



Universidad  
Nacional  
de Córdoba



**FCC**  
Facultad de Ciencias  
de la Comunicación

Universidad Nacional de Córdoba  
Repositorio Digital Universitario

De la ciudad al campo. Tensiones entre culturas emergentes y preexistentes.

El caso de Las Calles, Traslasierra, Córdoba

Luciana Geraldine Trimano

**Cómo citar el trabajo:**

Trimano, Luciana Geraldine. (2014). *De la ciudad al campo. Tensiones entre culturas emergentes y preexistentes. El caso de Las Calles, Traslasierra, Córdoba*. Tesis para optar al grado académico de Doctor en Comunicación Social, Universidad Nacional de Córdoba (inérita). Disponible en: <http://hdl.handle.net/11086/4623>

**Licencia:**

Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Universidad Nacional de Córdoba  
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales  
Escuela de Ciencias de la Información

*Doctorado en Comunicación Social*



**De la ciudad al campo. Tensiones entre culturas emergentes y preexistentes. El caso de *Las Calles*, Traslasierra, Córdoba.**

Luciana Geraldine Trimano

Directora: Dra. Paulina Emanuelli

Codirectora: Dra. Vanina Papalini

**Resumen:** El fenómeno de neorruralidad o contraurbanización es un tema pendiente en las investigaciones del campo comunicacional. Si bien se han realizado trabajos que estudian los movimientos migratorios, ninguno de estos profundiza en el flujo poblacional de la ciudad al campo. Este vacío bibliográfico es el que nos impulsa a realizar la siguiente investigación, que analiza cómo las representaciones y prácticas sociales de actores nativos y migrantes se articulan en una comunidad rural, a través de procesos de comunicación.

Producimos conocimiento sobre las relaciones, interacciones y tensiones entre los diversos actores sociales que coexisten en una comunidad rural impactada por la migración urbana.

Para lograr tal fin, hacemos uso de la etnografía y el estudio de caso único como herramientas metodológicas. Estas estrategias nos permiten insertarnos en la localidad objeto de estudio y desmenuzar los aspectos de la compleja reconfiguración que se produce en la cartografía del sector rural. Lugar donde se involucran distintos actores e identidades sociales y se producen diferentes modos de organización comunitaria. De esta manera, damos cuenta de una experiencia del *estar juntos* desde la propia perspectiva de los protagonistas: pobladores autóctonos y “*venidos de afuera*”.

La línea teórica que guía el trabajo se inscribe en el enfoque culturalista, proponemos un estudio de carácter cualitativo mediante un proceso interpretativo de la realidad. Abordamos la producción de sentidos sociales y prácticas de actores en una “configuración cultural”, entendida ésta última como lo que *emerge* en el marco de una nueva ruralidad.

**Palabras clave:** configuración cultural; comunicación; identidad; migración inversa; prácticas sociales; representaciones sociales.

**Abstract:** *The phenomenon of neo-rurality or contraurbanization is an outstanding issue for the research in the communicational field. Even though some works focusing on migration movements have been carried out, none of them look into the population flow from urban to rural areas. This bibliographic breach motivates us to conduct the following study, which analyses how the social representations and practices of native and migrant actors articulates with each other in a rural community, through communication processes.*

*We produce knowledge about relationships, interactions and tensions among the different social actors that coexist in a rural community affected by urban migration.*

*In order to achieve that goal, we apply ethnography and unique case study as methodological tools. These strategies allow us to access the village that is our subject of study and examine*

*deeply the aspects of the complex reconfiguration that is produced in the mapping of rural areas, as a place where the different actors and social identities get involved and where the various types of community organisations are produced. In this way, we provide a detailed account of an experience of being together from the key players' point of view: native inhabitants and "the outcomers".*

*The theoretical background of this research falls within the culturalist approach; we propose a qualitative study through an interpretative process of reality. We focus the production of social meanings and practices of actors in a "cultural configuration", understood as what emerges in the framework of a new rurality.*

**Keywords:** *cultural configuration; communication; identity; reverse migration; social practices; social representations.*

## ÍNDICE

<b>Agradecimientos</b> .....	8
<b>Introducción</b> .....	11
¿Por qué realizar un viaje? .....	12

### PARTE 1

#### Capítulo 1

<b>Pentaprisma, lectura de una realidad</b> .....	15
<b>La lectura teórica</b> .....	15
Una mirada <i>antroposociocomunicacional</i> : transdisciplina, teoría y enfoque metodológico.....	18
Una cultura, una configuración.....	24
La producción de fronteras: distinciones entre cultura e identidad.....	32
Categorías, sentimiento de pertenencia y configuraciones.....	34
La comunicación: <i>el espacio de lo común</i> y “el espacio público muerto”.....	38
<b>Debates preliminares: la nueva relación rural-urbana</b> .....	45
De la agricultura tradicional a la pluriactividad .....	45
Nuevas corrientes migratorias. La contraurbanización: migrar de la ciudad al campo .....	47
Diferentes acepciones y disenso. La contraurbanización como objeto de estudio.....	51
Una aproximación al estudio de la relación entre migrantes y lugareños.....	53

#### Capítulo 2

<b>Metodología, procedimientos de análisis</b> .....	55
Reingreso a campo: una mañana de fiesta .....	55
Presentación del problema .....	60
Planteamientos de objetivos de la investigación .....	63
Delimitación temporal del caso .....	64
Presentación de la perspectiva .....	65
La teoría fundamentada y su aplicación en una investigación sobre tensiones culturales .....	67

El caso: una comunidad rural impactada por la migración urbana .....	68
Dimensiones y códigos utilizados en entrevistas .....	74
Guión de entrevista en profundidad .....	76
Algunos registros del cuaderno de campo .....	78

## PARTE 2

### Capítulo 3

<b><i>Las Calles: entre el milenarismo rural y los relatos de alteridad</i></b> .....	80
Los actores: “ <i>lugareños</i> ”, “ <i>gringos</i> ” auténticos, “ <i>gringos</i> ” actuales, “ <i>hippies</i> ” y “ <i>cabañeros</i> ” .....	80
Sobre el pueblo y su configuración .....	85
Sobre la cartografía social del pueblo: rasgos de la transformación de un territorio .....	89
Los cambios en el pueblo: entre lo dicho y no dicho.....	93
De la esencia nativa a la relación con el <i>capitalismo cabañero</i> .....	97
El tabaco: apogeo y frustración.....	98
El “ <i>boom de cabañas</i> ”: motor de un nuevo pueblo .....	102

### Capítulo 4

#### **El lugareño, entre la ambigüedad y la ratificación autóctona:**

<b><i>“Somos muy nuestro, somos así... la Dubai Argentina”</i></b> .....	111
La relación con los “ <i>gringos</i> ” .....	111
La relación con los “ <i>hippies</i> ” .....	122
Puertas y ventanas abiertas versus “ <i>ciudades bajo llave</i> ”: nosotros versus ellos .....	126
<i>Tranquilidad, un juego de tensión y alivio</i> .....	127
<i>El paraíso</i> .....	129
La temporalidad dual.....	130
Vínculos comunales y espacios de comunicación entre “ <i>lugareños</i> ” .....	133
Entre “ <i>lugareños</i> ” y “ <i>venidos de afuera</i> ” .....	140
Colaborar para estar integrado .....	147

## Capítulo 5

Los “ <i>venidos de afuera</i> ”.....	152
<b>Primera y segunda ola migratoria: Los “<i>gringos</i>”</b> .....	154
Los británicos en <i>Las Calles</i> , ex-Nono(1947-1970) .....	154
Los “ <i>gringos</i> ” actuales (1980-2000) .....	159
El declive de la ciudad y el reencantamiento de la naturaleza:	
maneras de concebir la migración .....	163
La dialéctica longevidad (fantasía) – poder .....	178
“ <i>Hace 10 años estaba quietito todo</i> ” .....	179
Abridores de caminos, ideas luminosas y aditamentos .....	185
Espacios de encuentro y lazos sociales.....	198
Relaciones entre “ <i>gringos</i> ” actuales y “ <i>lugareños</i> ”:	
“ <i>Tenemos que conseguir interactuar, no integrarnos</i> ” .....	199
Círculos de sociabilidad entre “ <i>venidos de afuera</i> ” .....	206
¿De qué hablamos cuando hablamos de <i>círculo iluminado</i> ? .....	209
Los dos momentos del espacio gringo: del pensar y figurar el viaje,	
al vivir y <i>proteger</i> la comunidad imaginada.....	214
Primer paso: imaginación y movimiento.....	215
Segundo paso: apropiación.....	216
La concepción del tiempo, una experiencia <i>escindida y antitética</i> .....	219
<b>Tercera ola migratoria: Los “<i>hippies</i>”</b> .....	222
Hacia una concepción teórica, <i>el hippie</i> .....	224
Los “ <i>hippies</i> ” político-militantes .....	226
Los “ <i>hippies</i> ” espirituales y el <i>círculo sacro</i> .....	233
La “ética inmoralista” y los silencios truculentos .....	242
Una etiqueta, dos concepciones de mundo: <i>hippies totipotentes</i> .....	246
Etiquetas des/leídas .....	248

## Capítulo 6

<b>Un trabajo constelar: conclusión y apertura</b> .....	249
Nuevas identidades en el fluir de la ruralidad .....	252
El “estar juntos”, girando .....	255
Cuestiones del porvenir .....	261

<b>Referencias bibliográficas</b> .....	264
<b>Fuentes documentales</b> .....	276
<b>Anexos</b> .....	278
Características geográficas, sociopolíticas e históricas de la provincia de Córdoba, una especial referencia a la comuna de <i>Las Calles</i> .....	278
Registros estadísticos.....	278





## Introducción

---

Desde hace casi dos décadas, las estructuras productivas, económicas y sociales de los pueblos rurales han comenzado a cambiar, no ajenas por supuesto al sistema mundo imperante. El espacio en el que los sujetos interactúan se reconfigura, y aquellas localidades quizá un poco abandonadas por el estudio de las ciencias sociales llaman nuevamente su atención, debido a la importancia que suscita su análisis en el marco de la configuración de una “nueva ruralidad”. Como lo señala Pierre Bourdieu (2002), “el hecho esencial es sin duda que esta sociedad, antaño relativamente cerrada sobre sí misma, se ha abierto de forma clara hacia el exterior” (p.68).

El pueblo que aquí presentamos como estudio de caso reúne dichas características. Ubicado en una zona tradicionalmente ligada a la actividad agropecuaria, su dinámica tiene la impronta histórica que le fueron otorgando los hitos de los procesos agrarios: el tendido del ferrocarril, la instalación de cooperativas y la estructura de la tenencia de la tierra, entre otros. Una pequeña y encantadora aldea de montaña, escenario de migraciones que en la actualidad constituyen un rasgo fundamental en la transformación de la fisonomía local que interpela a sus habitantes nativos. No podemos afirmar que su calidad de sociedad receptora la convierta en cosmopolita, pero sí que dicho espacio social rural, quizá por la mística de sus sierras y conforme a las sucesivas olas migratorias, fue adquiriendo un carácter polisémico: la herencia de un pasado ligado a la influencia británica con rituales de paternalismo, deferencia, altanería y costumbres tradicionales “criollas” (1947-1970); vestigios estructurales de los ‘90 y “nuevos ricos”, profesionales bohemios y experimentación *new age* (1980-2000); búsquedas hedonistas, experiencias militantes y empresarios del turismo y viajeros (2000-2013). Todas estas características dan como resultado una mixtura ciudad-campo que estampa un paisaje en el que el rechazo al materialismo se contrapone a un capitalismo explícito.

En esta superposición de actores, de expresiones e intereses diversos persiste un sujeto nativo de la zona, que se autodenomina “*lugareño*” como si fuese dueño del lugar, y desliza la idea de que los demás -en sus versiones de “*gringos*”, “*hippies*” y “*cabañeros*”- son “*invasores*”. El “*lugareño*” reclama para sí y para su grupo, el poder comunal, un gobierno local que siempre fue ejercido por alguno de ellos. Aun cuando las decisiones políticas sean discutidas en asambleas, hasta el momento nunca un “*venido de afuera*” pudo ocupar el cargo de jefe comunal.

Así, la bucólica pintura del pueblo serrano comienza a corporizarse en una realidad social que trama culturas, prácticas sociales y conflictos, en un espacio de interacción en donde las formas comunicativas son una manifestación, a veces ostensible, a veces velada, de sus tensiones y disputas; de las disposiciones solidarias y el diálogo, la desconfianza, la sospecha y el prejuicio.

Seguidamente, exponemos los diversos momentos por los que transcurre la investigación.

### **¿Por qué realizar un viaje?**

Varias son las motivaciones. Permite protegernos de la rutina y acentuar nuestra curiosidad; de este modo es posible neutralizar uno de los narcóticos más nocivos de esta sociedad: el conformismo. El viaje otorga valor al movimiento y posibilita seguir profundizando búsquedas en pos de sortear obstáculos y adaptarnos rápidamente a los cambios; de eso se trata la vida misma. Mientras tengamos ganas de aprender, tendremos ganas de vivir. Nos enfrenta a nuestros prejuicios, en ese descubrir que está lleno de otros como nosotros. Permite reinventarnos. Otorga la oportunidad de conocernos cada día un poquito más. Nos hace sentir la libertad de escoger ese lugar donde queremos estar en un momento determinado; y disfrutar allí de salidas y puestas del sol. Nos pone a prueba, nos enfrenta con los recuerdos y los sueños.

Al viajar, se experimentan sensaciones indescriptibles. Subir a un ómnibus y no saber en qué parada debemos bajar, mirar un mapa y no saber hacia dónde ir, confiar en alguien a quien recién hemos conocido, encontrar un camino y seguirlo; dejar que el azar nos sorprenda. Los viajes marcan nuestra vida, después de ellos ya no somos los mismos.

Con la intención de compartir este momento especial, que es la realización de la investigación, no encontramos mejor metáfora que su relación con el viaje. A continuación, ponemos de manifiesto la hoja de ruta, cuya lectura se organiza a través de la presentación de seis capítulos contenidos en dos partes.

En líneas generales, nos aproximamos al conocimiento del pueblo que fuimos a visitar; y luego ingresamos en la vida de sus habitantes.

En la primera parte centramos el objeto de estudio: un microuniverso sociocultural constituido por interacciones, intercambios, posiciones, disputas, identidades y alteridades. La radicación de sectores de clase media y alta en una zona de características rurales, fue un indicio vital para comenzar a desentrañar las tensiones que generan ciertas presencias. En un espacio de

concertación entre actores que perciben la realidad de maneras disímiles, nos propusimos dilucidar el papel de la comunicación en la constitución de una comunidad.

Para poder leer e interpretar el fenómeno, desarrollamos la perspectiva teórica retomada. Este contenido se agrupa en el capítulo 1, que a su vez, se estructura en dos apartados. En el primero se enfocan los conceptos llaves que permiten la lectura teórica de la relación de los sujetos y su entorno desde una perspectiva de análisis cultural; y en el segundo, indagamos los antecedentes de investigación en el cual se inscribe la díada ciudad-campo: hablamos de la transformación de los medios de producción; la contraurbanización, como suceso y objeto de estudio; y la relación entre migrantes y lugareños.

Una vez planteados los lineamientos teóricos que respaldan esta investigación, continuamos en el capítulo 2, con la descripción de los métodos y estrategias de investigación: la etnografía y la teoría fundamentada. La técnica antropológica de campo permitió explicitar los límites, no sólo conceptuales, sino también empíricos de nuestra tarea. Para reconocer cómo se especificaba la problemática desde la perspectiva del actor, fuimos reformulando los límites del campo en función de las nociones que surgían de los entrevistados y de las prácticas que observábamos. Indagar sobre los modos en que los sujetos construyen las representaciones de la realidad experimentada, implicó la utilización del software denominado Atlas/ti<sup>®</sup>. Este instrumento permitió agilizar las actividades en el análisis cualitativo y la interpretación. El proceso de análisis con Atlas/ti<sup>®</sup> constituye la interface entre los niveles textual y conceptual. Desde lo textual, nos permitió integrar toda la información recabada en las entrevistas; facilitando su organización, búsqueda y recuperación. En cuanto a lo analítico, permitió que pudiéramos establecer relaciones entre las distintas voces de los informantes. En una primera etapa, realizamos un análisis textual de los grupos residentes en el poblado, para luego compararlos en busca de regularidades y disrupciones sobre la base de las categorías conceptuales que fuimos construyendo a partir de los textos analizados y las entrevistas.

Además, en esta instancia, presentamos un momento donde damos a conocer nuestra experiencia en el primer contacto con la localidad de *Las Calles*; al tiempo que exponemos el problema de investigación: *¿De qué manera las representaciones y las prácticas sociales de actores nativos y migrantes se articulan -a través de procesos de comunicación- en una comunidad rural? ¿Cómo se modifica esta configuración tradicional por la expansión de la actividad turística y la integración de grupos culturales diversos?* Acto seguido, sentamos sus objetivos correspondientes y la delimitación temporal. Es en este capítulo donde también

describimos el estudio de caso que nos permitió encontrarnos con los actores de esta historia y responder a nuestra pregunta de investigación.

Los capítulos subsiguientes -agrupados en una segunda parte - describen en profundidad a los protagonistas de este trabajo, en un escenario que los contiene, al tiempo que los expone y los enfrenta. Hablamos de la comunidad de *Las Calles* y de los dos grupos de actores sociales que llevan adelante las relaciones e interacciones que analizamos: “*lugareños*” y “*venidos de afuera*”.

De este modo, en el capítulo 3, presentamos una detallada descripción del pueblo, donde incluimos una revisión histórica y una especie de génesis de su configuración, los cambios que se fueron sucediendo con el transcurrir del tiempo, así como también las actividades que determinaron su transformación: desde la producción de tabaco hasta el apogeo del *turismo cabañero*, que caracteriza el acontecer del pueblo en la actualidad.

Descripto el espacio social en el que se insertan los grupos y con la intención de comenzar a hilvanar una trama tensa y múltiple, dedicamos el capítulo 4 a los “*lugareños*”. Nos sumergimos en sus maneras de relacionarse con el resto de actores sociales que desarrollan sus vidas en la comunidad: los “*hippies*”, los “*gringos*” y los “*cabañeros*”.

El análisis de los migrantes urbanos -en *Las Calles*-se expresa en el capítulo 5, sección en la que los describimos desde una óptica diacrónica que obliga a dividir las olas migratorias en tres etapas. Una primera, que trajo a los británicos (“*gringos*” auténticos); una segunda, donde ubicamos a los “*gringos*” actuales, y una tercera y más contemporánea donde aparecen los “*hippies*” que, a su vez, se desglosan en subcategorías; y los “*cabañeros*”.

Para finalizar, y luego de haber recorrido las diferentes instancias que componen esta investigación, arribamos a las conclusiones que exponemos en el capítulo 6. Estas permiten no solo darle un cierre a este viaje; que nunca es absoluto dado el carácter dinámico de nuestro objeto, sino también dejar sentado las dimensiones que detectamos en el trayecto etnográfico. Además, reflexionar sobre nuevos ejes de debates y horizontes a descubrir en torno al fenómeno de la contraurbanización desglosado en capítulos anteriores.

## **PARTE 1**

### **Capítulo 1**

#### **Pentaprisma, lectura de una realidad**

---

Exponer los planteamientos teóricos que enmarcan y construyen una perspectiva general se vuelve una necesidad fundamental a fin de construir nuestro objeto de estudio. Para comenzar, ubicamos la perspectiva general, que resulta tanto disciplinar, como teórico-metodológica. Luego, presentamos una constelación de conceptos que, articulados entre sí, permiten aprehender el problema. Observamos las relaciones, interacciones y tensiones entre migrantes urbanos y pobladores autóctonos conviviendo en un espacio-tiempo rural. El recorte situacional se centra en los vínculos que establecen las personas con su entorno físico y social, sus acciones, inserciones sociales, sus orientaciones, valores y creencias hacia el medio y a los otros, así como las propias interpretaciones de sus experiencias cotidianas.

En un tercer momento, recuperamos los principales debates en torno a la relación rural/urbano en los últimos quince años, a partir de un doble registro de lectura. Por un lado, desde las transformaciones mayores de la estructura social, relacionada con los procesos políticos y económicos más globales: el camino que llevó a la conversión del espacio en mercancía y la transformación de los medios de producción impulsada por una dinámica de impronta neoliberal. Por otro, la profundización y particularización de la discusión, en relación al auge del campo como medio de residencia, una tendencia que va conformando lentamente la localidad escenario de nuestro trabajo de campo. Ambos aspectos atraviesan a instituciones, actores, identidades sociales y modos de organización comunitaria, al tiempo que reconfiguran la cartografía misma del sector rural.

La elección de este estilo de presentación no es aventurada; el movimiento propuesto contribuye a mostrar la articulación existente entre las elaboraciones teóricas y la realidad social, como así también situar y comprender desde una perspectiva diacrónica la problemática que abordamos en esta investigación.

#### **La lectura teórica**

Nos detenemos en los aspectos conceptuales que permiten dar luz sobre la construcción del objeto. Amparados en el enfoque culturalista, proponemos un estudio de carácter cualitativo mediante un proceso interpretativo de la realidad. Abordamos la producción de sentidos

sociales y prácticas de actores en una “configuración cultural”, entendida ésta última como lo que *emerge* en el marco de una nueva ruralidad.

Nos sumergimos en la realidad social de un pueblo con un patrimonio ambiental valioso que lo convierte en escenario de recepción de una migración inversa de la ciudad al campo; y en consecuencia en destino de residencia y turismo de montaña. El propósito es dar cuenta del tipo de procesos -sociales y culturales- que la reestructuración poblacional supone en términos de cambio o ruptura en pueblos rurales, desde un estudio de caso en la localidad de *Las Calles*. Se concretiza así, un problema teórico general en un contexto singular.

El impacto migratorio es el puntapié inicial a partir del cual comenzamos a observar en la comuna la conformación de tramas culturales, conflictos, interacciones y formas comunicativas. Para develarlas, nos introducimos en el estudio de los relatos identitarios de inmigrantes urbanos y de pobladores rurales autóctonos. Relatos que hablan de una pertenencia, de una historia, de una elección de vida, de una diversidad de motivaciones, trayectorias, situaciones, representaciones, perfiles, orígenes, destinos, objetivos, expectativas, experiencias y valoraciones que concurren en el hecho común de la constitución de una comunidad y sus fronteras. Testimonios que plantean “categorías con potencia identificatoria que (...) no dejan de indicar tensiones y grados diferenciales de permeabilidad y distanciamiento social y cultural” (Merenson, 2012:49). Identidades y sentidos en disputa que, al interior de un espacio que se define como pueblo, van delineando el sentido de la comunidad.

Al ser en nuestro país la migración inversa un tema descuidado, y frente a la ausencia de propuestas integradoras dirigidas a analizar este fenómeno, planteamos una alternativa elaborada desde los propios relatos que, en la vida cotidiana, generan los actores inmersos en grupos culturalmente disímiles. Reflexionamos sobre las consecuencias de la relación migrante/urbano – residente/rural y sus efectos sobre la vida comunitaria del pueblo.

En este momento, desde la teoría, nos detenemos en los conceptos más importantes o llaves, de forma tal que podamos arribar a una mayor comprensión de un escenario tan heterogéneo. En palabras de Clifford Geertz (1991) “con la esperanza de hacer científicamente elocuentes meras ocurrencias aisladas” (p.38).

Nos apartamos de las nociones de comunidad que remiten a un espacio físicamente demarcado correspondiente con ciertas agrupaciones humanas. La correlación entre los pueblos y los lugares no es algo obvio y naturalizado, como podría plantear un romántico nacionalismo, sino algo incierto y en flujo constante.

Aquí no nos interesa tanto la pregunta sobre cómo establecer una relación dialógica entre grupos culturales diferenciados en un mismo territorio; nos importa explorar los procesos de producción de la diferencia en el interior de espacios comunes, compartidos y conectados. En este sentido es que observamos en un *espacio de lo común* el fluir de grupos que perciben y actúan de maneras disímiles porque poseen “matrices socioculturales diferentes”. Entendidas estas últimas en términos de Sandra Massoni (2013) como el “esquema que describe los rasgos principales de la lógica de funcionamiento de un grupo o sector social, su linaje de transformaciones” (p.83).

Una matriz sociocultural es un autodispositivo colectivo que programa en cada grupo o sector su sistema de percepción-acción. Es su particular modalidad del vínculo macrosocial con la problemática. Incluye no solo las condiciones, sino la percepción que cada grupo tiene de ellas (lo simbólico y lo material imbricados). Esta categoría nos permite introducir la problemática del placer en el marco de las determinaciones socioculturales: si alguien hace algo es porque hay una conexión de algún tipo. La pulsión y la tensión entran en juego. (Massoni, 2013:83)

A partir de aquí es posible comprender la dimensión del “reconocimiento y del respeto a la dignidad de las identidades colectivas” (Massoni, 2013: 89) en el marco de una conversación sociocultural. De modo tal que “no solamente se trata de reconocer la diversidad de los actores, sino de reforzarla, de reconocer sus trayectorias para hacerlos entrar en un proceso de heterogeneidad compleja que haga emerger nuevas realidades genuinamente participadas”. Se trata de un “encuentro sociocultural situado” (Massoni, 2013: 181). Sobre este punto vale destacar que “no hay pretensión de completitud en este poner en común que es el de comunicar, sino solo resonancias parciales como momentos relacionantes de la heterogeneidad sociocultural, acuerdos entre lo distinto y lo diverso colectivo” (Massoni, 2013: 181).

Pretendemos cuestionar, política e históricamente, la aparente obviedad de un mundo dividido entre nosotros y los otros. No negamos que al desdibujarse las líneas entre el “*aquí*” y el “*allá*”, el “*antes*” y el “*ahora*”, el centro y la periferia, lo global y lo local, se alteran tanto las certidumbres y fijeza de aquellos que se desplazan como de quienes se quedan en sus lugares ancestrales.

Un primer paso es ir más allá de las concepciones naturalizadas de las culturas espacializadas y concebir a los “*callejeros*” no como un pueblo de nativos de las sierras, sino como una categoría históricamente constituida, pero no acabada.



La tarea antropológica de desnaturalizar las divisiones culturales y espaciales se enlaza en este punto con la tarea política de combatir el “encarcelamiento espacial del nativo” (Appadurai 1988).

La localidad entendida como una “configuración cultural” habilita a que hablemos de diferencias y conflicto, y por ello que podamos postular que la identidad y la cultura son efectos de esa disputa. Situaciones vinculares que rastreamos en los procesos de comunicación, entre los relatos de la vida diaria, ya que surgen en las relaciones interculturales que los inmigrantes mantienen con la sociedad receptora y con otros grupos migratorios (itinerantes y turistas). Un entramado, por su calidad de material flexible que se cruza entre sí; entretejido, por manifestar la inserción (injerto, incrustación) de *hilos* socioculturales diferentes dentro de un *espacio de lo común* en donde los actores van delineando el sentido de la comunidad.

Ya inmersos en el análisis (capítulos 3, 4 y 5) y conforme a las representaciones que fuimos interpretando -al igual que Williams ([1981], 1982:10 en Altamirano, 2002) concibe a la sociología de la cultura- notaremos que éste se presenta como un momento de convergencia entre orientaciones y disciplinas distintas. Para ese hecho construimos un marco interpretativo y etnográfico abierto y diversificado, plagado de préstamos, reformulaciones y contaminaciones interdisciplinarias. Lo consideramos la manera más adecuada para interpretar el significado de debates que envuelven lo moderno y lo posmoderno y en definitiva las transformaciones de la sociedad contemporánea.

### **Una mirada antroposociocomunicacional: transdisciplina, teoría y enfoque metodológico**

El mundo académico expuso durante mucho tiempo a la comunicación como el objeto que hay que mirar. No conformes con ese *abordaje* reduccionista, nos interpela otra propuesta. De modo tal que, siguiendo a Alejandro Grimson (2011a), planteamos a la comunicación como el lugar desde el que se mira la vida de los pobladores autóctonos y los migrantes urbanos, sus conflictos y sus intercambios. Tratamos de pensarla más allá de los medios y los mensajes, para introducirla en el ámbito de las tramas culturales. “Pensar los procesos de comunicación desde ahí, desde la cultura, significa (...) romper con la seguridad que proporcionaba [proporciona] la reducción de la problemática de comunicación a la de las tecnologías” (Martín-Barbero, 1987: 227). Y la apuesta es aún más fuerte cuando lo que tratamos de enfocar es la migración de la ciudad al campo, un fenómeno que casi no tiene antecedentes de

estudio en el ámbito comunicacional, que descuida sin miramientos su potencial interpretativo.

A pesar de que las migraciones han estado presentes en todas las épocas, y quizá hasta en proporciones mayores que en la actualidad, su sentido cultural ha cambiado y se transforma todo el tiempo. Cambian los destinos de los migrantes y con ello sus prácticas, temporalidades y sentidos de territorialidad.

De este modo, como plantea Héctor Schmucler (1997), establecemos conceptualmente una barra entre los términos “comunicación/cultura”, generándose así una fusión tensa entre elementos distintos de un mismo campo semántico. “La barra acepta la distinción, pero anuncia la imposibilidad de un tratamiento por separado” (p.149).

En definitiva, la comunicación, en tanto representaciones, prácticas sociales y procesos culturales, es el lugar desde el que nos paramos a mirar la trama de la vida cotidiana de esta localidad impactada por la migración urbana. Una trama que involucra dimensiones emocionales, intelectuales, afectivas, prejuicios, estereotipos, normativas, pasado y presente. Comprendemos a *Las Calles* como una comunidad configurada por tensiones y negociaciones identitarias, un lugar de concertación entre “gente de afuera” y “lugareños” que interactúan y se ponen en contacto. Primero, porque comparten un mismo territorio; y segundo, ciertos intereses -en disputa- por la posesión, uso y control del *espacio-tiempo-pueblo*.

A partir del análisis de las representaciones sociales<sup>1</sup> (RS) -retomadas conceptualmente desde Denise Jodelet (1968) y Stuart Hall (1997)<sup>2</sup>- y las prácticas de los actores, prestamos especial atención a la densidad sociocultural de sus negociaciones, conflictos e intercambios; todos

---

<sup>1</sup>Para esta autora se trata de “(...) imágenes condensadas de un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; (...) formas de conocimiento social que permiten interpretar la realidad cotidiana; (...) y un conocimiento práctico que forja las evidencias de nuestra realidad consensual (...)” (Jodelet, 1968: 469-494). La elección de esta corriente se fundamenta en que la autora utiliza el análisis cualitativo y dentro de éste el uso de la entrevista en profundidad. Es decir, la perspectiva etnográfica como medio para enriquecer el desarrollo teórico y como vehículo para acceder al universo simbólico y significante de los sujetos. Las RS responden al problema de la confrontación de ideas diversas, propias de las sociedades modernas. Como formas de saber práctico vinculan el sujeto con el objeto (Jodelet, 1989: 43) en un triple sentido: por una parte, porque emergen de las experiencias de interacción y de intercambio comunicativo en las instituciones; por otro lado, las prácticas sociales son condición de las RS, porque la exigencia de asumir nuevas situaciones o actividades lleva a la formación de las mismas; finalmente, porque son utilizadas por los individuos para actuar sobre otros miembros de la sociedad o para ajustar su comportamiento en la vida social (Castorina, 2005: 217).

<sup>2</sup>Desde los estudios culturales, Hall (2002) sostiene que “las cosas no significan, somos nosotros los que construimos significados usando sistemas representacionales, esto es, conceptos y signos” (p.10). Para él los signos son usados “para simbolizar, estar por o referenciar objetos, personas y acontecimientos en el llamado ‘mundo real’ –así como emociones, imágenes e ideas abstractas que no tienen una forma material” (p.13).

ellos mediados por la desconfianza, las relaciones de poder y las asimetrías que dificultan el mutuo entendimiento.

Mediante la producción de RS, los grupos materializan procesos de diferenciación social (acentúan sus relaciones marcándolas con la hostilidad, la extrañeza generalizada, el cálculo o la indiferencia). El mutuo entendimiento se ve así, distorsionado, alterado, por depender de la dimensión oculta de las distintas formas de percepción materializadas en la presencia de pautas culturales a través de los actos de comunicación. La densidad comunicativa de la experiencia rural es desplegada en el análisis de todo lo que sin palabras se dicen los cuerpos. Lo que se produce tanto en el idioma del estigma con que los urbanos cargan al otro, como en el de la réplica con que el “*lugareño*” reasume su alteridad y se afirma, transformando esta situación -que puede darse en un simple encuentro en el *bar-almacén* del pueblo- en un espacio de interlocución de identidades.

Dichas transformaciones condicionan las prácticas entendidas, en términos de Pierre Bourdieu, como prácticas sociales<sup>3</sup> y los *habitus*<sup>4</sup> de los agentes que ocupan determinadas posiciones en el campo<sup>5</sup>. Tratar el concepto de *habitus* amplía el análisis

...con la idea de que existen esquemas generativos socialmente estructurados, que han sido incorporados a lo largo de la historia de cada sujeto y suponen la interiorización de la estructura social. Permite, además, relacionar el discurso con sus condiciones de producción; por ejemplo las situaciones grupales o individuales en las que se producen o la posición en el espacio social de los enunciadore. (Kornblit, 2007:11)

Ambas maneras de abordar la realidad objeto de estudio son igualmente parciales. A través de las prácticas se rescatan las relaciones objetivas, pero no se puede dar cuenta del sentido

---

<sup>3</sup> Se trata de estrategias implementadas por agentes sociales –sin ser necesariamente conscientes de ello- en defensa de sus intereses, ligados a la posición que ocupan (por relación a su capital acumulado) en el campo social objeto de análisis (Gutiérrez, 2005 101). De este modo, la noción de práctica se vincula a la de estrategia. “Ella es el producto del sentido práctico como sentido del juego, de un juego social particular, históricamente definido. (...) El buen jugador, que es en cierto modo el juego hecho hombre, hace en cada instante lo que hay que hacer, lo que demanda y exige el juego. Esto supone una invención permanente, indispensable para adaptarse a situaciones indefinidamente variadas, nunca perfectamente idénticas”. (Bourdieu, 1988:70)

<sup>4</sup>“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta”. (Bourdieu, 2007: 86)

<sup>5</sup>Se puede “describir como un espacio pluridimensional de posiciones tal que toda posición actual puede ser definida en función de un sistema pluridimensional de coordenadas, cuyos valores corresponden a los de las diferentes variables pertinentes: los agentes se distribuyen en él según (...) el volumen global del capital que poseen y (...), según la composición de su capital (...)”. (Bourdieu, 1990 :206-207)

vivido de las mismas; para esto último nos ocupamos de las representaciones y percepciones de los actores. Si bien ambas miradas están atadas a marcos conceptuales diferentes y representan dos momentos del análisis sociológico, deben resolverse indefectiblemente en una relación dialéctica para obtener un conocimiento acabado de la realidad.

Al poner de relieve la producción de sentido perpetrada por dos grupos con universos perceptivos diversos, se toma como punto de partida la comunicación en sentido amplio; esto quiere decir, considerando no solo los gestos, las palabras y las relaciones inter e intra personales, sino también la puesta en comunicación de tiempos muy distintos: el inmemorial de la tierra, y el vertiginoso de la urbe. Referencias a un *lenguaje silencioso* (Hall, 1958) en el que, sin necesitar deliberadamente de las palabras, se crea un lazo compartido entre los miembros de la comunidad. No obstante, en la medida en que los universos perceptivos se expresan en distintas pautas de comportamiento, códigos éticos o modismos lingüísticos, se hacen perceptibles para quienes los experimentan. Y es en la constatación y reafirmación de la diferencia con los otros, de las normas que rigen en definitiva la construcción colectiva de la realidad, que se sustenta la conciencia de la propia identidad.

El concepto de comunicación en este marco se vincula a “un proceso de interacción simbólica que puede implicar la puesta en juego de dos o más estructuras de significación” (Grimson, 2011a:21). Y se entiende como la construcción y apropiación de sentido de la vida cotidiana que aquí abarca tanto a las relaciones interpersonales (Grimson, 2011a) como las que se mantienen con el entorno natural.

En el espacio público de la comuna -contexto de interacción- detectamos que los sentidos producidos en cada acto y los significados que los actores otorgan a los significantes lingüísticos, proxémicos y kinésicos dependen, justamente de conjuntos de acuerdos y presupuestos más o menos instituidos en la cultura. Pero, al mismo tiempo, ese espacio arquetípico, nos devuelve una certeza: “en situaciones de interculturalidad un mismo discurso puede ser interpretado de maneras múltiples e incluso contrapuestas” (Grimson, 2011a: 21).

En efecto, una mirada desde la “comunicación/cultura” trasciende los límites impuestos por los compartimentos estancos disciplinares y concibe a la comunicación como un espacio de articulaciones donde dialogan distintos campos del conocimiento social.

Echando mano a la transdisciplinariedad, veremos el predominio de una articulación particular entre antropología, sociología y comunicación que se impregnan en un enfoque *antroposociocomunicacional* único.

Se trata de no incurrir en uno de los mayores problemas en que generalmente recae la lógica disciplinaria: imprimir direccionalidad a las investigaciones dejando de lado el lugar que los actores -involucrados en la investigación- le otorgan a ese mismo objeto (Grimson, 2011a). Esto tiene como consecuencia no una investigación sino una mera predefinición, la puesta de anteojeras al momento de observar, incurriendo en un movimiento etnocéntrico que marcará seguramente todo el trabajo.

