

Germán Darío Fernández
CONICET

La realización práctica del origen. Algunas razones del devenir étnico y campesino en Mendoza

The accomplishment of the origin. A few reasons to become ethnic and peasant in Mendoza

Resumen

En la misma dirección de las políticas de acción afirmativa norteamericanas, la Universidad Nacional de Cuyo otorga, desde 2003, becas y cupos a estudiantes de zonas rurales y de comunidades originarias. La Universidad privilegia el criterio de origen geográfico y cultural antes que el criterio socioeconómico. Así, migran a la ciudad de Mendoza jóvenes becarios, los cuales interactúan, en mejores condiciones de acceso a bienes y servicios, con un nuevo entorno sociocultural. Hacen realidad y practican en la ciudad su pertenencia a las categorías étnica, campesina y estudiantil. Se habla de “origen” en este artículo como un hacer situado en lugar de considerarlo como el hecho de “haber nacido en”. Describiendo la experiencia intercultural de los becarios, dos ideas son postuladas. En primer término, el origen se actúa día a día (es una *performance*) ante tribunales informales, utilizando un conocimiento práctico de reglas comunes. En segundo lugar, el origen se merece según la labor y el esfuerzo del actor. De este modo, en la experiencia de los becarios mendocinos, *ser* étnico o campesino es más bien un asunto del *hacer* en situaciones concretas con otros, antes que un hecho de nacimiento, de esencia o de herencia.

Palabras clave: Etnicidad; Interculturalidad; Migración; Performatividad; Categorías; Realización práctica; Saber hacer.

Abstract

Similar to affirmative action politics in North America, the University of Cuyo, in Argentina, provides scholarships and quotas since 2003 to indigenous and peasant students. The criterion of geographic and cultural origin is more important than socio-economical criterion. Thus, Huarpes indigenous young people migrate to the downtown area, where they found new social benefits and had the opportunity to experience intercultural encounters. They accomplish in downtown area their membership to three categories, indigenous, peasant and student. “Origin” is considered in this paper as a situated doing instead of considering it as the fact of “being born in”. In describing students’ experience, two ideas are stated. First, the origin is daily performed in front of informal tribunals, using a know how of common rules. Second, the origin is deserved according to the actor’s labor and effort. In consequence, in students’ experience, *being* ethnic or peasant is a matter of *doing* in concrete situations with others, rather than a fact of birth, of essence or of inheritance.

Key words: Ethnicity; Interculturality; Migration; Performativity; Categories; Accomplishment; Know-how.

Introducción

En 2003, la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) puso en práctica un programa de becas inédito en Argentina. En el mismo sentido de las políticas de acción afirmativa norteamericanas, el Programa de Becas para Comunidades Huarpes y Escuelas Albergue (PBCHEA) estableció

cupos para estudiantes de zonas rurales y de comunidades originarias. La iniciativa de la institución mendocina surgió por pedido de jefes de Comunidades Huarpes en reuniones con autoridades universitarias a comienzos de la década del 2000. Este pueblo obtuvo así un reconocimiento del Estado¹ a través de una

1 Once Comunidades Huarpes habían sido reconocidas con personería jurídica por el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) en la década del noventa. En 2001, la Provincia de Mendoza reconoció la “preexistencia étnica”

Universidad pública. Desde entonces, treinta y ocho jóvenes huarpes intentaron el ingreso a la Universidad, continuando activo un cuarenta por ciento².

El criterio de selección de estudiantes, por parte de la Universidad, era al comienzo administrativo: era considerado indígena aquél que certificase en un papel su pertenencia a una de las once comunidades huarpes reconocidas por el Estado. Posteriormente, el programa amplió el criterio, otorgando la beca a estudiantes egresados de colegios rurales (escuelas-albergue), sin distinción étnica. Así, continúa vigente el criterio del origen, campesino o étnico, para seleccionar a los becarios de este programa.

Gracias al criterio de origen, tal como lo pone en práctica la Universidad, los jóvenes tuvieron la posibilidad de acceder a derechos diferenciales, exclusivos, consistentes en asistencia económica y pedagógica³. La beca permite que los jóvenes se instalen en la ciudad, donde encuentran servicios que escasean o faltan en zonas rurales y tienen la oportunidad

de interactuar con gente de diversos orígenes. La experiencia intercultural⁴ muestra diversas aristas de interés:

a) La Universidad distingue a los becarios por el origen geográfico y cultural. De este modo, el programa subordina el criterio tradicional de asignación de becas según la condición socio-económica.

b) Cada becario lleva a la práctica cotidiana y realiza su pertenencia a las categorías siguientes: campesino, estudiantil y, en algunos casos, indígena. Esas categorías pueden ser auto o hetero-asignadas (Unamuno V. y Codó E. 2007).

c) La realización práctica ocurre en un marco de movilidad entre dos entornos, rural y urbano.

d) El aprendizaje de cómo realizar y concretar las categorías sucede en situaciones reales, “en vivo”, tanteando. Al ser los primeros beneficiarios de estas políticas, ellos no cuentan con un saber disponible de otros miembros. Esto acarrea riesgos y emociones.

nica y cultural del pueblo Huarpe-Milcallac” (ley 6.920/01). Escolar (2005 y 2007) pone en relieve la violencia física y simbólica a la que fueron sometidos los huarpes en la provincia de Mendoza, por parte del Estado y de las élites locales, desde la Conquista misma. Contra una parte del campo académico argentino, que considera “desaparecidos” a estos indígenas (Bartolomé, 2004), Escolar sostiene que hay un proceso de re-emergencia. Las costumbres huarpes no habrían desaparecido, sino que habrían sido invisibilizadas en ciertos momentos a modo de autoprotección contra la violencia de sectores hegemónicos. Con respecto al proceso de “construcción territorial” huarpe y al papel del Estado en la institucionalización de las once comunidades en Mendoza, en la década del noventa, ver Katzer (2010).

- 2 Una estudiante huarpe logró ingresar en 2004; siete lo hicieron al año siguiente, dos en 2006, dos en 2007, tres en 2008. En 2009, cinco indígenas realizaron el pre-universitario de un año, junto a otros aspirantes de origen rural. El programa no comprende a Huarpes que habitan zonas urbanas; la Universidad ofrece otras becas para ellos. Miembros de otros pueblos originarios pueden acogerse al Programa pero en calidad de egresados de escuelas rurales.
- 3 Como otros becarios de la Universidad, reciben un estipendio para costear alquiler, transporte y material de estudio. Asimismo, tienen derecho al almuerzo en el Comedor Universitario y a utilizar los consultorios de salud gratuitos. A diferencia de otros, los becarios por razones de origen disponen de un pre-universitario especial, de un año, donde se refuerzan sus conocimientos de ciencias sociales y naturales y se trabajan técnicas de estudio. Además, cuentan con actividades recreativas y culturales específicas.
- 4 Utilizo el término “intercultural” en el sentido de espacio de comunicación y de encuentro conflictual de grupos y culturas diversas. Esta definición se basa en “ética de la traducción” de Fornet Betancourt (2003) quien propone pensar lo intercultural como “zona de traducción” en vez de pensarlo como espacio de diferencias o de indiferencia mutuas. Hablar de “interculturalidad” en lugar de “multiculturalismo” permite rechazar la concepción de cultura como una entidad preexistente al encuentro, cerrada, dada, estanca. Por ejemplo, en vez de definir la pertenencia a una “identidad” cultural fija, se busca describir los procedimientos dinámicos para ser reconocido como miembro de un colectivo (grupo o categoría) en la vida cotidiana (Fernández, G. 2010). El espacio ciudadano de los becarios puede pensarse como intercultural en la medida en que ellos encuentran el desafío de la comunicación con personas de pertenencia cultural diversa y que deben negociar *in situ* su propia pertenencia cultural.

e) Los rasgos fenotípicos⁵ no aparecen en las experiencias como criterio de distinción entre indígenas y otros jóvenes, campesinos y ciudadanos⁶.

La pregunta que guía este artículo es: ¿cómo hacen realidad y practican el origen los becarios en la vida cotidiana? El objetivo es describir la experiencia intercultural de los estudiantes que han sido becados por razones de origen. El hallazgo es que los jóvenes presentan su experiencia como un trabajo de realización práctica del origen, según reglas comunes y ante diversos “tribunales” informales. La investigación, comenzada en 2007, es cualitativa⁷. Se entrevistó ese año a una veintena de estudiantes: campesinos, indígenas y no indígenas, becarios y no becarios, a trabajadores de la UNCuyo, a docentes de escuelas rurales, a miembros de Comunidades Huarpes y a vecinos de esas comunidades. Las entrevistas fueron en zonas rurales y urbanas. Se realizó asimismo observación participante en sitios de interacción de los actores, públicos y privados. Se accedió a aulas de clases y a reuniones sociales, informales; se realizaron dos viajes

con varios estudiantes y con trabajadores de la UNCuyo a Lavalle y La Paz, departamentos del cual provienen gran parte de los becarios.

