

Grimson, Alejandro: “Conferencia inaugural al año académico 2017-2018 de la Escuela de Antropología”; en *REA*, N° XXIII, 2017; Escuela de Antropología - FHUMYAR - UNR; pp. 111-137.

Conferencia inaugural

Año académico 2017-2018

Escuela de Antropología

Alejandro Grimson
Instituto de Altos Estudios Sociales
Universidad Nacional de San Martín
CONICET
alegrimson@gmail.com

Para mí es un honor estar en uno de los lugares en los que se concentra la antropología, que todavía es una disciplina en desarrollo, una disciplina débil respecto de otras disciplinas que se dictan en todas las Universidades nacionales o que tienen un lugar jerárquico al interior de nuestras universidades –obviamente Rosario, junto con Córdoba, junto con Misiones, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad de San Martín, Salta y algunas otras universidades– pero sabemos que hay solamente diez licenciaturas, cinco doctorados en Antropología, tenemos que tener conciencia de que estamos en una disciplina que está en crecimiento, sin lugar a dudas, que Argentina tiene más estudiantes, más graduados, más investigadores de CONICET pero todavía tiene muchos desafíos por delante.

Yo quería hablarles, especialmente, de algo que de una u otra manera atraviesa buena parte de nuestros trabajos y está presente de distintas formas en el corazón del trabajo antropológico y, que tiene que ver específicamente, con repensar antropológicamente el problema de la desigualdad, lo cual, obviamente implica repensar el problema de la diferencia.

A diferencia del concepto de pobreza o de conceptos de ese tipo –que pueden ser útiles– el concepto de desigualdad es un concepto inherentemente relacional, siempre implica, por lo menos, dos, siempre implica un tipo de vínculo y esto no es específico de la teoría antropológica, sino que está en el corazón de todas las teorías sobre la desigualdad. Ahora bien, yo creo que todavía tenemos una cierta persistencia de un imaginario –entre los antropólogos y entre otros compañeros de las ciencias sociales– de que en el pasado hubo sociedades sin desigualdad o que la desigualdad sería una característica de nuestras sociedades contemporáneas. Y, en ese sentido, yo he trabajado bastante revisando los múltiples trabajos etnográficos e historiográficos para llegar a una conclusión muy generalizante que es la siguiente: nunca existieron sociedades sin desigualdad y nunca existieron sociedades sin heterogeneidad.

Ciertamente, cuando nosotros miramos nuestra sociedad donde los niveles de desigualdad de ingresos llegan a zonas difíciles de imaginar y miramos, en contraposición a eso, sociedades que los antropólogos antes llamaban “sociedades simples, sociedades sin clases, sociedades sin Estado”, nos parece –desde el punto de vista de nuestra sociedad– que ahí no hay desigualdad o que ahí no hay heterogeneidad; sin embargo, cuando uno mira cuidadosamente las etnografías o las microhistorias de las sociedades más simples que queramos reponer, siempre, en esas sociedades, hubo dos desigualdades persistentes que fueron las desigualdades del sistema sexo/género y las desigualdad vinculada a la edad, es decir, en ninguna sociedad que nosotros conociéramos los varones y las mujeres fueron iguales y, en ninguna sociedad que nosotros conociéramos, las personas eran adultos de pleno derecho –ciudadanos en el lenguaje nuestro– en el momento del nacimiento o en los primeros años de vida. Por supuesto, después que cada sociedad procesa esas dos diferencias de maneras muy diferentes y, por supuesto que, en nuestras sociedades –complejas, con Estado, con clases– aparecen otras nociones que tampoco – la propia noción de raza es una noción que, como todos sabemos, es relativamente reciente en términos de la historia de la humanidad, una creación que tiene algunos siglos, como la idea de nacionalidad; incluso raza es un poco más antigua pero no mucho

más antigua que la idea de Nación. ¿Por qué esto es importante? Porque más que discutir entre sociedades completamente igualitarias y sociedades no igualitarias, tenemos que pensar las maneras específicas en las cuales se expresan, se constituyen las desigualdades en cada una de las sociedades, y las maneras en las que se constituye la heterogeneidad.

Cuando digo heterogeneidad, justamente estoy intentando evitar un concepto que fue muy usado por la antropología –pero apropiado por varias instituciones, a veces internacionales, a veces gobierno– que es el concepto de diversidad que, como pude explicar ayer, es un concepto normativo porque la diversidad es buena pero en el mundo contemporáneo fue adquiriendo modalidades muy específicas como, por ejemplo, el discurso multiculturalista que, en su potencia más clara y contundente, se asoció fuertemente a los multiculturalismos neoliberales. Entonces, para desacoplar los procesos de diferenciación internos que hay en todas las sociedades humanas de esta versión normativa, incluso de esta versión que pretende imponer un modelo de gestión normativizante y global de esas diferenciaciones, considerando que el multiculturalismo sería el punto de llegada democrático –o alguna cosa por el estilo– de diferenciaciones que existieron en todos los procesos y en todas las sociedades humanas, prefiero un término analítico que no tiene carga normativa que es el de heterogeneidad.

Cuando digo heterogeneidad, en ese sentido, estoy diciendo en todas las sociedades incluso sólo cuando hay diferencia del tipo sexo/género y diferenciaciones en términos de edad esas diferenciaciones implican necesariamente diferenciaciones de significación. Quiero decir que, si hay una teoría antropológica, o si puede haber una teoría antropológica, sobre la desigualdad, necesariamente es una teoría sobre el punto de vista de los actores, sobre los múltiples puntos de vista que los múltiples actores tienen en las distintas sociedades y sobre las lógicas históricas a través de las cuales se constituyen esos puntos de vista. Esto quiere decir que el punto de vista de las mujeres jóvenes en una sociedad no es el mismo que el de los varones adultos, y esa diferencia entre jóvenes y adultos o niños y adultos o varones y mujeres, son diferencias que están

presentes en todas las sociedades y eso, nos pone un punto que, en este juego que si entendí bien, estaba haciendo Gloria Rodríguez entre un autor que para nosotros es muy importante y que nos dejó muchas nociones con las que trabajamos y con las que discutimos como es Clifford Geertz, en esa noción de “cultura” como trama semiótica de significaciones, lo que estuvo menos presente, o no estuvo presente, en toda su obra es un elemento que, otros autores no podemos dejar de mirar en ningún momento que es la dimensión del poder.

