquella «racionalidad» y esa veta utopística, es lo que emerge y se hace hegemónica como la «Modernidad Europea». Y la idea de «Moderno/Estado/Nación» es producida, precisamente, como expresión política institucional específica de dicha «modernidad», en lugar del Estado Absolutista, que corresponde al «antiguo orden». El nuevo horizonte histórico de sentido emerge, así, también como un nuevo horizonte de sentido histórico. Pero no hay, hoy día, modo de negar el carácter inherentemente paradójico y ambivalente de esa idea de institucionalidad política, producto de

una episteme racista y místico-metafísica, al mismo tiempo que de una veta utopística que proclama la racionalidad y la legitimidad de la igualdad social y de la solidaridad social.

A esos «europeos», ese nuevo universo intersubjetivo y en particular el nuevo universo político institucional, les pareció no solamente una novedad, sino también una característica propia, intrínseca de su nueva identidad histórica. Y sin duda, durante un tiempo no tan corto, capitalismo y modernidad parecieron efectivamente europeos y solo europeos. Pero si recordamos bien, en primer término, la rápida expansión del mercado de fuerza de trabajo viva, individual, que es la relación social específica que denominamos *Capital*, en la nueva Europa Occidental estaba fundada en la ingente masa de beneficio comercial proveniente de la mercantización de lo que se producía en América, dentro de relaciones de explotación muy heterogéneas, en donde la racialización de los dominados estaba asociada, principalmente, a la explotación no salarial del trabajo, en una deliberada asociación de todas las formas de control del trabajo — esclavitud, servidumbre, reciprocidad, pequeña producción mercantil simple, bajo la hegemonía del Capital— en una única estructura de producción de mercaderías para el nuevo mercado mundial. Porque estamos hablando de un nuevo mercado mundial, no solo porque el tráfico principal ya no ocurre en el Mediterráneo, sino a lo largo del Atlántico, es decir al occidente de esa península que, por eso, se llamara después Europa Occidental, sino también porque las mercaderías principales son nuevas, son los nuevos minerales y vegetales preciosos que se están produciendo desde América.

En segundo término, las ideas centrales de la modernidad, en especial su veta utopística, la igualdad social y la solidaridad social, emergen también con América. En consecuencia, expansión y consolidación del capital, racionalidad y modernidad, si bien ocurren en el curso de constitución de «Europa Occidental» y son, en ese específico sentido, «europeos», son igualmente «americanos» pues América es el único espacio/tiempo dominado dentro de la Colonialidad del Poder y Europa Occidental la nueva sede central de control de este patrón de poder. Así, pues, en este sentido amplio y fundamental, capitalismo, racionalidad y modernidad son, por necesidad, *coloniales y eurocéntricos*. Por todo eso, podemos hablar con rigurosa propiedad de la Colonial/Modernidad/Eurocentrada y de su lugar específico como la primera gran mutación histórica dentro de la Colonialidad del Poder.

Este un debate que no termina aun de establecerse real y sistemáticamente en las ciencias sociales actuales. Por cierto, el poder es siempre una cuestión central del conocimiento social. Y para el debate científico-social actual, muchos de cuyos interesados participantes están hoy reunidos aquí, no podría ser identificada ninguna cuestión más profundamente decisiva que el poder en el contexto histórico específico de la Colonialidad del Poder. Pues eso es, precisamente, lo que está implicado en los términos «moderno/estado/nación».

Porque si bien donde las relaciones de poder y sus desigualdades implicaban la racialización en el conjunto de la Colonialidad del Poder, en la nueva sede central de

control de este patrón de poder, en Europa Occidental, ella no estaba aún localmente presidiendo las relaciones sociales. Por eso, la destrucción del «antiguo orden» podría, y pudo, producir una relativa «igualdad social» y una relativa «solidaridad social» de la población que emergía contra las «antiguas» desigualdades y, de ese modo una forma de autoridad política que los representara a todos y que, en esas medidas y maneras, fuera reconocible como un moderno Estado-nación. Pero eso no ha sido lo mismo en todos los demás mundos y sus respectivos territorios atrapados en la Colonialidad del Poder, pues en todos ellos, sometidos a la racialización y la etnificación bajo los dominadores «europeos occidentales», el moderno/estado/nación ha sido todo el tiempo un horizonte siempre perseguido, pero siempre esquivo.

