

# Miradas sobre fronteras en un espacio local

*María Ángela Aguilar\**

*Miguel Costilla\*\**

## RESUMEN

El objetivo de este trabajo se orienta a pensar las fronteras en una localidad periurbana en la que estudiamos transformaciones espaciales, identitarias y relacionales entre grupos sociales. Éstas 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 clave:* 1. Fronteras, 2. localidad periurbana, 3. transformaciones, 4. identidad, 5. relaciones sociales.

## 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 estate demand.

*Keywords:* 1. Frontiers, 2. periurban town, 3. transformations, 4. identity, 5. social relations.

\*Docente de la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Dirección electrónica: [maaguilar@sinectis.com.ar](mailto:maaguilar@sinectis.com.ar).

\*\*Investigador de la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Dirección electrónica: [migelocos@gmail.com](mailto:migelocos@gmail.com).

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

El objetivo de este trabajo se orienta a pensar las fronteras en una localidad periurbana en la que estudiamos transformaciones espaciales, identitarias y relacionales entre grupos sociales. Tales transformaciones son resultado de un largo proceso de cambios socioeconómicos cuyo aspecto más reciente es la radicación<sup>2</sup> de sectores de clase media en una zona de características rurales, radicación acompañada de modificaciones importantes en el modo de vida de los pobladores de la localidad, y que resultaron 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.

Este proceso puso en contacto a 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 modifica, 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 entre personas, posiciones, modos de vida, orígenes y proyectos que coexisten en un espacio más o menos delimitado, y en un tiempo más o menos definido.

El trabajo de campo se realizó entre 2005 y 2007, y tiene como soporte un corpus de 45 entrevistas aplicadas a una diversidad de actores. La selección se realizó tomando en cuenta grados variables de proximidad o distancia respecto del espacio social en cuestión, ya sea por el tiempo de residencia, ya por sus diferentes anclajes y trayectorias. Se partió de una primera distinción preliminar entre nuevos y viejos pobladores, la cual se complejizó a lo largo del proceso de investigación.<sup>3</sup> Además, hemos realizado varias instancias de observación de campo.

<sup>1</sup>Este artículo es una versión modificada del presentado en el VI Congreso Chileno de Antropología, 2007.

<sup>2</sup>Este término se utiliza en el sentido en que varios países de habla hispana atribuyen a la población establecida en un lugar cuando implica permanencia, coincidente con el primer significado otorgado por la Real Academia Española: “echar raíces, arraigar”.

<sup>3</sup>Distinguimos cuatro conjuntos principales de actores: pobladores con más de 20 años de residencia y que se “sienten” vaquereños; pobladores que compran su terreno y se instalan en la localidad a partir de la década de 1990, cuando comienza el proceso de loteo; pobladores que tuvieron que emigrar expulsados por el proceso señalado pero que mantienen vínculos y desarrollan algunas actividades en Vaqueros; e informantes clave, seleccionados en función de la posición ocupada y el conocimiento sobre el espacio social en cuestión.

El presente artículo está organizado en cuatro apartados. En el primero se presenta el abordaje teórico propuesto. En los siguientes, de carácter analítico, se revisa tres conjuntos de configuraciones sociales y prácticas fronterizas, diferentes pero interrelacionadas, que forman parte del espacio social local: peón y patrón; propios y extranjeros; vaquereños de “raigambre” y vaquereños “por decisión”.

### *CONFIGURACIONES: LA PRODUCCIÓN DE FRONTERAS*

La producción científica contemporánea sobre fronteras y estudios interestatales<sup>4</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, utilizar la noción de frontera para pensar un espacio “fronterizo” entre lo rural y lo urbano, ámbitos que cierta tradición de la sociología ha presentado como analíticamente disociados,<sup>5</sup> ha resultado particularmente fértil para abordar y construir un objeto de investigación en el cual lo rural y lo urbano, lo tradicional y lo moderno se solapan y superponen.<sup>6</sup>

Por ello, es importante comenzar recordando la noción de configuración<sup>7</sup> de Norbert Elías (1996), entendida como aquellos 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

<sup>4</sup>Una reseña de los mismos y un análisis que enfatiza la complejidad de este tipo de contactos se encuentra en Grimson (2005).

