

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Haciendo la diferencia cultural en la vida cotidiana. La realización de los status indígena y campesino en mendoza.

Germán Fernández.

Cita:

Germán Fernández (2009). *Haciendo la diferencia cultural en la vida cotidiana. La realización de los status indígena y campesino en mendoza. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/2274>

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>.

Haciendo la diferencia cultural en la vida cotidiana

La realización de los status indígena y campesino en mendoza

Germán FERNÁNDEZ

*Instituto de Ciencias Humanas,
Sociales y Ambientales (INCIHUSA - CONICET)
Doctorando Universidad de Buenos Aires
École des hautes études en sciences sociales
germanfernandez@yahoo.com*

A pesar de los titubeos iniciales, algunos cambios se han producido en América Latina con respecto a la cuestión de la diversidad cultural, a partir de la década de 1990¹ (Domenech, 2003; Hopenhein, 2001). La influencia de una agenda indigenista internacional y la movilización de ciertos grupos locales han influido primero en los campos político y jurídico. Este entorno de “reconocimiento” ha motivado, del mismo modo, ciertas políticas de “acción afirmativa”. Una de las pruebas más importantes es un programa de becas para estudiantes indígenas Huarpes², puesto en práctica en 2003 por la Universidad Nacional de Cuyo. Debido a su origen, indígena y campesino, los jóvenes

¹ Por ahora, el multiculturalismo es sinónimo de indigenismo en América Latina, lo cual excluye a otros grupos. Por ejemplo, los inmigrantes limítrofes y los negros.

² Doce comunidades huarpes, que cuentan con reconocimiento legal de la Provincia y de la Nación, fueron creadas en pocos años en zonas rurales de Lavalle y de Las Heras. Su lengua es el castellano y practican en general la religión católica. La manera de vestirse y de comportarse no difiere necesariamente de un campesino local. Hasta la década de 1990, sus habitantes eran considerados sólo como campesinos o puesteros, criadores de chivas. Una parte de los antropólogos y de los historiadores locales afirma que los Huarpes, en realidad, desaparecieron (ver Escolar, 2007, para más información).

becarios tienen desde entonces acceso a derechos especiales, diferentes de los de estudiantes ciudadanos. Los derechos son: el alojamiento, una beca mensual y un seguimiento pedagógico. Una de las resoluciones universitarias que rige el programa, de 2005, presenta la medida como un “reconocimiento del Estado” hacia una población, los Huarpes, históricamente discriminados por razones étnicas. “Confluyeron, en la historia del sometimiento indígena, dos elementos que no pueden ser escindidos: la pobreza rural y la discriminación étnica.” La Universidad practica de este modo una suerte de “etnicización” de algunos de sus estudiantes.

La Universidad creó las condiciones para una experiencia inédita en Mendoza: el encuentro de jóvenes de diferentes orígenes culturales. Ahora bien, más allá de los objetivos institucionales expresados, es interesante prestar atención al impacto de esta medida de acción afirmativa entre los jóvenes mismos. Ellos se encuentran de repente en un entorno desconocido: la ciudad. Deben aprender cómo actuar como estudiantes y, al mismo tiempo, como habitantes urbanos. Pero, sobre todo, el programa ubica a los becarios en una inédita posición de frontera. Se encuentran ocupando un triple status: de indígena, de campesino y de estudiante, cada status teniendo su propia normatividad. El objeto de esta ponencia es el trabajo cotidiano que deben realizar los becarios para llevar a la práctica los status indígena y campesino. La pregunta de este trabajo es: ¿Cómo son logrados los status, en coordinación con otras personas, como hechos normales y morales? Se puede presentar lo anterior de otro modo. ¿Cómo hacen los becarios para que los status campesino y étnico sucedan diariamente? El enfoque es interaccionista y etnometodológico.