Fuera de ese contexto, no se podría entender la existencia social y su historia en América Latina, ni el actual proceso «europeo» posterior a la Segunda Guerra Mundial y el proceso de migración de las poblaciones colonizadas, etnificadas y racializadas, hacia las sedes centrales de los previos imperios coloniales. En América Latina, en el modo específico de las relaciones sociales de dominación/explotación/conflicto en que el poder consiste, pues, en la Colonialidad del Poder, el moderno/estado/nación no ha sido, en ninguno de sus «países» culminado y reproducido estable y sistemáticamente, o, si prefieren, sistémicamente. Pero lo mismo en el mundo «europeo» (en particular, sobre todo, Europa Occidental y Estados Unidos), la crisis del colonialismo primero, y ahora la crisis de la Colonialidad del Poder han llevado o están llevando al proyecto de moderno/estado/nación a su propia crisis. De otro modo, la cuestión de la migración internacional, entre otras, no podría ser efectivamente reconocida y debatida realmente. En un sentido específico, la historia del proyecto de moderno/estado/nación sigue los mismos cauces que el Capitalismo Colonial Global. Podría ser útil, por eso, hacer aquí un breve recorrido.

Desde 1492, es decir, desde «América», el capital no ha existido, ni —si se atiende con cuidado a las indicaciones del actual período de crisis— podrá existir en adelante, sino como eje dominante de una única configuración, aunque siempre heterogénea histórica y estructuralmente, con todas las demás formas de control y de explotación del trabajo, para la producción de mercaderías para el mercado mundial. Eso no habría sido posible, ni lo es ahora, sino dentro de la Colonialidad del Poder. Por eso, Capitalismo no es un concepto que se refiera exclusivamente a lo que ocurre con el Capital como relación social específica, sino a lo que ocurre con el conjunto de aquella configuración mundial y global, esto es, con el Capitalismo Colonial Global. Pero también es por eso mismo, que hay áreas de la Colonialidad Global del Poder donde el capital parece operar de modo separado de las demás formas de explotación, como sin duda ocurrió con Europa durante la Revolución Industrial. Y ocurre lo mismo, o de modo análogo, con el Moderno/Estado/Nación. Dentro de la Colonialidad Global del Poder, es, aún, posible encontrar áreas donde, en efecto, opera de modo reconocible una institucionalidad política como un Moderno/Estado/Nación. ¿Quizá Suiza o Suecia hoy?

¿Por qué insistir en esto? Porque de otro modo, sin entender que *capital* como relación social específica fundada en la compra y venta de la fuerza de trabajo y en la explotación de esa mercadería única en beneficio de unos pocos, no existe separadamente de otros modos de control y explotación del trabajo. Sin entender que si solo llamáramos capitalismo a lo que se produce en torno de esa relación social específica, entonces no podríamos entender la historia que hoy tenemos, la crisis que hoy tenemos, los problemas centrales a los que hoy nos enfrentamos. ¿Por qué? Porque ese capital, o sea, esa compra y venta de fuerza viva, individual, de trabajo, no podría haberse expandido y no podría haberse reproducido hasta lo que después será la Revolución Industrial, sin la esclavitud, sin la servidumbre, sin la pequeña producción mercantil, sin la reciprocidad que estaban organizadas en América. Y todo eso como una única estructura conjunta de producción de mercaderías para el mercado mundial.

Permítanme poner un ejemplo, porque me parece importante, necesario, que lo que estoy afirmando no parezca arbitrario. Todos saben que la caña de azúcar era producida en América por los esclavos «negros», traídos desde lo que hoy llamamos Africa, una vez que se verificó que era comercialmente más ventajoso producirla en América y no en Europa. Y como esa producción se hacía en el campo y los esclavos habitaban las barracas o barracones, como se les llamaba en las islas del Caribe hispano, Cuba por ejemplo, nadie parece incomodarse con el hecho de que esa caña de azúcar, una mercadería para vender en el mercado, fuera producida por esclavos, es decir, sin salario.

