

Paradigmas, latinoamericanidad y conflicto culturales en las antropologías del sur

Jaime Caycedo, Francisco Gutiérrez y Gustavo Lins Ribeiro

*Comentario de Francisco Gutiérrez Sanín¹
a la ponencia de Roberto Cardoso de Oliveira*

En primer lugar, quiero agradecer a los profesores Myriam Jimeno y Roberto Cardoso. A la primera, por su gentil invitación a compartir estos momentos de reflexión, y al segundo, por su estupenda ponencia, en la que se nota que le cabe la disciplina antropológica en la cabeza².

Voy a hacer unos comentarios muy breves, y además planteados en el lenguaje más llano y rectilíneo posible, ante todo para facilitarme a mí mismo la comprensión de los problemas que están en juego. Si he entendido bien, el profesor Cardoso parte del supuesto de que hay dos posibles «vías» de análisis para acercarse a la eventual crisis de la ciencia antropológica. La primera se refiere a causas «externas», las que a su vez podemos dividir en «sociales» (factores como la globalización) y «cognitivas» (preguntas resueltas a medias y planteadas con especial fuerza por otras disciplinas, por ejemplo). La segunda —en la que se centra casi toda la argumentación de Cardoso— se refiere a las causas «internas», a los desarrollos de la disciplina que pueden haber conducido a una crisis. Estoy consciente de que esta división es un tanto artificial, y sólo puede ser considerada como válida en tanto instrumento expositivo. Comenzaré, al contrario de lo que hace Cardoso, con la primera «vía». Cardoso, citando a nuestro colega mexicano (Krotz), señalaba que hay tres posibilidades o tres niveles en los cuales se podría decir que los factores externos han influido para generar crisis en la antropología. En primer lugar, el agotamiento de ciertas respuestas; segundo, el surgimiento de problemas nuevos y tercero, la caducidad de otras respuestas,

particularmente de las que se producen en la periferia. A partir de aquí, se pueden enunciar varios problemas de hondo calado que, efectivamente, enfrentan a la antropología a nuevos niveles de complejidad (y ésta, creo, es una de las palabras claves de todo el análisis).

Efectivamente, el mundo está cambiando ante nuestros ojos, y lo está haciendo al menos en dos sentidos, si lo vemos desde la perspectiva de la reconfiguración de los límites otros-nosotros. Hay una ampliación de la frontera del nosotros a costa de los otros-otros, y la creación de nuevas alteridades y extrañamientos dentro del conjunto del nosotros. El advenimiento del mercado mundial único es un triunfo no tanto de Smith o de Marx sino de Diego de Landa. Ha llevado a la destrucción masiva de culturas y a su resignificación fragmentada y adaptada a complejos circuitos globales de circulación de bienes materiales y simbólicos. Todo esto nos coloca frente a preguntas incómodas. Por ejemplo: ¿tenemos los antropólogos trabajos, conceptos, herramientas eficaces, para abordar el problema del mercado? Uno tendería a dar una respuesta negativa, agregando que se trata de un vacío fundamental. Existen obras como la de Karl Polanyi, un historiador, que se acerca al mercado desde una perspectiva mucho más «holística», y por consiguiente, más cercana a nosotros de la que suelen tener los economistas. Pero la relación mercado(s)-cultura(s) está aún por descifrar y, peor aún, no se ve con claridad que se haya emprendido seriamente la tarea. En términos generales, uno siente que hay una gran dificultad para enfrentarse a los problemas macro de las sociedades capitalistas contemporáneas, en donde las relaciones de causalidad distantes (en el espacio, en el tiempo y en el tipo de vinculación entre causa y efecto) juegan un papel fundamental.

Carencias como éstas se magnifican cuando se analiza la trayectoria que han tomado otras disciplinas. Haciendo una simplificación que raya en la caricatura —como no se puede dejar de hacer en una exposición de 15 minutos— diría que en economía, en ciencia política, en sicología, nos encontramos con el florecimiento de teorías macroexplicativas, ya no de «alcance medio», que están tocando los «temas de siempre» de la antropología, y con las cuales, sin embargo, no hemos sabido dialogar. Entre aquellas teorías destacaría en particular tres. En primer lugar, la de la decisión racional. ¡La racionalidad pertenece ciertamente al *hardcore* de la problemática antropológica, y sin embargo, no tenemos una verdadera conversación con los teóricos de la decisión racional! Tampoco tenemos un acervo significativo de estudios sobre la manera en que funcionan en el terreno las racionalidades (individuales y colectivas) del capitalismo contemporáneo. En segundo lugar, nombraría el llamado neoinstitucionalismo y, finalmente, las explicaciones de tipo hermenéutico, permeadas por la herencia muy fuerte, edípica casi, de Max Weber.