<sup>5</sup>Particularmente a partir de la tradicional dicotomía comunidad *versus* sociedad que genéricamente oponía sociedades agrarias preindustriales a sociedades urbanas industriales para comprender la diferencia entre la modernidad y la alteridad de lo moderno. Esta disociación también se refleja en algunos países en los planes de estudio de carreras como sociología o antropología.

<sup>6</sup>Hay otras reflexiones que plantean la relatividad de esas divisiones. El concepto rurubano de Giarraca (2002) es un ejemplo, aunque su foco está colocado en otro ángulo de observación vinculado a los estudios sobre nueva ruralidad.

<sup>7</sup>Dependiendo de las traducciones, puede ser sustituido por figuración o composición.

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, Hannerz, 2001; Barth, 1976, 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 indisociablemente con la de frontera,<sup>8</sup> tanto por aquello que separa (sean espacios, agentes o prácticas) como por lo que articula en tensión. A su vez, remite también a la noción de identidad, en tanto que la construcción de la imagen de un “nosotros” requiere, por necesidad, 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 la cooperación y el conflicto, la proximidad junto con la distancia, la indiferencia y el interés como componentes dialécticamente presentes. Síntesis que dicho autor ejemplifica en el tipo social del extranjero,<sup>9</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>10</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

<sup>8</sup>Todavía más si se piensa en que “todo tipo de ‘coexistencia’ de hombres corresponde a una determinada conformación del espacio, donde los respectivos hombres, si no 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” (Elías, 1996:62).

<sup>9</sup>El concepto de extranjero se utiliza 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, 1983:182).

<sup>10</sup>Simmel nos dirá que mientras más interiormente esté unida una sociedad, más claros y delimitados serán sus límites.

relación con el otro, de percibirlo, etcétera. Las prácticas fronterizas “separan” pero la separación no es ausencia de relación sino una de las maneras 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 esto, separar/separarse del otro es también construirlo/construirse de una manera específica, seleccionar ciertos elementos significativos en el otro y en el sí mismo.

Habría que 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. En este sentido, recuerda la noción del límite de un 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 (Bourdieu y Wacquant, 1995:67).

Las prácticas fronterizas como espacialización de la intensidad relacional de las construcciones identitarias aparecen, por ejemplo, bajo la figura del “lugar”. Desde una mirada antropológica –siguiendo a Marc Auge–, el lugar es un espacio de identidad (construida a partir de relaciones de coexistencia), es un espacio relacional y es un espacio histórico. Como formante de la identidad, el lugar es “estar en casa”. El signo de que se está en casa es 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”. Podemos entender que el estar en casa es equivalente al “lugar propio”, a tener un lugar.

Sin embargo, el encuentro entre agentes bien puede modificar las condiciones del “estar en casa”. Sería necesario, entonces, colocar el “lugar” identitario, relacional e histórico, en relación con la noción de espacio social de Bourdieu y su énfasis en las relaciones de poder. Así, en el caso que nos ocupa, los nativos no reconocen el pleno derecho de esos 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 de manera cultural y práctica, es decir, en la representación, pero también en el comportamiento, distancias y cercanías sociales. Para decirlo en términos de Bourdieu, las prácticas fronterizas corresponden a clases reales —puestas, por 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 haya una determinación por esa similitud de condiciones y condicionamientos) (1997:22ss). Sin embargo, la existencia de estas clases *en la realidad* no va a la par de su movilización política, y esto lo veremos más adelante. 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.