En cambio la idea y la imagen de fábrica, en el eurocentrismo están asociadas a la idea y a la imagen de obrero asalariado, a la Revolución Industrial, al capitalismo industrial, pues. Pero cuando se produce el azúcar en el Caribe, se produce ya no en el campo, sino en fábricas de azúcar, y sin embargo, no son obreros asalariados los que producen ese azúcar, sino los mismos esclavos «negros». Y es ese mismo azúcar que será enviado al mercado mundial, a la nueva Europa Occidental sobre todo. Y esa específica mercadería, no solo produce beneficio comercial, sino ahora produce un exorbitante plusvalor, ya que no implica trabajo pagado, asalariado, de obreros fabriles, sino trabajo esclavizado, gratuito. En consecuencia, el capital en esa Europa Occidental estaba asociado, combinado, basado en definitiva, al trabajo esclavo. Los «negros» esclavos producen el azúcar y el ron, en las fábricas de azúcar y de ron, pero no como obreros asalariados, sino como trabajadores esclavos, sin paga alguna. Notable ventaja. No es extraño, dada esa situación, que incluso hubiera un teórico cubano, en pleno siglo XIX, apelando explícitamente a los argumentos de Adam Smith, para tratar de demostrar que en Cuba el mantenimiento de la esclavitud era ventajoso para el capitalismo industrial.

Estamos por lo tanto hablando de algo que en la perspectiva eurocéntrica parece impensable: que no es cierto que todo trabajador fabril es, por definición, un trabajador asalariado, es parte de lo que se llama proletariado industrial. Pues, no señor, porque los esclavos «negros» producen no solo caña de azúcar en el campo, sino azúcar en las fábricas de azúcar, sin salario. Esto pasa antes del proletariado industrial europeo y antes

de la Revolución Industrial. Por lo tanto, ¿estamos hablando de un proletariado industrial esclavo no-asalariado? Pero eso sigue pasando durante y después de la Revolución Industrial. Y lo mismo ocurría con el trabajo no-asalariado de los «indios» en las haciendas, en las minas, en los obrajes, en los talleres, en los molinos, etc., etc. Es, pues, con la producción del trabajo explotado no-asalariado que fue posible obtener grandes beneficios comerciales que fueron usados para expandir el mercado de fuerza de trabajo individual, o capital, en Europa Occidental. No se trata, pues, de «pre-capitalismo» y «capitalismo», como dos «modos de producción» separados. Se trata de una misma y única estructura de producción de mercaderías para el mercado mundial.

Entonces, es necesario entender que, por lo tanto, el *Capital* no podría haberse expandido en Europa y luego el capitalismo industrial fabril no podría haber existido, y, sobre todo, no podrían haber llegado a ser hegemónicos en Europa y América y luego mundialmente, sin el trabajo no-asalariado, es decir sin el trabajo no-capitalista del resto de América: esclavitud, reciprocidad, servidumbre, pequeña producción mercantil. Es necesario entender esta relación, que no hay tal cosa llamada Capital (mundialmente hegemónico) sin el trabajo no capitalista, no asalariado, esclavo o servil o artesanal o comunal en reciprocidad; ver que no existe relación de ruptura, que no hay solución de continuidad entre ambas dimensiones de la nueva economía que se va instalando y que produce la Revolución Industrial.

