

Prácticas fronterizas, diferencia e identidad en una localidad periurbana

María Angela Aguilar¹
Miguel Costilla²

Introducción

El objetivo de este trabajo está orientado a pensar las fronteras en una localidad periurbana, llamada Vaqueros³. Lo que aquí se expone es parte de un estudio más amplio acerca de las transformaciones espaciales, identitarias y relacionales entre grupos sociales en la localidad. Estas transformaciones 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. Este proceso puso en contacto grupos de personas diferentes, locales y “extranjeros”, que pasaron a habitar un mismo territorio, produciendo cambios en la configuración social a la vez que se alteró 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 socia-

-
- 1 Master en Sociología – Ciunsa, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta – Argentina. maaguilar@sinectis.com.ar
 - 2 Lic. En Antropología – Ciunsa, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta – Salta – Argentina – migleocos@gmail.com
 - 3 Localidad limítrofe con Salta Capital y que según el censo de 2001, tenía una población de 3.450 habitantes.

les, los significados asociados al territorio, lo que podríamos decir, la «imagen» de la localidad.

Vaqueros 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 varias instancias de observación de campo y un corpus de cuarenta y cinco entrevistas realizadas a una diversidad de actores teniendo como criterio para la selección grados variables de proximidad o distancia respecto del espacio social en cuestión. Ya sea por el tiempo de residencia como por trayectorias. Se partió de una primera distinción preliminar entre nuevos y viejos pobladores la que se fue complejizando a lo largo del proceso de investigación. El trabajo de campo se llevó adelante durante los años 2005 – 2007.

70 El artículo está organizado en cinco partes. En la primera se ofrecen al lector/a algunas referencias elementales acerca de las características productivas, sociales y sus transformaciones de la localidad objeto de estudio. En la segunda se presenta el abordaje teórico propuesto⁴. En las restantes se analizan tres conjuntos configuracionales alrededor de los cuales se tejen prácticas fronterizas. El primero enfatiza la dimensión identitaria en términos de propios o extranjeros. El segundo hecha luz sobre las prácticas de producción del “lugar propio” en relación a ciertos “modos de ser o sentirse” vaquereños que denominamos: vaquereños de raigambre, vaquereños por decisión y vaquereños despojados. El otro desplaza el foco de análisis hacia la política, en su acepción vinculada al control del territorio, donde las categorías de ciudadanos y pobladores cobran centralidad.

4 El abordaje teórico y una primer versión del tercer apartado, son parte de un artículo publicado en la revista Frontera Norte Vol. 20, N° 41, enero-junio de 2009.

Una mirada retrospectiva

A finales del siglo XIX y hasta avanzado el XX, gran parte del territorio del municipio de Vaqueros correspondía a una sola finca⁵ 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 patrón⁶ 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 radicación de varias familias de origen europeo, particularmente españoles, que arrendaron tierras para cultivo de verduras primero y tabaco después⁷ junto a la llegada del peronismo al poder en 1946⁸, marcan un primero, aunque lento, movimiento de transformación en las características de la estructura productiva. Junto a ello se van diversificando los vínculos relacionales en términos de poder. Ya no hay un solo patrón, en este contexto 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.

71

5 El rastreo en archivos permite suponer que habría correspondido a una merced real (investigación archivo Ana María Gallardo).

6 En realidad los que cumplían ese papel era los administradores.

7 Las primeras plantaciones de tabaco comenzaron entre 1945 y 1948.

8 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.

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 dentro del predio de las fincas en calidad de piseros⁹. Con posterioridad varios de ellos accedieron a la compra en el primer loteo que data de esa época, 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 fincas. También las memorias refieren 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.

Las crisis de las producciones agrícolas, el agotamiento de los suelos y la resolución de un largo juicio sucesorio de la Finca Vaqueros, cierra en los '90 dando lugar a un proceso de loteos¹⁰, y la radicación de los “nuevos pobladores”. Finalmente pues, de acuerdo a la metáfora de Harvey (1998), el tiempo pulveriza el lugar a través

9 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.