Quiero decir que uno de los problemas que tenemos cuando damos teorías de la cultura o teorías antropológicas, explicamos la concepción de Gramsci, la concepción de Raymond Williams, la concepción de Geertz, la concepción de distintos autores es que los estudiantes dicen “ah, bueno, para todos ellos es muy importante la cultura” –correcto– “y para todos ellos la cultura no es un hecho que es un efecto de otra instancia, que es la instancia material sino que, para todos ellos, la cultura es constitutiva del ser humano”, como dice Geertz: no existe el ser humano biológico o sólo existe como un efecto de la imaginación, pero el ser humano siempre es necesariamente un ser simbólico y, Raymond Williams dice que la cultura no es una segunda instancia o un lugar superestructural sino que es constitutiva de todos los procesos materiales y todos los procesos productivos, o sea que los dos dicen que es constitutiva y, hasta ahí, no tenemos diferenciación conceptual pero la diferenciación conceptual es si el poder es o no un lugar central en cualquiera de las sociedades humanas, más allá de que justamente lo que hacemos los antropólogos es ir a mirar cuáles son las diferenciaciones que hay entre las sociedades humanas pero, si en todas las sociedades humanas hay desigualdad, en todas las sociedades humanas hay circulación de poder y constitución del poder y, en una acepción muy amplia que implica una interpretación particular de la propuesta de Gramsci, en todas las sociedades humanas hay algunos mecanismos de constitución de hegemonía, es decir, de constitución del poder a través de procesos de incorporación de nociones, creencias, categorías de clasificación que son propias de una visión acerca de la propia sociedad y acerca de los otros.

O sea que, a diferencia de muchas teorías sociales vigentes que afirman que hay una esfera económica en la vida social, una esfera política, una esfera cultural y así sucesivamente, esta visión constitutiva de la cultura piensa que esa idea de que la sociedad tienen esferas económicas, políticas y culturales es ya, ella misma, una construcción cultural y una manera muy específica de mirar las sociedades porque está afirmando que la cultura es ajena a los procesos políticos y a los procesos económicos cuando nosotros sabemos que una investigación antropológica *in situ* ve que no existen procesos productivos, laborales, relaciones de trabajo, no existen sistemas económicos, billetes, monedas, tipos de cambio sin relaciones de significación, sin emociones, sin sentimientos, sin amores, sin bronca, sin pertenencias, sin odios, sin confianzas o desconfianzas, sin forma de agrupamiento y clasificación.

Voy a dar un ejemplo para que no sea tan abstracto. Nosotros, haciendo investigación en algunas empresas medianas, medianas-grandes del cordón del Gran Buenos Aires encontramos relatos entre los trabajadores donde ellos asociaban, ellos narraban los años 90' como los años en que cambió la gestión empresarial en la fábrica y lo narraban en términos de generaciones empresarias. Me explico: en muchas de estas fábricas el fundador, el empresario fundador o bien habían fallecido a fines de los años 80' o bien se había jubilado o bien se estaba jubilando, se estaba retirando y estaba siendo sustituido, en esos mismos años, o por sus hijos o por gerentes o por cualquier tipo de persona que tenía como rasgo general haber hecho un MBA en alguna universidad americana y tener técnicas de administración distintas a las que había tenido la generación anterior. ¿En qué veían los obreros las diferencias? En que todas las relaciones previas eran relaciones personalizadas donde el patrón los conocía con nombre y apellido, había sido padrino de algún casamiento de algún hijo; había contratado algún hijo de ellos en la misma empresa y cuando habían ido con el pelo demasiado largo le había dado un billete de \$100 para que se vaya inmediatamente a cortar el pelo; le había regalado a uno el traje para el casamiento...no es que no había relaciones de desigualdad, eran relaciones de desigualdad cálidas. ¿Puede ser cálida la

desigualdad? Sí, claro que puede ser cálida la desigualdad. Cuidado con nuestros prejuicios acerca de cómo son nuestros puntos de vista sobre las desigualdades porque si ustedes van y entrevistan –como hay una tesis doctoral de Santiago Canevaro– entrevistan empleadas domésticas, se van a encontrar con vivencias muy disímiles acerca de las desigualdades en el espacio doméstico que tiene entre una de sus características centrales, según Canevaro, que es casi imposible el desarrollo del trabajo doméstico en casas con chicos sin que haya circulación fuerte de afectos, con lo cual se generan lealtades que cuando el empleador no cumple con su contrato, no siempre resulta sencillo para la trabajadora iniciar las acciones jurídicas necesarias que las amparan de sus propios derechos porque se ven como traiciones a esas afectividades.

¿Qué era lo que habían vivenciado estos trabajadores en estas empresas del Gran Buenos Aires en los años 90? que estos señores que habían venido con el MBA bajo el brazo no sólo no sabían sus nombres, sino que no los saludaban, no entraban a caminar la planta, no había relaciones personales, no había circulación afectiva, lo que había era gerenciamiento y administración fría, eran relaciones de desigualdad frías. Ahora, nosotros podemos saber, por la investigación sociológica, antropológica, histórica, etc., todo lo que pasó en el país y todo lo que implicó en el país los años 90'. Lo que estoy tratando de decir es que también hay millones de cosas que están en millones de trabajos antropológicos que muestran cómo esos años u otros –la dictadura, el 2001 o lo que fuera– fueron vividos de maneras particulares, desde lugares particulares con narrativas que son, casi, inimaginables desde visiones absolutamente nacionales o generalistas acerca de las transformaciones de esa época.

En ese sentido, hay algo que quizás algunos de ustedes conocen de mi trabajo que es, así como estoy intentando poner en cuestión esa idea antigua de que hubo sociedades perfectamente igualitarias alguna vez en el pasado, también –en *Los límites de la cultura*– mostré que es un error creer que el mundo algún día fue un archipiélago con islas, cada una de las cuales era una cultura completamente homogénea, unificada, uniforme, que tenía una lengua, una religión, una forma de alimentación,

una serie de leyes y una identidad. ¿Por qué hice ese cuestionamiento? Porque algunos colegas, hace unos veinte años, plantearon que esa idea de que había una relación automática entre territorialidad y cultura donde podemos tener una imaginación geopolítica donde en cada una de las zonas del mundo hay una cultura: en un territorio está la cultura europea, en otro está la cultura de África del Norte y el Magreb, en otro está la cultura china, en otro está la cultura japonesa y así sucesivamente.

Según algunos colegas, esa visión ya no podía sostenerse a fines del siglo pasado porque había habido dos fenómenos que habían hecho estallar esa relación entre territorio y cultura. Esos dos fenómenos, para ellos eran las tecnologías de la comunicación y las migraciones. Lo que decían estos colegas era que si vos tenés tres islas: la isla A, la isla B y la isla C; en la isla A vive gente que habla la lengua A, cree en la religión A, tiene la forma de alimentación A y así sucesivamente; uno de los problemas era que la gente de A –algunos– se habían ido a vivir a B; alguno de C se vino a vivir a B y cuando vos mirabas B te encontrabas con que ya no había sólo gente de B sino que había gente de A, gente de C; con lo cual, la sociedad no era homogénea culturalmente sino que, por las migraciones, era heterogénea; y, por otra parte, ellos decían que, aunque las personas no circulen, en esta nueva época de las migraciones –así la llamaban– circulan los mensajes de los medios de comunicación. Entonces, cuando yo leía esto decía “qué raro, porque yo nací en una ciudad –Buenos Aires– que, en 1914, el 80% de los trabajadores eran extranjeros”, o sea que no entiendo qué es lo novedoso de que haya migraciones y, de ahí empecé a ir hacia atrás y lo que encontré es que no hay ninguna época en la humanidad donde no haya habido migraciones. En ese sentido, la historia de la humanidad es la historia de las migraciones porque no hay ningún pueblo que haya nacido en América, no hay ningún pueblo que haya nacido en Europa; no hay ningún pueblo que haya nacido en Asia y así sucesivamente.