Performatividad y meritocracia del origen

Mónica Moreno Figueroa (2008) analiza la historia de México bajo un aspecto dado por obvio y tratado de acriticamente por la historiografía local: la movilidad de la pertenencia a grupos. Su tesis es que la pertenencia a la familia, a la comunidad y a la Nación, nunca han sido fijas, dadas en la vida cotidiana mexicana, sino más bien negociadas⁸. Desde la Conquista, la estratificación social impuesta por la administración española distaba de la realidad social. En los papeles, la sociedad mexicana se dividía en: españoles, indígenas, africanos y castas (mestizos de todo tipo). En la práctica, el sistema era inestable debido a la posibilidad de “ascenso” con estrategias de matrimonios. Una familia de baja casta podía ubicarse algunas generaciones luego en castas superiores o, incluso, ocupar el estrato superior

- 5 En la región de Cuyo “a menudo se observan personas marcadas o adscriptas como indios o huarpes, cuyo fenotipo parece más ‘europeo’ que el de otros individuos que se definen orgullosamente como descendientes de italianos o de españoles”, (Escolar, D. 2007, 65).
- 6 El término “ciudadino” es utilizado aquí como habitante de zonas urbanas. Los casos tomados en esta investigación corresponden a personas no indígenas. No se sostiene sin embargo que *un Huarpe sea* por definición (o por esencia) de zonas rurales sino que *los becarios indígenas* del Programa son miembros de dos categorías: étnica y rural. De hecho, numerosas familias ciudadinas (sobre todo del Gran Mendoza) se reconocen Huarpes. Más aún, los primeros movimientos militantes de reconocimiento huarpe surgieron de las ciudades de San Juan y de Mendoza antes que de zonas rurales (Escolar, D. 2007, 187-196). Un estudio del “desierto lavallino” como referencia y espacio cultural huarpe lo ofrece Lobos (2004).
- 7 Investigación realizada en el marco del proyecto N° 06/G398 “Reconocimiento, diversidad, integración. Aportes acerca de la interculturalidad”. SECTyP/Universidad Nacional de Cuyo – Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales/CONICET, Argentina. Directora: Adriana Arpini. La investigación es sostenida económicamente desde 2008 por una beca doctoral del CONICET. Las entrevistas citadas en este trabajo fueron realizadas en Mendoza en 2007.
- 8 Las reflexiones de Moreno Figueroa coinciden con los hallazgos de Marisol de la Cadena (2000), quien muestra que en Perú la categoría de indio tiene más relación con rasgos culturales que biológicos para los actores. En la misma línea, sostiene Escolar sobre los huarpes: “La paradoja central del mestizaje cuyano es precisamente que, mientras los rasgos fenotípicos son postulados como evidencia natural de la condición indígena, mestiza o criolla, los límites fenotípicos en los cuales se fija el pasaje de una categoría a otra son sumamente ambiguos. Ser catalogado como *indio*, *criollo* o *mestizo* no depende realmente de la existencia de diacríticos unívocos, aunque los mismos actores parecen pensar que esos diacríticos existen como prueba inapelable.” (Escolar, D. 2007, 66). Escolar (2007) llama “fenomitos” a la racialización y naturalización de ciertos rasgos culturales. Estos relatos fenomíticos funcionan como criterio de atribución de la categoría étnica.

de los españoles. Mediante estrategias de *passing*, era posible “borrar” el origen tras algunas generaciones: “En otras palabras, con suficiente planeación, *know-how* y claridad sobre las normas, la gente podía negociar su pertenencia racial para su propia ventaja.” (2008: 5). La “identidad mestiza” era una categoría con dos caras complementarias, no contradictorias. Por un lado, la consideración social dependía de lo atribuido. Se reclamaba tal categoría por “haber nacido en”. Pero, al mismo tiempo, la categorización era adquirida, fruto del trabajo y del esfuerzo. Por lo tanto, concluye la autora, ser mestizo no era ni es un asunto biológico, sino cultural, en este sentido: la pertenencia (mestiza) era negociable.

Siendo la pertenencia mestiza en parte producida, adquirida, construida, las mujeres contaban con un margen de agencia y con obligaciones. Por un lado, como madres y esposas, se abría la “posibilidad” y la “responsabilidad” en la vida cotidiana de “mejorar la raza”, de “blanquear” el linaje. Lo destacado del planteo es que estas nociones fuertemente racializadas eran, en la práctica, definidas y utilizadas de un modo no biológico, no determinista. Para mejorar la raza, había que realizar ciertas tareas, ciertos trabajos, en este caso, había que elegir el marido apropiado. Si el ascenso social no se producía, era posible culpar a las mujeres por los “errores” en las estrategias matrimoniales. Al mismo tiempo, ellas eran responsables de su “belleza”, siendo ésta entendida como la apariencia española. Para las mestizas, estaba siempre disponible una serie de recursos estéticos que permitían “embellecerse”, “mejorar” la propia imagen, es decir, aparecer como blanca, a fin de encontrar un buen marido. “Ser fea”, entonces, era un asunto del *hacer*, antes que del *ser*. Las categorías de raza y de etnicidad estaba lejos de funcionar como una simple herencia genética en la vida cotidiana; era un trabajo a realizar cuyo resultado era públicamente evaluable.

El presente artículo propone prolongar el razonamiento de Moreno Figueroa en dos líneas. Se considerará que la pertenencia étnica y campesina, como rasgos del origen de los becarios, es un trabajo cotidiano, una realización, un logro con resultado por naturaleza incierto y con normas cambiantes. Dos ideas se postulan:

(1) El origen se actúa, según reglas, frente a auditorios/tribunales informales.

(2) El origen se merece; requiere esfuerzo y reconocimiento.

Se llamará a esas tesis (1) performatividad del origen; (2) meritocracia del origen.

1. La performatividad del origen

Se definirá a continuación en qué sentido se habla de reglas, en este artículo. Luego, se pondrá en relación la capacidad de seguir reglas en una situación, con la conducta racional y apropiada. Finalmente, se indicará que un conocimiento de reglas permite a los actores presentar como apropiadas, en sus entornos, las actuaciones del origen.

1.1. Reglas conocidas y conocibles

Decir que en la vida cotidiana alguien actúa correctamente, significa que esa persona sigue reglas que son, supuestamente, de conocimiento común. Cuando alguien incumple esas reglas es pasible de sanción. Algunas reglas de la vida social están formuladas en manuales y códigos. Sin embargo, la mayoría de las reglas no está formulada en ningún “protocolo” y ello no obsta que podamos actuar juntos.

Ahora bien, si nuestra conducta es comprensible, sensata y apropiada cuando se orienta por reglas de sentido común, ¿cómo es posible que actuemos bien sin un manual que nos diga cómo hacerlo? En la UNCuyo, la categoría de estudiante cuanta con alguna formulación en reglamentaciones. Ordenanzas y normativas rigen la conducta estudiantil apropiada: aprobar tantas materias, asistir a tantas clases, asistir a estos cursos obligatorios o a éstos optativos, aprobar de este modo, etc. Compilando las ordenanzas, podríamos –si lo deseáramos– escribir algo así como un “manual del buen estudiante”, un código de conducta ejemplar. En cambio, la actuación apropiada para los becarios del PBCHEA responde a una normatividad mucho más compleja; ellos deben responder también por su pertenencia a las categorías de indígena y de campesino. Ahora bien, ¿qué se esperan de jóvenes educados en zonas rurales cuando están la ciudad o en su comunidad de origen? ¿Cómo se es o se deviene étnico al interactuar con

personas que son ajenas al grupo de referencia? Nadie puede prever las respuestas de antemano. Tampoco pueden los becarios, quienes aprenden al mismo tiempo: (a) qué se espera de ellos en el entorno intercultural y (b) cómo satisfacer o no esas expectativas. El suyo es un trabajo fino de realización práctica y de logro (*accomplishment*⁹), en la vida cotidiana, de las categorías legadas, por tanteo, ensayo y error.

Aun cuando no existen “manuales” dictando la conducta apropiada para ellos, los jóvenes experimentan restricciones y exigencias correspondientes a las categorías que encarnan. Los becarios pueden elegir seguir esas reglas o no seguirlas, rebelándose, pero no pueden desconocerlas. Esa capacidad de “leer” reglas les permite actuar apropiadamente. No son necesariamente conscientes del proceso de aprendizaje pero, en algunos casos, se muestran capaces de formular algunas de esas reglas.

