



**HAL**  
open science

# Realizar la pertenencia. Más allá de la identidad y sobre las fronteras

Germán Dario Fernández-Vavrik

► **To cite this version:**

Germán Dario Fernández-Vavrik. Realizar la pertenencia. Más allá de la identidad y sobre las fronteras. In Adriana Arpini (coord.). El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América, EDIUNC, pp. 341-352, 2015, Colección Encuentros, 978-950-39-0319-3. hal-01943706

**HAL Id: hal-01943706**

**<https://hal.univ-lyon2.fr/hal-01943706v1>**

Submitted on 4 Dec 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Realizar la pertenencia. Más allá de la identidad y sobre las fronteras

Germán Fernández Vavrik

Fernández Vavrik, G. (2015). Realizar la pertenencia. Más allá de la identidad y sobre las fronteras. In A. Arpini, *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*. Mendoza: EDIUNC.

## Introducción

Este capítulo se inscribe en una investigación<sup>1</sup> cuyo objeto es la experiencia de un grupo de estudiantes, docentes y personal administrativo que pusieron en práctica — entre 2003 y 2011— un inédito programa de discriminación positiva<sup>2</sup> en la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) de Mendoza.<sup>3</sup> Se discuten aquí problemas teóricos y prácticos surgidos durante la investigación que, comprendí de inmediato, eran también problemas urgentes para las personas implicadas en mi tema de estudio. El objetivo del texto es mostrar en qué sentido la noción de *identidad* fue una solución insatisfactoria en la búsqueda de un lenguaje apropiado para dar cuenta de la pertenencia de los beneficiarios, ligada a cierta definición de su origen.

La iniciativa de la UNCuyo, el Programa de Becas para Comunidades Huarpes y Escuelas Albergue (PBCHEA), propone medidas de «compensación» y de «contención», según los términos de los actores. Se dirigen a estudiantes que provienen de las comunidades rurales de Mendoza más aisladas de los centros urbanos, incluyendo

---

<sup>1</sup> En Fernández Vavrik, G. (2014). *Comprendre l'exception. La discrimination positive à l'Université en Argentine*. Tesis doctoral. École des hautes études en sciences sociales / Universidad de Buenos Aires, con respaldo del INCIHUSA/CONICET y del CEMS/EHESS. Por otra parte, este artículo reformula y profundiza algunas ideas que fueron publicadas en Fernández Vavrik, G. (2010). *L'expérience et l'identité. Comment parler de l'appartenance à un collectif ?*. *Émulations*, (8).

<sup>2</sup> La discriminación positiva —también llamada «acción afirmativa»— es un tipo de políticas públicas que busca compensar la discriminación y las desventajas que afectan a los miembros de ciertas categorías y grupos sociales, especialmente afro-descendientes, indígenas, mujeres, migrantes y personas con discapacidad (Nagel, 1973; Sabbagh, 2006; Seoane, 2006).

<sup>3</sup> En 2012, el programa cambió de nombre —Programa Jóvenes de Pueblos Originarios y Escuelas Albergue— y algunos criterios de selección. De todos modos, persiste la categorización de sus becarios en función del origen rural.

poblaciones huarpes<sup>4</sup> (Fernández Vavrik, 2010a, 2010b, 2013). Por su formación en secundarios rurales, la Universidad considera que estos jóvenes están en «desventaja» para adaptarse a la vida universitaria y urbana. Los primeros becarios del PBCHEA — en 2003 y 2004— fueron exclusivamente los miembros de las comunidades huarpes de Mendoza. De inmediato, la medida fue abierta a otros candidatos: desde 2005, el criterio es la certificación de la condición de egresado de escuelas-albergue rurales de Mendoza. Indígenas, campesinos, estudiantes, becarios especiales... La puesta en práctica del programa impuso en el horizonte una pregunta punzante: ¿cómo definir la pertenencia de los becarios? La reflexión de este capítulo se basa en la etnografía, basada en entrevistas y en observación participante, entre 2006 y 2009, con becarios huarpes, con compañeros y familiares de ellos, y con trabajadores de la UNCuyo.<sup>5</sup>

Si el objeto de la investigación doctoral era dar cuenta de la experiencia de los actores vinculados al programa, este capítulo presenta sólo las dificultades ligadas al uso de la noción de *identidad* en tal indagación. Se señalan primeramente algunas dificultades de la definición administrativa de los becarios. Luego, se presentan los principales hitos en la historia del término *identidad*, en el discurso científico, político y periodístico. De la crítica al estudio de la pertenencia como identidad, se bosqueja luego una crítica filosófica, centrada en el par identidad-sujeto. Finalmente, se presentan hallazgos de esta investigación: los mismos becarios indígenas se definen, y presentan su experiencia intercultural, enfatizando el aspecto práctico y performativo (Burke, 2005) de la pertenencia a una categoría étnica.

