

Poder, prácticas sociales y ámbitos de práctica social¹

Aníbal Quijano

Primero quiero agradecer a Narda Henríquez por permitirme esta ocasión. Es para mí una oportunidad muy interesante y espero que también termine siendo interesante para ustedes. Lo que quiero hacer exactamente no es una conferencia o una clase, sino algo muy diferente, ya que tenemos poco tiempo. Lo que pretendo es ante todo abrir unas cuestiones a este mundo; en vez de decir «interrogación», yo digo «cuestiones». Por lo que Narda nos acaba de contar, este es un grupo de gente que ha estado ya leyendo cosas más, lo que me permitirá entonces también acortar algunas de las cosas que quiero decir para poder escucharlos realmente, porque deben estar ustedes tan llenos de cuestiones como yo lo estoy. De manera que la idea es exactamente esa, vamos a intercambiar cuestiones y permitirme entonces rondar en torno a esas cuestiones con la idea obvia de que no vamos ni a agotarlas ni resolverlas, pero esto probablemente hace interesante de todos modos el trabajo.

Había pensado incluso otra secuencia, pero lo que quiero hacer hoy es abrir una línea de cuestiones que espero que interese a todos, porque es una cuestión que nos es común, todos los días, a todos nosotros, en todo el mundo. Hace parte de nuestra jerga cotidiana y por esto es simpático convertir algo que decimos todo el tiempo en una cuestión abierta: el poder. Lo que quiero es exactamente eso hoy

¹ Este texto es la transcripción de la conferencia de Aníbal Quijano en el marco de la primera sesión del taller titulado «Colonialidad del poder», organizado por el Grupo de Investigación sobre Conflictos y Desigualdades (GICO), coordinado por Narda Henríquez, con el auspicio de la Maestría en Sociología y el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Este texto fue transcrito por Luis Rondán, editado por Julio Villa-Palomino y revisado por Guillermo Rochabrún. El equipo editorial de *Debates en Sociología* agradece la dedicación y diligencia del equipo mencionado.

día, abrir con ustedes la cuestión del poder. ¿Qué es eso?, ¿de qué hablamos cuando decimos poder? Como todos ustedes son gente de ciencias sociales, yo no tengo que remitirme a ninguna otra literatura, que ya conocen muy bien; quiero ir más directamente a nuestro asunto. Lo que quiero decir, para comenzar, es que el poder es un tipo de relación social muy específico, y la especificidad de esta relación social es que está formada por tres componentes, que están todo el tiempo, continuamente, co-presentes y co-activos, de manera permanente y continua. Eso tres elementos, bien conocidos entre ustedes, son: 1) dominación; 2) explotación; y 3) conflicto.

Comencemos entonces por el comienzo. Estamos hablando de una relación social específica y acabamos de ver en qué consiste esa especificidad. Pero también presumo que la idea misma de relación social es también para ustedes una cuestión abierta. ¿Qué es? ¿Qué es una relación social? En nuestra jerga de gente de ciencias sociales, estamos siempre hablando de relaciones sociales, de estructuras sociales, de procesos sociales, etcétera, de manera que, de algún modo, el término «relación social» parece vago; lo usamos todo el tiempo, para todo, tanto en el área de ciencias sociales como fuera de ella. Entonces, para mí es bueno abrir también otra vez una línea de cuestiones en torno al poder, y esto empieza con la primera cuestión: ¿De qué hablamos cuando decimos que el poder es una relación social específica? ¿Qué es una relación social? Y también quiero proponer un camino: una relación social es un intercambio de comportamientos, y como todo intercambio de comportamientos ocurre siempre dentro o en torno de cierto ámbito que produce o que permite ese comportamiento y el intercambio de comportamientos. Entonces, propongo distinguir ciertos ámbitos, que llamaremos «*ámbitos de práctica social*», donde se producen ciertos comportamientos y ciertos intercambios de comportamientos que, por lo tanto, tienen especificidad.