1.2. Las reglas y la racionalidad

Especialmente desde los estudios de Max Weber (1977) sobre la acción social, la categoría de racionalidad ha ocupado un interés especial en ciencias sociales y humanidades. No será tema de este artículo dar cuenta del debate. Se señalan sólo algunos jalones y se propone luego una definición etnometodológica de racionalidad. Una de las escuelas que intenta precisar la definición del término, aplicado a la conducta cotidiana, es la teoría de la elección racional (*Rational Choice Theory*)¹⁰. Influyentes sobre

todo en Ciencias Económicas y Ciencias Políticas, sus representantes sostienen que es racional el agente que utiliza los medios apropiados para alcanzar ciertos fines conscientes. Jon Elster lo expresa de este modo: “No puede haber una sociedad en la cual la gente *como regla* rechace a sabiendas elegir los mejores medios para alcanzar sus metas. Si observamos personas afirmando que su meta es A, y diciendo que creen que B es el mejor medio para alcanzar A, pero observamos que en realidad hacen C, no concluimos en general que ellos fallaron en seguir nuestros estándares de racionalidad. Más bien, tendemos a imputar otras metas o creencias¹¹.” (Elster, J. 1989, 98). Sin embargo, el filósofo y sociólogo Alfred Schutz (1943, 130-149) muestra que numerosas prácticas pueden ser consideradas como racionales, no sólo el ajuste de medios a fines. Para ello, presenta una lista heteróclita de usos del término racionalidad en el lenguaje ordinario y científico. Según los diversos significados, serían racionales también las siguientes conductas: categorizar, elegir medios apropiados a partir de experiencias pasadas, analizar alternativas y consecuencias, hacer estrategias, preocuparse por organizar correctamente el tiempo, predecir, seguir un procedimiento, elegir, dar razones de la elección, organizar la conducta según principios de la lógica formal, entre otras¹².

Del planteo de Schutz puede seguirse una línea de trabajo que defina de modo práctico el término racionalidad. Primera distinción: la racionalidad no es atributo del “ser” sino del

9 El verbo *to accomplish* da idea de logro, de realización y de práctica. Por ello se usarán estos términos en español de manera indistinta.

10 Los primeros referentes de esta corriente fueron economistas austríacos de la Escuela de Utilidad Marginal, a principios del siglo XX, como Menger y Schumpeter (Naishtat, 1998). Su objetivo era dar cuenta de los fenómenos macroeconómicos a partir de la conducta de individuos, llamados agentes “racionales”. Sostenían que cada agente es por naturaleza un maximizador de beneficios que teje estrategias para asegurar el máximo provecho con el mínimo de costos. Se supone que está dotado de una grilla de preferencias. Antes de actuar y de enfrentarse a la situación de elección, posee en su cabeza una escala de preferencias. En la cima del ranking, se encuentra lo más “útil” para satisfacer sus necesidades. Estos supuestos sobre la conducta humana suelen permanecer como telón de fondo, no cuestionado, de las teorías económicas más modernas.

11 Cita traducida por el autor del artículo.

12 A su turno, Pierre Bourdieu (1980) sostiene que la teoría de la elección racional toma un cierto tipo de razonamiento, propio de las relaciones mercantiles, como si fuera universal, esencial a la condición humana. Él hablará de “razonabilidad” antes que de racionalidad. Una práctica es razonable para Bourdieu cuando se ajusta de modo pre-reflexivo a condiciones institucionales (estado de un campo). Otras críticas al uso del término racionalidad en RCT, están trabajadas en Naishtat (1998).

hacer situado. Racionales son ciertas prácticas, no las personas. La racionalidad de una práctica emerge en situación, no es una “causa” de, previa a, la acción apropiada. Segunda: la práctica de un individuo aparece como racional, inteligible, correcta, cuando sigue reglas públicas, pudiendo la persona, en ciertas condiciones, dar cuenta (razones) de su actividad (Garfinkel, H. 2007). Racional es utilizado aquí en sentido de ajustado a reglas comunes, negociadas en situación, y de justificable o descriptible (por esa relación con reglas comunes) frente a otros.

El carácter racional indica que las prácticas en cuestión responden a reglas del orden normativo en situación. Dos propiedades pueden otorgarse a las reglas de ese orden: familiaridad y fuerza normativa (Heritage, J. 1991). Al nivel cognitivo, ellas aparecen como familiares, naturales, evidentes, para *cualquier* miembro competente del grupo. Se supone que cualquier persona conoce esas reglas, que son de sentido común.

Al hablar de conocimiento, conviene realizar una distinción. Cuando uno evalúa la conducta de alguien y se pronuncia sobre su inteligencia, su razonabilidad, su prudencia, etc., uno no precisa “observar” el funcionamiento de su cerebro (Ryle, G. 1949: 25-61). La inteligencia no es trabajada aquí como “efecto” de la acción de entidades infra-individuales, tales como estados mentales, una instancia inconsciente, conexiones neuronales, etc. Buscar una “causa” de la conducta en la mente, es suponer que ocurren dos eventos al actuar: la acción externa + el acto de inteligencia interno. En realidad, la prudencia, la inteligencia, la razonabilidad son maneras de hacer algo en sociedad; la acción supone la vida social. El entorno evalúa las competencias en juego en la acción, no las supuestas causas internas de la acción. La inteligencia es un saber hacer públicamente evaluable de una persona¹³. Ryle sostiene que el conocimiento sobre la conducta de otros no es teórico, de manual, sino práctico. Lo llama *know how* o “saber hacer”.

Para definir este conocimiento práctico conviene empezar por su contraparte. El *know*

that, “saber qué” o “saber eso”, valiéndose del modelo lógico de la razón teórica, se refiere a hechos del mundo. Para ello, utiliza enunciados categóricos del tipo: “sé que llueve”. Ahora bien, otra cosa es el saber hacer. El conocimiento en juego aquí es práctico y sus propiedades son disposicionales. Ejemplo de enunciados disposicionales: “sé levantar mi brazo”, “puedo manejar”, “soy fumador”, “soy capaz de discernir una conducta inapropiada de una normal”, etc. Cuando se utilizan enunciados categóricos, se supone el uso de un método público de conocimiento (teórico). Por ejemplo, al afirmar que está lloviendo, alguien puede preguntar: ¿cómo sabe Ud. que está lloviendo? Yo daré las pruebas respectivas: oigo el ruido, veo las gotas golpear contra mi ventana, siento el agua escurrirse en mi cuerpo, etc. En general, si aplico tal método público, llego a tales conclusiones válidas. En cambio, no puedo preguntar ¿cómo hago para saber levantar mi brazo? o ¿cómo hago para levantar mi brazo? Se trata de algo que sabemos hacer de modo práctico, casi intuitivo, sin conocimiento teórico. La única prueba que puedo dar de este conocimiento es hacer la acción. ¿Cómo pruebo que sé conducir un vehículo? Conduciéndolo.

Calificar a alguien de “extraño”, de “inferior” o de “idiota” es un modo de decir que esa persona no es capaz de hacer ciertas cosas en las que, se supone, debería ser competente. Le falta un cierto conocimiento práctico. En los intercambios rutinarios, tal conocimiento nos permite categorizar rápidamente a la gente alrededor a partir de las impresiones iniciales, y tratarle según esta categoría. Ervin Goffman (1970: 12) llama “identidad social” a esa categoría. Un estigma es un atributo que aparece como motivo de descrédito, como una falla de la identidad social. Es algo que rompe la “normalidad” aparente en el entorno, de la cual tenemos un conocimiento práctico.

Volviendo al tema de este trabajo, las distinciones de Ryle permiten describir un saber hacer situado que aparece en la experiencia de los becarios indígenas de Mendoza. Los jóvenes hacen uso de unas competencias o saber hacer

13 Los filósofos de la acción “disposicionalistas” –Bourdieu, Ryle– y “anti-disposicionalistas” –Dewey, Wittgenstein– acuerdan hasta aquí, en explicar la conducta según competencias públicas en juego. Para más información sobre sus discrepancias, en torno especialmente a la noción de “habito”, ver Ogien y Quéré, 2005: 46-47.

que podría llamarse saber de reglas. Por su capacidad de identificar y de formular reglas de los entornos, citadino y rural, se los llama aquí “etnógrafos”.

Hasta aquí se explicó en qué sentido son familiares las reglas públicas; su segundo atributo es el carácter normativo. Porque son comunes, las reglas son *obligatorias* para *todos* los miembros y no para algunos. Ellas aparecen como “instituciones del sentido” del grupo que se imponen a los miembros (Descombes, V. 1996, 267-308; Ogien A. y Quéré L. 2005, 31)¹⁴. Dado su carácter público, anónimo y sagrado, el que no sigue las reglas es pasible de sanciones, específicas o difusas.

