

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# Miradas sobre Fronteras en un Espacio Local.

María Angela Aguilar y Miguel Costilla.

Cita:

María Angela Aguilar y Miguel Costilla (2007). *Miradas sobre Fronteras en un Espacio Local*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/50>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/kXt>

*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>.*

# DINÁMICAS DEL TERRITORIO: HUELLAS Y SIGNOS IDENTITARIOS EN SOCIEDADES LOCALES

COORDINADOR: FRANCISCO THER RÍOS



## *Miradas sobre Fronteras en un Espacio Local*

*Looking at frontiers in a local space*

María Angela Aguilar y Miguel Costilla\*

### **Resumen**

El objetivo de este trabajo está orientado a pensar las fronteras en una localidad periurbana en la que estamos estudiando transformaciones espaciales, identitarias y relacionales entre grupos sociales. Estas son resultado de un largo proceso de cambios socioeconómicos cuyo aspecto más reciente es la radicación de sectores de clase media en una zona de características rurales, radicación acompañada por modificaciones importantes en el modo de vida de los pobladores de la localidad y que resultó en la expulsión hacia la periferia de la ciudad de Salta de parte de las generaciones más jóvenes como efecto de una demanda inmobiliaria creciente.

**Palabras Claves:** Fronteras, localidad periurbana, transformaciones espaciales, identitarias y relacionales.

### **Abstract**

The purpose of this work is to consider the frontiers in a periurban town in which we are studying space, identity and relation transformations among different social groups. These transformations arose from a long process of socioeconomic changes whose more recent

aspect is the middle class sectors' settling in a zone with rural characteristics. This settling largely modified the way of living of the inhabitants of the town and resulted in the younger generations' expulsion towards the outskirts of the city of Salta because of the increasing real stare demand.

**Keywords:** Frontiers, periurban town, space, identity and relation transformations.

### **Introducción**

El objetivo de este trabajo está orientado a pensar las fronteras en una localidad periurbana en la que estamos estudiando transformaciones espaciales, identitarias y relacionales entre grupos sociales. Estas son resultado de un largo proceso de cambios socioeconómicos cuyo aspecto más reciente es la radicación de sectores de clase media en una zona de características rurales, radicación acompañada por modificaciones importantes en el modo de vida de los pobladores de la localidad y que resultó en la expulsión hacia la periferia de la ciudad de Salta de parte de las generaciones más jóvenes como efecto de una demanda inmobiliaria creciente.

\* Institución: CIUNSa y Facultad de Humanidades – Universidad Nacional de Salta. Teléfono: 0387-4901904. Mails: maaguilar@sinctis.com.ar; mignleocos@gmail.com

Este proceso puso en contacto grupos de personas diferentes, locales y «extranjeros», que pasaron a habitar un mismo territorio. Con ello se produjo una complejización de la configuración social a la vez que se alteraba la relación entre la localidad y la vecina Capital.

En este espacio, el conflicto entre prácticas y proyectos modifican, como resultado de las relaciones de fuerza entre grupos sociales, los significados asociados al territorio, lo que podríamos decir, la «imagen» de la localidad.

Vaqueros -la localidad en cuestión- se conforma, entonces, en un territorio fronterizo en el que las experiencias y las formas de imaginar sus fronteras varían y se relacionan con discontinuidades de personas, posiciones, modos de vida, orígenes y proyectos que coexisten en un espacio más o menos delimitado, en un tiempo más o menos definido.

El trabajo tiene como soporte un corpus de entrevistas realizadas a una diversidad de actores teniendo en cuenta grados variables de proximidad o distancia respecto del espacio social en cuestión. Ya sea por el tiempo de residencia como por anclajes y trayectorias. Además hemos realizados varias instancias de observación de campo.

## **Configuraciones: La producción de fronteras**

La producción contemporánea sobre fronteras y estudios interestatales<sup>1</sup> enfatiza la dimensión del contacto, de los lazos que se generan en ese espacio entre entramados socioculturales de diferentes países, invitando a pensar los procesos políticos fronterizos, desde lo que acontece en ellos, diferenciándose de una larga tradición centralista que prioriza la mirada sobre los límites en este tipo de reflexiones (Grimson, 2005). En nuestro caso pensar la producción de fronteras en un espacio «fronterizo» entre lo rural y lo urbano, ámbitos que la tradición de las ciencias sociales ha presentado como analíticamente disociados, nos ha resultado particularmente fértil para complejizar esa histórica dicotomización que deja fuera otras maneras de abordar y construir el objeto de investigación donde lo rural y lo urbano, lo tradicional y lo moderno se solapan y superponen<sup>2</sup>.

Es importante por ello comenzar recordando la noción de configuración (o figuración, o composición según las traducciones) de Norbert Elías entendida como los complejos y diversos vínculos de interdependencia entre

las personas, digamos, la apertura inevitable de los agentes sociales a un conjunto de nexos, de cadenas de interdependencia de desigual intensidad. Dentro de esta idea de configuración en «Os establecidos e os outsiders», Elías y Scotson (2000) llaman la atención sobre la importancia que el poder y la autopercepción tienen dentro de una configuración: el caso de Winston Parva como caso localizado de una configuración social. Podemos entender que para este autor los límites de una configuración pueden analizarse a partir de la densidad del lazo que une a unos y otros; el afuera está vinculado al desdibujamiento de relaciones de poder. Es en ese contexto que colocamos la noción antropológica de frontera (por ejemplo Ulf, 1997; Barth, 1976; Grimson, 2005), para indicar los efectos de separación tensiva, o de convergencia conflictiva en la relación de grupos de agentes en la localidad que estudiamos. La noción de configuración entonces, desde esta perspectiva, se relaciona indisolublemente con la de frontera<sup>3</sup> tanto por aquello que separa (sean espacios, agentes o prácticas) como por lo que articula en tensión. A su vez, remite también al de identidad en tanto la construcción de la imagen de un «nosotros» requiere necesariamente la de un «otro» diferente pero con cierto grado de proximidad. De acuerdo con ello hablaremos de prácticas fronterizas para referirnos a los fenómenos (enfanzados por ejemplo por Simmel) de que cualquier trama relacional, cualquier relación de interacción, incluye tanto la cooperación como el conflicto, la proximidad junto con la distancia, la indiferencia tanto como el interés como componentes dialécticamente presentes. Síntesis que dicho autor ejemplifica en el tipo social del extranjero<sup>4</sup> y cuyo extremo es la negación en el otro de cualidades humanas. Entonces los límites que construyen las prácticas fronterizas son sociales, son consecuencia y expresión del tipo y grado de intensidad de los lazos sociales<sup>5</sup>. En otros términos, las prácticas fronterizas construyen *diferencias*, en tanto modos de relacionarse con el otro, de regular los contactos sociales, de actuar en relación con el otro, de percibirlo, etc. Las prácticas fronterizas «separan» pero la separación no es ausencia de relación sino una de las formas posibles de relación entre agentes. Las prácticas fronterizas construyen identidad en tanto la separación es solidaria de la complementariedad entre las construcciones simbólicas del otro y del sí mismo, de la alteridad y de la identidad. De acuerdo con ello separar/separarse del otro es también construirlo/construirse de una manera específica, seleccionar ciertos elementos significativos en el otro y en el sí

mismo. Deberíamos ser más precisos, las prácticas fronterizas separan y construyen identidad al interior de una configuración, en un momento histórico dado. Las prácticas fronterizas remiten a una centripetalidad sociológica –y no espacial– que da coherencia, unidad e identidad a un espacio, construyendo sus límites, sin que ello signifique aislamiento, sino como modalidad de ingreso, de contacto, a veces como barrera tácita o institucionalizada, modalidad de ingreso y contacto que es dinámica y objeto de lucha<sup>6</sup>.