¿Entonces, cómo casar, con s pero también con z, este tramado de contradicciones y de luchas teóricas que pretenden ser macrointerpretativas, con las preguntas fundamentales y los estilos cognitivos de la antropología? ¿Cómo pensar, repito, la racionalidad hoy en día? Pues una, es la racionalidad de una persona expuesta plena y sistemáticamente a la experiencia del mercado contemporáneo, y otra, la de una persona que no haya pasado por tal experiencia.

Este es el esquema general de lo quería decir sobre la influencia de las preguntas «externas» a la antropología y su impacto sobre ella. Yo no llamaría a esto crisis, sino reformulación necesaria y permanentemente en curso. Fijense, y aquí paso a la segunda parte, la «interna», que nos encontramos no solamente con la aparición de nuevos paradigmas sino también con cuestiones típicamente generacionales, con lo que Perry Anderson (1992) llama «el precipitado de una experiencia histórica común». Es evidente que hay mil nexos (para enunciarlo de manera económica aunque quizás algo inexacta) entre la postmodernidad como realidad social de facto y la postmodernidad como discurso y panorama intelectual. Esto impone un llamado a la cautela; si recibimos al «nuevo paradigma» con un grano de sal, será mejor para el paradigma y mejor para nosotros. Aunque de acuerdo con la lúcida observación de Cardoso sobre la necesidad de injertar las innovaciones hermenéuticas en el árbol de la tradición antropológica, quisiera hacer al respecto varias observaciones.

Ante todo, creo que no hay que tomarse tan al pie de la letra la diferencia entre *ciencias duras* y *ciencias blandas*. Incluso me atrevería a decir que una de las ciencias más blandas, hoy por hoy, es la matemática; su complejidad, sus múltiples laberintos y modalidades de abstracción, provienen esencialmente de esa, su «blandura». No se trata de una característica surgida apenas ayer. Uno de los debates históricos más sugerentes sobre la ciencia es el que enfrentó al obispo Berkeley con los matemáticos. En ese tiempo era esencial para el cálculo y el análisis la existencia de unos objetos, los infinitesimales (que aún hoy se usan en algunos colegios), que se acercaban mucho a cero pero nunca se identificaban con él, y que unas veces actuaban como cero y otras no. Imagino que críticas como las de Berkeley sirvieron a los matemáticos para dar más consistencia a sus teorías. El asunto es que Berkeley decía a los matemáticos: -miren, si Uds. creen en los infinitesimales, si creen en ese objeto tan extraño, ambiguo, opaco (y poco majestuoso), ¿por qué no son capaces de creer en Dios? La respuesta era, obviamente, que ambos, los infinitesimales y Dios, son objetos mentales bastante incomprensibles, y que si uno tiene fe suficiente para creer en el uno, no puede desechar la existencia del otro con base en argumentos de una supuesta racionalidad superior, escéptica, emancipada de cualquier otro tipo de saber.


Este comentario me lleva a la matriz que construye el profesor Cardoso (1988:16), y la interpretación que le da en su texto. Según ella, hay una sola razón iluminista, de una sola Europa. No estaría tan seguro de que esa perspectiva se sostenga. La(s) sociedad(es) europea(s), y su(s) racionalidad(es) han estado atravesadas secularmente por mil clivajes (perdón por el atroz anglicismo, no encuentro por ahora una expresión mejor), por mil enfrentamientos mutuos, y siempre ha habido una tensión permanente entre una racionalidad y otra, desde el propio nacimiento de la ciencia occidental. En contraste, la imagen DEL Iluminismo, tratando de imponerse sobre otros saberes, permea la exposición de Cardoso. Esta personalización de La Técnica y La Ciencia, como sujetos con nombre propio (¿con barba blanca, quizás?), sede de una individualidad autónoma y más o menos permanente, ¿es en realidad una pista que se sostiene? De hecho, dentro de la ciencia occidental, uno se encuentra con permanentes reformulaciones de lo que es razón, de lo que significa método razonable para alcanzar conclusiones veraces. Hay un brillante texto del matemático norteamericano Morris Kleine (1985) que lee y narra toda la historia de su disciplina como un largo proceso de «ablandamiento» a partir de un comienzo relativamente «duro» (¿acaso las propias ciencias sociales

no nacieron en la cuna de la certidumbre y maduraron y crecieron en la rica escuela de las preguntas sin aparente respuesta?)