Es formidable compartir esta ocasión con ustedes porque espero que me ayuden aquí a caminar un poco más en este asunto. Hace un buen rato que tengo en mente este asunto, de los ámbitos de comportamiento o los ámbitos de práctica social, y todavía no he llegado a definir del todo cuáles son estos posibles ámbitos de práctica social. Algún tiempo atrás le envié a un amigo del exterior un borrador en el cual estaba comenzando a levantar este asunto, y el muy granuja lo que hizo fue «colgarlo» —como se dice ahora—. Lo metió en la red, por lo cual ya dejo de ser un borrador, ya lo vi reproducido en otros lados; por supuesto sigue siendo un borrador, literalmente un borrador de borrador. Cuento esto porque en ese texto estaba intentando, comenzando a escribir sobre esto: la idea de prácticas sociales, la idea de ámbitos de práctica social como los pisos necesarios para pensar en algo que en nuestra jerga se llama «sociedad», pero que para mí es una palabra muy incómoda porque es demasiado posible de reificar, como suele ocurrir, y yo prefiero usar el término de «existencia social». Hay modos de existencia social, lo que

implica determinados ámbitos de práctica social, y lograr distinguir cuáles son estos ámbitos nos permitiría armar este concepto-imagen de qué es una existencia social capaz de reproducirse en el tiempo; es decir, capaz de formar lo que puede llamarse, con nuestra jerga, una sociedad. En ese texto había propuesto algunos ámbitos de práctica social, pero ahora tengo varios otros.

Yo propongo ciertos ámbitos de práctica social que son, en mi propuesta de este momento, los ámbitos sin los cuales no es posible una existencia social capaz de reproducirse en el tiempo. Primero, sexo. Segundo, trabajo. Tercero, subjetividad. Cuarto, comunicación. Quinto, autoridad colectiva. Sexto: juego-arte-rito. Sétimo, «naturaleza», en cuanto a las relaciones con la naturaleza. Respecto a este último ámbito, se trata también de discutir las relaciones entre nuestra especie y las otras especies, con los demás seres vivos y por allí con el resto de las entidades del planeta y del universo. La palabra naturaleza, por lo tanto, aquí, está siendo usada directamente entre comillas.

Mi primer planteamiento es que toda existencia social, capaz de reproducirse en el tiempo, implica ciertas prácticas sociales, y estas se pueden distinguir en ciertos ámbitos de práctica social, que son los que acabo de enumerar. Como ven, estoy produciendo toda una línea de cuestiones, y las propongo exactamente como cuestiones para que las podamos pensar todos nosotros juntos aquí, enseguida. Estoy metiéndoles en la cabeza este primer manojito de cuestiones porque sin estas cuestiones la palabra «poder» no es posible de ser convertida en una categoría que permita efectivamente dar cuenta de lo que implica como un modo específico de relaciones sociales. Todas las relaciones sociales son intercambios de comportamiento, pero todas ellas se producen no de manera indistinta, se producen siempre en determinados ámbitos y estos ámbitos son distinguibles. ¿Y por qué son importantes? Porque sin esos ámbitos no existe y, aparentemente, no puede existir hasta la historia conocida aquí, ninguna existencia social capaz de reproducirse en el tiempo; es decir, capaz de ser *históricamente* reproducible.

Si admitimos que hay algo que se puede llamar prácticas sociales, que estas pueden ser distinguidas en ámbitos, que a través de ellas es posible una existencia social que pueda reproducirse en el tiempo, entonces, tenemos que interrogarnos por qué existen estas prácticas sociales, por qué son distinguibles de este modo, y qué relación hay entre las unas y las otras. No hace mucho era virtualmente hegemónica para mucha gente en el mundo una perspectiva desde la cual, con otros términos, con otras categorías también, algunas prácticas sociales eran producidas por otras. Creo que esta es una idea que es común a lo que yo llamo el eurocentrismo; es decir el modo eurocéntrico de producir conocimiento y subjetividad, el modo de producir sentido a la experiencia y de producir explicaciones a la producción de esas experiencias. Hay un modo especial, que llamo eurocéntrico, que se da

a partir sobre todo del siglo XVI y XVII en adelante, de pensar que unas prácticas sociales son producto de otras. Por ejemplo, en Marx, si la idea es que hay una base, una estructura y una superestructura, hay algo que produce a los demás ámbitos. Pero lo mismo en el otro lado: la idea de orden, de consenso y de autoridad tiene exactamente la misma implantación.

Aquí propongo que en estos ámbitos de práctica social ninguno viene del otro, y es esto lo que permite hablar de ámbitos de práctica social. Esto es lo que permite diferenciarlos, pero también lo que implica este hueco negro que estoy llamando juego-arte-rito, que sigue siendo un enorme hueco negro, teóricamente hablando. Lo que estoy proponiendo es que ningún ámbito de práctica social, ninguno de los que acabo de enumerar e incluso el que propongo aquí de manera un poco turbulenta, que estoy llamando hueco negro teórico, ninguno de estos ámbitos proviene del otro. Sin embargo ninguno de ellos, salvo de manera episódica y por tanto sin posibilidad de reproducirse, ninguno de ellos puede existir sin los otros.

