

V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.

Devenir étnico en Mendoza.

Fernández, Germán.

Cita:

Fernández, Germán (2009). *Devenir étnico en Mendoza. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/11>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ezpV/VrU>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La performatividad y la meritocracia del origen. Devenir étnico y campesino en Mendoza

*Germán Darío FERNÁNDEZ (INCIHUSA / CONICET
Becario de CONICET ; doctorando en co-tutela, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA
– École des Hautes Études en Sciences Sociales (París).
german.fernandez@ehess.fr - fernande@ehess.fr
Eje problemático propuesto: 1. Identidades. Alteridades*

En 2003, la Universidad Nacional de Cuyo puso en práctica un programa de becas inédito en el país. Inspirado en la acción afirmativa norteamericana, el programa de la institución mendocina establecía cupos para estudiantes indígenas¹. La iniciativa surgió por pedido de algunos jefes de comunidades. Gracias a su origen étnico, los jóvenes tenían la posibilidad de acceder a derechos diferenciales, exclusivos, consistente en asistencia económica y pedagógica. Este programa logró algo impensable años antes: los campesinos/indígenas de Mendoza no tenían la costumbre ni las posibilidades de continuar en la ciudad los estudios, tras el secundario rural. Desde entonces, treinta y ocho jóvenes intentaron el ingreso a la Universidad, continuando activo un cuarenta por ciento².

La beca permite que los jóvenes se instalen en la ciudad. Allí se encuentran portando un triple status, de estudiante, de campesino y de indígena. Deben aprender a actuar correctamente y a resolver problemas, en sus asuntos cotidianos, portando ese triple status. Normalmente, los estudiantes, los campesinos y los indígenas aprender a actuar como tales en su entorno, sin hacerse demasiadas preguntas. Ahora bien, el caso que propongo en esta ponencia presenta aspectos sumamente interesantes. Se encuentra un panorama en el que:

- (a) Un mismo individuo (becario) debe lograr tres status al mismo tiempo, en dos entornos diferentes (rural y urbano).
- (b) La realización de los status indígena y campesino no es evidente, debido a la reciente creación legal de las doce comunidades aborígenes en Mendoza (década de 1990).
- (c) Los rasgos fenotípicos de los indígenas no son necesariamente distinguibles de los rasgos de otros jóvenes, campesinos y ciudadanos.
- (d) La realización práctica de esos dos status es, desde 2003, frente a un nuevo público, el ciudadano.

¹ Actualmente, el programa alcanza a estudiantes campesinos, sin hacer distinción étnica.

² Una estudiante de ese grupo logró ingresar en 2004; siete lo hicieron al año siguiente, dos en 2006, dos en 2007, tres en 2008. Se suman otros cinco, que realizan en 2009 un pre-universitario de un año.

(e) El aprendizaje de cómo hacer el status es en situaciones reales, “en vivo”, tanteando, sin la ayuda de “manuales de la buena conducta” campesina o indígena. Esto acarrea riesgos y tensiones.

La pregunta que guía este trabajo es: ¿cómo se deviene indígena y campesino en la ciudad de Mendoza? El objetivo específico es describir el trabajo de realización práctica del origen, según reglas de sentido común y ante diversos “tribunales” informales. La metodología fue cualitativa. El trabajo de campo fue de un año, durante 2007. Se entrevistó a una veintena de estudiantes –campesinos, indígenas y no indígenas–, a trabajadores de la UNCuyo, a docentes de escuelas rurales, a miembros de comunidades huarpes y a vecinos de esas comunidades. Se realizó asimismo observación participante en sitios de interacción de los becarios entre sí, con estudiantes no becarios, con personal del Programa de Becas y con docentes. Los espacios de interacción fueron públicos y privados. Accedí a aulas de clases y a reuniones sociales; realicé 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. Participé del campo ejerciendo dos roles: periodista de la Universidad e investigador.

Las entrevistas fueron analizadas según los criterios de razonabilidad y de racionalidad. Se supuso que todos los entrevistados son miembros competentes de su grupo y de la sociedad y que, por eso, tienen la capacidad de seguir reglas y de dar cuentas (*accounts*) de su conducta (Garfinkel, 2007 [1967]; Heritage, 1991). No significa que hagan cálculos estratégicos, que sean cínicos o que sean meros manipuladores, como se postularía desde la perspectiva de la Teoría de la Acción Racional. Suponiendo que todo miembro competente puede decir qué hace, por qué, y, sobre todo, cómo lo hace, se analizaron las reglas o métodos de conducta que exhiben los *accounts*. No se pretendió “verificar” la correspondencia de los testimonios con el mundo. Por ejemplo, cuando un estudiante afirma que la gente de la ciudad habla diferente que la gente del campo, sólo se prestó atención a la regla que se usa para distinguir ámbitos, pero no se verificó si, efectivamente, la gente de la ciudad habla diferente.