## Reconocer y preservar la identidad

El primer criterio disponible para definir la pertenencia étnica es jurídico. De hecho, fue el criterio principal utilizado por la UNCuyo entre 2003 y 2005. Apelando a

---

<sup>4</sup> Los Huarpes son uno de los pueblos originarios que habitan desde antes de conquista española las tierras de Mendoza. En los años 1990 once comunidades fueron reconocidas por el Estado. Por un estudio de la violencia a la que fue sometido este pueblo originario por las élites mendocinas en la conformación del Estado-Nación, ver Escolar (2007, 2013). Leticia Katzer (2013, 2014), por su parte, estudia las tensiones actuales de las familias huarpes con el Estado, sobre todo en lo que respecta a la propiedad colectiva de las tierras.

<sup>5</sup> A partir de 2009 incluí el estudio de la experiencia de los becarios del programa que no son definidos como indígenas. Por otra parte, incorporé otras técnicas: análisis audiovisual de interacciones y análisis de la categorización en documentos del programa.

la legislación en curso, se incluyó exclusivamente en el programa de becas a los miembros de las once comunidades huarpes reconocidas por ley, y cuya «identidad» debe ser respetada, según lo prescribe la Ley Provincial 6.920 (UNCuyo, 2004, 2005). El programa consideraba como *huarpe* al candidato/a que presentaba un certificado de una comunidad reconocida por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Ahora bien, numerosos malentendidos y querellas se produjeron en aquellos años sobre la *autenticidad* étnica de algunos estudiantes, cuestionada por miembros de las comunidades mismas. Es el caso de María<sup>6</sup>:

Porque el programa decía que [sólo] si sos descendiente podés acceder a una beca [...] Al principio, vos tenías que tener la firma de uno de los presidentes de las comunidades como requisito. A mí no me quisieron firmar por el hecho de no residir en X [una localidad rural donde se asienta una comunidad huarpe]. Pero yo considero que no es solamente el hecho de residir [lo que cuenta]. Forma parte de tu identidad y lo vas a llevar donde estés. [María, becaria del PBCHEA, entrevista realizada en Mendoza en 2009.]

El criterio administrativo y jurídico, con el que se buscaba «preservar» y «reconocer» la «identidad» de los candidatos indígenas, se volvió problemático para los actores implicados en el programa de becas —trabajadores de la universidad, estudiantes, compañeros, etc. Ese marco jurídico los enfrentaba a una pregunta tramposa, ¿cuáles son los «límites» de la identidad a reconocer y a proteger? Ante este dilema, la UNCuyo cambió el procedimiento de selección: desde 2005, los candidatos no precisaban la firma de un dirigente indígena. Presentar un certificado de egresado de una escuela-albergue rural alcanzaba para ser elegible a la beca —siendo que tanto los huarpes como sus vecinos rurales eran todos egresados de esos establecimientos educativos. Ahora bien, ¿por qué y cómo la noción de «identidad» se convirtió en una clave interpretativa hegemónica para dar cuenta de la pertenencia a categorías sociales, no sólo en la UNCuyo sino también en otros países donde se desarrollan programas de discriminación positiva? ¿Cuál es la fuente de los inconvenientes que presenta esta clave interpretativa?

---

<sup>6</sup> Los actores son citados con seudónimos.

## La identidad

En los últimos años, la idea de *fronteras culturales* (Barth, 1969) ha tenido un papel importante en nuevas líneas de investigación en ciencias sociales (Lamont & Molnár, 2002). Se abre con ellas una perspectiva dinámica de la pertenencia: se puntualizan los procesos relacionales fundamentales en acción a través de un amplio rango de fenómenos, instituciones y posiciones sociales. Dentro de la reflexión sobre las fronteras entre *nosotros* y *ellos*, suele apelarse a la noción de *identidad* como rasgo de la pertenencia o, en muchos casos, como sinónima de pertenencia. Suele darse por sentado que pertenecer a tal categoría o grupo es lo mismo que tener una identidad de tal categoría o grupo. Las fronteras instauradas por la *identidad* aparecen en muchos casos como infranqueables o, en otros casos, parece no haber fronteras claras.

La profusa bibliografía del discurso identitario surgió en los años cincuenta en Estados Unidos y suele utilizarse especialmente en investigaciones con orientación multicultural sobre desigualdad en perjuicio de personas definidas por su pertenencia a categorías o colectivos etno-raciales, de género y de origen nacional. El discurso identitario se difundió mucho más tarde en América Latina, en los años 1990, en momento del pasaje desde el «Estado asimilador» al «Estado multicultural» (López Caballero, 2011/2; Verdo & Vidal, 2012/4). Para presentar algunas de las dificultades conceptuales que implica este discurso, vale la pena restituir el recorrido teórico, político e histórico del término *identidad*.

Durante siglos, esta noción tuvo un uso restringido entre lógicos, matemáticos y filósofos (Descombes, 2013). En ese ámbito, la palabra alude a mismidad (su raíz latina es *idem*, igual). Sin embargo, con el psicólogo Erik Erikson surgió el sentido llamado *psicosocial* de la identidad. Intentando superar el sesgo individualista de la noción de identificación en Sigmund Freud, Erikson concebía la identidad de un modo intersubjetivo: es la relación entre la personalidad (*self*) y el sentido de mismidad (*selfhood*) que produce la participación en actividades con otros miembros de la sociedad. Cuando la integración falla, sobreviene una *crisis de identidad*<sup>7</sup>. El nuevo sentido se difundió a mediados del siglo XX en Estados Unidos, en los debates sobre la

---

<sup>7</sup> Erikson fue quien impuso la fórmula «crisis de identidad» tal como se popularizó posteriormente; el caso de estudio típico es la «crisis de identidad» de los adolescentes.