Si uno va al Génesis del Viejo Testamento, las migraciones están en una cantidad de relatos bíblicos –al margen que el cuarto libro del Pentateuco se llama Éxodo– o sea que las migraciones están narradas desde

que existe la escritura. O sea que, estos colegas estaban cometiendo un error, y ¿cómo se podía explicar ese error? Ese error se podía explicar porque lo que era nuevo o más o menos nuevo, era que la sociedad europea se diera cuenta –a fines del siglo pasado– que estaban llegando, en esos años, migrantes de sus ex colonias a vivir a Europa y que eso había cambiado las selecciones de fútbol de toda Europa donde, como en la selección francesa, hay más personas que no son blancas que personas que pudieran pretender alguna blanquitud. ¿Qué quiere decir esto? La afirmación de que vivimos en una época de las migraciones es, claramente, una afirmación etnocéntrica y, en ese sentido, yo estoy acá intentado hacer un doble movimiento que es tratar de entender la sociedad pero tratarles de mostrar que, cuando queremos entender la sociedad, necesariamente tenemos que desplazar teorías que son etnocéntricas sobre cómo es la sociedad; porque es imposible acceder a las características de nuestras sociedades sin desplazar los distintos etnocentrismos y ese sería otro rasgo propio de cualquier teoría antropológica sobre la desigualdad.

Si hay algo que caracteriza a la antropología –además de su forma de trabajo, de la etnografía, de la observación participante con todas sus complejidades y debates– es que no puede haber antropología sin lucha cuerpo a cuerpo contra todos nuestros etnocentrismos, porque todos los antropólogos y antropólogas sabemos que todos los seres humanos somos etnocéntricos y, nuestra peculiaridad es que nos formamos para analizar la sociedad en confrontación con nuestros propios etnocentrismos y los etnocentrismos de los demás; por eso es tan peligroso que no leamos autores argentinos, latinoamericanos o autores del sur y sólo leamos autores europeos es nuestra formación, no porque necesitemos –como dice Chakravarty– nosotros no tenemos jamás que quedar al margen de los grandes debates que nos constituyen pero los aportes europeos se muestran, dice Chakravarty, al mismo tiempo como indispensables para todos nosotros y, al mismo tiempo, como inadecuados para pensar nuestras propias sociedades y, en esa tensión que no se resuelve y que no se puede resolver y que, justamente lo interesante es no resolverla es dónde pensar las epistemologías del sur se convierte en un movimiento

clave de la teoría antropológica para pensar la desigualdad y para pensar la heterogeneidad.

Entonces, fíjense que si no hubo ese archipiélago de culturas homogéneas en el pasado porque siempre hubo migraciones, entonces, todas las sociedades siempre fueron heterogéneas y, por lo tanto, mi propuesta en ese libro –en *Los límites de la cultura*– fue, en vez de seguir hablando de *cultura/culturas* que siempre da una imagen de homogeneidad, prefiero que hablemos de *configuraciones culturales* en el sentido que el término de configuración que tiene una larga trayectoria en la teoría social que no puedo reponer ahora, es un término que explicita el carácter de constelación, de complejidad, de articulación entre diversos elementos dentro de una sociedad. Y, además, porque, a diferencia del término cultura en el sentido tradicional que es un término que pretende describir realidades –o sea, lo que decía el viejo término culturas es que el antropólogo o la antropóloga encontraba culturas, podía verlas, tocarlas, estaban ahí y las describía– el término *configuración cultural* asume que en el mundo no hay ni culturas –en ese sentido tradicional– ni tampoco hay configuraciones culturales.

Configuración cultural es un concepto que nosotros ponemos en nuestra caja de herramientas y que, a veces, nos puede ser útil y a veces no. ¿Cuándo puede ser útil? Nos puede ser útil en distintas escalas: hay gente que está usando ese concepto a nivel de barrios, porque los barrios son heterogéneos incluso cuando parecen homogéneos porque dentro de los barrios hay desigualdad aunque a veces parece que no; hay gente que lo está usando a nivel de las ciudades, de las provincias o a nivel nacional; pero hay gente que lo está utilizando para analizar instituciones educativas porque en una escuela hay jerarquías, desigualdades y diferencias pero no solamente hay eso sino que, el término *configuración cultural* quiere decir algunas otras cosas porque incorpora la idea de la hegemonía en el sentido de que una configuración cultural siempre implica un sentido común hegemónico.

Una *configuración cultural* siempre implica que hay conflictos, el conflicto, así como la desigualdad no es una anomalía, sino que es cons-

titutivo de todas las sociedades y todos los espacios y todas las instituciones, no hay instituciones donde no haya conflictos, lo que hay son instituciones –países, ciudades– donde hay conflictos muy distintos, de muy distintos órdenes, de muy distintas intensidades. Vamos a dar un ejemplo: todos sabemos lo que implicó –y lo que implica todavía– la guerra civil colombiana en términos de muertes y de asesinatos políticos; todos sabemos lo que implicó el genocidio del Terrorismo de Estado, que algunos hoy quieren poner en cuestión y poner en duda, pero todos sabemos lo que implicó en la Argentina; sin embargo, en el caso argentino, las características del proceso del año 82', del año 84', las características del movimiento de Derechos Humanos, los avances y retrocesos, los triunfos y derrotas y los nuevos triunfos terminaron convirtiendo al asesinato político en algo que desata grandes crisis institucionales en la Argentina entonces, cuando vos tenés el caso de Kosteki, Santillán, Fuentealba, Mariano Ferreyra; en los casos de muertes políticas, muchas veces encontramos con que eso conmocionó en la Argentina distintos niveles institucionales incomparables, por qué? Porque en Argentina, la cuestión de la violencia política cobró una dinámica distinta y hay una limitación acerca de las intensidades acerca de la violencia y de la represión que son legítimas en una sociedad; legítimas no quiere decir que a mí o a nosotros nos guste o nos disguste, legítima quiere decir que la sociedad soporta, tolera, acepta esos niveles de violencia y represión. Por supuesto que todos sabemos que este gobierno, en este momento, está viendo y explorando e investigando hasta dónde puede desplazar los límites de la represión y de la violencia física de la configuración cultural argentina, está clarísimo; pero también sabemos –o deberíamos saber– que esas muertes que yo mencioné fueron muertes o bien en Avellaneda en la frontera con la Capital, o bien de un maestro en el medio de una protesta como el caso de Fuentealba en Neuquén pero que hubo algunas otras muertes –no son miles de miles como en el caso colombiano– en los treinta y pico de años de democracia argentina que, por haber sido en Jujuy, por haber sido en Formosa, por haber sido en el Chaco, por haber sido de indígenas, por haber sido en Santiago del Estero no tienen

nombre y apellido, no tienen rostro. Se habla de los muertos Qom, pero muy pocos actores en la Argentina, prácticamente no hay actores sociales institucionales en la Argentina, que sepan que el primer Qom que fue asesinado se llama Roberto López, tiene una cara como tiene cara Kosteki, como tiene cara Santillán, como tiene cara Fuentealba, como tiene cara Mariano Ferreyra. ¿Por qué no tiene cara Roberto López? ¿Por qué nadie sabe del nombre de Roberto López? Porque eso es una de nuestras formas legítimas de las desigualdades argentinas. No valen lo mismo la vida de todos los argentinos. Entonces, por un lado, tenemos una limitación al asesinato político y a la muerte en la protesta social pero, por el otro lado, tenemos desigualdades en esas limitaciones y hay algunas zonas del país donde es mucho más común y mucho más ignorado el asesinato en contextos de lucha social y no generan ningún nivel de repercusión nacional ni de crisis política ni de crisis institucionales como otras muertes.

