

Los límites de la cultura y de las teorías de la identidad: una entrevista a Alejandro Grimson¹

The Limits of Culture and of Theories of Identity: an Interview with Alejandro Grimson

Por **Nadia HAKIM FERNÁNDEZ**

Instituto Interdisciplinario de Internet (IN3) y Universitat Oberta de Catalunya (UOC)

Recibido: 23 de diciembre de 2013

Aceptado: 1 de junio de 2014

Resumen

En esta entrevista se discuten con el antropólogo argentino Alejandro Grimson algunas de las ideas contenidas en su obra *“Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad”*, publicada por Siglo XXI en 2011 y seleccionada por la LASA (*Latin American Studies Association*) como el mejor libro de 2012. Con la intención de recuperar el concepto teórico de “cultura”, propone diferenciarlo del de “identidad”, desde una perspectiva post-constructivista, y avanza la idea de configuración cultural como herramienta heurística teórico-metodológica para estudiar las articulaciones contextualmente específicas entre la heterogeneidad entendida como diversidad o diferencia y la desigualdad entendida como jerarquización. Se discuten específicamente los estudios sobre migraciones en Argentina y en España.

Palabras clave: Identidad; Migraciones; Desigualdad; Configuración Cultural; Conceptos Prácticos vs. Analíticos; Alejandro Grimson.

Abstract

In the following interview we discuss with the Argentinian anthropologist Alejandro Grimson some of the ideas contained in his book *“The limits of culture. A critique of theories of identity”*, published by Siglo XXI in 2011 and awarded best book in 2012 by LASA (*Latin American Studies Association*). He suggests the differentiation between the concept of culture and identity and puts forward, from a post-constructivist perspective, the theoretical and methodological heuristic tool he calls cultural configuration. He seeks to interpret through it the contextually specific articulations between heterogeneity, understood as diversity or difference, and the inequality, understood as hierarchisation. Migration studies in the case of Argentina and Spain are specifically discussed.

Keywords: Identity; Migrations; Inequality; Cultural Configuration; Practical vs. Analytical Concepts; Alejandro Grimson.

¹ Entrevista realizada en Buenos Aires en Julio de 2013 en el marco de la estancia doctoral en el Instituto de Investigación Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, financiada por el IN3-UOC. Agradezco la generosa revisión y los comentarios de Enrique Santamaría.

Referencia normalizada: Hakim Fernández, N. (2014). Los límites de la cultura y de las teorías de la identidad: una entrevista a Alejandro Grimson. *Revista de Antropología Social*, 23, pp. 263-273.

NADIA HAKIM: Me gustaría abrir el diálogo leyéndole algo que decía Paul Willis en una entrevista en relación a la manera como se está estudiando la relación entre las formas culturales y la desigualdad: “[...] los desarrollos más interesantes se darán por el camino de recoger lo mejor de las teorías del curso y la identidad para resituarlo otra vez en un sentido más sociológico: el arte cotidiano, la práctica cotidiana, consideradas también dentro de un contexto estructural. Es decir, para mi la clase y la explotación son todavía importantes. Lo que pasa es que ya no sabemos como se conectan a la cultura y a la conciencia. Parece que haya unos vacíos considerables: autonomía, falta de conexiones. Yo no puedo, a pesar de todo, creer que no haya conexiones. Todavía me gustaría volver a una unidad compleja, que incluyera en una misma obra la cultura, la experiencia, la identidad y la posición estructural. Puede que sea pedir demasiado” (citado en Martínez, 2004: 123-136). En tu libro encaras la relación entre la constitución de la subjetividad —es decir, de los procesos relacionados con lo simbólico—, y la posición estructural.