10 Proceso de loteo que continúa en la actualidad.

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 Capital¹¹.

Configuraciones y prácticas fronterizas.

En este artículo nos proponemos focalizar en ciertos modos de relacionarse unos y otros en el espacio local estudiado. Para ello haremos uso de dos conceptos que entendemos como particularmente interrelacionados: el de configuración social y el de prácticas fronterizas.

La producción contemporánea sobre fronteras y estudios interestatales¹² 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, puesto que se trata de ámbitos que la tradición de las ciencias sociales ha presentado con frecuencia como analíticamente dissociados, nos ha resultado particularmente fértil para proponer otras maneras de abordar y construir un objeto de investigación en el cual lo rural y lo urbano, lo tradicional y lo moderno se solapan y superponen¹³.

11 En tierras que se ocupan y luego son regularizadas por un programa provincial denominado “Familia Propietaria”.

12 Una reseña de los mismos y un análisis que enfatiza la complejidad de este tipo de contactos se encuentra en Grimson, 2005.

13 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

Es importante por ello comenzar recordando la noción de configuración de Norbert Elías entendida como los complejos y diversos vínculos de interdependencia entre 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. Pero este límite es siempre relativo, por ejemplo, en nuestro caso particular, los movimientos de personas trazan nuevas relaciones de poder que implican cambios importantes en la configuración. Es en referencia a estos fenómenos que hemos recurrido al tratamiento de la antropología sobre la noción de frontera. No obstante la diversidad de perspectivas, creemos que la antropología converge en señalar que la frontera no es la línea que marca el cese de las relaciones sociales sino por el contrario, el área donde las prácticas separan tensivamente a agentes que se dicen nosotros y construyen formas de expresión del conflicto generado por la convergencia entre agentes que se dicen otros. De acuerdo con ello, a través de la noción de frontera, o más precisamente de práctica fronteriza, colocamos dentro de la configuración la tensión por la separación de los cercanos (v. gr. los fenómenos ocasionados por la expulsión hacia los asentamientos de agentes que se identifican como vaquereños) o el conflicto por la cercanía de quienes eran distantes (v.gr. los fenómenos ocasionados por la inmigración de agentes de clase media hacia la localidad). Nos encontramos pues, con los fenómenos enfatizados por Simmel, en el tipo social del extranjero¹⁴

ángulo de observación.

14 Usamos el concepto de extranjero 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,

y cuyo extremo es la negación en el otro de cualidades humanas. En ese sentido, las prácticas fronterizas son consecuencia y expresión del tipo y grado de intensidad de los lazos sociales.

Así pues las prácticas fronterizas se articulan con las construcciones identitarias en tanto la construcción de la imagen de un “nosotros” requiere necesariamente la de un “otro” diferente pero con cierto grado de proximidad, así pues las modificaciones en la proximidad y la distancia historizan las indentidades. Por ejemplo, si bien en grado variable según el tipo de relación generada, los que detentan mayor reconocimiento social tienden a constituirse como grupo que construye una imagen de “nosotros” enaltecida, superior y ejemplar que se expresa en sus prácticas, sus modos de ocupación del espacio, sus gestos, sus gustos en el vestir, sus formas de clasificar. En ese mismo proceso construye a los “otros” estigmatizándolos, como aquellos desprovistos de tales virtudes morales, lo que los autoriza a instituirse como ejemplo modélico.

La separación y la convergencia articuladas con los fenómenos identitarios, aparecen claramente bajo la figura del lugar. Siempre se puede definir el lugar en los términos de Marc Augé. 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. 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

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” (1939 pp. 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...” (1983 - pp. 182).

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.

Propios y extranjeros

Los loteos y la radicación de nuevos pobladores da lugar a cambios importantes en la configuración de la localidad. Se generan, en ese marco, un conjunto de prácticas fronterizas relativas a la identidad y a la diferencia en 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:

76

Entrevistador: Para usted, ¿quiénes 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 ¿quiénes serian 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 este los extraños.