Hemos enfatizado el hecho de que estas interrelaciones se sitúan en el marco de configuraciones más amplias y de un proceso de transformaciones macroestructurales. En seguida 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 tres conjuntos configuracionales, alrededor de los cuales se tejen prácticas fronterizas. Las categorías analíticas propuestas en cada uno de los conjuntos enfatizan los rasgos de las posiciones más visibles y contrapuestas en la trama relacional, sin por ello desconocer su mayor complejidad. A su vez, la distinción analítica de estos conjuntos no debe opacar su estrecha interdependencia. 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*

Originalmente y hasta ya avanzado el siglo xx, gran parte del territorio del municipio correspondía a una sola finca<sup>11</sup> destinada a la producción agropecuaria. Los relatos en varias entrevistas realizadas a pobladores que residen desde la primera mitad del siglo pasado dan cuenta del predominio de relaciones sociales basadas en la servidumbre con vínculos fuertemente jerarquizados no sólo en lo laboral

<sup>11</sup>El rastreo en archivos permite suponer que habría correspondido a una merced real (investigación de archivo realizada por Ana María Gallardo, integrante del equipo de investigación).

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>12</sup> se conjugaba con la débil presencia de representantes de instituciones estatales, como el comisario o el juez de paz, cuyas fronteras con el espacio de la finca eran extremadamente difusas.

En las décadas de 1930 y 1940, la llegada de varias familias de origen europeo, particularmente españoles, que arrendaron tierras para cultivo de verduras, primero, y tabaco, después,<sup>13</sup> junto con la llegada del peronismo al poder en 1946,<sup>14</sup> marcan un primer, 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 sólo un 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 la década de 1960 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 de manera definitiva, asentándose precariamente dentro del predio de las fincas en calidad de piseros.<sup>15</sup> Con posterioridad varios de ellos accedieron a la compra en el primer loteo, dando origen a lo que hoy es la zona más densamente poblada e identificada como el centro de Vaqueros.

Este largo proceso puede considerarse, en términos de modificaciones dentro de una continuidad: el de unidades de producción agrícolas capitalistas incipientes

<sup>12</sup>En realidad, quienes cumplían ese papel eran los administradores.

<sup>13</sup>Las primeras plantaciones de tabaco se fundaron entre 1945 y 1948.

<sup>14</sup>Que, entre otras cosas, habría expropiado parte de la finca, lo que obligó a la venta de las tierras arrendadas por este sector de medianos productores.

<sup>15</sup>Se les llamaba “piseros” a aquellos a quienes el patrón cedía en préstamo una parcela de tierra dentro de la finca. Podían tener animales y una huerta para subsistencia.

con una racionalización parcial del trabajo, del espacio y del tiempo. En relación con ello, tanto la memoria como la observación de las haciendas revelan la presencia de conjuntos de unidades domésticas dentro de la unidad de producción. A esto hay que agregar los acuerdos de pisos, que suponían el acceso a los recursos dentro de las haciendas. También la memoria refiere el carácter flexible de las restricciones a la circulación dentro de los terrenos de las haciendas: caminos y sendas cruzaban los terrenos sin que hubiera (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 (1998:251ss) 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 “especializaron” relaciones sociales. En efecto, el momento de la cosecha aparece en la memoria como la ocasión para los juegos infantiles; 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.

Indisociable de lo anterior, 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. Esta expresión de las jerarquías sociales en el espacio (Elías, 1996) puede observarse en el tamaño, la calidad y la diferenciación de ambientes de las viviendas (por ejemplo, el tamaño del casco de las haciendas *versus* 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 además de esta espacialización de las jerarquías también se encuentra su actuación corporal. 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 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).

Hay algunos componentes que nos parecen importantes en esta figura del respeto. 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” (o condescendencia en términos de Bourdieu) 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>16</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 que 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 sólo 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, enfatiza 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 indisociable del valor social de la violencia como comportamiento legítimo.