ALEJANDRO GRIMSON: Sí, me parece que alguna vez la teoría social supuso que la posición estructural estaba determinando las formas de la subjetividad, y que si no lo hacía era porque había obstáculos para que se hiciera, pero esos obstáculos debían ser superados, y entonces se iba a conseguir una conexión adecuada. Entonces por ejemplo muchos autores hoy, por lo menos en esta región, dejaron de usar el término clase social, otros empezaron a usar el término “raza” con comillas. La idea de género o de etnicidad no suelen llevar comillas, y en cambio “raza” sí porque fue usada por todas las teorías racialistas para todo lo que ya sabemos. Pero en realidad todas esas son nociones socialmente construidas. Es cierto que posiblemente con ninguna otra noción se hayan hecho cosas tan horrorosas como con la noción de raza, pero también con la noción de género se hicieron cosas horrorosas, y con la noción de clase también se hicieron cosas terribles. O sea que nosotros tenemos que desconectar los usos políticos y prácticos de esos conceptos de su uso teórico. Y en ese sentido creo que cuando miramos las subjetividades contemporáneas encontramos que no puede haber una respuesta fuera de contexto o trascendente para responder a las preguntas acerca de cuáles son los factores que inciden en su constitución. Porque en las historias particulares de vida, las posiciones estructurales tal vez están vinculadas con la estructura de clases o la estratificación social, pero quizás también están vinculadas a la desigualdad de género o a la desigualdad en base a una idea de raza. Yo creo que si releemos todos los aportes de la antropología sobre las sociedades humanas más antiguas que podamos conocer, podemos ver que no existen y no han existido nunca sociedades en las cuales no haya habido desigualdades basadas en la idea de diferencia de género y de generación. Conocemos sociedades en las que no hubo clases

en el sentido estricto del término, y conocemos sociedades donde no hubo raza en el sentido de distinciones vinculadas al color de piel. Pero no conocemos sociedades en las cuales el género y la generación no hayan producido una desigualdad de estatus. Y con una diferencia por lo menos hipotética entre varones y mujeres, y entre niños y adultos, que ocupaban posiciones estructurales distintas, es muy difícil conceder que podrían tener subjetividades homogéneas. O sea que en ese sentido la heterogeneidad de las subjetividades no sería un fenómeno característico de nuestra contemporaneidad. Lo que sí puede serlo sería la posibilidad de la concepción teórica de una heterogeneidad que hubiera estado presente en toda la historia de la humanidad. Entonces me parece que las categorías de género y generación —en términos sociales y no biológicos— estuvieron presentes en todas las sociedades y siguen estándolo hoy, con la diferencia de que hoy se han sumado otras posiciones estructurales, como la estratificación en base a una concepción de la raza que sigue muy vigente, o en base a la cuestión de la nacionalidad, la extranjería y la ciudadanía.

Pensando un poco en todos los procesos históricos de los que hablas, y de cómo se ha construido la diferencia y la estratificación, en tu libro te posicionas en una perspectiva post-constructivista con la noción de configuración cultural. ¿De qué se trata y qué aporta al estudio de los procesos culturales y simbólicos por los que se constituye la diferencia cultural y la desigualdad socioeconómica?

La idea principal es que una parte de la historia de la teoría podría sintetizarse diciendo que se buscaban las categorías apropiadas para establecer homogeneidades. Es decir, se analizó si las naciones eran o no una categoría apropiada, al igual que la etnia o la raza. Cuando las visiones posmodernas encuentran que no era posible encontrar espacios realmente homogéneos, proponen que son todas construcciones sociales y prácticamente proponen descartar todas esas nociones. Lo que dice *Los límites de la cultura* es que efectivamente son construcciones, pero que justamente por eso mismo existen, y lo que logran es construir fronteras más que construir una homogeneidad absoluta. Lo que construyen son sistemas de heterogeneidad o lógicas de articulación de heterogeneidades, por decirlo de alguna manera. Una de esas características en muchos contextos es la apariencia de homogeneidad que lleva a la postulación de una identidad, pero no es una homogeneidad absoluta porque existen desigualdades y diferencias. No conocemos sociedades sin desigualdades o sin diferencias. ¿Quiere eso decir que no son sociedades? No, quiere decir que son distintas las unas de las otras porque en cada una de ellas se articulan las heterogeneidades de maneras disímiles. Entonces, la noción de configuración cultural es una herramienta de investigación teórico-metodológica que procura contribuir a la comprensión de algunas situaciones. Una configuración puede ser un barrio, puede ser una región, puede ser un país, puede ser una diáspora transnacional, entre otras, dependiendo de las preguntas que se hace el investigador. Y hay aquí una ruptura importante con las teorías culturalistas, a partir de las que se creía que en el mundo había culturas objetivas, y que el antropólogo iba a encontrarlas. La posición post-constructivista que yo defiendo no supone que en el

mundo haya realmente configuraciones culturales, pero sí ofrece al investigador la posibilidad de conceptualizar los datos que analiza como configuraciones.