Entrevistador: ¿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”¹⁵ y otras de manera negativa como: “no es persona egoísta”, “no es mezquina”. El uso de la tercera persona no tiene aquí como función excluirse 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 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

15 Volveremos sobre la figura del respeto más adelante.

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, escuchame, viven hace 70 años acá en Vaqueros. Pero con esa gente por ejemplo podés conversar, te podes conectar, con todos los demás no te podes 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 ella¹⁶ invitaba a la gente para que venga acá pero la gente no quería venir acá porque este era el lugar de los cholos¹⁷, vos sabés qué 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, 53 años)

En estos relatos la experiencia de extranjería está presente. Para este sector de población Vaqueros es un lugar propio por opción

16 Se refiere a la candidata a intendenta.

17 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.

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 auto-referencial 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*, a que *no les interesa trabajar mejor*, lo que les permite definirlos como vagos¹⁸. Está marcadamente presente una dimensión moral asociada a formas dominantes de construir conocimiento sobre el otro (rural, tradicional, criollo), que tienen la fuerza de una verdad que no resiste discusión como las de naturalizar la idea del progreso y los ritmos que éste impone. Estas construcciones negativas de la identidad de este “otro” presupone necesarias transformaciones en su cultura (Said, 2006) para que pueda llegar a ser “como se debe”. Cuando la construcción del otro responde a una forma de conocimiento hegemónico y, por tanto, fuera de discusión, es con frecuencia apropiado por el “otro” resultando en sujetos subestimados o subvaluados para sí mismos.

Ello no implica desconocer que la construcción del otro desde

18 La referencia a la vagancia para trabajar aparece directamente en algunas entrevistas y en otras de forma indirecta.

la mirada propia es algo que realiza cualquier grupo humano, como podemos observar en este caso. Así los “nativos”, los que “son del lugar” clasifican y califican al otro “extranjero” y lo consideran “intruso” pero sus efectos parecen ser de corto alcance, a la manera de las astucias de De Certeau (1996) en tanto prácticas dispersas de resistencia.

Así por ejemplo, los extranjeros 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 distanciamiento del modo de vida urbano 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. El extranjero se “delata”, aparece como inapropiado porque desconoce los códigos de reconocimiento recíproco.

80

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 tradicionalismo¹⁹, la pérdi-

19 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 religioso, pero por ejemplo ahora se han ido al nevado de Castilla, a traer una Virgencita. Es todo, la gente, los vaquerenses, no invitan”.

da de valores²⁰. 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 ciertas dicotomías vulgarizadas en la sociología (comunidad y sociedad) o en 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.

81

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

Vaquereños de raigambre, vaquereños por decisión, vaquereños despojados

Las fronteras identitarias se insertan en un serie de prácticas de selección y caracterización, de memoria y de narración en relación

20 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 casas nuevas ¿ves? esos 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”.

con la espacialización que realizan estos conjuntos de agentes²¹. 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”. Si queremos ser más precisos debiéramos a esta altura registrar el ingreso a escena de un tercer conjunto de agentes, aquellos que paradójicamente parecen haber quedado fuera, desplazados de “su lugar” debido a la expulsión de generaciones jóvenes que produjo la fragmentación de la tierra y la creciente demanda inmobiliaria desde principios de los noventa. A pesar de ello no quedan fuera de la tensión entre identidad, alteridad, lugar propio y derechos sobre el lugar, principalmente porque, como veremos, su partida no los “desarraiga”, se fueron pero están allí. Volveremos sobre ello.

82

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 (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».

21 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.

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*²² 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 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 (Bour-

22 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).

dieu, 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 terrenos suponga un contraste «hacia arriba» con la localidad de San Lorenzo²³. En efecto, tener una casa en San Lorenzo forma parte de los estilos de vida enclasadados 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 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 implicada en la decisión de mudarse a Vaqueros. Trayectoria ascendente y, sin embargo distante del estilo de vida «alto» asociado a San Lorenzo.

