

ECUADOR

Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira, Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga, Fredy Rivera, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

DIRECTOR

Francisco Rhon Dávila
Director Ejecutivo CAAP

EDITOR

Fredy Rivera Vélez

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 30

ECUADOR: S/. 110.000

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 10

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR S/. 40.000

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 568452

e-mail: Caap1@Caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

PORTADA

Magenta Diseño Gráfico

DIAGRAMACION

Martha Vinueza

IMPRESION

Albazu Offset

ECUADOR DEBATE

47

Quito-Ecuador, agosto de 1999

PRESENTACIÓN / 3-4

COYUNTURA

Nacional: Se profundizan la recesión y la incertidumbre / 7-17

Marco Romero C.

Política: Los polos de la crisis: su racionalidad y horizonte / 19-34

Fernando Bustamante

Conflictividad Social: Marzo-Junio 1999 / 35-46

internacional: Peor crisis de la posguerra, aún podría profundizarse / 47-63

Wilma Salgado

Equipo Coyuntura "CAAP"

TEMA CENTRAL

La comunidad andina: entre la crisis y la falta de identidad / 65-90

Marco Romero

A 30 años del proceso: fortalecer la unidad andina / 91-98

Alan Fairlie Reinoso

Negociaciones comunidad Andina de naciones

y el mercado común del sur / 99-127

Rubén Flores

Grupo Andino-Mercosur: Una vía para la inserción creativa en el escenario internacional? / 129-141

Jorge Reinel Pulecio

La diferenciación nacional en el contexto de la Región Andina / 143-152

Heraclio Bonilla

La integración en América Latina: un sobrevuelo desde Europa / 155-164

Marc Rimez

ENTREVISTA

La vigencia del marxismo en la Antropología / 165-178

Entrevista a William Roseberry

PUBLICACIONES RECIBIDAS / 179-185

DEBATE AGRARIO

La gestión local de los Recursos Naturales / 187-215

Leonard Field

Lo que piden los agricultores y lo que pueden los gobiernos / 217-222

Polan Lacki

ANALISIS

Gobernabilidad o el regreso del pretorianismo / 223-246

César Montúfar

El imaginario democrático en el Ecuador / 247-269

Pablo Andrade

CRITICA BIBLIOGRAFICA

Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría andina / 271-279

José Juncosa

ENTREVISTA

La vigencia del marxismo en la Antropología: una entrevista a William Roseberry*

Realizada y traducida por Carmen Martínez¹, Octubre de 1998

C.M. Tu trabajo ha sido incluido dentro de un paradigma antropológico que se centra en la economía política. ¿Cómo definirías este paradigma?

W.R. Fuí a una sesión sumamente interesante de la Sociedad Antropológica Canadiense el pasado mes de mayo en Toronto que estaba organizada en torno al tema de la

economía política en la antropología. La idea era pensar cómo se había usado el lenguaje de la economía política en un conjunto de contextos nacionales. Yo exploraba el surgimiento de la economía política en los Estados Unidos y su destino más reciente. En los Estados Unidos, la economía política surge claramente en los años sesenta y setenta.

* William Roseberry es una de las figuras más destacadas de la corriente antropológica estadounidense que se enfoca en la comprensión de los sujetos sociales a partir de la historia y de la economía política. Una de sus mayores contribuciones, influido por antropólogos como el recientemente fallecido Eric Wolf y Sidney Mintz, es la búsqueda de un marxismo renovado que supere el estructuralismo esquemático desligado de la realidad social, y busque una comprensión más matizada del desarrollo del capitalismo basada en el contacto directo con los procesos sociales que facilita el método etnográfico. Roseberry nos sugiere que no hay capitalismo sino capitalismo, es decir, que el capitalismo toma distintas fisonomías en distintos lugares dependiendo de la convergencia entre las historias y campos sociales locales, y los procesos globales. También propone que el estudio de los individuos y los campos sociales locales pueden alterar nuestra comprensión del capitalismo como proceso global. William Roseberry es también conocido por su crítica a la antropología posmoderna. En esta entrevista, Roseberry delinea lo que él considera algunas de las tendencias más preocupantes de las ciencias sociales contemporáneas, y propone una antropología políticamente consecuente basada en la investigación empírica seria y en el contacto directo con la realidad social. William Roseberry enseñó por veinte años en el departamento de antropología de la New School for Social Research en Nueva York, una universidad que se especializa en la teoría crítica, y se ha trasladado recientemente al departamento de historia de New York University.