Efectuamos un doble registro que, unido, permite un movimiento de indagación y estudio suficiente de la realidad desafiada: por un lado, la preocupación por la dimensión objetiva que da origen a las tensiones, conflictos e interacciones; y por el otro (unida) la dimensión subjetiva, aquello que da forma a la percepción de los diferentes actores y permite poner en escena las figuras en que se hacen visibles las estructuras y estrategias del poder, las prácticas y las representaciones que de este acontecer se hacen los protagonistas.

Tanto en el aspecto teórico, como en el metodológico nos cuestionamos y arriesgamos; aún a sabiendas de que no estábamos deslizándonos sobre arenas planas en tablas de cerámica sino más bien sobre dunas y en rústicas tablas de madera sin parafina. Asumimos el riesgo, como en un deporte extremo, persuadiendo nuestros miedos y penetrando en un ambiente más bien desconocido que novedoso. Nos replanteamos la relación entre ciencias sociales y estudios de comunicación. Adoptamos una perspectiva particular que brega por la necesidad de introducir en la comprensión de los procesos comunicacionales, el estudio de la dimensión espacial y temporal y la perspectiva del actor con sus continuidades, rupturas, ambigüedades y contradicciones.

Consideramos necesario el enfoque *antroposociocomunicacional* por su cualidad de *apertura*, entendiéndolo por ello una actitud favorable a la innovación.

En este sentido, y para tratar de reducir a la mínima expresión los obstáculos disciplinarios, buscamos con la metodología antropológica, realizar el trabajo de campo y sumergirnos desde allí en el maravilloso y dificultoso mundo del extrañamiento y la familiarización. Combinamos el punto de vista analítico de la comunicación, basado en la dimensión simbólica de la sociedad (producción de signos, símbolos, sentidos, prácticas) y el análisis sociológico de los testimonios producidos por los inmigrantes urbanos y los pobladores “*lugareños*”. La producción de datos se realizó a través de un diálogo vigilante y reflexivo. Partió de reconocernos y entendernos como investigadores portadores de un marco cultural y social (clasificaciones y significados sedimentados) diferente y a la vez semejante al de aquellos a quienes estábamos tratando de comprender. Esta actitud frente al trabajo intentó

evitar prejuicios y no descuidar la teoría, sino vislumbrar cómo ella se especifica y resignifica en el trabajo empírico. Dejamos de lado el tabú de las fronteras disciplinarias y nos asomamos a la permeabilidad, a los intersticios, a los puntos de cruce entre especialidades en pos de alentar la creatividad, el disfrute y el descubrir-nos.

En esta línea, Geertz (1991) realiza aclaraciones oportunas. Advierte con certeza que “las descripciones [de quien hace etnografía] presentan al espíritu sociológico material concreto con que alimentarse” (p.34) o actualizarse. Y la interpretación cultural necesita que “la teoría permanezca más cerca del terreno estudiado” (p.35). Esto explica, al menos en parte, la diversidad conceptual a la que apelamos en el análisis. El fin es conversar con los actores que estudiamos.

Por lo dicho, nos apropiamos de las palabras de Martín-Barbero (en Reguillo, 1996) no por ambiciosas sino por certeras, quien sostiene que los estudios socioculturales de la comunicación desafían en un reto los compartimentos de las ciencias sociales. Así, un enfoque de esta magnitud permite, no solo invitar a las disciplinas a una experiencia conjunta -como amigas y compañeras- donde cada una desde su óptica y conscientes de sus limitaciones, advierta a la otra acerca de cómo ir develando la completitud del objeto, sino también simultáneamente enfrentarlas a la superación de algunas limitaciones:

A la sociología, planteándole la imposibilidad de comprender el sentido de la *acción colectiva* por fuera del proceso de constitución de los sujetos sociales, esto es, de la construcción de identidades. [Lo que implica que dicha disciplina se replantee la incorporación] de los relatos en que se teje el mito que funda y sustenta al nosotros, y los discursos en que se materializa la lucha por la hegemonía del sentido [como objetos propios]. (...) [Y a la antropología, esta investigación] la enfrenta a la necesidad ineludible de superar el populismo indigenista para que se haga cargo de las (...) (Martín-Barbero en Reguillo, 1996: 12-13);

... configuraciones y el destiempo en el que incurre la dicotomía campo-ciudad, ya un anacronismo. Es en la ruptura de esta separación tajante y en las reapropiaciones que tanto “*lugareños*” como ciudadanos en *unidad* realizan de dicha división, donde comenzamos a divisar las inconsistencias del pensar lo rural y lo urbano como órdenes distintos. Es allí donde observamos la *emergencia* de lo nuevo que se hace entre *ellos* y *nosotros-nosotros* y *ellos*.

## **Una cultura, una configuración**

Debido a la explosión discursiva que viene registrándose en las últimas décadas en torno al concepto de cultura (como así también sucede con el de identidad); emprendemos un breve recorrido por algunas nociones esencialistas. Ello permite no solo justificar porqué miramos la realidad desde la concepción de “configuración cultural” sino dar cuenta de lo que realmente queremos significar. No es una crítica que apunte a reemplazar conceptos inadecuados por otros mejores o “más verdaderos”, dirá Hall (2003). Se trata más bien -sin posicionarnos en un enfoque deconstructivo, ya que no es eso lo que hacemos- de indicar que algunas nociones ya no son buenas para ayudarnos a pensar en su forma originaria. Pero como no fueron superadas dialécticamente y no existen conceptos enteramente diferentes<sup>6</sup> que los reemplacen, se debe seguir pensando con ellos, aunque ahora sus formas se encuentren destotalizadas y no funcionen más dentro del paradigma en que surgieron (Hall, 2003).

Derrida describió esta situación

... como pensar en el límite, pensar en el intervalo, una especie de doble escritura. “Por medio de esta doble escritura desalojada y desalojadora y detalladamente estratificada, debemos señalar también el intervalo entre la inversión, que pone abajo lo que estaba arriba, y el surgimiento invasor de un nuevo ‘concepto’, un concepto que ya no puede y nunca podría ser incluido en el régimen previo” (Derrida, 1981 en Hall, 2003). La identidad [y la cultura] es un concepto de este tipo, que funciona “bajo borradura” en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto. (Hall, 2003:14)

Como lo mencionábamos párrafos arriba, entendemos a la cultura<sup>7</sup> como proceso y forma de vida; un espacio y espectro simultáneamente material y simbólico donde los actores sociales tejen tramas de significación y transcurren en su ser y estar. Pero sobre todo, la concebimos como espacio de disputa, de diferencia; como una construcción que se da en el conflicto, una arena de tensiones y valores.

Por ello, frente a las visiones que conciben a la cultura como homogénea y a las propuestas que -como esa homogeneidad no se verifica- infieren que el concepto debe ser desechado, recurrimos a la noción de “configuración cultural” (Grimson, 2011b). Esta es la manera

---

<sup>6</sup> Subrayamos “enteramente diferentes”, ya que la apuesta por la noción de “configuración cultural” encuentra ese tratar de hacer la diferencia para leer una realidad múltiple y contemporánea como la nuestra.

<sup>7</sup> Sabemos que cultura e identidad son categorías de análisis usualmente utilizadas; de hecho aparecen en el transcurso de todo nuestro escrito. La postura que adoptamos no pretende negar su existencia como universales.

elegida para dar cuenta porqué “paisas”, “lugareños”, “hippies”, “gringos” o “cabañeros” tienen sentido en el espacio social que estudiamos y no en otro.

No obstante, E.P. Thompson (1995) permite pensar la cultura como una forma de vida en común; pero fundamentalmente como una palestra en la que intereses opuestos ejercen reclamaciones contrarias. En otras palabras, el historiador inglés la concibe como

...un fondo de recursos diversos, en el cual el tráfico tiene lugar entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, el pueblo y la metrópoli; es una palestra de elementos conflictivos, que requiere un poco de presión (...) para cobrar forma de “sistema”. (p.19)

El autor advierte sobre las distracciones, en términos de contradicciones, fracturas y oposiciones que puede encubrir el término cultura al estudiarse una comunidad; y este es otro punto esencial de nuestro interés por su propuesta; íntimamente relacionada con la conceptualización de configuración cultural. Se vuelve primordial al momento de pensar cómo los pobladores autóctonos, en tanto “lugareños” cobran forma defensivamente, en oposición a los constreñimientos y los controles de los pobladores urbanos y viceversa.

Sobre esta base, *Las Calles* se levanta como una urdimbre cultural caracterizada fundamentalmente por tres elementos que no forman parte de las definiciones clásicas de cultura: la heterogeneidad, la conflictividad y la historicidad. Desde esta óptica evitamos el falso problema de la homogeneización de la cultura.

Tradicionalmente, la antropología ha explorado al remoto, al exótico, ubicado siempre en otro lugar, distante del investigador quien observaba el objeto como sujeto blanco, occidental y letrado. Se reproducía en la investigación, la misma lógica que quizá se buscaba desentrañar: nosotros versus ellos. La situación se complejiza, en nuestro caso, al encontrarnos que debemos recurrir a todo tipo de artilugios internos para no sentirnos tan parte de aquello que estamos observando. Un paisaje social especular, un *tan...* como nosotros; donde en el diálogo con sujetos “gringos” o “hippies”-por ejemplo- vimos reflejadas muchas de nuestras categorías etnocéntricas e hicimos todo lo posible por ponernos en duda.

La antropología clásica introdujo la idea del “mito del primitivo” o “del buen salvaje”. Las llamadas “culturas arcaicas” proporcionaban al analista las formas elementales de la vida social y cultural que se volvían más complejas a medida que la sociedad se iba desarrollando” (Cuhe, 2002: 64). Al mismo tiempo, estas “culturas primitivas” eran percibidas como poco o nada modificadas por los contactos con otras culturas. En este sentido,



...la etnología no solo cultivó la obsesión por la investigación del aspecto original de cada cultura sino también la de su carácter absolutamente original<sup>8</sup>. Desde esta perspectiva, todo mestizaje de las culturas era visto como un fenómeno que alteraba la “pureza” original y obstruía el trabajo del investigador al confundir las pistas. (Cucho, 2002: 64)

La “mezcla cultural” era considerada extraña y hasta inapropiada. Si imaginamos esta matriz de pensamiento aplicada a la localidad de estudio -una novela confusa de personajes que se mueven rápidamente de un lado a otro y se entrecruzan en el espacio y el tiempo; un objeto complejo y cruzado por múltiples problemáticas- los síntomas de anomalía serían tales que habríamos acabado estudiando una excepción, una deformación. Nada más alejado de la pureza que nuestra realidad campestre, y nada más divertido y aventurado, reinventando su sentido, que la contaminación. La *polución del campo* en todo su bienestar contradictorio.

La perspectiva culturalista clásica, entonces, planteaba que el mundo estaba constituido por diferentes culturas, “cada una de las cuales tenía una relativa homogeneidad, sus fronteras más o menos claras y una identidad propia” (Grimson, 2011b:20). Esta concepción anuda las nociones de territorio, sociedad, comunidad, identidad y cultura; y esta última aparece como algo localizado. No debemos irnos tan lejos para atribuirle vigencia a esta idea. Por ejemplo, la representación del mundo como un conjunto de “países”, tal como aparece en la mayoría de los mapamundis, concibe ese espacio como inherentemente fragmentado, dividido por medio de diferentes colores en las diversas sociedades nacionales, cada una “enraizada” en su propio lugar (Malkki, 1997). La idea de que cada país detenta una cultura y una sociedad “propias y distintivas (...) se asume tan naturalmente, que los términos ‘cultura’ y ‘sociedad’ suelen anexarse sin más a los nombres de los estados-nación; así, un turista visita la India para comprender ‘la cultura india’ y la ‘sociedad india’...” (Gupta y Ferguson, 2008: 235).

Al estar tan fijamente definidas las fronteras, los grupos humanos aparecen cosificados, con lo cual se presupone la existencia de una esencia cultural, que deviene en la reificación de los procesos históricos. Para esta perspectiva, la identidad se deriva simplemente de la cultura.

Durante el siglo XX se produce un fuerte desplazamiento en el trabajo antropológico. De la representación gráfica del mapa y el mundo fragmentado en distintas culturas puras, nos trasladamos velozmente, bajo el efecto de un barrido fotográfico, a “la compresión espacio-

---

<sup>8</sup> Esto implicó una opción metodológica: estudiar los grupos humanos no occidentales *como si* no estuvieran siendo colonizados. Es sabido que en las etnografías clásicas prácticamente no aparecen los religiosos y administradores coloniales u otras figuras similares. El énfasis en narrar ese mundo como si no estuviera en contacto no sólo implicó negar el análisis de procesos de interacción, sino también producir imágenes ahistóricas y la idea de distancias culturales muchas veces mayores a las realmente existentes (Grimson, 2011).

temporal del planeta” (Harvey, 1998). El contraste de imágenes hace más impactante los cambios; permite que literalmente podamos reflejar la sensación de lo verídico. Esta nueva experiencia del mundo volvió inviable la interpretación de otras culturas como si fueran mundos distantes. “La certeza acerca del espacio y el tiempo absolutos dio lugar a las inseguridades de un espacio relativo en transformación, en el cual los acontecimientos de un lugar podían [pueden] tener efectos inmediatos y ramificados en muchos otros lugares” (Harvey, 1998: 289). Y de repente, las hamburguesas norteamericanas comenzaron a pulular por el planeta así como el sushi japonés y las pizzerías italianas. Para continuar con el ejemplo gastronómico, pero no apartarnos de la idea cartográfica, Harvey (1998) sostiene: “La *cuisine* mundial se reúne hoy en un solo lugar, exactamente como la complejidad geográfica mundial se reduce por las noches a una serie de imágenes en la pantalla estática de la televisión” (p.332).

Así, se desarrolló una crítica que ponía el acento en “la circulación, la permeabilidad, el carácter borroso de las fronteras e híbrido de las culturas” (Grimson, 2011b:22).

Desde una perspectiva posmoderna, algunos críticos consideraron que la cultura implicaba producir alteridades y fabricar fronteras, pero comenzaron a estudiarse interconexiones como si se produjeran únicamente entre individuos y no se consideraba a las mediaciones o marcos culturales. Se dio inicio a un pensamiento de “la ‘cultura’ no tanto como un sistema de significados o incluso como una forma de vida, sino como algo cuyos elementos son financiados, producidos, censurados y retransmitidos a través de una nación, o incluso más allá de las fronteras nacionales” (Abu-Lughod, 2006: 132). Esto hizo pensar cómo los aspectos asumidos de una cultura local (tales como los valores morales) no eran características neutras, sino el resultado de proyectos de poder.

Frente a las diversas perspectivas que abordaron y abordan la cultura, ya sea como virgen, paisaje fraccionado de naciones independientes y culturas autónomas o desde la experimentación vicaria de la geografía mundial como simulacro (Harvey, 1998), el problema radica en entender el cambio social y las transformaciones culturales como algo situado en espacios interconectados. Para autores como Ulf Hannerz (1996) o Arjun Appadurai (2001), esa interconexión está vinculada, básicamente, a las migraciones y los medios. La premisa fundamental de ambos reside en la centralidad de las nuevas “conexiones transnacionales” en un mundo cada vez más interconectado y con flujos migratorios crecientes. “Hannerz (1992 en Abu-Lughod, 2006) usa el término ‘complejidad cultural’ y ha desarrollado una teoría distributiva de la cultura para capturar las maneras en que ésta no es necesariamente

compartida” (p.132). Las críticas sobre la homogeneización de las comunidades aparecen de modo claro en los planteos de Appadurai (1988); como así en Gupta y Ferguson (1997).

El propósito de esta ajustada síntesis, que paseó por las retóricas homogeneizantes de la antropología clásica, hasta el proyecto teórico y político posmoderno, es el de proporcionar un panorama acerca de la noción de cultura que ha circulado con el transcurrir de los años.

La comunidad que analizamos no puede ser entendida ni como cultura esencial, ni como fragmentos diversos que podrían ficcionalizarse en una totalidad. El estudio de la configuración cultural de *Las Calles* implica el desarrollo de cuatro elementos constitutivos, que detectamos en la investigación. Al decir de Grimson (2011b) estos son: “campos de posibilidad”, una “lógica de interrelación entre las partes”, una “trama simbólica común” y lo “compartido”.

La idea de “campos de posibilidad” significa que en el espacio social del pueblo “hay representaciones, prácticas e instituciones posibles; hay representaciones, prácticas e instituciones imposibles, y hay representaciones, prácticas e instituciones que llegan a ser hegemónicas” (Grimson, 2011b: 172). Hay valores distintos para el pasado o el futuro y diversas temporalidades. Al mismo tiempo, los grupos manifiestan sus demandas, identificándose públicamente de cierto modo; y ello porque el conflicto social –inherente a toda configuración- se despliega a partir de modalidades propias de un lugar, mientras que otras formas permanecen obstruidas.

Las tipificaciones “*paisa*”-usada para referirse al “*nacido y criado*” en el pueblo- y “*hippie*”-jóvenes con hábitos de vida alternativos a las costumbres arraigadas en la idiosincrasia del lugar- son posibles en la configuración “*callejera*”, mientras que en cualquier otro sitio no significarían lo mismo, o no existirían o tomarían otra forma. Por ejemplo, en la comarca serrana de San Marcos Sierras, en la provincia de Córdoba, los hippies son “*locos*” y los “*paisas*” son descendientes o parientes de Comechingones.

Los valores del trabajo o las costumbres alimenticias también presentan variaciones en la concepción de distintos grupos. Sucede lo mismo con el saludo, su ausencia es socialmente intolerable para los “*lugareños*” y no una mera falta de cortesía. Se trataría de “escasez de respeto”, en términos de Sennett (2003), o de la anulación, invisibilización de la condición de otro como persona. En cambio, en el espacio de una ciudad, no saludar a desconocidos es una práctica normal, lo anómalo sería estar dirigiéndose a todos aquellos que no conocemos. Los modos en que el saludo es significado y las reacciones sociales que suscita son muy distintas y se insertan en regímenes de significación específicos. En el fluir de estos límites culturales

exploramos los significados y reponemos la contingencia histórica de los sentidos sedimentados.

Los actores adquieren un lenguaje para clasificarse, ya sea por sus rasgos físicos, sus costumbres o hábitos de vida. Las diferencias se utilizan para imaginar fronteras. Y a través de éstas, amparados en los capitales que detentan, cada uno emana su poder en el marco de la relación que establecen. Es sobre la base de las tipificaciones, que los actores organizan su vida en el pueblo. Y estas caracterizaciones, “inventos humanos sedimentados en los modos de percepción, significación y acción, son por ello reales”<sup>9</sup> (Grimson, 2011b: 26).

Las partes, con sus papeles, no pueden ser analizadas separadamente porque la “contienda simbólica” (Thompson, 1995) adquiere su sentido dentro de un equilibrio determinado de relaciones sociales. Y, puesto que la constitución de un todo debería implicar que las partes no se ignoren, muchas veces la ignorancia es una forma de interacción que no debemos descuidar.

Rita Segato y Claudia Briones (2005), desde su propuesta “formaciones nacionales de alteridad”, permiten pensar al espacio determinado como un todo en la diferencia. Y desde una lógica de producción de identificaciones localizadas, las partes de un todo pueden ser las mismas en categorías tan vacías como proporción de población “hippie”. Esta última es una categoría localmente significada y habitada -y deshabitada- por los propios portadores de tal tipificación. Al respecto, las autoras demuestran cómo el doble proceso por el cual las

...fuerzas sociales, económicas y políticas que determinan el contenido y la importancia de las categorías sociales –así como el interjuego de distintos clivajes de desigualdad– son, a su vez, modeladas por los significados y significantes categoriales mismos, deviniendo por ende factor constituyente tanto de las nociones de “persona” y de las relaciones entre individuos, como también componente irreductible de las identidades colectivas y de la estructura social. (Briones, 2005: 19)

En esta línea, las “formaciones provinciales de alteridad”, de estilos locales propios de construcción de hegemonía y administración de jerarquizaciones socioculturales, son afectadas por ocurrencias globales.

---

<sup>9</sup>Grimson se acerca al concepto bourdiano de *habitus*; asegura las experiencias pasadas que, situadas en cada organismo bajo formas de esquemas de percepción, pensamiento y acción, tienden a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo.

Una configuración cultural implica la existencia de una totalidad conformada por partes diferentes que tienen relaciones entre sí y una específica lógica de interrelación.

La “lógica de interrelación entre las partes” es el segundo elemento que detectamos en la comunidad. Las divisiones espaciales cristalizadas en la demarcación que establece un arroyo, o en categorías tales como “*los de arriba*”, “*los de abajo*”, “*la gente de la plata*”, “*los de El Huaico*”, son articulaciones u oposiciones que aparecen con diferente intensidad en la cotidianeidad del pueblo, como también en los conflictos que se suscitan detrás de la institución comunal. La interrelación entre las partes se da en la coexistencia y en la puja por el poder que otorga definir el sentido del pueblo. Existe un conflicto entre diferentes tipos de discursos y sentidos, justamente porque estructuran la vida social en múltiples aspectos. Por ello, al analizar las relaciones entre “*lugareños*” y “*venidos de afuera*” nos encontramos “no tanto con una reñida e inflexible batalla entre antagonistas irreconciliables, sino con un ‘campo de fuerzas’ social” (Thompson, 1995: 91) donde los actores se alían, se enfrentan y negocian.

Hay una dimensión política en el encuentro entre agentes con formas culturales distintas; que al participar de una misma disputa insertan sus acciones en una lógica compartida que les permite pertenecer, al menos parcialmente, a mundos imaginativos similares (Grimson, 2011). El análisis de la cultura, entonces, no solo habilita pares enfrentados sino también lo que tienen en común.

En tercer lugar, la configuración implica una “trama simbólica común”. Debe existir inteligibilidad: lenguajes verbales, sonoros y visuales que admitan entenderse y enfrentarse. Más allá de que cada grupo o cada actor diga cosas distintas, y las interpretaciones sobre los mismos enunciados sean diferentes, comparten los “‘principios de (di) visión’ del mundo” (Grimson, 2011b:176) [en términos de campo/ciudad, culto/popular, etc.] y con ello una lógica sedimentada de la heterogeneidad que habilita e inhabilita posiciones de sujeto y lugares de enunciación.

El último elemento es lo “compartido”, que remite a todo lo mencionado: el desarrollo de las fronteras de lo posible, una lógica de interrelación, una trama simbólica común y diversos aspectos culturales propios de cada grupo que comparten en la diferencia y la igualdad, en el sedimento y en el bullir de la novedad y en un momento espacio-tiempo.

Las configuraciones culturales se definen, como ya hemos mencionado, por: “la heterogeneidad, la conflictividad, la desigualdad, la historicidad y el poder” (Grimson, 2011b: 187). Para arribar a dichas conclusiones, Grimson recupera la crítica de Raymond Williams a

la tradición filosófica occidental, según la cual es necesario dejar de pensar la cultura como una esfera de la vida ya que “no existe ningún proceso social que carezca de significación”. Esto no impide que funcionen como dominios separados en la vida social, como señala el autor: “lo que se ha fabricado existe. Pero lo que ha sedimentado también puede ser intencionalmente socavado y puesto en cuestión” (p.42). Las relaciones de desigualdad sedimentadas -las más visibles aquí de clase, de género y de localía- son invenciones que quizá ya fueron creadas por otros, pero puesto que los actores hacen su propia historia, esas redes pueden ser modificadas en función del poder y la capacidad de los protagonistas.

Analizar una configuración cultural desde las articulaciones que la hicieron posible, permite comprender su contingencia y pensarla como un proceso de constitución de hegemonía. Por esta razón, el desafío que exhorta Grimson (2011b) es “reponer la idea de Williams de un proceso social total en el que la cultura no es un anexo o una esfera interesante, sino una trama donde se producen disputas cruciales sobre las desigualdades (...)” (p.41), sus legitimaciones y las posibilidades de transformación.

La noción de cultura<sup>10</sup> como configuración habilita a la lectura de un contexto de interculturalidad, entendido como una multiplicidad que interactúa. La interacción no anula la diferencia, ésta “se produce en la interacción, así como en las intersecciones se producen las apropiaciones, las resignificaciones, las combinatorias, las asimilaciones y las resistencias” (Grimson, 2011b: 238).

La perspectiva elegida se refuerza -en la etapa analítica- con la utilización de otras nociones. Debido a las unidades de análisis comprendidas, acudimos a la mirada “densa” de Clifford Geertz (los pobladores nativos son objeto de estudio indiscutido de la antropología y debimos apelar a este antecedente). En diálogo continuo, retomamos la línea sociológica de los Estudios Culturales -específicamente Stuart Hall y la tercera generación de dicha escuela- para interpelar un fenómeno de corte emergente, ruptura, cambio e innovación como lo es la migración de amenidad. La tensión teórica -desde la que observamos a migrantes y locales- se entreteje y sintetiza en el concepto de configuración cultural.

Al preguntarnos por las tensiones entre culturas, no presuponemos las respuestas de los grupos sociales a partir de la existencia de subalternos hegemónicamente constituidos. Dicho clivaje constituiría un error al recaer en la reificación del poder como si fuera

---

<sup>10</sup> “Hace referencia a la lengua, a las creencias religiosas y a los valores sociales y políticos de un pueblo, así como a sus concepciones de lo que está bien y lo que está mal, de lo apropiado y lo inapropiado, y a las instituciones objetivas y las pautas de comportamiento que reflejan esos elementos subjetivos” (Grimson, 2004b:55 en Grimson, 2011: 76).

ontológicamente objetivo, lo que significaría un impedimento para relativizar el punto de vista hegemónico que pudiese existir. No se trata de contar la historia desde el punto de vista de una de las partes sino “comprender el punto de vista de grupos enfrentados o diferentes en interacción” (Grimson, 2011b: 160).

### **La producción de fronteras: distinciones entre cultura e identidad**

Para resaltar el carácter polisémico del término frontera (desde un río hasta el límite entre identificaciones o culturas), nuevamente decidimos desmarcarnos, dejando de lado una larga tradición de estudios que priorizan la separación territorial reflejada en los mapas. Hablamos de “fronteras simbólicas” o “fronteras de las identificaciones”.

La población de estudio es un espacio de frontera entre lo rural y lo urbano; categorías espaciales que siempre se han presentado de manera disociada. Pensar configuraciones culturales permite resolver y saldar esas diferencias. Ahora se trata de un espacio en el que lo tradicional y lo moderno se solapan y superponen constituyendo una nueva ruralidad.

Dentro de esta idea, Norbert Elias y John Scotson (2000) destacan la importancia que el poder y la autopercepción tienen, por ejemplo, en el caso de Winston Parva. En este, 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. Introducimos las nociones de tensión y conflicto dentro de la relación de actores en la localidad que estudiamos.

En la convivencia cotidiana, la frontera se vincula con todo aquello que separa (espacios, prácticas, valores, símbolos), con los límites, como con lo que se articula en el marco de alteridades en tensión. La conjunción “nos/otros” es un lugar construido para pensar. Comprender al otro, es una condición necesaria para entendernos a nosotros mismos (Grimson, Merenson y Noel, 2011: 11).

“Las articulaciones y desajustes entre diferencia y desigualdad son una de las claves de la frontera” (Grimson, 2011b: 129). Hay diferencia por desigualdad cuando el lenguaje de las identificaciones utiliza la sintaxis de la exclusión. En ese caso, la relación paternalista entre “*paisa*” y “*gringo*” expresa una desigualdad y por ello una identidad para cada una de las partes; disolviéndose el sentimiento de exclusión también se borraría esa identidad. La frontera estaría pensada desde experiencias de desigualdad. A esta variante podemos agregar el “etnocentrismo categorial, que consiste en designar a las personas o los grupos en función de categorías identitarias creadas por los nominadores” (Grimson, *et al.*, 2011:14). En *Las*

*Calles*, el grupo nativo se designa a sí mismo como “hogareños” o “lugareños”, enfatizando que son habitantes autóctonos del lugar. Y lo mismo sucede con “venidos de afuera” que designa a seres desprovistos de auténtica residencia. Y una vez más, imaginaria y simbólicamente generan el límite a través de un arroyo que los divide entre gente pobre y gente rica. La multiplicidad de fronteras se da entonces, entre personas que habitan el mismo pueblo; este es el límite de la identidad cultural.

La construcción de la imagen de un “nosotros” requiere, por necesidad, la de un “otro” diferente pero con cierto grado de proximidad: los vecinos del pueblo. Se trata de fronteras de significados, donde un estilo de vestir, de caminar o un color de piel cambian drásticamente de sentido según quien lo detente. Son articulaciones específicas, contingentes e históricas de elementos que adquieren significado en la trama relacional. Vivimos y nos hacemos entrelazadamente con otros.

“La comunicación entre dos grupos puede ser el proceso que les permite distinguirse uno del otro” (Grimson, 2011b: 131). De esto ya habla George Simmel (1986) cuando sostiene que para conducirse, el hombre se capta a él mismo y a los otros en función de “tipos”. La mirada del otro, al mismo tiempo que completa, nos convierte en algo que no somos, en ciertos tipos sociales. La figura del “extranjero” otorga forma a la frontera de lo social; para que exista un “nosotros” tiene que haber una distancia<sup>11</sup> con el otro, con aquello que marca o nos muestra lo que no somos. Las fronteras simbólicas, materializadas en la construcción de ciertas clasificaciones, producen un distanciamiento del “otro”, una manera de relación y una construcción. Hacer cuerpo al “otro” mediante una tipificación es ingresar en una dinámica de exclusión/inclusión pero específicamente de incorporación del “otro” a nuestras vidas.

Por tanto, ya no remite a la noción de límite y divisiones territoriales; aunque no se desliga de su calidad de paso fronterizo, y en *Las Calles* siempre en una entrada hay alguien pidiendo credenciales de autoctonía para ingresar a la comunidad.

Marc Augé (2007) dice: “Una frontera no es una barrera, sino un paso, ya que señala, al mismo tiempo, la presencia del otro y la posibilidad de reunirse con él” (p.21). Para profundizar sobre esta idea, es oportuna la noción del límite de campo de Bourdieu, quien sostiene que las fronteras del campo rara vez toman la forma de las fronteras jurídicas, aunque sí pueden comportar tácitas barreras de ingreso. Los límites del campo se encuentran donde terminan sus propios efectos (Bourdieu y Wacquant, 1995:67).

---

<sup>11</sup> Evans-Pritchard (1940 en Barfield, 2000: 312) fue quien expuso que la distancia entre grupos en función de sus valores se denomina “distancia estructural”; a lo que Marshall Sahlins (1961 en Barfield, 2000: 312) acuñó la idea de “la capacidad estructural de unirse contra sus oponentes”.



Retomemos el concepto de cultura para diferenciarlo del de identidad. Con el primero argumentamos que cada grupo otorga valores y significados divergentes a sus propias diferencias. Se refiere a “nuestras prácticas, creencias y significados rutinarios, fuertemente sedimentados” (Grimson, 2010:3). Cuche (2002: 105) agrega que se origina, en mayor medida, en procesos inconscientes. Por su parte, la identidad se refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo (Grimson, 2010:3); “remite a una norma de pertenencia necesariamente consciente porque está basada en oposiciones simbólicas” (Cuche, 2002: 106).

El problema teórico que plantea Grimson (2010) “deriva del hecho empíricamente constatable de que las fronteras de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad” (p.3). Y ello porque en “la medida en que las identidades son construidas, inventadas, manipulables, pueden postular la existencia de fronteras culturales que no siempre son empíricamente verificables” (Grimson, 2010:10).

En nuestra comunidad -una configuración cultural- vemos que dos grupos físicamente muy cercanos se encuentran simbólicamente alejados, y por más de que se sientan parte de la localidad no existe homogeneidad cultural. Allí hay fronteras de las culturas y fronteras de las identidades.

### **Categorías, sentimiento de pertenencia y configuraciones**

En esta línea, la identidad es un efecto de la disputa; y por tanto son mucho menos fijas - casi nada- de lo que pretendían las aproximaciones estáticas y tipologizantes de la antropología clásica. Encontramos en *Las Calles* personas que se movilizan a un ritmo más acelerado combinadas con la resistencia de personas autóctonas por quedarse en el lugar donde nacieron. La presencia de los migrantes se les aparece como “un profundo sentido de pérdida de las raíces territoriales, de erosión de la particularidad cultural de los lugares (...)” (Gupta y Ferguson, 2008: 239).

Las identidades tienen una relación íntima con la temporalidad. Se van construyendo con el suceder de los períodos históricos en los cuales los actores van emparentándose y asociándose a través de signos comunes. Se trata del tiempo situado en un contexto socio-histórico. En nuestro estudio las temporalidades se superponen y divergen una de otras; son vividas de manera diferenciada: temporalidad rural + temporalidad urbana + temporalidad capitalista = temporalidad construida y construible de la comunidad de *Las Calles*. Esta diversidad

convive, sin embargo no se trata de una simple coexistencia de grupos dispares, sino con espesores históricos diferentes. (García Canclini, 2010).

Las relaciones entre identidades cosificadas que se presentan como pura objetividad y emanaciones de una voluntad propia, independientemente de los seres humanos clasificados y de las relaciones sociales en que ellos están insertos, son vínculos entre las personas que las constituyen en su práctica y que son constituidas en las prácticas de otros, intersubjetivamente. (Grimson, 2011: 26)

De esta manera, las tipificaciones interpelan, movilizan y articulan tramas, sensaciones y sentimientos sociales y por tanto constituyen corporalidades. Estas ideas del “otro” cuya existencia depende de la práctica del hombre, de su construcción, son ontológicamente subjetivas; es decir, creadas de manera social. En esta dirección, la noción de identidad se entiende desde una “concepción relacional y situacional” (Cuche, 2002) que se establece siempre a partir de un vínculo con el otro, en un diálogo con el otro. Para Cuche (2002: 109), la identidad es una construcción elaborada en una relación que opone un grupo a los otros con los que entra en contacto. Dicho así

...una cultura particular no produce por sí misma una identidad diferenciada: solo puede ser el resultado de las interacciones entre los grupos y de los procedimientos de diferenciación que instauran en sus relaciones (...). La identidad se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales. (Cuche, 2002:110)

Para nuestro trabajo, acotamos la acepción de identidad a las clasificaciones de grupos sociales y a los sentimientos de pertenencia o identificación a un determinado grupo. Se trata de una construcción siempre en construcción.

La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay “demasiada” o “demasiado poca”: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad. Como todas las prácticas significantes, está sujeta al ‘juego’ de la *différance*. Obedece a la lógica del más de uno. Y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de “efectos de frontera”. Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso. (Hall, 2003: 15-16)

Al igual que lo planteamos en la noción de cultura, el concepto de identidad aquí propuesto no es esencialista, sino estratégico y situado. Se construye en un proceso y de múltiples maneras

a través de representaciones, prácticas y posiciones emergentes y sedimentadas, diferentes, muchas veces cruzadas y antagónicas. Da cuenta de aquello en lo que podríamos convertirnos.

En

...cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo en cómo podríamos representarnos (...); se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma, y nos obliga a leerla no como una reiteración incesante sino como “lo mismo que cambia”. (Gilroy, 1994 en Hall, 2003:17)

Para los “*lugareños*”, la presencia de los “*venidos de afuera*” no implica un retorno a las raíces, sino una aceptación del sentido que cobran sus derroteros.

Hemos detectado, a través del trabajo etnográfico, que una vez *unidos* en el territorio, en tanto vecinos, los sujetos en cuestión, justamente por el hecho de compartir ese contexto social e histórico, fabrican con material tradicional y emergente una “‘caja de herramientas identitarias’ [a la que ya hemos aludido párrafos arriba], un conjunto de clasificaciones disponibles con las cuales sus miembros pueden identificarse a sí mismos e identificar a los otros” (Grimson, 2010:11). A través de esas categorías, podemos observar cómo dicha sociedad se piensa a sí misma y cómo sus miembros actúan y se determinan frente a los otros. “Esas clasificaciones hablan, así, de una historia social, cultural y política incorporada en el sentido común” (Grimson, 2010: 12).

Pero las categorías identitarias no sólo se emplean por los pobladores para representarse de manera mutua- material que luego nosotros utilizamos para describir a la sociedad- o para aludir a su pertenencia o identificarse. Simultáneamente, permite a estos actores afiliarse y desafiliarse del grupo, estigmatizar y ser estigmatizado en un círculo de desigualdades y jerarquías. “Esas disputas son factibles porque se comparten las categorías, porque los significantes se anudan a algún significado (...). Ese compartir un territorio de diferencia, de conflicto, una arena que es histórica, está vinculado a la noción de cultura” (Grimson, 2010: 12).

Marc Augé (1992) aporta otra distinción para seguir pensando la alteridad. El “lugar antropológico” identificador, relacional e histórico (p.58) es la fantasía de los pobladores nativos que detectamos en nuestras entrevistas. Rápidamente surge mencionar la importancia otorgada a la construcción de caminos, trazados por los propios “*lugareños*” y levantados como emblema de sentido de propiedad. Asimismo, el temor a la “*invasión*” foránea remite a la idea de un “mundo cerrado fundado de una vez y para siempre” (Augé, 1992:51). Es el

lugar propio, el de los “*nacidos y criados*”, donde encuentran el sentido de unidad y definen su pertenencia al grupo; al mismo tiempo que se diferencian del resto a partir de sentir que comparten ciertos rasgos que los identifican y definen. El lugar histórico, ya que por allí transcurre el tiempo. Augé (1992) hace presente en palabras el pensamiento de los “*callejeros*”: “Más me gusta la morada que han construido mis abuelos” (p. 60). Este habitante del lugar antropológico concibe la duración de su estancia en ese lugar donde nació, “vive en la historia” (Augé, 1990:60), añorando un tiempo pasado como mejor, como un hecho continuado. ¡Pero si el lugar que habitan ha sido hasta nombrado por ellos! ¿Cómo no esperar que sean espacios simbolizados y construidos como auténticos y propios?