En cada ámbito de práctica social se dan ciertas formas de intercambios de comportamientos, de relaciones sociales; toda práctica social implica intercambios de comportamientos, es decir, relaciones sociales. Les pido que nos pongamos a pensar en los tres primeros y ver cómo se relacionan el sexo, el trabajo y la subjetividad. El sexo, es decir, las relaciones sexuales, el factor sexo... el sexo con el trabajo. ¿El sexo viene del trabajo? Eso parece que no. Pero, ¿el trabajo proviene del sexo? En un sentido, sí, pero en un sentido que no hace que esto sea producido por, sino que tiene un tipo de interrelación. Lo mismo, la subjetividad, ¿es producida por, viene de? Entonces realmente es una cuestión sumamente riesgosa la idea de práctica social, ámbitos de práctica social que no son producidos los unos por los otros, pero cuya existencia sería imposible sin los otros. Por lo tanto, toda existencia social hecha de estos ámbitos de práctica social puede solo por eso reproducirse en el tiempo y ser, por consecuencia, históricamente viable; puede ser historia en ese específico sentido.

Comencé por el sexo por una razón, que de algún modo es casi una obviedad. Mi propuesta es que el sexo implica la primera, la forma fundadora: es decir, el ámbito fundador por excelencia de todos los demás ámbitos, en cierto sentido. Con la tecnología reciente se puede producir células vivas en laboratorio; por tanto, ya se puede reproducir tecnológicamente seres vivos. Qué significará eso más adelante, quién sabe, pero mientras eso no sea posible, la única reproducción de una especie como la nuestra es sexual. El sexo es la fuente de toda reproducción y, en consecuencia, o sin duda, la primera forma de relación social es sexual. Como sabemos, todos los seres vivos se reproducen sexualmente, no es solamente nuestra especie. Si admitimos que lo que llamamos *homo sapiens* es una especie animal entre otras, entonces la relación sexual es la única forma de reproducción de nuestra especie...

aunque quizá ya no, con los avances tecnológicos. La relación sexual es una forma de relación social; por lo tanto, la fundadora. Sin la reproducción de la especie no hay individuos de la especie, por lo cual no hay quién se relacione con quién y la relación sexual *per se* no puede ser pensada sino como una relación social. Por esto es por lo que inicio esta lista con este ámbito primero de práctica social, que estamos llamando sexo.

En un sentido, no se puede pensar en los demás ámbitos de práctica social sino a partir de lo que reproduce a la especie. Por eso estoy diciendo, la relación social primera. Pero de allí en adelante no se puede inferir que el sexo explique lo que estoy llamando aquí trabajo, o subjetividad, o autoridad colectiva, o juego-arte-rito, etcétera.

El sexo es una relación social principal, en un sentido mayor que cualquiera de los otros ámbitos de práctica social. Por ejemplo, lo que estoy haciendo aquí, este hueco negro que acabo de llamar juego-arte-rito. ¿Por qué estoy llegando a este hueco negro? Después de un movimiento de trabajo y reflexión, mi conclusión provisoria es que esto es común a toda la historia que conocemos de la especie. Toda la especie juega, hay otras especies también que juegan, pero estamos hablando de la nuestra. No juega todo el tiempo, pero de jugar, juega. ¿Hace arte? Sí. Desde hace varios miles de años, quizás desde el comienzo mismo de la existencia de la reproducción de la especie *homo sapiens*, porque hay rastros muy antiguos, de decenas de miles de años.

El *homo sapiens* es una de las variantes de una larga línea de homínidos, una historia que dicen que tiene más o menos tres millones de años y ha tenido muchas variantes. Conocemos sus principales nombres, pero sabemos que lo que hoy se llama *homo sapiens*, incluso es ya *homo sapiens sapiens*. Por la edad del fósil más antiguo de la especie, encontrado en Kenia, tiene más o menos doscientos mil años, más o menos porque es el fósil más antiguo, pero hasta que se encuentre otro. Hay otras variantes, como el Neanderthal, el hombre de China, el hombre de Australia, etcétera. No sabemos qué pasó con ellos, hay incluso un debate nuevo sobre eso. La nuestra es la exitosa, pero había otras; qué pasó con ellas, no lo sabemos. Tal vez parte de lo que hoy día conocemos de nuestra especie, en un momento de violencia creciente extrema, permite explicar un poco lo que pasó con los demás, pero no lo sabemos. Un reciente descubrimiento en Europa Central de un resto Neanderthal da cuenta de la proximidad, quiere decir que hubo quizás cruces también. El sexo juega allí obviamente un papel decisivo, pero también la violencia. ¿Qué pasó allí? No lo sabemos.