La distancia de todo esto con respecto de la matriz que presenta el profesor Cardoso, una matriz tremendamente "dura" (él lo dice en su trabajo: cartesiana), es notable. Es ya sugerente que de esa matriz queda completamente excluido el marxismo, que tuvo en América Latina (en todo el mundo, en realidad) un impacto muy grande. Personalmente, dudaría que se pueda interpretar la historia de la antropología o de cualquier disciplina social latinoamericana sin una correlativa lectura del marxismo. Su influencia no quedó limitada a la «invasión» directa, sino que debido a su carácter omniexplicativo e «imperialista», se extendió a los estilos cognitivos y al tipo de «preguntas predilectas» (Glick 1993) que nos hemos venido planteando los latinoamericanos. Que la tradición marxista no pueda encasillarse dentro de estrictas tradiciones y prácticas disciplinarias académicas, es cosa que se concede fácilmente (al fin y al cabo, su referente final era una disciplina única, el materialismo histórico). Esto, sin embargo, no debería servir para justificar mutilaciones radicales de nuestro patrimonio intelectual, sino más bien para poner en tela de juicio nuestras propias definiciones de lo que ha sido y es la antropología. A propósito: quizás sea ese estilo cognitivo de avanzar por medio de "revoluciones tipo Cuvier" (grandes catástrofes que hacen desaparecer en un solo evento todo lo que existió y sucedió en un período anterior), lo que explique en buena parte la vulnerabilidad y caducidad de la producción intelectual en la periferia. Nuestro costoso "cuvierismo teórico" merece, ciertamente, una reflexión aparte.

Paso al punto de la hermenéutica. Cardoso critica, con toda razón, a los «hermenéuticos recalcitrantes», pero tal vez se deba ir más allá. Uno siente que deberían estar clara y analíticamente presentadas las aporías del relativismo, las aporías y contradicciones de la inflexión hermenéutica, que me recuerdan la conocida paradoja de Russell: si M es el conjunto de todos los conjuntos que no pertenecen a sí mismos, ¿pertenece M a sí mismo? Si pertenece a sí mismo, entonces no pertenece a sí mismo, porque es el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos; y viceversa. Uno podría decir que el relativismo es el conjunto de los saberes que no se presentan como superiores a otros. ¿Es superior entonces el relativismo al evolucionismo crudo, por ejemplo? Si lo es, ya no pertenece al conjunto de los saberes que no se presentan como superiores, etc.³ Esta paradoja hace que uno pueda entrar y salir del relativismo, al menos en su versión más

pura o "recalcitrante", como uno entra y sale por unas puertas de vaivén, y eso naturalmente plantea problemas cognitivos irresolubles.

No vería, pues, a la hermenéutica como la gran culminación, como el punto de llegada, como el fin de la historia de la disciplina. Sino más bien como una nueva puerta de entrada, en el contexto, y aquí tomo una vez más una feliz expresión del profesor Cardoso, de una coexistencia pacífica, o por lo menos no armada, entre distintas perspectivas y tipos de análisis. Esto me permite hilar con una observación final acerca de la metáfora que mejor podría iluminar el quehacer antropológico: ¿es la ciencia natural o la lingüística? Fijense que esto nos coloca frente a preguntas muy ambiguas. En primer lugar, ¿hay una sola ciencia natural, que pueda haber sido la metáfora paradigmática de la antropología? No. La ciencia natural está muy diferenciada internamente. Además, la antropología tiene con muchas ciencias naturales, algo así como un juego de espejos y retroalimentaciones continuas y sucesivas. Pero además hay problemas de la ciencia social que no se pueden abordar como un *texto*. En este sentido, compartiría la crítica que Foucault (1992: 154) hace a Austin, Searle y compañía: analizar en la tranquilidad de un despacho en Oxford los mil matices de una expresión puede ser terriblemente enriquecedor (en el caso de Austin definitivamente lo es) y no simplemente ocioso. En todo caso, la vida social está transida por el poder, por los problemas de vida y muerte, que tocan intereses vitales. Las estrategias de los actores sociales son construcciones de poder y no exclusivamente lingüísticas, ni siquiera sólo "performativas" en el sentido austiniano⁴. De hecho, la producción del poder y la del sentido son mutuamente condición la una de la otra. Así que esa interacción permanente entre estrategia y sentido, entre poder y expresión, entre curso y discurso, más que amarrarnos a una metáfora única nos abre a un rico diálogo. Y creo que aquí concuerdo básicamente con lo dicho por el profesor Cardoso: la conversación permanente entre diferentes niveles de análisis y miradas es fundamental para nuestra disciplina. Gracias. 

Referencias

- Anderson, Perry
1995 *Los fines de la historia*. Bogotá: Tercer Mundo,
- Cardoso, Roberto
1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro-MCT-CNPq.
- Glick, Curtis
1993 «Problemática y paradigma de la antropología urbana: La visión holística.» *Maguare* 8, 9: 43-52.