Bien, por un lado esta realidad, entre pastoral y campestre; por el otro, el extranjero, el “*venido de afuera*”, el turista y la amenaza. “¿*Qué está pasando con nuestras costumbres?*” “*¡La gente de antes era más buena!*”. El “*antes*”, el “*ahora*”, el signo de interrogación y el temor. Y tal vez por ello, en los testimonios de los entrevistados percibimos que *Las Calles* -aún en proceso incipiente- está dejando de ser un “lugar antropológico” para pasar a engordar la lista de los “no lugares” preferidos por turistas y foráneos. La amenaza de que *su* lugar se vuelva un espacio para la rentabilidad y el beneficio de unos pocos, ya es un hecho consumado.

Para ilustrar esto, acudimos al modelo de cambio cultural -citado por Gupta y Ferguson (2008) - que intenta relacionar dialécticamente lo local con escenarios espaciales más amplios. Se trata de “los modelos de articulación, (...) que postulan un estado originario de autonomía (llamado ‘precapitalista’), que luego es violado por el capitalismo global” (p. 237). Las palabras de Augé servían para pensar las sensaciones nativas ante la llegada de los diversos migrantes ya que con lo expuesto solo estábamos aludiendo a los efectos no deseados del capitalismo. Es sustancial hacer esta aclaración debido a que “al tomar la ‘comunidad’ preexistente y localizada como un punto de partida ya dado, esta aproximación no presta suficiente atención a los procesos que han intervenido, en primera instancia, en la construcción simbólica de ese espacio como lugar o localidad” (Gupta y Ferguson, 2008: 237); procesos comunicacionales, tales como las representaciones que atraviesan los sentidos de comunidad. Por ello, en nuestro estudio, en todo momento, no damos por sentado la autonomía de la comunidad originaria, por el contrario examinamos su proceso de constitución como comunidad entendiéndola dentro de una nueva ruralidad.

Luego de esta aclaración voluntariosa, retomemos el argumento sobre el sentimiento de temor y la sensación de amenaza que, vale agregar, interpela a los nativos. El encuentro con

migrantes -que claramente modifica y desdibuja el sentido del lugar propio- activa a los “*lugareños*” quienes no bajan la guardia. La tensión que dicho acontecer genera puede mirarse desde 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 los nuevos integrantes; sienten que molestan. Entretanto, los “*recién llegados*”, que arribaron para quedarse, construyen ese lugar como propio y el recelo nativo no deja de ser tema de conversación habitual.

Las diferencias entonces se construyen mediante las representaciones, pero también mediante prácticas de acercamiento y distanciamiento. Para decirlo en términos de Bourdieu, las diferencias se corresponden a clases reales que exigen como condición de posibilidad precisamente una similitud de condiciones y condicionamientos sociales (1997: 22) que tienen lugar en la experiencia del espacio pueblo.

### **La comunicación: *el espacio de lo común* y “*el espacio público muerto*”**

En este estado de cosas, como lo hemos advertido, la cultura y la identidad son el resultado de procesos de comunicación, se configuran en el espesor cultural de la comunicación. Por su parte, las identidades necesitan corporizarse. Parafraseando a Rossana Reguillo (1996), la identidad asumida se “*comunica*” y al comunicarse el grupo aprende de sí mismo y de los otros. Es en el marco de este proceso que la identidad se objetiva y se muestra volviéndose real.

Las relaciones entre las personas, aquí, son inseparables del espacio social en el que tienen lugar. Y al decir de Bourdieu (1991), las categorías identitarias utilizadas por los actores estarían encubriendo algunos vínculos de dominación y explotación. Hecho al que aludimos extendidamente en el análisis, desde la noción de “*paternalismo*” sugerida por Thompson (1995).

Es menester destacar, que no es la solidaridad lo que parece más importante en la construcción identitaria de esta localidad; por lo menos no entre diferentes. Construcción que se aleja de las formas habituales de pensar a la comunidad.

Partiendo de la premisa de que el espacio social es la materialización de la existencia humana, como sostiene Henri Lefebvre (1991: 202); retomamos algunas categorías propuestas por Renato Ortiz (2005), reinventándolas.

Cuando nos referimos a lo “*local*”, no imaginamos “*un espacio restringido, bien delimitado dentro del cual se desenvuelve la vida de un grupo o conjunto de personas*” (p.56); sino más

bien un lugar plagado de porosidades, ilimitado, donde tiene lugar la vida de un conjunto de *círculos*<sup>12</sup> en cuyo interior se desarrolla una sociabilidad del “entre nos” (Svampa, 2008) y por ello temporalidades y territorialidades. Si bien este lugar se inscribe dentro del ámbito de lo familiar, no es la proximidad lo que reconforta la relación entre círculos, sino el conflicto y la distancia con un predominio del “modelo de murmuración” (Sennett, 2002). Sobre este último podemos decir que “la chismografía constituye un intercambio irrestricto de información acerca de otras gentes; sus pecados, asuntos amorosos o pretensiones (...) [porque en el pueblo] estas intimidades constituyen el conocimiento común” (Sennett, 2002:146). En estas condiciones, la conversación sobre la personalidad puede ser una de las maneras de establecer el primer contacto con los demás (Sennett, 2002:148). La proximidad es lo que se da hacia el interior de cada círculo. Y el debate por las identidades está atravesado en estos términos; y ya no por su relación directa con el suelo en que está inserta. De allí que podamos introducir la noción de heterogeneidad. Por eso hablar de círculos nos permite establecer hacia el interior del contexto-pueblo un ordenamiento entre espacios territoriales y simbólicos diferenciados que confrontan entre sí. Insistimos en las interacciones y en el valor de la comunicación en este proceso. La particularidad o el mundillo de cada círculo se despliegan en profundidad en el análisis de nuestro estudio.

El espacio es entendido como “un conjunto de planos atravesados por procesos sociales diferenciados (...) [y opera la] noción de líneas de fuerza” (Ortiz, 2005:60). Entretanto, el territorio es pensado desde una “territorialidad dilatada compuesta por franjas independientes, pero que se juntan, se superponen, en la medida en que participan de la misma naturaleza” (Ortiz, 2005: 63). Lejos está de ser analizada desde el vínculo con un territorio físico en términos de límites geográficos entre culturas.

La localidad que nos convoca constituye un medio donde los extraños se encuentran; en efecto se trata de un lugar erigido sobre la corriente conjunta de esos tropiezos ya que “ha crecido merced a la migración de cantidades desconocidas” (Sennett, 2002:124) En torno a esta figura, Sennett (2002) dibuja una diferencia: el extraño-forastero es aquel a quien se puede identificar, por ejemplo como urbano, en el marco del pueblo y establecer que no pertenece a ese paisaje. Las diferencias que se suministran son inmediatas. Los extraños son interpretados a través de estereotipos y rechazados como inadaptados o peligrosos de conocer

---

<sup>12</sup> Este concepto se desarrolla en el Capítulo 5. Los “*venidos de afuera*”, p.152.

debido a las connotaciones negativas implicadas en esta valoración (Sennett, 2002: 124). Otro sentido se le atribuye al extraño-desconocido, para quien no se tiene una etiqueta clara donde ubicarlo; es decir que la gente de la sociedad receptora se halla confusa respecto a la identidad de este nuevo ser.

Estas expresiones encarnan el sedimento de experiencias pasadas, a través de las cuales, hoy, se establece un tipo de comunicación con los nuevos pobladores.

El problema no implica sólo una cuestión de crecimiento poblacional (cantidad); sino que especifica un hecho social determinado: “cuando el pueblo creció, su población se volvió problemática” (Sennett, 2002:125); hecho traducible en “el problema de vivir con un extraño o ser un extraño” (Sennett, 2002:133).

En el caso de los migrantes el asunto sería “cómo provocar la creencia entre aquellos que no nos conocen. (...) Para que un forastero suscite dicha creencia debe atravesar una barrera y hacerse creíble según los términos familiares utilizados por aquellos que están en el interior” (Sennett, 2002: 117); los pobladores autóctonos.

Los flujos migratorios en la localidad fueron debilitando “cualquier tipo de confianza que la gente pudiese depositar en la clasificación natural, rutinaria, de los demás según fuese su origen, sus antecedentes familiares o su ocupación” (Sennett, 2002: 142). El esfuerzo por colorear las propias relaciones con los otros, el intento de darle una forma a estos intercambios sociales (Sennett, 2002: 142), es un esfuerzo por crear un significativo sentido en torno al *espacio de lo común*, a la comunidad. Que comienza a tejerse a partir de considerar “los saludos, presentaciones y chismografía como el primer estadio de la sociabilidad [entre] extraños que se encuentran” (Sennett, 2002:142). El problema se presenta cuando el vínculo social inicial no es establecido -al menos por una de las partes- mediante formas de cortesía basadas en el reconocimiento de la gente desconocida. Que en nuestro pueblo toma un cariz particular en la importancia atribuida al saludo, como ya hemos mencionado. Esta situación convierte la experiencia impersonal en insensata y la complejidad social en una amenaza inmanejable (Sennett, 2002).

Lo que sucede en *Las Calles* es que la gente enfoca más su atención sobre quién es tal persona, que sobre lo que esa persona puede llegar hacer por el pueblo.

El propio extraño representa una figura amenazadora y pocas personas ¿pueden disfrutar plenamente? [La interrogación es nuestra] en ese mundo de extraños (Sennett, 2002: 20) en el que se instituye *nuestra* comunidad.

Podríamos sostener que la *etiquetación* -categorías con potencia identificatoria- de la vida cotidiana se reduce a la obsesión con las personas a expensas de las relaciones sociales más impersonales, que como un filtro descolora la comprensión racional de la sociedad (...) y puede llevar a la creencia y reconocimiento de que la comunidad es el resultado de un acto de autodescubrimiento mutuo y a subestimar las relaciones comunitarias entre extraños (...) (Sennett: 2002).

Para desarrollar esta idea recordemos las nociones ya expuestas de Cuche (2002) acerca de que la identidad se construye y reconstruye en los intercambios sociales; y la de Hall (2003) quien apunta que la identificación es un proceso de articulación y una sobredeterminación sujeta al “juego de la *différance*”.

Frente a lo dicho, Sennett y su magistral sabiduría nos ayuda a develar -en oportunidad de una nueva propuesta que completa la lectura de la población objeto de estudio- la importancia de la categoría de “extraño” (a la que hicimos mención líneas arriba) no solo en la determinación del “otro”, y en el autodescubrimiento mutuo, sino en el develamiento -individual y grupal- de otra manera de fijar los términos del encuentro entre los sujetos.

Se trata de tomar al pueblo, dice Maffesoli (2004) como “entidad contradictorial; o también como práctica cotidiana en la que el ‘mal’, el extranjero, el prójimo ya no sean exorcizados, sino integrados según medidas y pautas variables, aun cuando éstas fueran homeopáticas” (p.208). A este respecto, el autor agrega que el problema que se plantea a nuestras sociedades es el de equilibrar las pasiones que se oponen y cuyo antagonismo se acentúa desde el momento en que se reconoce una pluralidad de naturaleza, una pluralidad de naturalezas (p.209). Es en este sentido que acuña el término “armonía conflictual” (p.86), para referirse a que tanto en la vida cotidiana como la pública, los sujetos son guiados más por la pasión que por la razón; siendo difícil pensar a partir de la idea de equilibrio una comunidad.

Venimos haciendo referencia al “aislamiento” que, en términos de Sennett (2002), puede ser utilizado en tres sentidos que aquí adaptamos a los fines de una interpretación propia. Primero, significa que los habitantes de la estructura rural

...se ven inhibidos para sentir cualquier relación con el medio en el cual se emplaza la estructura. Segundo, que en la medida en que uno pueda aislarse en un automóvil<sup>13</sup> particular para disponer de libertad de movimiento, deja de creer que el medio pueda

---

<sup>13</sup> Cada vez menos personas circulan caminando por las calles del pueblo, por lo general son los niños. Los adultos disponen, en el caso de los nativos de una moto, y los “*venidos de afuera*” autos o generalmente camionetas cuatro por cuatro.



tener algún significado, salvo como una forma de lograr el objetivo del movimiento propio. Y un tercer sentido de aislamiento social en espacios públicos (...) que es el que se produce directamente por la visibilidad que los demás tienen de uno. (p.44)

[Cuando se tiene] “al otro bajo vigilancia, la sociabilidad decrece y el silencio constituye la única forma de protección”, sostiene Sennett (2002:44) otorgando, como siempre, la mejor respuesta para afrontar nuestras problemáticas.

Como supuesto, entonces, podríamos argumentar que el impacto de la migración en el pueblo produce el desgaste del sentido de la vida (y la vía) pública como espacio de encuentro; y ello debido a que “el sistema de expresión pública se transforma en un sistema de representación personal” (Sennett, 2002:67). Las condiciones materiales de la vida hacen que la gente se interrogue sobre los demás; y esta incertidumbre no es una cuestión emocionalmente neutra (Sennett, 2002:149): el temor al desconocido está siempre latente. Viene a ser la sobreimposición del mundo privado sobre el *espacio de lo común*.

A través del interrogante “¿Cómo puede evitar la gente ser examinada?” Sennett (2002:68) - desde el relato de experiencias vividas por el hombre burgués en el siglo XIX- nos estimula a imaginar que la única defensa segura de los actores sería la de tratar de impedir el sentimiento, no tener ningún sentimiento que mostrar. Dicha retirada sería el único medio para que ellos mantengan alguna medida de invulnerabilidad (Sennett, 2002: 68). Por ejemplo, los “*venidos de afuera*”, tratando de ocultar al resto de las personas cualquier tipo de vestimenta que pueda ostentar o llamar la atención. De este modo, tratarían de evitar ser descubiertos como personas por medio de la supresión de los sentimientos (Sennett, 2002:69). Entonces, el silencio (el no mostrarse) en público sería el único camino por el que podrían experimentar la vida pública, especialmente, la vida de la calle, sin sentirse abrumados (Sennett, 2002: 69). No obstante, este muro invisible y silencioso significaría que el conocimiento en público es una cuestión de observación de escenas, de otros hombres y mujeres, de nativos y migrantes; anulándose el conocimiento a partir del intercambio social. Con ello los sujetos estarían optando decididamente a permanecer como extraños entre sí.

Mientras tanto, a partir de Maffesoli (2008) se nos ocurre que la “supresión del sentimiento” que retomamos de Sennett (2002) y reinventamos como una forma de sociabilidad, puede ser complementada y recreada desde la idea de “circo y círculo”. El espectáculo de atuendos y silencios truculentos garantiza, “bajo sus distintas modulaciones, una función de comunión” (Maffesoli, 2008:153). Es la teatralidad del circo y del círculo, lo que caracteriza otro aspecto

de la socialidad: el de “reiligación” (volver a ligar) para describir el lazo orgánico en el cual interactúan la naturaleza, la sociedad y los grupos (Maffesoli, 2008:153).

Este hecho cultural se inscribe en una lógica comunicacional muy presente en las sociedades actuales: tanto el lenguaje verbal como no verbal constituyen una amplia red que liga a los individuos entre sí. Y en este suceder, asienta Maffesoli (2008), las “situaciones silenciosas” toman las riendas del estatuto del vínculo social.

Veamos, cualquier tipo de comunidad es algo más que un grupo de costumbres, comportamientos o actitudes acerca de otra gente. También es una identidad colectiva; es una manera de decir quiénes somos “nosotros” (Sennett, 2002). La amenaza del turismo y el turista en el fluir “normal” del pueblo es una de las maneras más claras a través de la que vemos cómo se conforma una identidad comunal.

Sennett (2002) nos dice que el sentido de la comunidad está generado por la fantasía común. Es decir, la comunidad se transforma en un fenómeno del ser colectivo más que en una acción colectiva. “La única transacción en la que el grupo se compromete es en la purificación, en el rechazo y castigo de aquellos que no son como [nosotros]” (p. 494). Suceder fundado en la verosimilitud de las apariencias, en la lógica del símbolo como emblema de defensa local contra el mundo exterior. Por este motivo, la falta de una cultura impersonal fuerte en el poblado despierta entre la gente una pasión por la revelación íntima fantaseada. En palabras del autor:

Cuanto más se transforma el mito de la impersonalidad vacía, en sus formas populares, en el sentido común de una sociedad, más moralmente justificadas se sentirán las masas al destruir la esencia de la cultura, que significa que los hombres pueden actuar juntos sin la compulsión de ser iguales. (p. 563)

Maffesoli (2008) afirma que aunque no sea más que una metáfora, se podría resumir esta situación hablando de una “multitud de aldeas” (Beauchard, 1985:25 en Maffesoli) que se entrecruzan, se oponen, se ayudan mutuamente, sin dejar de ser ellas mismas (p.242). Así, el objeto pueblo puede ser abordado como “una sucesión de territorios [y temporalidades] (debido a que cada conjunto genera su propia construcción del espacio y el tiempo y con ello una propia sociabilidad) en donde la gente, de manera más o menos efímera, se arraiga, se repliega y busca cobijo y seguridad” (p.243). El término aldea remite tanto a un espacio concreto como a un territorio simbólico, de cualquier especie, que permite a un “cuerpo”

social existir como tal” (p.243). Inspirado en Simmel, el autor propone observar la forma del “vínculo de reciprocidad” que se entreteje entre los individuos:

Se trata, en cierto modo, de un vínculo en donde el entrecruzamiento de las acciones, de las situaciones, de los afectos forma un todo. De ahí la metáfora: dinámica del tejer y estática del tejido social. Así, al igual que la *forma artística* se crea a partir de la multiplicidad de los fenómenos reales o fantasmáticos, de la misma manera la *forma societal* podría ser una creación específica a partir de los hechos minúsculos que componen la vida común y corriente. (2008: 159)

En este orden de ideas, si la “tribu”, en términos de Maffesoli (nosotros preferimos hablar de círculo en general) es la garantía de la solidaridad, no se puede descuidar -en línea directa con el planteo de Sennett párrafos arriba- que también es la posibilidad del control y por ello fuente de prejuicio y ostracismo pueblerino. “Ser miembro de una tribu puede llevar a sacrificarse por el prójimo, pero también a no tener más apertura mental que la que provoca el chauvinismo del dueño de un negocio” (Maffesoli, 2008:184). “El desarrollo de esta intolerancia no es el producto de (...) la arrogancia o de la autoseguridad del grupo. Se trata de un proceso más frágil en que la comunidad existe solo mediante una continua simulación de las emociones” (Sennett, 2002:672).

El pueblo *fronterizo* (constituido por personajes integrados y distantes) es escenario de un sinfín de fusiones, desequilibrios e inquietudes semejantes a los movimientos poblacionales que acoge. La exogamia que ello suscita da como resultado la creación de un lugar original, bien representado en la expresión contradictoria propuesta por Maffesoli (2008) de “arraigamiento dinámico”. Referencia que refleja, una manera de vivir la heterogeneidad como “energía contenida en la necesidad del exceso, del desorden, necesidad de lo que viene a romper con el encierro, en las sociedades demasiado ensimismadas; en una lógica de ruptura analítica” (p.19).

El autor deja abierta otra posibilidad para mirar nuestro objeto: “utilizar las pasiones (reprobadas) tal y como la naturaleza las da, y sin cambiarlas en nada. Ahí está el acertijo o secreto del cálculo de la atracción apasionada” (Maffesoli, 2008:248).

Y extiende pistas para reflexionar sobre la relación estructural entre el aspecto emocional, el sentimiento de pertenencia y un contexto de tensiones. Al mismo tiempo, que permite ver, más allá del conflicto que baña al pueblo, y pensar la búsqueda de una vida cotidiana más hedonista en contraposición a una determinada por el “deber ser” y el trabajo.

Vivimos un momento de ebullición, de acontecimientos que demandan un conocimiento plural y desprejuiciado. Atrás quedan las esencialidades, las fijezas y las separaciones taxativas. La vitalidad de los hechos revela que viene *emergiendo* una nueva forma de agregación social; que tal vez resulte difícil conceptualizarla rápidamente, pero, al menos es posible trazar sus contornos.

### **Debates preliminares: la nueva relación rural-urbana**

El escenario de las discusiones se convierte en un primer paso para contextualizar y comenzar a pensar porqué el Valle de Traslasierra, al oeste de la provincia de Córdoba, viene sufriendo en la última década cambios profundos en el uso de la tierra: pérdida de superficie de monte nativo por el avance sobre todo de la urbanización inmobiliaria para el turismo. Es decir, cómo los cambios en los sistemas productivos, que habían mantenido una valiosa agrobiodiversidad, dejaron a gran parte de la población desocupada, desarticulando las actividades históricas. Todos acontecimientos que hoy convierten a *Las Calles* en una pintura que incluye lo rural y lo turístico, lo tradicional y lo moderno. La cuestión es situar el propio contexto en el que emergen las nuevas preferencias residenciales objeto de nuestro interés, esto es, la salida de la ciudad y la llegada al campo; y la situación que vive la sociedad receptora. Ningún proceso social tiene lugar en el plano de la abstracción, sino que guarda una relación con el modelo de desarrollo y las condiciones materiales en las que se origina.

### **De la agricultura tradicional a la pluriactividad**

El caso de *Las Calles* ejemplifica un nuevo tipo de “ruralidad”. En las últimas décadas, el proceso de la globalización ha acentuado el interés sobre la cuestión de las identidades culturales -étnicas, raciales, locales, regionales- y ha convertido a la cultura en espacio estratégico de comprensión de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos” (Martín-Barbero, 2009). En este escenario, la difusión e irrupción de nuevos patrones de consumo y hábitos de vida, la megapolización de los sistemas urbanos, el progreso de las comunicaciones y la creciente movilidad de la población modifican el patrón de organización del territorio, desplazando o borrando las fronteras entre lo rural y lo urbano (Linck, 2001: 10). Esta premisa es fundamental para entender el sentido que están cobrando las relaciones entre campo y ciudad en la actualidad. Surgen rupturas inesperadas y dinámicas inéditas que marcan la emergencia de nuevos actores en el ámbito rural. El contexto demuestra que es imprescindible la búsqueda de sentido en torno a lo que se (re)conoce como “nuevas

ruralidades” o “interacciones rural-urbano”. La discusión desde la economía política (Engels); la historia (Lefebvre, 2004); la geografía (Santos, 1999); y la sociología (Anderson o Guigou de los años ‘60), presentó la tendencia a la “extinción de lo rural” y la total “artificialización del ambiente”. En los años ‘90 del siglo pasado, el reconocimiento de la urbanización de lo rural dio lugar a categorías como rurbanidad, rururbanidad y nuevas ruralidades (concepto acuñado por Charles Galpin en 1918), hoy en pleno proceso de estudio y discusión. Se trata de la multifuncionalidad de los espacios rurales debido a la creciente importancia de las actividades no agrarias (turismo, por ejemplo) y de la más fluida e intensa interrelación entre lo rural y lo urbano, lo local y lo global; y los cambios en los patrones culturales y de vida rurales (Llambí, 2004). Así, algunos autores concuerdan que, en América Latina, los puntos centrales en esta materia deben abarcar también los procesos emergentes que surgen en torno a esta cuestión: el territorio como noción y unidad económica (nuevas formas y procesos productivos, nuevas relaciones sociales); la cuestión de la identidad y el sentido de la pertenencia al territorio (la manifestación de nuevas actitudes y posiciones que desarrollan los actores sociales en la construcción del espacio rural, toda vez que surgen nuevas funciones, usos, necesidades u otras manifestaciones diversas); y las nuevas formas en el uso y apropiación de los espacios (las formas bajo las que se desenvuelve la dinámica de la reterritorialización), es decir, hasta qué punto el cambio y la innovación reposan sobre el antiguo territorio, o bien cuándo los cambios crean los territorios (Allaire, 1996).

Siguiendo esa línea, los trabajos contemporáneos de Sergio Schneider (2001), José Graziano da Silva y Mauro Eduardo Del Grossi (2001), Hugo Vela y otros (2003), Norma Giarraca (2003) y Carla Gras y Patricia Hernández (2009) detectan un crecimiento de las actividades no agrícolas en el ámbito rural. Un fenómeno que, además de vincularse a la modernización de la agricultura, también se relaciona con alteraciones en las estructuras familiares, los perfiles de la demanda de empleo y el surgimiento de la pluriactividad como estrategia de sobrevivencia (Kenbel y Cimadevilla, 2009). El VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural (2002) analizó la “globalización de la agricultura” y uno de los puntos a considerar fueron los usos y definiciones de territorios. En este sentido, la línea de pensamiento de Frederick Buttel considera conveniente profundizar los estudios sobre globalización y ampliar el foco del análisis a una “economía y sociología política de los sistemas agroalimentarios”. Destaca la necesidad de investigaciones que contemplen los problemas de las transformaciones agrarias en relación a la interacción global-local, los dualismos sociedad-naturaleza y homogeneización-resistencia. Para Buttel, los conflictos

originados por los cambios estructurales de la agricultura moderna pueden solucionarse por la vía de la agroecología (Sánchez de Puerta, 2004). En la misma perspectiva se ubica Eduardo Sevilla Guzmán, a quien la necesidad de buscar una alternativa a la agricultura convencional, lo lleva a focalizar su atención en el estudio de otras maneras históricas y contemporáneas de manejar los recursos naturales. A partir de una apuesta “pluriepistemológica” genera un campo del saber donde confluyen conocimientos locales y científicos en ciencias naturales, sociales y agroecología (Sevilla Guzmán, 2006). Asimismo, alega que se puede hablar de aculturación a través del *agribusiness* (Sevilla Guzmán, 2006). El desarrollo del concepto de “agricultura sustentable” es una respuesta relativamente reciente a la preocupación por la degradación de los recursos naturales que vincula a la agricultura con cuestiones de orden tanto económico, como social y ecológico (Altieri, 1987). Gómez Benito (1994) sostiene que la persistencia de la diversidad cultural -entendida como el mantenimiento de agrosistemas tradicionales y las prácticas, técnicas, saberes y lógicas productivas y de relaciones con el entorno que los mantienen- es un elemento inherente al mantenimiento de la biodiversidad y debe ser capital de la estrategia de su conservación. Las culturas tradicionales son vistas como portadoras y conservadoras de conocimiento que puede ser activado en nuevos modelos de desarrollo local. Por su parte, un estudio de la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC) sostiene que, así como se urbaniza el campo, se ruraliza la ciudad. En términos de Martín-Barbero, el hecho se manifiesta en las culturas del rebusque (Kenbel y Cimadevilla, 2009). Por lo expuesto, damos cuenta que muchas de las investigaciones realizadas sobre la díada ciudad-campo se centran en el papel protagónico de la globalización en las transformaciones agrarias de fin de siglo y basan sus análisis en el abandono de los proyectos de desarrollo nacional y su reemplazo por el modelo neoliberal donde el capital privado toma la iniciativa, enmarcados en la integración de los sectores productivos a los mercados internacionales. Se trata de antecedentes y tendencias generales que referencian cambios estructurales -en el contexto- en las áreas rurales.

### **Nuevas corrientes migratorias. La contraurbanización: migrar de la ciudad al campo**

La revisión, hasta aquí, sería incompleta si solo centráramos la atención en el modelo productivo. En esta investigación se hace necesario -sino imprescindible- indagar sobre un fenómeno social que atraviesa las relaciones que se originan y desarrollan en nuestro contexto de estudio. Nos referimos a los flujos migratorios de la ciudad hacia al campo; entendidos éstos como signos de un pueblo que cambió paulatinamente su modelo productivo agrícola

tradicional, por otro, en el cual el turismo se presenta como una estrategia *impuesta* de sobrevivencia. Modelo que se asemeja al paradigma de la Argentina rural de los agronegocios, en auge en las últimas décadas.

Ahondar sobre este movimiento nos obliga a repasar antecedentes conceptuales acerca de la migración interna, con el propósito de alentar y renovar los debates sobre este proceso en la Argentina de los últimos años. Y dicha actualización es importante debido a que la mayoría de los trabajos ponen el acento en el flujo de origen rural y destino urbano (Rodríguez y Busso, 2009:9). En nuestro país la atención se ha centrado principalmente en el análisis de las causas que motivaron el éxodo de las “provincias pobres” a las “provincias ricas” (Domínguez de Nakayama y Marioni, 2007). No encontramos investigaciones que indaguen en profundidad sobre la “migración inversa” (de la ciudad al campo) que implica, en consecuencia, estudiar también a sujetos neorrurales en busca de amenidades. Acontecer cuya preeminencia adquiere facetas novedosas y requiere intervenciones teóricas y prácticas que den cuenta de ello.

La construcción de la “Argentina” instituyó la inmigración como tradición. La “cultura nacional”, nuestro ser identitario, se afirma corrientemente en la creencia de que es fruto del “crisol de razas” (Grimson, 2011). Desde finales del siglo XIX, nuestro país ha estado asociado al fenómeno migratorio y, por ello, existe una larga trayectoria de trabajos que lo han examinado y examinan como una “respuesta forzosa” a condiciones ambientales - naturales o sociales- desfavorables.

Son escasas las investigaciones en las que la migración interna se considera producto de “atracciones positivas” (Domínguez de Nakayama y Marioni, 2007). Sin embargo, desde hace medio siglo, ha comenzado a observarse que la movilidad territorial también obedece a otros patrones: las decisiones se toman sin “estado de necesidad” socioeconómica. De manera general, estamos aludiendo a la movilidad de personas que, habiendo sido turistas en un determinado destino, deciden regresar para constituirse en habitantes del mismo (Moss, 2006). Este acontecer, denominado migración de amenidad, es notoriamente visible en los parajes rurales o pueblos más pequeños (Moss, 2006). Son los centros turísticos de montaña aquellos que se convierten en destino predilecto de los sujetos neorrurales. Se trata de lugares “poseedores de una combinación de características que los definen como bellos paisajísticamente, cosmopolitas y exóticos” (González *et al.*, 2006: 76).

El de las migraciones de amenidad es, aún, un campo en exploración, por lo cual no hay uniformidad de criterios en los estudios desarrollados al respecto. Éstos dependen de las

particularidades propias de cada contexto espacio-temporal y de la disciplina que lo aborde. Por ello veremos que, según las aproximaciones teóricas, también puede denominarse al mismo proceso como “neorruralidad” o “contraurbanización”; pero esto no es taxativo. Y por supuesto que en esta diversidad conceptual también se formulan definiciones divergentes entre sí.

Nos encontramos con tres grandes tipos de estudios sobre la “contraurbanización”, “migración de amenidad” o la “neorruralidad”. Uno, pone el acento en el medio rural; otro, vincula a la contraurbanización con un proceso de saturación de las áreas urbanas; y un tercero la observa desde el punto de vista del mercado laboral de las grandes urbes (Arroyo, 2001). Las tres vías de análisis coinciden, únicamente, en un aspecto de la teoría: el inminente desarrollo en los territorios de un proceso de dispersión de la población. Desmenucemos los planteos principales.

Desde disciplinas como el urbanismo y la geografía humanista -procedentes de bibliografía francesa y española- se entiende a “la contraurbanización” en estrecho vínculo con el desarrollo del medio rural. En estos trabajos, el interés principal radica en observar el aumento del poblamiento rural y el renacimiento de estas áreas. Se alude a un “proceso de desconcentración de población de las áreas metropolitanas que da lugar a la aparición de núcleos de población o al crecimiento de otros ya existentes, sean éstos rurales o urbanos” (Arroyo, 2001:102). En Argentina, particularmente, la geografía observa la relación que se establece entre el paisaje y la construcción del sentido del lugar por parte de aquellos sujetos urbanos implicados en la experiencia neorrural (González, 2003). Pero también, la contraurbanización es entendida como

...el proceso de movimiento de personas y actividades económicas desde áreas urbanas a rurales y desde las grandes ciudades hacia los pequeños asentamientos urbanos y rurales. E implica una ruptura con el pasado, es decir, que no se asume como una fase de desurbanización, a la que le sucede la reurbanización, sino un cambio de tendencia puesto en marcha por un conjunto de factores, entre ellos, económicos, políticos, sociales, ambientales, demográficos, tecnológicos, urbanísticos, de movilidad, etc. (Cardoso, 2013: 127)

La sociología europea (especialmente en países como España, Francia y Bélgica) considera a la neorruralidad como una consecuencia del despoblamiento que se produce en las ciudades; en especial cuando se incluyen estudios acerca de segundas residencias (Paniagua, 2002; Hall y Müller, 2004; Elbersen, 2005; Müller, 2009). Así, el cambio de morada de la ciudad al campo es visto como la elección de un proyecto vital; un cambio en el estilo de vida



(Mormont, 1990; Camarero Rioja, 1993 y; Rivera Escribano, 2007). La contraurbanización viene a ser el resultado lógico de un proceso de saturación de las áreas metropolitanas, ya que éstas han aumentado sus necesidades de expansión en el territorio; expansión que se dirige hacia zonas rurales.

En otra línea, la disciplina turística prefiere hablar de “migración de amenidad” (Moss, 2006) para indagar las cualidades del medioambiente natural de las áreas rurales o “amenidades de los recursos naturales”; y analizar los impactos sociales del turismo y la migración en la comunidad receptora (Eriksen, 1970 en Nakayama, 2005: 14; McGranahan, 1999; Stewart, 2002). Este tercer punto de vista, se fundamenta esencialmente en estudios norteamericanos. Ya en las primeras publicaciones sobre la migración de amenidad se advirtió la importancia del impacto de este movimiento en la cultura rural (Sofranko y Williams, 1980). No obstante, la escasez de datos científicos sobre los aspectos socio-culturales es una de las principales limitaciones de estos estudios. Exiguas líneas de investigación se interesan por el sentido que tiene la “comunidad” como “destino” y sociedad receptora (Kemmis, 1992; Godde y Moss, 1999; Glorioso y Moss, 2007).

Algunos autores admiten que la búsqueda de amenidades debe incluirse en la clasificación de migración de amenidades, pero diferencian al emigrante de amenidad del turista. Agregan que la intención de éste último es visitar, alojarse en el lugar pero no residir, habitar en él. Otros, clasifican al emigrante de amenidad en tres categorías temporales de residencia: intermitente, estacional y permanente (Moss, 1994, 2004; Glorioso, 1999).

Al respecto, también se expresa Miguel Solana Solana (2005) quien profundiza en las motivaciones de aquellos que deciden abandonar la ciudad. Propone dos perspectivas. Por una parte, las explicaciones basadas en la esfera productiva, es decir, las migraciones al mundo rural responderían a la descentralización de las actividades productivas, la diversificación de las economías rurales y las posibilidades laborales que ofrecen las nuevas tecnologías. Por otra parte, aparecen explicaciones relacionadas con valores, cultura, calidad de vida, representaciones sociales de lo rural y opciones de vida. En este segundo grupo podríamos incluir aquellas interpretaciones que tratan la revalorización o el idilio rural.

A partir de lo expuesto, dejamos en evidencia la urgencia de una búsqueda de nuevos y sólidos modelos que expliquen mejor la realidad de las dinámicas de población.

## Diferentes acepciones y disenso. La contraurbanización como objeto de estudio

Hay una gran diversidad de posiciones metodológicas y conceptuales ante el objeto de estudio contraurbanización. Desde aquellas que lo consideran inscripto

...en el mismo desarrollo del capitalismo, como una más de las condiciones de su propia lógica espacial, es decir, como la simple continuación de la suburbanización -la salida definitiva de poblaciones sobrantes [*overspill*] desde las grandes áreas metropolitanas-, a aquellas posiciones que consideran a la contraurbanización como algo completamente nuevo, como una ruptura [*clean break*] con el pasado. (Arroyo, 2001: 97)

Existen líneas de investigación que hablan de un proceso global de reestructuración y transformación del modelo urbanizador, que rompería con su tónica de concentración. Del otro lado, algunos autores se refieren a un proceso de carácter más concreto o parcial, que afecta sólo a unos determinados territorios y a unos grupos, que a menudo aparecen vinculados a movimientos sociales, a una forma de vida alternativa y al renacimiento de lo rural<sup>14</sup>.

Claramente, las connotaciones varían según desde que parte del mundo se observe el acontecer. La falta de acuerdo en las definiciones utilizadas hace que su constatación no siempre refleje las mismas emergencias y que en cierta medida se haya transformado en un término “abarca-todo” (Rivera Escribano, 2007). En términos de Anthony Champion (1998), la contraurbanización se fue convirtiendo en una historia de cuento -desarrollada a lo largo de las tres últimas décadas- que en su construcción social fue dejando al margen experiencias que, lejos de ser consideradas, han quedado académicamente relegadas como “tendencias residuales”, no merecedoras de la atención del investigador. En contrapartida, Keith Halfacree (2001) considera que un buen estudio sobre contraurbanización debe considerar clasificaciones y categorizaciones realizadas por los actores. Es desde allí que se puede dar cuenta sobre las mutaciones poblacionales en las zonas rurales. Para ello ha estudiado una “gama de ‘colonos marginales’” en Escocia y el suroeste de Inglaterra.

Es necesario acercarse a los orígenes del fenómeno para comprender su actualidad. Una de las primeras referencias es un trabajo sobre migraciones internas realizado por Edward Ullman

---

<sup>14</sup> Ilustramos el debate que gira en torno a este tema -y como reflejo de las críticas que el término contraurbanización crea- mencionando algunos conceptos que surgieron para referenciar procesos de reestructuración poblacional que suponen un cambio o ruptura de la concentración de población típica de la urbanización: “desurbanización”(Munford, 1957), “ciudad dispersa” (Ferrás, 2000), “ciudad difusa”(Indovina, 1990), “renacimiento rural”(Kayser, 1990), “suburbanización, exurbs, natururbanización” (Prados, 2006), “retorno a la naturaleza”, “éxodo urbano”, “urbanvillage”, “prorruralismo”, “coreperipherymigration”, etc. (en SusinoArbucias y Morillo, 2010)

(1954). El autor identificó, a través de un trabajo sobre crecimiento regional, un cambio en los patrones de la migración norteamericana: un número cada vez mayor de personas se desplazaba de zonas metropolitanas hacia áreas rurales debido a la calidad del medio ambiente y la presencia de montañas.