PRÁCTICAS NORMALES

En general, no se concibe que una mujer deba “componer” su actuación en público como mujer, sino que simplemente deba “dejarse ser”, mostrarse como “lo que es”, “ser auténtica”. Como Garfinkel (2007 [1969]) lo analizó, el caso de las personas intersexuadas es un buen ejemplo: uno puede remarcar muchas veces el trabajo, el esfuerzo arduo del individuo por lograr el aspecto de “mujer normal”, algo que una persona no-intersexuada logra “automáticamente”, “le sale solo”, sin esfuerzo. Garfinkel mostró que parecer normal es también un trabajo. Ser el status es hacer el status, de un modo reconocible. Es status es algo que se logra y “se merece”, y cuyas reglas se aprenden desde la infancia. Ellas permanecen incuestionadas³, como telón de fondo en la vida ordinaria.

³ Aun cuando son cuestionables.

Los becarios, como cualquier persona, se presentan en público, sin cesar (Goffman, 2006 [1959]). En sus interacciones están expuestos a la observación y el juicio del entorno, rural o urbano. En todas circunstancias, se espera que se presenten como “lo que son”, es decir, como “mujer natural”, “hombre natural”, pero también, y esto interesa aquí, como “campesino natural”, “indígena natural”, “estudiante natural”. Del mismo modo que “ser mujer” es un trabajo, la realización de un status, “ser estudiante”, “ser campesino” o “ser indígena” también lo son. Debido a su posición múltiple, en los status, los becarios se han convertido, sin quererlo, en etnógrafos expertos.

SER Y HACER CAMPESINOS

Los becarios son campesinos, además de indígenas. Las expectativas hacia un campesino y hacia un indígena difieren. En general, las costumbres que definen un campesino natural parecen definirse contra las siguientes costumbres imputadas a la ciudad: traicionar, contaminar, actuar de un modo individualista, subvertir la autoridad, agredir, ejercer la crueldad, competir, calcular la conducta de un modo instrumental, alienarse, separarse. De allí surgen las reglas del buen campesino. Se trata de una persona cuya conducta muestra, de un modo evidente, público, lo contrario a la ciudad: poseer valores o convicciones, ser gentil y sano, tener moral, respetar la autoridad, venerar a su comunidad de origen y a su familia, ser puro, cándido y espontáneo. Al mismo tiempo, es alguien a quien hay que tratar de un modo “especial”, frágil, débil, menor. Poco importan aquí sus competencias. Se trataría de un asunto de “naturaleza”, algo que está ahí, que no se elige.

Los jóvenes encuentran estas expectativas y aprenden, tanteando, cuál es la conducta apropiada, que se ajuste a ellas. Por ejemplo, Enzo toma la idea de la “contaminación” moral de la ciudad:

—¿Temés que, al estar viviendo en la ciudad, no sé, te contamines o algo así?

—Eh, sí. Eh, sí. Es inevitable que te contamines [...] El profesor X siempre me dice ‘vos sos el único que no te agringaste’. Yo siempre uso el término ‘agringarse’.

—¿Agringarse...? ¿Qué sería agringarse?

—Bueno [toma un tono pedagógico], agringarse es vivir como uno más de acá, del centro de Mendoza. Ya no ser más, no vivir como en el campo, sino vivir como acá.

“Agringarse” sería volverse gringo, extranjero, alguien ajeno. En este caso, adquirir costumbres ciudadinas convertiría a un campesino en un extranjero con respecto a su lugar de origen.

Una de las costumbres identificadas por los jóvenes es la manera de hablar: acento, entonación, hasta gramática, son señalados por Enzo como índices de su status campesino. Su caso es ejemplar (al menos) en ese punto. Él ofrece pruebas de conocer cómo se habla en la ciudad. Su conocimiento no aparece como algo intuitivo, sino como algo reflexivo. Él sabe en el sentido que él puede formular algunas reglas del registro citadino, reglas que no existen en ningún manual. Ahora bien, *saber cómo* habla la gente en la ciudad no significa *hablar como* la gente de la ciudad. Todo lo contrario. El objetivo práctico de Enzo, al presentar su conocimiento de las reglas del habla, es mostrar que él “continúa” expresándose como alguien del campo. Al afirmar que ha logrado conservar algo del hablar campesino, está sosteniendo que ésa es la forma de realizar y lograr el status campesino. Así, su forma de hablar no es una fatalidad, sino que es presentada como una elección.