1 Ph.D. en antropología por la New School for Social Research, New York.

Esta etiqueta era en realidad un eufemismo para hacer referencia a un enfoque marxista dentro de la antropología. Este enfoque incluía una gama de proyectos, desde el intento de aplicar Marx a sociedades no-capitalistas y no-occidentales, hasta el estudio de las consecuencias de la expansión occidental y del desarrollo del capitalismo, o el intento de estudiar las formas culturales en relación con los procesos materiales. En los Estados Unidos la forma principal en la que se ha hecho economía política en el pasado ha sido el análisis de las consecuencias de la expansión del capitalismo en sociedades y situaciones no-capitalistas. La economía política está claramente ligada a la formación de una generación particular de antropólogos en los años sesenta y setenta que estuvieron influidos e inspirados por el movimiento de los derechos civiles (que promovió los derechos de los afro-americanos, latinos, e indígenas norteamericanos), y por el movimiento en contra de la guerra del Vietnam. No se pueden separar los proyectos intelectuales del contexto político en el que estos surgieron. Algo que se llamó economía política surgió como respuesta a una crisis política e intelectual en la antropología americana.

C.M. ¿En qué puede la antropología como disciplina contribuir al marxismo o a la economía política además de aplicar herramientas

marxistas a sociedades no-occidentales o no-capitalistas ó al estudio de la cultura?

W.R. Creo que había una clara deformación en el trabajo temprano realizado por la generación de antropólogos de la que hablaba, incluyendo el mío. Fuimos a menudo al campo con una idea clara de lo que íbamos a encontrar. Íbamos al campo con ideas muy esquemáticas sobre el desarrollo del capitalismo y la formación de las clases sociales. Y, probablemente, con el presupuesto de que, cualquier lugar al que íbamos, nos íbamos a apropiarnos de la historia de ese lugar como una pieza más para la historia más amplia del capitalismo. Estábamos menos interesados en entender cómo la historia de un lugar concreto podría alterar nuestra comprensión de la historia del capitalismo mismo y de sus dinámicas. Y creo que, para dar crédito a una serie de personas de esa generación, la experiencia del trabajo de campo alteró nuestra forma de pensar. Muchos de nosotros descubrimos la antropología de esa manera: a través de reconocer que las ideas esquemáticas que llevábamos al campo eran inadecuadas. También reconocimos la importancia de una comprensión más diferenciada del desarrollo del capitalismo, de la rica variedad de formas y campos sociales en los cuales se insertaban estos procesos globales, y de la importancia de esas formas

sociales diferenciadas como influencias que, a su vez, dan forma a los procesos más amplios de desarrollo capitalista y formación del estado. Para algunos de nosotros llegó a estar claro que la concepción de una intersección entre el marxismo y la antropología en la cual la antropología era apropiada por el marxismo, lo que tu has llamado “aplicar el marxismo a las sociedades no-occidentales”, era una forma inadecuada de pensar sobre esa intersección. La experiencia del trabajo de campo antes o después apuntó hacia la necesidad de aplicar una sensibilidad antropológica a la economía política y al marxismo mismos.

C.M. ¿Qué tradiciones intelectuales han influido en mayor medida en tu trabajo antropológico?

W.R. En los años setenta estudié en la universidad de Connecticut en un departamento que estaba experimentando un redescubrimiento del marxismo. Varias personas del departamento estaban trabajando en la construcción de una antropología marxista. Durante mis estudios graduados leí más clásicos marxistas que clásicos de la antropología. Estaba menos familiarizado con la historia de la antropología que con Marx, Lenin y otros que eran claramente parte de mi formación. En parte, yo percibía mi trabajo en Venezuela, del que resultó el libro *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes* (Café y capitalismo en

los Andes Venezolanos), como una aplicación de las teorías de Lenin sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia a Venezuela. Esperaba encontrar la formación de un mercado interno para el capital y la fuerza de trabajo, la desaparición del campesinado, y el establecimiento de relaciones sociales claramente capitalistas. No estaba sólo en esta empresa. Había gran número de latinoamericanos y norteamericanos que llevaban a cabo proyectos marxistas similares. La mayoría del trabajo publicado durante los años setenta en el *Journal of Peasant Studies* (Revista de estudios del campesinado) era de este tipo. Al pasar de los años me he sentido cada vez menos satisfecho con este tipo de trabajo por las razones que apunté anteriormente.