Introducción: negociando la pertenencia

En un capítulo de un libro recientemente publicado, Mónica Moreno Figueroa (en Wade et al., 2008) analiza la historia de México bajo un aspecto muchas veces subestimado: la pertenencia étnica. Su tesis es que las pertenencias, a la familia, a la comunidad y a la Nación, no son fijas, naturales, dadas, sino que han sido y son negociadas en la vida cotidiana de México. 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”, según estrategias de matrimonios. Una familia de baja casta podía encontrarse algunas generaciones luego en castas superiores o, incluso, ocupar el estrato superior de los españoles. Mediante estrategias de “passing”, planeación, saber-hacer y conocimiento práctico de las normas, era posible borrar el origen tras algunas generaciones. De este modo, Moreno Figueroa indica que la identidad mestiza era un status con dos caras complementarias, no contradictorias. Por un lado, la consideración social dependía de lo atribuido. Se reclamaba tal status por “haber nacido en”. Pero al mismo tiempo, el status era adquirido, con esfuerzo. Por lo tanto, concluye la autora, ser mestizo no era ni es un asunto biológico, sino cultural: la pertenencia (mestiza) se negociaba.

Las consecuencias que siguen de este razonamiento son interesantes. Siendo la identidad mestiza producida, adquirida, “fabricada”, podríamos decir, las mujeres contaban con un margen de agencia y con responsabilidades. Por un lado, como madres y esposas, ellas tenían la posibilidad de “mejorar la raza”, de “blanquear” el linaje. Si el ascenso social no se producía, era posible culpabilizarla 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 imagen, es decir, aparecer como blanca, a fin de encontrar un buen marido. “Ser fea”, era un asunto del hacer, no del ser.

Esta ponencia propone ir más allá en el razonamiento de Moreno Figueroa. Se considerará que la pertenencia étnica es un trabajo cotidiano, una realización, un logro con resultado incierto y normas cambiantes. Dos ideas se postulan:

- (a) El origen se actúa, según reglas, frente a un auditorio/tribunal.
- (b) El origen se merece; requiere esfuerzo y reconocimiento.

Se llamará a esas tesis (a) performatividad o actuación del origen; (b) meritocracia del origen. A continuación se tratará por separado cada una de las tesis.

1. La performatividad del origen

En este apartado, se presentará la etnicidad como un aspecto que puede describirse según una perspectiva performativa. Se indagará luego en la importancia de las reglas que constituyen el orden normativo y cognitivo en las interacciones cotidianas entre personas de orígenes diversos. Se afirmará que sólo las prácticas regladas y razonables pueden ser inteligibles como racionales. Finalmente, se enfatizará el papel del entorno de los becarios

como auditorio o fuente de reconocimiento de sus conductas étnicas y campesinas, como racionales y apropiadas.

1.1. Actuaciones

Como Goffman (2006 [1959]) lo estudia, la actuación o performance es la manera de presentarse frente a los otros en la vida cotidiana. No tiene carga moral en sí misma esta performance. No significa falsear, ser cínico o hipócrita. Todos actuamos, nos presentamos frente a otros, todo el tiempo, seamos honestos o no. Y realizamos una gestión más o menos exitosa de esa presentación constante de nosotros mismos.

Por ejemplo, Héctor, becario del programa, muestra en estas frases su interés en 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.

Cuando Héctor identifica la regla del pelo pargo, para estar a la moda en la ciudad, se posiciona en su contra, 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 dirá más adelante) estaría mal ataviado para la actuación étnica y campesina correcta. Para ser étnico, hay que conocer 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, lograr el status campesino es “ser uno mismo”. Al mismo tiempo expresa que ser uno mismo es un trabajo. Formula ciertas reglas del “ser ciudadano” y, de inmediato, expresa que son las reglas que él eligió no aplicar. Lo expresa de modo negativo, diciendo “no puedo” ser de otro modo. Lo cual deja entrever que sus principios éticos se imponen a cualquier cálculo estratégico:

–¿Y vos has aprendido el *chamuyo*³ estándar?

–No [risas].

–¿No? *Seguís siendo romanción*.

–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. Yo no lo incorporé pero no me considero desactualizado en realidad. Pero bueno, ya no lo puedo incorporar. No sé por qué.

³ Labia, talento para hablar, en este caso, a las mujeres. Fue Héctor quien introdujo el término en la entrevista.

Dos personajes antagónicos aparecen aquí. Por un lado, el “romanticón”, 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, la intocabilidad. La capacidad de resistir los influjos de la moda citadina. Esa resistencia es compleja: supone que la persona trabaja diariamente para identificar las costumbres actualizadas 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 decisión, en cada interacción, se merece el origen y se merece la estima por el origen elegido.

Con estas reglas en el papel, 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?

–Las chicas por ejemplo. Eh...

–¿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...

Las razones que Héctor otorga no son las mismas que darían los adultos. No dice que sus colegas hayan perdido una esencia o convicciones. Los critica justamente porque la “campesinidad” es un hacer, que se hace bien o se hace mal. Así, los “otros” aparecen como menos competentes que Héctor en el trabajo de intocabilidad. Prueba del fracaso: Héctor afirma que ellos no se ven “cómodos” en su rol, al estar en público.

“La forma de sentarse que no te importe. Si estás mal o 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, *décontracté*. Lo importante es que los demás *perciban* “que no te importa”, que ello sea ostensible, visible. Es necesario un trabajo de publicidad del sentimiento.

Estas 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 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 performance, una actuación, que requiere de un público.