A su turno, Héctor dirige especial atención a la costumbre o institución “estar la moda”, como fenómeno citadino. Las costumbres citadinas aparecen como algo artificial, afectado. Por ejemplo, él se niega a usar pelo largo, aun cuando en la ciudad la gente de su edad lo usa, como índice de estar a la moda. Y para las relaciones de género, él enfatiza su postura de resistencia.

–Sí. Pero también... es la cuestión de la competencia, de quién anda más a la moda. Las chicas buscan eso [...] Y por ahí los cancheros son muy actualizados también [...] O sea actualizados... No sé... la seducción, en el... por ejemplo en el... nosotros [en el campo] le decimos “el chamuyo” [...] Por ejemplo, antes a lo mejor se era más romántico para decir las cosas. Ahora es como que no... se ha cambiado la concepción...

–¿Y vos has aprendido el chamuyo “estándar”?

–No [risas].

–¿No? Seguí siendo romántico.

–Sí [risas]. No me sale. Capaz que me quedé [...] Yo no lo incorporé, pero no me considero desactualizado en realidad. Pero bueno, ya no lo puedo incorporar. No sé por qué.

El personaje “romántico” es alguien que prefiere costumbres antiguas, es decir, las del campo. Reivindica su talento para no “perder” esas costumbres. Incluso cuando esta perseverancia le trae costos, como la disminución del éxito en las faenas amorosas. A pesar de todo, es “él mismo”. El personaje opuesto al romántico, es el “canchero”, el que sabe actuar según los dictados de la moda, alguien “actualizado”. Con respecto a las prácticas de la seducción, el canchero gana, el romántico

pierde. Por eso dice “no puedo”, “no me sale”. Pero, al mismo tiempo, el romántico gana en otra tarea: la preservar su “intocabilidad” campesina. El relato muestra que el logro campesino es un trabajo, una faena, una conquista, algo que se logra con esfuerzo, día a día, contra viento y marea.

Para Héctor, lograr el status campesino es “ser uno mismo”. Sin embargo, ser uno mismo no es algo que se produce naturalmente, como puede suponerse; es un trabajo. Como Enzo, Héctor formula ciertas reglas del “ser” o, mejor, hacer ciudadano, a fin de explicitar su posición, la elección de no seguirlas. Héctor enuncia que un campesino auténtico está “cómodo” siendo “él mismo”. E informa al mismo tiempo que “ser uno mismo” es una performance que requiere de un público. Ser uno mismo es mostrarse en público como alguien que parece cómodo, relajado. Lo importante es que los demás *perciban* “que no te importa”, que ello sea ostensible, visible.

La actuación o performance es simplemente la manera de presentarse frente a los otros en la vida cotidiana (Goffman, *op. cit.*). No tiene carga moral en sí misma esta performance. No significa falsear o ser cínico. Este cuidado en la presentación del status está orientado hacia un público. En este caso, todo ocurre como si los jóvenes rindieran cuentas frente a su comunidad campesina de origen. “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 [...] Ahí nomás te... te... etiquetan. Etiquetas. Allá se usa mucho la palabra “agrandado”. “Uh, qué agrandada se ha puesto tal persona”.

UNA HERENCIA ÉTNICA

El programa de becas para estudiantes indígenas posee beneficiarios étnicos. La beca llega a los beneficiarios por su calidad de indígenas, y no de jóvenes o de pobres. El status étnico, en cierto modo, les “cayó” a los estudiantes, fue legado. Más allá de si ellos se reconocen o no como indígenas. Más allá de si siguen o no costumbres huarpes. La Universidad los lleva a estudiar (y les otorga beneficios económicos y pedagógicos) *porque* son indígenas.

Ahora bien, el status existe sólo en las prácticas de la gente que los carga. Los status son institucionales, públicos, son cosas objetivas (Descombes, 1996) que están ahí, a la vista de todos. Los becarios encuentran este status y ensayan el mejor modo de lograrlo en la ciudad, con gente cuyas expectativas sobre la conducta de un “buen indígena” no son necesariamente claras. Su logro

son prácticas cotidianas para hacer “real”, “comunicable”, “entendible” (Garfinkel, *ibíd.*) el status. Lo que los indígenas dicen del status es también una forma de lograrlo.