*identidad nacional*. En la década siguiente, se hicieron visibles reivindicaciones de sectores y grupos tratados como ciudadanos de segunda clase, los cuales denunciaron que el discurso sobre el *ser nacional* era excluyente. La llamada *identidad nacional* era en la práctica restringida a un tipo de ciudadano, no a todos/as: al varón *blanco*, descendiente de europeos, de clase media y heterosexual. Estos sectores subalternos y dominados exigieron el reconocimiento de otras identidades, más allá de la nacional: raciales, étnicas, de género, de clase, etc. Este discurso fue sumamente eficaz para la movilización y la lucha política. Y creó condiciones favorables para la implementación de importantes cambios institucionales en Estados Unidos<sup>8</sup> para el desarrollo de políticas de discriminación positiva y de reconocimiento cultural.<sup>9</sup> Tal escenario político impactó en la reflexión intelectual sobre lo social.

El historiador Philip Gleason detectó ya en 1983 dos usos divergentes del término *identidad* en el discurso científico y político. Los representantes de las nuevas corrientes *opcionalistas* sostenían que el individuo se define socialmente no por una sino por numerosas identidades. Suponían que la identidad se elegía y que cambiaba según las circunstancias. Yo elijo ser negro, en este entorno; ser viejo, en tal otro, etc. Para los continuadores de la línea eriksoniana, la identidad no cambiaba; utilizaban el término para referir los rasgos estables de una personalidad. Gleason expresó su perplejidad en ese momento por el hecho que una misma palabra tenía dos usos opuestos.

Años después, James Fearon (1999) y Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2000) encontraron aún ambigüedades en el uso del término. Según Fearon, la identidad puede aludir a categorías o etiquetas sociales o podía hacer referencia a algo que es motivo de orgullo y de autoestima. Brubaker y Cooper, a su turno, señalan la vigencia de dos definiciones de identidad en el discurso científico, político y periodístico: una definición *dura* o esencialista y una *blanda* o constructivista.

---

<sup>8</sup> Ver, por ejemplo, Celis-Giraldo (2009), Crenshaw (2006) y Sabbagh (2003, 2011).

<sup>9</sup> La discriminación positiva se difundió poco después especialmente en India, Malasia, Sudáfrica, Canadá, Alemania e Israel. En América Latina, estas políticas llegaron mucho después. Brasil, Chile y Colombia son los países que más se han interesado en ellas, sobre todo a partir de los años 2000. Si el programa PBCHEA es el ejemplo de discriminación positiva más notable en educación superior argentina, hay numerosas experiencias con puntos en común en el país (Claro & Seoane, 2005; Millán, 2012; Ossola, 2010, 2013; Paladino, 2009; Unamuno & Maldonado, 2012).

Con respecto a la definición dura de identidad, Brubaker y Cooper han detectado a su vez dos usos esencialistas. En el primer uso, la palabra alude a igualdad o hermandad de miembros de un colectivo (un grupo o una categoría). Esta identidad explicaría la solidaridad de los miembros entre sí. Los sostenedores de la otra definición esencialista suponen que, a pesar de las vicisitudes en que se involucra a un individuo, los cambios en su vida y en sus valores, queda algo esencial que identifica a la persona o al grupo. Esa esencia normalmente es fundante, valiosa, debe cultivarse, cuidarse, protegerse. Por ejemplo, Esteban, docente de la UNCuyo, sostiene sobre los jóvenes huarpes:

Hay chicos que refuerzan esta identidad y se la refuerzan para sí mismos. Y hay chicos que siendo de las comunidades huarpes no hacen ninguna valoración cierta de esto... de esta sangre que anda en ellos. Creo que va con la madurez y sí, con el grado de compromiso, parte de la identidad. [Esteban, docente del PBCHEA, entrevista realizada en Mendoza en 2007.]

En estos dos casos, que podríamos llamar sincrónico y diacrónico, el *ser* es estable: «Yo hago tal cosa porque soy, he sido y seré tal». A veces, como en el ejemplo citado, puede sostenerse que la persona o el grupo no sabe aún lo que es. Esta propuesta tiene riesgos. En primer lugar, la noción de identidad puede acarrear alguna forma de determinismo. Lo que las personas hacen sería derivado de su identidad esencial, de lo que *son*. En segundo lugar, el colectivo (grupo o categoría) es tratado como un objeto, como una cosa. Se cae en una cosificación, reificación o sustantivación del colectivo. Se supone que algunas personas *son*, independientemente de las condiciones sociales, mujeres, indios, negros, etc. Que ellas pertenecen de hecho y naturalmente a un grupo o categoría precisos. Si Barth (1969) nos incita a estudiar cómo son producidas las fronteras étnicas a partir de un origen *supuesto*, el enfoque esencialista pasa por alto el proceso de creación, recreación, transformación y desaparición constantes de fronteras de los colectivos y de los criterios de pertenencia. Así, hablar de racismo implicaría que las razas *existen* —y no que las «razas» son criterios de categorización, de clasificación y de creación de fronteras para ciertos fines y actividades concretas. Se estudia un qué, un sujeto (individuos o grupos), en lugar de estudiar un cómo: se descuida el estudio de los mecanismos de configuración o de cristalización de un colectivo en un espacio social, en nombre del origen de los miembros.