En ese sentido, las configuraciones culturales como herramienta serían también una manera de recuperar la dimensión histórica que permite el análisis de las diferentes formas de organización de la heterogeneidad en lo que llama en su libro un “contextualismo radical”. La noción de configuraciones culturales ¿no obligaría a incluir en nuestros análisis siempre el contexto histórico específico que se investiga, y a no dar por descontado que la desigualdad y la diferencia están organizadas alrededor de una idea de clase social o de raza? Esto a su vez tendría como consecuencia que el horizonte de posibilidad de lo que estamos dispuestos a encontrar o no a través de nuestros trabajos de campo se abra a distintas posibilidades de configuración...

Exacto. El concepto tradicional de cultura tiene el problema de que los teóricos no incluyeron cinco cuestiones: la desigualdad, el poder, el conflicto, la historicidad y la heterogeneidad. Son cinco defectos del concepto tradicional de cultura. Frente a esa dimensión de defectos, muchos pensaron que el concepto no servía para nada, pero nos encontramos en un mundo donde la mayoría de los niños que nacen en Japón aprenden japonés y no húngaro o catalán. O sea que sigue operando una relación compleja de formas de consciencia práctica, de emociones, o de corporalidades vinculadas a diferentes historias. El desafío teórico que asume *Los límites de la cultura* en ese sentido es intentar poner en contacto estas cinco ausencias con esa tradición.

En los estudios socio-antropológicos de inspiración poscolonial siguen construyendo objetos de estudio sobre el reparto desigual de poder —económico, político o simbólico— tomando como marco de análisis el Estado nacional y las relaciones entre naciones, en vez de tomar las relaciones entre agrupaciones de personas con poder diferenciado tanto al interior de las naciones, como entre naciones. ¿Crees que esto sigue teniendo sentido desde el punto de vista teórico y empírico? Pienso, por ejemplo, en las comparaciones entre países europeos y latinoamericanos, donde ‘Europa’ vendría a ser la unidad con más poder y ‘América Latina’ la unidad con menos poder.

Tenemos la tradición nacionalista que asumía el Estado Nación como dado por descontado y en ese sentido hablaba por ejemplo de estructura social o de sistema político por poner dos ejemplos, y en realidad siempre se refería a una estructura social nacional, o a un sistema político nacional, y así sucesivamente. Esto se ubica, al menos en esta zona del mundo, en los años 50, 60 y 70, donde lo nacional era algo naturalizado, y en la teoría social y en la investigación estaba muchas veces naturalizado. Más adelante vinieron todos los aportes que demostraban los procesos de desterritorialización de las élites o de algunos movimientos sociales. Pero ahí también hubo un error que fue el globalismo. Creo que el globalismo como presupuesto hermenéutico puede ser tan equivocado y dañino como el nacionalismo en el sentido

que los dos son antiempíricos. O sea que para mí la pregunta de investigación tiene que tener respuestas empíricas. ¿Cuáles movimientos sociales funcionan con lógicas transnacionales, y cuáles se ven obligados a entender lenguajes locales, regionales o nacionales para poder lograr cierta efectividad? ¿Tiene el mismo sentido hablar de extracción minera en países como Bolivia que en países sin tradición minera?

En ese sentido se ha afirmado que hay un declive del Estado Nación, y varias corrientes tanto en antropología como en sociología —adoptadas por las ciencias de la comunicación— describen una pérdida de poder del Estado para dibujar los límites dentro de los cuales se desarrollan los procesos sociales.