84

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, por el origen de los vaquereños ya que muchos de ellos son trabajadores migrantes que llegaron para trabajar en la cosecha y luego se afincaron. 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 fijan lugares

23 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.

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) el vínculo social estable dentro de una configuración que les permitía la apropiación de un lugar y que possibilitaban 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 tomamos 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 la caracterización de las condiciones de trabajo y de respeto en términos de castigo, sufrimiento²⁴, etc. La figura del “respeto” es utilizada en los relatos para clasificar las relaciones familiares, las relaciones entre generaciones,

24 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.

además de las relaciones laborales. Esta construcción retórica, cuyo centro parece ser el sufrimiento, recuerda la noción antropológica de sacrificio²⁵. 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.

86 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

25 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.

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.

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 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”²⁶(Cardoso de Olivera, 2004: 28).

88 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.

El tercer conjunto de agentes se encuentra en una serie de paradojas resultantes de su inestabilidad tanto en la configuración como en el espacio físico. La siguiente cita ayuda a ilustrar todo ello:

“no nos ayuda (el intendente de Vaqueros) él dice que tenemos que pedirle al intendente de Salta. Él se hace el bueno con los nuevos, con los “cholos” que tienen auto y todo. Para ellos si anda risa y para nosotros los pobres nada” (Raquel, 35 años que ahora vive en el asentamiento del otro lado del Río, fuera de Vaqueros)

Primera paradoja, relativa a la fragmentación del lugar propio. Materialmente ya no viven en Vaqueros pero siguen sintiéndolo

26 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 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 (idem:148).

como "su lugar", donde desarrollan parte de sus actividades rutinarias. Ello los obliga a reforzar y hacer visibles algunas prácticas de espacialización: el uso de determinados servicios como los de salud o la escuela de sus hijos, la participación en festividades religiosas (fiesta de San Cayetano), deportivas (fútbol y doma), recreativas (festivales, carnaval) o el ejercicio de su derecho a elegir autoridades municipales (ya que la mayoría no ha realizado cambio de domicilio), que a su vez los coloca en una situación también paradójica: a qué intendente reclamar si no son de aquí ni son de allá. A su vez, en cierto sentido son vaquereños de raigambre, comparten esa "comunidad" actualizada por el riesgo frente a los extraños - que en este caso produjo efectos materializados en su desplazamiento del lugar - los "cholos con auto" a quienes el intendente reconoce como ciudadanos con derechos sobre el lugar, derrochando sonrisas y "desconociendo" los derechos de los pobres que "son del lugar". Por último, otra paradoja en la que se encuentran instalados remite a su origen. Ellos son efectivamente vaquereños por nacimiento, en este caso sus raíces se hunden en el suelo y no sólo en el sentimiento como el de las generaciones anteriores, pero están despojados de "su lugar". A la inversa de los vaquereños por elección que buscan distanciarse de ciertos condicionamientos de la vida urbana al elegir Vaqueros como lugar propio, éstos deben hacer esfuerzos redobrados para permanecer amarrados a los lazos que parecen dejarlos caer.

Se trata entonces de vaquereños despojados. Despojados de su lugar, despojados de su condición de vaquereños, puesta en cuestión su identidad local. En términos de disposiciones y representaciones se sienten como en casa, Vaqueros "es su lugar" al que vuelven continuamente: con los chicos a la escuela, o al centro de salud, a la doma, a las fiestas religiosas. Pero cuando vuelven, hay otros en "su lugar" que además los "desconocen" en su calidad de nativos. Como agentes se enfrentan a un espacio social que ha sufrido transformaciones estructurales importantes. Este desfase entre disposiciones y posiciones "produce agentes en falso, desplazados,

a disgusto con su lugar, dentro de su piel" (Bourdieu, 1999: 207). El desplazamiento es material y simbólico. La reconfiguración operada los coloca en falso. El ejemplo vinculado a la política local es elocuente, ya no son interlocutores válidos aunque se los interpele a la hora de votar.