El discurso de los jóvenes muestra que, al momento de realizar y practicar el status étnico, ellos encuentran dos exigencias. La primera, es una “exigencia de testimonio”. El entorno parece exigir, espontáneamente, que los jóvenes estén siempre dispuestos a brindar una descripción, una explicación de qué es ser indígena. Deben siempre tener a mano un relato que satisfaga del público ciudadano sus inquietudes históricas, políticas, culturales, entre otras. La segunda, es una “exigencia de orgullo étnico”. Se espera que el becario exprese un honor, una estima de su “origen”, de su “diferencia” con respecto a los habitantes de la ciudad. En ambos casos, es como si les “cayeran” interpelaciones étnicas en medio de sus rutinas, en su día a día.

Ahora bien, los becarios no reaccionan del mismo modo frente a las exigencias cotidianas del entorno ciudadano. En sus discursos y explicaciones, ellos se ubican en una escala performativa. Un polo es la actuación visiblemente étnica, el otro es la invisibilidad étnica completa. Cada discurso expresa un tránsito por varios puntos de la escala, según el momento de la biografía del becario y según el público frente al cual debe realizar su performance. Comienzo con el polo de la invisibilidad. Romina relata una situación en clase, con compañeros y un docente ciudadanos.

–Por ahí, la profesora... saber que era de Comunidad Huarpe... te preguntaba muchas cosas y te hacía poner nerviosa. Como que te tenía mucho en cuenta. Así que yo prefería sentarme al final, nomás. Porque nos sentábamos adelante y te preguntaba todo el tiempo cosas.

–¿Te acordás de alguna pregunta de esas que no sabías responder o de las otras?

–No... para explicar siempre lo mismo: que venís de una Comunidad Huarpe y todo eso... No sé, a mí me cansa hablar de la Comunidad Huarpe esto, la Comunidad Huarpe, sus costumbres, todo eso.

Al contrario del status campesino, que tiende a minorizar a sus realizadores, Romina es interpelada como una persona competente. Se supone que ella “conoce” su comunidad indígena y que es capaz de comparar sus costumbres con las de otros entornos, incluyendo el urbano. También se supone que sabe hablar en público y que puede contar historias “interesantes”. Ella parece experimentar una incapacidad momentánea para responder a esas expectativas. Así justifica la elección de la estrategia de la invisibilidad étnica en las interacciones cotidianas.

Por su parte, Enzo circula por toda la escala performativa. Divide su biografía en dos momentos. El primero es el del “descubrimiento” de las expectativas étnicas del entorno. Ahí se dio cuenta que él era un indígena, para los otros. Describe la experiencia como vergonzosa, incómoda; a veces prefiere callar, para que su acento no revele el origen. Su perspicacia le permite objetivar que el origen de su malestar son estas expectativas del entorno. Las identifica y luego las enfrenta. Pasa así a la siguiente etapa, la del orgullo y el testimonio étnicos. Ahora, en lugar de callarse, lo cual haría pasar inadvertida su diferencia cultural, Enzo se expresa en público. Da testimonio a quien quiera oírlo de su “huarpidad”. Así, aprende cómo debe comportarse una persona para ser considerada y tratada como indígena.

Mabel, por su lado, también alude a situaciones de interpelación étnica. Algunas de esas situaciones son presentadas como imaginarias o simplemente posibles. Es como si ella imaginase un público ciudadano y una interpelación. Otras son anécdotas que ocurrieron recientemente. Ella se muestra como una persona que conoce las expectativas hacia un indígena. Por ello su estrategia es no ajustarse a las expectativas y demostrar su carácter incorrecto o impertinente. Reconoce que el testimonio y el orgullo étnicos son las maneras impuestas, legadas, de realizar el status indígena, según las expectativas de sentido común. Pero se propone escapar a esas exigencias. “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.”

Por lo tanto, sus actuaciones públicas no buscan ser reconocida como diferente.