El declive no puede afirmarse teleológicamente como algo necesario o inevitable. Manuel Castells estuvo visitando nuestro instituto dos veces. La primera de ellas hace tres años y yo le pregunté por qué pronosticaba en *La era de la información* el debilitamiento inexorable del Estado Nación, y él me dijo dos cosas². Primero, que lo único que puede pronosticar la sociología es el pasado, y, lo segundo, es que él planteó eso porque no se imaginó que podía ocurrir lo que está ocurriendo en América Latina. Yo agregaría que hay más nacionalismo en Estados Unidos que hace diez años, en Rusia el nacionalismo es muy fuerte, como en China. ¿Que no hay nacionalismo en Japón, en Alemania o en Inglaterra? ¿De qué mundo hablamos cuando decimos que está debilitado el nacionalismo? Mi manera de ver las cosas es que hay que formular preguntas que se puedan responder con datos empíricos, en vez de dibujar grandes tendencias globales porque corremos el riesgo de simplificar procesos de altísima complejidad. Tiene o no sentido tomar a Europa como un todo con América Latina dependiendo de la pregunta de investigación. Recuerdo que durante una estancia de investigación que hice en Estados Unidos se dio una conferencia que se titulaba “El significado de la raza en América Latina”. Y lo primero de lo que me di cuenta es que si hubiera que formular el significado de la raza en Europa, la gente leería el título y se moriría de risa. Porque nadie podría creer que la raza tiene el mismo significado en Alemania, en Inglaterra o en España. ¿Cuál es el significado de la raza en Europa? Ninguno, o sea, muchos y muy distintos en distintos lugares. Y en América Latina sucede lo mismo porque en México, Argentina o Perú son contextos donde la raza tiene significados muy distintos. Creo que este tipo de preguntas no se pueden formular, por lo menos no en singular. Lo que manda es la pregunta de investigación, porque es la que establece la escala en la que es pertinente construir la respuesta.

Ahora que hablabas del significado de la raza en América Latina o en regiones tan heterogéneas a nivel histórico, ¿qué se puede decir con respecto a la idea de inmigración? Estaba pensando en los casos de Cataluña y de Argentina, y llama la atención que aun teniendo historias y procesos de significación del Estado Nación diferentes comparten el pensarse a sí mismas como Naciones construidas a partir de procesos inmigratorios. Y llama la atención que este

² VV.AA, 2011

imaginario que asocia inmigración y riqueza cultural conviva con los procesos de subalternización simbólica y económica de las poblaciones migrantes.

Acá en Argentina lo que se produce es una disociación, porque hay un relato nacional que construye una identidad europeísta, donde la migración reivindicada es la inmigración de ultramar, mientras que la inmigración denostada y discriminada es la inmigración indígena de los países limítrofes como Bolivia, Perú o Paraguay, que tampoco es estrictamente indígena, pero que tiene un componente más oscuro de piel, y más rural que la otra inmigración que ya pasó a ser en el imaginario nacional una inmigración blanca, europea, donde se da esa contraposición. Y esta inmigración de los países limítrofes es una inmigración pensada como nueva en el imaginario nacional argentino, que no concuerda con el hecho de que en todos los censos nacionales hay una inmigración limítrofe en torno al 2,5% o 3% de la población desde 1869 hasta hoy. A este respecto, hubo un artículo que publiqué en la revista *Nueva Sociedad* que se llama “Doce equívocos sobre las migraciones”; no sé si lo has visto.

Ahí sugieres que este tipo de disociación tiene que ver con la dificultad que hay en las sociedades de llegada de otorgar un estatus de igualdad a las poblaciones inmigrantes y que son pensadas como poblaciones que “traen consigo” su pobreza económica y su cultura, homogénea e inmutable. Comentas también que se suele caer en el error desde el punto de vista de las ciencias sociales de creer que estamos en la época de las migraciones. En el contexto español y en la actualidad se estudia la fase que comienza a principios de los años 2000 aproximadamente, con poblaciones que provienen del llamado “Sur del Mundo” y con un nivel alto de visibilidad, y se estudian como si fueran un punto de partida, es decir, sin perspectiva histórica —con algunas excepciones—.

El hecho dramático pero real es que ni los catalanes ni los argentinos, mayoritariamente y hegemónicamente, consideran como iguales a los inmigrantes. Y ahí hay un problema. Y más que un problema de los catalanes y los argentinos, es un problema bastante generalizado.

Y llama la atención que en lugares tan apartados haya una disociación tan parecida...