Las prácticas fronterizas como espacialización de la intensidad relacional de las construcciones identitarias, aparece claramente, por ejemplo, bajo la figura del «lugar». Desde una mirada antropológica –siguiendo a Marc Auge (1996) y en oposición a su concepto de no-lugar– el lugar es un espacio de identidad, es un espacio relacional y es un espacio histórico. El lugar es «estar en casa». El signo de que se está en casa está dado por la capacidad de hacerse entender sin demasiados problemas, cuando se logra seguir las razones de los interlocutores sin necesidad de largas explicaciones, guiados por el «habitus» o la «conciencia práctica» de Giddens. Podemos entender que el estar en casa es equivalente al «lugar propio», a tener un lugar. Sin embargo, al ser un espacio relacional e histórico, el encuentro entre agentes bien puede modificar las condiciones del «estar en casa». Así en nuestro caso, los nativos no reconocen el pleno derecho de los nuevos integrantes que generan incomodidad. Los recién llegados, que vinieron para quedarse, comienzan a construir ese lugar como propio y a sentirse como en casa pero la casa ya estaba habitada y no fueron invitados. La noción de práctica fronteriza se refiere entonces a fenómenos relacionales que construyen diferencias a través de maneras específicas de acercamiento y distanciamiento, y que, definen cultural y prácticamente, es decir en la representación pero también en el comportamiento, distancias y cercanías sociales<sup>7</sup>.

Hemos enfatizado el hecho de que estas interrelaciones están situadas en el marco de configuraciones más amplias y de un proceso de transformaciones macroestructurales. Enseguida volveremos sobre ello. Pero más allá, estas prácticas fronterizas, estas interrelaciones dinámicas de convergencia y separación aparecen como organizaciones complejas de efectos sociales y culturales. Seleccionamos para este trabajo cuatro conjuntos configuracionales, no independientes entre sí, alrededor de los cuales se tejen prácticas fronterizas.

Comenzamos con una descripción –por demás sucinta– de la configuración que estamos estudiando y de los procesos macroestructurales en los que se inserta.

## ***Fronteras I: el peón y el patrón***

Originariamente y hasta avanzado el siglo XX, gran parte del territorio del municipio correspondía a una sola finca<sup>8</sup> destinada a la producción agropecuaria. Los relatos en varias entrevistas realizadas a pobladores de antigua data dan cuenta del predominio de relaciones sociales basadas en la servidumbre con vínculos fuertemente jerarquizados no sólo en lo laboral sino en lo social en sentido amplio. La protección contra los riesgos sociales –que cubría solamente lo relacionado con comida y techo– estaba «garantizada» por este vínculo personalizado y marcadamente desigual en términos de poder. El poder del patrón<sup>9</sup> se conjugaba con la débil presencia de representantes de instituciones estatales, como comisario o juez de paz, cuyas fronteras con el espacio de la finca eran extremadamente difusas. En las décadas del 30 y 40, la llegada de varias familias de origen europeo, particularmente españoles, que arrendaron tierras para cultivo de verduras primero y tabaco después<sup>10</sup> junto a la llegada del peronismo al poder en 1946<sup>11</sup>, marcan un primero, aunque lento, movimiento de transformación en las características de la estructura productiva. Junto a ello se diversifican los vínculos relacionales en términos de poder, ya no hay un solo patrón, ahora son varios con un estilo de gestión menos servil, no ajeno al proceso de salarización que, aunque débil, comenzó a extenderse a zonas rurales con la legislación y las prácticas sociales sindicales generadas durante el primer gobierno de Perón. En ese período hay también arrendatarios de origen criollo. En estos casos son ellos los que trabajan la tierra, sin contratación de mano de obra.

La radicación de los pequeños y medianos arrendatarios de origen europeo marcó un cambio en la estructura productiva de la zona, en la ocupación y visibilización del espacio y en los vínculos relacionales de los pobladores de esa época. La referencia a esas «familias» reconocidas como «importantes» es frecuente en los relatos de antiguos pobladores.

Complementariamente, después de los 60, se registra otro movimiento de población asociado con la fuerza de trabajo que comenzó a incorporarse a la producción tabacalera. Si bien se trataba de migración golondrina, muchos de ellos se instalaron definitivamente asentán-

dose precariamente dentro del predio de las fincas en calidad de piseros<sup>12</sup>. Con posterioridad varios de ellos accedieron a la compra en el primero loteo, hoy la zona más densa y céntrica del pueblo.

Este largo proceso puede ser considerado, en términos de modificaciones dentro de una continuidad: el de unidades de producción agrícolas capitalistas incipientes con una racionalización parcial del trabajo, del espacio y del tiempo. En relación a ello, tanto la memoria como la observación de las haciendas revelan la existencia de conjuntos de unidades domésticas dentro de la unidad de producción. A lo que hay que agregar los acuerdos de pisos, que suponían el acceso a los recursos dentro de las haciendas. También la memoria refiere al carácter flexible de las restricciones a la circulación dentro de los terrenos de las haciendas: caminos y sendas cruzaban los terrenos sin que existieran (o sin que se recuerden) restricciones de ningún tipo.

Tal vez no resulte demasiado aventurado decir que, si la organización de la producción capitalista significa, como indica David Harvey (1998: 251 y ss.) la pulverización del espacio a través del tiempo (es decir la continua reorganización y autonomización del espacio de producción, de circulación y de consumo en relación con un ritmo acelerado de acumulación), la producción agrícola en Vaqueros, al mantenerse relativamente dentro de pautas personalizadas de organización del trabajo (al igual que en otros lados de la provincia de Salta) supuso diversas articulaciones entre el espacio de producción económica y las diversas dimensiones del tiempo social (biográfica, familiar, societal).

En ese sentido, las unidades de producción agrícola «espacializaron» relaciones sociales. En efecto, el momento de la cosecha aparece en la memoria como la ocasión para los juegos infantiles -que no está dissociado del sacrificio-; para la formación de parejas; el paso a la adultez (o mejor, el momento en que se empieza a construir la independencia) es sancionado por el ingreso en el trabajo agrícola, etc. Inseparablemente, las unidades de producción espacializan las relaciones marcadamente asimétricas entre patrón / encargado (junto con sus familias) y los trabajadores (y sus familias). Así pues si la producción agrícola reúne a los agentes en las unidades de producción (lo que significa que los reúne y los distribuye) también los «territorializa» en el sentido de que los coloca como blancos de estrategias que los controlan en tanto que personas espacializadas. De acuerdo con ello, las jerarquías sociales son indicadas en el espacio (Elías, 1996) por el tamaño, la calidad y la diferenciación de ambientes de

las viviendas (por ejemplo, el tamaño del casco de las haciendas vs. el tamaño de las viviendas de los patrones arrendatarios frente al tamaño de las viviendas de los trabajadores), por los usos (viviendas ocupadas por los patrones sólo estacionalmente, viviendas «privadas» de los arrendatarios en las que se detiene el trabajo cotidiano, viviendas de los trabajadores en las que el trabajo se prolonga), que, entre otros aspectos, muestran el carácter asimétrico de la relación entre posiciones. Pero por supuesto las jerarquías son también actuadas por los cuerpos.