Siguiendo reglas comunes, los actores entablan relaciones y proyectan expectativas sobre las acciones de los otros. Se supone que todos conocen las reglas de modo práctico y que se las respeta (sin cuestionamientos hasta nuevo aviso). Harold Garfinkel (2007) utiliza la categoría de “orden moral” para designar las expectativas de fondo, de segundo plano, que guían las conductas racionales. Esas expectativas, “vistas aunque no remarcadas”¹⁵, son al mismo tiempo, y de modo inseparable, esquema de interpretación (cognitiva) y de evaluación (normativa) de las acciones de los participantes de la vida social. El movimiento de alguien aparece como una acción con sentido, intencional, racional, sensata, apropiada, porque se utilizan esas expectativas de fondo como esquemas comunes.

Confianza en que todos conocen las reglas, cada miembro supone que los otros comprenden como él lo que está pasando. Más aún, indica Schutz (2001), lo que yo veo es lo mismo que vería usted si estuviera en mi lugar, si intercambiásemos perspectivas. O, en todo caso, las diferencias de interpretación del fenómeno son mínimas, suficientemente pequeñas como para hacer juntos, para cooperar. Volviendo a Garfinkel (2007), si cooperamos y tenemos una comprensión común, no es porque compartamos una “cantidad” de conocimiento, que podría medirse, pesarse, contarse. Si hay

comprensión común es porque encontramos similares obligaciones y expectativas de la vida ordinaria, como telón de fondo.

Considerar la racionalidad como carácter interno de las prácticas, ayuda a comprender qué hace Mabel, becaria indígena, al describir las costumbres económicas en las Comunidades Huarpes. Más allá de las becas y del discurso de la diferencia que se propone en la ciudad, Mabel expresa una incertidumbre. En un comienzo, Mabel sostiene que los citadinos parecen sospechar de las personas que viven en comunidades, “no entienden bien” en qué consiste esa práctica. La racionalidad, el sentido, el orden de las prácticas comunitarias escaparían al observador citadino. Por ello, Mabel se propone restituir la racionalidad de tales prácticas:

Es que allá [en la comunidad indígena] se manejan mucho con lo comunitario. O sea, los animales son de mi papá, pero no es que las tenga en un lugar cerrado. Se maneja la idea de la tierra comunitaria. Ese es el concepto que creo que, que a veces acá [en la ciudad] no se termina de entender. Porque decís: ‘¿cómo puede ser?’.

Mabel habla no sólo en tercera persona, sino también en segunda. En lugar de ponerse en la vereda de enfrente, intransigente, se coloca en el lugar del citadino que “no entiende” el modo de organización comunitaria. Comprende sus razones.

Porque se trata de un problema de conocimiento (práctico), se apresta a informar en qué consiste el procedimiento de organización comunitaria. Dando razones, y formulando las reglas de las prácticas comunitarias, Mabel restituye la racionalidad de esta costumbre. La racionalidad es, ese caso, económica:

En la mañana, muy temprano, se le entregan las cabras a la madre, el hijito.

14 El orden normativo se entiende aquí de modo procedimental y no sustancial. Aparece, desde el exterior, como algo que se impone a las personas, pero sólo bajo la forma de prácticas regladas; es decir, ese orden normativo es un atributo inherente a costumbres y convenciones, no está fuera de ellas.

15 Como lo indica Goffman (1970, 12-13) esas expectativas rutinizadas sobre la identidad social del otro no se vuelven evidentes hasta que surge un interrogante práctico: ¿serán satisfechas de algún modo?

Y de ahí se separan los chivos, y se largan las cabras al campo. Y vuelven solas a la tarde. Y en eso que se van, por ahí se encuentran con las de otro vecino. [...] Y por ahí viene una cabra colada. Entonces hay que avisarle al otro que hay una cabra... Ya se conocen, incluso, los animales. Tienen ciertas señales que ya los ubican. Entonces esa idea a veces acá [en la ciudad] no se entiende. De cómo puede ser que venga uno y le avise al vecino y el otro la va a buscar y... Esa idea de tierra comunitaria. Es lo que a veces no se entiende.

Mabel repite con frecuencia la expresión “no se entiende”, en su relato. En general, una costumbre, un acto, no se entienden cuando no aparece su orden, su racionalidad, las razones y las reglas que los guían. La estrategia de racionalización de Mabel consiste en dar razones y reglas de una práctica que aparece como confusa, poco clara. En sus tanteos, la becaria presenta algunos problemas de la pertenencia a una categoría étnica. Si uno no informa a tiempo las razones y las reglas de las costumbres del pueblo originario, comunitarias en este caso, se corre el riesgo de ser incomprendido, de no comulgar con las prácticas consideradas como “racionales” o “correctas”. Como etnógrafa, se esfuerza por convertir un conocimiento práctico, el saber hacer comunitario, en un conocimiento teórico, formulable y entendible para los foráneos ciudadanos.

1.3. Actuaciones

En la bibliografía multiculturalista, de estudios culturales y de estudios pos-estructuralis-

tas, suele utilizarse la categoría de “identidad” para dar cuenta de la relación de individuos con colectivos (raza, etnia, género, clase, etc.) Brubaker (2001). Se sostiene, por ejemplo, que los miembros de un grupo étnico comparten una identidad étnica. En otro trabajo (Fernández, 2010a), se intentó mostrar los límites del término para dar cuenta de la pertenencia de individuos a, o de la relación entre miembros de, un colectivo (grupo o categoría). El lector se enfrenta antes dos aporías. O bien el término “identidad” define de modo esencialista la pertenencia a un colectivo, o bien el término no define nada preciso. Gleason (1983), Fearon (1999) y Brubaker (2001) dan cuenta de la historia de la categoría en el análisis social, en el siglo XX. Muestran que el término cargó desde el comienzo definiciones contradictorias o, al menos ambiguas, que lo hacían difícil de utilizar¹⁶. En la presente investigación, el término “identidad” tampoco fue utilizado por los actores, no se trataría de un concepto *emic*. Por estas razones, sería inapropiado adscribir, suponer o refutar una “identidad originaria” para dar cuenta de la experiencia de los jóvenes mendocinos. En lugar de aparecer como una identidad, la etnicidad apareció en los relatos como un hacer situado que se hace realidad en presencia de otros.

La actuación o performance¹⁷ es la manera de presentarse frente a los otros en la vida cotidiana (Goffman, E. 2006). No significa falsear, ser cínico o hipócrita. Todos actuamos, nos presentamos frente a otros, todo el tiempo, seamos honestos o no. Y realizamos en la vida cotidiana una gestión más o menos exitosa de esa presentación constante de nosotros mismos. Ahora bien, uno se presenta no como individuo sino como miembro de ciertas categorías y gru-

16 Brubaker (2001) muestra que se utiliza el término “identidad” a veces para señalar rasgos estables, aquello que no cambiaría en el miembro de un grupo o en el portador de una categoría. La identidad sería algo a proteger y a conservar. Sin embargo, se utiliza el término otras veces para indicar lo contrario: algo que cambia, que se transforma y es mutable. La identidad aparece en este segundo sentido como un producto contingente y frágil de diversos discursos dominantes o de la acción colectiva. Aunque ambos usos son contradictorios, aparecen a veces en un mismo texto.

17 La noción de performatividad ha tenido desde los años setenta un creciente uso en sociología, antropología, historia y lingüística para referir la relación entre conducta y situación, llegándose a hablar de “giro performativo” (Burke, 2005). Goffman ha sido uno de los precursores de este modo de estudiar lo social. Otros antecedentes son el “modelo dramático” de la antropología y, por supuesto, los avances en filosofía del lenguaje con John Austin y sus discípulos.

pos. Por ejemplo, Héctor, becario del programa e indígena, muestra en estas frases su atención a la presentación:

Una cosa que a la gente de allá [del campo] no le gusta, es el pelo largo. Y bueno, yo llegué acá [a la ciudad] y... Y acá muchos usan el pelo largo. Y vos vas allá y te lo critican. Y vos decís, 'bueno, para encajar bien voy a usar el pelo largo'. Y te sentís tan mal porque no te sentís vos. Intentás ser algo que no sos. Y no te sale. Obviamente no te sale porque no lo sos.

Una vez identificada la regla del pelo pargo (para estar a la moda en la ciudad), Héctor se ubica contra ella, como un rebelde, en cierto modo. ¿Qué es lo que “no sale”? La actuación. El que usa pelo largo (o la que usa escote, como se indicará luego) estaría mal ataviado para la correcta presentación étnica y campesina. Para ser étnico, hay que conocer de un modo práctico las reglas de la performance étnica. De otro modo: “la gente se da cuenta. Cuando es una sonrisa inventada, cuando es una cara inventada...”