Retomando a Simmel, podemos pensar la extranjería desde otro lugar y en un doble sentido. Extranjería con relación a donde están "ahora", a su nuevo lugar; y extranjería respecto al lugar "de donde se fueron". Mientras en el primer caso, el ser extranjero, se licua con cierta rapidez ya que lo que caracteriza al "asentamiento" como modalidad de ocupación del espacio es que casi todos provienen de diferentes destinos y por lo tanto no hay nativos, de allí que todos juntos vayan construyendo ese lugar como propio: al compartir todos el carácter de extranjeros, el concepto aquí pierde operatividad. Respecto de Vaqueros, el lugar del que se fueron, podríamos invertir la definición de extranjero de Simmel y en este caso hablar de "emigrante": no es el que se va hoy para no volver mañana. Es el que se va hoy regresando varios mañanas. Esos regresos relativos a vínculos que mantiene, a lazos de sociabilidad y a servicios de los que sigue haciendo uso lo coloca en una posición compleja ya que "tiene cualidades que pertenecen al círculo" pero ya no está asentado en el círculo y las cualidades que conserva van perdiendo reconocimiento en la reconfiguración del círculo y en las nuevas relaciones de poder e identitarias. Invertiendo la formulación del extranjero podríamos decir que esta relación de proximidad y distancia se organiza diciéndose: el que está distante, en realidad está próximo y su condición de emigrante significa que él, que está próximo, en verdad está distante.

90

Ciudadanos y pobladores

Lo dicho hasta ahora nos permite establecer 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.

En este contexto las prácticas fronterizas, son prácticas territoriales, es decir estrategias de los diversos agentes para afectar, influir y controlar cosas y personas espacializadas, de modo consistente con las construcciones del lugar, o más ampliamente de modo consistente con la posición ocupada en una configuración. En estas estrategias que pretenden imponer las consecuencias materiales de las representaciones del lugar propio (defenderlo, señalarlo, promoverlo, retenerlo) el recurso al estado adquiere importancia, al fin y al cabo por estado entendemos una organización territorial. Sin embargo es necesario hacer dos aclaraciones. De un lado, no proponemos una suerte de exterioridad del estado al proceso de territorialización del lugar, como si éste fuera una suerte de árbitro neutral, o una herramienta accesible a los agentes. El estado adquiere su eficacia dentro de una configuración, en la que los agentes estatales (burocracias y/ o representantes) se relacionan de modo específico con otros agentes ocupantes de posiciones particulares, y viceversa, los agentes estatales, se relacionan de modo particular con las posiciones en la configuración. Lo que implica, de otro lado, que los proyectos por territorializar las representaciones del lugar son igualmente específicos y desiguales en sus consecuencias.

En lo que a nosotros nos interesa las estrategias por territorializar las representaciones del lugar reúnen y oponen las posiciones y prácticas de vaquereños por decisión y vaquereños de raigambre en términos de ciudadanos y pobladores.

Los “vaquereños por decisión”, son ciudadanos en un sentido estrechamente relacionado con el de comunitas y liminalidad al que hacíamos referencia más arriba. Y en ese contexto, no 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 de estos agentes es un acto de reinvencción, reinvencción de derechos o reinvencción 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 abierto.

Este carácter no suturado, de sus derechos y de su participación en el espacio público, constituye un recurso simbólico clave para entender las marcas que las prácticas de estos agentes van dejando en el territorio y el efecto de tensión en los lazos sociales en una configuración donde el rastro de la “ruralidad” está presente. En otros términos, los ciudadanos están orientados no sólo a «defender sus derechos», sino también y más importante que ello a «creerse —en el sentido de concebirse a sí mismos— con derechos» y, de acuerdo con ello, se trata de agentes armados con todos los recursos materiales y simbólicos para respaldar y hacer efectiva esa construcción de sí: recursos para tramitar, gestionar, informarse en relación con organizaciones burocráticas, recursos directamente proporcionales a la educación, al saber, al capital cultural reconocido institucionalmente.