Enzo razona en el mismo sentido. En su caso, portar remera o camisa constituye una diferencia de la *mise-en-scène* campesina:

–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 remera corta.

Finalmente, Mabel cita otra costumbre que identifica a un campesino en un espacio público:

“No entendían eso que [en el campo] 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.”

El origen es también un asunto de visibilidad, es público, no es algo que pertenezca sólo al ámbito interior de las convicciones. Hablando de la vida en la ciudad, Mabel, Héctor y Enzo están enunciando algunas reglas de la performatividad del origen.

1.2. Reglas conocidas

Decir que en la vida cotidiana intentamos actuar correctamente, significa que intentamos seguir reglas que son, supuestamente, de sentido común. Cuando alguien incumple esas reglas es pasible de sanción. Las reglas pueden estar formuladas en manuales y códigos o, la mayoría, pueden no estar formuladas en ninguna parte. Ahora bien, nuestra conducta es comprensible, sensata, apropiada, si y sólo si se orienta por reglas de sentido común. ¿Cómo es posible que actuemos bien sin un manual que nos diga cómo hacerlo? La experiencia, la prudencia, la “calle” pueden ayudarnos.

Hay ciertos status cuyas reglas de conducta son bastante conocidas. Por ejemplo, el estudiante de Medicina aprende en la facultad no sólo técnicas sanitarias, sino también cómo tratar a los pacientes y a los colegas. Normalmente, no necesitamos ver su diploma para reconocer un médico. A veces podemos incluso reconocer a un médico sin delantal, fuera del consultorio. Por ejemplo, en un accidente en la calle, el peatón podrá convertirse en médico en pocos segundos. Antes de consagrarse a la terapia, sus gestos, sus maneras, su forma de hablar y de tratar a la gente de alrededor y a la víctima, podrán convencernos de que es un médico auténtico.

Otro ejemplo. Como lo retrata agudamente Milan Kundera en una novela (1987), es una regla de sentido común que uno debe permanecer de pie, con gesto compungido, durante un funeral (Bustos y Fernández, 2005). Si a un asistente se le vuela el sombrero, en momentos en que un deudo pronuncia palabras sobre el difundo, surge un problema práctico: ¿qué hacer? ¿Perseguir el sombrero, dando la impresión de no estar interesado en las palabras, o quedarse quieto, como si nada hubiera pasado, arriesgándose a perder el sombrero? ¿Qué se hace, cómo se actúa en esos casos? Sólo la prudencia, la experiencia, la “calle”, pueden guiarnos en esa situación.

En la UNCuyo, el status de estudiante está bastante bien formulado. 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.

Ahora bien, el orden normativo que alcanza a los becarios es diferente al de otros estudiantes. Sus prácticas son guiadas por reglas dictando la conducta apropiada para alguien de sus status, indígena y campesino. Ahora bien, ¿cómo actúa un “buen campesino” en la ciudad o en su comunidad de origen? ¿Cómo se es o se deviene étnico? Nadie puede saber las respuestas de antemano. Tampoco los becarios, que deben aprender al mismo tiempo: (a) qué se espera de ellos y (b) cómo satisfacer o no esas expectativas. El suyo es un trabajo fino de realización práctica y de logro (*accomplishment*), en la vida cotidiana, de los status legados. No hay manual del “buen indígena” o del “buen campesino”: lo de ellos es tanteo, ensayo y error.

No existen reglas formuladas del buen campesino, pero sí existe gente que sigue esas reglas. Y existen los becarios que saben leer esas reglas. Pueden elegir seguir esas reglas o no seguirlas, rebelándose, pero no pueden desconocerlas. Esa capacidad de leer reglas les permite actuar apropiadamente, sin ser necesariamente conscientes del proceso de aprendizaje. Es una

especie de comprensión corporal. En otros casos, incluso, van más allá, llegando a formular algunas de esas reglas.

1.3. Las reglas y la racionalidad

Alfred Schütz (1943, cit. en Garfinkel, *op. cit.*) hace una lista heteróclita de los usos del término racionalidad dados por la ciencia y por el sentido común. Según los diversos significados, serían racionales las siguientes conductas: categorizar, buscar los medios apropiados según experiencias pasadas, analizar alternativas y consecuencias, hacer estrategias, predecir, entre otras. Schütz pretende mostrar que no es universal la racionalidad científica, de adecuación de medios y fines, como supone el *Rational Choice*.⁴

Sin pretender legislar el uso correcto del término, tomo en esta ponencia la noción de racionalidad en su sentido pragmático: *es* racional aquél que *actúa* de modo racional. La racionalidad no es atributo del ser, sino del hacer. Racionales son ciertas prácticas, no las personas. Luego, una práctica aparece como racional, inteligible, correcta, cuando sigue reglas y cuando el agente puede dar cuenta (razones) de su actividad.

