IDENTIDADES Y ESTRUCTURACION DE LA DIFERENCIA: APUNTES PARA UN ENCUADRE TEORICO

MARÍA INÉS PACECCA

Quisiera comenzar este texto precisando la vaguedad de su título, en especial de la palabra "apuntes": tanto las problematizaciones como los desarrollos que aquí se presentan se articulan en torno a la temática de la diferencia, pero esa articulación es laxa, especialmente en lo metodológico. A manera de disculpa, me amparo en una cita de Oscar Terán sobre "esa seudodisciplina que construye módicamente sus certezas en el entrecruzamiento espurio de los discursos y los métodos y que lleva el nombre de 'ensayo'"[1].

En este caso, el ensayo no es más que una excusa para organizar una serie de apuntes que faciliten el encuadramiento teórico de las identidades desde la perspectiva antropológica de la diferencia. Si bien haremos eje en la diferencia y en los planteos de la modernidad acerca de ella, sería ingenuo suponer que es el único motor de la historia: indudablemente, diferencia, discriminación y desigualdad son aspectos distintos pero complementarios de los fenómenos sociales. En nuestro caso, la discusión girará en torno a las conflictivas relaciones entre cultura, diferencias e identidades en el seno de la modernidad entendida como un vasto programa de alcances políticos y culturales.

MODERNIDAD Y DIFERENCIA

En términos generales, podemos decir que la pregunta orientadora de las políticas sociales y culturales de la modernidad fue **¿puede la cultura operar como**

---

* Este trabajo fue presentado en las *IV Jornadas sobre Colectividades en la Argentina: Identidad, integración e inserción en el país*. Organizadores: CEMLA, Museo Roca, IDES, Universidad de Luján; Buenos Aires, 28 al 30 de octubre de 1993.

ámbito anulador de la diferencia? Pero, ¿qué es la diferencia? "Diferencia" es tanto una área de contacto como de separación, es decir: una frontera. "Diferencia" es el terreno de **representación** del contacto, del enfrentamiento y la polarización entre dos o más constelaciones de significados. Por supuesto, esto quiere decir que la diferencia puede operar *inter* e *intra*grupalmente, pero siempre que opera separa: ya sea demarcando grupos "inconmensurables", o subgrupos dentro de un grupo mayor. La diferencia es esa frontera que, en el seno mismo del contacto, separa al "nosotros" del "otros".

"Otros-nosotros" son antípodas genéricas que se inscriben dentro de todos específicos cuya construcción es histórica: el origen divino del hombre entendido como metáfora de la unidad de la especie humana fue un todo dentro del cual se polarizó un "otros-nosotros" según las categorías más específicas de "infiel-cristiano" o "agraciado-pecador". "Civilizado-salvaje" son las antípodas dentro del todo esperanzadamente universalizante de la razón, hija del iluminismo y la modernidad. Cuando Occidente inicia su peregrinaje a Oriente con Marco Polo y a América con Colón, el tártaro y el aborigen eran ese otro distante sumido en el pecado y la bestialidad para quien un "nosotros" imbuido de prédica cristiana guardaba -y guarda aún- la posibilidad y la obligatoriedad de la conversión: a la gracia, a la cultura, a la civilización, a la razón, al nosotros. Así se inicia el largo y afanoso proceso de la anulación de la diferencia, ya sea por considerarla pecaminosa, aberrante o irracional.

Es decir que una de las políticas que acompañó la expansión interna y externa del capitalismo fue la homogeneización cultural, apuntada tanto hacia los pueblos coloniales vía la aculturación veloz, como hacia la propia población, en tránsito del campo a la ciudad y, esperanzadamente, del feudalismo a la modernidad. Mediante una serie de instituciones eminentemente modernas y democráticas (desde la educación laica hasta el voto no calificado), este programa homogeneizador se propuso la tarea de amalgamar en una única identidad nacional todas las identidades previas, es decir, atenuar los conflictos atenuando las diferencias.