Me han influido dos corrientes que se relacionan de forma interesante con el marxismo. Una de ellas surge de la antropología a través del trabajo de Eric Wolf, Sidney Mintz, y sus seguidores. Esta corriente se puede ver bien delineada en el libro *The People of Puerto Rico* (La gente de Puerto Rico) y en el trabajo etnográfico que estos autores desarrollaron después. Encuentro un par de cosas especialmente atractivas en esta forma de hacer antropología. Wolf, Mintz y otros desarrollaron una sensibilidad afín al materialismo histórico sin encerrar o limitar esta sensibilidad dentro de una serie

de categorías preconcebidas o de un esquema mecánico de la sucesión de las formas sociales. Era un intento de comprender el impacto de fuerzas históricas más amplias como el colonialismo, el capitalismo, y la formación del estado, sin abandonar el proyecto etnográfico. El estudio de Puerto Rico y el trabajo que realizaron después exploraba las múltiples variedades y la variación entre la gente trabajadora, y las diferentes formas que el capitalismo puede tomar en varias partes del mundo. El tipo de trabajo que ellos realizaron demandaba definitivamente una sensibilidad etnográfica y el reconocimiento de la importancia de la variación local y de los aspectos y relaciones más íntimos. Yo me acerqué a este tipo de trabajo cuando aumentó mi descontento con un tipo de marxismo más mecánico y vacío.

Mi segunda fuente de inspiración proviene de la historia social marxista británica, del trabajo de Edward Thompson, Eric Hobsbawm, y especialmente Raymond Williams, que no es un historiador social pero que ofrece una reflexión crítica sobre las categorías marxistas de la historia y los enfoques marxistas sobre la cultura. Este enfoque ha sido muy útil para mi trabajo posterior sobre cultura y economía política.

C.M. ¿En qué se diferencia tu forma de entender la cultura de la del marxismo clásico?

W.R. Bueno, me parece que podemos diferenciar dos aspectos. Uno es el intento de comprender las formas culturales dentro de un contexto material más amplio. La cuestión clásica del materialismo histórico es reconocer que los significados culturales están inscritos en relaciones sociales, que a su vez se relacionan con procesos materiales y sociales más básicos. Este tipo de proyecto se puede ver, por ejemplo, siguiendo con R. Williams, en sus libros *Culture and Society* (Cultura y sociedad) o *The Country and the City* (El campo y la ciudad). En estos trabajos, Williams se enfoca en determinadas imágenes que aparecen en novelas y poesía en *The Country and the City*, o en el surgimiento del concepto de cultura en *Culture and Society*, y relaciona estas imágenes con conceptos socio-históricos precisos como el proceso de cercamiento de la tierra, el proceso de urbanización, el surgimiento del trabajo asalariado en el campo etc. Pero, el aspecto más innovativo y difícil de su forma de entender la cultura no se basa solamente en localizar las formas culturales dentro de contextos sociales y materiales, sino en insistir en que estas formas y significados no son simplemente productos materiales, es decir, productos de fuerzas materiales, sino que también son fuerzas materiales en sí mismas. Las formas culturales no son simplemente un epifenómeno

superestructural, sino que se introducen en los procesos sociales y en las relaciones sociales como fuerzas que son políticamente consecuentes. Y es este paso más allá lo que es una inversión del marxismo mecánico. Williams es un clásico en esto. El problema del materialismo clásico, como señala Williams, no es que es demasiado materialista, sino que no es suficientemente materialista, que niega la materialidad de la cultura. No reconoce que las ideas son productos materiales de fuerzas materiales. Es este desarrollo a partir del enfoque del materialismo histórico el que resulta más interesante.

C.M. ¿Podrías ilustrar con un ejemplo esta segunda forma de entender la cultura dentro de la tradición marxista?