También, una *configuración cultural* implica que hay lenguajes compartidos en los conflictos, que hay categorías de identificación. Me interesa que pensemos en cómo, en todas las sociedades y en un momento histórico determinado, hay ciertas categorías de autoidentificación y de heteroidentificación en términos de clase, de cultura, de raza, de etnicidad, nacionalidad, sexogenéricas, orientación sexual, edad, religión, lengua, territorios, etc. Y cómo algunas de esas identificaciones son personales, son grupales, son organizacionales; cómo algunas de esas identificaciones implican o buscan generar fragmentación, otras buscan o producen interseccionalidad, otras buscan producir agregación, equivalencia, articulación entre diferentes. Ese juego que yo lo llamo el juego de las alteridades que hay en toda sociedad, donde hay un juego acerca de quiénes son los otros, cómo los miro, cómo los nombro, qué implica nombrarlos de ciertas maneras... Y el juego que, como es una relación de por lo menos entre dos, los otros también se nombran de alguna manera a sí mismos y nombran a sus otros, y así sucesivamente.

Por eso, necesitamos comprender los distintos puntos de vista y las distintas clasificaciones sobre los otros que hay que en todas las socie-

dades. Sobre esto, por ejemplo, me parece que hay contribuciones relevantes como las de Rita Segato, como las de Claudia Briones cuando hablan de formaciones nacionales de diversidad, formaciones nacionales de alteridad, formaciones provinciales de alteridad, mostrando que, por ejemplo en el caso de Claudia, cómo cada una de las provincias argentinas tiene distintos modos de pensar la alteridad y, específicamente, la alteridad indígena; o sea, lo indígena, si bien, por ejemplo, es muy diferente en la Argentina que en Brasil, al mismo tiempo, es muy distinto en Neuquén o en Formosa; en Salta o en el Chaco y eso es una de las grandes contribuciones de los últimos años en el sentido de que nos muestra que hay distintas escalas de análisis y que cada una de esas escalas es legítima en la medida en que nosotros aclaremos a qué escala estamos haciendo referencia.

Hay una obra –la obra más etnográfica de Norbert Elías– que influyó mucho sobre mí en las maneras de pensar las desigualdades que es un trabajo etnográfico con Scotson sobre un pueblo imaginario, un pueblo al que le ponen un nombre imaginario en Inglaterra que se llama Winston Parva; y el texto que tiene la introducción de Elías y un posfacio de Elías procura, a partir de ese caso, hacer una teoría general de la desigualdad, que es la teoría que él llama *de los establecidos y los outsiders*. ¿Qué es lo interesante, para los que no leyeron esa obra, del caso de Winston Parva? Que hay establecidos y *outsiders*, o sea, personas instituidas, grupos hegemónicos y subalternizados pero que, entre esos grupos, no hay diferencia de raza, no hay diferencia de nacionalidad, no hay diferencias de clases sociales, la única diferencia que hay entre esos grupos es que uno de los grupos vive muchísimos años en la ciudad y el otro grupo llegó hace relativamente poco. Algunos colegas interpretaron que la teoría de Elías, lo que decía, es que los inmigrantes recientes siempre son *outsiders*, pero en realidad es una desviación del punto central al que va Elías porque, en el caso que él analiza, los migrantes recientes son *outsiders*, los recién llegados son *outsiders* pero en su introducción general plantea que las relaciones entre establecidos-*outsiders* (o hegemónicos-subalternos) son relaciones entre gentiles y judíos, varones y

mujeres, blancos y negros, europeos y latinoamericanos; es muy fácil darse cuenta de que un recién llegado no necesariamente es un *outsider*, porque cuando llegó (...) a México no era un *outsider*, y cuando los empresarios vienen ahora con sus carpetas de lluvias de inversiones no son tratados justamente como *outsiders*, no? O sea que el recién llegado o el extranjero no siempre es extranjero en el sentido de subalternizado, para nada, puede ser totalmente el lugar de lo hegemónico, puede ser completamente variable. Eso hay que estudiarlo empíricamente. Lo que él plantea, en términos reales, es que no hay sociedades donde no haya este tipo de relaciones y, que este tipo de relaciones, no están provocadas necesariamente ni por causas económicas ni por causas nacionales ni por causas raciales; ahora, que cualquiera de esas causas puede ser aludida para darle legitimidad a la desigualdad.

Como todos sabemos, en ese tipo de relaciones de desigualdad se producen muchísimas formas y generalmente en términos muy binarios, donde establecidos-*outsiders* sería equivalente a humano-no humano; gente-no gente; la gente con moral-la gente sin moral; con cultura-sin cultura; inteligente-no inteligente; civilización-barbarie. Ahora, una de las cosas que hicimos con una colega, fue estudiar un caso que tiene similitudes con Winston Parva pero que, en realidad es más extremo porque es un caso donde los pobres tienen más dinero que los ricos. ¿Pueden los pobres tener más dinero que los ricos? Obviamente, parecería que no, pero nosotros trabajamos en Comodoro, que es una sociedad que tiene ciertas características comunes a las ciudades o pueblos petroleros y Comodoro es un caso muy extremo donde, los trabajadores del petróleo tienen salarios muy altos y, sin embargo, son el sector estigmatizado, son “los negros” de la ciudad de Comodoro y son los no integrados y son los *outsiders*. Pero, los *outsiders* ganan más plata que muchos de los establecidos, de los blancos, de los profesionales, de los pequeños comerciantes de la ciudad que los odian, los detestan y los consideran seres que no saben ahorrar, que no saben conducirse socialmente, que no saben educar a sus hijos, que no tienen cultura, que tienen mujeres que son llamadas -por la sociedad comodorenses- “las gordas”, que no trabajan porque sus

maridos tienen mucho dinero y, en general, tienen muchos hijos y, según la sociedad comodorense establecida, las gordas malgastan el dinero que ganan sus maridos; van al casino, les son infieles a sus maridos con lo cual no tienen moralidad alguna y así sucesivamente.

Esto nos permitió, cuando nos dimos cuenta de que habíamos encontrado un caso más extremo que el de Norbert Elías sobre Winston Parva, empezamos a pensar en otros procesos contemporáneos porque, al romper la idea de que el *outsider* tiene menos dinero que el establecido, cuando rompemos esa idea que es un prejuicio, podemos empezar a mirar otras dinámicas y otros procesos como, por ejemplo, los procesos de los nuevos ricos o los procesos del narcotráfico y las consecuencias del narcotráfico, por ejemplo, los sectores que lideran el proceso del narcotráfico, no del menudeo sino los que acaparan el proceso en muchas ciudades latinoamericanas quieren irse a vivir a los barrios establecidos, mandar a sus hijos a los colegios establecidos, concurrir y ser aceptados por la sociedad establecida que los rechaza a veces y, otras veces no, y cambia mucho la dinámica establecida cuando la sociedad establecida los rechaza o los incorpora y pasa a ser parte también de, por ejemplo, las redes del narcotráfico.