Contra estos excesos, algunos académicos, llamados a veces «constructivistas», otras veces «deconstructivistas», proponen desde los años 1970 una definición blanda de identidad (Brubaker & Cooper, 2000). Se habla de identidades múltiples, fluidas, frágiles, contingentes, construidas, negociadas. Si la definición dura del término subrayaba una similitud fundamental entre individuos o grupos, la definición blanda rechaza justamente tal similitud. Conciben la identidad como un producto contingente y no como un principio u origen esencial de las prácticas. Ahora bien, resulta curioso y algo confuso que al término, utilizado durante siglos de modo esencialista, intente otorgársele exactamente su valor opuesto. En cierto modo, pareciera que la identidad no fuera la identidad sino la no-identidad. Brubaker y Cooper han tratado los callejones sin salida de este intento.

Uno de los promotores y teóricos del término *identidad* es Stuart Hall (2003 [1996]), referente de los estudios culturales. En su clásico texto, admite que el término *identidad* es problemático pero sostiene la necesidad de conservarlo. Al comienzo del texto, ofrece dos breves razones que, a mi juicio, no se sostienen. La primera razón es teórica. Hall sostiene que *identidad* es un término «deconstruido». Aclara que los términos deconstruidos no desaparecen (no hay otro remedio que seguir pensando con ellos) sino que son reutilizados en otro paradigma. Y remata: la identidad es «una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto» (Hall, 2003 [1996]: 14). Lamentablemente, nos quedamos sin saber por qué *identidad* es un término deconstruido en vez de un simple enredo, por qué debemos seguir pensando con ese término y cuáles son las «ciertas cuestiones clave». En el texto de Hall no queda claro si esas ciertas cuestiones son pertenencia grupal, reconocimiento o interpelación.

Si se trata de pensar de modo dinámico la categorización y la pertenencia a un grupo, hay otros caminos. Por ejemplo, Mónica Moreno Figueroa (2008) ofrece un marco basado en la noción de *acto de pertenecer* para dar cuenta de las estrategias de pertenencia a los estratos en la colonia mexicana. Incluso en un entorno de jerarquías e instituciones anquilosadas, los actores creaban y explotaban procedimientos prácticos para la movilidad social en los márgenes de la ley colonial. Muestra que pertenecer a tal estrato dependía no sólo del status de partida, según la familia donde se nació, sino también de las estrategias cotidianas —sobre todo de mujeres— para ser categorizado/a



como miembro de tal o cual estrato. El trabajo de realización de la categoría permitía en ciertos casos una especie de «promoción» de casta: las estrategias de *passing* permitían mejorar el status familiar.

Volvamos a la justificación de Hall. La segunda razón para el empleo del término *identidad* es política. Postula la «irreductibilidad» del término para pensar formas modernas de movilización y para pensar la agencia o la subjetividad.

Cuando hablo de política me refiero a la significación del significante «identidad» en las formas modernas de movilización política, su relación axial con una política de la situación, pero también a las dificultades e inestabilidades notorias que afectaron de manera característica todas las formas contemporáneas de «política identitaria (Hall, 2003 [1996]: 14).

Si se afirma que algunas prácticas políticas se organizan en torno a la noción de *identidad*, este enunciado no parece el término de un razonamiento sino una simple constatación o una descripción. Para Hall, el uso de la noción es una especie de postulado o de supuesto, un punto de partida; lamentablemente, no informa por qué sería irreductible el término en esos ámbitos. En todo caso, si hubiere un razonamiento, sería uno circular: «Hagamos x porque hacemos x». Uno esperaría que Hall indicase las ventajas que reporta este término para la comprensión de tal o cual fenómeno de acción y de movilización colectivas, en vez de contentarse con afirmar que el término ya se usa.

Si Hall no parece lograr su intento de salvar la *identidad*, esto se debe a que el término carga una herencia muy pesada. Como lo muestran Brubaker y Cooper (2000), al darle al término un uso opuesto al anterior, la palabra *identidad* no parece productiva. Por la confusión que produce a la hora de pensar la pertenencia y las relaciones interculturales, la tensión y la ambigüedad en el discurso identitario siguen irresueltas. Por ello, adscribo a la propuesta de pensar la pertenencia y el reconocimiento de otro modo, *más allá de la identidad*.

## La identidad como propiedad de un sujeto

El uso de la noción de *identidad* suele apoyarse en un supuesto filosófico: la «existencia» de un sujeto que «porta» una identidad. En su relación con otros, el sujeto asumiría o portaría una identidad. Sostengo que el problema del uso de esta noción es

en realidad el problema de cómo dar cuenta de la experiencia de vincularse con otros en un entorno intercultural. Conviene por ello dar cuenta de la definición de experiencia que es sobrentendida en ciertos usos de la identidad.