Pero, además, es importante tomar nota de 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 configura-

<sup>16</sup>Al respecto, el siguiente fragmento de una entrevista es ejemplar: “A nosotros nos han criado los padres con el respeto a la persona mayor, a la persona mayor y [pausa] a todos así. Y, digamos, algunos, se sentían mal porque decían: ‘Míralo, cómo saluda el fulano’. Y no, y eran costumbres, que había un chico que venía, se sacaba el sombrero, iba, y se paraba, y le decía ‘Buenas tardes, señora’, ‘Míra, cómo saludaba el chico’ —decíamos—. 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 [ahora], 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 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, sino a volar [risas], y el pretendiente estaba como ustedes, ve, como ustedes dos, y la mamá acá, el papá allá” (doña Antonia, 75 años).

ción 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, entre otras, 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 los trayectos del espacio, en tanto gestionadas personalmente, no pueden aparecer como restricciones.

No sorprenderá, entonces, 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 manera 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 la década de 1990 con los loteos, y la radicación de los “nuevos pobladores”. Por último, y de acuerdo con la metáfora de Harvey (1998), 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”<sup>17</sup> sobre la otra margen del río Vaqueros, en el municipio capital.<sup>18</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. No se trata aquí, y éste es un punto importante, de una simple diferencia entre propios y extraños, sino de la construcción social de su discontinuidad.

<sup>17</sup>Se dio el nombre de “asentamientos”, particularmente en Salta en la década de 1990, a la modalidad de ocupación organizada de tierras fiscales o privadas por ciertos sectores de población, jóvenes en general; excluidos del mercado de trabajo o insertos de forma muy inestable que luego reclaman al Estado el derecho a la compra a precios accesibles. Por lo tanto, está asociado a la idea de precariedad tanto en las condiciones habitacionales y de servicios urbanos como del título dominial.

<sup>18</sup>En tierras que se ocupan y luego son regularizadas por un programa provincial denominado “Familia Propietaria”.

Bourdieu nos ha acostumbrado a no pensar las clases sociales en términos sustanciales, sino en términos de propiedades relacionales, y de la construcción social de esas propiedades relacionales en términos de una visión del mundo que es inseparablemente una división del mundo social. Ahora bien, en Vaqueros, en un contexto de demanda inmobiliaria creciente y de incremento del precio de la tierra, por supuesto que gran parte del malestar gira alrededor de las condiciones “objetivas” del cambio de manos del territorio; de allí, por ejemplo, la clasificación de “cholos<sup>19</sup> con auto”, “gente de la universidad” o “ricos” que aparece en algunas entrevistas. Sin embargo, no es ese lenguaje en el que expresa la división del mundo social. Más bien la importancia de las relaciones cara a cara sitúan el enclausamiento, en términos de comportamientos en interacción, a partir de los cuales se realizan inferencias acerca de las actitudes de un conjunto, actitudes que a su vez son naturalizadas dentro de marcos morales.

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

Entrevistador: Para usted, ¿quiénes son vaquereños?

bueno los vaquereños son las personas 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]

E: Entonces, ¿quiénes serían vaquereños y quiénes 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 éste los extraños.

E: Pero, ¿quiénes son los extraños?

y los extraños son los extraños [se ríe] esos nuevos que vienen a vivir a Vaqueros, pero no hablan con nadie, pasan con su auto, nomás (Juana, 50 años).

En este extracto podemos observar que la entrevistada, 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>20</sup> y otras de manera negativa como: “no es persona egoísta”,

<sup>19</sup>El mote de “cholo” en Salta en el uso cotidiano tiene una carga despectiva usado tanto por los sectores próximos a las élites locales como por los sectores populares para referirse al “otro”. En este caso, “cholo” no es el mestizo o el indio occidentalizado sino que remite a la clase media acomodada

<sup>20</sup>Que, como dijimos, puede entenderse como una forma de expresar relaciones atravesadas por prácticas de dominación simbólica.