El carácter racional indica que las prácticas en cuestión se ajustan a las reglas de un orden normativo. Dos atributos pueden otorgarse a las reglas de ese orden: familiaridad y poder normativo (*Ibid.*; Heritage, *op. cit.*). Desde un punto de vista cognitivo, ellas aparecen como familiares, naturales, evidentes, para *cualquier* miembro competente del grupo. *Se* supone que cualquier persona conoce esas reglas, son de sentido común. Como acota Ryle (Ryle, 1967; Naishtat, 2005), decir que alguien parece un idiota es un modo de decir que esa persona muestra no ser capaz de hacer ciertas cosas que las otras personas del grupo saben hacer.⁵ Al momento de evaluar la conducta de alguien, uno se pregunta si esa persona es capaz de hacer algo, antes de preocuparse por el funcionamiento de su cerebro.

Ese saber sobre los otros del que hablo no es teórico, sino práctico (Naishtat, *op.cit.*). Ryle realiza una distinción entre *know that*, “saber qué” o “saber eso”; y *know how*, “saber cómo” o saber hacer. El *know that*, valiéndose del modelo lógico de la razón teórica, se refiere a hechos del mundo. Para ello, utiliza enunciados categóricos, por ejemplo, “sé que llueve”. Ahora bien, otra cosa es el “saber hacer”. El conocimiento en juego aquí es práctico y sus enunciados son disposicionales. Ejemplo de enunciados disposicionales: “sé levantar mi brazo”, “puedo manejar”, “soy capaz de discernir una conducta idiota de una normal”, etc. Se

⁴ Crítico también al *Rational Choice*, Pierre Bourdieu (1994) a su turno hablará de “razonabilidad” antes que de racionalidad, aludiendo en su caso al ajuste pre-reflexivo entre instituciones (campo) y prácticas.

⁵ Eso prima a cualquier enunciado sobre la presencia o ausencia de ciertos estados mentales de esa persona, o sobre conexiones cognitivas.

trata de un conocimiento sin observación o, como diría Wittgenstein, de una certeza. Puedo preguntar ¿cómo hago para saber que llueve?, porque está en juego un enunciado categórico; es conocimiento teórico. 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. Se llama en esta ponencia competencias o habilidades, a ese saber hacer. Se afirma que los becarios poseen, como saber hacer, la capacidad de identificar y formular reglas; por ello se los denomina etnógrafos.

El segundo atributo de las reglas públicas es su carácter normativo. Ellas son obligatorias para *todos* los miembros, y no para algunos. Ellas nos aparecen como anónimas y sagradas (Durkheim, 1972), siendo el poder del grupo el que se impone desde fuera como un “espíritu objetivo” (Descombes, 1996). Dado su carácter público, el que no sigue las reglas es pasible de sanción, específicas o difusas. Ahora bien, es preciso realizar una aclaración. Hablar de objetividad no es hablar de sustancialidad. Es decir, el orden normativo existe fuera de nosotros, como algo que se impone, pero sólo como prácticas regladas. Entiendo el orden normativo de modo procedimental y no sustancial. Cuando las costumbres cambian, el orden normativo cambia.

Dado un cierto orden normativo, en constante configuración en cada interacción, los actores entablan relaciones proyectando ciertas expectativas sobre las acciones de los otros. Cada uno supone que el otro conoce las reglas de la interacción y que las venera sin cuestionamientos. Harold Garfinkel (*ibid.*) 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” (*seen but unnoticed*), sirven al mismo tiempo, y de modo inseparable, como esquema de interpretación (cognitiva) y de evaluación (moral) de las acciones de los participantes de la vida social. Un movimiento de alguien aparece como una acción con sentido, intencional, racional, porque se utilizan esas expectativas como esquemas comunes de interpretación.

Confundiendo en que los otros conocen las reglas, cada miembro supone que los otros comprenden como él lo que está pasando. Más aún, indica Schütz (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 de un fenómeno son mínimas, suficientes para hacer juntos, para cooperar. Volviendo a Garfinkel, 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.

La racionalidad como carácter de las prácticas es útil para re-describir el relato de Mabel. Más allá de las becas y del discurso de la diferencia que propone la ciudad, Mabel cree que los ciudadanos sospechan de, “no entienden bien”, qué es eso de la vida en comunidades. La racionalidad, el sentido, el orden de las prácticas comunitarias escaparían al observador ciudadano. “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 no habla sólo en tercera persona. Aquí lo hace en segunda persona. En lugar de ponerse en la vereda de enfrente, se pone en lugar del ciudadano que “no entiende” el modo de organización comunitaria.

Porque se trata de un problema de comprensión teórica –know that–, se apresta a informar en qué consiste la organización comunitaria. Dando razones, y formulando las reglas que siguen estas 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, qué sé yo. Y de ahí se separan los chivos, y se largan las cabras al campo. Y vuelven solas a la tarde. Y en ese 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 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 es evidente su orden, su racionalidad, las razones y las reglas que los guían. Sin juzgar el éxito de la faena de Mabel, se muestra aquí que la estrategia de racionalización consiste en dar razones y reglas de una práctica que aparece como confusa, poco clara. En sus tanteos, Mabel parece encontrar que el status indígena es riesgoso. Si uno no informa a tiempo las razones y las reglas de las costumbres indígenas, comunitarias en este caso, se corre el riesgo de ser incomprendido, de no comulgar con las prácticas consideradas como racionales. Ella se esfuerza por convertir un conocimiento práctico, el saber hacer comunitario, en un conocimiento teórico, formulable y entendible para los foráneos ciudadanos.