Precisamente las prácticas fronterizas en esta configuración, son actuadas como «respeto» que separa y pone en relación el conjunto de posiciones asimétricas dándoles a todas ellas un mismo «tono», un mismo aspecto. En ese sentido, la figura del respeto es utilizada en los relatos para clasificar las relaciones familiares, las relaciones entre generaciones, además de las relaciones laborales (junto con los acuerdos de uso de la tierra que formaban parte de esas relaciones). Algunos componentes nos parecen importantes en esta figura. En primer término, el carácter asimétrico de la relación: el respeto reúne y por lo tanto confirma fuertes diferencias de poder que no pueden ser tematizadas en la misma relación, sea la relación entre patrón y peón, sea la relación entre jóvenes y mayores. En segundo término, la «consideración» entendida como un reconocimiento positivo de la existencia del inferior en poder: visible tanto en los acuerdos laborales y de uso de la tierra pero también en la importancia social conferida al saludo<sup>13</sup>. En tercer término, las entrevistas muestran el vínculo estrecho entre esta figura y el trabajo agrícola, más específicamente al carácter esforzado, sufriente, sacrificado, del trabajo agrícola, pero necesario para ser reconocido y respetado como trabajador y como persona en esa configuración en tanto implica obligaciones morales recíprocas. Podríamos decir que el trabajo honra y ello porque, al decir de Calhoun pensar la identidad en términos de honor no solo enfatiza «la reputación, la opinión de los otros, sino también una manera particular de evaluarse a uno mismo. Enfatiza la observancia de modelos loables» (1999: 103). Pero también y más ampliamente, a las experiencias de sufrimiento, sobre todo físico, en la niñez o en la juventud, que se refieren al proceso de incorporación del respeto. En este último sentido, el respeto es indisoluble del valor social de la violencia como comportamiento legítimo.

Pero además, es importante tomar nota que los usos, recorridos y las restricciones de usos y recorridos son

gestionados en términos de esta organización relacional clasificada como respeto. Puesto que las posiciones en la configuración han sido creadas como complementarias a lo largo de un proceso social, el acceso al espacio, el uso, los trayectos se construyen, por ejemplo, bajo la categoría de «pedir permiso» (de paso, de ocupación de pisos, etc.) categorías que muestran dos fenómenos. El primero, que entronca con lo que decíamos antes acerca del respeto como figura clasificatoria, es que en una configuración con posiciones tan desiguales la distancia es redoblada a través de la cercanía personal; el segundo es que las restricciones en el uso y trayectos del espacio, en tanto gestionadas personalmente, no pueden aparecer como restricciones. No sorprenderá pues que uno de los puntos del malestar, con posterioridad al arribo de las clases medias urbanas a la localidad, sea precisamente la restricción que los nuevos pobladores han colocado en los trayectos a través del espacio, al cercar sus terrenos de tal forma que ya no se pueda «pedir permiso» para transitarlos.

## ***Fronteras II: Propios y extranjeros***

Las crisis de las producciones agrícolas, el agotamiento de los suelos, cierra en los '90 con los loteos, y la radicación de los «nuevos pobladores». Finalmente pues, de acuerdo a la metáfora de Harvey (op. cit.), el tiempo pulveriza el lugar a través de un proceso de subdivisión, loteo e incremento del precio de la tierra junto con la disminución en la demanda de mano de obra. Como resultado de ello, a la migración de los sectores medios y medios/altos a Vaqueros corresponde un desplazamiento de población en sentido contrario: de Vaqueros hacia los asentamientos sobre la otra margen del Río Vaqueros, en el municipio Capital<sup>14</sup>.

Así pues, la configuración se altera y se genera un conjunto de prácticas fronterizas relativas a la identidad, la identificación y la relación entre grupos sociales discontinuos.

Citemos dos entrevistas en donde se muestran claramente las categorías que operan como diacríticos de estos conjuntos sociales y que, por lo tanto, sólo son aplicables a los miembros más visibles de estos conjuntos:

Entrevistador: Para usted, quienes son vaquereños?

...bueno los vaquereños son las persona ya sean grandes o chicos, ha visto, que son respetuosos no se meten con nadie y si uno necesita y pide

ayuda el vaquereño te la da porque no es una persona egoísta ni mezquina es atento, así son los vaquereños de todo tamaño ah y también somos desconfiados y más de los de afuera... (Se ríe)

Entrevistador: entonces quienes serían vaquereños y quienes no, aunque vivan en Vaqueros -y es fácil los de este lado (con los brazos separa a Vaqueros en el medio) son los vaquereños y de este los extraños

Entrevistador: pero quienes son los extraños -y los extraños son los extraños (se ríe) esos nuevos que viene a vivir a Vaqueros pero no hablan con nadie pasan con su auto, nomás (Juana)

En este extracto podemos observar que la entrevista, una antigua pobladora, inicia con una descripción de quiénes son y cómo son los vaquereños como personas, atribuyéndoles algunas cualidades enunciadas positivamente como la de «ser respetuosos»<sup>15</sup> y otras de manera negativa como: «no es persona egoísta», «no es mezquina». El uso de la tercera persona no tiene aquí como función excluirla de ese conjunto social sino ofrecer un retrato distanciado del mismo. En cambio, cuando en su relato remite a la presencia de los nuevos habitantes, de los «otros», apela al «nosotros» para dejar en evidencia cual es su lugar de inclusión, a la par, le sirve para dejar fuera a los «extraños», a los extranjeros en el sentido de Simmel (1939) en la medida que su presencia incomoda. Acontece que no son tan extraños como quisieran ya que su proximidad puede llegar a transformarlos en vaquereños y por ende en «uno más», en algún sentido. El conflicto está presente porque de hecho ya entraron en relación, cosa que por ahora parecen resistir. El sentimiento de rechazo que se cuele en la entrevista pero también, aunque elíptico, en otros punto de encuentro del espacio local, entendemos que remite tanto a diferencias en estilos de vida que se han hecho cuerpo y que se expresan en la actitud indolente -reservada e insensible- con la que Simmel describe al individuo metropolitano, que podemos leer en el reclamo de «no hablan con nadie», como también a las fronteras trazadas por la distancia social que resuena en el comentario: «pasan con su auto nomás». En términos identitarios no son parte del «nosotros», no comparten los valores morales de ese nosotros que los distingue. Es de notar que uno de los aspectos acusatorios es que no hablan con nadie, en otros términos, hay una ausencia de reconocimiento que se acerca al insulto (Cardoso de Olivera, 2004).

Ahora una clasificación del lado de los nuevos pobladores:

...la gente de acá, no, no, no quiere compartir. Por ejemplo la vez pasada yo hice mi cumpleaños, invité una gente para que participara y no, no vinieron. Me pidieron disculpa todo pero, así, reacios, es como si nosotros fuéramos unos intrusos (inmediatamente) pero la gente me trata muy bien a mí (Ceramista).

La gente de acá, por ejemplo tenés los del frente, escuchame, viven hace 70 años acá en Vaqueros. Pero con esa gente por ejemplo puedes conversar, te puedes conectar, con todos los demás no te puedes conectar.