He propuesto entonces un conjunto de cuestiones que para mí son decisivas para la cuestión que quisiera continuar abriendo: el poder. Hasta donde nos es conocido hasta aquí, los rastros muestran que estos ámbitos son comunes, pero también muestran que en cada ámbito es posible admitir rastros de tres componentes de un

modo específico de relación social: *dominación*, en todas partes. Probablemente la *explotación* es más tardía, porque implica una práctica social también posterior, pero el *conflicto* está asociado a dominación. Tal vez, por lo tanto, el relato tendría que ser diferente. Debería ser: dominación, conflicto, explotación. Pero si lo vemos hoy, el relato sigue siendo el que propongo: dominación, explotación y conflicto, porque ahora el conflicto atraviesa las otras dimensiones. Y porque no existe hoy día ninguna forma de poder que no implique las tres dimensiones.

Esto no me lleva a una conclusión, pero sí a otra cuestión que reabre todas las demás. Si lo que estoy diciendo tiene sentido para ustedes, entonces algo que es muy importante preguntarse es *¿qué es lo* que hace histórica a nuestra especie? La dominación no es exclusiva de nuestra especie, la explotación y el conflicto tampoco. Veán un nido de hormigas. Todos los estudios demuestran que en las arañas y los insectos, unos siempre dominan a los otros. Por lo tanto, estas formas de relación social no son privativas de la especie humana, pero que esas formas de relación social puedan ser distinguidas en todos estos ámbitos que acabamos de proponer aquí, que ninguno de estos ámbitos pueda existir y reproducirse sin los demás, y que, por lo tanto, toda relación de poder implica necesariamente un modo de interrelación con cada una de las mismas relaciones en cada uno de estos ámbitos, por tanto, es siempre un *patrón de poder*. Eso hace diferente por completo esta especie de las demás, hasta donde sabemos.

La posibilidad de distinguir estas prácticas sociales y estos ámbitos de práctica social y su modo de interrelación implica a esta especie; y el poder en esta especie implica siempre un patrón de poder, puesto que tenemos varios ámbitos y todos están en relación. Por lo tanto, todos los ámbitos existen bajo determinadas condiciones, bajo ciertos elementos en un momento dado; por eso es por lo que toda malla de relaciones, junto a todos los ámbitos, es siempre un modo conjunto del poder. Es siempre un patrón de poder y como todo patrón de poder, por lo tanto, solo puede ser un patrón de poder histórico; es decir, con especificidades que lo distinguen de otros. Yo creo que sería mucho llenar esta mesa de más cuestiones así que por el momento me gustaría escuchar sus reacciones.

Pensemos conjuntamente en este hueco negro teórico que yo acabo de poner en esta mesa. Digamos, mi insistencia en que es necesario, imprescindible, admitir que toda relación social ocurre en un determinado y determinable ámbito de relaciones sociales y que ninguno de estos ámbitos viene de ninguno de los demás. Puede ser que haya otros ámbitos que no estén aquí enumerados, ustedes quizás puedan sugerir o proponer. Por eso mismo, toda relación social que ocurre en un ámbito está implicando a lo que ocurre en los demás ámbitos y recíprocamente está implicado en lo que ocurre en los demás. Por eso, si hay relaciones sociales en las cuales dominación, explotación y conflicto están permanente y continuamente co-presentes,

co-activos, esto hace una aclaración social muy específica y atraviesa todas las relaciones, todos los ámbitos de prácticas sociales; hace un patrón de poder, y todo patrón de poder ocurre en la historia bajo ciertas condiciones, con ciertos elementos. Ergo, es un patrón de poder histórico. Eso es lo que me permite a mí después pasar a ver qué es eso de colonialidad del poder. Entonces un patrón de poder histórico con una completa especificidad respecto de cada uno de los otros posibles.

PREGUNTAS DEL PÚBLICO

Entiendo los ámbitos que usted ha planteado, pero no termina de quedarme clara la especificidad del ámbito de la comunicación. ¿Podría elaborar un poco más?