En las definiciones esencialistas, se supone que un sujeto posee, va en busca de, protege u oculta algo, un objeto: su identidad. Por ejemplo, la identidad étnica es un atributo que portan o sostienen los sujetos étnicos. Esta concepción supone: *a)* una separación del ser entre objeto y sujeto; *b)* la ubicación del sujeto como fuente de la experiencia y de conocimiento; *c)* la concepción de la identidad como un objeto atribuible a un sujeto, soporte o sustrato; como un traje a medida. Estos supuestos derivan del marco filosófico cartesiano. Me detengo en este punto.

Para Gilbert Ryle (1949), la filosofía cartesiana parte de una distinción cuestionable entre el «fantasma», es decir la inteligencia, y la «máquina», el cuerpo. El fantasma animaría la máquina. Esta doctrina utiliza un lenguaje común para ambas entidades, mente y cuerpo. Los cuerpos están en un espacio público, observable, sometidos a leyes mecánicas de causa y efecto; un evento corporal es un hecho observable. Respectivamente, existirían hechos mentales —aunque internos y privados— sometidos a leyes causales. También los hechos mentales serían observables, pero de otro modo, por introspección.<sup>10</sup>

Postular la existencia de un sujeto —a quien se le atribuye una identidad— para dar cuenta de la experiencia es un modo de concebir la experiencia de un modo subjetivista y empirista. Tal concepción se basa en una lectura cuestionable de Max Weber (1978), quien estudia la acción como una conducta con sentido subjetivo (Quéré, 2007). Al decir que «A tiene una experiencia», se supone que un sujeto recibe, percibe o siente privadamente un objeto. Tal sujeto sería quien mejor conoce su experiencia, por su acceso privilegiado a los hechos internos (sensaciones, emociones). Las sensaciones funcionarían como causa de la acción. Esto supone: *a)* el dualismo cartesiano sujeto/objeto; *b)* la *pre-existencia* del sujeto a la experiencia; *c)* el rol pasivo del sujeto, como

---

<sup>10</sup> Como consecuencia, sería imposible para usted saber «realmente» si mi conducta es inteligente o estúpida, ya que usted no puede observar qué ocurre dentro de mi cabeza, es decir, los hechos mentales. Ryle, Ludwig Wittgenstein (2003 [1953]), Paul Ricoeur (1981) y Pierre Bourdieu (1980), entre otros, han mostrado que la conducta inteligente, razonable, apropiada no es causada por un hecho interno mental. Estrictamente, la conducta no tiene causa, entendida en sentido humano. El principio de la conducta son competencias, habilidades, disposiciones, públicamente evaluables. La explicación de lo social es teleológica, es decir según propósitos, razones o intenciones, y no causal (Ogien & Quéré, 2005).

mero receptor. Siguiendo a Quéré, conviene afirmar que uno hace una experiencia en vez de decir que uno «tiene» una experiencia. Si este autor toma como unidad de análisis la experiencia, lo hace en sentido anónimo o *a-subjetivo*. El carácter impersonal de la experiencia es de inspiración durkheimiana. Sin embargo, hay que ir más allá de Durkheim para explicar cómo está implicada la persona en la experiencia y cómo emerge el sujeto.

Si todo organismo vivo *tiene* una experiencia, son las personas las que *hacen* o *transitan* una experiencia. Según Dewey (1929), hacer una experiencia equivale a explorar, investigar, indagar, buscar. Toda experiencia tiene una dimensión pasiva, el evento que afecta al organismo, que emociona, y una dimensión activa: la resolución de la incertidumbre, la puesta en orden, la normalización y la explicación, el combate contra los obstáculos. El ser y el entorno *co-operan*, es decir, actúan juntos. Así, el carácter problemático de una situación —como unidad de la experiencia—, por ejemplo, la duda, el miedo, el estrés, proviene de esta interacción entre el organismo y el entorno, no de un sujeto. El entorno aparece como resistiendo; reacciona al mismo tiempo el organismo afectado dando sentido al entorno, cambiando sus reglas, adaptándose a ellas, etc. El significado del entorno varía en la interacción; lo que parecía obstáculo antes, ahora puede aparecer como un complemento, una ventaja, un instrumento, etc. El entorno y el ser vivo se producen y se definen mutuamente; ambos son factores, y no causa, de la experiencia. Ahora bien, en ciertas ocasiones, el organismo se coloca como portador de la experiencia, como sujeto, asumiendo una responsabilidad y abandonando su status de factor. En una situación, el responsable declarará «yo hice esto o aquello», con tales intenciones y tales motivos; en otra situación, con otra gente y otro marco normativo, dará otra descripción de su conducta, apropiada al nuevo entorno. Así, un enunciador —la figura o sujeto del discurso— es invocado por el locutor —el ser discursivo que es reconocible por su uso de la primera persona gramatical.<sup>11</sup>

En resumen, para estudiar la experiencia, es más conveniente empezar por el verbo antes que por el sujeto. El *quién* de la acción, el responsable práctica y éticamente

---

<sup>11</sup> Según Ricœur (1990), al describirse en tercera persona —como figura—, el locutor narra a sí mismo como otro. Es este razonamiento el que abre la vía a una concepción intersubjetiva y no esencialista de la identidad.

de la acción, emerge de la relación dinámica y de la mutua constitución entre organismo y entorno.