“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 cuál es su lugar de inclusión. A la par, le sirve para dejar fuera a los “extraños”, a los *extranjeros*, 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 puntos 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, 43 años).

La gente de acá, por ejemplo tenés los del frente, escucháme, viven hace 70 años acá en Vaqueros. Pero con esa gente por ejemplo podés conversar, te podés conectar, con todos los demás no te podés 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>21</sup> invitaba a la gente para que venga acá, pero la gente no quería venir acá porque éste era el lugar de los cholos. Vos sabés que decían: “ahí van los cholos y no había manera, y no te podés integrar”.

E: ¿Por qué crees que pasa eso?

<sup>21</sup>Se refiere a la candidata a intendenta.

Porque ellos sienten que lo que les hemos hecho, es que les hemos venido a invadir este lugar, que nosotros le hemos venido a quitar lo que era de ellos [...] 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, 53 años).

En estos relatos la experiencia de extranjería está presente. Para este sector de la 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 entre el deseo de integrarse, de aproximar las distancias invitando a los nativos “a participar”, junto a la imposibilidad de hacerlo vinculada al estilo de vida y valores de esos otros: “la gente de acá”, que no son permeables a los cambios.

El modo en que se refieren a los locales devela marcadas diferencias de poder, con la consecuente carga moral entre conjuntos que en la proximidad reconocen la distancia. El nosotros, más difuso en estos casos, enfatiza, sin embargo, la posición de quien habla desde un lugar autorreferencial, 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”, éstos 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”, quienes “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 –aun 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 (por ejemplo, el trueque<sup>22</sup> o la puesta en valor de lo nativo).<sup>23</sup>

<sup>22</sup>Algunos de los “recién llegados” impulsaron, durante la crisis de 2001, un club de trueque con una fuerte impronta participativa. Sin embargo, lo que se entendía por participación como la utilidad que se le asignaba variaba entre unos y otros.

<sup>23</sup>Particularmente entre los artesanos “recién llegados” que van generando, por ejemplo, a través de los carteles, un estilo vaquereño, o mejor dicho, incorporan a Vaqueros dentro de lo que es socialmente reconocido en Salta, como un estilo artesanal. De inmediato volveremos sobre esta cuestión.

Podemos plantear que mientras más intensamente corporeizada sea la actitud indolente, de reserva, menor será la 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 realidad, el extranjero se “delata”, aparece como inapropiado porque desconoce los códigos de reconocimiento recíproco.

En la configuración que estudiamos, éstas 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>24</sup> la pérdida de valores.<sup>25</sup> Cada una de ellas muestra una carga moral, que va de los anómicos recién llegados a los nativos tradicionalistas y, en ese sentido, las construcciones identitarias parecen replicar la dicotomía clásica de la sociología entre tradición y modernidad.

Pero 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 de aquella oposición. 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

<sup>24</sup>Al respecto de la tradición, dice uno de los nuevos pobladores: “Y sí, 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 religiosos, pero por ejemplo ahora se han ido al nevado de Castilla, a traer una Virgencita. Es toda la gente, los vaquerenses no invitan”.

<sup>25</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 las casa nuevas ¿ves? Ésos andan hasta drogados, el otro día fui a misa y temprano había chicos drogándose, ellos todos rubios bien vestidos, antes eso no se veía porque los chicos de aquí eran sanos, ni sabían qué era eso entiendes, y ahora parece la ciudad”.

a la cultura sino a las relaciones sociales. En seguida 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 vinculadas con la espacialización que realizan ambos conjuntos de agentes.<sup>26</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 produce “comunidades”.