Digo todo esto para hacer visible, perceptible, lo que me parece decisivo para abrir la cuestión de lo que llamamos *Moderno/Estado/Nación*. Con la expansión del capital en Europa, es decir como desarrollo del conjunto del Capitalismo Colonial Global, del cual el capitalismo industrial de Europa es una de sus dimensiones, aunque después será hegemónica, los conflictos y cambios sociales que todo eso produce van también a producir lo que los iberos no solo no supieron, sino no quisieron permitir, ni producir, eso que se llama la modernidad. Como acabamos de ver, esta implica que son necesarios nuevos instrumentos de conocimiento; que un nuevo modo de producir conocimiento es cada vez más indispensable para el nuevo mundo que está emergiendo en esa nueva identidad que se va a llamar Europa Occidental. Para el capital es necesario medir, contar, pesar, experimentar, la investigación es, por consecuencia necesaria, la duda y la verificación son, también por consecuencia, necesarias; ergo, la libertad individual y la autonomía individual son indispensables para todo ese propósito. Para esos fines y en ese nuevo contexto, el individuo no tiene que dar cuenta a nadie más que a sí mismo. Pero todo eso era, precisamente, lo que en Iberia no solo no era posible, sino no era deseable. Para impedirlo estaba todo el poder del Estado Absoluto y su Santa Inquisición. Por eso, el desplazamiento hegemónico final hacia la futura Europa Occidental.

Pero ese nuevo modo de conocimiento, que se llamará después la ciencia y que al comienzo parece algo también propiamente europeo, tiene un fundamento que es también una paradoja en sí misma, el radical dualismo cartesiano, que separa razón y naturaleza, porque la razón es un don divino y tiene carácter divino, el cuerpo y el resto son naturaleza y no tiene carácter divino. Ese dualismo cartesiano, prolonga y desarro-

lla, aunque la seculariza como Filosofía, la teología cristiana medieval que separa alma y cuerpo. Y eso parece un gran adelanto, de hecho esto se convierte en la base misma de la llamada racionalidad moderna. Este mecanismo intelectual, desde nuestra perspectiva actual, de origen místico y de carácter metafísico, pasa a ser el fundamento mismo de la «racionalidad científica» y «moderna».

Déjeme contarles una anécdota. Unos años atrás, discutiendo este asunto en Europa, alguien dijo: *«esto, el radical dualismo cartesiano, fue un paso progresivo muy importante, porque si no se separa sujeto y objeto, razón de naturaleza, no se hubiera podido hacer biología experimental, los experimentos con el cuerpo y la anatomía no hubieran sido posibles»*. Excepto, contesté de inmediato, que esa experimentación era ya una práctica de hacía miles de años atrás en «América» pre-colonial, y quizá también en el resto del mundo pre-europeo. Si se va a ciertos museos en el Perú, se encuentran trepanaciones craneanas exitosas de miles de años atrás, experimentos que no solo no requerían, y eran más bien opuestas, como hoy lo sabemos, al radical dualismo cartesiano, como está claramente implicado en la idea de Pachamama. De la misma manera, en consecuencia, en lo que emerge como la nueva entidad llamada Europa Occidental, aunque esta reapropiándose de los conocimientos históricos previos y los asume como propios, también la modernidad, en este caso sus elementos instrumentales, la ciencia y la técnica, aparecen como puramente europeos. Pero para que los individuos sean libres y autónomos se requiere otra idea, esa idea aparece junto con ella, aunque no se establece ni se expande sino un poco más tardíamente, la idea de *igualdad social*. La idea de igualdad social no es nueva pero siempre fue minoritaria, reprimida y perseguida. Es por primera vez, desde la emergencia de la racionalidad llamada europea, que esta propuesta de igualdad social va a irse convirtiendo en un sentido común, el de todos nosotros aquí, espero.

Allí aparece una segunda inevitable paradoja, cuando la «modernidad europea» se afirma en el siglo XVIII, con las ideas de igualdad social, de solidaridad social y de ciudadanía, la idea de raza estaba ya activa y actuante, había sido producida desde fines del siglo XV en plena conquista ibérica y destrucción del mundo histórico previo, ya estaba activa en el nuevo universo del capital, de la industrialización, de los conflictos sociales. Esto es, como una radical y profunda idea de desigualdad entre la población de nuestra especie. Es decir, las ideas de «raza» y de «igualdad social» comienzan, en la modernidad europea y eurocéntrica, a operar, paradójicamente, no solo al mismo tiempo, sino en el mismo movimiento de la historia.