Entrevistador: Claro, es muy difícil.

Es imposible, es imposible... yo soy una persona que me gusta comunicarme con la gente, estar con esa gente, no siento que son ni peor que yo, ni menos que yo, ni nada, para mí son como una persona normal, pero ellos no te ven igual... Cuando yo puse el restaurante en sus campañas políticas ella<sup>16</sup> invitaba a la gente para que venga acá pero la gente no quería venir acá porque este era el lugar de los cholos<sup>17</sup>, vos sabes que decían ahí van los cholos y no había manera, y no te podés integrar...

Entrevistador: por qué crees que pasa eso?

Porque ellos sienten que lo que le hemos hecho, es que le hemos venido a invadir este lugar, que nosotros le hemos venido a quitar lo que era de ellos, entonces ahí más o menos ...Además nosotros hemos ido haciendo mejoras en el pueblo, que a ellos no les interesa, no les interesa la mejora, no les interesa vivir mejor, no les interesa trabajar mejor, entonces es como que quieren vivir en el tiempo, quedarse en el tiempo y seguir con la vida que ellos han tenido siempre. (dueña de restaurante)

En estos relatos la experiencia de extranjería está presente. Para este sector de población Vaqueros es un lugar propio por opción pero en la elección del lugar para vivir poco tuvo que ver la comunidad preexistente. Las citas precedentes expresan la ambigüedad presente entre el deseo de integrarse, de aproximar las distancias invitando a los nativos «a participar», junto a la imposibilidad de hacerlo que vinculan con el estilo de vida y valores de esos otros, «la gente de acá», que no son permeables a los cambios. El modo en que refieren a los locales devela marcados diferenciales de poder con la consecuente carga moral entre conjuntos

que en la proximidad reconocen la distancia. El nosotros, en estos casos más difuso, sin embargo enfatiza la posición de quien habla desde un lugar autoreferencial social y moral que se insinúa en la necesidad de destacar que «esa gente»... «son como una persona normal». Mientras en el caso anterior el uso del «cholo» tiene por objeto hacer evidente la actitud crítica y despreciativa hacia los «otros», estos usan un lenguaje cuidado que, sin embargo, transmite un sentimiento en el que se entremezclan la autopercepción de superioridad moral con la amplitud de horizontes que le permite reconocer al otro diferente. Se intenta «integrarlos» pero es difícil y buscan explicarlo a través de su apego a la tradición, a la lentitud de sus prácticas que no se adecuan al ritmo del progreso. Ello implica una tensión con los «otros» que «son del lugar» y los consideran «intrusos». Sin embargo, no en todos los casos parecen sentirse interpelados, particularmente porque la configuración social de referencia es otra -aún a pesar de las prácticas reflexivas de distanciarse y, por ende, del debilitamiento de lazos-. Empero, en ocasiones «se sienten» locales, unos más que otros, desarrollando prácticas o discursos que implican un ejercicio de minimización de la extranjería (el trueque, la puesta en valor de lo nativo, etc.). Podemos plantear que mientras más intensamente corporeizada la actitud indolente, la reserva, menor receptividad a la interpelación de los nativos. En términos simbólicos y de relaciones de sociabilidad desarrollan una actitud de reserva y de distancia propia del ser urbano y que es leída habitualmente por los nativos como indiferencia y frialdad de quienes se sienten superiores y desconocen al otro que es el habitante histórico del lugar. En verdad el extranjero se «delata», aparece como inapropiado porque desconoce los códigos de reconocimiento recíproco.

En la configuración que estudiamos estas son marcas de malestar, que organizan el sentido, si se quiere, la dirección de los distanciamientos entre ambos conjuntos, la intensidad de las fronteras (nuevamente los agentes más visibilizados de estos conjuntos). Estas categorías muestran dónde se sitúan las discontinuidades más visibles entre conjuntos sociales: el saludo, el nivel de vida (los cholos con auto), la apertura (son cerrados), el mantener valores asociados al tradicionalismo<sup>18</sup>, la pérdida de valores<sup>19</sup>. Cada una de ellas muestra una carga moral, que va desde los anómicos recién llegados hasta los nativos tradicionalistas, y en ese sentido, las construcciones identitarias parecen replicar las dicotomías clásicas de la sociología (comuni-

dad y sociedad) o de la antropología (Folk/Urbano). Y sin embargo si se tienen en cuenta otros aspectos se verá que puede ser problemático ubicar a cualquier agente claramente del lado tradicional o del lado moderno. En efecto, una marca tan visible como el tipo y estilo de carteles colocados en su inicio por un grupo de artesanos indicadores del circuito turístico vinculado a las artesanías, muestra que la tradición puede ser un objeto de búsqueda para los recién llegados. Ese tipo de carteles fue produciendo un estilo vaquereño al ser apropiado, tanto por el municipio local a través de la señalización de paradas de colectivo, del centro comunitario o del museo, como por comerciantes que «incorporan» lo que va transformándose en marca registrada. Pero además es notable que en su construcción de sí mismos los viejos pobladores no se remitan a la cultura sino a las relaciones sociales.

Enseguida veremos que estos fenómenos son consistentes con las prácticas de producción del lugar propio.

### ***Fronteras III: Vaquereños de raigambre y vaquereños por decisión***

Las fronteras identitarias se insertan en un conjunto de prácticas reflexivas de selección y caracterización, de memoria y de narración en relación con la espacialización que realizan ambos conjuntos de agentes<sup>20</sup>. En otros términos la identidad y la alteridad se articulan con la construcción del lugar propio, es decir no sólo el sentido del lugar sino también, inseparablemente los «derechos» sobre el lugar. Y al menos en esta configuración, esto se produce como producción de comunidades.

En la mayor parte de los nuevos pobladores entrevistados hay un énfasis, dado por la repetición y compartido por otros entrevistados, en las tareas del jardín, en el cuidado de los animales domésticos, en la protección de las especies locales, etc. Las actividades cotidianas, entonces, devienen en expresivas, *ceremoniales* o rituales en el marco de la construcción de un distanciamiento con la sociedad salteña. Esta construcción de una organización retórica que opera un distanciamiento de las condiciones y condicionamientos de la vida moderna, coloca los relatos de los «nuevos pobladores» en estrecha proximidad con las observaciones de Turner (1974) y de Turner y Turner (1978) acerca del rito como espacio productor de una *communitas*, espacio simbólico en el que las reglas sociales, las je-

rarquías y los condicionamientos, en este caso inmanentes a la experiencia «moderna», son puestos simbólicamente en suspenso en contextos definidos; en el que se crean simetrías, homogeneidades, participaciones emocionales que contrastan con la experiencia de la «societas».

En efecto nos encontramos aquí con que estos proyectos reflexivos, inseparables de la decisión de habitar en Vaqueros, que pueden ser considerados como la producción ritual de una convivencia emocional, con los cercanos y con la naturaleza, es decir con el espacio devenido en lugar precisamente por efecto de esa convivencia emocional. La construcción de esta *communitas* se desarrolla en las entrevistas como una poética de la naturaleza, de la autenticidad cultural (y de allí la producción de la tradición, sobre todo entre los artesanos), a veces de la soledad y el aislamiento, en el que la experiencia natural comporta tonalidades *religiosas* tales como el desarrollo espiritual, el abandono del materialismo del dinero, etc. o tonalidades *éticas* tales como el crecimiento personal, la armonía, el equilibrio, etc. Suerte de *unio mística*<sup>21</sup> entre la naturaleza, la cultura y los agentes, experiencias difíciles de explicitar, desencadenadas por el hecho de situarse en un espacio que no está organizado en términos de los tiempos acelerados modernos.