Esto es, a grandes rasgos, lo que Milton Gordon llamó "la expectativa liberal"[2]: enfatizando los logros individuales más que las adscripciones comunitarias, los rasgos que dividían a un grupo de otro se disolverían, las diferencias consideradas "primordiales" perderían peso y se lograría una homogeneización de grupos culturalmente heterogéneos. Esta expectativa luego fue complementada con la que Gordon denomina "radical", que postulaba que las circunstancias de clase serían la principal línea divisoria, y que ellas mismas desaparecerían luego de la revolución. La contraparte "colonial"[3] fue tematizada en la teoría de la aculturación, augur de la completa asimilación de las culturas dominadas en medio de la ocupación y devastación colonial.

Estas expectativas reconocen tantos logros como fracasos: si bien es verdad que lograron homogeneizar en torno a ciertos aspectos (desde linguísticos hasta laborales) también es cierto que fracasaron en la completa erradicación de identidades previas

resguardadas en "toda una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores (...) donde estaba de hecho incorporado el saber histórico de las luchas"[4]. Este fracaso se hizo inicialmente visible en las colonias inglesas y francesas, donde las culturas sometidas no sólo no desaparecieron sino que además los movimientos de liberación nacionales tomaron como eje esa identidad que la aculturación supuestamente desactivaría.

A nuestro entender, identidad y diferencia son conceptos estrechamente vinculados: lo que caracteriza a una identidad es que **remite a un sistema específico de estructuración, interpretación y reproducción de la diferencia, fundamental para trazar las fronteras "otros-nosotros"**. Las antípodas "otros-nosotros" en sus diversas especificidades son el efecto de políticas sistemáticas de interpretación (entendida como otorgamiento de sentido), estructuración y reproducción de la diferencia. Esto no implica que las identidades sean permanentes. Al contrario, las identidades mutan y se transforman en el curso de su historia y de los contactos interculturales: sin embargo, en el plano del análisis teórico, **creemos que las identidades no tienden a la reproducción de sí mismas como tales, sino a reproducir la diferencia bajo algún tipo de estructuración, a preservar la diferencia bajo algún tipo de frontera que separe al "otros" del "nosotros"**. Es decir que lo que reaparece bajo la lucha por las identidades es la constante recreación y recuperación de la diferencia. El contacto, la mezcla y el mestizaje cultural obligan a **redefinir permanentemente las identidades a los fines de reproducir permanentemente la diferencia**, condición para trazar las fronteras simbólicas del grupo. Obviamente, esto implica que las identidades no pueden tratarse fuera del marco de la interculturalidad, ya que es el contacto cultural en su sentido más amplio el que obliga permanentemente a redefinir al otros-nosotros según las características concretas (históricas) de ese contacto.

INMIGRANTES RUBIOS Y DE GENES CELESTES

A continuación, y siempre bajo la invocación del ensayo como género, intentaremos leer, en términos muy generales y en clave de producción y reproducción identitaria entendidas como reproducción de la diferencia, los efectos culturales de las oleadas migratorias en la Argentina.

Hasta 1870 aproximadamente, la inmigración a la Argentina era escasa y azarosa. En 1876 se sanciona la ley Avellaneda con el objeto de reglamentar la inmigración y la colonización. Si bien gran parte de sus metas -en especial las de colonización- no se lograron, fue el primer intento sistemático de "poblar el desierto". A pesar de lo acogedor de la letra escrita de la Constitución, ningún gobierno dejó de seleccionar -o "favorecer"- cierto tipo de inmigración en desmedro de otra.