Foucault, Michel
1992 *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Hill, Jane y Judith Irvine (eds.)
1993 *Responsability and Evidence in Oral Discourse*.
Cambridge: Cambridge University Press.

Kline, Morris
1985 *Matemáticas - La pérdida de la certidumbre*. Madrid: Siglo XXI.

Notas

¹ Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia.

² Se hace referencia aquí tanto a la intervención de Cardoso en el seminario como al texto que presentó para discusión (1988).

³ En el caso de la paradoja de Russell, la solución consistió en remitir las operaciones de conjuntos a un conjunto de referencia, un metaconjunto. Desde una perspectiva estrictamente relativista, esta solución no sería, por supuesto, válida.

⁴ Hay una crítica seminal desde la antropología a la teoría de los actos de habla (Hill & Irvine, 1992).

Comentarios de de Gustavo Lins Ribeiro¹ a la ponencia Esteban Krotz

Es fácil criticar un trabajo con el cual uno tiene grandes diferencias y oposiciones, pero este no es el caso. Más bien, me voy a permitir hacer unos comentarios muy desorganizados, fragmentados, como suele ser el caso en ocasiones así, más para estimular la imaginación del profesor Krotz que otra cosa.

El profesor Krotz dijo que es necesario mirar hacia el sur, que nadie en general trabaja con situaciones etnográficas o problemas ubicados en nuestros países. Estoy totalmente de acuerdo, justamente porque he tenido, me parece, experiencias típicas. Mi formación como antropólogo, hasta la maestría, la hice en Brasil. Después fui a los Estados Unidos a hacer mi PhD y allí me parecía que había, en general, algo que tiene que ver con la historia y la economía política, un intercambio desigual de ideas y de conceptos, de nociones, en fin, de la producción intelectual. Esto se relaciona con el influjo Norte-Sur y con el espejismo del que hablaba el profesor Krotz: la producción latinoamericana y de otras partes del mundo es muy desconocida allá. Esto se da más o menos así, la gente va a Estados Unidos, estudia, regresa a sus países a investigar y vuelve a Estados Unidos a llevar la información etnográfica y a sustentar sus tesis. Yo no

quería hacer eso, quería tener una experiencia, que a mí me parece fundamental, clásica en la antropología: estar en una situación radical de extrañamiento. Entonces, como no trabajo con poblaciones indígenas, elegí un tercer país, fui a la Argentina. Soy, entonces, uno de los pocos antropólogos latinoamericanos que conozco que tiene experiencia de investigación en un país diferente al suyo. Regresaré más adelante sobre esto, pero antes quisiera entrar en la cuestión de la latinoamericanidad: ¿de qué le vale a un antropólogo brasileño saber sobre Argentina en el Brasil? De nada o casi nada. Lo que tiene que ver, de nuevo, con ese ambiente más amplio, de dependencia, una palabra problemática y —dado que el profesor Krotz marcó tanto las palabras— hay que usarla con cuidado. La uso porque el síndrome de dependencia de nuestros países se expresa en que más vale saber sobre Estados Unidos o sobre París, que sobre Guadalajara o Argentina. Entonces, por ejemplo, a pesar de la gran cantidad de tiempo que invertí para comprender la Argentina como país, su geografía, su historia, su cultura, etc., nunca me han invitado en mi país a hablar sobre ese país pero sí iban a invitar a un profesor norteamericano para que hablara sobre una cuestión en Argentina. Entonces, como capital simbólico es muy importante para mí, pero vale poco, al menos en el Brasil.

El latinoamericanismo, así mismo, es una ideología muy restringida, circunscrita a ciertos tipos de elites intelectuales y políticas en el Brasil. Ustedes saben muy bien que nosotros venimos de otra tradición histórico-cultural, que no tiene nada que ver con la Gran Colombia, San Martín o Bolívar. Yo diría que estas elites son una minoría muy chica, sobre todo ahora, pues fue mucho más grande cuando la izquierda latinoamericana tenía un discurso más unificado frente a los centros hegemónicos, cuando el mundo era mucho más sencillo en términos geopolíticos.

La cuestión de la latinoamericanización y la latinoamericanidad tiene un poder de articulación intelectual muy restringido en mi país —y puede ser aun menor en los de ustedes. Esto nos plantea un problema: la constatación de que existen muchas Américas Latinas, a pesar de que, en general, hay una tendencia a reificar la América Latina como una entidad. Podríamos, así, preguntarnos de manera provocadora: ¿Qué es la antropología latinoamericana? ¿Será que existe?