W.R. Creo que los marxistas han tenido dificultades especialmente entendiendo la religión. Han seguido la tendencia a ignorar totalmente las creencias y la organización religiosa, o a hacer referencia a la religión solamente cuando la iglesia se convierte en una fuerza material de una forma obvia, como por ejemplo cuando la iglesia es un terrateniente importante. Pero la iglesia es también una institución crucial desde el punto de vista de la formación de comunidad. El catolicismo como un conjunto de creencias, símbolos y formas de organización social que dan cohesión a la

comunidad ha sido estudiado en más profundidad por otros antropólogos que no tienen precisamente una orientación marxista. Y, sin embargo, si nos fijamos por ejemplo en los Estados Unidos contemporáneos, es imposible comprender nada de lo que está pasando en el juicio político contra el presidente Clinton si no se tiene en cuenta el enorme poder emocional, político, y, en formas bastante directas, material de cierta forma de creencia y práctica protestante. Estas creencias tienen una influencia tremenda en la imaginación y la práctica de los individuos y, por lo tanto, son una parte fundamental del contexto de significados desde el cual y a través del cual actúan los actores políticos importantes de este país.

Actualmente estoy trabajando en una investigación sobre los efectos regionales de las reformas liberales del siglo diecinueve en Michoacán, México. Estoy interesado en los conflictos que surgen dentro de y entre comunidades indígenas con la privatización de los recursos comunales. Mi intención es comprender la política de la violencia en la región después de la Revolución Mexicana. Lo que caracteriza a la violencia en la región es que no sigue las líneas agraristas clásicas, no es una lucha entre campesinos y terratenientes. Por el contrario es una forma de violencia casi fraterna: pueblos contra pueblos, primos

contra primos etc. Lo que es fascinante es que un aspecto esencial de las luchas políticas de carácter interno que surgen entre gente de un mismo pueblo y entre personas de clase social más o menos similar, es que fueron llevadas a cabo y organizadas alrededor de problemas religiosos. El grupo que defendía activamente lo que ellos llamaban la comunidad indígena también se veían a sí mismos como defensores de la fe y de la iglesia, mientras que los que defendían lo que ellos llamaban la comunidad agraria, en oposición a la comunidad indígena, eran profundamente anti-católicos y anti-clericales. Estos últimos clausuraban iglesias y capillas, entraban en las iglesias, sacaban las imágenes de la virgen y los santos, y las quemaban. Por lo tanto, un lenguaje de la iglesia y la religión y una defensa de la iglesia y la religión por una parte, y un ataque militante contra la iglesia y a la religión por otra, son fundamentales para entender las luchas sociales y políticas de estas décadas. Es un reto para el análisis, pero pienso que también es un ejemplo de cómo las formas culturales no son únicamente productos materiales sino también fuerzas que son políticamente consecuentes.

C.M. ¿Entonces piensas que se puede estudiar la cultura como un factor que es independiente de las condiciones materiales más básicas?

W.R. Por supuesto que no. Una de las consecuencias de las reformas liberales fue la desamortización de la tierra, de forma que la iglesia como institución ya no era un terrateniente importante a partir de 1850. Pero la iglesia continuó siendo importante, especialmente en las comunidades indígenas, como organizadora de la vida comunitaria. Una de las cosas que quiero explorar en los archivos son los documentos de las cofradías para ver la forma en que su organización coincidía o no con otro tipo de facciones interpersonales y políticas que se manifiestan en otro tipo de documentos. Uno de los aspectos interesantes de las reformas liberales es que la comunidad indígena como entidad jurídica fue declarada no-existente. La comunidad había sido el principal principio organizador de la vida social durante el período colonial y republicano antes de las reformas. Las leyes liberales atacaron a la comunidad como entidad jurídica y de propiedad de la tierra. Se negó el estatus jurídico de las comunidades indígenas y, sin embargo, estas comunidades continuaron existiendo. La iglesia fue sumamente importante desde este punto de vista, ya que a través de la organización de las cofradías y las parroquias, a través de los rituales y de la vida ceremonial en el pueblo, resistió una identidad comunitaria a pesar de la estratificación interna, y

a pesar de que el estado negaba su existencia jurídica. Entonces, uno tiene que entender la iglesia y la religión no solamente como un conjunto de ideas, sino como una forma institucional, como creadoras de comunidades.