Ingleses, franceses, alemanes y suizos eran los inmigrantes deseados por una élite política deslumbrada por Estados Unidos y Europa y espantada por su propia hinterland. Para Alberdi, estos europeos "superiores" debían "plantar y aclimatar en América la libertad inglesa, la cultura francesa, y la laboriosidad del hombre de Europa y Estados Unidos"[5]. Sarmiento, en "Educar al soberano", extrema el esquema: "La colonización española (...) incorporó en su seno a los salvajes, dejando para los tiempos futuros una progenie bastarda, rebelde a la cultura y sin tradiciones de ciencia, arte e industria. (...) Es un hecho fatal que los hijos sigan las tradiciones de sus padres, y que el cambio de civilización, de instintos y de ideas no se haga sino por cambio de razas. (...) Hay tradiciones de raza que obran todavía poderosamente sobre nosotros, y perpetúan los males de que creíamos habernos librado por sólo el acto de desligarnos de España"[6]. Por supuesto, sobre este mar de fondo existe la posibilidad de desarrollar los "efectos moralizadores" de la instrucción: "elevar el carácter moral, desarrollar la inteligencia y predisponerla a la acción ordenada y legítima de todas las facultades del hombre".

Entonces, ya desde sus primeras formulaciones, el discurso evidencia la tensión entre cultura y naturaleza, que puede resumirse así: **¿Hasta qué punto los efectos de un acervo genético desigualmente distribuído entre las razas y razón última del comportamiento social e individual, pueden ser corregidos por medio de la instrucción y la educación? ¿Puede la cultura operar como ámbito anulador de la diferencia? ¿Es posible civilizar al salvaje?**

Para garantizar el éxito, nada mejor que atacar ambos frentes simultáneamente: educar al soberano para convertirlo en un trabajador responsable y en un ciudadano dócil **y también** fomentar una inmigración libre de taras genéticas. Para la generación de intelectuales que auspició la inmigración europea como parte necesaria del desarrollo nacional, su principal efecto benéfico radicaba en **la sustitución biológica y en la anulación cultural** de esas cepas bastardas, rebeldes a la cultura y sin tradiciones de trabajo, representadas por los desmejorados descendientes de España, por el indio y el gaucho, esos "otros" contra los que se debatía un "nosotros" europeizado y modernizante que se identificaba con la razón y la civilización. Si bien en términos discursivos se sostiene la posibilidad de civilizar al salvaje, el vínculo entre los "usos y costumbres" -la cultura- y el acervo biológico era tan estrecho que lo único que **indudablemente** garantizaría el éxito sería el mestizaje con esos europeos rubios y de genes celestes.

PARAÍSOS PERDIDOS EN AMÉRICA

Ahora bien, Sarmiento y Alberdi esbozan estos planteos hacia 1850, cuando la inmigración masiva no era más que un proyecto. En virtud de la difícil situación

económica europea y de la necesidad de descomprimir un panorama políticamente tenso, en el decenio 1900-1910 el saldo de ultramar en Argentina fue de 1.120.000 extranjeros, que en 1914 representaban el 30% de la población. Para el inmigrante llegado entre 1900 y 1930, Argentina es el paraíso vuelto a perder: por falta de una dirección adecuada, en vez de "poblar el desierto" y contribuir al desarrollo de áreas menos florecientes que le permitieran ganarse un espacio propio, la mayor parte de los inmigrantes vino a reforzar la estructura desigual ya existente, y la prometida igualdad ante la ley significó que el inmigrante pobre tuvo tan pocos derechos como el argentino pobre.

La élite criolla fue otra gran desilusionada: más de dos tercios de los inmigrantes eran españoles e italianos pobres y analfabetos, cuyos "usos y costumbres" no se condecían con los deseos de Sarmiento y Alberdi. Es así que el trazado "otros-nosotros" que separaba al civilizado europeo del salvaje americano, y que ordenaba los discursos y orientaba las políticas sociales y culturales aplicadas por la élite liberal, debió ser revisado frente a esa avalancha de miserables campesinos cuyos genes no eran tan cultos como se esperaba.