En 1970 surge el concepto de contraurbanización<sup>15</sup>. Fue incorporado por el geógrafo estadounidense, de origen británico, Brian J.L. Berry (1976). Si bien éste describía la misma tendencia que Ullman, en sus consideraciones, Berry indicaba que ese tipo de cambios sucedidos en los poblamientos urbanos se había visto favorecido por la tendencia de la población a “la novedad, el deseo de estar cerca de la naturaleza, el espíritu de frontera, la libertad de movimientos y el deseo de mantener la individualidad en pequeños grupos homogéneos” (Champion, 1989: 21 en Arroyo 2001: 98). El interés por esta temática, surgió en el autor con motivo de percibir que el crecimiento de las áreas no-metropolitanas era mayor que aquel que experimentaban las áreas metropolitanas de las grandes ciudades (Beale, 1975 en Rivera Escribano, 2007).

Frente al renovado crecimiento rural, en la misma época, Andrew Sofranko (y Williams, 1980) detecta dos tipos de inmigrantes rurales: los que buscan trabajo y aquellos que pretenden mejorar su calidad de vida; aunque las motivaciones estaban relacionadas. Thumerelle (1999) también ha identificado, la vuelta al mundo rural por parte de sectores urbanos, como una respuesta a las “aspiraciones profundas” a habitar en espacios menos densamente poblados que las metrópolis. Según este autor, la contraurbanización sería la versión “postmoderna” de la dispersión residencial, “la tendencia natural de la ciudad”. “Lo cual, por otra parte, está relacionado con los movimientos centrífugos del proceso de urbanización; pero no con los de carácter centrípeto y su tendencia a la concentración” (Arroyo, 200: 101).

---

<sup>15</sup>Debido la multiplicidad de factores generadores de la desconcentración poblacional y económica, es posible pensar que la contraurbanización hoy no está restringida a aquellos espacios de antigua industrialización que han o están atravesando períodos de crisis y recesión como el europeo, sino a muchos otros, incluyendo Argentina. Localidades de distinto peso demográfico pueden presentar alguno de estos factores actuando como atractores o expulsores de población, independientemente de la actividad industrial y de la recesión económica. En este sentido, se presenta la controversia, dado que quienes, como Fielding (1986) ven a la contraurbanización como una *revolución*, un cambio de tendencia como resultado de la crisis económica e industrial, y no como una *evolución* (en respuesta a mejoras en las condiciones económicas de algunos estratos sociales privilegiados), lo definen como un fenómeno asociado a una sola causa, derivada de los complejos procesos que se dieron a partir de 1970.

Los interrogantes sobre esta temática son infinitos; su conceptualización es difusa. A pesar de ello sigue vigente al momento de describir las variaciones en las tendencias migratorias desde las ciudades.

Hemos reflexionado sobre algunas caracterizaciones y primeras interpretaciones que distintos autores de todo el mundo acercan sobre este suceso.

En Argentina, la contraurbanización se produjo “durante los ‘90, con un retraso de dos décadas en comparación con lo sucedido en Estados Unidos y en Reino Unido” (Leveau, 2009: 10)<sup>16</sup>. Comenzó a ser estudiada en los centros turísticos debido a la incidencia que producían los actores en la configuración sociocultural de las poblaciones de destino y, por la gestión del desarrollo local, en aspectos claves como la competitividad y la sustentabilidad. El libre juego del negocio y la especulación inmobiliaria fueron dos factores cruciales para el análisis. Los lugares turísticos quedan reducidos a visitas de consumo. Si de especulación inmobiliaria hablamos; en esos casos la migración de amenidad representa una amenaza al desarrollo local, ya sea social como natural.

Tiene sentido exponer brevemente una serie de ideas que vinculan la neorruralidad con una suerte de comercialización de los espacios naturales o rurales. Paige West y James Carrier (2004) aducen que cuando la naturaleza muta a mercancía se crea una marca donde la gente de los países “ricos” viene a configurar su identidad ambientalista a través de su consumo. Excursiones masivas y paquetes para viajeros estructurados es una muestra de ello. Esto puede relacionarse muy bien con aquello que sostenía Mario Gaviria (1969) y que denominó “ideología clorofila”: se trata de una venta “de la naturaleza, (...) de una nostalgia del paraíso perdido, mezcla de bucólico-vegetal” (p.59).

### **Una aproximación al estudio de la relación entre migrantes y lugareños**

A partir de contrastar las evidencias develadas en terreno, con los antecedentes en investigación, pretendemos superar reduccionismos y profundizar los estudios actuales de la migración de la ciudad al campo. En ese marco, dedicamos especial atención a la elección del mundo rural como medio de residencia por parte de personas que hasta el momento desarrollaban sus vidas en las grandes urbes. Hacemos referencia a una tendencia que implica transformaciones espaciales, identitarias y relacionales -entre grupos- resultantes de procesos

---

<sup>16</sup> El autor atribuye estos cambios a los factores económicos que determinaron el paso de un modelo de industrialización sustitutiva de importaciones, generador de concentración demográfica, a otro basado en el crecimiento del sector terciario y rentístico-financiero, impulsor de la desconcentración.

de cambios sociales, culturales y económicos<sup>17</sup>. La propuesta es, no solo plantear que realmente se vive una reestructuración poblacional en el seno de la ruralidad -con matices- sino abordar la completitud de actores involucrados: nativos y migrantes (“*lugareños*” y “*venidos de afuera*”). La diversidad de motivaciones y representaciones que pueden concurrir en el hecho común de irse a vivir al mundo rural, hace necesario dar un paso más y detenernos en el perfil de los protagonistas y sus relaciones, de tal forma que consigamos una mayor comprensión de esta realidad tan heterogénea.

Los trabajos llevados a cabo en la esfera nacional, que más se acercan al problema planteado en nuestra investigación, se dan en el desarrollo de la antropología de las moralidades (Noel, 2011). Estos indican un aumento relativo de la población en las ciudades intermedias de la República Argentina a partir de la presencia de sectores populares en el espacio público. Y destacamos su carácter local frente a la infinidad de estudios de origen internacional por considerarlo primordial para comprender realmente el fenómeno, su origen y desarrollo. De allí devienen sus particularidades.

Para concluir, destacamos un último aspecto fundamental: la dimensión cultural de la migración de amenidad es un tema que necesita mayor atención y desarrollo. Y por ello resulta importante entenderlo desde la visión de los propios protagonistas.

---

<sup>17</sup> Es característica del mundo rural actual asistir a situaciones de interculturalidad, configuradas no solo por las diferencias entre culturas desarrolladas separadamente, sino por las maneras desiguales en que estos grupos se apropian de elementos de varias sociedades, los combinan y transforman (García Canclini, 1994). La circulación cada vez más libre y frecuente de personas, capitales y mensajes; como así también el contacto constante con distintas culturas configura la identidad en términos de hibridación; (García Canclini, 1994) por tanto, multiétnica, políglota y migrante. El concepto de migración da paso a la movilidad espacial de la población, caracterizada por cambios temporales frecuentes y muchas veces múltiples (Giusti y Calvelo, 1999). La transformación de los espacios rurales es una causa y consecuencia de lógicas migratorias multiformes que hacen emerger nuevos perfiles de migrantes que se recomponen permanentemente (Domenach, 2007). Y dichos procesos están vinculados con la constitución de otredades, que se evidencian en el interior de las sociedades y que son propensas a ser identificadas, diferenciadas y estigmatizadas (Margulis, 1997). La migración implica un salto cultural, un desarraigo irremediable, una herida en los lazos sociales, culturales y afectivos. Siempre tiene un costo en las formas en que es posible insertarse en un nuevo mundo de signos, sentidos, de costumbres y valores. Nunca se adquiere la naturalidad y competencia cultural del nativo, siempre permanece algún detalle en el uso de los códigos, en el acento, en los rasgos del cuerpo, que acusa la condición de extranjero, de intruso, de alguien cuya legitimidad es custodiada (Trimano y Emanuelli, 2012). “Y si bien la migración no agota el universo del racismo y la discriminación, es -y ha sido- uno de los principales factores de institución social de la condición de ‘otro’, de extraño, de ilegítimo” (Margulis, 1997: 50).

## Capítulo 2

### Metodología, procedimientos de análisis<sup>18</sup>

---

#### Reingreso a campo: una mañana de fiesta

Al llegar a *Las Calles*, por un extenso camino de tierra, lo primero que encuentro es la plaza del pueblo. Ese es el kilómetro cero para comenzar a recorrerla, observarla y sentirla. Sentada en un banco de plaza -justo al lado del mástil donde flamea la bandera argentina- se puede elegir qué caminito se tomará y hacia que paraje se irá, en caso de que se desee recorrerla; o bien apreciar su ritmo, sus contrastes -la calma dinámica de un pueblo en transformación- y su gente. Es por la mañana que vemos a hombres y mujeres que salen hacer compras cotidianas para el almuerzo. Los hombres “*lugareños*”, por lo general, son los encargados de ir al almacén; y como una especie de recompensa por el mandado se quedan “*tomando la vuelta*”<sup>19</sup> con los “*muchachos*”, en “*el bar de Lola*”<sup>20</sup> -centro álgido de conversaciones varias. En el caso de los “*venidos de afuera*” vemos que la situación es unisex, además compran y se van. De esta manera, ya sea caminando, a bordo de un caballo, un auto viejo, una moto o una “*cuatro por cuatro*” último modelo, la diversidad de personas que transitan ese paso obligado dibuja la configuración cultural que iremos analizando.

Al mediodía, los chicos salen de la escuela y las madres se juntan a conversar en la puerta del colegio; los lazos de confianza se presentan como una constante. Varias fueron las ocasiones en que me encontré haciendo tiempo en la plaza, previo a una entrevista acordada con mis informantes; desde ese sitio comencé apreciar el patrimonio material e inmaterial del lugar, su paisaje y la población que la habita.

---

<sup>18</sup> A lo largo del texto -siguiendo algunas normas habituales de la escritura etnográfica- se utilizarán los siguientes criterios tipográficos: *Itálica* para los términos en lengua extranjera, conceptualizaciones propias y citas textuales de los informantes que sean superiores a tres líneas, sangradas a derecha e izquierda en cuerpo un punto menor al de la fuente normal. “*Itálica entre comillada*” para las citas textuales de informantes en el interior del texto que sean inferiores a tres líneas. “Comillas sin cursiva” para citas textuales de autores en el interior del texto, siempre que sean inferiores a tres líneas, sino irán sin entrecomillar y sangradas a derecha e izquierda en cuerpo un punto menor al de la fuente normal e interlineado simple; como así también para usos idiosincrásicos o anómalos de los términos. La **negrita** para títulos, subtítulos, apartados y subapartados, como herramienta para jerarquizar el texto.

<sup>19</sup> Práctica de encuentro de hombres nativos relacionada a los tiempos del campo. Recurrimos a la definición literal de un entrevistado: “Es tomar una copa entre amigos, unirse entre amigos a hacer comentarios o puteríos para ser más claro”.

<sup>20</sup> El almacén más popular del pueblo -ubicado en frente de la plaza- dispone contiguo un billar y mesas donde aparcan los hombres del pueblo, siempre “*lugareños*”, en busca del descanso matinal. Es un punto de reunión social donde tiene lugar el intercambio de informaciones y opiniones sobre diversas situaciones de los individuos que se reúnen. La propia ubicación espacial contribuye a reforzar su carácter de centro de reunión; está situado en un lugar de paso que invita a detener a quien pasa por el local.

Conocí Traslasierra de pequeña, íbamos de vacaciones con mi familia a la localidad de Nono; y por cuestiones de cosmología física, quizá, y una inevitable influencia psicoanalítica, regresé de adulta a esta región; precisamente al departamento San Alberto, que si de similitudes hablamos, lleva el mismo nombre que mi padre; a quien el lugar le fascinaba. En *Las Calles*, había estado haciendo campo por primera vez hace cuatro años (2010) gracias al beneficio de una beca universitaria que me permitió ingresar a la institución escolar del pueblo; un lugar de referencia para la comunidad, y espacio de contención, que entre tantas actividades asegura desayuno, almuerzo y merienda a cada niño. Tuve la oportunidad de compartir variados y nutridos espacios que no solo colaboraron a establecer el primer vínculo con personas de la comunidad, sino también habilitaron la posibilidad de presenciar, y por tanto vislumbrar, algunas situaciones de rispidez, porosidad y alteridad en relaciones sociales (ya sea en el interior de un aula entre alumnos; en los recreos u horarios de almuerzo con maestras y personal de maestranza; y hasta con los propios padres al retirar a los niños y niñas a la salida de la escuela). Me inquietaba, por aquellos días, la idea de una confluencia en un mismo lugar de la mixtura de lo urbano y lo rural y el vínculo entre una gran proporción de habitantes “*lugareños*” e inmigrantes. Una imagen actualmente naturalizada –luego de un arduo trabajo de campo- pero que en aquel momento se presentaba como un dato revelador: estaba en un pueblo caracterizado por la combinación de lo rural y lo turístico, de lo global y lo local. Donde, por ejemplo, el auge de la construcción de emprendimientos inmobiliarios y de un modelo que mide el éxito en términos de rentabilidad económica a corto plazo sólo para pocos (cuyos efectos son la simplicidad y homogeneidad paisajística, productiva y cultural) teñía la vida del poblado hasta volverlo un campo de disputa local; y hasta regional por las consecuencias que veía el mismo fenómeno adoptaba en comunidades aledañas. Durante un año realizamos talleres de radio con alumnos de primaria; y en ese contexto también nos iba desvelando la idea de un amplio movimiento de emigración de la ciudad al campo; donde claramente se estaba expresando una sociedad de grupos culturales diversos y disímiles identidades.

Como una síntesis de “anécdotas reveladoras que relatan una toma de contacto y abren la guía a la interpretación” (Augé, 2007:19), vale la pena retratar la mañana especial del día de las fiestas patronales. No haré mención aquí al despliegue de la fiesta en particular; pero sí al acontecer previo.

Sin querer, me senté como tantas otras veces a hacer tiempo en un banco de la plaza. Los comentarios recogidos en el diario de campo “desempeñan un rol de contención” (Auge,

2007), retornan aquí sobre la experiencia vivida y traducen la seducción que fueron ejerciendo los informantes sobre mí; como así también la impresión que causé sobre ellos. Lo que sigue, esta revisión reflexiva del segundo ingreso a campo, me fue sucediendo conforme avanzaba aquella mañana del 1 de mayo del 2013.

Llegué al pueblo temprano, diez de la mañana. La fiesta que iba a observar comenzaba pasado el mediodía. Para entonces solo asomaban algunos pobladores haciendo compras. Apenas llegué a la plaza bajé del taxi de “Manuco”, que me trasladó desde Nono<sup>21</sup> a *Las Calles*. Crucé a Otilia (organizadora de la Fiestas Patronales y a quien había entrevistado hace unos días) y le pregunté si necesitaban ayuda; me contestó que no y aclaró: “*Al mediodía estarán listos los pollos*”; más adelante detecté que la “*pollada*” es símbolo de solidaridad en el pueblo. Me senté en la plaza y allí me dispuse a resolver mi estadía; estaba algo así como “virgen en el campo”, diría una amiga y colega antropóloga. Mientras veía el ir y venir del camión regador de la comuna refrescando las calles de tierra, recordaba la infancia en el pueblo natal de mi madre. De repente, un grito desde dentro de un auto me desconcertó: “*¡Chau mi huésped!*”. Tuve la sensación por un instante que la plaza me envolvía en su centro, se me venía encima, respiré hondo y con disimulo levanté una mano como quien no quiere faltar el respeto a un conocido. Era el dueño del hostel donde días atrás me había hospedado. Entré en tensión con mi presencia y no dudé en cuestionarme acerca de cómo sería visto ese saludo por el resto de los transeúntes. Mi primer ademán fue inclinar la vista hacia el bar, donde ya estaban instalados algunos hombres copa en mano. ¿Por qué me invadió tal sensación? Por aquellos días realizaba las primeras entrevistas a “*lugareños*” y estaba al tanto de algunas representaciones que estos sujetos tenían sobre las personas “*venidas de afuera*”. Había captado sus prejuicios y un estado de alerta y sugestión me recomendaba ser cuidadosa en campo. Sabía, o mejor dicho, deducía por conversaciones previas, que la persona que había saludado para ellos era un “*gringo*”. La expresión “*mi huésped*”, no necesaria para un saludo, parecía provocarme y me dejaba por lo menos atenta.

Luego del momento de tensión, crucé al bar y tomé asiento en una de las mesas, donde como dije anteriormente, ya aparcaban algunos “*paisanos*”. Eran casi las once y había más movimiento. Se acercó un señor de edad mayor preguntando: “*¿Sabe usted cuántos años tengo yo?*” Y se respondió a sí mismo: “*80, pero no se me nota, parezco más joven. Yo ando todo el día y desayuno con un té común, a media mañana como un bifecito con huevo frito y*

---

<sup>21</sup> El trayecto del ómnibus es Córdoba-Nono y dura tres horas según las condiciones climáticas. En invierno es frecuente que caiga nieve y se corte el paso de la ruta.



*después vuelvo a almorzar*". El ritmo del campo se hacía visible en el relato del anciano. "Y usted ¿cuántos años tiene?", consultó. Y sin dar lugar a pausas comenzó a contarme sus andanzas de joven: "Yo siempre he tenido buena suerte con las minas: cuando era pibe tenía como ocho novias". Y agregó: "pero cuando son malas no las domás más y ojála[sic] las matei[sic] no las domás más". El hombre dejaba a la luz la compleja situación de género en el lugar. Antes de retirarse no dudó en invitarme a comer un "sandwichito"[sic] en la fiesta que se aproximaba.

Pasadas las galanterías del señor, a quien la diferencia de edad no lo apabulló para nada, quedé sola nuevamente; abrí mi cuaderno de campo a pesar de que el gesto afirmaba lo que yo sentía: que era una intrusa en el lugar. A diferencia de lo que experimenta Geertz en la aldea de Bali (Geertz, 1991: 339), no era un ser humano invisible. Varias cosas acentuaban mi calidad de foránea: primero, me había sentado en un lugar, el bar, implícitamente exclusivo para hombres; y segundo, estaba leyendo sola en un día feriado y festivo. Todas las personas que se acercaban al almacén-bar se saludaban por el día del trabajador. En eso, un hombre chicaneó a un chico que estaba presente y le dice: "A vos sí que te gusta la pala, pero la otra pala" (en referencia a la cocaína). En medio de la risa de la gente que estaba en el lugar, pude recordar que conocía al que increpaban. Hace tres años -cuando realizaba el taller de comunicación y ambiente en la escuela- estaba esperando el colectivo de regreso a Córdoba y se me acercó para pedirme fuego; suponiendo que el lugar donde estaba parada me delataba, dijo: "Cuando vengas para acá trae marihuana porque acá no llega; es muy difícil conseguir". En ese momento le resté importancia y no entendí por qué había sido interpelada con tal comentario. Después de algunas conversaciones con "lugareños" pude vislumbrar su prejuicio hacia los "hippies"; y quizá mi imagen de urbana vestida de varios colores -juzgada por los atuendos que llevaba para divertir a niños y niñas- denotaba un parecido con aquellas personas. Este episodio ocurrido hace tres años, hoy, ya en campo, me encontraba pensándolo, y se unía a las palabras de una entrevistada: "Te voy a decir la verdad, dicen que los hippies traen la droga al pueblo". Y he aquí otra llave<sup>22</sup> que me hizo sumergir en el mundo nativo: la relación "hippies"- "lugareños". Al percatarme del recelo hacia las vestimentas colorinches, me ocupé de seleccionar mi ropa para las ocasiones de viaje. Y así

---

<sup>22</sup> Se trata de una estrategia -llave- para leer las configuraciones culturales. Por ejemplo los partidos de fútbol en *Las Calles* veremos que son una llave en ese sentido. "También hay palabras, giros, expresiones, objetos y prácticas que son distintos en una configuración cultural dada, que están naturalizados en sus integrantes y que nos permiten leer un conjunto de relaciones sociales (Grimson, 2011: 222).

mi condición de mujer y “*seño*”<sup>23</sup> no constituyó impedimento en la relación con las personas, por el contrario, esa circunstancia resultó positiva en tanto minimizaba mi posición de extraña.

En la mesa de al lado todavía quedaban dos hombres tomando “*Fernet con Coca*” y charlando. Entre bromas, uno le dice al otro: “*Trata de no tomar mucho porque no vas a poder ver la procesión*”. Y enseguida se la agarraron con uno que llegaba: “*¡Qué hacés vos acá, te echaron de El Huaico!* En alusión a su procedencia al barrio de “*la gente de la plata*” o “*de los ingleses*”. Como la bebida se había terminado propusieron hacer “*otra vuelta*”. Yo permanecía en la mesa contigua como quien respira el aire matinal compenetrada en su mundo. El tercero que había aparecido aclaró: “*Yo no quiero tomar mucho porque tengo que llevar la cruz*”<sup>24</sup>. Al mismo tiempo un chico que salía de la proveeduría era identificado, por estos mismos hombres, como un “*hippie*” por comprar una banana y una manzana.

Cuando al fin me dispuse a retirarme hacia el almuerzo que se desarrollaba en la iglesia; cerré mi cuaderno y escuché: “*¿Terminaste de hacer los deberes?*”. Había advertido que estas personas estaban atentas a mis movimientos pero lo disimulé. Miré sonriente y continué con los preparativos. “*¿No serás periodista vos? ¿No serás de El Gráfico*”<sup>25</sup>”, agregaron. Estos hombres se sentían intimidados por mi presencia y eso me llamó la atención. Por un lado, sabían que no podían estar ahí, sus mujeres los esperaban en casa. Supuestamente habían salido para hacer compras. Por otro, mi figura alteraba su rutina. Sabían que no era de allí; a pesar de eso, no agregaron más preguntas.

Las distintas situaciones sucedidas esa mañana, son algunas señales (que actúan como llaves) acerca del escenario, los acontecimientos y los protagonistas de esta obra.

He enfatizado, en este relato, algunos aspectos porque consideramos que permiten acercarse “a la verdad, a las decisiones morales y a los sentimientos de los personajes” (Rosaldo, 2011:

---

<sup>23</sup> Al haber realizado talleres en la escuela muchos niños del pueblo me saludaban en la calle al grito de “*¡Hola seño!*”. En oportunidades también visité la casa de alguno de ellos, quienes me recibieron afectuosamente frente a sus padres. El ingreso al poblado a través de la institución escolar generó una imagen positiva para acercarme a los informantes ya que es una de las entidades más respetadas del lugar.

<sup>24</sup> El día de la fiesta patronal comienza con una misa. Una vez finalizada, los peregrinos salen de la iglesia llevando al Santo y Patrono San José y dan comienzo a la procesión que recorre unas cuantas cuadras del pueblo. Generalmente asisten al evento solo los “*lugareños*”; no se detectó la presencia de personas “*venidas de afuera*”. Y en todos los casos son los nativos quienes llevan en andas al patrono del pueblo.

<sup>25</sup> Es una clásica revista deportiva argentina que data de 1919. Una de las publicaciones referida al deporte más antiguas cuya fama trascendió nuestro país y se instaló en Latinoamérica. Por sus crónicas y su despliegue fotográfico, es conocida entre los lectores como “la Biblia del deporte”.

66). Bajo esta modalidad interpretativa, describimos a los “*lugareños*” y, al consignar sus particularidades combinamos varias situaciones, como nativos observados y entrevistados.

Trabajamos en la descripción y el análisis de identidades múltiples, la desigualdad social y las diferencias de poder; y en los cambios que van produciéndose en un pueblo rural que muta a una “nueva ruralidad”. Para dar cuenta de ello contemplamos no solo los distintos puntos de vista, “de ubicación estructural y de sujeto posicionado” (Rosaldo, 2011: 65); también incluimos la historia<sup>26</sup>, y por tanto los procesos de cambio a través del tiempo. Por ello no nos adentramos en la realidad desde una mirada sincrónica, sino más bien desde una perspectiva diacrónica u óptica histórica que permita ir develando la trama compleja de un pueblo en conflicto sumido en un enjambre de relaciones identitarias en tensión.

Si bien, solo con fines sistemáticos, presentamos a cada uno de los actores separadamente, no nos remitimos a hablar de dos culturas -emergente y preexistente. En ese caso estaríamos descuidando la importancia de esta concepción y produciendo desde la sola mención de dos grupos disímiles, fronteras y alteridades. Ya lo dice Thompson (1995: 19) que “el mismo término ‘cultura’, con su agradable invocación de consenso, puede servir para distraer la atención de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y las oposiciones dentro del conjunto”. Por ese motivo, primero nos remitimos al escenario donde se desenvuelven los acontecimientos; luego a los protagonistas; para más tarde tratar de cartografiar la diversidad teniendo en cuenta la interacción, el conflicto y los cambios. Todo ello en el contexto de un espacio-tiempo y en un marco cultural específico. Es por tanto que las alianzas, negociaciones y enfrentamientos entre nativos y “*venidos de afuera*” se estudian a lo largo de esta tesis.

### **Presentación del problema**

La investigación intenta comprender qué sucede en un microuniverso sociocultural constituido por interacciones, intercambios, posiciones, disputas, identidades y alteridades. Un espacio que se configura y re-configura en un proceso de relaciones entre personas que se corresponden e implican mutuamente sumergiéndose en un vasto universo simbólico. El propósito es pensar las transformaciones espaciales, identitarias y relacionales –que se dan entre grupos- resultantes de procesos de cambios sociales, culturales y económicos. El aspecto original, que nos invita a ocuparnos de dichas problemáticas, es la radicación de sectores de

---

<sup>26</sup>Al ser escasos los estudios históricos sobre el Valle de Traslasierra desde 1940 hasta la actualidad se debe reconstruir el caso a través de la palabra inédita de los entrevistados, esencialmente. La información recabada permite reconocer y definir problemas; así como también sistematizar de manera sucinta la historia del pueblo.

clase media y alta en una zona de características rurales, siendo éste el puntapié inicial para trabajar las modificaciones que se dan en el seno de la comunidad en cuestión. Esta situación pone en contacto -en un mismo territorio- a grupos que perciben y actúan de maneras distintas, porque poseen “matrices socioculturales diferentes” (Massoni, 2013).

En este escenario de concertación, nos propusimos detectar las *tensiones* que suscitan las *presencias* y por tanto desentrañar el lugar que ocupa la comunicación en la constitución de una comunidad.

Con este fin, analizamos los aspectos de la compleja reconfiguración que se viene produciendo en la cartografía del sector rural donde se involucran distintos actores e identidades sociales y diferentes modos de organización comunitaria. Este es un espacio que ofrece la oportunidad de repensar las formas de comunicación, la reestructuración de las identidades; como así también, las fronteras culturales.

La descripción es incompleta si no hacemos mención a la constitución de una vida rural redefinida por las relaciones entre lo rural y lo urbano: una “nueva ruralidad” resultante de situaciones de interculturalidad. Se trata de un *emergente* como corolario de una diversidad de procesos de interpenetración y coexistencia de contrarios.

La dificultad de las relaciones interculturales y de la comunicación procede de los múltiples lenguajes, códigos y sentidos que se ponen en juego. Este es el origen de las incomprensiones y de las divergencias entre personas que no comparten los mismos códigos, que no atribuyen, por ejemplo, a las reglas de organización del espacio o de gestión del tiempo la misma significación simbólica.

El desarrollo colectivo de una comunidad, y su construcción, se da a través del compartir universos simbólicos, la comprensión de los horizontes de referencia y el diálogo cotidiano. Por este motivo, la producción de sentidos sociales a partir de matrices de interpretación diferentes entre los grupos, así como las prácticas sociales y culturales de los actores, son las unidades de análisis que articulan este trabajo. En otras palabras, las interacciones entre los habitantes de *Las Calles*, entendidas como formas de acción comunitaria, guían la indagación. El caso de estudio seleccionado como recurso de investigación es: la localidad turística de *Las Calles*.

El pueblo, ubicado en el Valle de Traslasierra (Córdoba - Argentina) ha recibido un tipo de migración específica de ciudadanos considerados por los “*lugareños*” (o “*paisas*”<sup>27</sup>) como

---

<sup>27</sup> Denominación despectiva que los sujetos inmigrantes utilizan para designar a los nativos.

“hippies”<sup>28</sup>, “gringos”<sup>29</sup> y “cabañeros”<sup>30</sup>. De este modo, las tipificaciones sociales operan constituyendo atributos que ubican -tanto a unos como a otros sujetos- en posiciones estigmatizadas; y por tanto en tensión y disputa.

El poblado no posee acceso directo a la ruta, únicamente se puede ingresar transitando 3.700 metros por camino de tierra. Éste constituye uno de los principales motivos por el cual el sitio atraviesa un proceso incipiente y paulatino de transformación social, que merece ser analizado: si se lo compara con poblaciones turísticas aledañas, como Mina Clavero y Nono, mejor comunicadas, se observa que han recibido mayor impacto de migración urbana en los últimos diez años (turismo).

En esta comunidad, organizada en un territorio, más o menos enraizada en éste, y cuyos miembros viven en una relación de convivencia y connivencia mutua, la función de la comunicación es permitir-o facilitar- a los actores, producir una experiencia social. A través de este caso, intentaremos avanzar -dada la escasez de desarrollo teórico al respecto- en la construcción de una nueva línea de discusión y/o investigación en referencia al campo de estudio de la comunicación en el contexto rural. El énfasis principal está en ampliar la visión y enfatizar la multifuncionalidad de los espacios rurales debido al avance de las actividades no agrícolas y de la interrelación entre lo rural y lo urbano, remarcándose los cambios de vida rurales.

El problema planteado pretende entender la dinámica de las transformaciones culturales de una localidad rural; y mantiene en su base comprender:

*¿De qué manera las representaciones y las prácticas sociales de actores nativos y migrantes se articulan -a través de procesos de comunicación- en una comunidad rural? ¿Cómo se modifica esta configuración tradicional por la expansión de la actividad turística y la integración de grupos culturales diversos?*

A partir del interrogante, enfocamos un proceso que es -de manera simultánea- cultural, económico y social. Nuestras unidades de análisis son las interacciones entre los habitantes de *Las Calles*, entendidas como formas de acción comunitaria.

---

<sup>28</sup> Los sujetos que emigran de la ciudad al campo son denostados por los pobladores locales con esta expresión peyorativa que alude a su condición de movimiento contractual y a una constelación de características presuntas.

<sup>29</sup> Construcción social realizada por los “lugareños” para referirse a sujetos migrantes poseedores de capital económico y cultural. De prolongada trayectoria en el pueblo.

<sup>30</sup> Empresarios inmobiliarios y promotores de la expansión del turismo en la zona.

Para develar el problema de investigación indagamos las representaciones sociales y las prácticas en las que éstas se encarnan, en relación al territorio común y sus habitantes. Representaciones que, según hemos constatado en la etapa exploratoria, divergen: se nutren de imaginarios diversos en torno a nociones como *desarrollo, progreso, pertenencia, bienestar, trabajo, espacio, tiempo* y, sobre todo, en cuanto a la percepción de quien es el “otro”, en un contexto en donde la diversidad de procedencias, pertenencias, tradiciones y valores ponen en juego la configuración de la identidad local.

Con este propósito, la indagación se organiza en torno a algunas dimensiones de la convivencia que cumplen simplemente un papel heurístico a fin de desplegar una trama completamente integrada. Observamos: los modos de habitar y vivir y la construcción del mundo cotidiano de los actores; la organización del espacio y el sentido de territorialidad, la relación entre tiempo y territorio en el sentimiento del arraigo y la construcción de la memoria colectiva, las maneras de concebir el futuro; el significado y las modalidades del trabajo; la configuración imaginaria de la vida deseable y los valores; la definición de identidad y alteridad y la representación de los “otros” próximos.

### **Planteamiento de objetivos de la investigación**

#### General:

Producir conocimiento sobre las relaciones, interacciones y tensiones entre los diversos actores sociales que coexisten en una comunidad rural impactada por la migración urbana.

#### Específicos:

Reconstruir el relato sobre las formas de subsistencia y las prácticas productivas tradicionales en la comunidad de *Las Calles*, Traslasierra, Córdoba, considerando el impacto de la migración urbana.

Indagar en las representaciones sociales y las prácticas en tensión entre los sujetos que determinan la identidad comunitaria; y respecto a las interacciones con el territorio.

Comprender las lógicas que llevan a los actores sociales que conviven en un mismo territorio a identificarse, etiquetarse, categorizarse y clasificarse unos con respecto a los otros, y sus consecuencias en los modos de organización comunitaria.

Analizar de qué manera opera el encuentro entre los actores que establecen intercambios comunicativos y sus consecuencias en los modos de organización comunitaria.

### **Delimitación temporal del caso**

El caso seleccionado -poblado de *Las Calles*-, por su tamaño y su orientación turística -en detrimento de lo agroambiental-, constituye un universo completo donde se traman todos los factores relevantes que pretendemos abordar en esta investigación, siendo al mismo tiempo accesible y abarcable de manera unipersonal.

El recorte temporal -metodológicamente funcional- se circunscribe desde los años '40 del siglo XX hasta la primera década del siglo XXI. La elección queda determinada a partir de datos relevados en primeras entrevistas a habitantes locales, donde la información brindada sirve como disparador para comenzar a pensar el rastreo histórico de eventos trascendentes. En las palabras de los entrevistados se observa que experimentan grados de proximidad y alejamiento, tanto espacial como temporal, con inmigrantes europeos (ingleses).

Cuando indagamos en los quehaceres de los nativos de *Las Calles* que vivieron activamente la segunda mitad del siglo XX hacen una inevitable referencia a sí mismos bajo la condición de “*caseros*”, poniéndose de manifiesto la relación establecida con los primeros “*venidos de afuera*” que formaron un asentamiento en la localidad, por el año 1940. Aunque ningún proceso puede especificar un “origen”, el recorte metodológico temporal que utilizamos sigue el criterio de relevancia para los propios actores, para quienes esta experiencia colectiva aparece como fundante de la identidad local.

Los relatos acerca de la actividad laboral enmarcada en los caseríos ingleses, comienzan a constituir el tópico que parece ser determinante, y hacen visible el primer encuentro en terreno entre dos construcciones sociales disímiles. Este momento es revelador para comenzar a indagar en la vida del pueblo; y comprender en qué medida la situación marca las próximas interacciones entre nativos y foráneos. Además, el fin de dicho recorte es repensar cuánto de la vieja estructura de aquella sociedad de antaño imprime sentido a las relaciones sociales actuales. Es decir, las experiencias y los complejos procesos históricos constituyen una determinada situación social y sedimentan parámetros culturales que no son simplemente imaginarios. Como bien argumenta Alejandro Grimson (2011) “el proceso de ‘sedimentación’ podría sugerir un proceso lineal o geológico en el que las capas de los procesos históricos pasan a ser la única base constitutiva de las sociedades” (p.167). Por ello, el autor postula que

la noción de sedimentación debe estar acompañada de dos conceptos: “erosión” (el paso del tiempo permite la disolución de algunos sedimentos de momentos históricos) y “acciones corrosivas” (agenciamientos sociales y culturales que buscan provocar la ruptura, elaboración o disolución de sedimentos concretos).

Dicho de esta forma, las diferencias que plantea la heterogeneidad pueden articularse en modos de imaginación, cognición y prácticas que presentan elementos concretos. La pregunta sobre qué se preserva y qué se transforma, invita a pensar en articulaciones históricamente situadas, para poder hablar de “configuraciones culturales”. Aquí surge un aspecto a considerar en esta investigación.

Pero ¿por qué es importante destacar que éste es solo un aspecto? El papel del pasado

...es innegable y sería absurdo y peligroso ignorarlo tanto en la vida de las comunidades como en la de los individuos. Pero reducir a él toda explicación, convirtiéndolo en un actor único, es correr el riesgo de ignorar lo que en relación con el tiempo escapa a la historia o más exactamente, a la determinación histórica: la intuición, la creación, el comienzo, la voluntad o el encuentro. (Augé, 2012: 22)

Así presentada la problematización evita padecer un serio defecto común al momento de construir el objeto: su deshistorización. No tomar en cuenta el contexto histórico donde se forjan los sucesos en cuestión afecta la comprensión de aquello que se pretende objetivar. En cambio, aludir a las condiciones políticas y sociales hace posible detectar distintos sentidos y consecuencias conforme a la coyuntura de su aparición. Las implicancias históricas resultan vitales para pensar los grupos sociales, sus relaciones con la cultura, la identidad y sus tradiciones; y arribar a conclusiones bien fundamentadas.

### **Presentación de la perspectiva**

Los contenidos son obtenidos a partir de la perspectiva etnográfica de los estudios de casos, caracterizados por una mirada reflexiva de la ciencia, el desarrollo teórico-narrativo y un predominio de categorías nativas (Neiman y Quaranta, 2007: 219). Desde esta perspectiva, “el estudio de caso consiste en el abordaje de lo particular priorizando el ‘caso único’, donde la efectividad de la particularización reemplaza la validez de la generalización” (Stake, 1995 en Vasilachis de Gialdino, 2007: 219). Las posibilidades que brinda el caso permiten desarrollar conocimiento a partir de su estudio. Sus condiciones lo transforman en altamente representativo; y en una expresión paradigmática de la problemática social que abordamos. Asimismo, el caso es definido como un sistema delimitado en tiempo y espacio de actores,



relaciones e instituciones sociales donde se busca dar cuenta de la particularidad del mismo en el marco de su complejidad. “La redacción del informe desde esta perspectiva debe ser capaz de transferir al lector la complejidad, riqueza y diversidad del caso y su contexto, para la mejor interpretación y comprensión posible del fenómeno” (Neiman y Quaranta, 2007:221).

