

## Entrevista al Dr. Gustavo Lins Ribeiro

Juan Jaime Loera González  
transcrita por Guadalupe Cabrera García

A finales de 2017 el Dr Gustavo Lins Ribeiro impartió una serie de seminarios y conferencias en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Asistió a invitación del programa de Maestría en Antropología Social y la línea de investigación de Diversidad, Poder y Medio Ambiente. Durante su visita compartió generosamente su tiempo reuniéndose con profesores investigadores y alumnos de nuestra institución. Se contó con la posibilidad de entrevistarlo para discutir sobre una diversidad de temas relativos a su obra, sus opiniones sobre fenómenos globales contemporáneos como participación política de los jóvenes, el papel de la etnografía en la globalización, y el llamado giro ontológico en la antropología.

¿Quién es Gustavo Lins Ribeiro? Gustavo Lins Ribeiro se graduó en Antropología en City University of New York con una tesis sobre el capitalismo transnacional y el desarrollo. La tesis, dirigida por el profesor Eric Wolf, ofrece una interpretación etnográfica de cómo se articulan las élites económicas y políticas en torno a la represa hidroeléctrica de Yacyretá, en la frontera de Argentina y Paraguay. Ha trabajado diversos temas entre ellos destaca el transnacionalismo, la innovación tecnológica, la migración internacional, el ambientalismo y la globalización. Sus publicaciones son un referente crucial para quien busca entender los fenómenos globales desde la antropología latinoamericana y mundial.

JJL: Queremos agradecer la visita al doctor Gustavo Lins Ribeiro, a la escuela de antropología e historia del norte de México, quien ha sido muy amable en estar

en varios eventos y queremos aprovechar su presencia para hacer esta entrevista.

En el libro *Antropologías del Mundo* (2009), Escobar y Usted hablan de una celebración de la “diversidad epistémica como proyecto universal de la antropología”, yo quisiera que profundizara sobre esta idea.

GLR: Sí, yo diría que en realidad es una discusión muy amplia que por ejemplo tiene mucho que ver, con lo que el antropólogo Visvanathan llama justicia cognitiva, que es la necesidad de abrir espacios para otros proyectos epistemológicos distintos del proyecto occidental, y que refiere a una cantidad muy grande de formas de interrogar y de conocer el mundo, su necesidad de respetar y abrir espacio para otras formas de conocer. Esto puede parecer algo no muy importante pero sí lo es porque, en gran medida la descaracterización de los pueblos indígenas pasa mucho por la subordinación de su propio conocimiento a otras formas y por una especie de humillación que pasa por la lengua, pasa por transformar sus maneras de percibir el mundo natural, social como algo mágico o mítico. Además hay otra cuestión. Al menos desde la década del cincuenta, con un texto clásico de Claude Lévi-Strauss llamado “Raza y Cultura”, está muy claro que antes no estuviera, pero ese texto es muy brillante y lo hace evidente que la diversidad cultural, la diversidad de conocimientos, y la diversidad de miradas hacia el mundo son un gran patrimonio de la humanidad, en el sentido de que nos permite ver distintas cuestiones por distintos ángulos, y ¿quién sabe? por ahí poder encontrar soluciones innovadoras.



Yo diría que ello tiene un interés más fuerte para nosotros en América Latina, tiene que ver con una especie de reducción de la curiosidad académica por la eficacia y casi dominación totalizante de la agenda anglosajona. Hace unos 20 o 30 años, uno leía a los colegas franceses y tú te dabas cuenta de que había otra manera de pensar francesa, la bibliografía era distinta, la manera de discutir, etcétera. Hoy cuando uno lee un texto de un antropólogo o sociólogo francés básicamente están citando a las mismas personas que son citadas en todo el mundo y son personas que escriben en inglés. Así mismo, claro que hay una relación entre lengua y capacidad de interpretar; no es una relación sencilla ni automática no hay determinismo entre una cosa y otra pero estamos también frente a una especie de monotonía de visiones y de problemas; de cuestiones y de soluciones lo cual es muy claramente un empobrecimiento de nuestra capacidad de interpretar.

JJL: Habiendo estudiado la globalización como continuidad del proyecto capitalista mundial en términos de la circulación de personas, mercancías, subjetividades, le quisiera preguntar sobre el papel de la etnografía en el estudio de la globalización, pero más que preguntar cuál es el valor de la etnografía, le preguntaría ¿cuáles son los aspectos de la etnografía que son más útiles para estudiar la globalización desde abajo?