C.M. ¿Cómo describirías brevemente el tipo de antropología que has hecho hasta ahora y los principales problemas que te han interesado?

W.R. Resumiendo mis intereses en una frase, mi principal preocupación ha sido la formación de ciertos sujetos antropológicos en la intersección entre procesos globales y relaciones e interacciones sociales locales muy específicas. Mi primer trabajo, del que resultó el libro que mencioné anteriormente *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes* (Café y capitalismo en los Andes venezolanos), buscaba entender la formación de un pequeño campesinado productor de café en los Andes venezolanos. Yo estaba interesado en el surgimiento de una forma particular de pequeño campesinado que producía para el mercado capitalista. Este campesinado era un

producto social y cultural único que se había formado en el contexto de la llegada de ideas y prácticas liberales a los Andes venezolanos, de la inversión de capital mercantil, de la llegada de comerciantes al área a partir de la formación de una economía cafetalera, y de la mercantilización de la tierra, el trabajo y el capital. La formación de este pequeño campesinado era, por lo tanto, una de las consecuencias del surgimiento de cierta forma de producción capitalista en la región.²

Desde entonces, he continuado trabajando en diferentes direcciones, una de las cuales ha sido comparativa. Profundizando en mi trabajo previo sobre el café, he colaborado con un grupo de historiadores en un estudio comparativo sobre las economías cafetaleras y la formación de clases sociales en Latinoamérica entre fines del siglo diecinueve y principios del veinte. De esta colaboración surgió el libro *Coffee, Society, and Power in Latin America* (Café, sociedad y poder en Latinoamérica) publicado en 1994. Estábamos interesados en el hecho de que las economías cafetaleras de

2 En una entrevista anterior, Roseberry explica que lo que le impresionó al realizar su trabajo de campo en Venezuela fue "ver cómo tantas de las características que consideramos distintivas de los campesinados, y de campesinados no-capitalistas, eran en realidad productos bastante directos de la inversión del capital." En *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*, Roseberry cuestiona el presupuesto del marxismo clásico de que el campesinado es necesariamente no-capitalista o pre-capitalista. Ver Elena Arengo y Gastón Gordillo. 1995. "Historia, cultura y economía política: una entrevista a William Roseberry." en *Publicar*, 4(5):135-150.

una serie de regiones Latinoamericanas surgieron aproximadamente al mismo tiempo, fueron productos de los mismos procesos históricos globales, de la inversión de capital en estas regiones, y del surgimiento de nuevos pueblos, carreteras y ferrocarriles en relación con la formación de estas economías. Y, sin embargo, la organización social de la producción del café; las clases y las estructuras sociales que se formaron en estas regiones como resultado de los mismos procesos globales fueron muy variadas. Se daba, por lo tanto, una intersección muy interesante entre los procesos globales y las condiciones e historias locales. Como mencioné anteriormente, el proyecto en el que estoy trabajando actualmente se centra en el área de Pátzcuaro en Michoacán, México. Estoy estudiando los efectos regionales de las reformas liberales del siglo diecinueve, y la violencia política que desencadenaron más tarde de estas reformas dentro de y entre comunidades indígenas.

C.M. ¿Pretendes cuestionar con este último trabajo histórico la construcción académica de la comunidad indígena como una entidad homogénea, cooperativa y armoniosa?

W.R. Ciertamente. No se pueden entender los procesos de privatización o los conflictos que surgen dentro de y entre comunidades indígenas si no se parte de la idea de que estas comunidades eran bastan-

te diferenciadas. Por ejemplo, estoy estudiando las listas de los procesos de reparto en las comunidades entre 1890 y 1910. Generalmente encuentro una división entre de un cuarto a un tercio de la comunidad que tiene bastantes recursos y tierras, y otros dos tercios del pueblo aproximadamente que no son estrictamente desposeídos, pero que tienen muy pocos recursos. Tienen derecho a usar los pastos y los bosques del común, pero apenas tienen tierras agrícolas. Y esas divisiones de clase dentro de las comunidades marcaron claramente los conflictos posteriores. Aunque los conflictos no siempre siguen líneas de clase. A veces aparecen disputas entre comunidades o entre grupos de familias. Por eso, una de las cosas que estoy haciendo es estudiar la formación de alianzas interpersonales dentro de los pueblos a través de las relaciones de compadrazgo.