Ustedes aquí en la universidad tienen incluso una facultad de comunicación, ¿no es cierto? Lo que implica que no solamente hay lo que yo estoy proponiendo —un ámbito de práctica social— sino además hoy en día con instituciones, con técnicas, con aparatos, etcétera. Por tanto, la comunicación hoy día es algo muy grande, mucho más visible. Entonces, ¿cómo es que se puede hacer?, ¿cómo se puede practicar cualquier relación social posible? No es posible una relación social que se reproduzca sin que el intercambio de comportamientos se produzca, o implique modos de percibir o modos de explicar o modos de entender, y todo esto es necesariamente transmitido para poder ser percibido o entendido con sus sentidos posibles. La comunicación es, por lo tanto, un elemento de toda relación social capaz de reproducirse. La comunicación es una producción de sentidos; todo patrón de poder implica producir un determinado horizonte de sentido, un horizonte histórico de sentido, en algunos casos un horizonte de sentido histórico. Un horizonte de sentido histórico es el modo cómo la gente admite, recibe, entiende o reciproca significados. Todo horizonte de sentidos es histórico, pertenece a siempre a un determinado patrón de poder, nunca está fuera de eso.

Pero, ¿cómo se puede percibir eso? ¿Qué ocurre en el intercambio? ¿Cómo puede transmitirse? A eso estamos llamando comunicación. La comunicación es parte de un único patrón de poder hegemónico; no quiere decir que sea el único patrón de poder existente, pero los abarca, los ensambla y es hegemónico sobre todos los demás ¿Qué quiere decir eso? Es heterogéneo. ¿Cómo podría ocurrir eso sin comunicación? Entonces la tecnología actual de comunicación es entre otras cosas parte de este escenario. Pero ustedes recuerdan la escena inicial de Cajamarca. Todos recuerdan el gesto del cura Valverde, ¿no? ¿Qué paso allí? Algo falló en la comunicación; es decir, el sentido no puede ser transmitido aquí. No es porque Atahualpa fuera tonto; él probó en la prisión que podía aprender español, probó que podía jugar ajedrez mirando a los demás, corrigió a De Soto en una partida de ajedrez.

Sin comunicación, no sería posible la historia de la especie humana. No se podría reproducir una existencia social sin comunicación. No solo hoy, sino mañana, pasado mañana, en cien años, en mil años, etcétera. El imperio del Tahuantinsuyo fue, hasta donde sabemos, el más extenso patrón de dominación, de explotación y de conflicto, patrón de poder que ocupó el territorio más extenso de todos los demás que conocemos. Abarcó toda Sudamérica virtualmente, ¿no? Sabemos que ese aparato de dominación era un inmenso aparato de instituciones que permitían eso, la dominación. Pero también su reproducción, que no era ejercida solo por la violencia ni mucho menos, ¿y cómo fue posible? Quizá allí algo falta; no tenían escritura, no la conocemos hasta hoy. Los mayas tenían escritura, los aztecas también, y sus dominios territoriales no eran tan grandes y su aparato de dominación no era tan complejo. Sin escritura, qué raro, ¿no? Pero igual: había algo en la comunicación.

Entonces, cuando Atahualpa recibe eso, el cronista no da cuenta de que mira con los ojos tratando de descifrar los signos. Lo huele, lo palpa, lo oye, lo lame. ¿Qué quiere decir eso? Que no sabe leer, porque todo aquel que sabe leer intenta, pues la grafía no es natural; la grafía no reproduce nuestros sonidos, es una convención por la cual todo aquel que ve algo así y sabe leer, intenta. Pero no hay testimonio alguno, escrito por lo menos, que nos diga, que haya un gesto que nos muestre una intención de descifrar. Su ejercicio es físico, no de lectura. En este momento, donde comienza esta historia, hay un asunto de comunicación, pero no es solamente que no sabe leer el español: no sabe leer, aparentemente. O sea, no sabemos y no conocemos siquiera, no sabemos hasta hoy si hubo o no escritura en ese vasto territorio de dominación. La comunicación, por lo tanto, es un ámbito de práctica social que es común a toda la especie en todos los territorios de la historia que podemos distinguir. Y hoy día, sin la comunicación actual, sin su red institucional y tecnológica, esta posibilidad de que tengamos solo un único patrón hegemónico de poder que es hegemónico sobre el conjunto de la población del planeta y sobre todo el territorio del planeta no sería posible sin la comunicación. No solamente hoy. Sin esto la reproducción histórica misma no hubiera sido posible desde la partida.

¿Qué relación habría entre la noción de ámbito de práctica social que ha planteado y un concepto básico en sociología como el de instituciones u ordenes institucionales? Lo segundo es si la subjetividad puede realmente ser considerada un ámbito específico o más bien atraviesa todos los ámbitos que usted ha mencionado.