GLR: Yo tengo la tentación de decir que existen tantas definiciones de etnografía como existen antropólogos, pues la etnografía es una de las cosas que nosotros más discutimos y es canónica en nuestra disciplina desde el famoso libro de Bronislaw Malinowski "Los argonautas del Pacífico Occidental". No que no se hiciera etnografía anteriormente pero hay un consenso alrededor de que este libro marca una especie de adhesión colectiva a este "método". "Método" es una palabra que yo creo reduce mucho lo que es en sí, porque la etnografía es mucho más que un método, es una manera de estar y vivir con otros. Por eso causa un poco de ansiedad a los estudiantes algunas veces cuando uno les dice: mira etnografía no se enseña se hace, porque es una experiencia vivida y esta experiencia vivida es reveladora de muchos aspectos de la realidad de acuerdo con la perspectiva de los agentes que uno esté interesado en comprender. Esto se debe a dos procesos y experiencias subjetivas y objetivas al mismo tiempo que yo llamo de extrañamiento y des-cotidianizar. No voy a entrar en los detalles de lo que es eso, pero la pérdida de lo cotidiano implica que el

investigador necesite reubicarse en otro universo semántico, social, cultural, político, económico y esto, al mismo tiempo, perturba al propio investigador y por eso lo hace más alerta de varias de las características estructurales de la vida de los propios actores. Entonces hay una especie de dialéctica que se genera con la presencia de una persona, pues nosotros somos personas obviamente, revelando datos que otros métodos no revelan. Es justamente en este espacio de disonancia y consonancia, donde se revela la perspectiva de los autores de las acciones y esto se hace de una manera muy clara y de una forma que otros métodos no consiguen.

Además, yo no confundo etnografía con investigación de campo, hay muchas investigaciones de campo que no son etnografías; implican solamente ir a un lugar y hablar con una persona. La etnografía supone esta exposición del ego del investigador a otro ambiente (en el sentido totalizante de la palabra ambiente social y naturalmente construido por supuesto).

Ahora, con respecto a la globalización, yo creo que la gran cuestión es encontrar los escenarios en donde trabajemos con actores que están involucrados directamente con procesos de globalización y hacer investigación etnográfica con ellos. Por lo general, vas a encontrar la misma eficacia de la etnografía no importando el lugar. Entonces a veces es muy difícil de realizar etnografía en ese sentido porque tú simplemente no puedes vivir con la gente. Hacer la etnografía estilo Malinowski es el modelo clásico ya que implica un traslado geográfico, social, cultural y simbólico. La etnografía es una experiencia vivida, tu cuerpo tiene que estar allá. Por eso yo tengo un poco de dificultades, y sé que es polémico, cuando se habla en una etnografía en la Internet, pues si tu cuerpo no está allá no sé si se pueda llamar etnografía.

JJL: Y continuando con el tema de la globalización, evidentemente uno de los debates tal vez más presentes es el cansancio que existe en ciertos sectores demográficos en torno a los modelos de participación política, específicamente la democracia. En Latinoamérica, en México, pareciera que jóvenes están buscando otro tipo de participación política, por ejemplo, ya no basada en los partidos políticos o en las mismas mecánicas de participación democráticas. Ante ello, la pregunta es si acaso, ¿estamos ante un nuevo paradigma de participación?

GLR: Esa es una cuestión muy importante Juan por-



que yo creo que estamos experimentando un periodo de transición de un tipo de sistema de organización de la vida pública hacia algo que todavía no sabemos lo que es. Existe una crisis generalizada en lo que nosotros llamamos democracia, pero hay una otra crisis igualmente importante que ocurre adentro de lo que nosotros llamamos república. Estas dos crisis están produciendo un momento de mucha ansiedad justamente porque no se sabe para dónde se va. Esta idea de la república democrática dividida en tres poderes es basada en la concepción de Montesquieu, en su célebre libro "El espíritu de las Leyes" del siglo XVIII. Pero en el siglo XXI, con tantas otras fuerzas de intervención en la organización de la cosa pública -de los conflictos públicos de los intereses públicos- se nota claramente que algo no funciona. Otro asunto es la idea de representación, yo creo que mucho de lo que jóvenes protestan con mucha razón es que la representación no funciona.