Sin tomar en consideración el inter-juego entre la producción internacional y las nacionales, por ejemplo, la antropología en la Argentina es muy pequeña, casi no se habla de una antropología argentina, no porque sea un

país que no haya producido intelectuales o grandes escritores. La más grande concentración de psicoanalistas del mundo está en Buenos Aires, no la de antropólogos. Sin embargo, hay muchos más indígenas en la Argentina que en el Brasil: 800.000 frente a más o menos 200.000. No obstante, pareciera haber millones en el Brasil, con su selva amazónica de cazadores recolectores y que no existieran en la Argentina, con su ciudad blanca, europea, de Buenos Aires.

La cuestión es ¿por qué no se habla, entonces, de los indígenas argentinos mientras los brasileños tienen tan alta visibilidad en el mundo? Creo que esto tiene que ver con la imagen y el rol de la antropología y de los antropólogos, así como con el lugar de la Amazonia y de los cazadores recolectores, sobre todo de los bosques tropicales, en el imaginario europeo. Solamente así podríamos comprender esa diferencia que no tiene nada que ver con la cantidad sino con la calidad.

Esto nos lleva a otro punto de vista fundamental para comprender la entereza de los desarrollos de las antropologías de nuestros países: el lugar de las poblaciones indígenas en la formación de los Estados nación, y cómo se construyó el universo de esos diversos tipos de nacionalismos, usando, o no, en menor o mayor grado, las poblaciones aborígenes. Estudiar en México, por ejemplo, lo que el Estado nación hizo con el pasado de gloria azteca, para marcar diferencias con otros estados nacionales.

En Argentina, donde no se habla de indios, no porque el proyecto de las elites políticas del final del siglo XIX fuera distinto al de otras, hubo una formación de segmentación étnica resultante en la que la ciudad de Buenos Aires se impuso de todas las maneras posibles sobre un vasto espacio interno, de la cual los indígenas quedaron tan excluidos, que no entraron ni en el aprovechamiento romántico de su imagen como un componente fundamental de la nacionalidad, como aconteció, y sigue sucediendo, en el caso brasileño. Allí, los indígenas cobraron importancia en la idea de nacionalidad, bajo la influencia de la literatura romántica, tardíamente recibida en las últimas décadas del siglo pasado, durante la construcción del Estado nacional, aunada con el supuesto de un contrato social más justo. De otra parte, éste fue un período de expansión de las fronteras económicas; en el Brasil la población indígena siempre fue un problema para la expansión económica (capitalista) del estado nacional. Más recientemente, el problema ha sido el papel político de las poblaciones indígenas organizadas en el escenario nacional. Este es


un hecho central, que no vi comentado en la ponencia de Krotz: el lugar de las poblaciones indígenas —tanto como objeto de construcciones ideológicas, como problema para las definiciones de las fronteras económicas.

Otros temas muy importantes tienen que ver con el impacto del interpretativismo. Me parece, sin duda, que éste produjo una especie de conservadurismo —lo digo de manera provocadora— para muchos confortable: los problemas clásicos de la combinación de desigualdades de poder, de las cuales ya casi ni se habla, quedaron fuera de moda. Esto no quiere decir, por lo menos en mi país, que los antropólogos no estén interviniendo en la vida pública. Por ejemplo, en las grandes ONGs brasileñas los antropólogos están en el liderazgo, al frente de la empresa, o dan soporte académico, de conocimiento, para activistas políticos. No quiero dar la impresión de que los antropólogos brasileños son conservadores, pero están en otra posición y personalmente creo que el interpretativismo da una explicación confortable para esta posición.

Hay otras cuestiones muy interesantes, como el surgimiento mismo en Estados Unidos de lo que con mi colega Maritza Peña llamamos el antropólogo étnico, haitiano-americano, colombiano-americano, rumano-americano. Esto tiene mucho más que ver con la realidad del multiculturalismo en Norteamérica que con otras cosas. El antropólogo étnico ha surgido para atender los problemas políticos generados por la heterogeneidad étnica en los Estados Unidos, con la forma como se traducen jurídica y políticamente esos conflictos étnicos, con sus regulaciones en la vida académica y pública, no solamente en las universidades.