Ahora, en el caso de que la sociedad establecida los rechace, lo que tenemos es que esos sectores vinculados al narcotráfico tienen niveles de ingreso, quizás, infinitamente superiores a algunos miembros de la sociedad establecida. Eso también indica muchas cosas, por ejemplo, que no es que los *outsiders* sean malos y los establecidos sean buenos, que es otro viejo prejuicio de un tipo de antropología que ha sido muy criticada, que es la idea de la idealización de todos los sectores subalternizados, o de todos los sectores no aceptados y así sucesivamente.

Ahora, la diferencia entre ese caso del narcotráfico y el caso de Comodoro Rivadavia es que los establecidos tienen un arma muy poderosa en términos de argumentación y de orgullo que es la acusación acerca de la inmoralidad de la obtención de ese dinero: es cierto que ellos tienen más dinero pero es un dinero totalmente ilegítimo, obtenido a través del delito, a través del crimen, a través de esto, a través de lo otro. Pero,

el problema en Comodoro, es que –en lo que nosotros llamamos “las teorías nativas” sobre la desigualdad, las teorías que los actores hacen acerca de las propias desigualdades que hay en sus sociedades– en Comodoro, ningún miembro de la sociedad puede cuestionar el origen moral del dinero a los petroleros. Primero porque es dinero de un Convenio Colectivo de Trabajo y, segundo, porque ninguno de ellos está dispuesto a hacer el trabajo que hacen los petroleros por mil razones, entre otras, porque es durísimo el trabajo que hacen los petroleros, porque te tenés que ir de tu casa por 10 días consecutivos, por millones de razones. Yo les pregunté a muchos NYC (nacidos y criados en la Patagonia) si ellos se irían a la boca de pozo a ganar la boca de pozo a ganar la cantidad de dinero que ganan los petroleros y, a ellos les parece que sólo seres bárbaros estarían dispuestos a hacer eso. ¿Qué quiero decir con eso? Que como ellos no pueden estigmatizar tan fácilmente a los petroleros como sí puede ser estigmatizado el narcotráfico, lo peculiar del caso de Comodoro es que el estigma de clase se desplaza hacia las esposas de los petroleros que concentran el corazón del proceso de estigmatización en términos de inmoralidad, infidelidad, mal uso del dinero...con lo cual, se produce esta interseccionalidad entre una estigmatización de clase y una estigmatización de género. Mientras que los petroleros son objetos de estigmatización más difícil, las mujeres son el blanco favorito de los establecidos.

Un estudio como ese, tan acotado en una ciudad como Comodoro, permite entender una discusión que en las Ciencias Sociales es muy habitual, que es: si nosotros queremos sociedades más igualitarias muchas veces creemos que si logramos que haya menos disparidad de ingresos y más paridad salarial y de distribución de la riqueza, podemos conseguir sociedades más igualitarias. Todos nosotros o hemos adherido o adherimos o hemos escuchado este argumento. Lo que muestra el caso de Comodoro es que ese argumento es incorrecto en el sentido de que una mejor distribución es una condición necesaria para una sociedad más igualitaria pero no es una condición suficiente porque las desigualdades no son económicas, sino que son multidimensionales. Entonces, vos

podés tener casos como el de Comodoro donde los pobres tienen más dinero que los ricos pero no los dejan: los pobres van a escuelas peores y sus hijos van a escuelas peores; ninguna chica NYC de Comodoro se casaría con un petrolero, o sea que la cuestión de la situación matrimonial que, para los antropólogos es un tema clásico de la antropología y, a mi juicio tiene que seguir estando en el corazón de nuestro trabajo porque la cuestión del parentesco y de las categorías de elección preferencial de los cónyuges muestra perfectamente cómo funcionan las categorías de clasificación, de desigualdad y de heterogeneidad en nuestra sociedad. Comodoro muestra que, si además de una mejor distribución del dinero no hay una mejor distribución del prestigio y del poder, es decir, si además de una mejor distribución económica no hay un debate abierto a todas las formas de estigmatización y subalternización, no se reducen las desigualdades de poder, las desigualdades políticas en las sociedades.

¿Por qué le doy tanta importancia a la cuestión del parentesco electivo, de la alianza matrimonial? Porque vivimos dentro de la idea de que todos los seres humanos elegimos libremente nuestro amor, todos nosotros y nosotras podemos enamorarnos de cualquier otro ser humano pero el 90% de la población –por decir un porcentaje bajo– se enamora de personas de su misma nacionalidad, de una clase social más o menos parecida, de niveles educativos relativamente parecidos y así sucesivamente. El mundo no es un pañuelo, pero nosotros vivimos adentro del pañuelo, como todos los seres humanos vivimos en un pañuelo: en la medida que los mundos están segregados, eso va generando persistencias muy fuertes.

Me importa subrayar algunas cosas. Cuando hablamos de desigualdades legítimas estamos hablando de desigualdades aceptadas por grupos sociales. Ahora, en toda sociedad nosotros tenemos que preguntarnos qué nivel de desigualdad tolera una sociedad determinada. Por ejemplo, cuando fue la abolición de la esclavitud, eso estaba vinculado con que cada vez había más sectores sociales que consideraban inaceptable la esclavitud pero socialmente un siglo antes la consideraban perfectamente aceptable, entonces, desigualdades que un día son intolerables, cien

años antes fueron tolerables o pueden volver a convertirse en tolerables, como las desigualdades de género: lo que vivimos en los últimos cien años es justamente cómo algunas desigualdades muy normales, naturales, legítimas devinieron cada vez más ilegítimas: las mujeres no podían votar, no podían ser candidatas, no podían estudiar en las universidades, no podían trabajar, no podían ponerse pantalones, no podían fumar y eso cambió pero todavía hay muchísimas cosas que siguen siendo desigualdades de género legítimas y están en la base de todos los problemas de violencia de género que hay en nuestra sociedad.

Entre esas formas de legitimación de la desigualdad, vale la pena distinguir dimensiones específicamente emocionales –amor, odio, piedad, agrado, desagrado, erotización, deserotización, fobia, etc.– hacia otros, de sentidos comunes, mitologías, formas del lenguaje y de la expresión coloquial, de sistemas de ideas y teorías, como el racismo clásico. Me parece que poder distinguir entre las emociones, los sentidos comunes y las teorías de la desigualdad, las teorías nativas y las teorías “científicas” de la desigualdad es relevante para poder entender cómo funcionan esos vínculos y cómo una desigualdad puede ser intolerable o tolerable, pero también –y acá viene un problema muy relevante, a mi juicio– la igualdad puede ser tolerable o intolerable para una determinada sociedad o un determinado grupo.