Con las técnicas antropológicas de campo, aspiramos a conocer el mundo social de los actores en sus propios términos para proceder a su interpretación según el marco teórico propuesto (Guber, 2005: 54). Entendemos por etnografía “el proceso de ‘documentar lo no-documentado’” (Rockwell, 2009: 48) cuya base es el trabajo de campo -la constante observación e interacción en una localidad- y la subsiguiente elaboración de los registros y del diario de campo. Se trata de cobrar conciencia del lado subjetivo del proceso y reconocer nuestra presencia en la realidad local, validar nuestra presencia en el lugar con todo lo que llevamos ahí: el “estar ahí” en ese momento, con todo lo que genera ese hecho; interpretaciones, sensaciones, angustias (Rockwell, 2009). “Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de ‘interpretar un texto’) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos (...)” (Geertz, 1991: 24). Es hacer descripción densa. Es una interpretación del flujo del discurso social, que trata de rescatar “lo dicho” en ese discurso, de sus ocasiones percederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta (Geertz, 1991).

Es desde esta perspectiva teórico-metodológica que reconstruimos, mediante el análisis cualitativo de las representaciones sociales y las prácticas, cómo las experiencias migratorias son vividas por sus protagonistas; teniendo en cuenta sus propias experiencias subjetivas e interpretaciones de la realidad social. Al mismo tiempo que analizamos de qué manera es vivido el impacto de la migración urbana por los pobladores autóctonos.

En esta investigación microsocia incorporamos el estudio de la estructura como marco en el cual se desenvuelven las experiencias subjetivas de los migrantes y nativos. Es al revelar las interpretaciones sobre su propio mundo donde notamos que la experiencia individual se entreteje tanto con su realidad histórica como en su relación con los “otros”.

De acuerdo con el enfoque culturalista, llevamos a cabo un estudio de carácter cualitativo que implica un proceso interpretativo de la realidad desde el cual se construye e interpela el objeto de estudio: la producción de sentidos sociales y prácticas de actores en el escenario de conformación de una nueva ruralidad.

## **La teoría fundamentada y su aplicación en una investigación sobre tensiones culturales**

Algunos elementos claves del método de análisis adoptado son: la codificación de los datos, el método de comparación constante y el muestreo teórico. La teoría fundamentada (*grounded theory*)<sup>31</sup> es un

...procedimiento de análisis creado con el propósito de generar conceptos y desarrollar teoría a partir del material procedente del estudio de casos. Esta teoría no constituye un método o una técnica específica, sino que es un estilo de hacer análisis cualitativo que incluye una serie de herramientas metodológicas distintivas, como el muestreo teórico y la realización de ‘comparaciones constantes. (Jones et al, 2007: 48)

La premisa básica del enfoque es que la teoría -en sus varios niveles de generalidad- es indispensable para el conocimiento profundo de un fenómeno social. Es decir que si se pretende desarrollar ideas teóricas, no es posible limitarse a codificar y analizar los datos con información significativa extraída mediante entrevistas y otras técnicas. Por el contrario, se debe rediseñar y reintegrar constantemente las nociones teóricas; como así también, revisar el material. “Por lo tanto, la teoría se desarrolla conscientemente en íntima relación con los datos” (Jones et al, 2007: 49).

Glaser y Strauss (1967) proponen dos estrategias esenciales al momento de desarrollar una teoría fundamentada: el método de comparación constante y la técnica de muestreo teórico. El primero de ellos consiste en la realización simultánea de codificación y análisis de los datos, que luego permite desarrollar ideas teóricas (nuevas categorías y sus propiedades). Está diseñado para ser utilizado conjuntamente con el muestreo teórico, sea para recoger nuevos datos o para datos cualitativos recogidos previamente. Glaser y Strauss definen cuatro etapas (que incluyen ciertas actividades del método de comparación constante): 1) comparar incidentes aplicables a cada categoría; 2) integrar categorías y sus propiedades; 3) delimitar la teoría; 4) escribir la teoría (Jones et al, 2007: 51).

Por su parte, la técnica del muestreo teórico consiste en la recolección de datos para generar una teoría. Se selecciona, codifica y analiza la información y se decide qué escoger luego y dónde encontrarla para desarrollar la teoría tal como surge de los datos (Jones et al, 2007).

---

<sup>31</sup>La teoría fundamentada fue originalmente desarrollada por Barney Glaser y Anselm Strauss (1967) y se fue ampliando en diferentes direcciones (Glaser, 1978; Strauss, 1994). Juliet Corbin y Strauss (1990) desarrollaron procedimientos detallados a seguir por quienes utilizan la teoría fundamentada, mientras que Glaser se distanció de ellos argumentando que habían llevado el método a “una descripción forzada, total y conceptual”, opuesta a la teoría fundamentada “emergente” (Ekins, 1998 en (Jones *et al*, 2007: 48).

Más allá de las decisiones concernientes a la recolección inicial de datos, una recolección adicional no puede anticiparse a la teoría emergente de éstos. En este sentido, la pregunta básica del muestreo teórico es de qué manera se seleccionan los casos y grupos para la comparación. Glaser y Strauss responden que, al ser infinitas las posibilidades de comparaciones múltiples, los grupos deben ser elegidos de acuerdo con el criterio teórico del investigador. Entonces proponen los criterios de propósito teórico (cuál es el propósito de la investigación) y de relevancia (qué capacidad tiene para promover el desarrollo de las categorías emergentes). Así, se favorece el objetivo principal de generar teoría y establecer un control relevante y sistemático sobre la recolección de datos para que ésta sea abundante y tenga sentido.

La comparación de grupos permite controlar las dos escalas de generalidad: primero el nivel conceptual, y segundo el alcance de la población. Tercero, la comparación de grupos también provee simultáneamente una maximización o una minimización tanto de las diferencias como de las similitudes de los datos en lo que respecta a las categorías que están siendo estudiadas. Este control sobre similitudes y diferencias es vital para descubrir categorías y desarrollar y relacionar sus propiedades teóricas. (Jones et al, 2007: 55)

En la decisión de producir teoría, se debe considerar continuamente cuántos casos se han de incluir y cuántos grupos se deben muestrear para cada punto teórico. “La fórmula cualitativa para el cálculo del tamaño muestral contiene como ingrediente clave la noción, principio o estrategia de la saturación” (Valles, 1999: 214). Es decir, que el criterio para establecer cuándo cesa ese muestreo es la saturación teórica de una determinada categoría. “Saturación significa que no se encuentran datos adicionales donde [el investigador] pueda desarrollar propiedades de la categoría. Conforme se observan casos similares una y otra vez se adquiere confianza empírica de que una categoría está saturada” (Glaser y Strauss, 1967:61). Entonces se buscan nuevos grupos para obtener tantos datos como sea posible e intentar saturar también estas formulaciones. Los criterios para establecer la saturación se basan en la combinación de los límites empíricos de los datos, la integración y la densidad de la teoría y la sensibilidad teórica del analista.

### **El caso: una comunidad rural impactada por la migración urbana**

Una vez en el campo de la investigación -entendido como la porción de lo real que se desea conocer, mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen (Guber, 1991)- se requiere desentrañar los sentidos y relaciones manifiestas. El

campo provee información acerca de lo que sucede, lo que los actores dicen que sucede y lo que se supone debería suceder. El trabajo de campo es una instancia mediadora imprescindible del conocimiento social entre investigador e informantes. Es necesario, entonces, revisar tanto el ingreso a campo como el lugar que ocupa –potencial o realmente- la investigadora, en tanto presencia, ella misma “*venida de afuera*” que, por ello, asume una de las características que articulan las posiciones identitarias locales.

Al involucrar nuestra presencia directa en el lugar donde se encuentran los actores de la unidad sociocultural objeto de análisis, continuamente debemos vigilarnos por medio de la reflexividad. Debido a la naturaleza de la temática -la construcción social del “otro”- tratamos de evitar distorsiones, teñidas de prejuicios y estereotipos, en las maneras de vincularnos con los informantes. Por ello, admitimos que al momento de presentarnos en la población hemos sido cuidadosos tanto de los lazos de confianza establecidos con los entrevistados, como de nuestras maneras de vestir: evitando los colores (situación en la que fácilmente podíamos ser encasillados como “*hippies*”), limitándose el alcance a la población lugareña y optando por la sobriedad.

La llegada inicial al campo fue posible a partir de una beca de extensión otorgada por la Universidad Nacional de Córdoba (2010)<sup>32</sup>; que permitió entrar en contacto con la escuela de la localidad. De esta manera, en esta primera entrada se comienzan a desentrañar sentidos y relaciones manifiestas.

La segunda instancia de acercamiento y encuentro con la localidad, ya bajo la estrategia de esta investigación, posibilitó especificar la problemática teórica; reconstruir la organización y la lógica propia de estos grupos; y reformular el propio modelo teórico, a partir de la reconstrucción de lo social.

En aquel momento -de acercamiento al campo- se vislumbraron tensiones y diferencias culturales (en el seno de la institución escolar, por ejemplo, entre hijos de nativos y pobladores foráneos) que limitaban el potencial de desarrollo socio-comunitario<sup>33</sup>.

Para establecer contacto con los habitantes de *Las Calles*, el canal de acceso fue una persona de confianza, maestra de la escuela, que facilitó el establecimiento del primer vínculo con los entrevistado/as. A partir de este momento comenzamos a establecer redes de personas -

---

<sup>32</sup>El proyecto –que se realizaba en aquel momento- consistía en la recuperación de saberes ambientales y agroecológicos, desde la práctica radial en la escuela de *Las Calles*.

<sup>33</sup>Igualmente, durante dos años, se trabajó -en este mismo escenario- de manera interdisciplinaria (comunicadores sociales, ingenieros agrónomos y biólogos) generando aportes para la construcción de un desarrollo socioterritorial agroecológico en la comunidad.

pasando de una persona a otra- que cordialmente fueron sugiriendo quienes tendrían interés en conversar y participar de este estudio. Cabe aclarar que establecer redes a partir de diversos habitantes -que ya nos han aceptado- puede generar dificultades para prever de qué manera nos están percibiendo; y aquí nuevamente ponemos el acento en la vigilancia reflexiva a la que hicimos mención párrafos arriba. Sin embargo, podemos aseverar con certeza y alegría que se estableció un entendimiento mutuo (*rapport*)<sup>34</sup> necesario para llevar a cabo el trabajo de campo.

La escuela permitió la entrada al mundo del pueblo y abrió las puertas para la conversación con sus habitantes. Nosotros ejercimos una aproximación cuidadosa a los lenguajes y conocimientos locales, de la mano de una disposición receptiva y en todo momento “practicando y vigilando” una sensibilidad hacia las formas locales de interpretar los sucesos y las experiencias. Toda esta primera etapa fue exploratoria y preparatoria de la construcción del caso.

En el segundo momento, utilizamos técnicas de búsqueda de información que permitieron una profundización mayor y una comprensión de lo que constituye la unidad de análisis más importante de nuestra investigación, esto es: las *relaciones entre los actores*.

Distinguimos entre técnicas de investigación directa y técnicas de investigación documental. En el primer grupo, obtuvimos la información para analizar el fenómeno directamente de la realidad social por medio de trabajo etnográfico y entrevistas no estructuradas que complementamos con observación no participante. Realizamos dos observaciones especiales en dos festividades acontecidas en el pueblo (“Fiestas patronales” e “Intercambio de semillas y saberes ancestrales”); las otras observaciones registradas fueron generales y se hicieron en ocasiones de visitas a la localidad. Estas observaciones generales, no focalizadas, permitieron observar el comportamiento de las personas en la vida de la comunidad. En todas ellas, elaboramos un registro sistemático de notas en un cuaderno de campo complementadas con un registro fotográfico.

Para contextualizar e historizar el caso, recurrimos a las técnicas documentales y consultamos Censos Nacionales de Población desde 1947 hasta 2010<sup>35</sup>, que sirvieron en la reconstrucción de las olas migratorias.

---

<sup>34</sup>El haber participado de actividades en la escuela del pueblo fue fundamental.

<sup>35</sup> IV Censo General de la Nación 1947; Censo Nacional de Población 1960; Censo Nacional de Población 1970; Censo Nacional de Población y Vivienda 1980; Censo Nacional de Población y Vivienda 1991; Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001; y Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

Para las entrevistas no estructuradas, conformamos una muestra intencional de jóvenes y adultos nativos y migrantes residentes en la localidad serrana de la provincia de Córdoba. La selección se realizó teniendo en cuenta el tiempo de residencia de los actores, sus anclajes y trayectorias en dicho espacio social. En un primer momento, desglosamos a la población en nativos y migrantes; categorías que se fueron complejizando conforme avanzaba la investigación. Los rangos etarios van de 20-40/41-60/61-80 años. La elección de mayores de 20 se fundamenta en que suponemos que a esa edad comienza a manifestarse una identidad colectiva y que se han superado los procesos de ruptura y conflictividad del período adolescente, en donde esta configuración “choca” con el proceso de conformación de la identidad personal. No se incluyó en el análisis a la población turística<sup>36</sup>.

Para profundizar los ejes de indagación, las personas jóvenes y adultas lugareñas y migrantes contactadas (en ambos casos residentes permanentes) fueron caracterizadas bajo distintas tipificaciones sociales (“paisas”, “hippies” y “gringos”). Como sucede en la investigación cualitativa, las primeras categorías se van refinando a partir del campo y el muestreo se precisa durante la investigación misma.

Las entrevistas se concretaron *in situ*, esto es el lugar de residencia y/o trabajo de hombres y mujeres de las categorías. Entre las temáticas particulares abordadas en los diálogos, destacamos algunos puntos previstos con antelación y otros emergentes en el discurso de los actores sociales. Cada ocasión sirvió, a la vez, para realizar observaciones sin participación y registros de campo. Fueron grabadas, previo consentimiento de los entrevistados. La guía de preguntas y ejes de análisis se fue readaptando a medida que avanzaba la realización y la codificación de las entrevistas, profundizándose algunos temas. Se desarrolló un único encuentro con cada entrevistado/a, de una duración aproximada de dos horas. Todos los informantes tuvieron conocimiento de los fines del trabajo.

Para determinar el número de entrevistas, seguimos el concepto de “saturación teórica”, considerando los criterios de “propósito teórico” y “relevancia”. “El propósito teórico se refiere a los criterios iniciales del muestreo intencional, cuyos rasgos se definen por la información preexistente a partir del debate teórico sobre el tema” (Jones et al, 2007: 58).

---

<sup>36</sup>Cabe destacar que, tratándose de una localidad turística, existe una primera forma de delimitación identitaria que es la que separa a los “residentes permanentes” de los “turistas”. Si bien esta delimitación también presenta aristas sugerentes para el análisis, no se desarrolla aquí, donde la integración sociocultural que preocupa y ocupa es la constitución del tejido social y la vida cotidiana de los habitantes. El contacto con los itinerantes, lo hacen preponderantemente en el período estival, siendo éste un momento de excepcionalidad y no una situación de normalidad en la comuna.

La idea de entrevistar a personas residentes en un mismo territorio donde se vislumbraban relaciones sociales en tensión estaba ya en el proyecto inicial; y fue el punto de partida para trabajar con el método de comparación constante. ¿Por qué comparar las representaciones sociales y las prácticas de actores sociales que conviven en un mismo territorio rural?

Además de estar inscriptos en un mismo momento histórico y social y compartir un lugar común, ambos grupos se inscriben en el marco de un movimiento espacial que implica origen/destino, salida/llegada, pares compositivos de un proceso que implica relación de fuerza entre agentes. Unos en calidad de “*venidos de afuera*” y foráneos; y otros en cuanto anfitriones y receptores de esa llegada, se encuentran en un mismo territorio que los enlaza, y en el que (se) *presionan* y en consecuencia (se) *tensionan*. Para comprender la conformación y constitución de dichas presiones, entretijadas a través de intercambios comunicativos, es preciso reconocer las visiones de mundo que las personas o grupos tienen, ya que dicho conocimiento del sentido común es el que utilizan para actuar en el mismo espacio social en el que se encuentran inmersos.

El criterio de relevancia consistió en ir seleccionado a los entrevistados en la medida en que permitieron ampliar el rango de heterogeneidad del universo, tratando de hacer emerger nuevas categorías de análisis que orientaron a su vez la búsqueda de nuevos casos. Establecidos ya los vínculos con las personas del lugar, se detectó la presencia de dos grupos de personas (“*hippies*” y “*paisas*”) constitutivas del tejido social. No obstante al transcurrir en el territorio pudimos constatar la existencia de un tercer y cuarto grupo (“*gringos*” y “*cabañeros*”).

Si bien la muestra no es representativa, se pretende orientar su composición (a través de los indicadores mencionados) a fin de evitar un sesgo incontrolado o excesivo.

Un factor importante a tener en cuenta es la institución social de la condición de “otro”, de extraño, ejercida por y entre los miembros del pueblo, no tanto en el sentido de buscar un grupo subalterno y vulnerable enmarañado en una lógica de poder, sino por revelar aspectos de la relación entre los diversos actores sociales y su impacto en la vida cotidiana.

Forman parte de la muestra personas “*nacidas y criadas*” en la población de *Las Calles*, y sujetos migrantes o “*gringos*” (con 20 años de antigüedad o más viviendo en el lugar), y “*hippies*” (representantes de los nuevos “*venidos de afuera*” que habitan la localidad desde hace cinco a 10 años).

La forma de contactar a los informantes, como ya dijimos, fue a través de otros informantes; se utilizó la técnica bola de nieve (acuñación de Coleman en 1958; aunque la idea –según

Denzin (1970)- tiene antecesores en Katz y Lazarsfeld (1955)) para completar la muestra. Así se comenzó con un muestreo aleatorio de personas pertenecientes a la comunidad y luego se le solicitó a cada una de ellas que faciliten el contacto con otras conocidas (Valles, 1999).

A partir del texto de las entrevistas ya desgrabadas, se procedió a la codificación con el propósito de acceder al universo de significados de los entrevistado/as sobre prácticas y representaciones diferenciadas de cada grupo en torno a la interacción con el entorno social y ambiental.

Trabajamos con un manual de códigos para codificar las entrevistas, identificando categorías y propiedades a partir de los incidentes particulares. Este manual fue construido, en primer lugar, desde los ejes de la guía de entrevista, y ulteriormente, de las dimensiones que aparecen en el proceso de lectura y anotación de cada una de las entrevistas. De esta manera, establecimos dos formas de crear códigos: 1) los códigos derivados del marco conceptual (algunos ejes de la guía de entrevista e incidentes que aparecen y dan cuenta de conceptos teóricos ya trabajados); y 2) los códigos emergentes que surgieron de la lectura de las entrevistas. Cambiar la definición o el alcance de alguna categoría del manual de códigos implicó volver a codificar todas las entrevistas a partir del nuevo manual.

Es así como se sentaron las bases para la construcción de los datos significativos que permitieron desentrañar las estructuras conceptuales que dan forma a las acciones, y a partir de las cuales los entrevistados dan cuenta de su experiencia de vida.



## Dimensiones y códigos utilizados en entrevistas

### Construcción de la convivencia, organización del territorio y el espacio

1. Forma de vida en el pueblo.
2. Transformaciones en el pueblo.
3. Relaciones sociales:
  - Entre “*lugareños*”.
  - Entre “*venidos de afuera*”.
  - Entre “*lugareños*” y “*venidos de afuera*”.
  - Alternativas de convivencia antes/ahora.
  - Naturaleza y condiciones de las relaciones sociales establecidas.
  - Tensiones culturales.
  - Lazos familiares, de amistad, vecindad.
  - Pertenencia a clubs, grupos parroquiales y municipales.
  - Cambios en el estilo de vida (qué hace ahora que antes no hacía o qué hacía antes que ahora no hace...).
4. Génesis, razones y circunstancias de emigración, maneras de concebir la migración.
5. Particularidades, atributos de personas migrantes y/o nativas que componen la población.

### Temporalidades

1. Trayectoria del pueblo (antes/después).
2. Ritmo de vida.
3. Cambios estructurales; tipos y sentidos.
4. Preocupaciones recurrentes al momento presente y en el futuro.

### Trabajo

1. Actividad productiva por excelencia del pueblo.
2. Descripción de un día laboral, del domingo o festivo.
3. Tiempo del trabajo. Espacio de trabajo.
4. *Hobbies* o pasatiempo.

### Maneras de concebir el futuro

1. Proyección de vida personal.
2. Proyección en perspectiva de la vida del pueblo. Imagen mental.
3. Deseos y temores sobre la vida en y del pueblo.
4. Horizonte vital... (Macro y micro).

### Sentido de territorialidad

1. Consulta sobre la historia de la comunidad (nombre, fundación, familias destacadas).
  - 1.1. Tradiciones, festividades...
  - 1.2. Mitos y leyendas.
2. Sentimientos inspirados por la vivencia en la localidad. Descripción e imagen mental.
  - 2.1. Lugar en el mundo, lugares favoritos naturales y sociales.

### Construcción del mundo cotidiano en el interior del pueblo

1. Espacios de encuentro y sociabilidad.
  - 1.1. Lugar atribuido a la plaza, almacenes y boliches.
  - 1.2. Iglesia, religiosidad y creencias.
2. Construcción e importancia de la familia, el trabajo, y el dinero.

En esta etapa se trabajó con el software Atlas-Ti<sup>®37</sup> versión 6.0 para el proceso de codificación y recuperación de los datos codificados (categorías y propiedades). Por supuesto que el *software* permite acelerar la tarea de codificación, pero no la reemplaza.

El hecho de codificar datos cualitativos posibilitó reconocer y recontextualizar los datos y favoreció una lectura renovada sobre ellos. Los cuatro pasos del método de “comparación constante” involucraron la lectura y relectura de datos y selecciones e implicaron la interpretación del conjunto de los datos. Para cada una de las categorías, se fueron anotando (en un “memo”) las reflexiones e inquietudes que surgieron a partir de su lectura.

Las entrevistas (documentos primarios) se analizaron, primero, de manera individual, reconstruyendo el caso y utilizando toda la información sobre ellas y; en segundo lugar, estudiando las diferentes categorías en comparación con el total de entrevistas, es decir que se compararon los casos en cuestión.

El *software* que se utilizó posibilitó el análisis de cada una de las categorías en conjunto, sin importar la entrevista específica de la que provenía, estableciendo las propiedades de esa categoría. A partir de la salida de datos del Atlas-Ti<sup>®</sup>, nos ocupamos de cada una de las categorías, a fin de buscar otras nuevas y delimitar las propiedades de cada una de ellas.

La teoría fundamentada tiene como eje de análisis “la comprensión de significados desde el punto de vista de los actores y evitar caer en la cuantificación del material cualitativo” (Jones et al, 2007: 75).

En esta investigación, no es la información teórica, ni los estudios previos de donde se extrae material para detectar la existencia de actores sociales que se identifican, etiquetan, categorizan y clasifican, unos con respecto a los otros<sup>38</sup>. Por el contrario, es el trabajo extensionista en la comunidad, el momento exploratorio de la investigación, lo que orienta en relación con la temática. Lógicamente, en ese momento todavía no se conocían las características que asumiría esta categoría, en relación con las otras categorías ni las propiedades y las relaciones que serían posibles de identificar a partir de esto. De esta forma - fiel al enfoque con que se trabajó- fue la “sensibilidad teórica” (capacidad individual del investigador) lo que permitió anticipar la importancia de este aspecto.

A continuación presentamos el instrumento de recolección de datos correspondiente a la entrevista.

---

<sup>37</sup> Este software fue diseñado teniendo en cuenta la forma de análisis cualitativo de la teoría fundamentada.

<sup>38</sup> Por supuesto, una vez detectado el problema, se reconoce la construcción del marco teórico y un análisis del estado del arte en la materia.

### **Guión de entrevista en profundidad**

Al momento del armado del guión de entrevista, Robert Weiss (1994 en Valles 1999) insiste en la importancia de recorrer un camino que va del problema de estudio hasta la redacción del informe final de la investigación. Quiere decir que ambos extremos del trayecto deben estar presentes en nuestra mente a la hora de confeccionar el instrumento de recolección de datos. Así, el proceso de elaboración se sintetiza “del marco sustantivo al guión de entrevista”. Donde este marco sustantivo es el fruto de un repertorio de ideas nacidas de la literatura conocida, de los estudios previos y de la experiencia del investigador.

Desde esa perspectiva, en términos de Weiss, se comenzaron a barajar las primeras nociones conceptuales a procurar en el guión de entrevista. La concreción de esta especie de esquema flexible se establece con el propósito de indagar sobre cuestiones más o menos acotadas (más o menos formuladas). La información considerada aquí relevante es también lo que determina la selección de entrevistados, el estilo y repetición o no de la entrevista y su escenario (Valles, 1999). No hay una estructura ni un orden de preguntas especificadas; sin embargo diseñamos una “agenda de entrevistas”, es decir un conjunto de temas ubicados en algún orden inicial considerado oportuno pero al que en la práctica fue imposible adherir. En todos los casos el objetivo fue crear una relación dinámica donde se fueran generando los temas de acuerdo con el tipo de sujeto que entrevistamos, arbitrando un primer estímulo verbal de apertura que verosímilmente fue el comienzo de esa dinámica que previmos (Alonso, 1994).

Planteamos ejes principales en torno a los que giró la entrevista, desglosados en asuntos o subtemas y líneas de indagación específicos. El orden de las partes que componen el instrumento no tuvo un reflejo directo en la realidad. Muchas de las características sociodemográficas se conocían antes de iniciar la entrevista, en contactos telefónicos previos; y otras surgían durante la misma, a colación de otras cuestiones. En general, en la situación de contacto conversacional, el guión se usó a modo recordatorio.

### **Características sociodemográficas o de encuadre biográfico**

1. Edad.
2. Nombre.
3. Trayectoria, características y opinión de las zonas geográficas donde ha vivido.
4. Lugar de residencia actual, lugar de origen.
5. Cantidad de años que vive en este lugar y cómo llega a vivir a la localidad.
6. Actividad (actual y anterior).

### **Construcción de la convivencia, organización del territorio y el espacio**

1. Forma de vida (de ser y estar) en Las Calles.
2. Características demográficas, transformaciones y cualidades del pueblo.
3. Relación social.
  - Alternativas de convivencia antes/ahora.
  - Naturaleza y condiciones de las relaciones sociales establecidas.
  - Lazos familiares, de amistad, vecindad.
  - Pertenencia a clubs, grupos parroquiales y municipales.
  - Cambios en el estilo de vida (qué hace ahora que antes no hacía o que hacía antes que ahora no hace...).
4. Génesis, razones y circunstancias de emigración, maneras de concebir la migración.
5. Particularidades, atributos de personas migrantes y/o nativas que componen la población.

### **Continuidad del tiempo y la memoria**

1. Trayectoria del pueblo (antes/después).
  - Ritmo de vida.
  - Cambios estructurales; tipos y sentidos.
2. Preocupaciones recurrentes al momento presente y en el futuro.

### **Trabajo**

1. Actividad productiva por excelencia del pueblo.
2. Descripción de un día laboral, del domingo o festivo.
3. Tiempo del trabajo (socialmente organizado y pautado institucionalmente) y tiempo en trabajar (organización del tiempo de producción). Espacio de trabajo.
4. *Hobbies* o pasatiempo.

### **Maneras de concebir el futuro**

1. Proyección de vida personal.
2. Proyección en perspectiva de la vida del pueblo. Imagen mental.
3. Deseos y temores sobre la vida en y del pueblo.
4. Horizonte vital... (Macro y micro).

### **Sentido de territorialidad**

1. Consulta sobre la historia de la comunidad (nombre, fundación, familias destacadas).
  - Tradiciones, festividades...
  - Mitos y leyendas.
2. Sentimientos inspirados por la vivencia en la localidad. Descripción e imagen mental.
  - Lugar en el mundo, lugares favoritos naturales y sociales.

### **Construcción del mundo cotidiano en el interior del pueblo**

1. Espacios de encuentro y sociabilidad.
  - Lugar atribuido a la plaza, almacenes y boliches.
  - Iglesia, religiosidad y creencias.
2. Construcción e importancia de la familia, el trabajo, y el dinero.

### **Algunos registros del cuaderno de campo...**

La técnica de recolección de datos fue aplicada bajo las mismas condiciones de producción a los dos grupos sociales diferenciados, divididos inicialmente en función de su relación de pertenencia a la comunidad. Todos los entrevistados fueron consultados a partir de la misma labor de contacto y presentación. Evitamos llegar a las personas directamente y nos acercamos a ellos a partir de un contacto social de fácil acceso, el más adecuado para la obtención de la confianza necesaria en este tipo de entrevistas. No obstante, fue llamativo que, de manera general, el desempeño de las personas lugareñas –a la hora de establecer el contacto previo- fue evidentemente disímil y hasta opuesto al de los inmigrantes.

Las peculiaridades a resaltar no son desdeñables dentro de la temática de estudio.

Al momento de establecer el acercamiento inicial, en la mayoría de los casos vía telefónica, con “*venidos de afuera*” y “*lugareños*”, las maneras de reaccionar y responder al pedido de encuentro resultaron diferentes.

Brevemente presentamos un listado comparativo.

- Los “*venidos de afuera*” preferían ser entrevistados los días de semana (jornada laboral) debido a que el fin de semana es entendido como sagrado tiempo libre. Por el contrario, los “*lugareños*” escogían los fines de semana, nos esperaban en sus casas, ansiosos y como una visita que no veían hace mucho tiempo; con los mates listos y dispuestos a charlar y compartir un momento ameno.
- Coordinar un horario de encuentro con los sujetos migrantes implicó, no solo varias llamadas telefónicas, sino la organización en un tiempo y espacio para no superponer la reunión con sus actividades recreativas tales como: yoga, baile afro o taller de pintura en el centro cultural de la localidad. Por su parte, los nativos accedían de inmediato a mi solicitud de cita sin pedir demasiadas explicaciones y bajo ninguna determinación de tiempo y espacio. Expresiones tales como “*Vení a la hora que quieras*”, “*¿Tenés que venirte especialmente de Córdoba para hablar conmigo?*”, fueron recurrentes. Entonces debía pedirles por favor que acomodaran el encuentro de acuerdo a sus comodidades y no las mías.
- Tiempo de presentación y relaciones de estatus: Frente a las personas “*venidas de afuera*” debí dar detalles, por ser interrogada, acerca de mi pertenencia institucional, estudios cursados y una explicación detallada del porqué de mi proyecto y la implicancia de ellos en él. En esta situación, percibimos la importancia de detentar legitimidad institucional para acercarme a ellos; pero también una relación de sospecha y superioridad hacia mí como entrevistadora. En diálogo con los pobladores originarios, no surgieron preguntas acerca de mi actividad. No

obstante, con el fin de comentarles cómo los había contactado, relaté brevemente cuál era mi interés en hablar con ellos.

Hemos presentado el conjunto de elementos metodológicos utilizados para el estudio de las relaciones sociales en una configuración tradicional/emergente, desde una perspectiva que denominamos *antroposociocomunicacional*. Al tiempo que pretendimos transmitir nuestras emociones del *estar en campo* a través de un relato que expresara la sensación de dicha experiencia.

## PARTE 2

### Capítulo 3

#### *Las Calles: entre el milenarismo rural y los relatos de alteridad*

---

Conocer la historia del pueblo ofrece respuestas para entender su vida actual. Presentamos una detallada descripción de la comarca de *Las Calles* e incluimos una breve reseña a modo de génesis acerca de su configuración. Señalamos los cambios acaecidos en el fluir del tiempo y las actividades que determinaron su transformación: desde la producción de tabaco hasta el apogeo del turismo cabañero.

#### **Los actores: “lugareños”, “gringos” auténticos, “gringos” actuales, “hippies” y “cabañeros”**

En el presente capítulo nos referimos a la configuración social del pueblo de *Las Calles* en la Provincia de Córdoba (Argentina)<sup>39</sup>. Se trata de una población pequeña de alrededor de 750<sup>40</sup> habitantes, alejada de los centros turísticos más importantes -como Mina Clavero o Nono- por no poseer acceso directo a la ruta. Se deben transitar casi cuatro mil metros por camino de tierra para ingresar. Como no hay transporte público que circule por la localidad de manera frecuente, la gente debe recurrir a otras opciones de traslado: remises, taxis, motocicletas, autos particulares o caminando, siendo la última opción la más frecuente para la mayoría de los lugareños. Los colectivos de línea ingresan a las siete de la mañana por única vez en el día. Es posiblemente una de las comunidades serranas de la zona menos afectada por la masificación del turismo. Esto significa que buena parte de su paisaje cultural todavía –pero solo todavía- no han sufrido las alteraciones propias del exceso de visitantes, y preserva en buena medida la ordenación y usos del espacio característicos de una pequeña comunidad rural.

Dentro de este espacio, coexisten grupos sociales en tensión: una clase media-baja que por haber nacido en el pueblo se siente legítima poseedora del territorio, contrapuesta y por

---

<sup>39</sup>*Las Calles* es una comuna (pedanía Nono) ubicada en el Departamento San Alberto, en el Valle de Traslasierra, al oeste de la provincia de Córdoba, Argentina. A 980 metros y 1.015 metros sobre el nivel del mar. A 153 kilómetros de la ciudad de Córdoba Capital accediendo por la Ruta Nacional N°20, que inicialmente es autopista a Villa Carlos Paz, atravesando el Camino de las Altas Cumbres. Para arribar al lugar es necesario desviarse de la Ruta 14, hacia el lado de las sierras. El ejido comunal es una superficie de 140 km<sup>2</sup> que limita al norte con el río Nono, al sur con el arroyo El Perchel, al este con la cadena montañosa de Los Comechingones, y al oeste con la Ruta 14.

<sup>40</sup>Según el Censo Provincial de Población 2008; y una densidad poblacional de menos de 100hab/km<sup>2</sup>.

momentos enemistada a una clase media y media-alta que se ha ido multiplicando con los años, producto de la migración. Así, gran parte de la historia de *Las Calles* del siglo XX y parte del XXI puede leerse como una sucesión de enfrentamientos, una “rivalidad por la autoridad simbólica” (Thompson, 1995: 93) entre una cultura preexistente tradicional y una emergente innovadora. La palabra cultura, aquí, es utilizada con fines descriptivos. Tomando como guía la propuesta de Thompson (1995) y Grimson (2011), cuestionamos dicho término, “debido a su tendencia a empujarnos hacia ideas demasiado consensuales y holísticas” (Thompson, 1995: 26), y descuidar las heterogeneidades que se dan en su interior<sup>41</sup>. Por ello, deshacemos ese todo compacto y examinamos sus componentes tomando algunos preceptos para encaminar la indagación: la construcción de la convivencia, organización del territorio y el espacio, la concepción del tiempo, el trabajo y el sentido de territorialidad en el mundo cotidiano de esta población.

La fecundidad heurística del modelo de establecidos y *outsiders* (Elias, 2000) da luz para plantear tipologías<sup>42</sup> en estados de tensión, en las que actores de diversas clases movilizan recursos identitarios que pueden traducirse en alguna forma de legitimidad “que les permita distinguirse de aquellos que no pueden recurrir a esos mismos repertorios, en una guerra de posiciones hasta cierto punto homóloga de la persistente disputa por la distinción reconstruida por Bourdieu” (2006 en Noel, 2011: 101).

Es en este escenario, donde se desenvuelven los protagonistas de la investigación: actores nativos y migrantes.

La intención es brindar al lector una herramienta útil para introducirse, de manera general, en el conocimiento de este terruño, su gente y las relaciones sociales que establecen. Buscamos reconstruir los relatos identitarios de los habitantes de esta población rural - tal y como ellos mismos los describen en entrevistas en profundidad. Relatos que “forman parte de la ‘construcción de un entramado de referencias comunes’ que instituye un sentido de nosotros y los otros” (Grimson, 2011: 21). Para recuperar las palabras e interpretaciones de los actores reconstruimos su perspectiva en un proceso dialógico que favorece el conocimiento tanto de las propiedades como de las relaciones sociales. Las descripciones y análisis aquí expuestos buscan considerar los valores que los sujetos que se estudian “asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que sucede” (Geertz, 1987; cfr. Geertz, 1994 en Grimson 2011).

---

<sup>41</sup> “Debemos entender que la modernidad-mundo se realiza a través de la diversidad” (Ortiz, 2005: 21).

<sup>42</sup> Las relaciones descritas constituyen tipos ideales; somos conscientes que en el despliegue de la vida real aparecen plagadas de matices según la comunidad en cuestión.



De este modo, cartografiamos las categorías identitarias que los actores consideran relevantes a la hora de definirse a sí mismos, interpelar a otros y ser interpelados, y entendemos a la identidad como “una construcción simbólica que se hace en relación a un referente” (Ortiz, 2005: 77).

En un primer momento, dedicamos atención aquellos sujetos que se nombran y son nombrados como “*lugareños*” o “*paisas*”; comprendiéndolos en un área acotada en el espacio temporal (1940-2013).

En este escenario reconstruimos procesos económicos y sociales cuyas consecuencias fueron y siguen constituyendo no solo el espacio sino a quienes lo ocupan, van delimitando una identidad. Resulta imposible hablar de las particularidades de los “*paisas*” o “*lugareños*” sin antes hacer mención, entre otras cosas, a su relación con las sucesivas olas migratorias como eje transformador del lugar: algo así como *yo soy paisa porque tú eres gringo/hippie, y viceversa*.