Utopía de construir la vida «fuera» o por lo menos tomando distancia de la sociedad. De acuerdo con ello, se podría seguir a Turner y considerar que el traslado a Vaqueros, dentro de estos estilos de vida reflexivos a los que hacemos referencia, es un proceso «liminar», en la medida en que los agentes se colocan «fuera» o «a distancia» de los aspectos institucionales para evaluarlos. También conforman una *communitas* reflexiva en el sentido en que la construcción de esos lazos no completamente racionales, vivenciales y existenciales son resultado de una construcción esforzada e intencional.

Por supuesto, estos proyectos reflexivos tienen condicionantes estructurales definidas (Lash, 1997). Podríamos decir que la producción de una demanda inmobiliaria más o menos socialmente consistente, formada por intelectuales, profesionales, artesanos, comerciantes forma parte de la génesis social de las preferencias (Bourdieu, 2001) que orienta a esos mismos compradores hacia Vaqueros; los efectos son construidos reflexivamente por los propios agentes: por ejemplo «Vaqueros es un barrio universitario».

En ese sentido, es interesante que en el relato de la decisión de instalarse en Vaqueros, el precio de los te-

rrenos suponga un contraste «hacia arriba» con la localidad de San Lorenzo. En efecto, tener una casa en San Lorenzo forma parte de los estilos de vida enclavados como «altos» o «dominantes» en la sociedad salteña. Desde el punto de vista de los esquemas de clasificación y apreciación de los nuevos pobladores Vaqueros y San Lorenzo «están próximos», «salvo el precio». Para los agentes, esta proximidad significa «lugares con verde», «cerca de la naturaleza», etc. Pero esa proximidad, es también un posicionamiento social en tanto supone un conjunto de propiedades enclavantes, equivalentes «salvo el precio», es decir, jerarquizadas por efecto del precio de los terrenos, por la demanda capaz de mantener ese precio y dar una consistencia social a la ocupación del espacio. En otros términos, ese contraste es una marca de la trayectoria social ascendente implicada en la decisión de mudarse a Vaqueros. Trayectoria ascendente y, sin embargo distante del estilo de vida «alto» asociado a San Lorenzo.

Respecto de los viejos pobladores, las entrevistas sugieren que el tiempo «vivido» en la localidad produce raíces; pero estas raíces no se hunden en el suelo, en el territorio, sino en el sentimiento. Dos aspectos parecen importantes a los efectos de valorar esta construcción de la identidad a través de las «raíces sentimentales». En primer término, lo que decíamos anteriormente acerca del origen de los vaquereños, muchos de ellos hijos de trabajadores migrantes. En segundo término, que el acceso a la tierra y la construcción de la vivienda son sucesos relativamente recientes para la mayor parte de los viejos pobladores. La aparcería, el arrendamiento, o el acuerdo de ocupación de pisos, en la anterior configuración, fijan lugares como propios dentro de un territorio, al menos en el sentido en que los agentes pueden reemplazar un patrón por otro, un empleo por otro, dentro de un circuito estacional, pueden buscar otro acuerdo de ocupación con otro patrón, etc. En efecto, las entrevistas abundan en detalles de traslados frecuentes dentro de la localidad o entre localidades vecinas. Pero más allá de lo relativo o reciente que sea la apropiación del lugar habitado, el suelo firme en el que se hunden las raíces es (o fue) la espacialización de la configuración que les permitía la apropiación de un lugar o, por lo menos, las relaciones sociales que posibilitaban el desplazamiento dentro de un territorio. El suelo firme en el que se hunden las raíces tendrá que ver con la incorporación de sentimientos similares por efecto de haber residido en la localidad mucho o poco tiempo. En ese sentido tomo prestada una noción de Marcel

Detienne (2005) para hablar en lo que sigue de «vaqueños de raigambre».

Los vaquereños de raigambre referirán sus construcciones identitarias al conjunto de significados compartidos y, por lo tanto también construirán una comunidad, sólo que esa comunidad no es resultado de un proyecto, estilo de vida etc. Y ello porque ese sentido no es electivo, no precisa ser buscado o trabajosamente construido. Los vaquereños de raigambre son *arrojados* a ese sentido, o en otros términos el sentido de la comunidad dependerá de prácticas básicas compartidas (Lash, 1997). Pero también es necesario tener en cuenta que la comunidad articulada en procesos identitarios es una comunidad «de la que se habla» (Bauman, 2003) es decir una comunidad historizada, puesta en riesgo por la presencia de extraños.

Otro aspecto que surge de las entrevistas es, como vimos, la caracterización de las condiciones de trabajo y de respeto en términos de castigo, sufrimiento<sup>22</sup>, etc. Esta construcción retórica, cuyo centro parece ser el sufrimiento, recuerda la noción antropológica de sacrificio<sup>23</sup>. De acuerdo con ella, los relatos en las situaciones de entrevistas conforman al vaquereño de raigambre como aquel que llevó una vida sacrificada. «El vaquereño es trabajador/respetuoso/sacrificado»: creemos que se puede aceptar que esta carga de sentido encuentra o encontraba su lugar moral en la denegación simbólica de las relaciones asimétricas, entre peón y patrón, entre generaciones, etc. es decir se vinculaba con el trabajo como don dentro del conjunto de relaciones de explotación que permitían el acceso al uso de la tierra (ocupación de pisos). Como observa Bourdieu (1991), categorías semejantes transfiguran las relaciones de dominación y explotación. Cuando son aplicadas a la donación más allá de las posibilidades de devolución colocan a quien las recibe en posición de obligado en tanto trazan una continuidad entre la solidaridad entre semejantes y la cohesión al interior de una jerarquía.

Una paráfrasis adecuada de ello sería «me he sacrificado por mis hijos, por mi familia...» y ese «por» lleva el proyecto de trascendencia, de una expansión simbólica del tiempo en tanto está orientado siempre hacia el futuro. Pero a la vez, ese exceso de sentido se desarrolla en el marco de un conjunto de relaciones sociales, cara a cara que son inseparables del espacio social en el que estos agentes han vivido y que conforman para ellos el lugar en el que han habitado. De acuerdo con ello, aquel exceso de sentido se convencionaliza y es transferido al espacio social, a Vaqueros como

conjunto de relaciones sociales vividas por los agentes. La expansión simbólica del tiempo deviene en expansión simbólica del lugar: «me he sacrificado por Vaqueros» .

Esta construcción de los vaquereños de raigambre se aleja un poco, de algunas de las formas clásicas de pensar la comunidad. Frente a la amenaza de las transformaciones sociales no es la solidaridad lo que parece más importante en la construcción identitaria. Antes bien, esta manera de construir a Vaqueros y colocarse en su construcción parece consistente con algunas propuestas de la filosofía política italiana.