1.4. Auditorio y tribunal

Este cuidado en la presentación del status campesino, en la performance según reglas públicas, está orientado hacia un auditorio que evalúa la racionalidad de las prácticas campesinas e indígenas. Todo ocurre como si los jóvenes rindieran cuentas frente a su comunidad indígena y campesina de origen. La comunidad son su familia, los vecinos, adultos, gente de su edad. Dice Enzo:

–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 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 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 ‘huy, has cambiado’. Sí, sí, sí. Y esa es la etiqueta.”

Enzo también señala su constricción a rendir cuentas frente al tribunal campesino.

–*¿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 Elemental. “No, decía, qué van a decir las viejas [del campo] cuando me vean con el delantal, con el guardapolvito⁶. ‘¿Y éste, quién se cree?’”.

⁶ El diminutivo aquí parece tener una carga afectiva de desprecio.

En principio, Enzo se define como alguien que no se ha “agringado”. Agringarse sería adquirir hábitos ciudadanos, diferentes a los de la comunidad de origen. Al mismo tiempo, el agringamiento aparece como un horizonte, un ideal difícil de cumplir. Admite que, más allá de su trabajo por preservar sus costumbres, se ha producido finalmente un cierto agringamiento de su parte. Por ejemplo, cita con aparente remordimiento el hecho de no portar camisa cuando está en la ciudad, como lo hace cuando está en la comunidad.

Por su parte, Héctor también alude a una idea similar a la del agringamiento. Y no escapa a la etiqueta-sanción.

–*¿Alguna te dijeron eso a vos, que te pusiste agringado?*

–No, todavía no. Pero me parecen 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 por la manera de hablar “se exhibe” el agringamiento 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 el status campesino e indígena legado. El que usa delantal, o cambia su manera de hablar, se agringó, no es ya campesino, no responde a las expectativas legadas para alguien de su status. El logro correcto del status exige 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”, “Uh, qué agringada se ha puesto tal persona”...

Con respecto a esta expectativa de preservación de alguna esencia definitoria, retomo las palabras de Estela, docente universitaria. Ellas resumen algunas de las expectativas hacia los becarios, de mostrar y demostrar un orgullo étnico:

–*¿Notás una diferencia entre los chicos campesino que son de comunidades huarpes y los que no lo son?*

–No. [silencio]. Es que... bueno, sí y no. 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. Creo que se van madurando algunas cosas. Y sí, con el grado de compromiso, parte de la identidad.

–*¿Pero su conducta cotidiana sería similar?*

–Yo creo que sí. Salvo excepciones, todos van a bailar a boliches los fines de semana, todos consumen lo que consumen.

Según estas palabras, sin dudas bienintencionadas, los Huarpes serían gente que, si se dan condiciones de maduración, podrían darse cuenta, tomar consciencia de esa sangre que circula por sus venas, de aquello que los vuelve diferentes. Es una especie de semilla esperando su oportunidad, una especie de esencia.

En ese sentido, Mabel se muestra como alguien que conoce ese tipo de expectativas étnicas. Ella alude en su relato a situaciones de interpelación étnica. Son presentadas como ficticias o simplemente posibles. Es como si ella imaginase un auditorio ciudadano y una interpelación, y a ese tribunal le responde anticipatoriamente en la entrevista. Mabel reconoce que el auditorio espera de los becarios testimonios étnicos así como muestras de orgullo étnico. Esas serían las maneras impuestas, legadas, de realizar el status indígena, según las expectativas de sentido común. Pero al mismo tiempo Mabel se propone escapar a ellas. En lugar de mostrar un ajuste a esas exigencias, su estrategia es demostrar su carácter incorrecto o impertinente. Y se representa a sí misma enfrentando esas expectativas y corrigiendo, enseñando a la gente de la ciudad, “que no comprende” qué es vivir en una comunidad.

En general, el ajuste de los becarios a las expectativas de las audiencias es por tanteo, ensayo y error. El conocimiento práctico de las reglas se constituye el mismo tiempo que las reglas son legisladas. La audiencia, las prácticas de los jóvenes y las reglas se co-constituyen dinámicamente, en infinitos encuentros.

2. La meritocracia del origen

Tras haber analizado algunos modos de representar o actuar el origen, según un conocimiento práctico, se describirá en esta segunda parte algunas expectativas de fragilidad que deben cargar los becarios, por su origen campesino. Se mostrará que ellos re-significan esas exigencias en la ciudad, convirtiéndolas en competencias específicas. Finalmente, se indicará que el origen –campesino o indígena– se merece según el trabajo cotidiano de reconocimiento.

2.1 Frágil

Los jóvenes encuentran, tanto en la ciudad cuanto en el campo, unas exigencias difusas que he llamado antes (Fernández, 2008) “obligaciones de pureza”. Se espera que conserven una especie de esencia, de pureza, que los “identificaría” como miembros

auténticos del grupo de origen. El principal enemigo de la pureza sería la “contaminación” de la ciudad, espacio de suciedad y de corrupción morales.

La ciudad aparece para algunos adultos como un fantasma, algo lejano y temible. 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.