La figura de representante político escapa, huye, con el poder que los representados le dan, estamos, como ciudadanos, cansados de esto, ya lo vimos una vez, dos veces, tres veces, diez veces. Entonces se preguntan: Oye! ¿Qué pasa aquí? Por tanto, es muy comprensible la crítica, y me parece que es una crítica que tiene que ser radical a los sistemas de representación existentes en los Estados contemporáneos porque son claramente insuficientes y generan el secuestro del poder popular para una élite de administradores burócratas aprovechadores que hacen de la carrera política una manera de tener poder y ganar dinero. Entonces la gente reacciona y dice: ¡ojigan esto no funciona!

El problema es que no se sabe con qué figura se puede sustituir. Yo no creo que esto sea posible de saberlo rápido, ¿no? de pronto decidir que a partir de ahora vamos a hacer algo en común, a partir de ahora todos vamos por esta ruta, no creo que funcione así. Más bien creo que hay pequeños laboratorios de experiencias radicales, pero estamos hablando de una entidad muy compleja de administrar que es el Estado nacional. Unas cosas que funcionan a pequeña escala, una asamblea horizontal a la Occupy Wall Street, no van a funcionar a una escala tan grande y tan compleja como la del Estado nacional. Algunos piensan que esto sería posible a través de una especie de solución electrónica plebiscitaria, que es que vamos a tener entonces todos nosotros un aparato electrónico -sea un celular, sea una computadora- y estar dando opiniones sobre lo que el gobierno debe hacer cada 5 minutos. No creo en eso porque la política no es plebiscito,

la política es negociación, es convencimiento, es convicción, es conflicto, es buscar establecer espacios de intercambios de encuentros para solución.

De dialogo, y esa sería una solución tecnocrática, electrónica, reducir la política a opinión. Imagínate, nos despertamos y ahí tenemos quince preguntas; ¿Usted está a favor o en contra? Bueno, eso es muy poco, y en primer lugar: ¿quién hace las preguntas? Entonces yo creo que estamos en un momento que tiene que ver con esta decadencia de la democracia, de la república y de una cierta imposibilidad de ver una salida pero mientras no se construye algo nuevo la democracia sigue siendo lo mejor que tenemos.

JJL: Y en ésta búsqueda de nuevos paradigmas políticos de nuevos modelos que respondan a las crisis cada vez más frecuentes tanto ecológicas como económicas ¿qué opinión tiene usted sobre estos proyectos como el buen vivir?

GLR: Yo creo que hay una cuestión histórica en primer lugar, después hay una dimensión sociológica. La cuestión histórica es la siguiente; el buen vivir, vivir bien, para Ecuador y Bolivia significa un rescate histórico del poder de agencia de los pueblos indígenas de los Andes y esto, por sí mismo, ya es una victoria impresionante a dentro del sistema republicano de poder. Porque como nosotros sabemos tanto la nueva constitución ecuatoriana como la nueva constitución boliviana son altamente influenciadas por estas concepciones que son concepciones indígenas de lo que es la buena vida. Entonces tenemos que empezar con ello, incluso hablando de pluralismo epistémico. Es una victoria del pluralismo epistémico pero también significa y muestra una cierta dificultad del vivir con el pluralismo epistémico, pues existe una tendencia de la izquierda de transformar el buen vivir en un modelo y aplicarlo hacia otros lugares. Incluso porque sería una especie de imperialismo andino, para hablarlo de una manera un poco irónica, tener de repente la decisión que la constitución de Sudáfrica va a ser escrita pensando en el buen vivir o en el vivir bien.

Entonces yo creo que un gran problema es cuando nosotros transformamos los proyectos e ideas en modelos y queremos aplicarlas de forma automática y acrítica en contextos distintos. Esto genera siempre ruidos, tensiones, y conflictos. Incluso, internamente en los dos países, Ecuador y Bolivia, siguen las contradicciones típicas del desarrollismo pues son dos paí-



ses que dependen del extractivismo mineral; uno del petróleo el otro de gas y de estaño, siendo una fuente de ingreso fundamental para sus economías nacionales. Entonces muchas de estas prácticas -que no tienen nada que ver con el buen vivir o el vivir bien- que son eminentemente destructoras de la naturaleza o de pachamama, siguen ocurriendo en Ecuador y Bolivia. Con ello se demuestra la dificultad de implantar un modelo económico nacional nuevo cuando el contexto más amplio es desfavorable pues ello supondría también una serie de cambios en el capitalismo globalizado mismo algo que está lejos de acontecer por ahora.