92

En relación con lo anterior no sorprenderá que un agente estatal en una entrevista haga referencia permanente a los recamos de los ciudadanos:

...los líricos son por ejemplo algunos que se vinieron a vivir y no creyeron que el progreso iba a llegar tanto. Y bueno, no mandan los chicos a la escuela. Bueno, ustedes más o menos deben saber. Esos son líricos, no son malos. Interpretéme bien lo que quiero decir. Después están todos los de allá arriba, los de la UNSa que bueno... Yo también repartí pan de navidad en un Ford Falcon último modelo. (...) Ellos los de allá arriba no quieren que les pongan un foco (...) Porque ellos han venido a vivir acá para eso (...) Pero, lo que pasa es que ellos, muchas de las cosas, yo les doy bola en un montón

de cosas. Es gente que sabe muchísimo. Intelectualmente son muy buenos, has visto. Por ejemplo está Carlos, hay un geógrafo que se llama Carlos., para darte un ejemplo, el mismo que antes era anarquista y ahora ya somos amigos (...) sí, pero los changos de arriba eran todos rayaos, él era uno de los rayaos que no vas a querer poner un foco porque te mata.

Entrevistadora: ahora ya tiene foco.

no, no, ahí no hay ni una luz, en la calle esa.

Es de notar que estos reclamos son incomprensibles sin la referencia a la *comunitas reflexiva* de los agentes. Pero también es notable que la condición de *sensatez*, relativa por cierto, de este reclamo se encuentra en relación con el saber de los agentes. Volveremos sobre este punto más adelante.

Junto con lo anterior, la *sensatez* del reclamo es eficaz en encuentros cara a cara, en los que se reúnen los agentes del estado y los ciudadanos.

Este último aspecto es importante: el estado en un municipio como Vaqueros es una organización pequeña, de modo que cualquier agente tiene todas las posibilidades de gestionar su reclamo cara a cara con las autoridades. Pero además, por efecto de las mismas dimensiones, no hay mucho lugar para el protocolo y demás formas de crear distancia social entre agentes y representantes políticos. De esta forma los «ciudadanos» pueden reclamar por todo aquello que puede comprometer su construcción del lugar, en un contexto cara a cara en el que son respetados: no es de extrañar entonces, su papel de «notables» en la configuración; aparentes herederos de los patrones —en tanto unos y otros conforman su protagonismo local a través de las relaciones cara a cara y, por lo tanto, siempre visibles en el municipio, y sin embargo, claramente diferenciados de sus predecesores, por los contextos en los que ese protagonismo es construido.

En tensión con los ciudadanos se encuentran los «pobladores». Categoría indígena doble, no designa sólo al habitante, no se trata de la mera ocupación del espacio, sino de un espacio clasificado como «pueblo» y la relación de los vaquereños con Vaqueros como «pueblo» es aquí importante, puesto que remite al conjunto de relaciones sociales que caracterizaba la comunidad de raigambre (el *cum munus*).

Ya hemos indicado que la construcción del lugar propio hecho por los vaquereños de raigambre era en sí misma una reivindicación territorial. Comunidad historizada, puesta en peligro por la llegada de los extranjeros, toda la construcción a la que hemos hecho referencia es una construcción del lugar puesto en peligro, del lugar amenazado por la pérdida del territorio. Anotemos un aspecto más para añadir a lo ya dicho. Territorializar el lugar no es aquí una acción que pase por un reclamo jurídico, o una protesta política, sino por construcciones de sentido.

94 Es una cuestión extremadamente discutida el que las ciencias sociales pueden proponer relaciones de causalidad, así que sólo nos contentaremos con describir algunas de las condiciones de posibilidad que parecen orientar la transformación del lugar propio en territorio en términos simbólicos para este grupo social.