C.M. ¿Tienen alguna relación los conflictos que estudias con las diferencias étnicas?

W.R. No exactamente. Al menos estos conflictos no siguen diferencias étnicas tal y como se entienden a fines del siglo veinte. Uno de los objetivos del proyecto liberal fue transformar una sociedad estamental en otra en la que todos los ciudadanos fueran formalmente iguales de cara al estado. Las comunidades indígenas que estudio eran todas purhépecha, pero no existía una

identidad purhépecha. Las identidades que se observan en el área en este período son todas basadas en la comunidad. Este fenómeno se remonta al período colonial en que la comunidad se estableció como unidad social y cultural con la fragmentación del Reino Purhépecha o Tarasco. Desde luego, como parte de las divisiones estamentales del orden colonial, la gente indígena era clasificada como indios. Pero la base de la organización social, religiosa, económica y cultural se basaba en las comunidades. Las comunidades eran las unidades de tenencia de la tierra, y era como comunidades que la gente indígena confrontaba a los terratenientes, a los agentes del estado, y a los misioneros. También fue como comunidades que la gente indígena confrontó y respondió a las reformas liberales del siglo diecinueve. No existe ninguna evidencia en este período de una identidad, organización social, o política Tarascas. Lo que encontramos es una gran cantidad de conflictos entre comunidades por recursos. Este tipo de conflicto social es el que decide el lenguaje cultural con el que se lucha. No hay un conflicto organizado entre castas. Los tipos de conflictos que estudio en este período son mucho más específicos, interpersonales, e íntimos.

C.M. Del tipo de trabajo que se ha hecho recientemente dentro del paradigma de la economía política,

¿Qué recomendarías consultar a los lectores que estén interesados en profundizar en esta corriente antropológica?

W.R. Para empezar, el trabajo de Gavin Smith en Perú en su libro *Livelihood and Resistance* (Supervivencia y Resistencia) es un tratamiento etnográfico magnífico de la formación de una comunidad particularmente militante en los Andes centrales en relación a una hacienda y a la historia política de los Andes centrales en general. Una de las cosas que surge del libro de Smith es la comprensión de la formación de una conciencia política muy particular que está ligada a la formación de la comunidad a través de la lucha entre la comunidad y la hacienda. Es un libro que se mantiene contra cualquier intento de moverse demasiado rápido a una interpretación esquemática de la clase social, del desarrollo del capitalismo, y de la política.

Peasants and Capital (Campesinos y capital) de Michel-Rolph Trouillot es el tratamiento más innovativo desde la etnografía de la intersección entre los procesos globales y locales. Trouillot estudia un campesinado dedicado al cultivo del banano en Dominica. Este trabajo relaciona activamente el análisis de una situación etnográfica en el contexto de un pueblo, con un intento de comprender la isla de Dominica en su totalidad, y la for-

mación y las actividades de una compañía importadora de banana con sede en Londres.

La historia de vida es otro método rico en posibilidades. Es de destacar el trabajo de Blanca Muratorio en su libro *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo*, que relaciona una historia de vida individual con la historia social del Ecuador. En la misma tradición, también es interesante el libro de Nicole Polier sobre Papua-Nueva Guinea que se publicará próximamente en Verso. Se enfoca en una mujer migrante y trabajadora asalariada en un pueblo minero. Relaciona su vida en su pueblo de origen con su nueva experiencia en el enclave minero. Podría continuar describiendo proyectos, y prefiero esto a hablar en general sobre los problemas de la etnicidad, la identidad, la economía política o cualquier otra etiqueta que queramos darle. La cuestión central es que el tratamiento antropológico de la economía política se puede ver en una variedad de proyectos y de métodos: desde la historia oral en el libro de Gavin Smith, al análisis etnográfico clásico en el de Trouillot, a la historia de vida en el de Muratorio. Es esta rica variedad de proyectos lo que encuentro más interesante en la corriente actual de la economía política.

C.M. Tu trabajo resalta la importancia de estudiar la interacción en-

tre lo local y lo global. En un mundo en el que las poblaciones, el capital, la información y otros factores se mueven rápidamente de un lugar a otro, ¿Cómo aplicarías un método histórico y de economía política detallado para entender estas interacciones?