¿Tiene que ver la idea de práctica social con la trama de instituciones, etcétera? Obviamente, sí tiene que ver. Si decidimos hacer una teoría sociológica a partir de esto, claro, tendríamos que señalar que toda práctica social que se reproduce tiende a producir cómo se repite. Si se repite entonces produce una estructura, ya es una

estructura; si se estructura, se repite, produce esta red de instituciones, etcétera, ¿no? Pero claro, mi propuesta aquí no está desligada, tiene que ver y tiene mucho que ver. Como sabemos, las palabras son prestadas, provienen de la biología: «estructuras», «procesos». Pero usted no puede siquiera pensar en instituciones sin las categorías de estructuras y procesos. Entonces toda relación social que se repite, que se reproduce, tiende a estructurarse y si tiende a estructurarse produce instituciones, entonces lo uno depende de lo otro.

Ahora su otra pregunta sobre la subjetividad: usted tiene razón, pero no del todo. Toda relación social posible, toda —y tiene razón en ese sentido— tiene una dimensión que se puede observar, lo que no que quiere decir, necesariamente, que sea tangible. Una relación social es material... si alguien pasa y hace este gesto [ademán de saludo militar], usted sabe que eso quiere decir un saludo militar; por lo tanto, que existe algo que se puede llamar «militar», algo que se puede llamar «ejército», «uniforme» y etcétera. Por eso, conoce «ejército», «bandera», «uniforme», etcétera. Los sentidos están ya con usted. Eso es por lo tanto la dimensión que se puede llamar subjetiva; es decir, toda relación social posible tiene esas dos dimensiones, una materialidad y una que llamaremos subjetividad. Hay un segundo plano, sin embargo: toda subjetividad es intersubjetividad.

Cuando se habla de que las relaciones sociales son intercambios de comportamientos enmarcados en ámbitos de prácticas sociales, se habla de estos siete ámbitos... La pregunta concreta es ¿qué tipo de estatuto ontológico tienen estos siete ámbitos?

¿Cómo es posible hablar de práctica social? Y, ¿dónde se las encuentra? Toda la teoría social, de todos los tiempos, conduce a un concepto: relación social. Pero todos ustedes no solamente leen y estudian; además viven, experimentan y observan. Eso indica además que toda la relación social no puede ser entendible sino como intercambio de comportamientos, y como todo intercambio de comportamientos en su doble dimensión. Para abrir la cuestión del poder hay que abrir toda esta gran bandeja de cuestiones, ¿por qué? Obviamente, conocemos poco de la historia de nuestra especie. De doscientos mil años no tenemos rastros, ni siquiera paleoantropológicos o arqueológicos que lleguen a veinte mil años. Por tanto, no sabemos bien cómo fue al comienzo, qué paso allí; incluso cómo es que esta especie se va particularizando, se va especificando, se va convirtiendo en esta especie que llamamos *homo sapiens*. Hay un largo trecho de eso que nos es desconocido, así que no se podía decir, por lo tanto, que toda relación social en la historia de la especie siempre fue de poder. Son rastros lo que conocemos.

Lo que hace histórica a esta especie respecto a las otras es exactamente esta posibilidad de producir poder, producir patrones de poder. Por lo tanto, el poder parece haber sido una de las motivaciones, tal vez la motivación central que encontramos

en la historia social de la especie. Si los rastros son entendibles de este modo, entonces en toda la historia de la especie, donde vayamos, en sus variantes, en sus periodos, en sus patrones específicos de existencia social está presente el poder. Es decir, por lo tanto, la dominación y el conflicto están de todos modos. Como dije antes, la explotación es tardía; por eso dije, quizás el relato debe decir dominación—conflicto—explotación. ¿Qué es explotación? Quiere decir: usar lo que hace alguien en beneficio propio; eso es explotación exactamente. No es un concepto moral. Es técnico en ese sentido. Pero eso llega muy temprano, tan temprano como la autoridad colectiva. No es probable que la especie hubiera sobrevivido, es decir, hubiera sido capaz de reproducirse sin poder, sin autoridad colectiva. Tiene muchas formas, esto que se llama el Estado-Nación es una. No es posible encontrar rastros de relaciones sociales despojadas de rastros de dominación y, por lo tanto, si hay dominación, hay conflicto; es su pareja. Más tarde la dominación se asocia a la explotación. Sin dominación la explotación no era posible. Yo no puedo explotar a nadie sin dominarlo. Puedo dominar sin explotar, pero no al contrario. La dominación implica conflicto.