Sí, pero diría que uno podría decir lo mismo del sometimiento de las mujeres, o con las desigualdades en base al factor generacional, y uno podría plantearse que en casi todos los países que conocemos hay plusvalía en el sentido que los empresarios tienen una ganancia que es el producto del trabajo de la fuerza asalariada. Es decir que existe plusvalía en todos los países capitalistas, y en todos los países hay plusvalía semiótica. Ahora, el hecho que haya plusvalía semiótica, ¿qué implica? Que hay desigualdad simbólica en todos los países, en todas las sociedades y en todos los espacios locales, pero esa desigualdad simbólica, si uno quiere comprenderla

en su contexto específico, tiene que entender la lógica de la heterogeneidad que articula esa configuración cultural. Porque si no, vamos a volver más que a la idea de formación económico-social de Marx, a la idea de modo de producción de Marx. O sea, cuando estamos hablando de configuración cultural estamos hablando de formaciones sociales que son históricas y localizables. Donde esa heterogeneidad implica quizá la coexistencia de formas de discriminación que vienen de todos los momentos de la historia que podamos recordar y que están superpuestas en esa configuración específica. Ya si vamos a hablar de modo de producción, estamos hablando de homogeneidades casi globales o de gran parte del Planeta —que también las hay—, pero admito que el defecto que tenemos los antropólogos es que creemos que no hay formas globales para comprender todas las particularidades.

Aprovecho para preguntarte qué quieres decir con plusvalía simbólica o de sentido.

Norbert Elias tiene un libro que se llama *The Established and the Outsiders* y que al castellano se ha traducido de maneras complicadas. Muchas veces se intentó poner, en vez de *outsiders*, “marginados”, pero en realidad en inglés *outsider* es un término nativo, en el sentido de un término local muy difícil de traducir. Incluso en una traducción al portugués se tradujo como *Estabelecidos e Outsiders* (Eliás y Scotson, 2000 [1965]). Lo que muestra Eliás es que siempre que hay relaciones de subalternidad, y esas relaciones están basadas en la naturalización compartida por quienes ocupan la posición de establecidos y la posición de *outsider* de que aquellos que ocupan la posición de establecidos son seres humanos *superiores*³. Y esa naturalización es relativamente compartida en el sentido común de las personas y, cuando entra en crisis, entra en crisis esa *relación*. Es en esa relación cotidiana donde se naturaliza una desigualdad. Se toma por *obvio* e incuestionable que una persona “sin papeles” no tenga los mismos derechos que una persona “con papeles”. ¿Por qué? Porque de alguna manera sorprendente una persona “sin papeles” no es un ser humano con los derechos humanos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Entonces para que eso pueda existir tiene que haber una plusvalía semiótica, en el sentido de una desigualdad que se estabiliza en el tiempo. Cuando esa desigualdad empieza a ser cuestionada, empieza a abrirse un escenario de otro orden. Empieza a reclamarse que no se naturalice esa desigualdad y que se busquen otras formas que ayuden a establecer mayores igualdades.

Y, dime, ¿por qué crees que la inmigración suele estudiarse en términos de impacto económico o de impacto cultural? ¿Fue o es así en el caso de la Argentina?

Acá lo que hubo fue una cierta división del trabajo en el sentido de que durante mucho tiempo la inmigración fue un tema de la historia como disciplina para

³ Las itálicas en castellano corresponden a énfasis hechos al oral por el entrevistado.

estudiar las migraciones de ultramar. También ocupa un papel central en la fundación de la sociología en la Argentina a finales de los años 50 y principios de los años 60, pero siempre hablando de la migraciones de ultramar. Con preguntas de otro tipo, se estudió el papel que tuvieron esas migraciones en la creación de los sistemas de salud —porque acá tenés el Hospital Italiano, el Hospital Alemán, entre otros—, y de las redes que se conformaron. El motivo por el cual muchos se volvieron a sus países formó toda una polémica y una serie de debates sobre hasta qué punto tuvo éxito o no el proyecto inmigratorio del Estado argentino. Recién a mediados y fines de los 90 empieza a haber una investigación sobre la inmigración de los países limítrofes. Como te decía, esa inmigración está constatada desde el censo de 1869 y se repite en 1895, 1914, pero no había sido objeto de una investigación sistemática hasta los años 90. Y por supuesto que los que estudian hoy la sociedad contemporánea estudian mucho más estas inmigraciones o incluso empiezan ya ahora las investigaciones sobre la inmigración proveniente de Senegal, que en términos demográficos es muy pequeña comparada con la boliviana o paraguaya, pero empiezan a estudiarse estas nuevas inmigraciones desde la antropología o la sociología. Sólo en este siglo se hizo un trabajo histórico todavía pequeño sobre inmigración de países limítrofes. O sea que se mantuvo fuertemente esa división, que todavía es necesario cuestionar. Creo que igual que en la Argentina hay una buena cantidad de investigación sobre cuestiones jurídicas, sobre algunos procesos demográficos, sobre procesos de discriminación, pero todavía igual hay otra serie de debates en el ámbito de la inmigración que deben desarrollarse más fuertemente.