La ciudad aparece como una oscura fuente de influencias “negativas” para los jóvenes. Estas influencias son presentadas como algo patológico. Mario se refiere al caso de un joven involucrado en un asunto policial en la ciudad. “Pero bueno lo que la gente comentaba en X [un pueblo rural] era que [su conducta] había sido porque la ciudad lo había contaminado, ensuciado, lo había llenado de malos aprendizajes que obviamente una familia del campo no le daría.”

No interesa tanto aquí si el aborrecimiento y la desconfianza de los adultos hacia la ciudad son justos o no. Más bien importa tal actitud en tanto condiciona la conducta de los becarios. Ellos deben posicionarse con respecto a esos prejuicios. Los prejuicios están ahí, como cosas, que los becarios encuentran y con los cuales deben lidiar. Dice Mario: “Y después eso lo vi muy fuerte en los chicos. Sobre todo en algunos. De reforzar como que lo de afuera puede ser súper traicionero [...] Como que [los jóvenes] se encargaban de reforzarlo y de llevarlo un poco al extremo.”

En el mismo sentido, Estela, docente de la UNCuyo, que trabaja con los jóvenes, confirma este prejuicio, esta desconfianza hacia la ciudad, siendo ella misma ciudadina. “Y... la ciudad está invadida de vicios... Digo, de vicios, violencia, de... de alienación. O sea de cosas insignificantes que te mantienen distraído.”

Otros testimonios dan más precisiones sobre esto que define a un “auténtico campesino”, por contraste al ciudadano. Helena es directora de una escuela secundaria, en una zona rural. Tiene varios años de experiencia. 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. No sé si notaste 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 sentido, sumo 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.”

Estos pasajes informan especialmente dos cosas. (a) Que la vida en el campo es “sana” y que por lo tanto sus costumbres también lo son; (b) que este atributo de “salubridad” es espontáneo, natural, no calculado. Helena presenta una lista de costumbres que definen la regla de la salubridad del campo: un apego por la familia, el trato de la comida como algo sagrado, un comportamiento inofensivo, camaradería, respeto a la autoridad (“no hace falta estar gritándoles ni nada”). En segundo término, el adverbio “espontáneamente” indica otra regla: estas prácticas, esta forma de lograr el status campesino, no es calculada, sino pre-reflexiva, natural. Son costumbres, instituciones. Se espera que todo campesino actúe de ese modo porque “es así”, simplemente. Son reglas que definen la conducta del “campesino natural”.

El campesino natural, a quien se atribuyen ciertos valores, sería un personaje de virtud a conservar. Aparece en los relatos como alguien más débil, o menor, que exige protección. Dice Helena, sobre sus alumnos adolescentes: “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. Tomando prestado un vocabulario del campo “científico” (autoestima, de la psicología), otorga una apariencia de “neutralidad” a sus palabras. Y dictamina que los jóvenes, que se preparan para la Universidad, son gente especial, diferente a la 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. Una docente de un colegio rural me informó que notaba “tristes” a sus estudiantes. Luego le pregunté su opinión 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, retomo la palabra de Mario, trabajador de la UNCuyo: “Porque, inclusive, una vez estuve con la gente de X. Me decían también 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.”

Estos pasajes, y otros de la investigación, muestran una posición más o menos consensuada sobre el carácter de los jóvenes campesinos. Se supone que ellos poseen una fragilidad y que, por lo tanto, debe protegérselos. Estas descripciones subordinan las posibles competencias de los aludidos. Se dice qué pueden padecer o sufrir, pero no se informa qué saben o qué pueden hacer.

Retomo la palabra de Roberto, maestro rural. Él 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 y ser felices en la ciudad. Esto descarta otro argumento más sencillo: 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. No hay una palabra sobre las destrezas ni sobre el aprendizaje de los jóvenes. Helena, por su parte, informa que sus alumnos campesinos son personas de autoestima más baja que los ciudadanos. Al definirlos porque lo que “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, el discurso de las familias supone que los jóvenes poseen una especie de esencia, algo sagrado: “las convicciones”, cuya pérdida es indeseable. Sin esa esencia, “se vacían”, dejan de ser “lo que son”.

Estos testimonios indican que el status según el origen, del campesino natural, dado, legado, consiste en un conjunto de prácticas y de expectativas, en un sentido, infranqueables. En el sentido que 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, separarse.

2.2. La reacción de los becarios ante las exigencias de pureza

Sean fundados o no los prejuicios sobre su pureza, su fragilidad, su ingenuidad, etc., lo que es indudable es que los jóvenes encuentran esas expectativas y deben hacer algo con ellas. Ante la expectativa de pureza, algunos jóvenes muestran un talento *sui generis*, la “intocabilidad”. Esto es, una capacidad para (a) identificar cómo se vive en la ciudad; (b) formular las reglas (que permanecían tácitas) de cómo se vive en la ciudad; (c) elegir no seguir esas reglas; (d) expresar, evidenciar ante otros actores su decisión de no seguir tales reglas.

En el caso de Mabel, hay un doble trabajo de identificación-rechazo de la regla. “Yo siento más la vinculación con... 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”. Más allá de las becas y del discurso de la diferencia, que propone la ciudad, Mabel desconfía. Ella arguye que sobran aún los malentendidos. Los ciudadanos sospechan de, “no entienden bien”, qué es eso de la vida en comunidades indígenas. Como se indicó antes, Mabel comprende que sus costumbres no son vistas como razonables, faltan razones y reglas. “Es que allá [en la comunidad indígena] se manejan mucho con lo comunitario [...] Ese es el concepto que creo que, que a veces acá [en la ciudad] no se termina de entender.”