¿Qué quiero decir con esto? Por ejemplo, cuando en Argentina muere de hambre un niño por desnutrición hay un escándalo por una razón sencilla: un país que produce alimento para 10 veces su propia población y hay chicos que no tienen para comer, la mayoría de los argentinos consideran que eso es escandaloso. Ahora, esas personas que consideran que es horroroso e inaceptable que un chico se muera de hambre, la mayoría de esas personas no estarían dispuestas a mandar a sus pibes a la misma escuela pública que ese pibe que se está muriendo de hambre y no querrían ir a la sala del obstetra, a estar en la sala de espera con “esas negras, esas bolivianas” o esas estigmatizadas o esas *outsiders* a compartir el obstetra o el médico con esas mujeres. ¿Qué quiero decir? Una cosa es no soportar ciertas desigualdades extremas, otra cosa es que

haya una concepción y un sentimiento, una emoción realmente igualitaria. ¿Cuántas personas de las clases medias acomodadas aceptarían vivir en la misma cuadra que personas con muy bajos niveles de ingresos o aceptarían que sus hijos se casen con personas de clases sociales o de grupos étnicos muy distantes a los suyos, ¿no? Hay niveles de intolerancia en la igualdad de ciertos grupos sociales y, poder registrar eso es clave para poder pensar cómo funciona la legitimidad de la desigualdad en las sociedades en que vivimos.

Por ejemplo, nosotros hicimos algunos estudios, tanto cualitativos como cuantitativos, donde lo que encontramos es que hay un sector de la sociedad argentina que no es fácil de cuantificar, pero podríamos decir que en el área metropolitana de Buenos Aires, que es donde hicimos nuestro estudio cuantitativo, está en el orden del 20-30%, que puede ser considerada clasista, racista y sexista. ¿Por qué puede ser considerada de esa manera? Porque en preguntas como esta que acabamos de hacer... por ejemplo, en las zonas más caras de la ciudad de Buenos Aires, a las personas de las clases más altas no les molestarían que sus hijos se casen con indígenas porque para ellos no hay indígenas ¿me entienden? Ahora, si vos entras en algunos barrios obreros tienen mucho miedo de que sus hijos se casen con desocupados porque esosí es muy probable que suceda. En ese sentido, uno encuentra complejidades muy fuertes. Hicimos una pregunta que yo, por ejemplo, decía que no la hagamos porque era una estupidez y decía: "En situaciones de crisis, ¿usted considera que los varones deberían tener más prioridad que las mujeres para obtener un empleo?", 25% de nuestros encuestados cree que sí. ¿Qué hago yo con 25%? ¿Me quedo contento porque es una minoría o me quedo preocupadísimo porque es una minoría enorme? Y lo mismo: "¿...a usted le molestaría si su hijo se casa con bolivianos, paraguayos...?" 33% horror. Y cuando vos decís, en una encuesta en el mundo del multiculturalismo neoliberal donde ya la diversidad y la UNESCO...en ese mundo, 33% abiertamente dice "no, yo me muero si mi hijo se casa con un boliviano" quiere decir que más o menos es el 60%, ¿estamos de acuerdo? Mucha gente no lo dice porque le parece incorrecto decir esa bestialidad. Aun-

que, por ejemplo, cuando vos decís “¿a usted le molestaría que su hijo o su hija se case con alguien del mismo sexo?” ahí, tienen menos prurito: 54% “me muero”.

¿Qué quiero decir con esto? Quiero decir que hay una porción de la sociedad argentina –y cuando vemos el Tea Party, cuando vemos Marine Le Pen, cuando vemos la sociedad brasileña, cuando vemos otras sociedades nos damos cuenta de que existen en todas las sociedades que conocemos– un sector que es minoritario pero que, en ciertos contextos, pueden tener capacidad de devenir mayoría porque, en realidad, si uno lo pudiera simplificar, hay dos minorías intensas. Hay una minoría intensa clasista-racista-sexista y, hay una minoría intensa bastante igualitarista, pero, después queda un gran sector de la sociedad que no es igualitarista sino –Gabriel Kessler en un estudio lo llamó– integracionista. ¿Qué quiere decir esto? Según nuestros estudios, la inmensa mayoría de la sociedad argentina no quiere que haya excluidos, quiere que haya algún piso, pero no quiere una sociedad igualitaria.

Cuando hablo de los juegos de alteridad me refiero a que las personas que están haciendo un reclamo, que están participando de una movilización, de una protesta, de una organización que está alzando la voz se identifican a sí mismas de una manera y son identificadas, por el poder, de alguna manera. Esa diferencia es donde se juega una parte de la disputa política de quiénes son los que están reclamando algo.

La disputa hegemónica es la disputa por el sentido común, por los modos de pensar y de sentir que apela e interpela a cómo sienten y cómo razonan y cómo adhieren a ciertos sentidos comunes las mayorías de la población y, tienen la peculiaridad que no es una lucha exclusivamente argumentativa, no es una lucha exclusivamente racional sino que es una lucha que tiene un componente emocional muy fuerte.

Entonces, voy a poner tres ejemplos de cómo en el año 45’, cuando los trabajadores que vivían en las zonas obreras y, sobre todo, en los alrededores de Buenos Aires entraron a la ciudad de Buenos Aires el 17 de octubre. En ese momento, y en los meses previos, habían sido nominados de tres maneras distintas: “todos estos tipos son nazi-fascistas”,

que era una acusación creciente hacia Perón y sus adherentes; había otra palabra que sólo vivía en la oralidad que era la palabra “cabecita negra”; y, había otra palabra que fue escrita profusamente después del 17 de octubre que fue la palabra “descamisado”. Me detengo en estas tres porque lo que hicieron los seguidores de Perón con estas palabras fueron tres cosas muy distintas.

El 14 de julio de 1945 cuando ellos hicieron una movilización para defender la política social del gobierno que estaba siendo criticada por los sectores patronales, esa vez fue la primera vez que surgió un canto, que después fue muy conocido, que decía “ni nazis ni fascistas, peronistas”, o sea, en ese juego de alteridades entre la Embajada de Estados Unidos –con Braden a la cabeza, diciendo que ellos son nazis y fascistas y nosotros somos los aliados– y, los sindicatos y obreros movilizados ese día diciendo nosotros no aceptamos esa categoría, la rechazamos, rechazamos ese significante y ponemos otra: peronista.

Cuando se planteó la palabra *descamisado* que tenía que ver con toda una percepción en la época de cómo tenía que ir uno al centro de Buenos Aires, con saco, sombrero y cómo entraron esas personas al centro –que también, esa es otra forma de homogeneizar la heterogeneidad–. El 14 de diciembre de 1945, Perón lanzó su candidatura a presidente en la 9 de Julio y dijo “así como acusaban a los *sans culotte*, nosotros, que no hemos agredido a nadie ni hemos utilizado despreciativos calificativos, nos han llamado descamisados [sin saco] y nosotros decimos “sí, somos descamisados y preferimos ser descamisados con un corazón abierto que ser encamisado con un corazón egoísta” y eso, vive hasta hoy porque la palabra descamisado y el término peronista quedaron muy asociados para los propios peronistas. Perón agarró el significante y le invirtió el significado y se convirtió en una palabra identitaria para el peronismo. Sin embargo, ni Perón ni Eva Perón hablaron del término “cabecita negra” que fue una palabra tan relevante, tan pregnante al punto de que, uno de nuestros maestros, Hugo Ratier, les dedicó un libro entero en 1971.