La primera cuestión importante es el hecho de que los propietarios de la finca habían cedido a los trabajadores un lote, por lo que el proceso posterior de loteo no los afectaba inmediatamente. El peso de la transformación territorial recaía en las generaciones más jóvenes, como ya hemos visto. A esto hay que añadir las adjudicaciones de terrenos (y a veces vivienda) por lo menos a las familias de empleados de la administración pública municipal y a algunas otras familias vinculadas con éstas.

Junto con ello, el centro vecinal es «apropiado» por los vaquereños por decisión. Con ello, las formas de relación con el estado que se mantienen vigentes para los pobladores son las clientelares que excluyen su utilización como protesta.

Finalmente, las transformaciones en las políticas provinciales, seguidas de cerca por los municipios, implicaban también éxitos diferenciales para los proyectos, de ciudadanos y pobladores, de territorialización del lugar. En efecto, las políticas de modernización del estado provincial implicaban el recurso al saber experto de profesionales. A la vez, la provincia desde 1995 hace una apuesta a la promoción del turismo y a la «puesta en valor» del patrimonio. Todos esos aspectos colocaban en una posición privilegiada a los «ciudadanos» para territorializar sus representaciones del lugar propio. De allí la centralidad del saber al que hacía referencia el agente estatal en el fragmento ya citado.

En ese contexto no sorprenderá el lanzamiento de una serie de medidas (básicamente urbanísticas) de parte de la intendencia, coherentes con los proyectos reflexivos de la *communitas* de los ciudadanos: en primer término la inclusión de Vaqueros, junto con otros municipios vecinos, dentro de un territorio definido en términos ecológicos (la Alta Cuenca del Mojotoro); el compromiso de la intendencia en mantener esas características ecológicas —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.

De esta forma la territorialización de los «pobladores», parece no tener muchas posibilidades de realizarse en términos materiales y adquiere la forma doble y complementaria de una crítica que sólo circula en el espacio íntimo sin expresarse públicamente, y de una territorialización simbólica y pública que nunca se transforma en crítica. Respecto de la primera veamos el siguiente fragmento de una entrevista:

...en la municipalidad yo en los años que estuve vi tantas cosas! Te decían «no hay plata para nada» te decían y ahora sale al plata hasta por las paredes y uno dice de dónde sale si antes no había. Otra cosa, la gente que está

poblando el camino a La Caldera pide y se le da, a nosotros vaquerenses no nos escuchan, y como si fuera poco se quejan de todo, del barrido, del alumbrado, de las plantas que no las riegan, y uno no tiene cinco brazos para hacer todo, cuando aquí la gente está acostumbrada a cuidar el pueblo, muchos vecinos regaban los árboles y nos ayudábamos porque yo gano cincuenta pesos más que un plan y trabajo más que los acomodados, es terrible, otra cosita que me molesta es que la gente nueva no cuida Vaqueros, tiran papeles cigarrillos y botellas plásticas, si no se barrieran todos los días, en un fin de semana Vaqueros sería un basural, pero otra cosita no, no es que sean todos, hay gente buena también, gente amable que te saluda (Empleado municipal).

Un ejemplo de la territorialización simbólica es el curso de Vaqueros. El Corso de Vaqueros como cualquier carnaval es una inversión del mundo y esto en varios sentidos: por una vez son sobre todo los niños los protagonistas del espacio público. Si bien no fue anunciado como un curso infantil está conformado sobre todo por murgas de niños. Los altavoces no dejan de solicitar que no se eche agua ni se pinte al personal de policía; por supuesto ya es tarde, y algunos de ellos están cumpliendo con su labor de vigilancia en uniforme empapado. El intendente pasea sonriente, al fin y al cabo poca gente —pero siempre entre los viejos pobladores— quedó sin mojarlo, sin tirarle harina o sin pintarlo. El intendente lo recibe todo como una muestra de afecto. Pero más importante que todo lo anterior son dos aspectos: es una fiesta de los vaquereños de raigambre y vaquereños despojados. En efecto, ellos son parte del espectáculo, bailando con los niños, tirando agua; también sus niños circulan libremente al fin y al cabo siempre hay algún conocido que los está mirando. Los pocos «ciudadanos» que concurrieron se encuentran claramente “fuera de lugar”, reducidos a la posición de espectadores. Pero junto con ello, es llamativa la gran cantidad de murgas de los “emigrantes” que habitan en los asentamientos