Pero tenemos allí otra, aun más vibrante paradoja. ¿Dónde encontraron ellos la idea de igualdad social? El mercado implica una cierta igualdad social, usted no va al mercado porque tiene un título de nobleza, sino porque tiene recursos para comprar, por lo tanto el mercado requiere una idea de igualdad. El mercado puede ser, así, el piso, pero al mismo tiempo el límite de la igualdad social, porque la distribución de recursos para usar el mercado es desigual. Sin embargo, en la modernidad europea la idea de igualdad social está asociada también a la idea de libertad y autonomía individual. Si no son iguales, las gentes no pueden ser individualmente libres y autónomas para estudiar,

para dudar, para experimentar. Igualdad social, solidaridad social, en el mismo universo intersubjetivo de la idea de «raza» y, sobre todo, en el mismo movimiento de la historia, configuran realmente una *veta histórico utopística*. ¿De dónde procede la utopía? En el imaginario de los nuevos «europeos» que acuñan el término y definen un horizonte de esperanza y de sentido nuevo de la historia, esa propuesta remite a la existencia social de las comunidades de los llamados «indígenas», sobre todo en el área que hoy llamados andina. Por esto es que Mariátegui pudo decir que en el Perú «*la idea del socialismo no es una importación, es un retorno*». Porque exactamente eso era y eso es aun.

Entonces estamos hablando de la emergencia de un nuevo sentido, de un horizonte histórico de sentido que está hecho de extrañas amalgamas, de extrañas paradojas, de extremas contradicciones, entre la idea de raza y la de igualdad social. Solo admitiendo que la totalidad histórica es siempre histórico-estructuralmente heterogénea, es decir, liberándonos del eurocentrismo, es posible admitirlas y entenderlas operando juntas, co-actuando juntas, aunque haciendo que cada una de sus dimensiones no pueda ser libre de ambivalencias y contradicciones, a veces, según los territorios de la historia, extremas. Solo de ese modo, pues, pueden encontrarse y asociarse como un horizonte histórico común a los colonizadores y colonizados, las ideas de igualdad social, de solidaridad social, de autonomía individual y de libertad individual, de la ciudadanía, junto con las ideas de «raza» y después de «etnicidad», en la búsqueda de un universo institucional llamable moderno/estado/nación.

Como Europa occidental se reapropió de la historia de la Grecia clásica, entonces todavía insisten en que la *ciudadanía* se formó en Atenas en el siglo V, aunque esta institución tiene también otras referencias históricas. Incluso en la propia Europa actual, la historia de la Confederación Helvética, podría ser más próxima. Pero las ideas de igualdad social y de solidaridad social, ingresan en el imaginario europeo, paradójicamente otra vez, con la conquista y la colonización de los pueblos que llamarán «indígenas» y en especial los de la zona hoy llamada «andina». Esta extraña combinación entre una veta utopística, la idea de igualdad social radical y sus correlatos, la libertad y autonomía individual de una parte, y de otro lado la racialización de las relaciones sociales, como el criterio central de clasificación social de todas las gentes de este planeta, si operan juntas solo pueden producir, y producen, una radical ambivalencia, esto es, una insanable ambivalencia, de la cual la historia no se pudo curar entonces, no se puede curar hoy día y mientras la Colonialidad del Poder persista, no se podrá curar.

Entonces, cuando estamos hablando de Moderno/Estado/Nación, estamos hablando realmente de la historia de un fenómeno extrañamente paradójico y ambivalente en su más profunda constitución, por lo tanto insanablemente contradictorio. Ese carácter intrínsecamente ambivalente y contradictorio de la «modernidad» y de su universo intersubjetivo, puede ser percibido sin dificultad por la propia historia de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada después de la Revolución Industrial.