En 1899, cuando los extranjeros conformaban el 25% de la población, José María Ramos Mejía publica "Las multitudes argentinas", y dedica parte de su reflexión a los inmigrantes. Médico, psiquiatra y alienista, su discurso se estructura según el modelo biologicista y organicista, del cual lo social no es más que un caso. Al igual que en Sarmiento, la ruptura entre lo natural y lo cultural, lo biológico y lo histórico, no es definitiva: "el inmigrante recién desembarcado en nuestra playa es algo amorfo, yo diría *celular*, en el sentido de su completo alejamiento de todo lo que es mediano progreso en la organización mental. Es un cerebro lento, como el del buey a cuyo lado ha vivido... Forzosamente tiene uno que convencerse de que el pesado palurdo no *siente* como nosotros"[7]. Las bondades del medio operarán el cambio: "Su espíritu sólo ha comenzado a vivir cuando (...) ha sentido la influencia fogosa y estimulante de esta luz y de este cielo fuertemente perfumado por la libertad y el trabajo"[8]. Ramos Mejía detalla los estadíos evolutivos que recorre el palurdo inmigrante desde su "amorfa y protoplasmática" llegada hasta convertirse en un "burgués aureus", insorportable y voraz, improvisado millonario que en multitud será temible "si la educación nacional no lo modifica con el cepillo de la cultura y la infiltración de otros ideales que lo contengan en su ascención precipitada hacia el Capitolio". Es decir que la nueva tarea del patricio es "domesticar" al inmigrante para evitar su acoso político y social.

En Ramos Mejía puede leerse una redefinición del "otros-nosotros". El "otros" se expande para hacer un lugar a estos inmigrantes que aunque no trajeron aquello que se esperaba de ellos, no son lo mismo que el gaucho y el indio porque, a diferencia de éstos, trabajan duramente y pecan de **avaros, materialistas y ambiciosos**. (Quisiera destacar la elección de la palabra "avaros" en lugar de "ahorrativos"). Corolario de estas características del inmigrante -combinadas a una expansión agrícola y ganadera-

es la movilidad social, que obliga al "nosotros" a parapetarse detrás de ciertas características esencialistas y patricias que garanticen la exclusión de esos potenciales "nuevos ricos": "aún cuando le veáis médico, abogado, ingeniero o periodista, le sentiréis a la legua ese olorcillo picante al establo y al Asilo (de Inmigrantes) del guarango cuadrado, de los pies a la cabeza. Le veréis insinuarse en la mejor sociedad, ser socio de los mejores centros, miembro de asociaciones selectas y resistir como un héroe al cepillo; le veréis hacer esfuerzos por reformarse y se reformará a veces, pero cuando menos lo esperéis, saltará inesperadamente la recalcitrante estructura que necesita un par de generaciones para dejar la larva que va adherida a la primera". Ese "nosotros" racionalista y civilizado desde el que hablaba Sarmiento y que aún no había perdido del todo la confianza de los posibles "efectos moralizadores" de la instrucción por sobre las taras genéticas (es decir, de la homogeneización cultural por sobre la diversidad de las "razas") se clausura con Ramos Mejía: es verdad que la cultura modifica, pero sus efectos son apenas cosméticos, y no alteran el acervo biológico profundo: lo que Natura non da, Salamanca non presta.

Tanto en Ramos Mejía como en Sarmiento hay una permanente oscilación a la hora de definir a qué se debe la diferencia: los dos toman en cuenta aspectos sociales y parecen estar al borde de una definición que coloque las diferencias del lado de la cultura y que dé el beneficio de la razón a toda la humanidad. Sin embargo, al momento de pronunciarse acerca del pasaje del "otros" al "nosotros", niegan la real posibilidad de conversión entre dos especies que consideran intrínsecamente (léase "genéticamente/ naturalmente") diferentes. Esto revelaría que el "nosotros" desde el que hablan no puede ni expandirse ni modificarse: jamás hará lugar, en igualdad de condiciones, a quien no pertenezca por nacimiento. Y pareciera haber cierto alivio en esta constatación de imposibilidad de esa conversión tan deseada discursivamente.

Por supuesto que la élite criolla no es la única que redefine sus fronteras frente al impacto de la inmigración: también el gaucho y el criollo se burlan y señalan sus diferencias con ese gringo que la literatura de la época pinta como una cruza entre zonzo e ingenuo. Entonces, la inmigración masiva y el contacto y convivencia con un nuevo sujeto obligan a redefinir los trazados "otros-nosotros" para preservar diferencias entre grupos (la élite, los inmigrantes, los criollos) para reproducirlas y para ordenar las relaciones entre ellos. Pero ningún ordenamiento es inmutable.