En la mayor parte de los nuevos pobladores entrevistados hay un énfasis, dado por la repetición de ciertas prácticas como las tareas del jardín, el cuidado de los animales domésticos o la protección de las especies locales. Las actividades cotidianas, entonces, devienen 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 (1988) acerca del rito como espacio productor de una *communitas*, espacio simbólico en el que las reglas sociales, las jerarquías 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

<sup>26</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 más heterogéneos de lo que aquí los presentamos.

el aislamiento, en el que la experiencia natural comporta tonalidades *religiosas*, tales como el desarrollo espiritual y el abandono del materialismo del dinero, o tonalidades *éticas*, como el crecimiento personal, la armonía o el equilibrio. Suerte de *unio mística*<sup>27</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 hacíamos 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 es 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, 1997) que orienta a esos mismos compradores hacia Vaqueros; los efectos son construidos reflexivamente por los propios agentes: por ejemplo, “Vaqueros es un barrio universitario”.<sup>28</sup>

En ese sentido, es interesante que en el relato de la decisión de instalarse en Vaqueros, el precio de los terrenos suponga un contraste “hacia arriba” con la localidad de San Lorenzo.<sup>29</sup> En efecto, tener una casa en San Lorenzo forma par-

<sup>27</sup>Curiosamente nos encontramos aquí, al igual que en la experiencia mística de los siglos 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>28</sup>Dice un entrevistado, profesor de la universidad, de 40 años: “Digamos cuándo, cuando obviamente se empezó a configurar un proyecto de vida conjunto, hubo que empezar a pensar dónde. Y la verdad que a los dos nos atraía un lugar estilo Vaqueros, es decir, amplio, con mucho verde, fuera de lo que es la ciudad. La opción de Vaqueros fue porque combinaba un par de condiciones o requisitos que eran: un costo no tan elevado como puede ser San Lorenzo [...] y cierta proximidad en cuanto a la distancia y al acceso. Proximidad sobre todo teniendo en cuenta que parte, gran parte de nuestra actividad se concentraba en la universidad [...] Entonces, se empezó a buscar [...] Por otro lado te confieso que si había algo que no gustaba de Vaqueros era que también ya se había instalado la idea de que Vaqueros era casi un barrio universitario, sobre todo la parte de abajo de Vaqueros, próxima al puente. Pero bueno, este lugar, de alguna manera, te despegaba (risas), digamos que reunía todas las características”.

<sup>29</sup>Localidad que, hasta avanzado el siglo XX, fue lugar de residencia veraniega de la élite local. En las últimas décadas, junto con Vaqueros, fue incorporada al proceso de expansión de la ciudad capital.

te de los estilos de vida enclasados 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” y con amplios terrenos. Pero esa proximidad, es también un posicionamiento social en tanto que supone un conjunto de propiedades enclasantes, 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 que implica 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.<sup>30</sup> Dos aspectos parecen importantes a 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 o pueden buscar otro acuerdo de ocupación con otro patrón. 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 apropiarse 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

<sup>30</sup>En efecto, en un encuentro en la municipalidad sobre la memoria de Vaqueros, uno de los participantes fundamenta su propuesta de darle la palabra en primer lugar a una vecina, de la siguiente manera: “Yo le daría primero por antigüedad y por señora, y por respeto, a doña Antonia. ¿Sabe por qué? Por dos cosas: porque doña Antonia viene de padre vaquereño y ella es vaquereña de raíz [...] O sea que tiene las raíces clavadas en lo más profundo del sentimiento vaquereño”.

por efecto de haber residido en la localidad mucho o poco tiempo. En ese sentido tomamos prestada una noción de Marcel Detienne (2005) para hablar en lo que sigue de “vaquereños de raigambre”.

Los vaquereños de raigambre referirán sus construcciones identitarias al conjunto de significados compartidos y, por tanto, también construirán una comunidad, sólo que ésta no es resultado de un proyecto o estilo de vida. 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 y sufrimiento.<sup>31</sup> Esta construcción retórica, cuyo centro parece ser el sufrimiento, recuerda la noción antropológica de sacrificio.<sup>32</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, y entre generaciones. Es decir, se vinculaba con el trabajo como al interior 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 solidaria entre semejantes y la cohesión al interior de una jerarquía.