De otro lado, creo que realmente la antropología latinoamericana tiene una ventaja comparativa, como lo señala el profesor Krotz, que consiste en lo que llamo la tercera posición: nosotros consumimos teoría de distintos países, mientras ellos, con una tradición propia tan grande, no terminan de estudiarla, y acaban por ser parroquialistas en otro sentido. Termino aquí, porque el tiempo se acaba, diciendo que nuestras antropologías también son muy parroquialistas, están muy enmarcadas adentro de los problemas nacionales —lo que no es ilegítimo— pero hay que empezar, y lo tengo como proyecto académico, un proceso de inversión de la relación que mencioné: nosotros vamos a estudiar allá y volvemos a nuestros países, mientras nuestros estudios se quedan allá. Tenemos que empezar a estudiar a los norteamericanos, la miseria causada por los nuevos procesos económicos, los campesinos en Estados Unidos, la grave cuestión

interétnica, el problema de las poblaciones indígenas, de la política indigenista norteamericana. En fin, hay muchas temáticas clásicas de la antropología sobre las cuales debemos tener perspectivas para realizar la inversión, ir a los países del norte para estudiarlos como antropólogos y traer nuestras interpretaciones sobre esa realidad. Así, de alguna manera, vamos a empezar a renovar un poco este desfase del discurso que, sin ninguna duda alguna, tiene que ver con las desigualdades históricas, económicas, políticas, culturales.

Hay muchas otras cosas de las que podríamos hablar, como, por ejemplo, el por qué no usan nuestra antropología allá, por qué hacen generalizaciones tan impresionantes como: «los colombianos son así», «los brasileños son así», pero, ¿de qué colombiano y de qué brasileño están hablando? Creo que esta discusión es cardinal, porque es, en ella misma, antropológica: buscar en las diferencias la similitud y en la similitud las diferencias. Muchas gracias. 

¹ Transcripción editada de la grabación hecha durante la intervención del autor en el Seminario «Antropología latinoamericana: crisis de los modelos explicativos».

Comentario de Jaime Caycedo¹ a la ponencia de Gustavo Lins Ribeiro

Según el profesor Lins Ribeiro, los procesos de transnacionales de integración introducen cambios muy grandes en los referentes tradicionales del pensamiento antropológico. Los escenarios de la globalización y la transnacionalización en América Latina: cultural-simbólicos, político-económicos y sociales (interétnicos y migratorios) están siendo decisivamente afectados por nuevos fenómenos y sus efectos obligan a ver las cosas de otra forma. Habría una cierta desproblematización y despolitización en el abordaje de estos nuevos problemas.

Aunque globalización y transnacionalización son dos caras de una misma moneda, el elemento más erosivo es la transnacionalización. Un mérito indudable de Lins Ribeiro es considerar seis conjuntos de factores que constituyen las condiciones a través de las cuales puede existir la transnacionalización: históricas, económicas, tecnológicas, ideológico-simbólicas, sociales y virtuales. Es claro que no estamos ante una simple visión económica

y esto es muy importante para captar la dimensión extensa de su planteamiento.

Está naciendo un nuevo escenario de la globalización y la transnacionalización: la Internet y la comunidad transnacional imaginaria y virtual. Sus consecuencias previsibles acentuarán en América Latina el retroceso del poder del Estado nacional, el incremento de la desterritorialización y la fragmentación, la presencia de lo virtual en lo cotidiano y el inglés como creole del sistema mundial, entre otras.

Esta apretada esquematización nos permite, sin embargo, asomarnos a algunos de los problemas planteados. En lo fundamental, concordamos en que afectan la visión antropológica de los problemas latinoamericanos. ¿Hasta qué punto, no obstante, apremia tanto la incidencia de la nueva comunidad virtual en un continente donde el computador personal sigue siendo un objeto de acceso limitado?

Empecemos por lo principal ¿Qué debemos entender por globalización? Es ante todo un fenómeno de las relaciones mundiales y del sistema-mundo, que por efectos del desarrollo científico-técnico, especialmente en la informática, se expresa como reducción de tiempos y unificación de espacios, que conducen a un empequeñecimiento del mundo. La compresión del espacio-tiempo, es decir, la revitalización del espacio por la simultaneidad de eventos y su percepción subjetiva, transforma el significado de las fuerzas productivas y su función tecno-social en la flexibilización del proceso de trabajo y la elevación cualitativa de su eficiencia. La aparición de un capitalismo flexible sería el resultado de esta nueva revolución industrial.

¿Qué debemos entender por transnacionalización? Para Ribeiro, ésta se ubica mucho más en el marco de los procesos simbólicos y políticos. En esta perspectiva, la transnacionalización envuelve referencias al poder y la hegemonía en el marco de la globalización. ¿Quiénes son los agentes de la nueva acumulación de capital globalizada? Son los llamados “polos de eficiencia globales”, los sistemas empresariales del capital transnacional, que a veces coinciden con los Estados nacionales. Ellos son los verdaderos actores dominantes del escenario mundial². Ribeiro (1994) establece una distinción entre capitalismo internacional y multinacional, en relación al capitalismo transnacional, especialmente por la “lógica diferente de estructuración de los agentes políticos y económico, que conducen al surgimiento de una nueva hegemonía”³.