Como todos sabemos, este trazado que caracterizaba a los inmigrantes como extranjeros sufrió modificaciones a medida que ellos y sus descendientes se consolidaron como pequeña burguesía manufacturera y comerciante y construyeron poder político y económico. El discurso cambia: si bien alguna vez fueron extranjeros y palurdos, ya no lo son. Ahora son la fuerza vital y transformadora de la nación, son quienes con su trabajo, sacrificio y templanza hicieron grande el país. Pero el discurso cambia no porque se haya modificado para incorporar a los nuevos actores sociales sino porque cambia quien lo formula y quien lo dice: los inmigrantes hablan de sí mismos por sus

propias bocas y organizaciones, y trazan un nuevo "nosotros" hegemónico, una identidad colectiva que los aglutina en torno a **la laboriosidad, la ambición y la templanza**.

Estos ejes del trazado parecieran ser más modernos y "democráticos", ya que no se los remite explícitamente a un vínculo entre lo biológico y lo cultural. Sin embargo, no por ello las fronteras entre los grupos dejan de existir: tan es así que aquellos sectores donde el trazado previo era realmente carne se retiran y se recluyen: en sus barrios, en sus estancias, en sus partidos políticos. Más de cien años de inmigración no lograron modificar los apellidos patricios, inexpugnablemente abroquelados contra los "nuevos ricos".

Ahora bien, ¿en qué momento debió el inmigrante enfrentarse a un nuevo sector? ¿Cuál es el "otros" por excelencia del inmigrante?: el cabecita negra, ese actor cuya potencialidad aparece en escena cuando el antiguo inmigrante ya se siente dueño de casa y el suyo es el único relato legítimo acerca de sí mismo. "Nuevo rico", el término acuñado por la élite criolla para referirse a los recienvenidos en ascenso, hacía eje en la diferencia leída en clave social, -ya que tanto inmigrantes como patricios eran blancos, y la explicación geneticista operaba como recurso para explicar **comportamientos** diferentes. Sin embargo, la estigmatización de "cabecita negra" retoma la clave biológica, esta vez para aunar bajo un sólo concepto **comportamientos y rasgos diferentes**: el archiconocido "no les gusta *trabajar* porque son *negros*".

Esos inmigrantes que alimentan el mito de la Argentina como "crisol de razas" son los mismos que vuelven a ligar explícitamente lo biológico y lo cultural al primer enfrentamiento político y social real con un otro no europeo[9]. Más allá de cuáles hayan sido los criterios para el trazado de los límites "otros-nosotros", en todos los casos cada nuevo trazado delimitó nuevas **estirpes** de difícil mestizaje que buscaron reproducirse en sus posicionamientos diferenciales frente a las demás.

LA UTOPÍA MÁS HERMOSA

Creemos que esto invita a pensar nuevamente acerca de las divisiones generadas por la diferencia, ya se las lea en clave biológica o cultural. Fue la ilusión de la Modernidad creer que las únicas diferencias verdaderamente insalvables eran las que efectivamente existían entre especies naturales, y que construir a la humanidad como una única especie biológica exorcizaría el fantasma de la división entre las razas y los pueblos. La razón y la posibilidad de progreso serían patrimonio de la humanidad en su totalidad, y los hombres, por primera vez en su historia, gozarían de la increíble bendición de ser todos iguales.