Dominación, explotación, conflicto... Cuando yo digo dominación estoy usando una palabra gruesa pero que históricamente debe haber sido muchas cosas diferentes; por eso mismo asociada a muchas otras cosas, de muchos modos y muchos niveles y en diferentes momentos. Eso es difícil de percibir y mucho más de entender si se usa solamente la palabra gruesa. Dominación, explotación y conflicto, parece sobrentendido. No lo es. Nada lo es. Y las palabras deben ser, por eso mismo, dichas con estas precauciones, porque los problemas de las palabras son que nombran sus entidades —sean reales o no—, y una vez que han adquirido la palabra es muy complicado defenderse de eso, y pasa a ser muy complicado; de no ser así no seríamos eurocéntricos todos. Otra vez: heterogeneidad histórico-estructural.

Y hablando de la existencia social de la especie, esta es su condición misma de existencia y reproducción. Esa es la gracia del poder, tiende a homogenizar lo que domina. La palabra «indio» sirvió para des-nombrar a cientos de identidades, homogeniza, pues si no, ¿cómo se domina? La dominación requiere, generalmente, esta tendencia a la homogenización; por eso es simplificadora y también por eso reificadora en extremo. El conflicto no es siempre visible, si la gente no está peleando. En términos liberales, si no hay conflicto visible, entonces hay consenso, ¿no? Incluso hay literatura que dice que sería así; textos teóricos, históricos donde se dice el «pacto colonial».

Hay ser loco o pensar que los demás son idiotas para decir «pacto colonial», pero sin duda ustedes habrán leído lo mismo que yo: «pacto colonial». Si no hay conflicto activo, con muertos, heridos y contusos todos los días parece que el conflicto no existe, pero el conflicto está. Hoy día en el mundo hay un descontento

gigantesco, por eso todas las plazas principales de todas las ciudades de Europa, Estados Unidos, de Medio Oriente están llenas de indignados, pero también las punas y las selvas como sabemos aquí. Incluso ahora hay una dirección de manejo de conflictos, está la Defensoría del Pueblo que produce todos los días informes. La palabra «conflicto» saltó a la palestra, ¿por qué? Quiere decir que algo pasa con el patrón de poder. Para un buen estructural-funcionalista del siglo XX, y tal vez del XXI, la palabra «conflicto» debe ser evitada. El conflicto se debe evitar porque se arriesga la existencia misma de la sociedad. Mi buen amigo Talcott Parsons seguía diciendo eso hasta el último momento. Todo esto está indicando un modo de producción de conocimiento que aún tenemos que abrir, pero será en otra ocasión.

Por eso, siempre con precaución, cada palabra implica una heterogeneidad histórico-estructural. Nos han enseñado que hay algo llamado «la evolución», que es unidireccional y unilineal, que va de lo primitivo, lo tradicional a lo moderno. ¿Y qué pasa cuando encontramos un territorio de la historia donde todo eso no tiene sentido, donde está todo junto, asociado, revuelto y todo forma parte de lo mismo, como, por ejemplo, América a partir del siglo XV? No se puede pensar lo que está allí del mismo modo como hemos pensado otros procesos.

Nosotros, posiblemente sin excepción, aprendimos que los españoles vinieron a conquistar América. Cada palabra de esta frase es falsa. Falsa. No había españoles. No existía América. No existía España. La península estaba allí, pero la categoría, la identidad histórica no existía. No había españoles y no existía América; por tanto, ningún español vino a conquistar ninguna América. La oración es falsa, palabra por palabra. Miren lo peligroso que es usar las palabras, sin cautela. Pero lo peor de eso es que nombra y uno admite que había América, que había españoles, esta es nuestra imagen, ¿no? Falsa.

Usted nos está ofreciendo una mirada que nos trata de colocar en un momento más amplio que las categorías de la sociedad moderna y de la sociología moderna. Estamos rompiendo estos dos parámetros para comprender nuestra existencia social...

Yo me había propuesto comenzar estas sesiones apuntando a los modos de conocimiento y de producción de conocimiento, pero sentí que era mejor pasar un pequeño manojito de cuestiones. Mejor ver esto para llegar a una cosa un poco más histórica y ver que lo que está aquí implicado es otro modo de conocer; por lo tanto, otro modo de producir conocimiento.

Usted antes mencionaba cuatro ámbitos, ahora presenta siete. Enfatiza bastante en los insumos y en los productos de estos ámbitos, además de su interdependencia...