Te lo preguntaba porque teniendo en cuenta que en España —salvo algunas excepciones— por lo general se tiende a pensar las migraciones de los primeros años del siglo XXI en tanto que cambio de modelo, los estudios que se han hecho en los últimos 10 años se plantearon en términos del impacto de una cierta masa de gente en la economía o el paisaje cultural ¿Qué se puede decir sobre la problematización de las migraciones alrededor de las ideas binarias de fragmentación y de integración?

Yo diría que la inmigración nunca fragmenta una sociedad. Por lo menos en las sociedades de las que estamos hablando nosotros. El Estado y la sociedad local tienen un poder tan grande que tienen la capacidad de instalar distintas formas de incorporar a la migración. O sea, que la inmigración realmente no podría tener el poder de producir un efecto de fragmentación de por sí, excepto que el Estado y la sociedad local impongan ese efecto; yo lo vería más desde ese lado. Ahora, una de las cuestiones más fascinantes y desafiantes de la inmigración contemporánea es que plantea de manera muy aguda una de las preguntas más difíciles de responder por parte de las ciencias sociales, y también de la filosofía política, que es la relación entre igualdad y diferencia. O sea, ¿cómo se logran construir sociedades de iguales que no impliquen su homogeneización? ¿Cómo se puede tener acceso a los mismos derechos sin por eso renunciar a las diferencias culturales, o a las propias tradiciones? Y la realidad es que uno podría hacer una historia también de

esos intentos, que van desde la integración compulsiva y asimilacionista pasando por el modelo del crisol de razas, hasta llegar a los modelos interculturales, y puede ir también analizando todos los fracasos parciales o totales según los contextos y los escenarios de los distintos diseños, y las distintas respuestas a esa pregunta. En ese sentido, uno sí encuentra que hay algunas cuestiones que es claramente necesario explorar desde la perspectiva de la filosofía o la ética política que está vinculada no sólo con la igualdad sino con la interacción y la interculturalidad. Y que además se caracterizan por no asumir que debería haber una relación estable y no conflictiva. No, no se trata de buscar una relación no conflictiva, sino que se trata de buscar formas de regulación pública de los conflictos, que se podrían ver en situaciones que no alcancen desigualdades extremas y en situaciones que nunca alcancen violencias extremas, al menos como ideal y como horizonte.

De hecho, en “Doce equívocos sobre las migraciones” hablas de una idea que circula en el panorama social, político y también el académico, que es que a más inmigración corresponde un mayor conflicto social. Y apuntas que esto está relacionado con una idea de Europa como pauta normativa, en el sentido de pensar a Europa como una unidad homogénea étnica o culturalmente, y a partir de esta premisa pensar la inmigración como la introducción de desorden o un riesgo de fragmentación social.

Sí, ahí hay una serie de problemas. Uno es que se cese de pensar a Europa como unidad homogénea, porque creo que los europeos son muy conscientes de la heterogeneidad cultural de Europa. Pero yo creo que el otro problema es qué quiere decir inmigración. Porque la idea de que hay una nueva inmigración o de que estamos en la época de las inmigraciones está vinculada a una noción de inmigración muy atada al Estado nacional, que es quizás lo que un europeo actual visualiza como algo nuevo, pero porque no piensa en su historia de *emigración* a América. Por contraste, para un americano es imposible pensar que la inmigración es nueva porque hace cien años había más inmigración hacia América que hoy. Lo que es nuevo, en términos de décadas, es la inmigración desde las ex-colonias hacia Europa. Pero eso que algunas personas en Europa ven como la nueva migración es un fenómeno específico que tiene que ver con los procesos de independencia y con la historia del siglo XX. Pero las migraciones no tanto pensadas en relación al Estado Nación sino como desplazamiento territorial de los seres humanos es algo que está más en el origen de Europa que en la actualidad. Y está en el origen de muchos pueblos, entre ellos los pueblos europeos. Y me parece que es así que tenemos que pensar las migraciones, como un desplazamiento territorial de seres humanos buscando sustento y buscando formas de vida, y como un fenómeno que atraviesa toda la historia de la humanidad. No hay un momento en la historia de la humanidad donde no haya habido procesos migratorios importantes.