Ahora bien, me preocupa la idea de la globalización y la transnacionalización, como fenómenos aplastantes, sin conflictos. La globalización implica una dimensión tecnológica, resultado del desarrollo de las fuerzas productivas y de la Tercera Revolución Industrial. La flexibilización del capitalismo, la ruptura de la "reproducción rígida" ("continuidad de la cadena" en la producción) (Lojkin 1992), la compresión del espacio-tiempo, la "descentralización centralizada" bajo control del capital, parecen ser los rasgos más marcantes de la globalización bajo la hegemonía del capital. La transnacionalización aparece como expresión de relaciones de producción globalizadas, como forma de integración globalizante, y, a la vez, como la fragmentación de tejidos tradicionales, del tipo "todo lo sólido se desvanece en el aire".

Para algunos autores la transnacionalización representa una forma de acumulación que no había podido universalizarse antes por la existencia del bipolarismo (presencia de la URSS y del campo socialista). Sería la modalidad histórica del capitalismo global, cuyo agente principal es el mercado mundial como factor unificador, y que tiene la forma de un sistema piramidal que inserta países en una nueva división internacional del trabajo (Fazio 1995). En tal armazón los países del Sur deben aprovechar los intersticios que deja la globalización para hacer presencia en el nuevo orden mundial. Una visión así, un tanto absolutizante, subestima los conflictos y las contradicciones intrasistémicas. Al respecto quiero expresar tres opiniones.

Primero, las contradicciones estructurales del capitalismo no han desaparecido. En tanto que han aparecido nuevos y variados conflictos en el orden de lo global que Lins caracteriza acertadamente cuando habla de "producción de nuevos excluidos". Desde nuestra perspectiva hablaríamos de una *ampliación de la exclusión* (antiguos más nuevos). Fenómenos como el desempleo estructural se agravan con la aparición del trabajo precario. Las migraciones tercermundistas al Norte plantean la dicotomía racismo/integrismo. Procesos de exclusión, en el marco de la transnacionalización, han contribuido al surgimiento masivo de narcoeconomías campesinas, netamente conectadas al mercado mundial de estupefacientes que tiene su centro en el Norte. Me explico: el fenómeno narcotráfico en Colombia es resultado de la transnacionalización, mucho más que en Bolivia o Perú, por ejemplo, países en donde la hoja de coca constituye un consumo interno masivo desde la más temprana historia hace siglos. En nuestro caso es el mercado mundial de narcóticos el que alimenta esa

producción y el que, históricamente, le abrió una alternativa al desarraigo campesino y al desempleo estructural al generar narcoeconomías volcadas a la exportación.

Segundo, *la resistencia a la globalización y a la transnacionalización*, incluidas las variantes adaptativas, que preserva espacios de soberanía nacional-estatal y diversas modalidades reguladoras de la intervención del Estado en los procesos de internacionalización, no puede ser vista de modo generalizante como un hecho negativo. El caso de las sociedades socialistas sobrevivientes, que envuelven dimensiones que van desde China hasta Cuba, no es propiamente el de un doblegamiento absoluto al mercado. Es más, en un número cada vez más grande de países antiguamente socialistas, incluida la propia Rusia, los resultados electorales restituyen programas que frenan y tienden a regular, por vía de la acción estatal, los procesos de retorno salvaje al capitalismo que irrumpieron en un primer momento. El planteamiento de Ribeiro acerca de la diversidad de condiciones de la transnacionalización sirve para pensar esta multiplicidad de obstáculos que se levantan, no necesariamente desde la nostalgia del pasado, sino quizás desde la injusticia del presente que se juzgaba previamente como un momento de redención.

Esta resistencia *persistente* no parece ser casual ni coyuntural. Más vale, parece sintomática de las corrientes sociales de fondo que sacuden la mutación finisecular del capitalismo globalizado. En tal sentido, el fenómeno Chiapas es particularmente expresivo de los movimientos sociales contestatarios frente a los procesos globales, que abogarían por una globalización humana, incluyente, ecológica. Al respecto señala Leopoldo Múnera (1995) "A los polos eficientes y a los poderes globales, que nos anuncian una sociedad corporativa regida por la propiedad privada en cabeza de una élite mundial el EZLN contrapone un movimiento democrático y pluriétnico, que permita formar la universalidad en el concierto de las diversidades". Por cierto Internet ha sido el sistema más utilizado por los zapatistas en la divulgación de sus discurso y su actuar. Actores de la resistencia persistente y propositiva los hay en el Norte y el Sur. Tal vez es la hora que puedan actuar unidos en nuevos proyectos de humanización social.