Siete ámbitos o más, que son siempre interdependientes. Ahora, no lo son siempre de la misma manera, ni cada uno es interdependiente en el mismo nivel ni de la

misma forma. Son inconsistentemente interdependientes. Es decir, cada ámbito no puede existir sin los otros. Primero propuse cuatro ámbitos, luego cinco; mañana pueden ser diez y luego puedo regresar a cinco. Por ejemplo, ¿qué hacemos con la religión? Sospecho que, en términos estrictos, no hay tantas religiones como uno podría pensar muy rápidamente; son pocas. Segundo, por lo tanto, no ocupan a la mayoría de la población de la especie; o sea, son menos universales de lo que parecen. En una reunión en Villa El Salvador alguien me alcanzó un papelito y me dijo: «¿Por qué habla de especie si todos somos hijos de Adán y Eva?» Entonces claro, ¿hay una religión universal así? Primero, cubre un ámbito temporal limitado. La religión más universal que se pretende, ¿cuantos miles de años tiene? No muchos. Segundo, su ámbito demográfico es igualmente limitado. La idea de Dios indica, en las religiones que se llaman universales, una entidad.

Los ámbitos de práctica social que estoy tratando aquí de recoger y distinguir, lo que puede reconocerse como prácticas sociales, que se puede encontrar en todos los momentos de la historia y en todas las circunstancias de la especie, ocupan un lugar muy grande, pero no ocupan al conjunto de la experiencia de la especie. Por eso, cuando digo que el ámbito de juego o rito es un hueco negro teórico es porque he vacilado mucho. ¿Estas son prácticas sociales que son indispensables a la vida histórica conjunta de la especie? Mi conclusión por el momento es que sí. Porque los rituales son reconocibles, el arte también. Ustedes podrían decir, «pero hay mucha gente que puede vivir sin arte». Sí, pero como especie no. La reproducción de la especie como historia no podría, ¿por qué? Porque el arte, entre otras cosas, es una forma de comunicación y de conocimiento; el juego también y el rito también. Incluir todo eso en la palabra «comunicación» solamente hace perder de vista, o arriesga hacer perder de vista, la especificidad de estas prácticas. Ahora, como especie, no sabemos cuán atrás se puede encontrar la autoridad colectiva, pero todo lo que conocemos en términos de arqueología o prehistoria indica que hay algo que se puede llamar así. Somos una especie animal que tenía que defenderse de prácticamente todas las demás especies.

La idea de coherencia en relación con el patrón de poder... ¿por qué llamo patrón y no sistema, por ejemplo? Porque el patrón —en español— no es necesariamente un modelo. Un modelo, en nuestro lenguaje, es algo para ser imitado. En cambio, el patrón es una especie de matriz que puede ser modificada, cambiada, sin dejar de ser una matriz. En ese sentido un patrón es una matriz estructurable cuya heterogeneidad histórico-estructural es condición misma de su existencia. Parsons decía antes la palabra «sistema» social, que implicaba que cada elemento de una sociedad está vinculado a cada uno de los otros por la lógica de sus funciones. Por eso, es arriesgado mover cualquier cosa, porque arruinas la lógica de las funciones y esto lleva a la desintegración de la sociedad. Hoy día Immanuel Wallerstein habla del

moderno sistema-mundo, aunque ahora para muchos eso es un moderno-colonial sistema mundo. La palabra «sistema» no tiene el carácter parsoniano en el sentido de que cada cosa está asociada a cada una de las otras por la lógica de sus funciones. Es una estructura, y por tanto tiene un comportamiento conjunto, no obstante su heterogeneidad. El patrón, también. En español la palabra «sistema» es muy sistémica; entonces por eso prefiero el uso de la palabra «patrón» en vez de sistema.

La modernidad es un producto probablemente más antiguo que América y Europa Occidental. La modernidad después de América tiene un carácter utópico muy claro. Este carácter utópico implica cosas complicadas: implica la idea de igualdad social, implica la idea de libertad individual, pues si no, no es posible ninguna crítica. Además, dado el patrón de poder, esa modernidad es, por necesidad, ambivalente, conflictiva y paradójica todo el tiempo.

Como veremos después, ninguna de estas cosas es una novedad, pero es por primera vez que se hace un sentido común y se convierte en una demanda universal. En ese sentido, la idea de patrón como sistema es admisible solo hasta el punto de que tiene comportamiento de conjunto, no obstante su heterogeneidad histórica y estructural.

Muy bien, les pido disculpas por haberlos llenado de tantas cuestiones, pero la idea es exactamente esa. A ver si podemos comenzar a pensar conjuntamente sobre cosas que estoy seguro nos interesan absolutamente a todos nosotros. Entonces nos vemos mañana.