Hay un juego de alteridad cuando se rechaza el término; otro juego de alteridad cuando se reapropia el término y lo invierte; y hay otro jue-

go de alteridad cuando hay silencio sepulcral sobre un término. Y uno tendría que preguntarse hasta qué punto las persistencias de los racismos argentinos tienen que ver con las dificultades que hubo en muchos momentos históricos, de confrontar abiertamente con esos tipos de palabras [cabecita negra], que también fueron una estigmatización de un grupo heterogéneo como los trabajadores. Y, sin embargo, mientras que descamisados se evaporó en su potencia estigmatizante, el término cabecita negra se convirtió en negro, negrada, etc, etc, viviendo una de las más grandes paradojas de la Argentina que es que nosotros vivimos en un país sin negros y sin indios donde todos los hinchas de Boca son negros, todos los sindicalistas son negros, todos los pobres son negros, todos los villeros son negros, todos los peronistas son negros, todos los que se movilizan son negros. O sea, que vivimos en un país sin negros en donde nosotros, por una vía o por la otra, somos todos negros.

SESIÓN DE PREGUNTAS

- Más que una pregunta era pedirte un redondeo a una idea que diste sobre lo último sobre la obra de Norbert Elías y el caso argentino, y llevarla al principio de siglo, inclusive en la formación del Estado en la que, puntualmente, esos *outsiders* eran deseados, en realidad y los locales eran, más bien, invisibilizados o condenados de alguna forma, ¿cómo reflexionas ese juego de alteridad, ese cambio de roles de entre aquello que sucede y a lo que después formó una opinión pública en el ideario argentino de los indígenas o el contenido cultural elevado/deseable del europeo que venía, en la historia argentina? ¿cómo traerías el ejemplo de Norbert Elías a la formación de la Ciudad de Buenos Aires y a la de la Argentina en general?

AG.- Me parece que es uno de los problemas más grandes que sigue teniendo la Argentina que es que sigue teniendo una visión eminentemente europeísta de sí misma y, eminentemente centralista y porteña de sí misma. Primero que los argentinos, gran parte, creen que son europeos y que hubo un problema de desplazamiento de la tierra por el cual no se entiende cómo este país vino a parar acá, justo en el medio de países

de negros y de indios, pero que la anomalía es la ubicación geográfica porque Europa es un continente maravilloso. Yo siempre digo que tuve la suerte de, por razones sobre todo de trabajo, de conocer varios países europeos y, yo siempre digo que a los europeos les encantaría vivir en la Europa que los argentinos inventaron que existe; porque los argentinos imaginan que tienen esa cosa de que "sólo en la Argentina pasan estas cosas": sólo en la Argentina se atrasan los vuelos, los trenes; sólo en la Argentina no andan los cajeros, si llega el colectivo tarde "qué país de porquería"... toda esta cosa que va alimentando ese europeísmo. ¿De dónde se alimenta ese europeísmo? De creer que Europa es el epicentro de París, esa parte cuasi-perfecta de París, pero alrededor de esa parte cuasi-perfecta viven los pibes descendientes de árabes, que están a los gritos y a los piedrazos, diciendo "hola, yo quiero ser ciudadano"; y está la crisis de los refugiados, el 20% de desempleo de un país y la polarización política que estamos viendo hoy en Europa, además de los giros a la ultraderecha.

Ahora, volviendo a la Argentina. La Argentina se inventa una Europa no sólo que no existe sino que además se frustra porque dice "yo quería los rubios de Manchester que vinieran acá pero, al final, vinieron estos negros del sur de España, estos negros del sur de Italia que son todos analfabetos..." o sea que hay una estigmatización de la barbarie interna –de Facundo, digamos– pero, al mismo tiempo, esa ilusión que está en Sarmiento después recae en el otro mito que es "y bueno, al final vinieron estos europeos de cuarta que no son realmente europeos". Entonces, está toda esa visión desgarrada que es la idea de que todo lo que sucede en Buenos Aires es nacional y, todo lo que se cree de Buenos Aires es bastante análogo a lo que sucede en Europa. ¿Por qué? Porque Buenos Aires es una ciudad terriblemente desigual donde sí, es verdad que el PBI es el más alto del país pero también hay villas miserias que no están urbanizadas y que, ahora, se está volviendo a discutir la urbanización, pero hay sectores muy desiguales dentro de Buenos Aires.

Buenos Aires es una palabra maldita porque quiere decir tres cosas. Quiere decir Capital Federal; quiere decir Área Metropolitana de Buenos

Aires y quiere decir Provincia de Buenos Aires, entonces, es una palabra demasiado polisémica para ser demasiado relevante en las concepciones políticas. Yo creo que no hemos salido de nada de eso, hubo intentos, pero de la misma manera en que no veo que haya habido un ataque sistemático al racismo, tampoco veo que haya habido un ataque sistemático a la visión homogeneizante de la Argentina.

Me parece que reponer en el caso argentino, especialmente, en la heterogeneidad es un desafío crucial. Si nosotros queremos construir un país más justo, más democrático, más plural, necesitamos reconocer quiénes somos y tenemos un vendaje en los ojos que nos impide ver quiénes somos porque tenemos una concepción, una teoría nativa de quiénes somos que es una tergiversación completa acerca de nosotros mismos. Obviamente que los antropólogos tenemos un antídoto a todo eso y somos parte de los sectores que tenemos una visión muy crítica pero lo que quiero decir es que esa visión muy crítica no logró encarnar en una potencia que trascienda y desarme el europeísmo de una manera definitiva.

- Hay una categoría que se ha creado en los últimos tiempos, que nos ubica a cada uno de nosotros en tiempo y espacio, que se llama *la grieta*; yo soy de los que afirman que sí, que la grieta existe, y que estoy parado de un lado de la grieta, sin lugar a dudas. Me gustaría ver tu visión antropológica de esto que uno percibe tan vivamente desde 1810 hasta ahora.

AG.- Podemos hacer dos cosas distintas, y yo creo que hay dos cosas que se confunden en la discusión sobre *la grieta*. Creo que, una cosa es más socio-antropológica, que es lo que intenté hacer con las minorías intensas y, después todo un sector más indefinido o con otras visiones, pero no tan fuertes; eso es una cosa. Y, otra cosa, es decir “peronismo/antiperonismo”, “kirchnerismo/antikirchnerismo” y que es otro tipo de grietificación que es plantear que *la grieta* es una cuestión, eminentemente, de identidad política.

Si vos planteas *la grieta* en términos de identidades políticas, yo creo que en ese terreno soy muy crítico de la grieta realmente existente porque, a mi juicio, divide mal, en el sentido en que coloca como pro-

blema principal el problema de la identidad política y dice "todos los que adhieren a mí identidad son buenos y, todos los que adhieren a la identidad del otro son malos". La idea de que todos los que tienen mi identidad son todos buenos es muy frágil, muy poco sofisticada, muy poco atenta a los hechos.