Para Héctor, hacer realidad y lograr la categoría vinculada al origen consiste en “ser uno mismo”. Al mismo tiempo expresa que ser uno mismo es un trabajo. En su calidad de etnógrafo, formula ciertas reglas del “ser ciudadano” y, como se remarcó antes, manifiesta su decisión de no aplicar esas reglas. Lo expresa de modo negativo, diciendo “no me sale” ser de otro modo. Lo cual deja entrever que sus principios éticos se imponen a cualquier cálculo estratégico:

—¿Y vos has aprendido el chamuyo¹⁸ estándar?

—No [risas].

—¿No? Seguíis siendo románticón.

—Sí [risas]. No me sale. Capaz que me quedé. Y las chicas buscan eso [el chamuyo] viste. Y no me sale. [...] Y por ahí, aunque uno está actualizado, es una cuestión que incorporaste o no incorporaste en el

momento [...] Pero bueno, ya no lo puedo incorporar. No sé por qué.

Dos personajes antagónicos aparecen aquí. Por un lado, el “románticón”, alguien que practica el amor según costumbres antiguas. Tanto él como los demás perciben el desfase, pero persiste. Por otro lado, surge el “canchero” el cual, por estar actualizado y seguir la moda, tiene mayores chances de “triunfar” en el trabajo amoroso. Héctor convierte esa desventaja en una competencia, una especie de “intocabilidad”. Es una capacidad de resistir los influjos de la moda citadina. Esa resistencia supone que la persona trabaja diariamente para identificar las reglas actuales distinguiéndolas de las antiguas. Y que tiene el cuidado, el esmero, el esfuerzo de seguir la regla antigua, en cada decisión cotidiana. Este trabajo es arduo, paciente, esmerado, en cada interacción está en juego la definición de la categoría del origen. Formulando una gramática de reglas públicas, Héctor se compara con otros campesinos/indígenas que, según él, no se preservaron de las influencias citadinas:

—[...] O intentan hacer la vida de una persona posmoderna. De salir a bailar los fin de semana. De salir a tomar algo [...] Y la forma de vestirse “a lo gato” [para las chicas]. [...]

—¿Cómo sería ‘a lo gato’?

—Buen escote [sonríe]. La caminada tipo modelito.

—Allá [en el campo] por ejemplo no, ¿nunca ocurre eso, escote no se usa?

—No... Bah, a lo mejor, ocasionalmente, en una fiesta. Pero no es normal, permanente, como es acá...

La campesinidad y la etnicidad aparecen como un devenir, un hacer, que se hace bien o se hace mal. Los “otros” del discurso aparecen como menos competentes que Héctor en el trabajo de intocabilidad. Prueba del fracaso: Héctor afirma que ellos no se ven “cómodos” al interactuar con un público ciudadano: “La forma de sentarse que no te importe. Si estás mal o

18 Labia, talento para hablar, en este caso, a las mujeres. Este término, así como “románticón” y “canchero” fueron introducidos por Héctor en el diálogo.

bien sentado. O sea... yo digo sentarse... para mí es... es sentirte cómodo. Es sentirte vos.” Ser uno mismo es mostrarse en público como alguien que parece cómodo, relajado, que se “deja llevar” por la situación intercultural. Lo importante es que los demás *perciban* “que no te importa”, que ello sea ostensible, visible. Es necesario un trabajo de publicidad del sentimiento de comodidad.

Las actuaciones incorrectas, torpes, de sus colegas, se describen por medio de emociones. Podríamos decir: que la persona se siente incómoda porque no sabe actuar; o, inversamente, que la persona no sabe actuar porque se siente incómoda. Héctor enuncia que un campesino auténtico está cómodo siendo “él mismo”. Pero informa al mismo tiempo que “ser uno mismo” es una actuación que requiere de un público.

Enzo se expresa en un sentido similar a Héctor. En su caso, portar camisa o remera constituye un rasgo de la *mise-en-scène* del origen:

–Lo único que ya he hecho, ya me he agringado yo [...] Cuando yo vine acá [a la ciudad], todo el tiempo andaba también en camisa, con camisa.

–¿Vos?

–Ajá. Eso es algo que ya no hago acá. Me desacostumbré a andar de camisa. No, y allá en el campo, cuando voy, uso la camisa. Y... acá, como que la veo incómoda la camisa.

–¿Y por qué esa diferencia? ¿Por qué acá te sentís incómodo y allá no?

–No sé. Porque... Ese es, bueno, el proceso de adaptación que uno va haciendo. Si me pongo la camisa es como que me voy a ver diferente a los otros. Por eso siempre ando de remerita corta.

Finalmente, Mabel cita otra costumbre que identifica a un campesino en un espacio público intercultural: “[Personas de la ciudad] no entendían eso que en el pueblo vas caminando y saludás a todo el mundo [...] Acá en la ciudad

te miran como diciendo ‘quién te conoce’ o por qué esa actitud. Cuando así, por un saludo, no pasa nada.” Saludar, portar camisa, verse cómodo, son todas maneras de realizar pública y prácticamente la pertenencia a categorías vinculadas a un origen.

En conclusión, el origen es también un asunto de visibilidad; es trabajo en público y no sólo algo perteneciente al ámbito privado de la “identidad” o de las convicciones. Hablando de la vida en la ciudad, Mabel, Héctor y Enzo están mostrando que (a) las categorías del origen requieren una actuación cotidiana reglada y que (b) las reglas se “descubren”¹⁹ y se construyen en situación. Ellos devienen etnógrafos capaces de enunciar algunas reglas de la performatividad del origen.

2. La meritocracia del origen

En la segunda línea de análisis, se indicará que la actuación étnica en el entorno intercultural supone, en la experiencia de los becarios, un reconocimiento de méritos. Se mostrará que los jóvenes suponen ciertos tribunales informales del entorno que reconozcan y evalúen su actuación del origen. En ese sentido, ciertas expectativas del entorno, de “pureza” o de “incontaminación”, parten del supuesto de la debilidad o fragilidad de los jóvenes. Los becarios en cambio se presentan como personas competentes para dar sentido a esas expectativas, cumplirlas o corregirlas, y trabajan para construir su propio origen.

2.1. Quién merece

En los años 1960, Harold Garfinkel publicó (2007: 203-296) una investigación basada en la experiencia de Agnès, una persona “intersexuada”. Su caso es útil para describir el carácter convencional y pragmático de la feminidad. Garfinkel registró una enorme cantidad de trabajo, minucioso, minúsculo, que una persona debe realizar en público para ser reconocida como mujer. Ese trabajo es tan obvio, tan evi-

19 Las comillas son porque no se trata del descubrimiento de un objeto, como si fuera un tesoro escondido. En su recorrido, los actores dan sentido a exigencias étnicas y campesinas cuyo contenido es difuso y negociable. La definición y el valor de las expectativas se transforma en el curso de la interacción, no tienen un status ontológico fijo y sustancial.

dente, que no suele ser percibido, va de suyo. De esta experiencia, se desprende que *parecer* (una mujer) normal es condición para *ser* (una mujer) normal. Se requiere un trabajo fino, de conocimiento práctico, que se aprende espontáneamente desde la infancia, y cuyas reglas son incuestionadas, permanecen como telón de fondo en la vida ordinaria²⁰.

Cada sociedad instituye maneras correctas, buenas, deseables y obligatorias de ser mujer, padre, ciudadano, indígena, burgués, consumidor, etc. En principio, cada categoría a la que pertenecemos está enmarcada en normas heredadas. Podemos aceptar esas normas, reforzarlas, rebelarnos e, incluso, luchar por cambiarlas, sólo para nosotros o para otros. Sea como fuere, las categorías y sus normas, en un comienzo, “están ahí”, las encontramos. Si alguien pregunta: ¿qué es ser una “persona decente” en nuestra sociedad?, deberé responder describiendo cómo actúa este individuo con los otros: se para como persona decente, camina como tal, se ruboriza como tal, paga sus impuestos como tal, mira a sus pares como tal, etc. Para hablar del *ser*, debo hablar del *hacer*.

Además de actuar, hace falta ser reconocido por otros, hay que ser convincente. Para hablar del hacer de un individuo debo hablar del hacer del individuo en coordinación con otros miembros, en el presente, el pasado o el futuro. Esos otros pueden ser: otras personas decentes, personas poco decentes, gente que está en la frontera, gente que tiene o se arroga legitimidad para juzgar la decencia de los demás, etc.