A pesar de las expectativas étnicas del auditorio ciudadano, Mabel evita la “etnicización”. Si algo de su conducta (incluyendo el hablar) se diferencia de la conducta de un ciudadano, es por su status campesino, no por su status étnico. Si su familia vive en 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.

Finalmente, en el pasaje comentado antes, sobre el uso de camisa en la ciudad, Enzo aparece como responsable de una pérdida, de una falta incluso, con respecto al orden normativo de origen. El auténtico campesino porta camisa. Él enuncia la regla y luego se posiciona como infractor. Enzo se presenta como alguien que está en falta pero es él quien se ubica en esa posición, gracias a su capacidad etnográfica de identificar la regla del “auténtico” campesino. Al culpabilizarse muestra, al mismo tiempo, su estima del origen y su talento para identificar y formular las reglas del buen miembro de su grupo de origen.

Así, aun cuando se espere que sean frágiles y débiles, los jóvenes muestran ciertas competencias que pasan inadvertidas, apareciendo como obvias. Les permiten aprender cómo

actuar de un modo apropiado tanto en la ciudad como en su entorno rural, sitios entre los cuales transitan. En efecto, con la asistencia económica de la Universidad, los becarios viajan constantemente (una o más veces al mes) a sus comunidades rurales de origen. Este vaivén los obliga a desarrollar unas competencias de, digamos, *code switching*. Su comunidad parece esperar que ellos 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, aunque cuando ya fueron “tocados” por la ciudad. Al manejar dos gramáticas, y no una sola, podríamos decir que los becarios han perdido alguna forma de ingenuidad, de espontaneidad.

2.3. Quien merece

Para ser campesino, como para ser hombre o mujer, no basta con el hecho natural, biológico, en “bruto”, del origen. Es mujer quien sabe y “merece” serlo; es ciudadano quien sabe y merece serlo, de un modo visible, público. Más que un “ser ciudadano” hay un “hacer ciudadano”. Uno aprende, sin proponérselo, a vivir y a mostrarse como un ciudadano, a fin de ser reconocido y estimado por los pares.

En los años 1960, Harold Garfinkel publicó (*ibíd.*, cap. 5) un trabajo interesante a partir de entrevistas a una persona “intersexuada”. Su caso es útil para mostrar el carácter convencional de la feminidad. Describió una enorme cantidad de trabajos, minuciosos, minúsculos, que una persona debe realizar en público para ser reconocida como mujer. Esos trabajos son tan obvios, tan evidentes, que no suelen ser percibidos. Como dice él, son vistos pero no remarcados. En general, Garfinkel mostró que parecer normal es condición de “ser” 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 ordinaria.

Cada sociedad instituye maneras correctas, buenas, deseables y obligatorias de ser mujer, padre, ciudadano, indígena, burgués, consumidor de cumbia, etc. En principio, cada status está formado por un grupo de normas que heredamos al nacer. Podemos aceptar, reforzarlas, rebelarnos e, incluso, luchar por cambiarlas, sólo para nosotros, o para toda la humanidad. Sea como fuere, los status y sus normas están ahí. Si yo pregunto, ¿qué es ser una “persona decente” en nuestra sociedad?, deberé responder describiendo qué hace este individuo en nuestra sociedad: 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*. Para ser una persona decente, hay que actuar como tal, hay que “trabajar” de persona respetable. Hace falta ser reconocida como tal por otros, hay que convencerlos. Para hablar del hacer de un individuo debo hablar del hacer de un individuo en coordinación con otros, en el presente o en el pasado. 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 ser y el hacer, en interacciones múltiples, van juntos, son indisociables.

El trabajo habilita al actor a exigir reconocimiento del tribunal que constituye su entorno. Quien actúa de mujer, cree merecer ser reconocida y estimada como mujer. Quien actúa de “buen amigo”, exige tal trato porque lo merece. Lo mismo podemos decir para quien actúa de “persona decente”, de campesino, de médico o de indígena. El status se hace cotidianamente y se merece, según este trabajo más o menos logrado. El trabajo de realización del status conlleva una carga moral y dramática; su desenlace es imprevisible, con respecto a las expectativas de ser reconocido por lo que uno merece.

Por ejemplo, Mabel trabaja para corregir las concepciones erróneas de los ciudadanos. Ella pretende combatir las expectativas dirigidas a alguien de su tipo. Su trabajo consiste en re-posicionarse correctamente. “Yo siento más la vinculación diciendo que soy del campo, o sea, diciendo que mis viejos son de allá, que decir ‘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.”