Me parece que, cuando se plantea exclusivamente *la grieta* en términos de identidad, es decir, que sólo coloca de un lado de la grieta al kirchnerismo -y, por lo tanto, no a todos los que fueron a la marcha de la CGT, no a todos los que fueron a la marcha del 8 de marzo, no a todos los que fueron a la marcha del 24 de marzo, no a todos los que fueron a la marcha Federal sino solamente a algunos- esa es, obviamente, una simplificación que hace Macri, que es la nueva estrategia: "como no está funcionando el plan económico por ahora..." Ellos realmente creían que quitando las retenciones, liberando el dólar y pagándole a los buitres y estando ellos, iba a haber lluvia de inversiones; yo creo que muchos lo creían, y no vinieron y seguimos en recesión. Y en la medida en que seguimos en recesión y se acercan las elecciones, Macri decidió polarizar exclusivamente en términos de identidad política y, para eso utilizan términos heredados y apropiados del gobierno anterior: "destituyente", "batalla cultural", etc.

¿Qué es lo que dice Macri? Si vos pensas distinto que él, sos opositor; si sos opositor, soskirchnerista; si soskirchenista, sos antidemocrático y sos corrupto. Yo creo que todas esas afirmaciones son falsas. Ahora, lo que yo pregunto es si vos querés polarizar en términos de identidad política o si querés desarmar la lógica binaria de la polarización en términos de identidad política para polarizar en otros términos que sean los términos de, lo que yo llamaría, las protestas de marzo que, en mi recuerdo personal, solamente el año 2002 compite en cantidades de personas que salieron a la calle a protestar con la diferencia de que, en marzo, las razones por las que fuimos a cada marcha eran muy heterogéneas. ¿Cuál es el problema de las movilizaciones de marzo y qué quiere hacer el macrismo? Homogeneizarlas como si fueran movilizaciones kirchneristas que, la verdad, no lo fueron. El gran problema de todo lo que no es

macrismo es que no hay una identidad política que sintetice todas a esas pluralidades de marzo y, por eso, la estrategia de Macri es sintetizarla para quitarle potencialidad. La pregunta es si grietificar y cómo.

- A partir de estas cosas que estaban señalando, me gustaría saber si en las investigaciones que llevaron adelante, qué ponderación se le dio a la historicidad de los procesos, sobre todo, cuando estamos hablando del grado de tolerancia a la diferencia. Porque entiendo, algo que siempre charlamos en clase, la dimensión histórica es muy importante porque supone que no ha sido todo siempre igual y que, si fue distinto, también tenemos posibilidades de cambiarlo, entonces, recuerdo que muchos de nosotros sí hemos ido a escuelas donde hemos convivido con chicos de distintos sectores sociales y hemos compartido instancias históricas diferentes; en ese sentido, me parece que es importante tener en cuenta esa dimensión para que podamos sacar conclusiones que nos lleven a acciones determinadas en este programa que estás planteando

AG.- Para mí, eso es decisivo, es algo absolutamente nodal. Tengo un ejemplo mejor que es que, yo creo que en ese momento de la Escuela pública heterogénea –lo que hay hoy se llama segmentación educativa, triunfó la segmentación de los accesos a los conocimientos, muy fuertemente vinculados a la clase social y, mucho más que en el pasado– pero ese momento de la heterogeneidad de la escuela primaria también había un proceso de invisibilización de las diferencias.

Acá hubo un régimen de visibilidad de la diferencia y ese régimen se quebró. Ese régimen estaba planteado en términos de una suerte de pacto que era “nosotros te prometemos la posibilidad de una cierta movilidad social ascendente o el cierto acceso a derechos ciudadanos a cambio de que vos renuncies a cierta especificidad étnica”; ese fue un poco el pacto argentino que, por ejemplo, Diego Escolar lo estudió en el caso de San Juan, donde ciertas etnicidades desaparecieron en función de la proletarización y reemergieron cuando todos esos fueron re-extranjerizados. Antes, el parámetro era una cierta igualdad que era homogeneizante, y cuando esa igualdad se quebró, por el triunfo de los neoliberalismos, terminó excluyendo masas enormes: entonces, no es que vemos más boli-

vianos sino la Argentina extranjerizó la pobreza y, al extranjerizarla –en el sentido de la expropiación de derechos y la descuidadización– eso se correlaciona con los cantitos de las canchas de fútbol que dicen que todos los hinchas de Boca son todos bolivianos y paraguayos, en ese sentido; eso es una forma histórica específica.

La historicidad, mirar cómo van cambiando constantemente las formas de la desigualdad, las visiones de la homogeneidad, los procesos de clasificación, de las categorizaciones de nosotros y los otros, es decisivo porque solamente podemos intervenir sobre esos procesos concretos y abordar programas que tengan que ver con las sensibilidades específicas que tengan ciertos sectores sociales. En ese sentido, me atrevería a decir, pensar una teoría y una práctica antropológica para estudiar las desigualdades realmente existentes y sus sensibilidades, creo que es una condición *sine qua non* para poder actuar para revertirlas.

- Teniendo en cuenta, de por sí, la naturaleza del ser humano, ¿esas desigualdades existentes están porque queremos o porque las necesitamos? El ser humano ¿podría vivir sin desigualdades?

AG.- Yo tengo dos respuestas muy distintas y contradictorias. Por un lado, creo que, sin dudas, podemos vivir con muchas menos desigualdades de las que vivimos en el plano económico, en el plano étnico, territorial, sexo-género-orientación sexual. Por otro lado, creo que todavía no hay sociedades que hayan vivido sin desigualdades con lo cual, responder empíricamente que sí, no está basado en conocimiento antropológico o histórico. O sea, hasta ahora los seres humanos no han vivido sin desigualdades pero han vivido con desigualdades pequeñas y gigantescas y, eso, de ninguna manera da lo mismo.

Ahora, tengo otra respuesta, yo creo que hay un gran problema que es: si nosotros podemos reducir las desigualdades, tenemos muchos límites –porque los que no quieren o se resisten, tienen poderes– porque la capacidad de imaginación utópica de quienes queremos reducir las desigualdades se ha visto muy erosionada en las últimas décadas y, en ese sentido, tengo una respuesta que no es estrictamente antropológica sino que es estrictamente política: yo creo que si nosotros no reinventamos

las utopías igualitaristas, democráticas, plurales, donde realmente podemos construir un sueño, una idea que enamore y que permita la emoción frente a esa imaginación utópica y el sentido de colectividad frente a esa imaginación utópica... En la medida en que los sectores igualitaristas del mundo no logren reinventar las utopías igualitaristas para el siglo XXI, que inexorablemente son profundamente democráticas, profundamente plurales, respetando todas las heterogeneidades, vamos a ser más débiles para lograr, incluso, avances parciales. Es decir, que si queremos potencia para nuestros avances —que sólo van a ser parciales en el contexto de fuerzas existentes— para potenciar eso, hoy necesitamos, más que nunca, poder reinventar las utopías de una sociedad diferente, de una sociedad sin explotación, de una sociedad sin injusticias.