El trabajo habilita al actor a exigir, porque cree merecerlo, un reconocimiento del entorno que aparece como un tribunal informal. Entonces, quien actúa de mujer, de buen amigo, de campesino, de ciudadano comprometido, de persona decente, de médico o de indígena exigen reconocimiento y trabajan para merecerlo. La categoría, que se realiza cotidianamente ante el tribunal informal, se merece según la labor y el esfuerzo del actor. Ninguna categoría es fija, esencial ni eterna. El trabajo de realización práctica de la categoría conlleva una carga moral y dramática; su desenlace –el reconocimiento según al mérito– es imprevisible.

2.2. Los tribunales

El cuidado en la realización práctica de las categorías, en la performance según reglas públicas, está orientado hacia un auditorio informal que evalúa la racionalidad de las prácticas campesinas e indígenas. Todo ocurre como si los jóvenes rindieran cuentas de sus prácticas de cumplimiento del origen. El tribunal pueden ser instancias de la ciudad o de la comunidad indígena y campesina. En este último caso, la comunidad está compuesta por su familia, los vecinos, adultos y gente de su edad. Indica Enzo:

–Sí, porque en mi pueblo, y en todos los alrededores, fue toda una novedad que yo estuviera estudiando acá [...] Y me decían ‘tenés que seguir’, ‘tenés que seguir’, ‘tenés que ser profesor’ [...] Si yo abandonara la Universidad, bueno, como que voy a quedar en deuda con ellos.

–¿Eso te gusta? ¿O a veces te pesa?

–Sí, o por ahí qué sé yo, te pesa demasiado eso. Sentir que estás porque tu pueblo espera muchísimo de vos.

Héctor, por su parte, describe cómo la comunidad deviene tribunal:

–Vos llegás al campo, te ponés a hablar con una persona y te sacan la ficha ahí nomás. Saben cuándo estás aparentado y cuándo estás siendo vos. Y no sabés cómo reacciona la gente del lugar...

–¿Cómo?

–Ahí nomás te... te... etiquetan. Etiquetas. Allá se usa mucho la palabra “agrandado”. “Uh, qué agrandada se ha puesto tal persona”.

Héctor indica que la norma de “no ser agrandado” se acompaña de una sanción, la etiqueta. Este fantasma de la etiqueta orienta y/o constriñe su conducta. “Hay elementos de resistencia y elementos también de control ahí. Y el elemento de control que ha quedado es ese, el [decir] ‘¡huy, has cambiado!’”. Sí, sí, sí. Y esa es la etiqueta”

20 Aun cuando esas reglas puedan en cualquier momento ser cuestionadas y subvertidas.

Enzo también señala su constricción a rendir cuentas frente al tribunal:

-¿Te imaginás viviendo en la ciudad?
-Vivir, no. En la ciudad, no. No me concibo viviendo en la ciudad, no. [...]
-¿Y en tu pueblo? ¿Te imaginás?
-¿En mi pueblo? No.
-¿Por qué no?
-Porque me daría vergüenza en mi pueblo.
-¿Vergüenza por qué?
-Sí, qué sé yo, porque [risa nerviosa]... A un compañero que estaba estudiando para maestro, también le pasó lo mismo. No quiso hacer las prácticas [de formación] allá. Está en la Facultad de [Educación] Elemental. “No, decía, qué van a decir las viejas [del campo] cuando me vean con el delantal, con el guardapolvito²¹. ¿Y éste, quién se cree?”.

Enzo se define como alguien que, según sus propias palabras, no se ha “agrindado”. “El profesor X siempre me dice: ‘vos sos el único que no te agringaste’. Yo siempre uso el término ‘agrindarse’”. Agrindarse aparece aquí como adquirir hábitos ciudadanos, ajenos a los de la comunidad de origen. Al mismo tiempo, el no-agrindamiento aparece como un horizonte, un ideal difícil de cumplir. Admite que, más allá del trabajo por preservar sus costumbres, ha sufrido finalmente un cierto agrindamiento. Por ejemplo, como se indicó antes, cita con aparente remordimiento el hecho de no portar camisa cuando está en la ciudad.

En tal sentido, Héctor, hablando de “agrindarse”, alude a una idea similar a la del agrindamiento. Y no escapa a la etiqueta-sanción:

-¿Alguna te dijeron eso a vos, que te pusiste agrindado?
-No, todavía no. Pero me parece que me lo van a decir en cualquier momento.
-¿Sí? ¿Por qué?
-Porque yo me doy cuenta también que hay un cambio en mi manera de

hablar. Y yo... Me parece que me lo van a decir.

Así como en la manera de hablar se muestra o “se exhibe” el agrindamiento de un joven que emigró a la ciudad, el delantal de Enzo también es un indicador, una marca corporal, una especie de estigma. Una mancha incoherente con la pertenencia a las categorías legadas de campesino o de indígena. El que usa delantal, o cambia su manera de hablar, se agrinda, no es ya auténtico campesino/indígena, no responde a las expectativas legadas para alguien de su categoría. El logro y desempeño correctos exigen evitar el uso de delantal frente al tribunal campesino. De otro modo, se arriesga a la etiqueta-sanción: “¿Y éste, quién se cree?”. O, como lo presenta Héctor, “¡huy, has cambiado!” o “¡Qué agrindado te has puesto!”.

Goffman E. (1970, 56-62) distingue los individuos desacreditados por un estigma evidente, y los desacreditables, cuya desventaja no es visible pero podría revelarse en una interacción. Éstos últimos organizan su conducta según el fin de manejar la información social emanada. Presentan un cuidado especial en su expresión corporal para evitar la vergüenza o la deshonra. Si los signos emanados por el desacreditable confirman otros signos de su presentación, de su identidad social de “persona normal”, la interacción transcurre sin dificultades. Ahora bien, cuando un acto contradice otros signos de su presentación, aparece el estigma. En la comunidad, usar términos “chetos” o portar delantal, parecen estigmas de la contaminación urbana. En la ciudad, si el estudiante pronuncia diferente un sonido (por ejemplo, las erres) o “saluda a todo el mundo”, emerge, aparece, se presenta su carácter campesino y/o indígena. La categoría de campesino entra en contradicción con el de estudiante, vinculado éste último a la vida urbana. Los becarios trabajan para que no sean estigmas esos atributos que los distinguen de sus colegas ciudadanos. Y procuran convencer a sus colegas –y a gente de la ciudad– de la normalidad y corrección de sus atributos diferenciales. Para ello, formulan la gramática del “buen ciudadano” y, por defecto, la del “buen campesino”. El trabajo de convencimiento de los

21 El diminutivo aquí parece tener una carga afectiva de desprecio.

becarios tiene mucho en juego. Puede permitir que algunas costumbres aprendidas en su niñez (hablar, vestirse, saludar, etc.) sean aceptadas por ese nuevo y heterogéneo auditorio, en el entorno ciudadano. Es decir, que esas costumbres aparezcan como vistas sin ser remarcadas, que aparezcan como “normales”, racionales, apropiadas. Así, su presentación campesina o indígena podría ser compatible con su rol de estudiantes o de ciudadanos. Por ejemplo, Héctor puede ser un individuo confiable y un seductor, siendo al mismo tiempo indígena y campesino. Mabel puede ser razonable, aun cuando su familia viva en una comunidad. Enzo puede ser considerado un buen estudiante, aun cuando hable en clase con voz queda y “entre dientes” (Fernández, G. D. 2010b). Cuando esto se logra, el actor está cómodo en su rol, no tiene necesidad de “fingir” ante los demás, “no te importa”.

2.3. Frágil

Los jóvenes encuentran, tanto en la ciudad cuanto en el campo, exigencias difusas que podrían denominarse “exigencias de pureza” (Fernández, 2009). Se espera que conserven una especie de esencia, de incontaminación, que los individualizaría como miembros auténticos del grupo donde nacieron. El principal enemigo de la pureza sería la “contaminación” de la ciudad, espacio de “suciedad” y de “corrupción” morales.

En los relatos de los adultos, la ciudad suele aparecer como algo lejano y temible y como una fuente de “malas influencias” para los jóvenes. Mario, trabajador de la UNCuyo, fue testigo decenas de veces de las reacciones de familiares de becarios, cuando fueron a visitarlos a la ciudad.

–Y bueno después entendí que muchas de esas familias nunca habían visitado a los chicos. Porque le tenían pánico a la ciudad. No habían logrado llegar a la residencia Universitaria. O gente que vino un rato y se fue, porque no soportó.

–¿Qué cosa no soportó?, ¿el ruido?

–Todo, según te lo describen. Yo también he preguntado. Es como que los supera por ahí la situación. Aborrecen la ciudad, digamos.