W.R. De nuevo destacaría que hay una variedad de métodos que pueden aplicarse a esta situación que algunos denominan globalización. John Gledhill ha escrito un libro excelente sobre el neo-liberalismo y el transnacionalismo titulado *Neoliberalism, Transnationalization and Rural Poverty: A Case Study of Michoacan, Mexico*, en el que estudia histórica y estructuralmente la formación de redes transnacionales. Se enfoca específicamente en México y en los Estados Unidos. Es un análisis que relaciona los desarrollos en la economía política de México con un intento de entender los cambios en la migración a los Estados Unidos, que requiere también un estudio de los cambios en las leyes de migración. El libro no es solamente un análisis de problemas a nivel macro. También ofrece un estudio muy interesante de grupos de migrantes particulares en los pueblos de México en los que Gledhill trabajó, y en lugares concretos en los Estados Unidos a los que llegan estos migrantes. También toma en cuenta los cambios políticos en el sur de California y especialmente en

Los Angeles. Este trabajo es un ejemplo de lo que una economía política decente y detallada debe hacer. Es un estudio que no está atado a una región específica, pero que se enmarca en un análisis histórico y estructural del surgimiento de esta situación transnacional. Nos permite emplazar individuos y grupos de individuos en un marco histórico y estructural más amplio.

Otra forma de análisis que puede usarse para este tipo de situación es la historia de vida. Cuando te estás enfocando en los espacios transnacionales y en su creación a través del movimiento de individuos y grupos de individuos particulares como una forma de iluminar la formación de esos espacios, sólo se puede usar la historia de vida. No puede separarse, sin embargo, del análisis histórico y estructural de la creación de espacios y estructuras transnacionales. Deben hacerse las dos cosas, aunque no necesariamente al mismo tiempo. Una implica la necesidad de la otra. No se puede llegar a una comprensión compleja de la historia y la estructura sin un tratamiento de los individuos que están experimentando estos espacios y de alguna manera creándolos. Por otra parte, no se pueden entender esas vidas individuales sin el análisis histórico de un momento particular en la historia del capitalismo.

C.M. ¿Cuáles son desde tu punto de vista las contribuciones más inte-

resantes y los principales problemas del paradigma posmoderno en las ciencias sociales?

W.R. La cuestión del posmodernismo es muy amplia. Creo que esa etiqueta se ha usado demasiado, especialmente entre los que critican este paradigma. Esa etiqueta se ha usado para una gran variedad de proyectos. No me gustaría decir nada positivo o negativo en general sobre algo llamado trabajo posmoderno en antropología. Creo que hay algunas tendencias en la antropología que me preocupan, pero no me gustaría poner la etiqueta de posmoderno a todo lo que me disgusta. Puedo decirte, sin embargo, en términos generales qué es lo que me molesta sin que entendamos que esto es una crítica del posmodernismo.

Me preocupa la insatisfacción que comenzó a surgir a principios de los ochenta con muchos modelos y métodos de análisis social previos, incluyendo, pero no limitándose al análisis marxista. Una de las consecuencias desafortunadas de esta crisis en la antropología reciente ha sido el abandono de las dimensiones más sociológicas del análisis, es decir, el abandono de la etnografía como un análisis detallado cara a cara de las relaciones sociales en un lugar particular del espacio social y del tiempo histórico. Me molesta la creciente superficialidad de la narración etnográfica. Me

preocupa especialmente la variedad de formas que puede tomar la evasión o el escape. Una forma de evasión es centrarse en los textos. Y no me refiero a los textos que son producidos por los sujetos sociales que estamos tratando de entender, sino a los textos que son producidos por otros intelectuales que tienen más o menos la misma formación que nosotros. De esta forma, el autor trabaja más con un grupo de tradiciones intelectuales o con un grupo de interlocutores intelectuales preferidos, no me importa si es Foucault o Bordieu u otro, que con un intento de comprender un lugar particular en el espacio social y en el tiempo histórico. A veces me encuentro con estudiantes cuyos proyectos potenciales de tesis pretenden ir un paso más allá de *La historia de la sexualidad* de Foucault. Esa tesis podría escribirse en el apartamento de esa persona. No hay razón para ir a algún lado y hacer algo. Un segundo tipo de evasión que es preocupante es cuando se pasa de un estudio de los demás a un estudio de uno mismo. La etnografía se convierte en una excursión de auto-descubrimiento. Eso es lo que encuentro más preocupante. Para mí el problema no es un teórico en particular, digamos Foucault, sino un uso de la teoría que se interpone en el camino de un análisis sociológico detallado y de un trabajo políticamente consecuente.