Antes de la Revolución Industrial, los europeos no tenían nada propio que ofrecer en el mercado mundial. Solo eran comerciantes de lo que América producía. Cuando

esa Revolución finalmente ocurre, pueden por fin tener algo que ofrecer al mundo para vender. Con el poder acrecido de ese modo, pasan a la conquista del resto del mundo y es allí donde aparece tan vibrantemente la radical ambivalencia de la llamada modernidad, porque es como una mano que tuviera una palma y un envés de naturalezas distintas, porque es la misma mano que implica la modernidad y la colonialidad en el mismo movimiento. ¿Qué hacen los Modernos Europeos Occidentales en su proceso de colonización del resto del mundo? Racializar a las poblaciones, des-igualarlas más radicalmente, des-identifican a las poblaciones, les roban la identidad, les desfiguran las entidades, las nombran de otro modo, las desnacionalizan, les imponen no el estado-nación como autoridad colectiva, sino el estado colonial precisamente como autoridad colectiva. Puede observarse operando la radical ambivalencia de la idea de modernidad (porque es la otra cara de la colonialidad), que aparece virtualmente desde el primer momento en que se pone en acto. De esto se trata cuando estamos hablando de moderno/estado/ nación en América Latina.

Permítanme decir algo que es de algún modo una provocación. Creo que el proyecto liberal eurocéntrico de moderno/estado/nación en América Latina ha sido, en muchos lados, un auténtico fracaso y en todos los demás una posibilidad aun incumplida... ¿Porqué un fracaso en algunos lugares? Primero, Bolivia actual no sería posible si el moderno-estado-nación hubiera sido efectivamente fundado en la ciudadanía como institución política, sobre la igualdad social, la solidaridad social, la libertad individual, en la autonomía individual... ¿O sería posible? ¿Serían posibles la demanda y el reclamo crecientes de «no somos la misma nación, somos varias naciones, queremos un Estado por lo tanto que represente a todas las naciones»... ¿Esto sería posible? El año 1994, al firmarse el tratado de libre comercio entre México y EEUU apareció también el Frente Zapatista de Liberación Nacional en el lado sur de México, en Chiapas, y todos saben muy bien que, en efecto, en este territorio los pobladores no son ciudadanos del mismo modo que en el resto del país y no se reconocen tampoco como de la misma nación o con la misma nacionalidad.

En el lado del Pacífico latinoamericano, todo esto parece muy claro; pero para el lado Atlántico, no lo es del todo, aunque también allí hay ahora cambios rápidos e importantes. Permítanme recordar que fueron algunos de los próceres e intelectuales liberales más importantes de Argentina, Alberdi, Sarmiento, a quienes debemos una célebre frase: «*gobernar es poblar*». Pero lo estaban diciendo en el momento mismo del genocidio, del casi exterminio, de los llamados «indígenas» de ese país, exactamente en el mismo periodo en que estaban siendo exterminados también los llamados indígenas en Estados Unidos. Para conquistar las tierras de esas poblaciones, había que destruirlas y exterminarlas. Por lo tanto, para Alberdi o Sarmiento, mientras el Estado argentino procuraba el exterminio de los «indígenas», «gobernar es poblar» implicaba un mensaje racista y eurocentrista. En Chile ocurrió lo mismo, pero mucho más tarde, en el siglo XX, en los años 30. Ahora, sin embargo, hay una movilización *mapuche*, que se siente en Chile, y también hay un nuevo movimiento indígena que

ya produjo una marcha en Argentina y que llegó hasta Buenos Aires y fue recibido en la Casa Rosada.

Así, las reivindicaciones «nacionales» de los «indígenas» en América Latina, no ocurren solamente donde había antes una amplia población indígena, en México, en Guatemala o en el Área Andina. Ocurre ahora, inclusive en donde fue casi exterminada. Por lo tanto, recordar «gobernar es poblar» implica también preguntar de qué moderno/estado/nación estábamos hablando, inclusive en los países en los cuales hubo un feroz proceso de «europeización» como un modo de tener una población homogéneamente «blanca».