JJL: Y ahora para traer un poco la discusión en ámbitos más locales aquí en Chihuahua y en general en el norte de México tenemos una tendencia todavía hacia los modelos económicos del neo-liberalismo al existir una apuesta por parte de los gobiernos hacia la industria de la manufactura en Ciudad Juárez. La incorporación de otros actores económicos globales como China que están haciendo que Estados Unidos deje ese papel fundamental de dominio económico vaya a generar consecuencias sociales, políticas, económicas a nivel local, ¿qué nos podría comentar al respecto?

GLR: Eso también es otra cuestión fundamental no sé en dónde yo leí pero me pareció muy correcto, que México es un país exportador de fuerza de trabajo barata en dos sentidos; primero, por la migración donde los trabajadores mexicanos migrantes en Estados Unidos son altamente vulnerables, los que menos ganan y, segundo, por la presencia de las compañías americanas en territorio mexicano usando también la fuerza de trabajo barata al interior del país. Esto caracteriza la inserción de México en esta economía internacional.

Yo vengo de un país de los llamados BRICS, Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica, y hace unos 6 años más o menos hubo un cambio muy importante en el comercio exterior brasileño. Durante décadas el primer socio brasileño fue Estados Unidos y, actualmente pasó a ser China. Entonces Brasil se convirtió en un país China-dependiente. Aquí en México, al contar con el NAFTA, se genera otra dinámica para la economía dependiente mexicana. Pero en Brasil y otros países de América del Sur y de África la presencia de lo que podría ser llamado el imperialismo chino ya es muy clara por su capacidad económica, tecnológica, científica y su capacidad política. China es un gigante y esto hace parte también del mismo cuadro que hablábamos de

las incertidumbres que vivimos en el presente, porque en el caso altamente probable de que el núcleo dinámico del sistema capitalista mundial se mude a China, no es una mudanza pequeña esto es una mudanza civilizatoria.

JJL: Siguiendo con este tema de Estados Unidos, usted cree que las políticas de administración de Donald Trump vayan a tener modificaciones en ciertos paradigmas económicos globales, -estoy pensando, por ejemplo, en la pérdida de importancia a la celebración de tratados de libre comercio. ¿Es realmente una ruptura o es una continuidad del modelo económico y por tanto, de la hegemonía de Estados Unidos?

GLR: No, en cierto sentido sí es una ruptura porque representa lo que algunas personas creen que se trata del final de la globalización y representa un regreso muy claro del nacionalismo al escenario de la política económica. Pero también eso tiene mucho que ver con las dinámicas de la política electoral norteamericana interna, quien sabe que va a pasar de aquí a cuatro u ocho años, es difícil de saberlo. Sin embargo, lo que más me llama la atención con relación a Trump es que él pueda ser un síntoma del final de imperio, y sí es esto es problemático -pues, en la historia, los imperios que han existido en la humanidad cuando empiezan a desaparecer, empiezan a hacer tonterías. Por lo general esto implica entrar en guerras e intentar imponer una determinada voluntad en un sistema que ya no se sostiene, entonces espero que no sea por ahí que se termine el imperio estadounidense pero si tiene mucho que ver con lo que estábamos hablando; si ese núcleo dinámico se dirige a China entonces algo va a pasar con este lado de aquí.

JJL: Usted obviamente ha trabajado la globalización desde abajo, desde los trabajadores y los movimientos de defensa de los derechos laborales ¿Usted cree que estos movimientos de defensa de los derechos laborales se están disolviendo?, es decir ya no tienen tanto poder político como antes se pensaría. Estoy haciendo referencia a, por ejemplo, cómo aquí en México los sindicatos de alguna manera se les asocia a organismos que generan mucho más problemas y corrupción, casi como si fueran un símbolo de corrupción más que una defensa de las condiciones laborales

GLR: Hay una crisis de la vida sindical en todo el mundo pero yo creo que ésta crisis también se debe en



gran medida al totalitarismo neoliberal y a las mudanzas que ha impuesto a través de las élites políticas que trabajan para ellos. Esto empezó con Margaret Thatcher en Inglaterra y su famosa lucha contra el sindicato de los mineros, y hoy en día los sindicatos tienen mucho menos poder de lo que tuvieron antes porque las propias legislaciones han favorecido más a los empresarios que a los trabajadores. El otro día leía una entrevista de David Harvey que decía que estamos volviendo a niveles de vulnerabilidad laboral típicos del siglo XIX, o sea, cuando el capital hacía lo que quería con los trabajadores. Pero en ese momento, ese tipo de vulnerabilidad llevó a una era de revoluciones.