Tercero, el tema del Internet y la comunidad transnacional imaginaria y virtual, es un avance colosal de la ciencia y la técnica, pero, por lo visto, un *nuevo escenario, calificado, en la lucha por el poder y el ejercicio de la libertad*. Esta lucha compromete el escenario cultural-

político en donde impera el reino de la ideología neoliberal, como expresión de una hegemonía global que tal vez nunca como ahora tuvo el capitalismo, de manera tan extensa. Pero este predominio ideológico no podrá ser eterno, cuando hay tanta contestación y búsqueda de alternativas. Y, sobre todo, cuando el neoliberalismo como política económica, social y cultural tiende a experimentar un desgaste en los cortos plazos, que conlleva cuestionamientos al fondo de su filosofía de individualismo abstracto y culto del mercado.

En el nivel del Internet esa lucha está planteada. Son las posibilidades divergentes y quizás excluyentes entre sí que postulan Kroker y Weinstein (1994), al afirmar: "el cuerpo hiper-textualizado responde al desafío de la virtualización transformándose, él mismo, en duplo monstruoso: pura virtualidad/pura carne humana. En consecuencia, véase nuestro futuro telemático: el cuerpo desligado en la Red como un chip secuenciado micro-programado por la clase virtual para los propósitos de su máxima rentabilidad, o el cuerpo desligado como el punto avanzado de la subjetividad crítica en el Siglo XXI".

O quizás también el conflicto que postula Lojkine (1992) entre normas mercantiles y normas no mercantiles en la génesis y circulación de los hechos científicos, en cuyo centro está el debate acerca de si la información es una mercancía apropiable y monopolizable privadamente en el marco de la Revolución Informacional, o si puede ser compartida como una riqueza social al servicio de la humanidad. En este caso, estamos ante la invitación a reflexionar sobre el significado de esta revolución, sobre sus implicaciones para el trabajo, para la teoría de una sociedad no mercantil post-industrial, para la hipótesis de un fin de la división del trabajo, en últimas, para el análisis y la teoría de este capitalismo de la tercera revolución industrial y de las vías de su superación.

En conclusión una ponencia esclarecedora, creativa, que nos da elementos "buenos para pensar", como repite Ribeiro, para pensar desde América Latina y desde el Sur, es decir, desde los excluidos o candidatos seguros a la exclusión. Porque la globalización y la transnacionalización no van a congelar el desarrollo del mundo o de la historia. No son, sin duda, tampoco el final de la historia. Por el contrario, están en ella. Y esa historia es también la construcción de la gente sencilla, de los pueblos, de los Estados nacionales, de las organizaciones sociales de todo tipo que sufren estos procesos desde vivencias y percepciones singulares e irremplazables.

Vale recordar entonces el planteamiento de Jacques Derrida (1993):

"porque debemos decirlo a gritos, en el momento en que algunos osan neoevangelizar en nombre de una democracia liberal finalmente realizada como el ideal de la historia humana: nunca la violencia, la desigualdad, la exclusión, el hambre y por lo tanto la opresión económica afectaron a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad. En lugar de cantarle a la llegada del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista dentro de la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar "el fin de las ideologías" y el fin de los grandes discursos emancipatorios no menospreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso autoriza a ignorar que nunca en cifras absolutas, nunca como ahora tantos hombres, mujeres y niños fueron sometidos, hambreados o exterminados sobre la tierra".

Notas

¹ Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

² "Una aproximación en términos de 'redes transnacionales de poder' que controlan los 'polos de eficiencia' de la acumulación permite, sin duda, explicar mejor la extremada imbricación que existe entre los diversos participantes-competidores de la 'economía mundializada', más que una aproximación en términos de 'competitividad entre países' o de 'competencia entre bloques'" (Peemans 1995).

Referencias

Derrida, Jacques

1993 *Spectres de Marx*, París: Ed. Galilée.

Fazio, Hugo

1995 "Colombia en el movimiento de los no alineados". Ponencia en el Seminario organizado por la Cancillería Colombiana.

Kroker, Arthur & Michel A. Weinstein,

1994 *Data Trash. The Theory of The Virtual Class*, New York. St., Martin's Press. Citado por Lins Ribeiro en *Internet e a emergencia da comunidade imaginada transnacional*, Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, 1995, pág. 5.

Lojkine, Jean.

1992 *La Revolution Informationnelle*. París: PUF.

Múnera, Leopoldo

1995 "El primero de enero de 1994 el mundo amaneció en la selva lacandona". Ponencia en el Seminario Internacional de Globalización.

Peemans, Jean Phillippe

1995 "Globalisation et developpment: quelques perspectives, reflexions et questions". Ponencia al Seminario Internacional de Globalización, Universidad Nacional de Colombia-Universidad Católica de Lovaina, Santafé de Bogotá.

Ribeiro, Gustavo Lins

1994 *The Condition of Transnationality*. Serie Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasilia, Brasilia.