—Ahora, por ejemplo, en tu forma de comportarte, de pararte, de hablar, de vestirte... ¿Te decían que vos tenés un rasgo diferente de alguien que viene de Luján, o de Alvear, o de La Paz?

—Por ahí se puede notar en... no sé si en la forma de vestirme, o en esas cosas. No, por ahí me parece que ése es otro prejuicio que a veces se tiene. Y que decís ‘No, porque venís de allá te vestís distinto’. O no sé, *esperan* verte distinto. Cuando la ropa que se usa... que se vende allá, es la misma que acá.

Para Mabel, el status étnico no sería un “reconocimiento”, una “rehabilitación”, un premio. Sería una especie de Caballo de Troya: el regalo escondería unos costos insoportables. “Ser indio” se acompaña de prejuicios y malentendidos que ella cree haber identificado.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La realización práctica del status étnico en Mendoza consiste en respuestas adaptativas a las múltiples interpelaciones en el entorno urbano. El status étnico es descubierto al mismo tiempo que él es realizado. Cuando los ciudadanos llaman a Enzo y a sus amigos “el grupo lavallino” y “el grupo huarpe”, Enzo aprende que los otros esperan actuaciones étnicas de él. *Se* supone que es un indígena. Él debe por lo tanto actuar en público, de un modo visible, como tal. Lo que él sabe de las expectativas modifica su conducta. Al mismo tiempo, como Mabel lo muestra bien, lo que ella ya sabe, y el comportamiento que surge de ello, pueden modificar las expectativas del entorno. Su trabajo para explicar a la gente “que no comprende” bien, forma parte de esta tarea de transformación de las expectativas. La conducta y las expectativas se producen y se modifican mutuamente.

La realización del status campesino, en tanto, permite a los jóvenes desarrollar procedimientos particulares. Las expectativas de pureza no produce seres débiles y frágiles, sino individuos competentes y capaces de resistir la influencia citadina. Primeramente, los jóvenes aprenden las expectativas de pureza así como las condiciones socialmente dadas de su realización y de su logro prácticos. Luego, identifican las dificultades para cumplir la tarea en la ciudad. Finalmente, ellos presentan una capacidad particular, desarrollada *sur place*. Las expectativas institucionales de pureza se transforman en una capacidad de *no agringarse*, una *intocabilidad*. Esta capacidad no es dada, natural. Es el producto de un trabajo constante, meticuloso, practicado en las múltiples interacciones de la vida cotidiana.

El análisis de la experiencia de los becarios en términos de prácticas permitió prestar atención al trabajo constante que desarrollan para actuar correctamente, de un modo normal, natural. Una parte de ese trabajo es silencioso, casi secreto en cierto modo. Viviendo su vida, interactuando y viendo a los otros interactuar, infieren, aprenden, suponen qué se espera de ellos. Enzo, Héctor, Romina y Mabel nos enseñan, de un modo perspicaz, las dificultades de cualquier persona que quiere y/o que debe aprender a actuar, día a día, a tientas, con expectativas institucionales cambiantes.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO, Mariana. *Diversidad, escuela y prácticas educativas I*. Mendoza, informe final Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado, Universidad Nacional de Cuyo, 2007.
- BRIONES, Claudia. *Construcciones de aboriginalidad en Argentina*, Société suisse des Américanistes, Bulletin 68, pp. 73-90, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- DESCOMBES, Vincent. *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
- ESCOLAR, Diego. *Los dones éticos de la Nación. Identidad huarpe y modos de producción de soberanía argentina*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- FERNÁNDEZ, Germán. *Les contraintes d'être jeune, paysan et indigène. Les Huarpes et l'Université dans une ville argentine*, Paris, mémoire de Master, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008.
- GARFINKEL, Harold. *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007. (Primera edición en inglés: 1967.)
- GOFFMAN, Ervin. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires – Madrid, Amorrortu, 2006. (Primera edición en inglés: 1959.)
- OGIEN, Albert et Quéré Louis. *Vocabulaire de la sociologie de l'action*, Paris, Ellipses, 2005.