JJL: Claro. Muy bien y por último quería aprovechar también la ocasión para pedirle su opinión sobre el llamado giro ontológico dentro de la antropología. A mí me llama mucho la atención como existen nuevas explicaciones que tratan de explorar por ejemplo los conflictos socio-ambientales no como una lucha por los recursos por parte de grupos que históricamente han sido marginados sino más bien entender dichos conflictos como luchas entre ontologías en disputa donde precisamente el objeto en cuestión es definir qué es eso que llamamos un recurso natural. Definición que se asume como diferente entre nuestra concepción a la de los grupos indígenas y campesinos que manifiestan esa definición de recursos manera diferente. Hago referencia, por ejemplo, a los trabajos de Marisol de la Cadena en Perú, Mario Blaser en Paraguay, Escobar también. Quisiera saber su opinión sobre este llamado giro ontológico en la antropología.

GLR: Yo pienso que el problema ya empieza con el rotulo: giro ontológico. Esa idea de giros es una idea de modas sucesivas que dá la impresión que todo lo que vino antes estaba equivocado, porque ahora hay un nuevo giro y si no vamos en esa dirección representa que no vimos la luz, y eso sería un error. Pensar la historia de cualquier disciplina, no solamente la nuestra, en términos de giro esto, giro aquel, es un poco fútil.

La otra parte es entonces lo ontológico, ¿no? ya es una palabra que apunta más a la filosofía que a otra cosa. Yo no tengo nada en contra de eso pero yo nunca me defino -y nunca me voy a definir como filósofo- como alguien que sabe filosofía, yo soy antropólogo soy cientista social no tengo ninguna pretensión de manejar filosofía como un filósofo. Creo que los jóvenes

también deben de ver este surgimiento como parte de las luchas internas del campo académico para establecer poder de determinadas redes y prestigio de un determinado grupo con pretensiones de consolidarse como los que realmente saben la disciplina y para donde ella tiene que ir. Esto me parece muy pequeño no es un proyecto inclusivo es un proyecto exclusivo: ustedes piensan como yo pienso o ustedes no entendieron nada o no son antropólogos. Lo siento pero yo no suelo pensar así, además, yo creo que sustantivamente lo que está en juego es una cierta falta de comprensión sobre el fetichismo de la mercancía. Hace falta releer el capítulo primero de El Capital con estas cuestiones en la cabeza para ver lo que Marx dice, hace falta releer el libro de Alfred Schmidt sobre la concepción de naturaleza en Marx. Es el mejor libro sobre el asunto que yo conozco donde queda clara la idea de una "naturaleza" que siempre ha sido entre comillas. No es que naturaleza es una cosa y pachamama es otra, eso es obvio para un antropólogo que son maneras de llamar a determinadas áreas del medio ambiente y determinados tipos de interacciones. Nosotros vivimos en un mundo en donde la destrucción de la naturaleza es un hecho, la aceleración progresiva de la destrucción de la naturaleza desde el siglo XIX, con la revolución industrial, llevó a lo que los geólogos llaman antropoceno, o sea, reconocer que el homo-sapiens es una fuerza de cambio a nivel planetario y la mala noticia es que no es un cambio positivo es un cambio negativo. En nuestro mundo, todo surge como fetiche de la mercancía, todo es mercancía, lo virtual es mercancía, la cadena de la vida es mercancía, solo no han conseguido transformar el aire en mercancía, todavía. Nos quedamos frente a fuerzas muy grandes en donde parece que todo es fetiche, todo es mercancía, siendo ello lo que el capitalismo hace y quiere siempre hacer: transformar nuevas cosas en mercancías para poder sacar de ahí valor.

Una salida parece ser encontrar un mundo sacralizado o mejor dicho re-sacralizado en donde las cosas tienen su propia vida y su propia agencia, esto es lo que yo llamo rendirse al hiper-fetichismo y del otro lado está el hiper-animismo, una especie de animismo de los modernos que es lo que viene con ese tipo de interpretación.

JJL: Muchas gracias queremos agradecerle al Dr. Gustavo Lins Ribeiro por esta entrevista.

GLR: Gracias a ti Juan por las preguntas tan estimulantes.