Si me detengo tan detalladamente en la noción de experiencia, es para mostrar que no tiene sentido preguntarse por la identidad de un sujeto, al momento de estudiar su experiencia. Más bien hay que comprender cómo transita su experiencia con personas de diferentes orígenes y categorizaciones. En ese tránsito, la noción de sujeto no es esencial sino derivada. Considero el *sujeto* como una categorización que emerge en un relato, en una interpretación que se hace con fines específicos, en ciertas condiciones. Es decir, el sujeto es solo un producto contingente de la experiencia, no su causa ni su origen. Del mismo modo, tomo la experiencia como un relato o una narración sobre la relación del individuo con el entorno, en vez de suponer que es una fuente epistémica privilegiada. Es durante y gracias a la narración de experiencias que se configura la personalidad. Siguiendo a Ricœur (1990), es posible sostener que este trabajo narrativo es flanqueado por la tensión entre una tendencia a la estabilidad de la mismidad del agente y la tendencia al cambio incesante de la *ipseidad* (en reconfiguración según el reconocimiento variable del entorno). El punto de partida es el acto de narrar o, en general, de hacer junto a otros, de tejer con otros relatos de experiencia. No es el sujeto, el punto de partida. El entorno va tomando forma y sentido —hostil o amigable— en los infinitos relatos que tejen los actores —becarios y allegados, en mi caso— en su vida cotidiana.

## Un caso de experiencia intercultural en Mendoza

Tomando la experiencia en este sentido *a-subjetivo*, presento algunos resultados de la investigación en Mendoza con becarios indígenas de la UNCuyo y allegados. Para estos actores, la experiencia intercultural aparece organizada discursivamente en instancias o momentos definidos retrospectivamente como claves. Transitando esa experiencia, su pertenencia es definida y re-definida según los problemas que se presentan y las actividades con personas de diferentes orígenes y pertenencia.

En primer término, el entorno, compuesto diversamente de roles, de instituciones, de personas, de objetos naturales, entre otros, aparece como hostil a los estudiantes huarpes. La hostilidad se manifiesta como eventos que afectan con emociones: inseguridad, angustia, temor, irritación... María relata uno de esos eventos:

Porque te hacen comentarios o tienen ideas que vos no sabes cómo defenderte en ese momento. Yo iba a la facultad y te preguntaban:

—¿Venís de Lavalle ?

—Sí.

—Ay, ¿tenés gallinas?

—No, ¿por qué?

—Porque venís de Lavalle.

Al principio esas cosas te molestaban. [María, becaria del PBCHEA, entrevista realizada en Mendoza en 2009.]

La hetero-categorización y la irritación de María vuelven visible una frontera simbólica con otros en la Universidad. La segunda instancia de la experiencia intercultural es la actuación organizada para afrontar los obstáculos del entorno. El actor explora, tantea, prueba fórmulas a mano para salir del paso. Sus respuestas son metódicas, hay reglas públicas de exploración. Mientras se afana por enfrentar los obstáculos, va cambiando el sentido de estos. Por ejemplo, Enzo descubrió que sus compañeros se daban vuelta a mirarlo cuando él tomaba la palabra en el aula. Este evento le generaba ansiedad. Luego descubrió que lo llamativo era su forma de expresarse: con voz queda y sin articular suficientemente sus palabras, según su propia descripción. Enzo descubre: *a*) que es categorizado (aunque sea de modo tácito) como diferente en algo, y *b*) que para no ser categorizado como diferente hay que seguir un procedimiento de conducta, en este caso una forma de expresarse en público.

En tercer lugar, el actor realiza prácticamente y hace realidad la pertenencia étnica. Así como *encuentra* obstáculos, cuyo sentido surge de la negociación con el entorno, el actor encuentra también status, roles y expectativas heredados, como si fueran «objetos» que los enfrentan. La objetividad de esos relatos aparece bajo la forma de prácticas propias y ajenas que están más allá de su control particular. El actor les da realidad, coherencia, normalidad, introduciéndolos en una red de sentido y de prácticas. Es decir, los prejuicios y expectativas sobre su pertenencia son *encontrados* en un sentido dinámico: van emergiendo en el curso de la experiencia; la forma de este encuentro va apareciendo paso a paso, en la vida cotidiana.

Volviendo a Enzo, una vez explicada y normalizada la situación problemática en el aula, puede afirmarse: «Yo prefiero hablar como la gente de campo», declara en mi entrevista, aun cuando esta forma de hablar llame la atención. Propone un procedimiento para redefinir la frontera simbólica con el entorno urbano. Lo que era un obstáculo cambia de significado en la experiencia, deviene un recurso para dar muestras de orgullo por su origen. La forma de hablar deviene un modo de realizar en la vida cotidiana el origen heredado.