En ese sentido, Estela, una docente de la UNCuyo que trabaja con los becarios, presenta también la desconfianza hacia la ciudad. “Y... la ciudad está invadida de vicios... Digo, de vicios, violencia, de... de alienación. O sea de cosas insignificantes que te mantienen distraído.” A diferencia de otros entrevistados, Estela vive y trabaja en la ciudad. Otros adultos definen el “auténtico campesino” por contraste al ciudadano. Helena es directora de una escuela secundaria, en una zona rural. Tiene varios años trabajando como docente. Ha trabajado con niños y adolescentes campesinos, huarpes y no huarpes. Así habla de sus estudiantes:

–Yo amo el campo, y agradezco a Dios porque los últimos años de docencia pude acercarme a este ámbito que era totalmente desconocido para mí. Y no sé... Es mi debilidad. Todo lo que sean los alumnos y la gente también porque es un ámbito totalmente sano.

–¿Cómo qué?, ¿qué valores?

–Los valores de la familia. A la hora del almuerzo hay respeto inclusive hacia el pan, no vas a encontrar chicos que se estén tirando pan, o que se estén agrediendo. A pesar de que son adolescentes no vas a encontrar que se agredan. Aunque hay grupos de amigos, no se agreden, son muy compañeros. Y con el personal, con las cocineras, vos les servís un plato de comida y ellos te dicen ‘gracias’. Y no hace falta estar gritándoles ni nada. O sea, lo hacen espontáneamente.

En ese mismo sentido se enmarcan las palabras de Roberto, docente de un colegio rural: “Da gusto dar clases acá”. Y argumenta: “Hay valores, que se han perdido en la ciudad. Cuando uno habla, los otros escuchan. Respetan la autoridad. Acá es como una familia.”

Estas citas informan especialmente dos cosas. (a) La vida en el campo y sus costumbres son presentadas como “sanas”; (b) este atributo de “salubridad” es espontáneo, natural, no calculado. Este personaje esperado, a quien se atribuyen valores de pureza, sería alguien de virtud a conservar. Aparece en los relatos como alguien débil, menor, alguien que necesita protección. Dice Helena, sobre sus alumnos

adolescentes de zonas rurales: “Generalmente tienen la autoestima un poco baja, [...] no se sienten capaces como otros chicos”. Desde su jerarquía de directiva, Helena se muestra como alguien capaz de definir la “personalidad” de sus estudiantes. Utilizando un cierto registro técnico (usa por ejemplo la palabra autoestima, del campo de la psicología), otorga una apariencia de “neutralidad” a sus palabras. Y concluye que los jóvenes, que se preparan para la Universidad, son gente especial, más frágil que gente de la ciudad. Para proteger a estos jóvenes, “generalmente los directores de escuelas de estas zonas [rurales], que deben ser matrimonios, son muy buenos, los tratan como hijos, por ejemplo, si les duele la cabeza.”

Otro testimonio. Durante una charla informal con el investigador, una docente de un colegio rural indicó que notaba tristes a sus estudiantes. Luego se le preguntó al respecto a Roberto, colega suyo, sobre la supuesta tristeza de los jóvenes. Él expresó su desacuerdo. Y argumentó: “Se nota [que no están tristes en el campo] cuando van a la ciudad. Les cuesta horrores adaptarse allá”. Según Roberto, los jóvenes “van con una pureza” y son fácil presa de engaño. La ciudad “es como una selva”, indicó. Finalmente, vale retomar las palabras de Mario, trabajador de la UNCuyo: “[La gente de una comunidad originaria] me decía como que había que preparar a los chicos que se venían a la ciudad, para que ellos se mantuviesen firmes en sus convicciones ante lo que los iba, de alguna forma, a influir acá.”

Roberto afirma que los jóvenes son “felices” en el campo. Según él, la prueba de esta felicidad rural es que no logran “adaptarse” a la ciudad. De esto se inferiría que sólo las personas que están tristes en el campo lograr adaptarse a la ciudad y ser felices. Esta manera de razonar descarta otro argumento: uno podría suponer que un campesino, aun cuando sea feliz en su entorno de origen, logra adaptarse a la ciudad gracias a sus habilidades, a su destreza. Más aún, uno podría suponer que esas destrezas son una prueba de la “buena educación” recibida en el campo. Helena, por su parte, informa que sus alumnos campesinos son personas cuya autoestima es inferior a la de personas ciudadanas. Al definirlos por lo que (se supone) “son” y no por lo que saben hacer, y al hablar en su nombre,

les toca a los jóvenes un rol pasivo, de sufrientes. Por último, en el discurso de las familias, “las convicciones” aparecen como una especie de esencia, algo sagrado cuya pérdida es indeseable. Sin esa esencia, “se vacían”, dejan de ser “lo que son”.

Estos testimonios ilustran algunos atributos ligados a la “campesinidad”. Esa categoría se construye de prácticas y de expectativas heredadas. Los jóvenes pueden rebelarse contra estas reglas de conducta, pero no pueden desconocerlas. Repaso finalmente las costumbres que definen a un ciudadano, por oposición del cual surge la imagen del “auténtico campesino”: traicionar, contaminar, actuar de un modo individualista, subvertir la autoridad, agredir, ejercer la crueldad, competir, calcular la conducta de un modo instrumental, alienarse y separarse.

En conclusión, aparece una definición común sobre el carácter de los jóvenes campesinos. Se supone que ellos poseen una fragilidad y que, por lo tanto, debe protegérselos -los padres, los profesores o las autoridades universitarias. Estas descripciones subordinan las posibles competencias y habilidades de los aludidos. Se dice qué podrían padecer o sufrir, pero no se informa qué saben o qué pueden hacer. Se encuentra repetidamente el recurso a los enunciados categoriales, del dominio del ser, en detrimento del registro disposicional: el lenguaje del saber hacer y de las posibilidades de actuar.

2.4. La respuesta de los becarios ante las exigencias de pureza

Más allá de lo bien o mal fundado que sean los prejuicios sobre su pureza, su fragilidad, su ingenuidad, etc., es un hecho que los jóvenes encuentran esas expectativas y que deben hacer algo con ellas. Algunos jóvenes muestran un talento *sui generis* para (a) identificar de modo práctico cómo se vive en la ciudad; (b) formular las reglas de cómo se vive en la ciudad, es decir, transformar las reglas tácitas (vistas pero no remarcadas) en un código; (c) elegir no seguir esas reglas; (d) expresar y evidenciar ante otros actores su transgresión.

En el pasaje ya comentado, sobre el uso de camisa en la ciudad, Enzo aparece como res-

ponsable de una pérdida, de una falta incluso, con respecto al orden normativo del origen. Tras enunciar la regla: “El auténtico campesino porta camisa”, se posiciona como infractor. Lo mismo puede decirse de Héctor, quien advierte un cambio en su modo de hablar, por influencia ciudadina. Son ellos mismos quienes *pueden* ubicarse en esa posición de infractores, gracias a su capacidad etnográfica de identificar la regla del “auténtico” campesino/indígena. Al responsabilizarse muestran, al mismo tiempo, su estima del origen y su talento para identificar y formular las reglas del buen miembro de su grupo de origen.

Aun cuando se espere que sean frágiles y débiles, los jóvenes muestran ciertas competencias específicas que, aparentemente, pasan inadvertidas²². Es un saber de reglas que les permite identificar la gramática en juego en situaciones interculturales y, así, actuar de un modo apropiado tanto en la ciudad como en su entorno rural, sitios entre los cuales circulan²³. El vaivén los obliga a desarrollar unas competencias de “alternancia”. Según la experiencia de los jóvenes, su comunidad espera que permanezcan “puros”, incambiados, intocados por la “contaminación de la ciudad”. Los jóvenes conocen esa expectativa. Para satisfacerla, aprenden a realizar, a manejar y a lograr dos gramáticas de conducta diferentes, las cuales son válidas en entornos culturales diferentes, la ciudad y el campo. Los becarios son “intocables”, ciertamente, pero esto es así porque ya fueron “tocados” por la ciudad. Al manejar dos gramáticas, y no una sola, podría decirse que los jóvenes huarpes han perdido alguna forma de ingenuidad o de espontaneidad.