Por todo eso, cuando decimos moderno/estado/nación, estamos abriendo exactamente los más recónditos y decisivos mecanismos del patrón de poder que estamos llamando Colonialidad del Poder, porque es exactamente ahí donde está activo, porque no se podía, ni se puede, practicar todas las promesas de la modernidad, como Habermas, por ejemplo, nunca ha dejado de insistir, tras la derrota y la desintegración del «campo socialista». Las promesas de la modernidad aun no están cumplidas. Pero ¿porqué no están cumplidas? Porque la única forma de que pudieran ser cumplidas, es la desracialización total de la clasificación social de las gentes. El racismo está, sin duda, en crisis, porque hay conflicto y protesta mundial contra el racismo, al mismo tiempo en que se inflan los «fundamentalismos» racistas en muchos países. Porque la idea de igualdad social pasó a ser el sentido común de los mortales universalmente. Pero la idea de raza ha sido practicada tan consistentemente durante más de 500 años, que todo el mundo, yo diría el 99% de la población de la especie ha terminado siendo educada en esta misma perspectiva, y lo que corresponde a la historia del poder, ha sido admitido como parte de la historia de la naturaleza; lo que pertenece a la materialidad de las relaciones sociales, ha sido admitido como parte de la materialidad de las personas mismas.

No se puede, en consecuencia, llevar a la práctica las promesas de la modernidad sin la destrucción de la colonialidad, es decir sin la descolonialidad del poder. Sin ella no se puede desacralizar la autoridad y permitir otra forma de autoridad colectiva que no sea un Estado fundado en la desigualdad social racial, la más radical de todas. La modernidad aún opera, como se ve, colonialmente. Y la colonialidad, de su lado, también opera modernamente. Es decir, se co-bloquean, se co-limitan, se co-imponen, están co-activas, co-presentes todo el tiempo, en cada acto, de cada uno de nosotros, en cada ámbito de la práctica social, en cada dimensión de las relaciones sociales.

Ustedes saben muy bien que mucha gente aplaudió y lloró con la elección de Barack Obama como el primer presidente negro de EE.UU. Pero Obama ha aumentado y acelerado la deportación de los migrantes no-blancos, sobre todo de los negros, desde Estados Unidos. Tenemos un complicado debate con la academia «negra» norteamericana. La mayor parte pide igualdad racial, lo que es simplemente imposible, porque la misma idea de raza implica que no puede haber igualdad entre las gentes, es la más profunda, radical, y decisiva desigualdad. La des-racialización significa la des-racialización de las relaciones sociales, pero para eso se requiere, al mismo tiempo, la

des-racialización de lo más profundo de la subjetividad individual, de las relaciones intersubjetivas del conjunto de la especie, de la episteme racista activa en todo el mundo de la Colonialidad del Poder. Mientras así no sea, la modernidad siempre tendrá una veta utopística, en el sentido peor del término, es decir no solo que no tiene topos, sino que no puede llegar a tenerlo.

Por esto en consecuencia en una buena parte de América Latina, el Estado no pudo ser moderno, no pudo ser, en consecuencia, democrático, pues desde el comienzo es estado-colonial-moderno. Pensemos en un país como Perú, o como Brasil, o como México. En el Perú en el momento... aun no celebramos el bicentenario no? Pero los demás países han comenzado a celebrar ya los bicentenarios, pero ¿bicentenario de qué? Esto es el punto ¿bicentenario de la independencia? Si. En efecto se rompieron los lazos de dominación colonial del decadente y moribundo imperio español, ibérico, pero solo a costa de la paradoja que aun nos preside, el Estado pasaba a ser independiente, pero la sociedad seguía siendo colonial, e incluso sus características coloniales empeoraron desde el día siguiente de la Independencia, porque les fueron arrebatadas las tierras otorgadas a las llamadas republicas de indios, desde el siglo XVI, después de la derrota de los encomenderos. En el momento en el que se hace la llamada Emancipación, no llegaban ni al 10% los que heredan y asumen el control de eso llamado Estado-nación.