Paralelamente a estas formulaciones ideales, las divisiones de clase comenzaron a marcarse con precisión, y a sentirse con una notable impresión de realidad. Pero también es cierto que esas divisiones de clase no se trazaron sobre una *tabula rasa*, sino

que se montaron, apropiaron y resignificaron las divisiones previas, recombinándolas y potenciándolas o neutralizándolas. Sobre estos múltiples trazados étnicos, linguísticos, sociales, culturales y de clases se aplicaron distintas matrices clasificadoras apuntadas a ordenar y explicar la diferencia, y los dos polos que orientaron los términos de clasificaciones y explicaciones fueron, efectivamente, naturaleza y cultura. Pero lo que se repite en los discursos que hablaron del contacto entre las diferencias es que **cualesquiera que sean las diferencias, ya se las coloque del lado de la naturaleza y se hable de razas, ya se las coloque del lado de la cultura y se hable de grupos o identidades, suelen concebirse como insalvables.**

El problema no es tanto **cuáles** son las diferencias concre-tas (las creencias, el color de la piel, el comportamiento, la pertenencia de clase, etc.), sino más bien a cuáles se considera suficientemente significativas en cada contexto histórico como para señalar las fronteras entre grupos e identidades que chocan, se articulan o coinciden en torno a ellas. Hablar sólo de conflicto racial o de racismo en sus acepciones más frecuentes oculta el hecho de que tal vez existan otras gradaciones, en las que habría que hablar de **estirpes** "culturales" de adscripción elástica (los rasgos que determinan la pertenencia pueden ser variables) más que de razas "biológicas" en sentido clásico y de una **imposibilidad de mezcla** que no es más que el preludio del conflicto que se desatará ante la menor provocación.

La virulencia de las luchas por la preservación de trazados que reproduzcan identidades y estirpes reflota la reflexión antropológica de la diferencia, y cabe volver a preguntarse, junto con Lévi-Strauss, "si las sociedades humanas no se definirán, teniendo presente sus relaciones mutuas, por determinado *óptimo* de diversidad, más allá del cual no podrían ir, pero debajo del cuál tampoco podrían descender sin peligro"[10]. Las preguntas que cabría hacerse ahora reconocen la tensión entre los objetivos proclamadamente igualitarios de la modernidad, sus políticas culturales homogeneizadoras y su desarrollo económico diferenciador, y podrían reformularse así: ¿Puede la cultura operar como ámbito integrador de las diferencias, **pero sin anularlas ni jerarquizarlas**? ¿Hasta dónde podemos ser diferentes ser sin dejar de considerarnos iguales? ¿Es tolerable la diferencia en el seno de la desigualdad? Diferencia y desigualdad -por distintos motivos los dos grandes fracasos del programa iluminista- guardan una relación demasiado compleja como para intentar resolver los conflictos planteados por una de ellas dejando de lado los planteados por la otra.

Esta última pregunta es especialmente urticante en un contexto histórico como el actual, cuando la guerra de todos contra todos pareciera dejar sin aire al contrato social. Creemos que este contexto de crisis del paradigma de la Modernidad obliga a refundar la utopía igualitaria original (la utopía más hermosa) tomando en cuenta la diferencia. Corolario impostergable sería el trazado del marco ético capaz de sostener el respeto y la unidad de la humanidad a pesar de la diversidad de los hombres y de sus conflictos.

NOTAS

[1] Terán, Oscar: *En busca de la ideología argentina*. Catálogos Editora, Buenos Aires, 1986.

[2] Citado en: Glazer. N. y Moynihan, D: "Introduction" to: *Ethnicity, Theory and Experience*. Harvard University Press, Massachussets, 1976.

[3] Gordon no la menciona, pero creemos que puede agregarse sin violentar el esquema.

[4] Foucault, Michel: *Genealogía del racismo*. Ed. Altamira-Nordan Comunidad; Uruguay, 1992.

[5] Alberdi, Juan Bautista: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. CEAL, Bs. As., 1992.

[6] Sarmiento, Domingo F.: *Textos Fundamentales*. Franco, L. y Amaya, O. comp. Ed. CGFE, Bs. As.

[7] Ramos Mejía, José María: *Las multitudes argentinas*. pp. 304 y 305.

[8] Id. p. 309.

[9] Queda pendiente el aún inconcluso proceso de incorporación de la inmigración coreana y sus efectos sobre los trazados "otros-nosotros".

[10] Lévi-Strauss, Claude: *Raza e Historia*. En: Antropología Estructural, Ed. Siglo XXI, Bs. As. 1987, p. 307.