En el caso de Mabel, hay un trabajo (a) de detección-rechazo de la regla de acción y (b) de explicación y justificación de la práctica a través de una puesta en contexto. Retomemos sus palabras: “Yo siento más la vinculación diciendo que soy del campo, o sea, o diciendo que mis viejos son de allá, que decir por ahí ‘soy de una Comunidad Huarpe’. Porque no terminan

de entender que ser de una Comunidad Huarpe no es andar con una pluma todos los días”. De las becas y de su discurso de la diferencia, que propone la ciudad, Mabel parece desconfiar. Como se indicó *supra*, ella encuentra la persistencia de malentendidos. Los ciudadanos sospechan de, “no entienden bien”, qué es eso de la vida en comunidades indígenas. A pesar de las expectativas étnicas del auditorio ciudadano, Mabel evita la “etnicización”. Al evitar la categoría étnica, rechaza los deberes y obligaciones del status étnico, tal como se lo entiende en su entorno. Si sus prácticas (incluyendo el hablar) se distingue de la conducta de un ciudadano, es por pertenencia a la categoría de campesina, no por pertenencia étnica. Si su familia integra una Comunidad Huarpe, es por razones económicas y no étnicas. Si posee una beca para indígenas, ella no quiere privilegios; pretende el mismo trato y las mismas expectativas que se dirigen a una persona no indígena.

Se indicó antes que la “blanquitud”, el mestizaje, la negritud o el indigenismo pueden ser descriptos como un trabajo cotidiano. Antes que gente blanca, lo que se encuentra es gente actuando de blanca, exigiendo el “derecho” a ser tratada como tal, dando “pruebas” sociales, culturales y económicas de blanquitud. Como Moreno Figueroa lo indica, esas pruebas no son sólo fenotípicas. La pertenencia es un acto, el acto de pertenecer; es una práctica. Las mestizas mexicanas exigían el respeto de su derecho a ser consideradas como más o menos blancas, proporcionalmente a su trabajo cotidiano de “blanqueamiento”, con estrategias matrimoniales o faenas de “embellecimiento”. Del mismo modo, Mabel es quien se presenta a sí misma; es ella quien dice de dónde es. Ella elige su origen y hace méritos para merecer su origen. Aun cuando los papeles de la Universidad indiquen su categoría de becaria por razones étnicas, Mabel trabaja cotidianamente para mostrar y demostrar su derecho a otras categorizaciones respecto del origen: campesina o ciudadina.

22 Se vuelve aquí al carácter familiar de las reglas; se actúa de tal modo porque parece obvio, evidente, hacerlo así.

23 Con la asistencia económica de la Universidad, los becarios pueden viajar una o más veces al mes a las comunidades rurales.

Palabras finales

Los becarios tejen una gramática en cuya legislación aparecen como sujetos responsables. Ellos presentan su experiencia no sólo como “siendo” indígenas. Describen el trabajo, lo que hacen para merecer (o no merecer) esta consideración. El origen es actuado y realizado cada día ante un auditorio intercultural cargado de expectativas difusas. El trabajo cotidiano para hacer reales, comunicables, inteligibles y racionales, las categorías étnica y campesina, otorga derecho al actor a reclamar el reconocimiento por lo que pretende ser, es decir, por su origen construido. En ese sentido, el origen se merece.

Si el actor es idóneo, su trabajo de realización práctica de las categorías es convincente y aparece por lo tanto como espontáneo, fácil, auténtico, natural. Paradójicamente, el carácter “natural” de una práctica aprendida es convencional y situado. La categoría étnica, referida al origen, implica un trabajo. Se logra “actuando la etnicidad” frente a un público competente capaz de atribuir a ciertas prácticas el carácter étnico. “Ser X” no es una esencia, algo innato, secreto y privado; tampoco se reduce a “tener” o a “proteger” una identidad étnica. Es un hacer, más o menos instituido, que existe sólo a través de múltiples logros y realizaciones en la vida diaria. Ser X es una práctica pública, visible, descriptible y comprensible. “Muéstrame qué haces, y te diré quién eres...”, podría afirmarse. Por lo tanto, el origen no es una fatalidad ni asunto de naturaleza; las prácticas apropiadas al origen trascienden el hecho bruto de haber nacido en una región, en el seno de un grupo, “portando” cierta herencia cultural.

Los becarios devienen etnógrafos de sus entornos (citadino y rural) por su conocimiento práctico (saber hacer) de las reglas del buen actuar en la ciudad y en su comunidad. Ahora bien, *conocer* las reglas no equivale necesariamente a *seguir* las reglas. En esto consiste su competencia de etnógrafos; al identificar y formular algunas reglas urbanas o comunitarias, pueden elegir cómo aplicarlas en situaciones interculturales. Su rol es activo, interviniendo en ese orden normativo legado. Así, el saber de reglas es un instrumento para actuar apropiadamente, como ciudadanos o como campesinos.

Incluso, ese conocimiento puede utilizarse para transformar las expectativas del entorno. Así, los becarios son actores del origen en lugar de simples “portadores” de un origen legado.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado, Mariana. 2007. *Diversidad, escuela y prácticas educativas I, Informe Final*. Mendoza: Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado, Universidad Nacional de Cuyo (inédito).
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2004. Los pobladores del “desierto”. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cahiers ALHIM* 10 (Université de Paris.VIII, Paris, 2004) <http://alhim.revues.org/index103.html> (consultado en noviembre de 2010).
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. París: Minuit.
- Brubaker, Roger. 2001. Au-delà de l’identité’. *Actes de la recherche en sciences sociales* 139: 66-85.
- Burke, Peter. 2005. Performing History: The Importance of Occasions. *Rethinking History* (9, March) 1: 35-52.
- De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru. 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Descombes, Vincent. 1996. *Les institutions du sens*, París: Minuit.
- Elster, Jon. 1989. *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Escolar, Diego. 2005. El ‘estado de malestar’. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso huarpe. En *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, 2005, 45-77. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Escolar, Diego. 2007. *Los dones éticos de la Nación. Identidad huarpe y modos de producción de soberanía argentina*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Fearon, James. 3 de noviembre de 1999. What is Identity (As We Now Use the Word)? Stanford: Department of Political Science, Stanford University. <http://www.stanford.edu/~jfeardon/papers/idenlv2.pdf> (consultado en noviembre de 2010).
- Fernández, Germán Darío. 2009. La realización de los status indígena y campesino. Encuentros

- interculturales en un espacio público universitario de Mendoza. *Ensemble* 1 (ISSN 1852-5911, Fundación Argentina - Ministerio de Educación, Presidencia de la Nación, París) <http://ensemble.educ.ar/?p=9> (consultado en noviembre de 2010).
- Fernández, Germán Darío. "¿Identidad o performatividad étnica?", en *Actas IV Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos* (Universidad Nacional de Cuyo), CD-ROM ISBN 978-987-9441-40-4, 2010a. Disponible en http://congresobicentenario.webuda.com/files/certamen_fernandez.pdf (consultado en noviembre de 2010).
- Fernández, Germán Darío. 2010b. To Understand Understanding: How Intercultural Communication is Possible in Daily Life. *Human Studies* (En prensa.)
- Fornet Betancourt, Raúl. 2003. Supuestos, alcances y límites de la filosofía intercultural. *Brocar* 27: 261-274.
- Garfinkel, Harold. 2007. *Recherches en ethnométhodologie*. Paris: PUF.
- Gleason, Philip. 1983. Identifying Identity: A Semantic History. En *Journal of American History*, 69 (4, mars): 910-931.
- Goffman, Ervin. 1970. *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Ervin. 2006. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu.
- Heritage, John. 1991. *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity.
- Katzer, Leticia. 2010. Los Huarpes como 'comunidades indígenas': reconfiguraciones territoriales y procesos políticos. En *Actas VI Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Lobos, Nicolás. 2004. Para pensar la identidad cultural en el desierto de Lavalle. *Confluencia Trabajo Social* (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, año 1) 4: 199-221.
- Moreno Figueroa, Mónica. 2008. Negociando la pertenencia: familia y mestizaje en México. En Wade, Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds.). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Colección Lecturas CES, 403-430. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas. [//www.gnulinix.im.ufba.br/pub/Main/LivioSansone/Moreno_Figueroa.doc](http://www.gnulinix.im.ufba.br/pub/Main/LivioSansone/Moreno_Figueroa.doc) (consultado en noviembre de 2010).
- Naishtat, Francisco. 1998. Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber. En Naishtat, Francisco (comp.). *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ogien, Albert et Quéré Louis. 2005. *Vocabulaire de la sociologie de l'action*. Paris: Ellipses.
- Ryle, Gilbert. 1949. *The concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schutz, Alfred. 1943. *The Problem of Rationality in the Social World. Economica, New Series*, (10, May) 38: 130-149.
- Schutz, Alfred. 2001. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Unamuno, Virginia y Codó, Eva. 2007. Categorizar a través del habla: la construcción interactiva de la extranjería. *Discurso y Sociedad* (1) 1: 116-147.
- Weber, Max. 1977. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. Vol. 1. México: Fondo de cultura económica.