Estas expresiones que surgen en terreno, no son vagas, operan como tipificaciones que constituyen representaciones de alteridad. Tanto “*gringo*” como “*hippie*” son expresiones acuñadas por los “*lugareños*” y llevan una carga valorativa que imprime a la “*gente de afuera*”, a quienes no son “*nacidos y criados*” en el poblado, el título de extranjeros “*invasores*”. Nos hablan, como dijimos, de una determinada identidad, un sentido de pertenencia, una forma de vida, una manera de concebir la familia y el trabajo, de vincularse, una especial relación con la tierra, y un pensar y sentir el espacio y el tiempo. Esclarezcamos un poco estos términos.

La expresión “*los gringos*” proviene de la historia; es parte del legado que la relación con la comunidad británica dejó en el pueblo y de la que quedan vestigios en nuestros días.

[Dicha expresión es un] *nombre que se ha incorporado en el tiempo. La gente propia del lugar lo ha asimilado y lo dice porque busca una división con la gente de afuera como diciendo: ellos son los gringos, nosotros somos la gente de acá, los nacidos y criados acá.* (Tomás, lugareño, 31 años). Se utiliza a su vez “*como un insulto (...) cuando el problema o la pequeña discusión se arma entre una persona de nacionalidad o descendencia europea con nosotros los serranos o los nativos del pueblo* (Norberto, lugareño, 55 años).

Con esta denominación los “*lugareños*” hacían y hacen referencia a sujetos migrantes, extranjeros, poseedores de capital económico, cultural y simbólico; con rasgos fenotípicos (color de piel, ojos y cabellos), tradiciones culturales y costumbres asociadas con lo europeo. En su gran mayoría, “*(...) es gente que está jubilada o tienen su trabajo fuera. No vienen a*

*trabajar acá en la zona*” (Paula, lugareña, 37 años). Situados espacialmente en el paraje El Huaico, lugar donde se radicó la comunidad inglesa en sus inicios, se encuentran geográficamente “arriba” del casco céntrico (reconocido como el legítimo pueblo de *Las Calles*), donde habita gran parte de la población “*lugareña*”. Ubicación que sugiere cierta visibilidad y quién sabe “imponiendo su presencia, apartados del pueblo (...) pero vigilándolos” (Thompson, 1995, 65). Esa dicese ser “*la zona de los ingleses; ellos están ubicados como en un barrio -no mejor ni peor- distinto en lo que es la localidad (...)*” (Norberto, lugareño, 55 años).

Por su prolongada trayectoria *in situ*, su residencia permanente y disposición colaborativa, son respetados y considerados “*buena gente*”. Otilia remarca que (...) *siempre ayudan para la escuela, para la iglesia*”. Y sostiene, pero marcando diferencias, que “*es gente buena; pero yo estoy hablando de la gente que se ha radicado acá, de la gente que vive*” (Lugareña, 63 años).

Si bien el concepto “*gringo*” nunca perdió su esencia (originario de la primera ola migratoria), sufrió matices y varió con los años, forzándose, para abarcar a cuanto grupo semejante encontrara en el camino (sobre todo en la segunda ola migratoria). En esta *etiquetación de la vida cotidiana* surgen derivados tales como “*gente de El Huaico*”; “*gente de ahí arriba*”; “*gente nueva*”; “*gente que viene de afuera*”; “*gente de ascendencia europea*”, “*los ingleses*”; y “*la gente de la plata*”. La expresión entonces es utilizada por un grupo de personas originarias del lugar para hacer referencia a otro grupo, foráneo. El significado de la palabra señala y expresa -simultáneamente- un fenómeno de división social.

A los “*gringos*” de los años ‘40, a quienes los “*lugareños*” vanagloriaban y agradecían la posibilidad de trabajo brindada, a quienes consideraban amigables, cohesionados en tanto grupo y educados; le siguen los “*gringos*” actuales -parte de la segunda ola de inmigrantes y, en muchos casos, hijos o nietos de aquellos primeros- que no solo “*(...) dan trabajo a gente de acá; ahora hace como ocho años que empezaron a unirse entre ellos y con el pueblo y ver que pueden hacer para este pueblo*” (Paula, lugareña, 37 años). A diferencia de los anteriores, los “*nuevos gringos*”, “*la gente de ahora, es la que no te da ni un jarro de agua*” (Anita, lugareña, 87 años). Como se lee, las opiniones “*hogareñas*” sobre estos sujetos están divididas, algunos consideran que se han integrado en el pueblo, mientras que otros no están de acuerdo con esta visión.

A pesar de ello, estos “*venidos*” tienen lugar en las instituciones y se insertan en calidad de profesionales, ganan espacios de poder y llevan adelante prácticas atravesadas por lo político.

Se desenvuelven no sólo en la escuela<sup>43</sup>, y establecen aportes a nivel educativo -como la implementación del secundario para adultos- sino que también se disputan la conducción comunal, cuestión que socava la grieta entre “*venidos de afuera*” y “*lugareños*” (y entre los propios nativos que se dividen, ya sea brindando o no su apoyo en este proceso). El pueblo se fragmenta y aparecen *tensiones*. Por su posición social más elevada y la grieta desigual que imprimen (en materia económica y cultural) tienen “poder” para violentar o herir a los “*lugareños*” a través de prácticas y miradas de caridad y condescendencia. “En los sitios donde los recursos son escasos y falta la aprobación del mundo exterior, el honor social es frágil; necesita afirmarse día a día” (Sennett, 2003: 47).

En cuanto a “*los hippies*”, como un caballo de Troya cargado de otras palabras, es una expresión inquieta y plástica en su significación. Para los nativos, en su acepción más reconocida, se trata de un epíteto despectivo para referirse a jóvenes inmigrantes o “*venidos de afuera*” con “*distintos hábitos de vida*” a los propios. Una taxonomía donde el reconocimiento del “otro” se supedita a operaciones de estereotipación vinculadas a la vestimenta (“*tipo cebolla*” y en diversos colores); las prácticas alimentarias (son vegetarianos), higiénicas (“*son sucios*”) y medicinales (recurren a terapias alternativas); las creencias y actividades espirituales; los gustos musicales (prefieren el género musical *rock* o el *candombe*, al folklore nacional o el *cuarteto*); la falta de cultura del trabajo (“*son vagos*”); los vicios (consumo de marihuana); y la prescindencia de objetos materiales en la vida cotidiana (conexión con la naturaleza). En algunos casos también son interpelados como “*peligrosos*” por ser la supuesta vía de acceso de la droga a la comuna.

La categoría descripta incluye, en tanto subgrupos, a “*hippies militantes*” (vinculados a espacios políticos), “*hippies comunes*” (“*no se meten con nadie*”), “*hippies espirituales*” (“*habitan comunidades arriba de la montaña y son muy unidos*”) o, en su versión menos respetada, a “*hippies lumpen*” (“*gente que viene de afuera y vive sin trabajar*”) y su presencia genera controversias. A diferencia de los “*gringos*”, son considerados como una clase o grupo inferior. Existe una empatía interna con ellos debido a que la estructura social los iguala como pares, por más de que no comparten sus hábitos. Frente a este grupo, la violencia

---

<sup>43</sup> También los hijos de los nuevos residentes comparten la actividad escolar con los residentes de toda la vida, convirtiéndose este espacio en un lugar de convergencia y unión para ambos. A pesar de ello, varios entrevistados alegaron que los “*venidos de afuera*” con mayor poder adquisitivo envían a sus hijos a colegios en zonas aledañas más urbanizadas: la ciudad de Villa Dolores y el municipio de Mina Clavero.

lugareña no es ejercida hacia su propio cuerpo en tanto *ipseidad*; sino para afuera, en prácticas de menosprecio para con éstos, los “hippies sucios”.

[Por su parte], *los cabañeros (...) son empresarios que vienen de Buenos Aires, de Rosario, de otros lados; inclusive hay algunos que son extranjeros. (...) Generalmente no viven acá, ni los conocés. Ellos se manejan con algún encargado y a los empleados no los conocen. (...). Vienen de vez en cuando a dar una vuelta, o a buscar la plata y nada más* (Cecilia, lugareña, 31 años).

A este grupo no dedicamos demasiada atención por no residir de manera permanente en el lugar; nos hacemos eco de su existencia por ser un factor de influencia en la vida de aquellos que sí moran en *Las Calles*. Lo consideramos en tanto entidad económica, representante del capitalismo y generador de proyectos económicos que atentan contra la dignidad de las personas y la naturaleza (Harvey, 2001).

### **Sobre el pueblo y su configuración**

La relación pasado-presente aquí tiene un peso gravitante. Por lo tanto, si bien podemos hablar del origen del pueblo y de sus formas cotidianas de vivir, paralelamente para comprender el hoy debemos apelar a una serie de circunstancias relacionadas, en gran medida, con el espacio geográfico y con las peculiaridades de *todas* las personas que habitan el territorio. Y he aquí los factores que otorgan a *Las Calles* su característica distintiva.

Antes de continuar es conveniente reparar en algunas aclaraciones. En el rastreo de fuentes bibliográficas se detecta un vacío historiográfico para el caso concreto de Córdoba; no hemos encontrado escritos unitarios que incluyan los variados aspectos que la conforman. Si bien en la última década se han incrementado las contribuciones, ampliándose y profundizándose el acopio de conocimiento sobre los aspectos socioculturales específicos de esta provincia<sup>44</sup>; no se han encontrado trabajos puntuales que indaguen acerca del proceso de poblamiento y las consecuentes transformaciones que vienen produciéndose en el Valle de Traslasierra, en el período reciente.

A su vez, *Las Calles* carece de una historia local compilada sistemáticamente<sup>45</sup>. Es escasa la bibliografía; y muy pocas fuentes documentales dan cuenta de los procesos de transformación vivenciados. Quizá se deba a que estamos hablando de una localidad joven, data de 1992 ya

---

<sup>44</sup> Tal es el caso de los estudios de la Dra. Ana María Martínez de Sánchez; los aportes específicos al Valle de Traslasierra de Julio Salinardi; y la única y especial referencia a la localidad de *Las Calles* desarrollada por la Cooperativa de Trabajo El Grito (2012).

<sup>45</sup> Desde la comuna se brindaron folletos institucionales con fines turísticos.

que en ese año se independizó de la localidad de Nono. Por otro lado, la comuna no posee un archivo, ni un mini repositorio de base que, junto con los testimonios orales, permitan realizar una minuciosa y fiel reseña histórica de la comunidad.

El contenido de este apartado -cuya pertinencia es etnográfica-se elabora con el aporte de fuentes diversas, pero escasas: datos provenientes de informes oficiales del gobierno de la provincia de Córdoba, y de la Nación. Pero fundamentalmente con el aporte de la memoria oral de los pobladores.

Profundizamos algunos aspectos puntuales -de la vida cotidiana, las maneras de vivir, la cultura, las ideas y las prácticas de la gente- trascendentes para comprender cuestiones vinculadas al presente y al futuro.

Para comprender el desarrollo de *Las Calles*, escenario y territorio del “*lugareño*”, conviene hacer al menos una breve mención a su configuración social y espacial. El poblado empieza a gestarse en 1845, sus orígenes se remontan a los tiempos de la colonia; para entonces pertenecía a la localidad de Nono. Algunas versiones sostienen que nació de una colonia inglesa. El Camino Real al Alto Perú pasaba por este caserío distinguido por constituir un cruce de calles para los viajeros, de allí uno de los supuestos orígenes de su denominación actual. En aquellos tiempos

... el camino viejo no pasaba por donde hoy es la ruta 14 (que la hicieron en la década del '30 y se llamaba ruta 20), sino que el paso obligado era por la localidad de Las Calles. (...) Climeria Montenegro cuenta que “como siempre hay políticos que interceden más en el gobierno, y Pancho Funes, que era de Las Rabonas, y tenía terreno por donde pasa el camino ahora (...) puso pretextos (...) y lo llevó por allá y listo. (...) Después de eso quedó muerta Las Calles y empezó a progresar Nono”<sup>46</sup>. (Cooperativa de Trabajo El Grito, 2012: 49-50)

Este corrimiento de la ruta, que parece casi anecdótico, señala el aislamiento que vivirá el pueblo en relación a la excesiva ola turística que sí experimentarán zonas aledañas; al mismo tiempo convierte el lugar en foco de atención de visitantes en busca de un refugio de “*tranquilidad*”. La localidad entonces -en sus inicios- estaba en manos de cuatro o cinco familias tradicionales que decidían su porvenir. Cuentan “las voces de adentro” que estos “*dueños*” con el transcurrir de los años vendieron, lotearon y compraron la mayor parte de los campos. En la actualidad, son estos terratenientes quienes venden “sus” campos con fines

---

<sup>46</sup> Antes de que esto ocurriera, Climeria destaca que *Las Calles* era el centro neurálgico de la zona: “hasta chicos de Nono venían acá al colegio, lo mismo que todos los chicos de Las Rabonas... y después empezó a progresar Nono y acá quedó muerto sin ómnibus, sin nadie que pasara” (Cooperativa de Trabajo El Grito, 2012: 50).

inmobiliarios “*a gente de Buenos Aires, Córdoba*” a sabiendas de que en esas superficies-protegidas por la Ley de Bosques- no se puede construir.

Las instituciones<sup>47</sup>, centrales al momento de hablar del pueblo, anteceden cronológicamente la formación comunal que se logró mucho tiempo después. Por su valor histórico y cultural se convierten en orgullo para los habitantes; pero también, por estos días, en escenario de las tensiones políticas entre “*lugareños*” y “*venidos de afuera*”, sobre todo “*gringos*”. Asimismo, configuran la distribución espacial del lugar.

En el casco céntrico se levanta la comuna, el dispensario, la escuela Mercedes Allende de Carranza Pregot (Jardín de Infantes, Primaria), el CBU Rural y la escuela para adultos, la iglesia San José, y el Club Social San Martín. Algunos habitantes “*venidos*” lo denominan el “*downtown*”, o “*Las Calles Soho*”, por lo ruidoso en comparación con otros lugares. Y para los nativos viene a ser “*el pueblo en sí mismo de Las Calles*”. Colindando el centro, se presentan siete parajes<sup>48</sup>.

De este modo, si bien el poblamiento original -y según localización geográfica en el mapa- avanza a partir de ocho puntales (constituidos por el centro y sus parajes), en el sentido común de la gente se configura en dos zonas divididas por el Arroyo Seco, una quebrada que -como su nombre lo indica- habitualmente no posee agua, pero sí obra como frontera imaginaria entre “*los ingleses*” y “*los nativos*”.

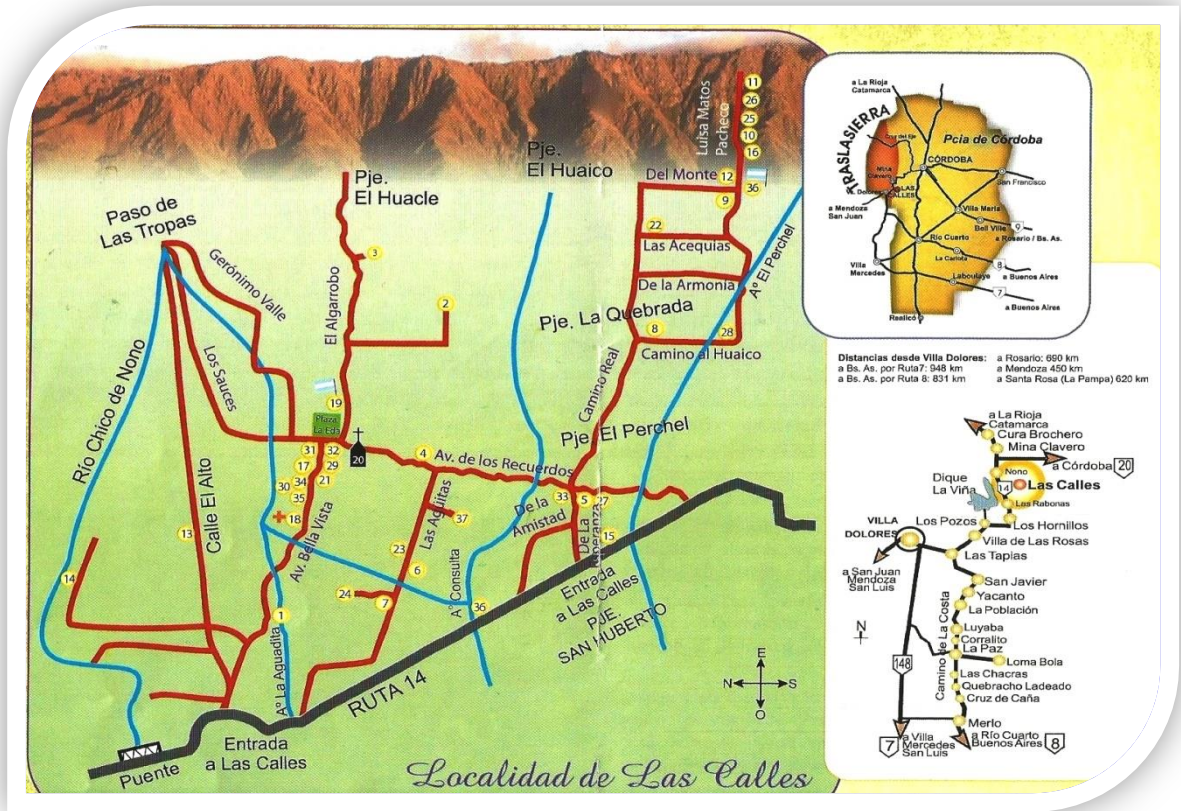
La mayor concentración de la superficie edificada se da hacia el centro del poblado, donde se encuentran viviendas permanentes, las instituciones, la plaza pública y la franja comercial. En tanto, al este del centro, y del otro lado del accidente fluvial, se levanta una zona residencial que “*los callejeros*” denominan “*el barrio de los ingleses o de la gente de plata*” (El Huaico y La Quebrada). Ocupada sobre todo por las viviendas permanentes de los pobladores inmigrantes más antiguos, y constituidas por una proporción de familias del continente europeo, de origen inglés. Así como también una mezcla de residencias de veraneo tipo chalé y residencias permanentes, perteneciente a los migrantes de afincamiento más reciente (los

---

<sup>47</sup>Los datos institucionales destacados por los propios lugareños, como signo de “progreso”, son: la conformación de la comuna en 1992, marcando su autarquía y autonomía de la localidad de Nono; la inauguración reciente, en el año 2009, del CBU Rural y el Programa de Educación a distancia; y la permanencia del Club (72 años) como espacio social, gracias al aporte de los vecinos (incorporación de deportes nuevos y un merendero para niños y niñas).

<sup>48</sup>Al este El Huacle (debe su nombre a una planta medicinal de la zona); al sureste El Huaico (algunas versiones indican que significa entre huecos, bajada de arroyos de los deshielos; otras en cambio alegan que era el nombre que recibía un “indio” que habitaba el lugar ya que en quechua significa quebrada ); y en la misma orientación El Algodonal (porque antiguamente se cultivaba algodón) y La Quebrada (debido al Hotel la Quebrada -perteneciente a un casco de estancia- muy popular en la zona por su construcción de adobe y sus -aparentemente- más de 150 años); al sur El Perchel (lugar donde se ubicada una posta de recambio de caballos, en la época de la conquista); y al oeste Las Heritas y La Aguadita.

que llegan en la década del '90 de la ciudad de Córdoba y la provincia de Buenos Aires, en su gran mayoría).



[FIG.1- MAPA DE LAS CALLES EN 2013]

De este modo, el espacio de *Las Calles* puede comprenderse como dividido en partes referidas a “tipos ideales” o mejor, identidades diferentes. En el centro, los “*lugareños*” y sus instituciones; en el paraje El Huaico; más arriba, los “*gringos*” actuales, herederos de los auténticos ingleses; y desperdigados en las alturas de la montaña o deambulando por rinconcitos más vírgenes en vegetación, los “*hippies*”. Durante el día cada uno de estos grupos puede cruzarse por los caminos de tierra. El tránsito por esas arterias no amerita velocidad. Por ese motivo, se convierte en el escenario de la contienda donde se libra la batalla por el *saludo*. También se chocan en los almacenes, pero momentáneamente. Temas especiales (agua, pavimento, transporte y ordenamiento territorial,) los reúnen y confrontan dentro de asambleas. Por las noches el contacto es nulo, no se cruzan ya que cada uno permanece en su territorio. La relación de los habitantes de *Las Calles* con el espacio es dinámica y controvertida; esto porque los residentes de mayor antigüedad, por haber intervenido –ellos o sus padres o abuelos- en la construcción de donde habitan se sienten

auténticos poseedores. Aspecto que advierte la primera convicción nativa para detectar extraños usurpadores.

Una rápida instantánea de la distribución, concentración y uso del espacio de la población, permite ubicar con facilidad a los protagonistas de la historia.

La evolución institucional, el crecimiento demográfico y un entramado de habitantes –que conforman una configuración cultural significativa- van forjando el mundo de la vida del lugar. El pueblo que nos convoca, a pesar de no haber sido escenario de grandes hechos históricos o de trascendencia nacional; no poseer obras arquitectónicas de relevancia monumental, o habitantes ilustres, constituye un ámbito de significativa importancia para comprender presentes culturales heterogéneos. Su estudio es altamente productivo para el conocimiento sociocultural local, regional y nacional. Parece útil así que el microcosmos de esta pequeña comunidad arroje luz sobre el macrocosmos de sociedades más amplias. Ya que al ser un espacio acotado, el estudio de la sociodinámica de las relaciones se vuelve más manejable.

### **Sobre la cartografía social del pueblo: rasgos de la transformación de un territorio**

Los “*callejeros*” hablan frecuentemente del crecimiento de la población y de los cambios que el pueblo fue y continúa experimentando no sólo a nivel demográfico sino económico. A ello nosotros agregamos el aspecto sociocultural. Expresiones tales como: “*No se puede seguir superpoblando más de gente porque no entramos*”; “*Este pueblo era... realmente chiquito, de muy pocos habitantes (...) y había una familia cada cinco kilómetros*”; “*Antes había muy pocas casas*”; y “*¡Antes no, no era turístico!*”, son algunos comentarios demostrativos. Podríamos contar un sinnúmero de fragmentos similares que fueron apareciendo en las entrevistas y convocando nuestra curiosidad a indagar en el proceso de poblamiento de la localidad. A medida que fluían los relatos, advertimos que la llegada de nuevos pobladores provenientes de otras provincias o países debía subrayarse como uno de los cambios más salientes que venían experimentándose. Además, la manera en que los nativos referenciaban dicho fenómeno declamaba una coexistencia, no sin tensiones, con los “*recién llegados*” o “*venidos de afuera*”.

El proceso de expansión demográfica de *Las Calles* es sentido y relatado por la gente autóctona como el indicio de una transición molesta de la *Gemeinschaft* (comunidad orgánica) a la *Gesellschaft* (asociación mecánica) (Tönnies, 1887). Es decir, que habrían pasado de ser



una comunidad de iguales basada en el conocimiento mutuo, a un pueblo superpoblado donde “*todo está completo*”, y “*ya no hay unión de gente*” porque “*está todo cambiado*”.

Para entender el pueblo es necesario hacer un breve recorrido por las tendencias generales que adoptó, a lo largo del tiempo, el flujo migratorio de la ciudad al campo, que en este caso particular se corresponde con un proceso que se enmarca dentro de la “contra-urbanización” (Berry,1976) o su versión *commuting*<sup>49</sup>, la “migración de amenidad” (Moss,1994), la “ideología clorofila” (Gaviria, 1969) y la “neorruralidad” propio de los destinos de montaña, como mencionamos en los antecedentes de investigación. Un panorama acerca del impacto que genera la migración; y cómo se enarbola en un proceso de reestructuración del espacio y de reconfiguración de los atractivos territoriales permite comprender las implicancias demográficas, económicas y socioculturales que tienen lugar en nuestra ruralidad. Pero también en varias localidades del Valle de Traslasierra cordobés, entre las cuales la comuna de *Las Calles* ofrece un ejemplo privilegiado debido a la cantidad de población nativa que reside todavía en dicho lugar.

Si bien en las voces de nativos jóvenes se vislumbra un discurso mediador que parece suavizar el estigma de ser de afuera, los relatos son circunstanciales y chocan con miradas y patrones instituidos. Para la generalidad, los inmigrantes son un “otro”, el chivo expiatorio de “nuestros” problemas comunales. Esta acusación deja entrever situaciones relegadas, no asumidas, enraizadas y propias de los “*callejeros*”: la perspectiva de género, el alcoholismo, el trabajo, el fundamentalismo cultural en el que se refugian sus estereotipos; y un *habitus* local de exclusiva pertenencia y de posesión de derechos territoriales. “En otras palabras, el ‘problema’ no somos ‘nosotros’, sino ‘ellos’. ‘Nosotros’ simbolizamos la buena vida que ‘ellos’ amenazan con socavar, y esto se debe a que ‘ellos’ son extranjeros y culturalmente ‘diferentes’” (Stolcke, 1995).

La convivencia de actores de origen disímil en el territorio sienta las bases de la identidad del pueblo.

Detectamos tres flujos en la historia reciente de la migración en la localidad de *Las Calles* que prefiguran los cambios a detallarse. El agrupamiento en etapas se corresponde con momentos

---

<sup>49</sup> Uno de los fenómenos que motivó a los académicos a estudiar el cambio en los patrones de distribución de la población fue que en viejas regiones metropolitanas de Cleveland y Ohio entre 1960 y 1970 se produjo un drástico decrecimiento en el volumen de *commuting* diario a la ciudad. Dándose a la luz el desplazamiento definitivo de la población a otros centros urbanos de menor tamaño o áreas rurales. Esto produjo un giro en la tendencia migratoria –del campo a la ciudad- que había sido el patrón común del movimiento de la población de los EE.UU en las dos primeras décadas, luego de la Segunda Guerra Mundial. Paralelamente otras investigaciones demostraban que pueblos rurales que habían sufrido pérdida de población en los años ‘60 se habían equilibrado.

incluidos en períodos inter-censales, sucedidos en el tiempo<sup>50</sup>. Cada uno de estos movimientos migratorios detenta atributos propios: El primer período, comprendido entre 1947 y 1970 se caracteriza por un alto nivel de flujo migratorio asociado al asentamiento inglés o anglo-argentino en la comunidad: los “*gringos*” auténticos. Durante el segundo, que abarca de 1991 a 2000, dichos flujos tienen otro impulso de la mano de “*nuevos ricos*” que invierten en casas de vacaciones, fenómeno que podría enmarcarse en las políticas neoliberales de la época; y también se da una reedición de la categoría de “*gringos*” (actuales). Durante el período más reciente, correspondiente al año 2000 hasta la actualidad, tiene lugar una tercera ola constituida por sujetos cuya razón para migrar se debe a un determinante psicosocial: una “disposición al cambio” en busca de alternativas de vida frente al modelo de la ciudad (los “*hippies*”). Y coinciden con la llegada de “*cabañeros*” en busca de oportunidades inmobiliarias. En el marco de un proceso general de aumento de la población a nivel departamental, San Alberto<sup>51</sup> ha sido uno de los que ha experimentado el mayor incremento demográfico en toda la provincia. La tasa de crecimiento de la última década da testimonio cabal de este proceso: contabilizó una población de 32.395 habitantes en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. Con una superficie de 3.327 kilómetros cuadrados, la densidad de población resultante fue de 9,7 habitantes por kilómetro cuadrado. Comparado con la provincia de Córdoba (10,8 habitantes por km<sup>2</sup>), San Alberto mostró un menor nivel de ocupación de su territorio que la media provincial. Este departamento representa el 1,1% de la población provincial y mantiene una proporción semejante desde el censo de 1960. De los 26 departamentos que componen la provincia, San Alberto se ubicó en el orden 19º de acuerdo a su población. En contraste con la disminución poblacional del 1,3% registrada entre los censos de 1947 y 1960, la población total mostró un notable incremento del 29% entre los censos 1991 y 2001 (equivalente a una tasa anual de crecimiento de 24,3 por mil habitantes); representa el segundo departamento de mayor

---

<sup>50</sup>Para la confección de esta cartografía migracional tomamos como referencia testimonios orales de informantes con el fin de contemplar las RS de los habitantes -ya sean originarios o migrantes. La exposición de los intervalos históricos se coteja, en un intento de brindar mayor precisión al relato, con datos *insuficientes* extraídos de censos nacionales desde 1947 hasta 2010. Es limitada la información disponible que alude a población clasificada por origen (es decir, cantidad de inmigrantes nacidos en el extranjero) según localidad de la provincia de Córdoba; salvo en algunos casos que aparece detallado a nivel provincial y departamental. Solo se especifica cifra estadística correspondiente a cantidad de extranjeros -por localidad- en los censos 1970, 2001, 2010; pero no se desagrega nacionalidad. Al tratarse de localidades con escaso número de habitantes se respeta el secreto estadístico. En este sentido, si se considera que las corrientes migratorias -junto con el crecimiento vegetativo- son una de las variables que determina el aumento de la población, también es insuficiente el análisis que se pueda realizar sobre la transformación socio-demográfica de *Las Calles*. Sin embargo es posible acercarnos a la localidad que nos ocupa a partir de datos departamentales.

<sup>51</sup> Recuperado de: [http://web2.cba.gov.ar/actual\\_web/estadisticas/informes\\_departnuevos/index.htm](http://web2.cba.gov.ar/actual_web/estadisticas/informes_departnuevos/index.htm)

crecimiento demográfico en la última década. Lo anterior señala un crecimiento intercensal mayor que el experimentado por el total provincial, el cual fue del 10,8% para el período 1991-2001, equivalente a una tasa anual de 9,8 por mil habitantes.

**Tabla 1. Población total, variación intercensal, crecimiento densidad y participación en la población provincial. Años 1947-2001**

Año	Población total	Variación absoluta (1)	Variación relativa (2) (%)	Tasa media anual de crecimiento (3)	Densidad (habitante por km2)	Participación en población provincial (%)
1947	20.160	-	-	-	6,1	1,3
1960	19.888	-272	-1,3	-1,0	6,0	1,1
1970	20.347	459	2,3	2,3	6,1	1,0
1980	22.033	1.686	8,3	7,9	6,6	0,9
1991	25.104	3.071	13,9	12,4	7,5	0,9
2001	32.395	7.291	29,0	24,3	9,7	1,1

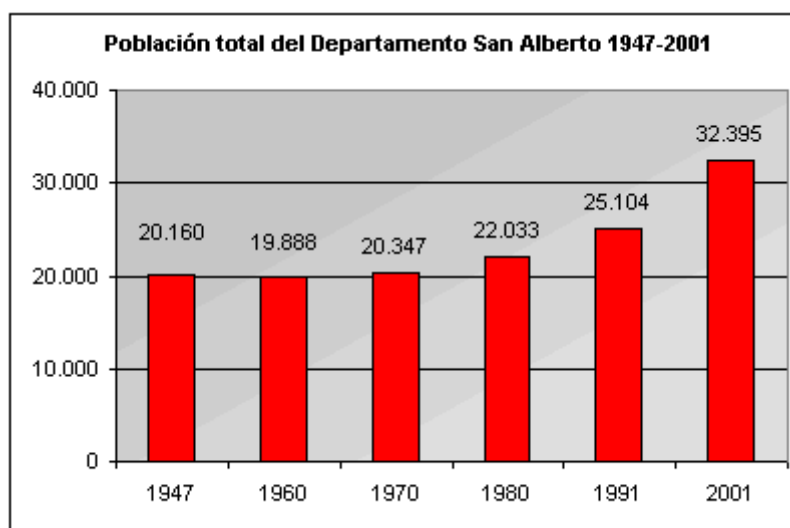
(1) Variación absoluta: Expresa el aumento o disminución absoluta de la población durante el período intercensal.

(2) Variación relativa: Indica el aumento o disminución porcentual de la población en el período intercensal, con respecto a la población inicial de dicho periodo.

(3) Tasa media anual de crecimiento: Es el número medio de personas que se incorporan o retiran anualmente de la población cada mil habitantes, en el período intercensal. Se utiliza la tasa de crecimiento exponencial.

*Fuente:* Elaborado por la Dirección General de Estadística y Censos de la Provincia de Córdoba a partir de los Censos Nacionales de Población 1980, 1991 y 2001.

**Gráfico 1. Población total del Departamento San Alberto 1947-2001**



*Fuente:* Elaborado por la Dirección General de Estadística y Censos de la Provincia de Córdoba a partir de los Censos Nacionales de Población 1980, 1991 y 2001.

**Gráfico 2. Población relativa del Departamento San Alberto sobre el total provincial 2001**



*Fuente:* INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. Elaborado por la Dirección General de Estadística y Censos de la Provincia de Córdoba.

Ante la magnitud del incremento poblacional, es entendible que este proceso de expansión demográfica ocupe un lugar primordial en las representaciones de los residentes lugareños a quienes se ha entrevistado. El tema surge espontáneamente y se extiende durante varios minutos -en situación de entrevista- cuando se consulta sobre *los cambios y transformaciones que se han producido en los últimos años en el pueblo.*

Pero el fenómeno adquiere otras dimensiones en la experiencia concreta de los pobladores y es leído en clave de “*invasión de gente que viene de afuera a querer dominarnos*”. Situación que da cuenta más de una transición cualitativa que cuantitativa en términos de diferenciación social.

### **Los cambios en el pueblo: entre lo dicho y no dicho**

Para los habitantes nativos de *Las Calles*, desde hace diez años el pueblo comenzó a cambiar. Las transformaciones concretas “como cosas”<sup>52</sup> son entendidas en sinónimo de “*progreso*” y siempre a partir de la referencia temporal “*antes/ahora*”. La llegada de gente, en cambio, es percibida como una desmejora en la calidad de vida; la entienden negándola.

Recopilemos. Gente invasiva versus cambios prósperos, crecimiento de la población; fortalecimiento institucional; aumento en los niveles de empleo con eje en la construcción de viviendas y complejos turísticos (cabañas); y cambios en la alimentación/agricultura, son los más significativos.

<sup>52</sup>Para pensarlo en términos durkheimianos.

Cada uno de estos aspectos mencionados, de alguna manera, está vinculado al arribo de inmigrantes a la localidad. Pero en los relatos no se menciona directamente la presencia de los “*venidos de afuera*” como hacedores del supuesto “*progreso*”, sino a los hechos como cosas externas a su ejecutor; como si Durkheim los hubiera obligado a leer *Las reglas del método sociológico*.

El primer aspecto que destacan es el crecimiento de la población; suscitado por la llegada de “*gente de afuera*”, coincidente con la tercera ola de inmigrantes: “*hippies*” y “*cabañeros*”. Por su parte, los “*gringos*” actuales no son contemplados como parte de la población que motiva tal incremento demográfico. Pero aparecen desde un hecho concreto: la educación, “*... que brinda a los chicos la posibilidad de formarse en su propio pueblo, y con ello poder participar de las reuniones y de las decisiones del mismo*”. Es “*un espacio que tienen que antes no tenían*”.

Analicemos cómo un “*lugareño*” declama orgulloso el progreso educativo, pero excluye a los promotores del avance:

*(...) En 60 años se pasó de tener una escuela con un solo turno, a tener tres turnos en la semana [guardería, jardín, primaria, secundaria, adultos]; es un cambio para un pueblo de 800 habitantes (Norberto, lugareño, 55 años).*

El pueblo sabe, aunque no lo manifieste abiertamente, que es una “*gringa*” la promotora (junto con la colaboración de algunos lugareños) de la creación del nivel medio y la enseñanza para adultos. Sin embargo, reseñan los cambios desde la comparación con situaciones de antaño o desde un sujeto tácito, pero en muy pocas ocasiones desde un relato actual:

*(...) Mi madre en la época que ella era directora en ese colegio tan hermoso tuvo mucho apoyo de los gringos (...). Es decir, a ver... eh... así como puedo decir que por allí me quieren imponer alguna idea y no me gusta, también tengo que decir las cosas buenas que ellos hacían -Y continúa-(...) Fueron otros tiempos (...) dejó de suceder (...) este intercambio de contacto de ideas (Norberto, lugareño, 55 años).*

El entrevistado, en una misma línea de sucesos, mezcla pasado y presente; omite el aporte de “*gringos*” actuales en la educación y deja en claro que “*las cosas buenas*” se hacían “*antes*”. A lo dicho Raquel agrega:

*(...) Las hacían “gente buena. Han sido, vamos a decir, porque ya han fallecido (Lugareña, 69 años).*

Los “*venidos*” no son personificados como productores de aportes positivos para el pueblo; sino generadores de imposiciones.

¿Desde qué lugar son recuperados los hechos del pasado? ¿Desde qué lugar es pensado el presente?

La distinción historicismo/presentismo acuñada por George Stocking (1968) contribuye a la reflexión sobre cómo y desde dónde los “*callejeros*” construyen el presente; y desde dónde se piensan ellos mismos, en tanto protagonistas de ese presente, como parte de los procesos que viven en relación a sus coetáneos.

Según Stocking, el presentismo estudia el pasado “en los términos del presente” (*for the sake of the present*). Esta perspectiva le resulta limitada porque resalta los hechos del pasado que se considera que han marcado el trayecto al presente, desde el cual se piensa. El autor sostiene que el presentismo abstrae los procesos de sus contextos históricos puntuales y los reúne a partir de una referencia directa al presente, “abreviándose”, así, toda la historia que existe entre medio.

Siguiendo este esquema, la perspectiva nativa vuelve al pasado pero no organiza esos hechos a partir de una referencia directa al presente; por el contrario, excluye y reemplaza las obras de ese presente (siempre que su hacedor sea un “*venido de afuera*”) y de este modo no se abrevia la historia -la cual sigue descansando en un eterno retorno estoico- sino el presente.