De hecho, en el caso de Cataluña y en general de España se tiende a utilizar en los estudios sobre migraciones internacionales las categorías de ‘autóctono’ e

‘inmigrante’ como si fuera un dato, aun en investigaciones que se posicionan en la perspectiva constructivista. ¿Por qué crees que resulta tan frecuente que se usen categorías de sentido común social y político aún en los estudios académicos que definen estas mismas categorías como construcciones sociales? Pienso también, por ejemplo, en el estudio de los llamados ‘inmigrantes de segunda generación’.

Yo creo que puede haber varios motivos. Hay una forma de entender el compromiso político en las ciencias sociales que a veces fracasa, en el sentido que tiene que ver con la presunción de que las ciencias sociales tienen que constatar de manera entre comillas “científica” lo que nosotros, los bien pensantes, ya sabemos. Yo pienso la investigación más o menos de la forma opuesta. Si hacemos investigación es para que nuestras certezas se pongan en duda o puedan complejizarse. También nos proponemos entender por qué hemos fracasado tantas veces en nuestras vocaciones transformadoras, y en otras no. El otro problema está relacionado con uno de los grandes aportes de la antropología y que se traduce de otras formas en la propia sociología, que es la diferenciación entre los términos nativos y los términos teóricos. Creo que hay toda una sociología que trabaja en el mismo sentido, es decir distinguiendo entre los conceptos prácticos y los conceptos analíticos, pero que hay todo un gran capítulo de la investigación social que los confunde constantemente. Por eso digo, ¿por qué le pondríamos comillas a raza y no a clase? Como términos prácticos o nativos, *todos llevan comillas*. Y la verdad es que como términos conceptuales en todo caso creo todos podrían llevar signos de interrogación. Excepto que tengamos una teleología que diga que el mundo se reduce a clase, a sexo, a raza, o a lo que fuera. Pero en la medida que descartamos el reduccionismo y adoptamos una posición de contextualismo radical, entonces tomamos todos esos conceptos, y nos preguntamos si adquieren o no sentido como conceptos analíticos. Creo que en el fondo lo que nos falta es resignarnos a que no hay respuestas trascendentes. Yo creo que todavía hay mucha vocación por encontrar respuestas transcontextuales y explicaciones universales que nos den una respuesta definitiva y que nos permitan terminar con la incesante duda acerca de cómo funcionan las cosas. Yo creo en la inexistencia de eso y en la inexistencia del análisis fácil. No es que nos falte construir o inventar categorías, lo que nos falta es pensar contextualmente cada una de las categorías, y formular entonces las preguntas para entender cómo funcionan las cosas. Eso implica entender de otra manera las teorías de las ciencias sociales: no como un proyecto que un día va a develar cómo funciona el mundo ahora y siempre sino como un transcurso en el cual cada vez se puede pronosticar mejor el pasado para retomar esa frase de Castells.

Referencias bibliográficas

CASTELLS, Manuel

1997 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L.

1994 [1965] *The Established and the Outsiders: a Sociological Enquiry into Community Problems*. Sage: London.

2000 [1965] *Os Estabelecidos e Os Outsiders*. Río de Janeiro: Jorge Zahar.

GRIMSON, Alejandro

2011a “Doce equívocos sobre las migraciones” *Revista Nueva Sociedad*, 233. http://www.nuso.org/upload/articulos/3773_1.pdf. Accedido el 23 de septiembre de 2013.

2011b *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores

MARTÍNEZ SANMARTÍ, Roger

2004 “Culturas vivas. Una entrevista a Paul Willis” *Revista de Estudios de Juventud*, 64: 123-36.

VVAA

2011 “Entrevista con Manuel Castells. Internet amplifica los debates éticos y culturales sobre la sociedad”. *Papeles de Trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*, 4(7): 249-270. http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/n_anteriores/indice07.html. Accedido el 17 de agosto de 2014.

Bibliografía básica de Alejandro Grimson

2003 *La nación en sus límites: contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*. Barcelona: Gedisa.

2002 *El otro lado del río. Periodistas, Nación y Mercosur en la Frontera*. Buenos Aires: Eudeba,

2000 *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires: Norma.

1999 *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.