El trabajo de realización práctica del status es público. Los actores descubren formas reconocibles e inteligibles de presentarse en la vida cotidiana como indígenas. En vez de definir el ser, la identidad étnica, los actores dan descripciones variadas del hacer étnico, en la ciudad y en el campo. Las fronteras étnicas emergen gracias a un trabajo de performatividad étnica, negociada y desplegada *sur place*, en las infinitas interacciones con el entorno. Por ejemplo, Héctor describe la conducta de los becarios que pretenden ocultar su status étnico y rural:

Quiero decir, la forma de sentarse que no te importe [...]. Es sentirte vos. O sea... yo me doy cuenta en la forma de hablar [...]. Intentan interpretar o imitar un lenguaje cheto. O intentan hacer la vida de una persona posmoderna. De salir a bailar los fines de semana... [Héctor, becario del PBCHEA, entrevista realizada en Mendoza en 2007.]

Luego, las actuaciones étnicas dan derecho al actor a reclamar que lo reconozcan por el esfuerzo para hacer realidad el origen. Así, Mabel —becaria igualmente del PBCHEA— se dedica pacientemente a un trabajo de convencimiento de sus allegados en la ciudad. Sin renegar de su ascendencia, considera que no merece la categorización étnica en la forma sesgada que se le presenta a veces. Arguye que «la gente no termina de entender que ser indio no es portar una pluma». Por ello, aspira a que la consideren y la valoren por lo que logra como estudiante y, en segundo término, por su origen campesino, dejando de lado la categorización exclusivamente étnica.

## Palabras finales

Los problemas de categorización y de clasificación de los beneficiarios en el PBCHEA parecen derivar de los callejones sin salida de la definición de la pertenencia

en términos identitarios. Dicho de otro modo, definir la pertenencia simplemente apelando a un criterio identitario no permite comprender la forma en que las fronteras culturales se instauran en la vida cotidiana y la forma en que pueden cristalizarse o volverse porosas en el tiempo.

Para dar cuenta de la pertenencia de los becarios indígenas del PBCHEA, es necesario comprender su experiencia de producción y de tránsito por estas fronteras culturales. Si asumir o atribuir una pertenencia es realizar una pertenencia en la vida cotidiana, la experiencia de estos becarios en el nuevo entorno urbano de Mendoza es la experiencia de personas que descubren, en un entorno intercultural, categorizaciones y pertenencias en juego para ellos y la gente que los rodea. Si la UNCuyo los beca en función de su origen, los beneficiarios deben definir y negociar en actividades concretas de qué modo pueden y deben categorizarse para atender las demandas del entorno y honrar su propia estima.

Los becarios de la UNCuyo parecen transfigurarse en la experiencia intercultural. Los eventos de encuentros interculturales, como los relatados por los jóvenes, poseen un «poder hermenéutico» (Quéré, 2007) que permite evidenciar un problema, el malentendido cultural, y problematizar el reconocimiento de cada quien. Una crisis de pertenencia se presenta a los actores, que los lleva a involucrarse en la redefinición tanto de la frontera simbólica con otros actores del entorno urbano como de las categorizaciones —étnica, urbana, rural y estudiantil— que cada uno realiza, atribuye y se atribuye. La valoración de cada implicado cambia en algo en cada evento; nadie sale indemne.

En ciertas circunstancias, los actores se presentan a sí mismos como competentes, dotados de conocimiento práctico para dar sentido a su entorno y actuar en él. Se convierten a veces en etnógrafos del entorno de llegada: descubren cómo se actúa y saben cómo formular este saber de reglas. Y aplican luego tal competencia en el entorno rural de origen. Por la experiencia intercultural, los actores han perdido alguna forma de naturalidad. En la definición de la pertenencia indígena, lo que está en juego no es una identidad étnica sino un hacer metódico, público, de reglas cambiantes,

sometido a incertidumbre y a emociones; en síntesis, un trabajo de definición de fronteras simbólicas.

## Bibliografía

- BARTH, Fredrik. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- BOURDIEU, Pierre (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- BRUBAKER, Rogers & COOPER, Frederick (2000). Beyond Identity. *Theory and Society* (29), 1-47.
- BURKE, Peter (2005). Performing History: The Importance of Occasions. *Rethinking History*, 9 (1), 35-52.
- CELIS-GIRALDO, Jorge (2009). Las acciones afirmativas en educación superior: el caso de los Estados Unidos. *Educación y Educadores (Universidad de La Sabana, Colombia)*, 12 (2), 103-117.
- CLARO, Magdalena & SEOANE, Viviana (2005). *Acción afirmativa en Argentina*. Santiago de Chile: Fundación Equitas.
- CRENSHAW, Kimberle. (2006). En pos de una defensa proactiva de la acción afirmativa: derribando mitos y reformulando el debate. In Díaz Romero, P. (ed.) *Caminos para la inclusión universitaria en Perú* (pp. 111-129). Santiago de Chile: Fundación Equitas.
- DESCOMBES, Vincent (2013). *Les embarras de l'identité*. Paris: Gallimard.
- DEWEY, John (1929). *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin.
- ESCOLAR, Diego (2013). Huarpe Archives in the Argentine Desert: Indigenous Claims and State Construction in Nineteenth-Century Mendoza. *Hispanic American Historical Review*, 93 (3), 451-486.
- ESCOLAR, Diego (2007). *Los dones éticos de la nación. Identidad huarpe y modos de producción de soberanía argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- FERNÁNDEZ VAVRIK, Germán (2010a). La realización práctica del origen. Algunas razones del devenir étnico y campesino en Mendoza. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas (Unidad de Historiografía e Historia de las*