La mirada historicista, trata el pasado “en sus propios términos” e intenta entender los fenómenos situados contextualmente. Tal perspectiva permite concebir la “plausibilidad” de los procesos pero no busca una “racionalidad” desde el presente. Es la historia de los protagonistas pensando, más que la de su propio pensamiento (*thinking vs. thought*), la que asegura la comprensión y no el juzgamiento (*understanding vs. judgement*) (Stocking, 1982: 3).

Regna Darnell (2001), antropóloga canadiense, apeló al modelo historicismo/presentismo diciendo que no debía entenderse como puntos de vista incommensurables, sino complementarios. Retomamos la categoría de “miopía”, utilizada por la autora para referirse a las distorsiones en la percepción para ver el pasado, y pensamos el proceso contrario.

Los “*lugareños*” construyen siempre el presente desde situaciones del pasado, y en ese sentido es un histórico presente. Pero una mirada desde el pasado no tendría por qué convertirlos en *hipermétropes*, distorsionando su percepción del presente. Por el contrario, es preciso apostar a un “presentismo reflexivo” que les permita construir sus actuales identidades en diálogo no solo con el pasado sino reconociendo el presente. En ese caso se debe poner el

acento en las continuidades antes que en las rupturas. Se trata de recuperar los aspectos del pasado, identificando continuidades en la realidad.

El uso metafórico del término *hipermetropía* cuyo significado está en los problemas de visión a distancias cortas y una mayor claridad para las distancias lejanas, es clave para considerar la visión de nuestros entrevistados. De modo que, son hipermétropes porque posicionados desde el pasado distorsionan el presente por omisión o visión borrosa. Quizá la solución para no “abreviar” todo aquello que media entre el pasado y el presente es buscar los puntos de continuidad entre ambos, para no descartar los hechos relevantes del presente. En los discursos analizados, la interacción pasado y presente subraya el valor del conjunto de sucesos ocurridos pero descarta la realidad siempre y cuando lance al estrellato a “otros” y no a “nosotros”.

Otro asunto fundamental, que sigue la línea de ratificar la presencia de “*gente de afuera*”, y el fortalecimiento institucional, es la constitución de la comuna como ente de gobierno:

*(...) Antes todo esto pertenecía a Nono porque era un pueblo chico, después vino tanta gente que ya se hizo Comuna (...)* (Paula, lugareña, 37 años).

Esta realidad que dio libertad de decisión al poblado, al mismo tiempo, generó una fuerte división social por el poder comunal, siendo desde siempre un “*lugareño*” quien ocupa tal espacio:

*El jefe comunal es lugareño, también se presentó María para ser jefa comunal pero ganó Flores porque era lugareño. Vienen estos gringos de “M” a molestar (...). En el Club también tiene que estar un lugareño* (Elena, lugareña, 41 años).

El aumento en los niveles de empleo con eje en la construcción de viviendas y complejos turísticos (cabañas), como se menciona párrafos arriba, llega de la mano de ciudadanos de Buenos Aires y/o Córdoba que explotan la actividad turística. Martín afirma:

*(...) Si no se hubiese dado este crecimiento tampoco podríamos estar acá porque ya animales no hay, cosechas no hay; también es una forma de que nosotros podamos sobrevivir a esto* (Lugareño, 39 años).

Con una larga trayectoria en el marco de la relación patrón-empleado, se evidencia la falta de iniciativa propia y autonomía respecto a la actividad laboral. Una discusión clave, sobre este tema, se produjo en el seno de la comunidad a la hora de implementar la orientación del nivel de educación media. Algunos “*gringos*” apostaban por el enfoque agroambiental para que los

chicos del lugar adquieran herramientas que les permitan pensar proyectos ajustados al sostenimiento y desarrollo de donde habitan. Finalmente se concretó. Por su parte, los nativos se inclinaban por la orientación turística; y se percibía en esta disputa el sistemático abandono del Estado y la falta de políticas en beneficio de la revalorización de las actividades tradicionales locales.

El mercado de las cabañas está directamente relacionado con la no producción de la tierra; y no solo influye en lo económico, sino en lo cultural. Por ello el reproche de parte de los adultos mayores a la gente joven en la falta de dedicación para la elaboración de sus comidas; considerado un tiempo de encuentro y esparcimiento. Cuentan que *“ahora no se cultiva nada”* y *“la mayoría trabaja en construcción”*:

*En las obras es lo que más se trabaja, de producción no hay nada (...). Y otras personas viven del turismo, son caseros de cabañas o tienen negocios* (Otilia, lugareña, 63 años).

*Antes sí, todo el mundo plantaba: tabaco, frutilla, arándano, maíz, había de todo. Ahora la gente ya no quiere más (...), ya no todos tienen sus gallinas. Se conforman mucho con los planes, con la asignación que cobran. Como te digo, no es tan caro vivir en un lugar como el nuestro, con poco se vive (...)* (Cecilia, lugareña, 31 años).

Conjuntamente se pierde la ceremonia de cocinar, la ofrenda al invitado y los saberes tradicionales:

*Ahora vos conversás de mazamorra, no saben cómo es; les conversás de un locro y te preguntan “¿Ay señora qué es eso que está haciendo?” Y no saben lo que es. Y antes chochura, cuando carneaban, hacían los charquis del menudo, lavábamos bien las panzas, las pelábamos, la tripa gorda, las charcaban y las ponían en una soga y de ahí cuando hacíamos locro lo echaban a eso y vos sabés lo lindo que es, ahora ni eso...* (Anita, lugareña, 84 años).

La gente del poblado permanece pasiva, -ya nos explayaremos más adelante sobre este asunto- y se somete al cambio de patrones quizá por la antigua fuerza de las instituciones paternas locales. Se vislumbra así la falta de horizontes sociales (Thompson, 1995).

### **De la esencia nativa a la relación con el capitalismo cabañero**

No ajenos al lugar que los alberga, los *“lugareños”* durante más de un siglo han venido adaptándose a cambios sociales y estructurales. Aun cuando sus costumbres y formas han ido transformándose a lo largo del tiempo, también es cierto que todavía conservan rasgos básicos que históricamente los definieron: las virtudes del trabajo, del buen trato y la cordialidad en los gestos, entre otras. Sin embargo, las transformaciones y vicisitudes acaecidas en la última



década del siglo XX afectaron esos atributos de forma sustantiva y relevante. No todos se adaptaron -algunos más, otros menos- a las nuevas condiciones de vida; y la convivencia con sujetos portadores de una identidad y prácticas disímiles fue tornándose conflictiva. ¿Será que “*los nuevos*” llegan a un territorio que ya parece tener “dueño”?

Con el arribo de flamantes habitantes también se transformaron los medios de producción. Pasaron de tener un fuerte vínculo con la tierra y ser dueños de ella, detentar mano de obra familiar como principal fuerza de trabajo y capacidad de acumulación, a depender del capital del “otro” urbano y sus proyectos inmobiliarios y turísticos. Estos negocios valorizaron la tierra de modo tal que es muy difícil acceder a su propiedad para las nuevas generaciones de “*lugareños*”, si no es cedida por sus progenitores. Así, la lógica que comienza a dominar sobre el espacio rural no es el de las necesidades humanas sino las del capital. La imagen de lo rural vinculada a una baja densidad demográfica, al predominio de la agricultura y otras actividades primarias se corroe y entran en escena actividades como el turismo, agentes sociales y reguladores de la actividad (Llambí, 2004).

Aquel pueblo que en los años ‘50 se configuraba como agrícola y con una fuerte identidad vinculada a la edad de oro del tabaco, fue viendo el ocaso de la producción de la tierra, hasta desaparecer.

Lo que sigue muestra el desarrollo del vínculo entre “*lugareños*” y “*cabañeros*”.

### **El tabaco: apogeo y frustración**

Hasta principios de los años ‘40 y bien entrados los ‘50 del siglo XX, el pueblo conservaba una característica agraria y la desocupación no era tema de charla en “el almacén-bar”. Quienes no poseían tierras, eran ocupados como mano de obra, en el marco de una relación patrón-obrero con inmigrantes británicos. Eran merecedores de su condescendencia y hasta quizá de su caridad. La actividad productiva por excelencia era el cultivo y acopio de tabaco. Pilar, extabaquera, describe con amor aquel oficio:

*(...) Yo trabajé en el tabaco, me encantó, y vivíamos de eso, era una fuente de trabajo para toda la gente del departamento San Alberto y San Javier. (...) La cosecha era propia (...). Era un laburo muy lindo, te lo juro que cada vez que hoy veo una planta parecida me emociono (...) y digo ¡no! [Exclama y se desilusiona], es de achicoria, pero se parece tanto que me hace acordar al tabaco (Lugareña, 54 años).*

“El cultivo del tabaco registra una antigüedad destacada en Córdoba, aunque no su extensión territorial. Los más importantes cultivos se produjeron en Punilla, Colón, San Javier, San

Alberto, Minas e Ischilín (...)" (Salinardi, 2006: 139). Se trataba de una actividad rural-doméstica que satisfacía sólo las demandas locales y de la ciudad de Córdoba. En 1913, el Ministerio de Agricultura de la Nación, con el propósito de fomentar dicha producción otorgó a los agricultores semillas de origen cubano, que al mezclarse con un tipo originario de la zona daban como resultado el tabaco híbrido "cubano de las sierras".

Aun con niveles bajos de producción, la actividad resistió los embates técnicos y económicos. Es en 1941, que al constituirse la Cooperativa Limitada del Oeste de Córdoba (con el apoyo del Estado), se convierte en uno de los cultivos más importantes de la zona.

Se trataba de un trabajo familiar donde intervenían desde "los más pequeños a los más viejos". Los tiempos de producción eran de tres a cuatro meses durante el verano, que se ensartaba el tabaco "en los patios de las casas y galpones"; y en el invierno comenzaban a preparar las tierras, los almácigos "para la nueva cosecha del año entrante". Valentino desde su experiencia en la actividad relata el proceso:

*Se hacían los almácigos en invierno, después se plantaba, se trasplantaba el tabaco, y había que esperar que tuviese la suficiente altura y madurez; cuando la hoja empezaba a madurar, que es cuando está amarilla había que sacar de la planta esa parte y pasarlo con una aguja por una soga que no se moje, entrándolo todas las noches. Después se enfardaba en una lona y de ahí se llevaba a los acopios que estaban en ese tiempo aquí en la zona". [Las empresas que compraban el tabaco] eran: "Frutos argentinos, Massalin y Velasco, Nobleza Picardo SA y Particulares SA. (Lugareño, 61 años).*

Dicen que en *Las Calles* se conseguía el mejor tabaco, aparte del criollo y oriental, que llegaba por contrabando, estaba el tabaco turco (Cooperativa de Trabajo El Grito, 2012). Todos los trabajadores estaban afiliados a la Cooperativa Tabacalera, y las reuniones de los primeros años se llevaban a cabo en el Club San Martín.

Tal como lo indica David Harvey (1998), el espacio no es independiente de las relaciones sociales por ser éstas las que le otorgan su contenido y su significado social. En este sentido, la organización de la producción del tabaco transcurría dentro de pautas personalizadas de organización del trabajo y suponía la articulación de las unidades de producción con las unidades domésticas, que se encontraban dentro de éstas. En este momento, el tiempo social agrícola no tenía como eje "la aniquilación de espacio por tiempo propia del capitalismo" (Harvey, 1998: 247), que sí veremos después. Quizá haya sido éste un período más asociado a la concepción de la producción del espacio de Lefebvre (1991 en Harvey 2012: 211), considerada "un medio privilegiado para explorar estrategias alternativas y emancipadoras".

En los recuerdos de los informantes subyacen imágenes de tiempos dorados, de buena cosecha y camaradería entre los vecinos. En ese entonces, primaban las redes de vínculos y comportamientos de apoyo mutuo a través de nexos familiares, comunitarios y laborales:

*Siempre la gente estaba unida para entregar la cosecha, mi padre tenía un camión en esos años y se ponían de acuerdo con cuatro o cinco cosecheros y pagaban un solo flete para llevar y cargarlo y que les salga más barato (Lugareño, 60 años).*

En la década de 1960, prácticamente la producción tabacalera era un rubro ya desaparecido, en el marco del proceso de transnacionalización de la economía argentina, a la cual no escapó esta actividad y su industria en aquellos años, sobre todo a partir del gobierno de facto de la autodenominada Revolución Argentina (...). (Salinardi, 2006: 141)

La actividad se terminó completamente a fines de los años '70 durante la dictadura militar auto designada Proceso de Reorganización Nacional. Hecho que irrumpió como una etapa dolorosa para los habitantes del pueblo que vieron truncas sus esperanzas de seguir avanzando con su producción:

*En el tiempo de los militares, no sé qué arreglo hicieron y cerraron las compañías, levantaron todo y se fueron y dejaron colgada a toda la gente. La mayoría de la juventud tuvo que viajar a las grandes ciudades, sobre todo a Buenos Aires o Córdoba (Valentino, lugareño, 61 años).*

La mayoría de personas del pueblo, que tenía atada su economía al tabaco, optó por migrar a los grandes centros urbanos en busca de “changas” para ganarse la vida; y otros se quedaron trabajando en actividades inestables e informales. Los hombres se desempeñaron como peones en la construcción y las mujeres en la limpieza de diversos chalés. A la par se labraba la tierra para huertas de tipo doméstico y se ofertaban dichos cultivos entre la gente del pueblo. Benito fue emigrante y nos cuenta porque se marchó de *Las Calles*:

*Acá no había trabajo viste, se acabó el tiempo del tabaco y me fui a Buenos Aires a probar suerte. (...) Trabajé cuatro años en la municipalidad de Tandil y no me iba bien. Después me hicieron una propuesta en una fábrica de cemento de hormigón, trabajé un año y tampoco me iba bien. Me fui a Mar del Plata a probar suerte, pero antes estuve trabajando en Balcarce, en una cantera de piedra. Después volví (...) a Mar del Plata y empecé a trabajar en el pescado, de albañil, de todo un poco (Lugareño, 61 años).*

Un paréntesis se abre para mencionar que luego del cese de la actividad tabacalera, surgió como una fuente de ingresos la construcción de caminos<sup>53</sup>; y ello se advierte por aparecer en el relato de nuestros informantes de manera recurrente. Aunque fue temporario y empleó solo a los hombres, se erigió como un caso emblemático. El Camino de las Altas Cumbres, orgullo de la ingeniería y la cultura de la zona, es uno de los símbolos que da cuenta del sentido de pertenencia de los habitantes del Valle<sup>54</sup>:

*(...) El camino lo hicimos nosotros, usted quisiera ver para arriba, estuvimos una semana haciendo tiros. (...) Ahí estábamos, abriendo el paso, uno en los muros, otros en las voladuras, muchos perforistas. Se iba avanzando mínimamente porque el presupuesto era muy bajo en esos años y era muy lento porque había mucha piedra que romper. Los que sabíamos conducir también teníamos la entrada de chofer, yo y mi hermano éramos maquinistas también (Valentino y Alejo, lugareños).*

Luego del tabaco, la realización de caminos marcaría el principio de otra vida socioeconómica para el poblado. Las actividades productivas predominantes ya no fueron las mismas; y los “lugareños” comenzaron a luchar para sostener su condición, lo cual implicó entre otras cosas adaptaciones permanentes, viéndose forzados a reconvertir sus *habitus* -o sea sus esquemas para obrar, pensar y sentir asociados a la posición social- y sus capitales, con suertes diversas, resultados varios y tensiones múltiples. La imagen histórica de que estos pueblos “viven del campo” paulatinamente se fue modificando, la mayoría de los ingresos comenzaron a no provenir de la actividad agropecuaria sino de diligencias relacionadas. Ya en la actualidad son otras las labores productivas que se reconocen como movilizadoras de la economía local (Gras y Hernández en Muscio, 2010: 3). La relación con los medios de producción se ha flexibilizado, el trabajo familiar disminuyó o es casi nulo, y los valores morales tradicionales no son los mismos.

---

<sup>53</sup>Para finales del siglo XIX, se necesitaban cuatro días de viaje para completar el trayecto entre la ciudad de Córdoba y los pueblos del oeste. La mula era todavía un medio de transporte casi único para poder remitir artículos al mercado capitalino “(...) Recién en 1915, el gobernador Ramón J. Cárcano concretó la inauguración del ‘Camino de las Cumbres’, una obra de la que se esperaba el estímulo del desarrollo productivo” (Salinardi, 2006: 113-114). En 1918 quedó habilitada, y desde entonces las Sierras Grandes ya no dividieron en dos a Córdoba.

<sup>54</sup>Si bien nuestros informantes no estuvieron implicados en la construcción inicial de la obra-por cuestiones generacionales- sí pueden dar cuenta de la nueva vía pavimentada entre 1964 y1993. Esta actividad no resultó tarea fácil, pues para abrirse paso en la montaña se debían ejecutar cortes con cargas explosivas y las rasantes del camino se terminaban con martillos de mano.

### **El “boom de cabañas”: motor de un nuevo pueblo**

En este apartado registramos el ingreso y el desarrollo del *capitalismo cabañero* en la localidad de *Las Calles*- cristalizado en la “*industria del verano*”- y su relación e influencia en el transcurrir de las vidas de los pobladores lugareños.

Desde hace 15 años -estimativamente- el pintoresco poblado comienza a convertirse en un sitio de interés para la recreación y el tiempo libre, debido a su atractivo como destino de montaña, lugar de descanso y contacto con la naturaleza. En la actualidad dedica su economía casi exclusivamente a la industria del turismo<sup>55</sup> y es un referente para visitantes de alto poder adquisitivo, provenientes en mayor proporción de la provincia de Buenos Aires, como también para amantes de la recreación sustentable<sup>56</sup>.

Así, el pueblo se inscribe en un proceso de transformación, impulsado por la dinámica capitalista, que no sólo convierte el espacio en mercancía, sino que produce grandes cambios en los estilos de vida de las personas. Es en los alrededores de *Las Calles* donde se alzan las cabañas, urbanizaciones exclusivas y socialmente segregadoras que permiten a los visitantes básicamente –urbanos-de clase media y alta profesional mantener una distancia espacial y simbólica respecto al resto de la sociedad. Se trata de un tipo de extensión de los barrios privados o *countries* de la ciudad, algo así como el primo hermano. Y al igual que éstos, se conforma como un lugar altamente diferenciado, en contraste con el resto de viviendas de los nativos. Es mirar para un lado y enseguida mirar para el otro: su emergencia es puesta en relación directa con el aumento de la desigualdad social en el pueblo. Lo rústico, la rusticidad, se desdobra en su significación. Por un lado ofrecida por el discurso publicitario como objeto de deseo; y por el otro como sinónimo de pobreza, de escasez de recursos económicos. De manera tal que el *injerito* de los complejos de vacaciones en *Las Calles* reproduce la misma o quizá más llamativa –por su contraste-fragmentación social y espacial imperante en la ciudad.

---

<sup>55</sup> Según datos aportados por la Secretaría de Turismo comunal, *Las Calles* dispone de más de 600 plazas para alojamiento: 18 complejos de cabañas, casas de campo, un hostel, un alberge y una comunidad en la cima de la montaña dedicada al desarrollo de la conciencia y el espíritu. Además, en el paraje La Quebrada se encuentra el Golf Club La Quebrada, de origen inglés; y un haras dedicado a la cría de caballos peruanos de paso. Dentro del circuito gastronómico, se hallan restaurantes de cocina de autor; una granja de productos lácteos y plantaciones de frutos rojos; un criadero de truchas; y una vieja pulpería de 1830 donde hoy funciona la primera licorería artesanal del valle.

<sup>56</sup> Además de poseer un patrimonio natural privilegiado, *Las Calles* es una de las localidades cordobesas que incorporó una ordenanza propia, que limita las fumigaciones con agroquímicos alrededor de la zona urbana con restricciones mayores a las que establece la ley provincial vigente desde 2004. La norma fue impulsada por la Asociación de Pequeños Productores Orgánicos que trabajan en la zona.

El movimiento de reestructuración del espacio ocasionado por los proyectos inmobiliarios – cuyas consecuencias a nivel vecinal, territorial y poblacional<sup>57</sup> son controvertidas- tiene lugar a partir de lo que Harvey (2012: 37) ha dado en llamar “destrucción creativa”, caracterizada por el “‘absurdo’ de la sobreproducción en medio de innumerables necesidades sociales, apremiantes pero no cubiertas, de hambre en medio de la abundancia, de desigualdad cada vez mayores, y de la destrucción periódica de las fuerzas productivas anteriormente establecidas (...)”. Como también a través de la “acumulación por desposesión”, definida como la utilización de métodos para hacer que los sectores más pobres de los países más pobres sean los que paguen los costos de la crisis de sobre acumulación del capital (Harvey, 2007:110). En el lugar que nos ocupa y desde un planteo local, esta situación se refleja en “la reciente depredación de los bienes ambientales globales (tierra, aire, agua) y la proliferación de la degradación ambiental, que impide cualquier cosa menos los modos capital-intensivos de producción agrícola [y beneficia la urbanización inmobiliaria; que da como resultado] la total transformación de la naturaleza en mercancía” (Harvey, 2004: 114). La valorización del espacio rural debido a la actividad turística, lo transforma económica y espacialmente, además de imponer nuevos sentidos a los lugares como parte de las necesidades del mercado y de la mirada del visitante.

Si en muchas situaciones las consecuencias del turismo son ambiguas e implican un estudio exhaustivo, en materia ambiental son ampliamente negativas.

La secretaria de Turismo de *Las Calles* brinda su opinión acerca de esta situación:

*(...) Acá la gente ya no puede venir y construir como quiera y donde quiera, se ha zonificado (...). En una hectárea hoy solo se puede edificar 550 metros. Esto hace que el pueblo tome una forma de crecimiento muy especial. Además estamos adheridos a la Ley de Bosques Nativos<sup>58</sup> y cuando se va a edificar hay que presentar planos de obra y registro de las especies arbóreas que hay en el terreno. Se van (...) poniendo trabas para evitar el crecimiento desmedido que se está dando en todo el valle, acá no se quiere eso, se quiere preservar lo que tenemos (...)* (Graciela, 57años).

---

<sup>57</sup> El tiempo pulveriza el lugar a través de un proceso de subdivisión, loteo e incremento del precio de la tierra, junto a la disminución de la mano de obra (Harvey, 1998). Frente a esta situación en *Las Calles* se viene impulsando ya hace un tiempo un “plan participativo para la organización territorial y urbano ambiental” que involucra un acuerdo entre actores sociales, económicos y políticos para gestionar una ocupación ordenada -en términos de asentamiento humano y desarrollo físico espacial- y sostenible del territorio.

<sup>58</sup> Ley de Bosques (26.331). Luego de su sanción a fines de 2007 las provincias realizan el Ordenamiento Territorial de sus Bosques Nativos. Sin embargo, algunos ordenamientos, entre ellos Córdoba (Ley 9814) son cuestionados por organizaciones sociales e instituciones académicas por no cumplir varios artículos y criterios de la ley nacional. Disponible en: [www.leydebosques.org.ar](http://www.leydebosques.org.ar)

A ello se suma la polémica que suscita la actividad turística como fuente de ingresos. Por un lado, surgen empresarios que pretenden maximizar los beneficios de la actividad; y por el otro, pobladores cuyo propósito es minimizar los impactos negativos en el entorno sociocultural y ambiental como promesa de continuidad integral en el futuro. Y así aparece la discusión acerca de qué se entiende por progreso, para qué y para quién. En medio de una economía fundamentalmente rural y agrícola aparecen hombres a los que quizá nunca se vio ni se verá en persona, pero a los que se conoce muy bien por su voz, por sus opiniones y sus decisiones: el capital empresarial, el “capitalismo sin rostro” (Harvey, 2011) y con ello la interiorización de dichos valores en el lugar.

Los *cuerpos sin físico* lucen a través de una opulenta esencia económica: arremeten los proyectos inmobiliarios cristalizados en complejos de cabañas que ofrecen, como apropiándose del territorio, un entorno natural, una localidad rústica y serena en explícita oposición a la agitación urbana. Su presencia fastidia, importuna y hastía; varía en distintos grados según damnificado. Es uno de los pocos momentos en que la heterogeneidad de voces en el pueblo suena al unísono. Tanto unos como otros, con independencia de su origen social y sus trayectorias, hacen causa común contra lo que perciben como una “*invasión*” “por parte de las fuerzas voraces de la especulación inmobiliaria, respaldadas por una serie de aliados locales entre los que se destacan políticos venales y especuladores inescrupulosos” (Noel, 2011).

Uno de los resultados fundamentales de este enfrentamiento y de la vigilancia semipermanente, es la emergencia y conformación de una identidad pueblerina, de grupo, articulada sobre la base de un repertorio ecologista y conservacionista. Esta expresión de una forma ética y estética expresa una dimensión mítico-poética de la existencia, del sentido del habitar la tierra desde el cuidado de la naturaleza. Pero aclaremos. Este despertar de un *ethos* cultural “respetuoso y solidario con la trama de la vida” (Noguera, 2004:35), en rotunda oposición a la explotación inmisericorde de los bienes de la tierra y de los seres humanos sometidos y desposeídos, esconde intereses *egoístas*, humanos. No es intención desilusionar a aquellos que pensaron que estábamos aludiendo a una versión posmoderna del buen sujeto rousseauiano. La complejidad de dicha inclinación alrededor del valor de la tierra, o lo que es lo mismo, el impacto de la presencia de los “*cabañeros*” en la localidad varía según las tipologías presentadas. Para los “*gringos*” actuales, como se verá, representa la *amenaza* de ruptura del equilibrio que les representa su “comunidad imaginada”. Situación temida por la destrucción del paisaje natural (desmonte del bosque); y el terror que les genera el asalto del

pueblo por parte de una turba insolente de turistas, la chusma, el “nuevo rico”, el “grasa”, el “cabeza”. En los “hippies militantes”-comprometidos políticamente con los habitantes nativos- aparece como el punto de ataque sobre el que despliegan sus críticas; lo consideran un obstáculo a la experiencia de solidaridades colectivas en beneficio de una nueva forma de sociedad. Los “espirituales” ignoran su presencia. En cambio para los nativos, la alteridad turística aparece (aunque nunca desprovista de ambigüedades) como fuente de sostén material y básicamente como rasgo de la “prosperidad” del pueblo. No molesta la calidad del trabajo brindado, no hay replanteo en ello. Sí los aturde y disloca el sonido inarticulado de la masividad en el marco de su apacibilidad. Citemos algunos testimonios donde se manifiestan las distintas interpretaciones y percepciones de los nativos sobre el “boom de cabañas”:

*(...) A mí no me gusta porque me fui acostumbrando a que no tanta casa... no tanta cabaña así como ahora. Hay una casa al lado de otra y otra y otra casa más, y otra casa más. Yo creo que el crecimiento de las cabañas es el personal de cada persona (Martín, lugareño, 39 años).*

*Todo ese progreso turístico que se ha dado en otros lugares no ha llegado acá. Sucedió lo justo y necesario como para que la gente propia del lugar tenga trabajo, porque favorece al consumo interno, es importante que también el pueblo tenga un poco de perfil turístico (Tomás, lugareño, 31 años).*

*(...) No generan trabajo para la gente durante todo el año. Solamente vienen, hacen plata dos meses, se llevan todo, y se van. Y a vos te ocupan dos meses nada más (Cecilia, lugareña, 31 años).*

*(...) Son bloques de cemento que nos traen y nos imponen en el pueblo (Norberto, lugareño, 55 años).*

Harvey (2012: 186) dice:

Al igual que producimos nuestras ciudades colectivamente, también nos producimos colectivamente a nosotros mismos. Los proyectos referentes a qué queremos que sean nuestras ciudades [pueblos] son, por lo tanto, proyectos referentes a las posibilidades humanas: a quién queremos o, quizá más pertinente, en quién no queremos convertirnos.

Y en su libro “Espacios de esperanza” sostiene que el verdadero significado de construir ciudad [pueblo] es construir un espacio para la democracia y la pertenencia y no para el negocio inmobiliario. Cuya valorización del espacio implica, exclusión y fragmentación



social, despersonalización del propio ámbito rural, y la homogeneización<sup>59</sup> del paisaje a partir de una serie de códigos espaciales que se utilizan de igual manera en diferentes lugares.

El planteo de Harvey nos permite dar cuenta de las formas a través de las cuales el capital, en un momento del tiempo, construye en *Las Calles* un paisaje geográfico a su propia imagen, claramente sectorizado y materializado en cabañas por ser el último grito de la moda inversora. Puede entonces afirmarse, sin temor a errar, que la industria cabañera ligada directamente al turismo estival -y en menor medida a la gastronomía- son los componentes principales de la estructura comercial de la localidad. Situación que se hace patente ya desde el ingreso al pueblo, donde la cartelería de estos establecimientos ocupa un lugar prominente en el paisaje visual<sup>60</sup> local.

---

<sup>59</sup>Con homogeneización del paisaje aludimos a “(...) la utilización ‘acrítica’ de los mismos códigos espaciales y estéticos en los mismos contextos” (Yory, 2006: 103) que alientan la idea de ‘progreso’, ‘modernización’ y ‘actualización’, con el propósito de la inserción de dichos espacios en el competitivo escenario de la aldea global (Yory, 2006: 105).

<sup>60</sup> Para establecer la relación de seducción con sus posibles consumidores, la publicidad recurre a una poética de la naturaleza asociada con la rusticidad como autenticidad cultural; pretendiendo con ello reproducir la tradición campestre a través de una estética a la “medida” del pueblo. El resultado es un anuncio con una importante carga afectiva que remite a lo que Raymond Williams (1990), para hacer referencia a las intervenciones e influencias del exterior, denomina la “dulzura del lugar”. El tipo y estilo de carteles artesanales, tallados en madera, colocados tanto en el inicio del pueblo como diseminados en todo su interior, vende lo tradicional y lo rústico como objeto de placer y tranquilidad, de distracción, recreo y fortalecimiento de la salud. Y así, el mercado inmobiliario y gastronómico (que conforman uno solo) hacen uso de la idea de obra de arte como pieza única e irrepetible. Detrás de ese cartel, imaginamos a un artesano del Valle, que pacientemente y bajo el solcito serrano diseñó y elaboró una pieza no estandarizada. El propósito comercial que se persigue es el reencantamiento del espacio y el tiempo en que dura el descanso de los usuarios del servicio; y por ello la producción de alojamientos poéticamente habitables. Este tipo de cartelería fue produciendo un estilo “*callejero*” al ser apropiado, por la comuna local, a través de la señalización de las calles, paradas de colectivo, el circuito turístico o el dispensario del pueblo. Se “incorporó” como una marca registrada. Es un sello de la influencia externa en el interior; y otro motivo, aunque simbólico, que amenaza con borrar la real identidad del pueblo.



Y como si esto fuera poco, para ser destruido tiempo seguido, según lo determine su propia dinámica de interminable acumulación del capital (Harvey, 2012).



El espacio es producido como mercadería y sirve a las necesidades y necesidades de la acumulación imponiendo cambios y readaptaciones de usos y funciones en diversos lugares del campo.

Dicho así, y sin negar que pudiera generar crecimiento económico –para unos pocos- y mano de obra, la igualdad de oportunidades y beneficios son dispares. Creándose irregularidades en la situación del personal contratado, empleo asalariado no registrado; y en definitiva una

...conformación dual de las estructuras productivas, en la que coexiste un sector atrasado o informal junto con un sector moderno o formal, de avanzada tecnología y elevada productividad. La segmentación del mercado laboral constituye así la expresión (...) de las condiciones de segmentación estructural imperantes (Lepore y Schleser, 2005: 199) en esta sociedad.

Hoy la población nativa está constituida en escasa proporción por productores familiares, agricultores y ganaderos, que producen solo para el autoconsumo: cereales, frutos, hortalizas, caprinos y bovinos. La mayoría viven del trabajo en complejos turísticos o casas de vacaciones, desempeñándose como “*caseros*”, peones en la construcción, jardinería y limpieza. Conjuntamente, el trabajo por cuenta propia, derivado de actividades indirectas del turismo, constituye una actividad laboral distintiva, cuya participación en la estructura ocupacional del pueblo es importante. Está conformado por un universo que abarca cuenta propia de oficio y de subsistencia.

En suma, la emergencia de un sector económico no-agrícola, como la urbanización inmobiliaria trae aparejada preocupantes riesgos tales como: la modificación del paisaje, la agudización de la desigualdad entre los grupos sociales; como así también el acrecentamiento del deterioro de la naturaleza.

Para nuestros entrevistados, ser “*lugareño*” es mucho más que sentirse parte de su localidad: es una forma de vida. Y como todo modo de vida implica la adscripción a ciertos valores y costumbres que, poco a poco, con el acaecer de esta nueva etapa económica y social, producto del avance del mundo moderno y de las migraciones, se fueron viendo obligados a sacrificar. Experimentan una sensación de “*invasión*”; aparece un monstruo sideral que se les viene encima, que les impone tiempos, significados y modos a una velocidad inusitada que ni siquiera tenían noción que existía. Ven trastocada sus nociones de tiempo y espacio. Para ellos el pueblo “está constituido por el espacio dentro del cual viven (...)” (Ortiz, 2005: 63). Es un mundo que se encierra dentro de las fronteras de un territorio, no cercado por barreras infranqueables, pero que parecería admitir solo relaciones entre “paisanos”<sup>61</sup>. Un mundo en el que sus habitantes solo se relacionan de manera fraterna entre iguales, encontrándose en muchas situaciones hoscos y retraídos frente a desconocidos; un mundo en el cual despliegan sus costumbres, relaciones de parentesco, trabajo y en definitiva su autoctonía. Entendemos que se trata de personas formadas en la experiencia del trabajo duro y el esfuerzo como garantía de rentabilidad -y llamémosle éxito-, formados en la experiencia de la producción y la propiedad de la tierra. Todas anécdotas que hoy solo florecen en el recuerdo de que “todo pasado fue mejor”.

Paulatinamente, la idea de tiempo y espacio comienza a disolverse en sus manos, va desapareciendo. Tanto los migrantes, el turismo, como los medios de comunicación les muestran que se puede estar en cualquier parte. Es obligación aclarar que muchos “*callejeros*” no conocen la ciudad de Córdoba, que está a tan solo 153 kilómetros. El espacio como vivencia se diluye, hay un mundo que existe y no está en la *tierra*, hay un mundo no visible. Los tiempos urbanos que les imponen sus nuevas actividades se presentan distintos y el ciclo de la tierra se torna obsoleto. El trabajo de limpieza en una cabaña tiene el mismo horario que el de una oficina en una gran urbe. Igual, hay un tiempo de la tierra que sigue marcando sus hábitos aunque ya no sea necesario. Y quizá se trate de una forma de resistencia silenciosa.

---

<sup>61</sup> En esta oportunidad, significa coterráneo y compañero.

El movimiento de personas, ya sea con fines turísticos o de permanencia, traslada a los nativos en su espacio a otro atravesado por fuerzas diversas. Sin salir de su “casa”, una corriente de sujetos nuevos les muestra y hasta los invita u obliga a participar de otras maneras de transcurrir, de existir. De allí que su noción de espacio se desequilibra y como bien lo define Ortiz (2005) “el lugar [se vuelve] un entrecruzamiento de diferentes líneas de fuerza en el contexto de una situación determinada”. (p.64)

A la luz de esta conceptualización, el territorio adquiere nuevas dimensiones; se ven afectadas las relaciones sociales, los vínculos que imperaban hasta ayer se renuevan en otras formas de pensar, de sentir y de actuar frente a quienes conviven. La contraposición entre rasgos actuales y anteriores es inevitable. Y por sobre todas las cosas entran en tensión las identidades de los sujetos.

Para desarrollar estrategias adaptativas y reposicionarse en este nuevo campo social -en tanto miembros de una comunidad en transformación- se necesita de cierta racionalización del *habitus* partiendo de la evocación de su propia historia para llegar a una reestructuración de sus marcos cognitivos y ajustarlos a los nuevos tiempos (Muzlera, 2009). Tal es así que como expusimos líneas arriba, en el afán de negar el actual estado de cosas reseñan los cambios desde la comparación con situaciones de antaño: “*Antes vivía la gente de acá nomás*”, “*era toda gente del pueblo y éramos pocos los pobladores*”. Pero no pueden referenciar su tiempo desde un relato presente: *Hoy viven muchas personas nuevas en el pueblo*.

Este nivel de adaptación requiere reconvertir los *habitus* y capitales y significa un gran esfuerzo que, según los objetos, varía en términos generacionales. Para una persona de 30 años la dificultad radica en cómo insertarse en el mercado laboral, cuando los saberes que a sus padres dieron trabajo resultan arcaicos. En cambio, un señor de 80 tiene que resolver cómo decodificar la ausencia de salud al cruzarse en un camino. Adecuarse a los requisitos que les impone esta nueva forma de vida en *su* pueblo implica tensionar los límites de la identidad lugareña como nunca antes, ya que dichas transformaciones conllevan una pérdida de los anclajes sociales y cognitivos que les servían de referencia para accionar en el mundo. Las nuevas circunstancias son, en algunos casos y para algunas personas coercitivas, pues el capital económico los determina y obliga a transformarse; y en otros se reflejan distintos niveles de aprehensión, que en el tiempo varían yendo desde la sorpresa e indignación a la naturalización pero manteniendo cierta fricción en los gestos.

## Capítulo 4

### El lugareño, entre la ambigüedad y la ratificación autóctona: “Somos muy nuestro, somos así... la Dubai Argentina”

---

#### La relación con los gringos

En el presente análisis, el acento está dedicado a los vínculos entre “*lugareños*” y “*gringos*” actuales; un trato preconcebido a partir de la herencia que dejó la relación con los “*gringos*” auténticos o ingleses.