<sup>31</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, etcétera.

<sup>32</sup>Para la antropología, el sacrificio es un tipo de comportamiento ritual en el 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 sacrificio, 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.

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, 2003:28). 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. A partir de esto 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 *comunitas reflexiva* (club de trueque, asociación vecinal) 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, 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>33</sup>

### REFLEXIONES FINALES

Hemos intentado mostrar cómo un espacio social puede ser leído como espacio de frontera. Particularmente cuando, en el marco de procesos de transformaciones macroestructurales, agentes sociales antes independientes estructuran tramas relacionales de interdependencia, las que deben ser analizadas a la luz de posiciones, trayectorias, vínculos relacionales y marcos morales preexistentes.

En 1957, Karl Polanyi, en *La gran transformación* (2003), proponía la noción de mercancía ficticia (elementos que no son mercancías de acuerdo con su definición empírica pero que circulan como tales) y la aplicaba a la tierra. Podríamos ir más allá de Polanyi e indicar que, en Vaqueros, son las “ficciones” acerca de la tierra (es decir, las construcciones de sentido que transforman la tierra en “lugar”) las que impulsan la pulverización contemporánea del espacio a través del tiempo; permiten construir prácticas y sentidos en tensión respecto del espacio, y finalmente expresar el malestar por esa tensión, articulando un lenguaje de disputa. En otras palabras, son las ficciones sobre el lugar las que transforman a Vaqueros, en un espacio fronterizo, espacio en el que convergen diferentes construcciones sobre

<sup>33</sup>La idea de negación del don en este contexto es bastante diferente de la noción de reciprocidad negativa, tal como fue elaborada por Shalins en su discusión sobre los intercambios primitivos (1965:139-236), ya que ésta 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 (Shalins, 1965:148).

el lugar; permiten a cada conjunto social trazar fronteras entre el sí mismo y el extraño en tanto que estas ficciones son las que permiten especializar al otro y el sí mismo, tienen que ver con la construcción de una biografía, de una identidad.

Colocamos nuestra conclusión en el marco de Polanyi para enfatizar que si bien las prácticas y sentidos que hemos descrito están impregnadas de las transformaciones debidas al carácter mercantil que toma la tierra, no significa que estén originadas sólo por el mercado, o por las relaciones de accesibilidad o distancia que grupos de agentes tienen con el mercado (en nuestro caso inmobiliario). Más bien, prácticas y sentidos colocados en la sola relación con las transformaciones estructurales aparecen como incomprensibles.

De acuerdo con lo anterior, construimos un objeto en el que las experiencias del lugar puedan mostrar a la vez las posiciones de los agentes (y por tanto las propiedades de configuraciones sociales sucesivas), los puntos en los que se trazan fronteras, los lenguajes de disputa, los modos de distanciamiento que son a la vez formas de acercamiento. Sacamos, pues, provecho de las observaciones ya citadas de Marc Augé acerca del triple significado del lugar: identitario, relacional e histórico.

Con lo anterior como marco, hemos visto que la ampliación del mercado inmobiliario en Vaqueros depende de las lógicas de consumo del espacio dentro de un estilo de vida articulado en términos de una *communitas reflexiva*. Nos encontramos aquí frente a una ficción que mercantiliza en tanto conforma una demanda socialmente consistente que da lugar a un espacio con propiedades sociales sistemáticas, es decir, el municipio de Vaqueros como “barrio universitario” al que aludía uno de nuestros entrevistados.

Frente a esta ficción nos encontramos con las ficciones que intentan desmercantilizar, o que intentan evitar una mercantilización. Para los vaquereños de raigambre, la tierra no puede ser un bien adquirible que formase parte de un estilo de vida —que concretaría un proyecto de vida—, sino que es inseparable de las experiencias en un espacio social y de las relaciones sociales inmanentes a esas experiencias, y en ese sentido su ficción se articulaba como los derechos, no jurídicos sino morales, obtenidos por una vida de sacrificios en el lugar. Pero también para los vaquereños por decisión el lugar era una construcción moral, pero de una moralidad electiva nacida de la reflexividad de sus proyectos vitales, y que encontraba al derecho y al mercado de su parte.