En el Perú, durante todo el siglo XIX no existe Estado, aunque existen muchos gobiernos. Por ejemplo, en 1848 tuvimos siete gobiernos simultáneos en un solo día. No había Estado, pero ¿porqué no había Estado? Porque no había ningún grupo con la capacidad de hacerse hegemónico, como lo había en el vecino del sur, o en el lado oriental en el mismo momento. Sin embargo, en esos casos, solo podía haber Estado/Nación hasta el límite en que se exterminaba o se estaba eliminando a las poblaciones indígenas. Podían, pues, ser «modernos» en un sentido instrumental, pero no podían ser democráticos. En qué consiste, pues, esa «modernidad»?

En Brasil —en ese caso tenemos alguna estadística— se calcula que el 93% de la población, sin contar con las poblaciones indígenas llamadas amazónicas, estaba excluido legal y socialmente de toda posible participación en el Estado que emergía. Por eso la famosa guerra de la cual Euclides d'Acuña pudo hacer en Os Sertões, un vigoroso relato replicado después por Vargas Llosa, en su novela *La Guerra del Fin del Mundo*. No obstante, pudo ser establecido un Estado central, aunque no democrático, es decir, no un moderno/estado/nación.

No en el Perú, donde en el siglo XIX ni siquiera logramos tener un Estado central, aunque no fuera moderno, ni nacional, ni democrático. Y el que comenzó a haber desde fines del siglo XIX en adelante, podía ser cualquier cosa menos democrático. Por ejemplo, la servidumbre no ha sido extinguida en este país sino a fines de los años 60 del siglo pasado. Y acerca del racismo hoy, si ustedes han explorado algo las famosas redes sociales, viendo como se debatía en estas últimas elecciones, saben perfectamente que el racismo fue uno de los ingredientes más activos de este curioso debate electoral. No estamos, por lo tanto, sino en medio de la colonial-modernidad, porque las mismas

gentes que están en las universidades, sobre todo en algunas de ellas y que son sin duda gente estudiosa, brillante, son científicos, estas mismas personas no tienen empacho en asegurar, sin embargo, que la raza es un asunto real, no de la materialidad de las relaciones sociales, sino de la materialidad de la «naturaleza».

El proyecto liberal eurocentrico de moderno-Estado-nación en América Latina fue, pues, en su mayor parte un fracaso o sigue siendo un camino inacabado e insoluto. Pareció que la primera gran revolución del mundo en 1910, en México, podía finalmente comenzar a poner las bases de un moderno-Estado-nación. Es verdad que la revolución mexicana de 1910, precisamente permitió la emergencia de una masa importante de esos llamados indígenas racializados y, aunque su ala más radical fue cortada y derrotada antes de 1930, de todos modos pudo levantar las bases de algo llamable un Estado razonablemente nacional, sino acaso del todo democrático. Pero el hecho de que esa revolución fuera incompleta, es lo que ahora se ve con bastante claridad, por lo que sucede en ese país, donde incluso, aparentemente, su propia autonomía está en cuestión. Ustedes saben que ahora para visitar México no se necesita tener visa de México, le basta con tener visa de EE.UU. Y eso, en un país que siempre fue rigurosamente celoso de su autonomía y de su soberanía.

Si no obstante estas condiciones y circunstancias, aún estamos proclamando en América Latina la esperanza, o la existencia, la práctica real de algo llamable moderno/Estado/nación, algo está limitando o distorsionando nuestra perspectiva sobre el poder. Porque hoy, es precisamente eso que anda en crisis, este patrón de poder está en crisis, no solo por sus propias contradicciones, porque no se trata más de una crisis cíclica, no se trata más de una crisis parecida a las previas. Es como todo un patrón de poder que está en crisis. No solo el Capital está en crisis, ni se trata solo de que todo el Capitalismo Colonial Global está en crisis. La crisis afecta a todo el patrón de poder, a la Colonialidad del Poder como tal. Y no se puede salir de esto sino por una mutación de este patrón de poder (y no se puede saber cual sería ese resultado), o por un proyecto específico de descolonialidad de poder. Y solamente las poblaciones indigenizadas de todo el mundo (aunque América latina es el centro de su actividad) están levantando un horizonte alternativo, que abre por primera vez la posibilidad de un horizonte que de nuevo señale imágenes y caminos para la descolonialidad de poder, otro horizonte de sentido histórico.