- Ideas*, 12 (1), 23-39. Recuperado de [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-94902010000100002&script=sci\\_arttext&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-94902010000100002&script=sci_arttext&tlng=es).
- (2010b). To Understand Understanding: How Intercultural Communication is Possible in Daily Life. *Human Studies*, 33 (4), 371-393. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/41427885>.
- (2013). Un trato excepcional. Acción afirmativa cotidiana en la Universidad Nacional de Cuyo. *Revista de Política Educativa*, nº 4, 75-110. Recuperado de <http://www.udesar.edu.ar/files/Folleteria/Revista-Educativa/Pol%C3%ADticaEducativa04-Final.pdf#page=38>.
- GARFINKEL, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- HALL, Stuart (2003 [1996]). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? In Hall, S. & P. du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires Madrid: Amorrortu.
- KATZER, Leticia (2013). Procesos identitarios, “campos familiares” y nomadismo. *Polis*, 34. Recuperado de <http://polis.revues.org/8813>.
- KATZER, Leticia (2014). Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Provincia de Mendoza. *Ava*, 16.
- LAMONT, Michele & MOLNÁR, Virag (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology* (28), 167-195.
- LÓPEZ CABALLERO, Paula. (2011/2). Altérités intimes, altérités éloignées : la greffe du multiculturalisme en Amérique latine. *Critique internationale*, nº 51, pp. 129-149.
- MILLÁN, Mirtha F. (2012). Políticas de educación superior y pueblos originarios y afrodescendientes en Argentina. In Mato, D. (ed.) *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Normas, Políticas y Prácticas* (pp. 103-138). Caracas: IESALC-UNESCO.
- MORENO FIGUEROA, Mónica (2008). Negociando la pertenencia: familia y mestizaje en México. En P. Wade, F. Urrea & M. Viveros (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 403-430). Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Lecturas CES.
- NAGEL, Thomas (1973). Equal Treatment and Compensatory Discrimination. *Philosophy & Public Affairs*, 2 (4), 348-363.

- OSSOLA, Macarena (2010). *Pueblos indígenas y Educación Superior. Reflexiones a partir de una experiencia de jóvenes wichí en la Universidad Nacional de Salta* (pp. 87-105). Santiago de Chile: Fundación Equitas. Recuperado de <http://isees.org/ISSES-8.pdf#page=87>.
- OSSOLA, Macarena (2013). La autoridad etnográfica interpelada. Tensiones contemporáneas sobre la(s) escritura(s) de la otredad. *Universitas Humanística*, n° 75.
- OGIEN, Albert & QUÉRÉ, Louis (2005). *Le vocabulaire de la sociologie de l'action*. Paris: Ellipses.
- PALADINO, Mónica (2009). Pueblos indígenas y educación superior en la Argentina. Datos para el debate. In *ISEES Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior* (pp. 81-122). Santiago de Chile: Fundación Equitas.
- QUÉRÉ, Louis (2007). *Le caractère impersonnel de l'expérience*. Ponencia presentada en el II Symposium International: Communication et expérience esthétique, Belo Horizonte, Brésil.
- RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- (1981). *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra.
- RYLE, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*. London, New York: Hutchinson's University Library.
- SABBAGH, Daniel (2003). Judicial Uses of Subterfuge: Affirmative Action Reconsidered. *Political Science Quarterly*, 118 (3), 411-436.
- SABBAGH, Daniel (2006). Une convergence problématique. *Politix*, 1 (73), 211-229.
- SABBAGH, Daniel (2011). La discrimination positive: une «politique de l'exception»? *Tracés*, 1 (20), 97-106.
- SEOANE, Viviana (2006). Acción afirmativa. Una política para garantizar el acceso y la permanencia en la educación superior. In Díaz Romero, P. (ed.) *Caminos para la inclusión en la Educación Superior en Chile*. Santiago de Chile: Fundación Equitas.
- UNAMUNO, Virginia & MALDONADO, Ángel (coord.) (2012). *Prácticas y repertorios plurilingües en Argentina*. Buenos Aires: Universitat Autònoma de Barcelona.
- UNCuyo. (2004). Resolución N° 259/2004-C.S. *Universidad Nacional de Cuyo*, Argentina.

- (2005). Resolución N° 713/2005-C.S. *Universidad Nacional de Cuyo*, Argentina.
- VERDO, Geneviève & VIDAL, Dominique. (2012/4). L'ethnicité en Amérique latine : un approfondissement du répertoire démocratique ? *Critique internationale*, n° 57, pp. 9-22.
- WEBER, Max (1978). *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2003 [1953]). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.