Indiqué 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” de blanquitud, pruebas que no son sólo fenotípicas. La pertenencia es un acto, el acto de pertenecer, una práctica. Las mestizas mexicanas, en el texto de Moreno Figueroa, exigían su derecho a ser consideradas como más o menos blancas, según su trabajo cotidiano de “blanqueamiento”, con estrategias matrimoniales o faenas de “embellecimiento”. Del mismo modo, Mabel se presenta ella misma, es ella quien dice de dónde es. Ella elige su origen, ella hace méritos para merecer su origen. Aun cuando los papeles de la Universidad indiquen que ella es becaria por su origen étnico, ella trabaja cotidianamente para mostrar y demostrar que merece otros status, ya el campesino o el ciudadano. Ella expresa merecer los status de origen reivindicados.

Palabras finales

Se intentó mostrar en esta ponencia que el origen no es sólo un asunto de naturaleza. No alcanza con nacer en una región, en el seno de un grupo, con ciertas costumbres. El origen debe ser actuado cada día de modo convincente ante un auditorio cargado de expectativas difusas. El trabajo cotidiano para hacer realidad, comunicable, inteligible, racional, los status étnico y campesino, da derecho al actor a reclamar el reconocimiento por lo que pretende ser, es decir, por su origen merecido.

Si el actor es idóneo, su trabajo de realización práctica de los status es convincente y aparece por lo tanto como espontáneo, fácil, auténtico, “natural”. Paradójicamente, el carácter “natural” de una práctica aprendida es convencional y situado. Así, “ser un hombre natural” es el logro de una persona que realiza ciertas prácticas, ritos, considerados por el entorno como “normales” para un hombre –hacer asados, jugar al fútbol, escupir, usar camisa, etc. Ahora reemplace “ser hombre” por “ser indígena”. También ser indígena implica un trabajo, es un logro. Se alcanza “actuando de indígena” 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. Es un hacer, instituido, que existe sólo en los infinitos logros y realizaciones, en infinitos tiempos y espacios por miles y miles de personas, en coordinación. Ser X es una práctica pública, visible, describible y comprensible. “Muéstrame qué haces, y te diré quién eres...”

Los becarios terminan siendo etnógrafos por su manejo 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 el mote de etnógrafos; al identificar y formular algunas reglas urbanas o comunitarias, pueden elegir cuándo aplicarlas en cada interacción. Su rol es activo, interviniendo en ese orden normativo legado. Así, el saber de reglas aparece como un instrumento para actuar apropiadamente, como ciudadanos o como campesinos. Incluso, como lo muestra Mabel, ese conocimiento puede utilizarse para modificar las expectativas del orden normativo. Dada esta nueva capacidad de manejar las dos gramáticas, ciudadana y comunitaria, los jóvenes perdieron alguna forma de ingenuidad.

Referencias

- BOURDIEU, Pierre Bourdieu. Habitus, *illusio* y racionalidad, en Bourdieu Pierre & Loïc Wacquant, Respuestas. Para una antropología reflexiva, Mexico, Grijalbo, 1994.
- BUSTOS, Rosa y Germán FERNÁNDEZ. *Extrañamiento: una inmersión en el mundo de la vida*, Revista “Confluencia. Sociología”, FCPyS, Universidad Nacional de Cuyo, año 2, N° 5, 2005.

- DESCOMBES, Vincent. *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
- DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Colofón, 1972.
- ESCOLAR, Diego. *Los dones éticos de la Nación. Identidad huarpe y modos de producción de soberanía argentina*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- FERNÁNDEZ, G. *Les contraintes d'être jeune, paysan et indigène. Les Huarpes et l'Université dans une ville argentine*, Paris, memoria de Master, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008.
- FERNÁNDEZ, Germán Darío. *La realización de los status indígena y campesino. Encuentros interculturales en un espacio público universitario de Mendoza*. Revista Ensemble, N° 1, Fundación Argentina - Ministerio de Educación, Presidencia de la Nación, París, mayo de 2009 (<http://ensemble.educ.ar/?p=9>).
- GARFINKEL, Harold. *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007 [1967].
- GOFFMAN, Ervin. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires – Madrid. Amorrortu editores, 2006 [1959].
- HERITAGE, John. *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge, Polity, 1991.
- KUNDERA Milan, *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona, Biblioteca Seix Barral Sudamericana-Planeta, 1987, pp. 314-317.
- LOBOS, Nicolás. *Para pensar la identidad cultural en el desierto de Lavalle*. En Revista “Confluencia. Trabajo Social”, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, año 1, N° 4, 2004.
- MORENO FIGUEROA, Mónica. “Negociando la pertenencia: familia y mestizaje en México”, en Wade, Peter; Fernando Urrea y Mara Viveros (ed). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Lecturas CES, 2008.
- NAISHTAT, Francisco. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- OGIEN, Albert et Quéré Louis. *Vocabulaire de la sociologie de l'action*, Paris, Ellipses, 2005.
- ROSALES, Carla & Farés, María Inés. *Proyecto de ambientación y nivelación para becados; cuadernillo del Programa de Becas para Comunidades Huarpes y Escuelas Albergues*, Secretaría de Bienestar Universitario; Secretaría Académica, Universidad Nacional de Cuyo, 2007 (Informe Interno).
- RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- SCHUTZ, Alfred. *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.
- SCHÜTZ, Alfred. *The Problem of Rationality in the Social World*, Economica, New Series, Vol. 10, No. 38 (May, 1943), pp. 130-149.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*, Oxford, Blackwell, 1953.