En efecto, Roberto Esposito (2003) en su análisis etimológico de la comunidad ha propuesto un conjunto de nociones importantes que parecen pertinentes para remarcar algunas características de la construcción identitaria de los vaquereños de raigambre. Este autor ha indicado que el *munus* formante de la *communitas* en la tradición clásica es «el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar (...) No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión -y mucho menos la estabilidad adquisitiva de una ganancia-, sino pérdida, sustracción y cesión: es una prenda o un tributo que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro y requiere una adecuada desobligación. La gratitud que exige nueva donación. «*Munis*, en este sentido (...) es quien manifiesta su propia gracia (...) dando algo que no puede conservar para sí. Y de lo cual, por lo tanto, no es por entero dueño» (Esposito, op. cit.: 28).

Entonces el *munus* bien podría ser el respeto o el trabajo sufrido acompañado de respeto. La construcción identitaria del *cum munus* parece referirse entonces a un conjunto de obligaciones en las que el respeto es para los agentes una paráfrasis adecuada y el *Munis* es el agente a la vez trabajador y respetuoso.

En ese sentido la comunidad entendida como solidaridad y significados compartidos se encuentra en el marco de relaciones sociales practicadas y comprendidas en términos de respeto, «sufrimiento» y honra u honor. De acuerdo con ello podemos interpretar una de las dimensiones de la tensión en la relación entre vaquereños de raigambre y vaquereños por decisión en términos de la ausencia del don, percibida por una de las partes como un insulto. La falta de saludo, desde la perspectiva de los vaquereños de raigambre es un acto de desconsideración. Recíprocamente la resistencia a participar, a compartir en las actividades generadas dentro de algunos de los proyectos de *communitas* reflexiva (club de trueque, asociación veci-

nal) parece generar un sentimiento similar pero debilitado por el carácter *indolente* (Simmel) del urbanita. Citando a Cardoso de Olivera: «aquel que niega el don en los casos abordados (...) simplemente desconoce la identidad del interlocutor» (Cardoso de Olivera, 2004: 28).

Esto es, la falta de reconocimiento o los actos de desconsideración, característicos de la percepción del insulto en los dos casos -en uno, la falta de saludo en el otro, el ser reacios a compartir a participar- podrían ser aprehendidos como situaciones en las cuales la ausencia de don es percibida como la negación del estatus o el rechazo de la identidad del interlocutor<sup>24</sup>.

## ***Fronteras IV: Ciudadanos y pobladores***

Lo dicho hasta ahora nos permite dejar enunciada otra práctica de separación y reunión tensiva, que va desde las prácticas de producción del lugar propio hacia la política, en su acepción más clásica para la antropología, es decir, como control del territorio, como su producción o su defensa. La frontera a la que hacemos referencia en este caso separa y reúne a ciudadanos y pobladores.

Los «nuevos pobladores», son ciudadanos en un sentido estrechamente relacionado con el de *communitas* y liminalidad al que hacíamos referencia más arriba. De acuerdo con ello, no nos interesa tanto que sean portadores de derechos (con la consiguiente disposición a la defensa de esos derechos cuando se los considera violados) como que la ciudadanía, al igual que las otras dimensiones de la vida humana de estos agentes es un acto de reinención, en este caso reinención de derechos o reinención del espacio público. Esto, en modo alguno debe entenderse en términos de emancipación, no estamos proponiendo un *telos* de la ciudadanía sino la idea bastante más sencilla de que el conjunto de derechos y el repertorio de prácticas para obtenerlos, permanecen todos ellos, singularmente abiertos.

Este carácter singularmente abierto de derechos y de espacio público, este ser ciudadanos, reconocerse como tales y estar decididos a ejercer la ciudadanía, además de constituir un valor a defender y a transmitir, constituye un recurso simbólico que se transforma en un elemento clave para entender la especificidad de estos actores, las marcas que a su paso van dejando en el territorio y la tensión en la constitución de lazos sociales en una comunidad donde el rastro de la

«ruralidad» está presente. Ello se observa, por ejemplo, en las propuestas de los vecinos para poner nombres a las nuevas calles que se van abriendo. La denominación de las mismas es indicio de tensiones que se expresan en disputas, escasamente visibles y no necesariamente percibidas por aquellos que impulsan las propuestas, junto a la dificultad de mantener construcciones identitarias bifurcadas. Algunos de los nuevos pobladores propusieron nombres vinculados con la historia del pueblo, como por ejemplo 5 de Agosto, fecha de creación del municipio que fue aceptada sin conflictos aparentes por los representantes municipales. Otros, en cambio, llevaron la iniciativa de poner nombres de pájaros de la región. «Inocente» y «bien intencionada» en tanto postula recuperar el valor de algo autóctono, vino a confrontar con la propuesta de otros vecinos de antigua data quienes proponían nombres de personas «reconocidas» o «ilustres» de la zona. El municipio optó por privilegiar la iniciativa que recuerda a pobladores destacados, aunque «consiente» en poner algunas nombres de pájaros «como una forma de transacción» frente a la disputa que sobrevuela los criterios de nominación. Las pujas por la nominación es un punto de intersección de unos y otros y expresa la «rapidez» con que los vaqueroños por opción se sienten con «derecho» a proponer nombres, a marcar «su» territorio aún con denominaciones que recuerdan acontecimientos o fauna «propios del lugar» y la rispidez y resistencia que genera entre algunos de los nativos por este avance. A pesar de esa tensión en la que median las autoridades municipales, cualquier observador un día cualquiera en las oficinas del municipio podría ver situaciones de acceso preferencial («aquí nos sentamos a hablar») en acto. Los vaqueroños por decisión ingresan sin problemas y prácticamente cuando quieren a la oficina del intendente, a quien tratan como a un igual. Una entrevista con el intendente, respecto del acceso preferencial de los nuevos pobladores a la intendencia, da pistas al respecto:

Todos convivimos bien, tenemos buen trato. Este... Con ellos se puede hablar. Aquí no sentamos a hablar ¿No?... nos sentamos siempre a hablar. Eso es lo bueno. Hay con otros con los que no puede sentarse a hablar. Los de allá arriba sí.

Entrevistadora: como les llama a los de arriba.

Intendente: los perros verdes... yo les doy bola en un montón de cosas. Es gente que sabe muchísimo. Intelectualmente son muy buenos, has

visto... pero los changos de arriba eran todos rayaos, el Cata era uno de los rayaos que no vas a querer poner un foco porque te mata.

Entrevistadora: pero ¿qué han generado dentro del pueblo?

Intendente: Nada, porque ellos, dentro de todo ocupan gente del pueblo que va, que hace los quehaceres domésticos, les corta el pasto. Y ellos tienen buen trato con la gente del pueblo. No, por Dios, eso ni dudarlo. Yo, me hacer renegar a mí, porque qué se yo, porque yo tengo que conducir esto y... gente que trabaja ahí vaya a ver si va a hablar mal de ellos, no. Son excelentes. No, no, no.

El discurso del intendente, que al ser profesional comparte parcialmente estructuras cognitivas con los nuevos habitantes, presenta un carácter ambiguo en relación a la presencia y reconocimiento de esos «otros» que conforman ahora el territorio local. El saber, la «inteligencia», que incluye la capacidad de interacción comunicativa «civilizada», es un capital legitimado, reconocido en el espacio social y por lo tanto en el terreno de las luchas simbólicas se encuentran bien posicionados para hacer jugar sus principios de visión y organización. Sin embargo, en términos de estilos de vida y porque no, político e ideológico, son exóticos desde la mirada nativa. Detentan capital cultural pero no abogan, como podría esperarse, por el desarrollo de prácticas urbanas asociadas al progreso del espacio local sino más bien a la promoción de proyectos de comunitas reflexivas («no vas a querer poner un foco porque te mata»).