C.M. ¿Quieres añadir algún comentario final?

W.R. Bien, la única cosa que me gustaría añadir para dar más sentido a la crítica que he estado desarrollando es una clarificación de la referencia constante que estoy haciendo a la importancia del trabajo sociológico detallado. No me gustaría que se me juzgara como un empiricista pasado de moda. Hablando desde mi propia experiencia, para mí fue muy liberador moverme más allá del estructuralismo esquemático de mi marxismo original al involucrarme en las complejidades de la vida social y de la historia social regional. A esto es a lo que me refiero cuando hablo de la necesidad de añadir una sensibilidad etnográfica a la economía política o al análisis marxista. Me gustaría que esto fuera una respuesta crítica al análisis mecánico y al estructuralismo vacío. En esto me influyeron gente como E.P. Thompson en su trabajo sobre Althusser, pero también mi trabajo en Venezuela, y el trabajo de historiadores y etnógrafos en otros lugares de Latinoamérica. Esta referencia constante a la importancia de la sociología detallada la veo como una respuesta crítica al tipo de trabajo que es esquemático y vacío. Cuando hablo de la superficialidad etnográfica, la crítica no proviene de una defensa de un empiricismo o de una etnografía anticuada, sino de la sensación de que uno escape

hacia uno mismo, hacia un descubrimiento de uno mismo, o comentarios constantes sobre otros intelectuales y sus textos representan solamente eso, un escape. Estas tendencias reproducen algunos de los peores aspectos de ese viejo estructuralismo vacío.

Bibliografía

- Foucault, Michel
1978 *The History of Sexuality*. New York: Pantheon.
- Gledhill, John
1995 *Neoliberalism, Transnationalization and Rural Poverty: A Case Study of Michoacan, Mexico*. Boulder: Westview Press.
- Godmundson, Lowell, Roseberry, William, y Samper, Mario (editores)
1994 *Coffee, Society, and Power in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hobsbawm, Eric
1990 *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric
1959 *Primitive Rebels*. New York: Norton.
- Mintz, Sidney
1996 *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions Into Eating, Culture and the Past*. Beacon Press.
- Mintz, Sidney
1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking.
- Mintz, Sidney
1974 *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine.
- Muratorio, Blanca
1987 *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Muratorio, Blanca
1980 "Protestantism and Capitalism Revisited, in the Rural Highlands of Ecuador," *Journal of Peasant Studies*, 8(1): 37-60.
- O'Brien, Jay, y Roseberry, William
1991 *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley: University of California Press.
- Polier, Nicole y Roseberry, William
1989 "Tristes Tropes: Postmodern Anthropologists Encounter the Other and Discover Themselves," *Economy and Society*, 18(2): 245-264.
- Roseberry, William
1996 "The Rise of Yuppié Coffees and the Reimagination of Class in the United States," *American Anthropologist*, 98(4):762-775.
- Roseberry, William
1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Roseberry, William
1988 "Political Economy," *Annual Review of Anthropology*, 17: 161-185.
- Roseberry, William
1983 *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Smith, Gavin
1979 *Livelihood and Resistance*. Berkeley: University of California Press.
- Steward, Julian y otros
1956 *The People of Puerto Rico*. Urbana: University of Illinois Press.

- Thompson, E.P.
 1966 *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage.
- Thompson, E.P.
 1981 *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- Thompson, E.P.
 1981 *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad pre-industrial*. Barcelona: Crítica.
- Trouillot, Michel-Rolph
 1988 *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Williams, Raymond
 1973 *The Country and the City*. New York: Oxford University Press.
- Williams, Raymond
 1960 *Culture and Society*. New York: Columbia University Press.
- Wolff, Eric
 1987 *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolff, Eric.
 1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York: Harper and Row.