vecinos. Vaqueros entonces se devuelve a sí mismo la imagen de una totalidad unida, sin «nuevos pobladores» y sin expulsados.

Bibliografía

- Aguilar, María Angela; Costilla, Miguel. Miradas sobre fronteras en un espacio local. *Frontera Norte*, El Colegio de la Frontera Norte – 41, 2009, vol 21, pp. 53 a 75, México.
- Bauman, Zygmunt, 2003, *Comunidad, En busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre, 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre, 1999, *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, 2001, *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial.
- Calhoun, Craig. (1999) El problema de la identidad en la acción colectiva, en: Auyero, Javier (comp.) *Caja de Herramientas*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes. pp. 77 a 114.
- Cardoso de Oliveira, Luís R. (2004) Honor, dignidad, reciprocidad, en: *Cuadernos de Antropología Social*, FFyL – UBA, Nº 20, pp. 25 a 39.
- Certeau, Michel de, 1993, *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, México D.F., Universidad Iberoamericana.
- Certeau, Michel de, 1996, *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, México D.F., Universidad Iberoamericana.
- Detienne, Marcel, 2005, *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert, 1996, *La sociedad cortesana*, 2ª e., México, Fondo de Cultura Económica.

- Elias, Norbert y Scotson, James, 2000, *Os Estabelecidos e os outsiders*, Rio de Janeiro, Zahar editor.
- Esposito, Roberto, 2003, *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- Grimson, Alejandro, 2005, "Fronteras estados e identificaciones en el Cono Sur". Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Grimson.rtf>. Bajado el 29 de Julio del 2006.
- Hannerz, Ulf. Fronteras. En Revista Internacional de Ciencias Sociales, Nº 154. Disponible en: <http://www.unesco.org/issj/rics154/hannerzspa.html#uhart>. Bajado el 14 de Julio de 2004.
- Harvey, David, 1998, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- Lash, Scott. (1997) La reflexividad y sus dobles: estructura, estética y comunidad, en Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Lash, Scott (comp.) *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Editorial Alianza, pp. 137 a 208.
- Miller, Daniel, 1999, *Ir de compras. Una teoría*, México, Editorial Siglo XXI.
- Said, Edward, 2006, *Orientalismo*, 4ª e., Ed. de Bolsillo, Barcelona.
- Simmel, George, 1939, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- Simmel, George. (1983) O estrangeiro. en Moraes Filho, Evaristo, Simmel, Sao Paulo, Editora Ática. pp. 182 a 188.
- Turner, Victor, 1988, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.

Resumen

En este artículo reflexionamos sobre un conjunto de prácticas que en una trama relacional específica incluyen tanto la convergencia como el conflicto, la proximidad junto con la distancia, la indiferencia tanto como el interés como componentes dialécticamente presentes. Prácticas fronterizas que separan pero al mismo tiempo construyen identidad al interior de una configuración, en un espacio y momento histórico dado. El trabajo de campo se realizó en una localidad periurbana en la que estudiamos 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 que trajo aparejada modificaciones importantes en la configuración local 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.

Abstract

Frontier practices, difference and identity in a local space
The article reflects about a group of practices that in an specific network include as much cooperation as conflict, proximity as distance, indifference as interest, like parts of a whole playing in a dialectical way. Frontiers that simultaneously divide and build up identities in an specific configuration, space and time. The field work had been done 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 state demand.