En la misma perspectiva la apreciación de su impacto en la actividad económica recalca algunas actividades que desarrollan los recién llegados vinculadas a la producción artesanal, al comercio o servicios domésticos que generan fuentes de trabajo. En esta dirección promueven un desarrollo local que prioriza aquello que valoran de Vaqueros: el medio ambiente, la tranquilidad, los ritmos tranquilos, la creatividad, «la autenticidad cultural». A lo anterior se suma un plus de civilidad expresado en el «buen trato» que los trabajadores reciben.

Respecto de los pobladores, el desliz semántico hacia la noción de pueblo (Vaqueros como un pueblo) es aquí importante. Defender el territorio no es aquí una acción positiva más bien poblador, se refiere en esta configuración a la actividad esforzada de mantener derechos sobre el territorio. La reivindicación de esos derechos

puede hacerse, con mayor esfuerzo aún, desde fuera del territorio. Es el caso de los vaquereños expulsados hacia los asentamientos vecinos.

Habíamos dicho al comienzo que las posiciones de nuevos pobladores y «vaquereños de raigambre» y, por lo tanto, las retóricas de identidad, lugar y comunidad deben mucho de sus propiedades a las posiciones que estos agentes ocupan en el espacio social. Al menos un aspecto de aquellas tienen que ver con los proyectos políticos que el municipio de Vaqueros viene desarrollando en los últimos cuatro años, que son además relativamente consistentes con los proyectos del estado provincial. En efecto, las políticas de modernización del estado articuladas con la promoción del turismo y la «puesta en valor» del patrimonio conforman algunos aspectos importantes de las políticas de la gobernación salteña que han dejado sentir su impacto en algunos proyectos y prácticas recientes del municipio de Vaqueros.

Este impacto se ha hecho sentir al menos en dos niveles. En primer término, en la producción de una accesibilidad diferenciada al ejecutivo municipal. Más específicamente en los lazos estrechos (dentro de pautas relacionales cara a cara) que el intendente mantiene con los nuevos pobladores, sobre todo con los profesionales universitarios residentes: mientras estos profesionales discuten directamente con el intendente acerca de los numerosos problemas de hábitat (servicios, tala de árboles, iluminación, etc.), los vaquereños de raigambre han visto la fragmentación de los lazos con las autoridades políticas:

«...no nos ayuda (el intendente de Vaqueros) el dice que tenemos que pedirle al intendente de Salta el se hace el bueno con los nuevos con los «cholos» que tiene auto y todo. Para ellos si anda risa y para nosotros los pobres nada» (Raquel, que ahora vive en el asentamiento del otro lado del Río Vaqueros).

El otro aspecto del impacto, ha sido el lanzamiento de una serie de medidas (básicamente urbanísticas) de parte de la intendencia que se acercan a los proyectos reflexivos de la *communitas* de los nuevos pobladores: en primer término la territorialización del municipio dentro de una zona ecológica (la Alta Cuenca del Mojotoro) orientada a transforme en territorio común de un conjunto de municipios; en segundo el compromiso de mantener las características bióticas de esa zona lo que significa un control creciente de las actividades ligadas a la producción de alimentos; finalmente la apuesta al

turismo como actividad económica consistente con las posibilidades y defensa de esa zona ecológica.

Hay pues una tendencia en dirección a la transformación de la *communitas* reflexiva en una política reflexiva (en el sentido de informada por un conjunto de saberes académicos) del lugar sin ningún punto de articulación visible con el conjunto de relaciones sociales en las que están involucrados los vaquereños de raigambre. Ello a pesar del esfuerzo que una porción de los vaquereños por elección realizan por establecer lazos y defender «intereses locales» que los otros, parece, no alcanzar a vislumbrar.

## Notas

<sup>1</sup> Una reseña de los mismos y un análisis que enfatiza la complejidad de este tipo de contactos se encuentra en Grimson, 2005.

<sup>2</sup> Hay otras reflexiones que plantean la relatividad de esas divisiones. El concepto rurubano de Giarraca, 2004, es un ejemplo, aunque su foco está colocado en otro ángulo de observación.

<sup>3</sup> Todavía más si piensa en que «todo tipo de «coexistencia» de hombres corresponde a una determinada conformación del espacio, donde los respectivos hombres, sino juntos, al menos en unidades parciales, conviven o pueden convivir efectivamente. Así pues, la expresión de una unidad social en el espacio, el tipo de su conformación del espacio es la representación de su especificidad palpable -en sentido literal- visible» (Elias, 1996: 62).

<sup>4</sup> El concepto de extranjero está usado en el sentido que Simmel le otorga. «No es el que viene hoy y se va mañana sino el que viene hoy y se queda mañana». Es aquel que, aunque no se haya asentado completamente «se ha fijado dentro de un determinado círculo espacial –o de un círculo cuya delimitación es análoga a la espacial– pero su posición dentro de él depende esencialmente de que no pertenece a él desde siempre, de que trae al círculo cualidades que no proceden, ni pueden proceder del círculo» (Simmel, 1939 – 273- 274). «La unión de la proximidad y la distancia que está presente en toda relación humana se organiza, en el fenómeno del extranjero, de un modo que puede ser formulado de manera sucinta diciéndose que, en esta relación, la distancia significa que él, que está próximo, está distante; y la condición del extranjero significa que él, que también está distante, en verdad está próximo...» Simmel (1983 - pp. 182).

<sup>5</sup> Simmel nos dirá que mientras más interiormente unida este una sociedad más claros y delimitados serán sus límites.

<sup>6</sup> Por ejemplo en la noción del límite del campo en Bourdieu para quien «las fronteras del campo rara vez

toman la forma de las fronteras jurídicas aunque siempre conllevan barreras de ingreso tácitas o institucionalizadas. Los límites del campo se encuentran donde terminan los efectos del campo» (1995 - 67)

<sup>7</sup> Para decirlo en los términos de Bourdieu las prácticas fronterizas corresponden a clases *reales* -opuestas, por lo tanto, a las clases en el papel construidas por el observador-, que exigen como condición de posibilidad precisamente una similitud de condiciones y condicionamientos sociales (sin que exista una determinación por esa similitud de condiciones y condicionamientos). Sin embargo, la existencia de estas clases *en la realidad*, no va a la par que su movilización política y esto lo veremos luego en el trabajo. La diferencia o mejor dicho, la *conciencia* de la diferencia, se encuentra en la lucha cotidiana de clases o de grupos, es decir, en la experiencia (Bourdieu, 2006, pág. 65)

<sup>8</sup> El rastreo en archivos permite suponer que habría correspondido a una merced real (investigación archivo Ana María Gallardo).

<sup>9</sup> En realidad el que cumplía ese papel era los administradores.

<sup>10</sup> Las primeras plantaciones de tabaco comenzaron entre 1945 y 1948.

<sup>11</sup> Que, entre otras cosas, habría expropiado parte de la finca lo que obligó a la venta de las tierras que estaban arrendadas por este sector de medianos productores.