Pero así planteadas las cosas, es en los términos del lenguaje del lugar en el que la tensión se expresa y da paso a fronteras morales en las que se vislumbra no la “realidad” de la tensión, sino más bien el punto en que ésta puede ser en-

tendida al interior de cada colectivo, es decir, no sólo comprendida sino también comunicada.

En el caso que nos ocupa, las prácticas de condescendencia y la figura del respeto, del trabajador respetuoso y sacrificado que corporeiza los lazos estrechos y marcadamente asimétricos en términos de poder entre peones y patronos, velando, parcialmente, esa asimetría, se actualiza en la nueva configuración entre vaquereños por elección y vaquereños de raigambre –cuyos lazos, aunque asimétricos, son más débiles–, pero no ya ocultando o minimizando diferencias sino para construir diferencias, para separar al otro, al intruso que, como los jóvenes, desconocen los códigos de convivencia del lugar. La figura del respeto actualizada se cruza y entra en conflicto con la actitud indolente de aquel que aprendió a hacer cuerpo el ritmo de vida urbano, el anonimato y la indiferencia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Barth, Frederick, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bauman, Zygmunt, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, en especial el capítulo “Espacio social y espacio simbólico”, traducción: T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997.
- \_\_\_\_\_, *El sentido práctico*, traducción: A. Pazos, Madrid, Taurus, 1991.
- \_\_\_\_\_ y Loic Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, traducción: H. Levesque Dion, México, Grijalbo, 1995.
- Calhoun, Craig: “El problema de la identidad en la acción colectiva”, en J. Auyero, *Caja de herramientas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1999.
- Cardoso de Oliveira, Luis, “Honor, dignidad, reciprocidad”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 20, traducción: L. Eilbaum, Buenos Aires, UBA, 2004.
- De Certeau, Michel, *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, traducción: J. L. Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Detienne, Marcel, *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*, traducción: S. Garzonio, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, traducción: G. Hirata, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

- \_\_\_\_\_ y John Scotson, *Os estabelecidos e os outsiders*, traducción: V. Ribeiro, Río de Janeiro, Zahar Editor, 2000.
- Esposito, Roberto, *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, traducción: C. Molinari Maroto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Giarraca, Norma, “Argentina 1991-2001: Una década de protesta que finaliza en un comienzo. La mirada desde el país interior”, *Argumentos 1*, Buenos Aires, revista del IIGG, diciembre, 2002.
- Grimson, Alejandro, “Fronteras estados e identificaciones en el Cono Sur”, en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Grimson.rtf>>, 2005, consultado el 29 de julio de 2006.
- Hannerz, Ulf, “Fronteras”, *Revista de Antropología Experimental*, núm. 1, Universidad de Jaén, 2001.
- Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, traducción: M. Eguía, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Lash, Scout, “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*, traducción: J. Alborés, Madrid, Alianza, 1997.
- Miller, Daniel, *Ir de compras. Una teoría*, traducción: R. P. de la Barrera, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- Polanyi, Kart, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, traducción: E. L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Sahlins, M., “On the Sociology of Primitive Exchange”, en Banton, M., edit., *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London, Tavistock Publications, 1965.
- Simmel, George, “O estrangeiro”, en Moraes Filho, *Evaristo Simmel*, traducción: Pavanelli, C.A., Sao Paulo, Ática, 1983.
- \_\_\_\_\_, “El espacio y la sociedad” y “Digresión sobre el extranjero”, en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939.
- Turner, Victor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, traducción: B. García Ríos, Taurus, Madrid, 1988.