<sup>12</sup> Se llamaban piseros aquellos a quienes el patrón cedía en préstamo una parcela de tierra dentro de la finca. Podían tener animales y huerta para subsistencia.

<sup>13</sup> Al respecto, el siguiente fragmento de entrevista es ejemplar: «a nosotros nos han criado los padres con el respeto a la persona mayor, a la persona mayor y, y... (pausa) a todos así. Y, digamos, algunos se, se sentían mal porque decían, dicen: «Miralo, cómo saluda el fulano». Y no, y eran costumbres, que había un chico que venía, se sacaba el sombrero, y le iba, y se paraba, y le decía «Buenas tardes, señora» -dice- «Mirá, cómo saludaba el chico». Eso no existe ahora, no existe, yo lo digo por mi hijo, yo estoy diciendo de la juventud que yo he vivido a la juventud que tengo, porque tengo yo mis nietos, tengo bisnietos ya, que la juventud toda cambiada, bueno, como todo cambia, ¿no? Así... así que el respeto que había antes era... único. Y, igual que a nosotros, los padres, como digo yo, si usted va a decir: «Papá, ¿quiere que vaya a tal lado?», Si le decía «Sí» va, y si no, se tenía que quedar. Hay muchas cosas, así lo mismo que cuando a usted estaba de, ya cuando estaba crecida, ya era grande, estaba de novia, el novio tenía que venir y hablar con el papá, si el papá estaba consciente llegaba el pretendiente a la casa, si no a volar (risas), y el pretendiente estaba como ustedes, ve, como ustedes dos, y la mamá acá, el papá allá» (Doña Agripina).

<sup>14</sup> En tierras que se ocupan y luego son regularizadas por un programa provincial denominado «Familia Propietaria».

<sup>15</sup> Qué, como dijimos, puede entenderse como una forma de expresar relaciones atravesadas por prácticas de dominación simbólica.

<sup>16</sup> Se refiere a la candidata a intendenta.

<sup>17</sup> El mote de cholo en Salta en el uso cotidiano tiene una carga despectiva usado tanto por los sectores próximos a las elites locales como por los sectores populares para remitirse al «otro». En este caso cholo, no es el mestizo o el indio occidentalizado sino que remite a la clase media acomodada.

<sup>18</sup> Al respecto de la tradición dice uno de los nuevos pobladores: «Y si, ellos son muy respetuosos, de sus tradiciones, por ejemplo se prestan los caballos, se van al monte, y bueno muy religiosos, bueno no sé si religioso, pero por ejemplo ahora se han ido al nevado de Castilla, a traer una Virgencita. Es todo la gente, los vaquerenses, no invitan».

<sup>19</sup> Al respecto de la pérdida de valores dice otro entrevistado refiriéndose a los robos: «no son los chicos de Vaqueros sino son chicos del asentamiento y los chicos de aquel lado (señala el norte) los de la casa nuevas ¿ves? esos andan hasta drogados, el otro día fui a misa y temprano habían chicos drogándose, ellos todos rubios bien vestidos, antes eso no se veía porque los chicos de aquí eran sanos ni sabían que era eso entiendes y ahora parece la ciudad».

<sup>20</sup> Es importante recalcar que los conjuntos de agentes a los cuales remitimos y que en este ejercicio analítico intentamos caracterizar, presentan internamente matices que los hacen mas heterogéneos de lo que aquí los presentamos.

<sup>21</sup> Curiosamente nos encontramos aquí, al igual que en la experiencia mística del siglo XVI y XVII, con un discurso sobre un ausente, con la desaparición progresiva del objeto de amor, realizado desde un lugar de «retiro» (De Certeau, 1993).

<sup>22</sup> Son frecuentes las referencias a «se trabajaba desde chico», la animalización en el trabajo «[trabajábamos] casi en cuatro patas», la adjetivación de las tareas como «duras», la relación con el clima como «castigo», el respeto a los padres en términos de castigos corporales, etc.

<sup>23</sup> Para la antropología el sacrificio es un tipo de comportamiento ritual en la que un objeto es consagrado destruyéndolo o consumiéndolo. A través de ese consumo/ destrucción el objeto no es meramente gastado sino que produce una relación con una divinidad o más ampliamente, como ha indicado Miller (1999) construye una trascendencia, una expansión simbólica del espacio-tiempo. De acuerdo con ello, los relatos en las situaciones de entrevistas conforman al vaquereño de raigambre como aquel que llevó una vida sacrificada. En esos actos, experiencias, acontecimientos de sacri-

ficio, el sufrimiento (e incluso la violencia) opera confiriendo a la vida de todos los días y a las situaciones extraordinarias un exceso de sentido, a través del cual la vida sale de sí misma y adquiere trascendencia.

<sup>24</sup> La idea de negación del don en este contexto es bastante diferente de la noción de reciprocidad negativa, tal como fue elaborada por Sahlins en su discusión sobre los intercambios primitivos (1965: 139-236) ya que esta centra la atención en situaciones en que por lo menos una de las partes está motivada por la ganancia o ventaja utilitaria, e intenta apropiarse de algo sin dar nada a cambio (idem: 148).

## Bibliografía

BARTH, Frederick, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

BAUMAN, Zygmunt: *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires, 2003.

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loic: *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo. México, 1995.

BOURDIEU, Pierre: *El sentido práctico*. Editorial Taurus. Madrid, 1991.

CALHOUN, Craig: «El problema de la identidad en la acción colectiva». En Auyero, J. *Caja de Herramientas*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, 1999.

CERTEAU, Michel de: *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*. Universidad Iberoamericana. México D. F., 1993.

DETIENNE, Marcel: *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 2005.

ELIAS, NORBERT: *La sociedad cortesana*, FCE, México, 1996.

ELIAS, N.; SCOTSON, J.: *Os Estabelecidos e os outsiders*, Zahar editor, Río de Janeiro. Introducción, 2000.

ESPOSITO, Roberto: *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Editorial Amorrortu. Buenos Aires, 2003.

GRIMSON, A: (comp.): Introducción, fronteras políticas versus fronteras culturales. En *Fronteras, naciones, identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires, Ediciones Cicus, 2000.

GRIMSON, A. Fronteras estados e identificaciones en el Cono Sur. En Daniel Mato (comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en tiempos de globalización - 2*. Caracas y Buenos Aires: UNESCO y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Internet on line: <http://www.globalcult.org.ve/pub/Clacso2/grimson.pdf>

HANNERZ, Ulf (1997) Fronteras. En *Revista Internacional de Ciencias Sociales* N 154, Diciembre 1997. Internet on line: <http://www.unesco.org/issj/rics154/hannerzspa.html#uhart>

LASH, Scott: «La reflexividad y sus dobles: estructura, estética y comunidad». En U. Beck, A. Giddens y S. Lash: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Editorial Alianza. Madrid, 1997.

MILLER, Daniel. *Ir de compras. Una teoría*. Editorial Siglo XXI. México, 1999.

SIMMEL, George: «El espacio y la sociedad» y «Digresión sobre el extranjero» *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939.

SIMMEL, George: «O estrangeiro» en Moraes Filho, Evaristo Simmel, Editora Ática, Sao Paulo, 1983.

TURNER, Victor: *Drama, fields and metaphors*. Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1974.

TURNER, Victor y Edith Turner: *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press, New York, 1978.

TURNER, Victor: *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.