¿Existe una identidad lugareña previa a los cambios, conflictos o resistencias que venimos mencionando, o por el contrario, la identidad se fue forjando en la tensión? En nuestra opinión, existía una identidad social, producto de cierta homogeneidad en los modos de vida y en la inserción productiva y laboral del sector, como pequeños productores agropecuarios. Sin embargo, no aparecía una identidad de los “*lugareños*” como sujetos políticos; es decir, conscientes y activos de la satisfacción de necesidades y el mantenimiento del bienestar de su comunidad. Procuramos demostrar que esta última identidad fue surgiendo y tratando de consolidarse en el tiempo, producto de acciones de resistencia para posicionarse, en defensa de lo propio, y como constructores de una realidad *para sí*. En otras palabras, el sujeto lugareño, entendido como identidad colectiva con efectos políticos y sociales, es producto de la aparición de inmigrantes en la comunidad. Incluso la categoría “*lugareño*” está intersubjetivamente constituida; empieza a ser utilizada por sus protagonistas a partir de los enfrentamientos con ese “otro” a quien se considera adversario. Al autorretratarse desde dicho adjetivo se afirman como naturales de un lugar, como pertenecientes a un espacio geográfico que los define, en cuyo interior despliegan sus aspiraciones políticas y los proyectos personales.

Examinemos atentamente las particularidades de las personas nativas que componen la población.

El habitante de la localidad de *Las Calles*, se referencia a sí mismo como “*lugareño*”- término que venimos indicando desde el comienzo del capítulo-, “*criollo*”, “*callejero*” y “*hogareño*”. Estas serían maneras de autodefinición identitaria realizadas por los propios actores que establecen los límites entre un nosotros y un ellos<sup>62</sup>. Siempre en dichas

---

<sup>62</sup>El discurso de los nativos se caracteriza por referencias personales alusivas a un “*nosotros*” “*la gente del pueblo*”; en contrapeso a la coexistencia de la gente que “*no es de aquí*”, es decir los extranjeros, *esos* que se establecen en las afueras.

expresiones emerge una constante: el orgullo de ser “nacido y criado” (“nyc”)<sup>63</sup> en *Las Calles*. La euforia por sentirse parte de un lugar es una característica de la exacerbación de la identidad pueblerina, que se acrecienta por la llegada de nuevos residentes. Este contraste les hace valorar y apreciar más lo suyo. Precisan su identidad en un sentido integral, incluyéndose cada uno como parte de su población, haciendo alarde de su gente y sus actividades sobre todo las realizadas en el pasado. El cariño y la devoción con que definen a su pueblo y sus peculiaridades, por lo general, hacen referencia al casco céntrico, “al *pueblo en sí mismo de Las Calles*” y no a las afueras (parajes) donde suele anidar la “*gente de afuera*” o personas itinerantes.

Ellos son residentes antiguos, tienen un pasado común, recuerdos, vínculos y aversiones compartidas; y dicha longevidad es sostenedora de su “cohesión grupal”, la “identificación colectiva” y la “comunidad de normas”. Estos rasgos promueven “la euforia gratificante que acompaña a la conciencia de pertenecer a un grupo de valor superior, así como el desdén complementario hacia otros grupos” (Elias, 2003: 222). Para entender las razones y el significado del pronombre personal “nosotros” en el que se incluyen es necesario, dice Elias (2003: 240), considerar esta “dimensión diacrónica de grupo”.

En el análisis detectamos dos maneras de figurarse y sentirse. Por un lado, se describen como gente común, reticente al cambio, invocando maneras de ser y estar de un tiempo pasado; construyen su identidad desde “raíces” que no solo se sumergen en el suelo sino en el sentimiento. Simultáneamente viene bien introducir una corrección en el texto. Esta metáfora es anacrónica si consideramos que en el mundo contemporáneo los individuos poseen referencias pero no raíces que los fijen físicamente, y la fluidez es una de sus características fundamentales (Ortiz, 2005). Este es uno de los desequilibrios y desafíos que debe enfrentar el nativo mientras toma mate en su jardín: una territorialidad desarraigada.

Los extractos de entrevistas aclaran: “*La gente de Las Calles es muy criada a la antigua, somos muy cerrados*”. “*Les gustaría que fuera más como un pueblo natural, como han sido ellos*”. Dicho de esta manera, estos atributos llevan a pensar a un habitante de *Las Calles* como una persona que vive de acuerdo a los valores que regían la vida, las formas y los gestos de sus padres, sus abuelos; en un intento de refugiarse en una reserva moral que los diferencia

---

<sup>63</sup>La clasificación “nyc” (“nacido y criado”) adquiere sentidos negativos o positivos según los miembros de la sociedad. Los negativos se traducen en racismo, clasismo y hasta fundamentalismo cultural. En nuestro estudio la expresión es utilizada por los “*lugareños*” –de manera positiva– para auto-referenciarse como auténticos habitantes y dueños de *Las Calles*.

de los “*venidos*” (y sus vicios urbanos). E incluso los agrupa y enaltece en una sumisión que posibilita cierta armonía en la convivencia, en el compartir del espacio y en el dejar hacer. El sentido de pertenencia y de prestigio está ligado a la vida comunal y su tradición. El formalismo en los modales refleja que:

*(...) No hay el respeto de antes. Vamos por la calle, ponele que vengamos de allá abajo y nosotros venimos de allá arriba y la gente es capaz de llevarte por delante y no te saludan* (Anita, lugareña, 84 años).

Por otro lado, cierta paralización definida abiertamente en un “*somos quedados*” se puede leer desde una actitud reflexiva que imprime valor al hecho de pensar antes de decir, al escuchar antes de hablar. No obstante, esta tranquilidad y paciencia, según propias palabras, también los coloca “*en cuanto a su propia filosofía de vida muy corta, gente que no ve más allá de lo personal*” (Tomás, lugareño, 30 años).

Una interpretación al hipotético tradicionalismo, a la mención de sus raíces y de un “antes”, debe asociarse a la presencia -diferenciadora- de un “otro” (somos nosotros frente a ustedes; somos así porque están ustedes) en el mismo territorio, o en palabras de los nativos en “*nuestro pueblo*”:

*A mí me gustaría haberme quedado con Las Calles de antes, donde éramos pocos”, asegura Cecilia y aclara: “No es de mala sino que la sobrepoblación no me gusta. Ojo que no solo por los hippies eh; yo me llevo re bien con ellos (...) porque generalmente no se los ve. Pero por ejemplo hay gente, (...) que antes de que vengan no se perdía nada y ahora se pierde* (Lugareña, 31 años).

Es la misma presencia foránea la que divide las aguas al momento de pensarse a sí mismos. Por ello, como dijimos, están quienes indican:

*(...) La gente de acá (...) es muy quedada [en comparación con los habitantes inmigrantes urbanos, “gringos” sobre todo], nos conformamos con poco, tenemos poco grado de participación en las decisiones del pueblo* (Tomás, lugareño, 30 años).

Este planteo surge, casi siempre, de los más jóvenes; mientras la generalidad defiende su ser autóctono sin demasiados cuestionamientos. Desde el vínculo con los “*venidos de afuera*”, constituyen su identidad, resaltan las diferencias y a modo de mecanismo de defensa exageran los atributos del ser “*callejero*”.

Se reconocen en el espejo de los habitantes de antaño y de quienes sienten ser herederos; en especial de sus virtudes del trabajo, del buen trato y la cordialidad en los gestos. De allí su



posición de familias y personas se enmarca en un modelo de austeridad, y recalca sus orígenes “humildes”, cuyo ascenso social se ha logrado a través del esfuerzo en el trabajo y una base moral sólida. Ser lugareño era vivir en el campo; era un modo de vida en el cual, a la larga, el trabajo era recompensado con una mejora en la calidad de vida del productor y la familia. Y debido a que han trabajado “duro” y de “sol a sol” por y para la construcción de su propio territorio, se sienten merecedores de dicho espacio público. Tal como ilustran estas palabras:

*En el camino de las Altas Cumbres trabajamos mucho la gente de la zona. (...) Todas esas piedras que están ahí si las habremos peleado con barreta para sacarlas del camino. El trabajo era de sol a sol. Se comía al mediodía y se volvía a trabajar hasta que se entrara el sol. Y ahora son nada más que ocho horas. Digo yo... ¡Qué lindo pa [sic] la juventud de hoy en día que quiera trabajar! Porque nadie quiere trabajar yo no sé cómo piensan vivir (Alejo, lugareño, 87 años).*

Como vemos, las particularidades de las condiciones de trabajo, resuenan en la memoria sobre la base del sufrimiento, la entereza y la tolerancia. Esta reconstrucción de la experiencia, cuyo centro parece ser el sufrimiento, remite de inmediato a la noción antropológica de sacrificio. En este sentido, proponemos como clave de lectura considerar “*el trabajo de sol a sol*” como medio para decir algo de algo (Geertz, 1991). Lo que está en juego en la jornada laboral de “*de sol a sol*” es algo más que una retribución mínima de dinero; sino la lectura de una dimensión de la propia subjetividad nativa. Aquí, la ocupación de jornada completa “lo que hace es recoger otros temas [violencia, estigmatización, estereotipos, alteridad, distancia y desigualdad social] y, al ordenarlos en una estructura general, los presenta de una manera tal que pone de relieve una particular visión de la naturaleza esencial de dichos temas. Hace una interpretación de ellos, los hace (...) significativos, visibles, tangibles y aprehensibles..., reales en el sentido de la ideación”. (Geertz, 1991: 364). La imagen del “*trabajo de sol a sol*” es un medio de expresión; permite percibir imaginativamente una dimensión de la experiencia callejera que está oculta a la vista (Geertz, 1991). Esta alegoría, que es generacional, se rescata de las entrevistas a nativos más viejos; y se resalta porque el sentido se repite en aquellos más jóvenes que dedican escasas palabras para describir su tiempo de ocio:

*Un día mío es complicado porque trabajo desde las 7 hasta las 7 de la noche, o sea cuando vengo ya no tengo tiempo... (Elena, 41 años, lugareña).*

Hagamos una breve digresión. El sacrificio, como tipo de comportamiento ritual, tiene como fin proteger a la comunidad de su propia violencia externalizándola de alguna manera. En palabras de René Girard (1972:):

Tiene como función apaciguar las violencias intestinas, impedir que los conflictos estallen. Pero las sociedades que no tienen ritos propiamente sacrificiales, como la nuestra, logran bastante bien evitarlos; la violencia intestinal no está ausente, sin duda, pero ella no se desencadena jamás hasta el punto de comprometer la existencia de la sociedad. (p. 27)

En esta óptica, la violencia intestinal son “los disensos, las rivalidades, los celos, las pugnas entre próximos que el sacrificio pretende de entrada eliminar, es la armonía de la comunidad que restaura, es la unidad social que refuerza (...)” (Girard, 1972: 19). De la misma manera, dirá el autor, la religión apunta -a través del sacrificio- a la prevención de la violencia.

La idea del trabajador *de sol a sol* construida por los informantes, también puede relacionarse con el sacrificio del héroe y ahí dicha imagen imprime trascendencia a la figura. El hombre de campo devenido en mitología se expande simbólicamente en el espacio y en el tiempo y su vida cotidiana va más allá de los límites naturales, trasciende. Apelando al valor catártico del sacrificio, Girard (1972) plantea un necesario acercamiento de nuestras sociedades al mito y al ritual y dice que la violencia original es única y espontánea; en cambio, los sacrificios rituales son múltiples y pueden repetirse hasta la saciedad. Y más allá de que este rito pueda ser violento, sostiene que siempre es menor que la pasión original.

Una segunda parte del planteo que traemos, siguiendo la idea de sacrificio valorada por este autor consiste primero en recordar que estamos dialogando con las emociones que constituyen a la comunidad de *Las Calles* y; segundo, sostener que existen otras “estructuras simbólicas colectivamente sustentadas” (Geertz, 1991). Las maneras de nombrar al extranjero -utilizando el personaje de Simmel- como “hippie” o “gringo” es una de ellas. El valor impreso en este acto, se traduce en estigmatización y por tanto marginación. Por esta vía se descargan resquemores contra todo aquel que no sea como “nosotros”.

En el cotejo con los “gringos” actuales, en particular, no solo los moviliza que provienen de la ciudad –con sus connotaciones- sino que detentan capital cultural y económico; algo que desean pero ¿no sabe cómo obtenerse? Verbigracia, es común escuchar que “*estos venidos de afuera vienen a darnos órdenes*” (Similar a la relación de un hijo adolescente con sus padres). ¿Por qué alegan en sus testimonios “*la gente de acá hoy en día quiere al pueblo pero no se anima a expresarlo en voz alta*”? ¿Porqué para los “*callejeros*” en “*las reuniones del colegio los que más quieren mandar son los de afuera, y los otros [en referencia a ellos mismos] se quedan callados*”? Precisamente, así como marcábamos una actitud reflexiva del nativo, que imprime valor a su ser contemplativo; también es posible intuir estos silencios desde el miedo a no decir lo adecuado por no poseer -y utilizar- el lenguaje correcto:

*En la forma de hablar*<sup>64</sup> *nomás ya te das cuenta que es de acá, nos conocemos todos* (Pilar, lugareña, 54 años).

O porque no se goza de la formación profesional, educativa que tiene el otro; ese sujeto de la ciudad, extranjero, de afuera y contaminante; pero culto, inteligente y por ello invasivo, altanero y competitivo:

[Los “*venidos de afuera*”] *nos toman como que no tenemos estudios y esto y aquello, y vienen a imponernos cosas porque ellos tienen más nivel intelectual que nosotros; y más posibilidades porque tiene más guita* (Valentino, lugareño, 61 años).

Se puede comprender esta situación porque los “*lugareños*”-de hoy- son herederos de un pasado donde la subordinación estaba naturalizada. *Las Calles* de la primera mitad del siglo XX se parecía bastante a una *sociedad de órdenes*<sup>65</sup>, donde el paternalismo que ejercían aquellos dueños ingleses de los cascos de estancia, respecto a los nativos, no parecía- según testimonios- generar controversia alguna. La sumisión venía de la mano de la admiración a esa posesión de capitales y la brecha entre el “*lugareño*” y el “*señor*” europeo era tal que no había lugar para pensarse como iguales. Los relatos de entrevistas realizadas a pobladores que residen desde la primera mitad del siglo XX confirman el predominio de relaciones sociales basadas en la servidumbre con vínculos jerarquizados, no sólo en lo laboral, sino también en lo social y hasta en lo privado. El “*patrón*”<sup>66</sup> o la “*patrona*”, además de emplear a “*caseros*”<sup>67</sup> -por lo general un matrimonio- en una relación de trabajo, poseían una función de salvaguardia. En estrecha semejanza con un modo de producción feudal, aquí el “*Señor*” no solo era el propietario de los medios de producción y de la tierra sino que su figura se instituía como única vía a través de la cual se daba “*vida al pobre*”. No solo otorgaba trabajo, sino que garantizaba techo y comida.

---

<sup>64</sup> El acento y la fluidez en el habla también son aspectos que contribuyen a detectar a los miembros de un grupo extranjero.

<sup>65</sup> O sociedad estamental en la que sus integrantes se definen por un común estilo de vida o similar función social (Real Academia Española, 2001).

<sup>66</sup> Denominación utilizada por los nativos para referirse al empleador/a y dueño/a de la casa o estancia donde se trabaja y según el contrato establecido se vive. Debido a la admiración que generaba dicha figura en los años ‘40, puede también considerarse como modelo de hombre a seguir.

<sup>67</sup> Se denomina a personas (hombres y mujeres) que desempeñan actividades laborales en cascos de estancia o casas quintas. Las mujeres se emplean en servicio doméstico (limpieza y quehaceres del hogar) y los hombres en el mantenimiento general del predio (albañilería, electricidad, jardinería, etc.). En todos los casos los trabajadores residen en el mismo sitio donde trabajan, disponiendo de una casa para uso personal brindada por los empleadores.

La noción de paternalismo aparece aquí con el propósito de colaborar en la descripción de “un modelo de orden social visto desde arriba” (Thompson, 1995: 38) que “sugiere calor humano en una relación mutuamente admitida; el padre es consciente de sus deberes y responsabilidades hacia el hijo; quien está conforme o se muestra activamente complaciente con su condición filial” (Thompson, 1995: 36). Incluso trae aparejado un “cierto sentido de intimidad emocional”:

*Teníamos una relación muy linda y cordial con los ingleses que estaban antes – cuenta Raquel-con los que hace años estaban acá (...) (Lugareña, 69 años).*

Y Anita rememora con nostalgia:

*Acá había gente de mucha plata y muy buena. (...) Cuando hacían una fiesta te llevaban a vos para que vayas almorzar con ellos (...) Pero ahora ya se han cambiado muy mucho la gente que está viniendo (...) Antes, yo tenía una patrona (...) en el chalé de Los Algarrobos (...) que sabía buscar gente para que trabajaran ahí (...). Ya amanecía y ella me decía: ‘Anita póngase la pava al juego [sic], yo voy a sacar las tazas y les vamos a hacer café para todos’. (...) Esa era la forma que tenía de tratar a la gente que trabajaba con ella. (...) Me refiero a la gente que ha venido la primera vez, que nosotros los llamábamos los gringos (...) (Lugareña, 84 años).*

El paternalismo como mito o ideología mira casi siempre hacia atrás. Se presenta en la historia [de nuestro pueblo] menos como realidad que como un modelo de edad de oro antigua, recién finalizada, de la cual los actuales modos y maneras constituyen una degeneración. (Thompson, 1995: 36)

Como decíamos precedentemente, se trataba de una sociedad rural edificada sobre la base del modelo patrón – peón; donde un profundo abismo económico separaba al propietario de la tierra de quien la trabajaba. Los extranjeros, en su gran mayoría, eran capitalistas de origen urbano, con cierta educación y aspiraciones de buena vida; mientras que los nativos, en su generalidad, eran analfabetos, con escasas comodidades materiales y sumidos en la rutina por falta de iniciativas o por el desaliento causado por la pobreza. La estructura social (organización socioeconómica) encontraba al nativo (obrero) frente al extranjero (patrón) en una relación que a simple vista parecía de dependencia y que se observa ya desde la sola mención de la palabra “patrón”. De todos modos resultaría vaga esta simple aclaración. La admisión por parte de los “lugareños” de un paternalismo “impuesto” por los “gringos” también era considerada necesaria para la autoconservación. “Visto desde esta perspectiva, los pobres impusieron a los ricos deberes y funciones paternalistas, tanto como se les imponía a

ellos la deferencia” (Thompson, 1995: 104). Prestemos atención al comentario de este “*lugareño*”:

*Las Calles fue fundada mayormente por ingleses, estaban los criollos acá pero estaban también ellos, (...) gente que fue teniendo dinero y (...) se fueron comprando su casa y se armaron al ser varios de la misma nacionalidad (...). Y eso estuvo bueno para el criollo [porque] se pusieron muchos caseros en las casas y le dio vida [al pueblo] (Martín, 39 años).*

En todos los casos lo/as entrevistado/as *lugareños* hablan con gran respeto de aquellos ingleses que brindaban trabajo y “rememoran a menudo los valores paternalistas perdidos” (Thompson, 1995:36). Al parecer, se establecía una relación de familiaridad en la que imperaba fidelidad de parte de aquellos trabajadores a cambio de la “protección” del señor. Sí, el patrón era el “*señor*” poderoso, a quien le estaban agradecidos por lo que les enseñaba y otorgaba. Martín, confirma esta idea:

*Los lugareños no eran amigos de los alemanes o ingleses, eran sus empleados, no se relacionaban. (...) Había relación de patrón-empleado, y uno, el lugareño lo tomaba como mayor o sea, mayor en poder adquisitivo y también era el ‘señor’. Los respetábamos (...) (Lugareño, 39 años).*

Parece que estos primeros ingleses se posicionaban en el lugar de padres protectores frente a las necesidades de aquellos que menos tenían. De manera tal que, ser amado por este *padre*, implicaba ser amado a costa del deseo del *hijo* de ser gobernado por él. En nuestros días, esta *necesidad* de los hijos de ser *protegidos*, quizá podría explicar ciertas problemáticas socio-culturales y económicas en la comunidad. Posiblemente, este antiguo paternalismo se encuentre en crisis debido a que la racionalización económica socavó aquellos lazos de confianza con el patrón; además de la sensación de comodidad de que podían obtenerse ventajas en la “mutualidad de la relación” (Thompson, 1995: 72).

Siguiendo a Harvey (1998), decimos que la experiencia de caseros -unidos en matrimonio- en la misma unidad productiva pero segmentados en tanto género según tareas laborales construía una forma espacial; una espacialización de relaciones desiguales entre el empleador/patrón y empleados/caseros. El patrón se apropiaba de un espacio ejerciendo “dominación *de facto* de ese espacio” (Harvey, 1998: 247) y en definitiva de la relación social que se construía en su interior. Al coincidir en un punto las sendas espacio-temporales tanto de inmigrantes europeos como de nativos se concretaba la transacción social “dentro de un

esquema geográfico de ‘estaciones’ disponibles (el casco de estancia del señor inglés donde se desarrolla la actividad laboral) y ‘dominios’ donde prevalecían ciertas interacciones sociales” (Harvey, 1998: 236) como a las que hemos aludido.

Estas jerarquías del espacio también se observaban (y observan) en las diferencias que presentaban las viviendas de los patrones, ampliamente ostentosas; contrapuestas a la rusticidad y humildad de las casitas “prestadas” a sus empleados o caseros por el lapso de tiempo en el que se desplegaba la actividad laboral. Y la lógica se repite en el reconocimiento que los caseros tenían hacia el patrón por los “beneficios” ofrecidos. Algo así como un ideal de absoluto y un amor a la sabiduría objetivado en la práctica del “respeto”.

En los relatos de los informantes, esta imagen aparece en las relaciones laborales y familiares (cuando los padres enseñan a sus hijos a referirse al “*señor*” llegando a convertirse en un problema de brecha generacional) donde invariablemente la subordinación emerge como una constante. Situación que de inmediato les devuelve el retrato espejado del sacrificado trabajo agrícola de “*sol a sol*” que pareciera dignificarlos, enaltecerlos y guiarlos por una especie de laberinto cristiano de virtud. La producción de la figura del trabajador honrado los induce a pensar la identidad en términos de estima personal, como de prestigio frente a sus pares.

El contacto con familias europeas, allá por 1940, es el comienzo de una etapa de *Las Calles* y de un movimiento de transformación en la estructura productiva, en la ocupación y perceptibilidad del espacio y en un “emergente vincular” de los pobladores de la época que deja huellas en el presente. Es decir, el sujeto como emergente de un sistema vincular en términos de Pichón Rivière (1985) se desarrolla en un interjuego entre necesidad y satisfacción en el que los primeros “*gringos*” serían la fuente de gratificación con la que nativos se relacionan en búsqueda de satisfacción. Siendo la necesidad, el fundamento motivacional de toda experiencia de contacto con dicho grupo. A través de esta “relación se repite una historia de vínculos determinados en un tiempo y en espacios” (Rivière, 1985: 47). La forma en que el contacto fue percibido, representado y vivenciado opera al momento de establecer vínculos con un nuevo objeto: “*gringos*” actuales, “*hippies*” y “*cabañeros*”.

Hoy, aparentemente la distancia social entre el “*gringo*” y el nativo es menor pero la identidad de muchas personas trabajadoras no está libre de ambigüedades. “Con frecuencia cabe destacar en el mismo individuo identidades que se alternan, una deferente, la otra [llamémosle aunque más suavizada] rebelde” (Thompson, 1995:23). Este es un problema como bien lo aclara Thompson del que se ocupó Gramsci, utilizando términos diferentes.

Señaló el contraste entre la “moralidad popular” de la tradición folclórica y la “moralidad oficial”. Su “hombre en la masa” podía tener “dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria)”: una de praxis, la otra “heredada del pasado” y absorbida sin espíritu crítico. (Thompson, 1995: 23)

De este modo, las “dos conciencias teóricas” en nuestros “*lugareños*” hacen referencia a un mismo estado de cosas que los moviliza en su opuesto: por un lado, la obligada conformidad con el *statu quo* si se pretende sobrevivir y adecuarse a las reglas laborales que impone el “*patrón*”; y por otro, el sentido común que proviene de la experiencia (conciencia práctica) situada y permite a los nativos nombrarse, sentir y organizar su propia experiencia.

Podemos suponer que el motivo de un acercamiento entre los dos grupos se deba a que ciertas posibilidades de crecimiento económico y material parecen ser reales, y permitirían una mayor movilidad y ascenso social. Una muestra de ello es que los ingleses (primera ola de inmigrantes) ingresaron el primer automóvil que llegó al pueblo cuando allí se andaba solo a caballo; hoy todos tienen un motor, un celular, un televisor, o acceso a Internet. Elena lo confirma:

*Antes, cuando éramos chicos y teníamos que ir a un baile era más difícil porque había que tomarse un colectivo. Ahora, todos tienen su vehículo, su moto, se van a distintos lugares, porque acá no hay un boliche cerca, hay que ir a Mina Clavero o a Villa Dolores. (...) Antes no había medios de movilidad como para salir, si usted salía había que volverse al otro día, si conseguía un colectivo (Lugareña, 41 años).*

Servicios básicos, obras de infraestructura para una vida saludable y algunas comodidades marcan un antes y después de la “pobreza”:

*Hoy la gente, me incluyo, está mucho mejor, no se nota ahora la pobreza acá alrededor como realmente era pobreza. Ya el que es pobre no tiene luz, no tiene un televisor, no tiene un lavarropas, no tiene nada y hoy en día todo el mundo tiene algo, su motito, su auto. Antes había nada más que tres autos acá, de la gente que era de plata (...) (Benito, lugareño, 61 años).*

Todo ello, sumado a los avances tecnológicos de la sociedad de la información, lleva a pensar que el “*lugareño*” no es en realidad tan distinto al “*venido*” (de la segunda y tercera ola de inmigrantes) como se cree y presenta a sí mismo. En todo caso, esa invocación a su forma de ser sumisa evidencie la falta de herramientas para superar un orden de dependencia (desde las relaciones laborales, la toma de decisiones, hasta en los lazos personales) que ellos mismos siguen reproduciendo. Puede ser inconscientemente o en proceso de aprendizaje pero que “*ahora*” a diferencia de “*antes*” les incomoda, vislumbrándose los primeros pasos de soltar

amarras. El proceso de cambio, el giro cultural está en que hoy la sumisión comienza a ser nombrada (apalabrada), cuando “antes” era sin discusión la forma de vida instaurada e instituida.

En este advertir que “*hay gente de afuera que nos quiere dominar*” (siempre aludiendo a los gringos actuales), piensan la realidad desde una concepción optimista. Se están reconociendo como una sociedad distinta, se separan de sus antecesores a quienes respetan pero con quienes no comparten -aunque implícitamente- su manera de actuar; y en un juego de diferenciación y semejanza de pegarse y despegarse tratan de resolver la situación reinante.

Entonces, no hay “*lugareño*”, “*hogareño*”, “*criollo*”, “*callejero*” o “*chuncano*” sin “*gringos*”, “*hippies*” o “*cabañeros*”. Esta percepción de que “*ahora*” algo cambió en referencia a lo que sucedía “*antes*”, cuando “*todo era mejor*”; que “*ha llegado gente de afuera*” que es “*distinta*” y que viene a “*contaminar*”, conlleva a pensar por qué se va sedimentando cada día en el pueblo la demarcación de fronteras por parte de quienes se sienten amenazados por la alteridad de esa “*gente nueva que llega al pueblo*”. Esta exacerbación de la identidad lugareña y de apropiación del espacio viene de la mano de la legitimidad que sienten éstos acerca de sus reclamos de pertenencia e identificación con la comunidad mediante la apelación a una serie de recursos retóricos y disputas. Estos “*hogareños*” se convierten en susceptibles de ser reconocidos como legítimos, nómicos y “*buenos*” habitantes del pueblo frente a aquellos a quienes consideran “*los de afuera*”, anómicos y “*malos*” y de quienes esperan que los reconozcan como tales:

*Hay mucha gente nueva que ha venido acá [a radicarse], que últimamente tiene mucho interés en cambiar los hábitos a los nativos; cosa que nosotros no vamos a pretender que pase. El pueblo es nuestro, de los nativos de acá, los otros han venido y podrán aportar algo, pero creo que no tienen potestad para venir a implantar cosas nuevas. ¿Por qué? No tienen la antigüedad suficiente, porque si ellos quieren vivir de otra forma y no les gusta cómo vivimos nosotros que se vayan a otro lado. Yo les digo, directamente, nosotros somos los que hicimos el pueblo, los nativos de acá. No lo vino hacer un tipo que vino hace un año y ahora quiere cambiarle la vida a todos (...) (Valentino, lugareño, 61 años).*

Residir en *Las Calles* vendría a ser un verdadero privilegio y para el “ejercicio del derecho al espacio” hay que detentar “títulos” que no se agotan en la dicotomía propietarios -no propietarios. “(...) ‘Hay que merecer’ vivir en la ciudad: no se trata de un derecho automático, coextensivo a la condición de ciudadano” (Oszlak, 1991:24-28). Los “propietarios del pueblo” reclaman una membresía de pleno derecho a partir de su contribución laboriosa al crecimiento



de un lugar que es indiscutiblemente suyo en la medida en que la conocen porque la han hecho (Noel, 2011). Los “*venidos de afuera*”, serían aquellos usurpadores oportunistas que sin credenciales ingresan en territorio ajeno, disfrutando ese espacio sobre la base del cuerpo, el esfuerzo y el *sufrimiento de nosotros*.

A la luz de estas circunstancias, los nativos se vuelven conscientes de su carácter de “establecidos”, se ven y sienten como tales y cierran filas entre un “nosotros” y un “ustedes” diferente, en formas, colores y variedades. Tienen miedo a la “pérdida” del control político del pueblo y en consecuencia a que éste les sea arrebatado sin considerar sus opiniones. A este propósito despliegan ideas y prácticas de menosprecio hacia personas presuntamente portadoras de una cultura diferente alegando que no se puede “*meter la cultura extranjera en la cultura nuestra*”. Construyen una superioridad de poder desde su antigüedad como residentes del pueblo que descansa en el alto grado de cohesión de las familias que se conocen desde hace tiempo. Y gracias a su potencial superior de cohesión, así como a su activación mediante el control social, estos viejos residentes preservan para su propio grupo los puestos dirigentes en organizaciones locales como la comuna y el club; e intentan excluir con firmeza -aunque con escasos resultados- a los “*venidos de afuera*”. De ese modo, la estigmatización a los forasteros funciona como instrumento para preservar su identidad, afirmar su superioridad y tratar de alejar de lo “suyo” a todo aquel que intente entrometerse en su camino (Elias, 2003).

En sus relatos, ambiguos, se desdobl原因 dos impresiones: 1) Prefieren vivir entre sus semejantes antes que en la sociedad heterogénea en la que se van transformando día a día. La llegada de inmigrantes es vivida – en la mayoría de los casos- como un peligro que puede romper la homogeneidad cultural del pueblo, y que viene a poner en peligro los valores y la cultura. Además, desde una retórica de la inclusión y la exclusión sientan las bases de su pensamiento sobre la “continuidad entre el territorio, la cultura y la moral” (Grimson, 2011: 65). 2) Es un mal necesario imprescindible para sobrevivir.

### **La relación con los “hippies”**

Veamos seguidamente cómo es interpretado por los “*lugareños*” el papel que ocupa un grupo de personas denominadas bajo la etiqueta de “*hippie*”. Y exploremos el área de fricción que existe entre ambos.

El pueblo es un espacio en el cual los habitantes conviven mientras llevan adelante situaciones de estigmatización. El contacto con los “*hippies*” devela un escenario diferente al

planteado con anterioridad; ya no tiene que ver con la puja por los espacios de poder -estos “venidos de afuera” no muestran intenciones de incursionar en dicha materia- sino con el enfado que genera compartir “su” territorio con un grupo que detenta hábitos y formas de vida con los que no se comulga. En el discurso lugareño, el vocablo “hippie” aglutina diferentes atributos donde puede leerse una valoración negativa de su identidad.

Dos citas ilustran, en un contexto hostil, los modos de identificación para con este otro, extranjero:

*(...) No se bañan por años. Se le escapan los piojos. También hay algunas personas que se visten así como hippies pero son gente muy limpia, son gente muy bien, en Las Calles hay muchos así. Tienen ese aspecto pero son muy limpios y están bien económicamente. Vos los ves y decís ‘aaah estos hippies’... y no, son hippies que están bien (Cecilia, lugareña, 31 años).*

*Yo no sé a los hippies como los identifico, porque vagos hubo siempre, nada más que ahora tienen distinta denominación. No sé cómo puede vivir tanta gente que viene de afuera sin trabajar; sin conocerle un ingreso fijo (...). Y aquí se ha llenado (...). La gente nativa de acá los mira y quizá tienen un cuarto para alquilar pero les ven la pinta y dicen: “¡no, yo no le alquilo a éste!” Muchos vienen para quedarse a vivir permanentemente, yo no los veo más que ir alguna feria, otra motivación para vivir no tienen, y es gente joven la mayoría (Valentino, lugareño, 61 años).*

¿Qué es lo que tanto molesta a los “lugareños” de los “hippies”? ¿Por qué es considerado en tanto “el problema hippie”? ¿Desde qué acepción de lo hippie se lee aquello que se presenta como un inconveniente?

Se puede hablar de dos momentos de identificación: uno explícito de alejamiento y otro implícito de aproximación.

Por un lado, los nativos aseguran que estos jóvenes son “personas con otras costumbres y otros hábitos”; “otra clase de gente”; “distintos a nosotros”; “tiene otro estilo de vida”; “distinguidos al común de la gente”. Se trata de “chicos” portadores de una propia “cultura” considerada “extranjera” y que pretende “invadir” “nuestra cultura”.

Por el otro, y quizá en voz baja, se equiparan con ellos y sostienen:

*Son como nosotros, donde viene uno ya le avisan a los otros y vienen todos, son familias muy grandes, son muy unidos. (...) Por ahí uno le dice los hippies y uno es más hippie que ellos en la forma de vivir (Cecilia, lugareña, 31 años).*

Podríamos pensar que la actitud del “lugareño” de segregar y menospreciar a esta “otra clase de gente”, diferente a ellos, tiene sus antecedentes en la historia. La ambigüedad del relato

nativo - somos y no somos distintos a ellos- puede deberse a que han sido víctimas -y aún persiste por estos días- de subestimación y miradas *desde arriba* por otros grupos. Ellos llevan en la piel la marca o quizá el prejuicio de que *“hay gente que quiere venir acá a imponernos cosas”* (los *“gringos”*). Su agresividad discursiva podría buscarse en el estigma de su tradicional calidad de *“caseros”* y el lugar que ocuparon –y ocupan- en dicha relación. Los *“hippies”* funcionan para la población autóctona como una válvula de escape por la presión que les genera la desigualdad social con los *“gringos”*. En esa imaginación de *“hoy en día está lleno de hippies”* *“que están invadiendo, como que quieren abarcar”* se objetivan transformaciones profundas de la comunidad de *Las Calles*.

La construcción de ese relato xenófobo se podría explicar por la tensión que genera la presencia del forastero y que los habita desde hace años como sociedad receptora de inmigrantes. Entre el prejuicio xenófobo más extendido está la superioridad de la cultura nativa, el temor a la pérdida de la propia identidad y la vinculación de los *“hippies”* con el uso de drogas:

*(...) Sabes cuál es el problema, te voy a decir la verdad, el problema hippie es que dicen que trae la droga al pueblo (...), dicen que son los que arruinan a los chicos de acá, esos que fuman, por eso los ven como, no sé... Ese es el único problema que hay* (Otilia, lugareña, 63 años).

El discurso de hostilidad y rechazo al extranjero ensalza la supremacía y legitimidad de la propia cultura dentro de su territorio. La intención ideal sería que los migrantes asimilen la propia cultura y renuncien o repriman la suya; y sobre todo no invadan la autóctona. La situación es relatada por Cecilia, algo escandalizada por prácticas extrañas de *“hippies”* en su pueblo:

*Apenas vinieron quisieron imponer su cultura sobre la nuestra y se armaban unos “tole tole”. Yo sé porque he participado en reuniones que hizo la comuna y se iban matando, ellos por un lado y el pueblo por otro. El pueblo no los aceptaba, sobre todo por el aspecto (...). Después los hippies accedieron y se fueron amoldando más a nuestra cultura. Por ejemplo, he visto al pasar por las casas -donde yo sé que viven- que escuchan y le dan al cuarteto* (Lugareña, 31 años).

Como se ve, el *“lugareño”* niega el derecho del inmigrante a mantener sus diferencias culturales, y se sustenta en una ideología de asimilación de la comunidad extranjera.

Mientras reine esta situación, en el marco de la cohabitación de diferentes, la inmigración no dejará de ser vista como un peligro para la identidad cultural; no pudiendo trascender y concebirse como una posibilidad de enriquecimiento mutuo.

Si los “*lugareños*” han sido objeto de operaciones de estigmatización (los típicos “*cabecita negra*”, “*negros*” o “*paisas*”), similares a las que se analizan aquí en relación a los “*hippies*”, es posible afirmar que se trata de un mecanismo de autodefinición de sectores de la sociedad receptora en función de la construcción de la diferencia. “El carácter de ‘invención’ de esta distinción puede verse en el radical desconocimiento del otro implicado en las diferenciaciones” (Grimson, 2011: 59): la definición de los “*hippies*” comprende una operación de homogeneización que no permite percibir la diversidad existente entre los inmigrantes y los jóvenes pertenecientes a dicha cultura. Mientras que estos “*venidos*” sostienen distintos encuadres biográficos, espacios vitales y prácticas sociales -edades, clases sociales, sexos, lenguajes, gustos estéticos, modas, ornamentación corporal, rituales, juegos, rutas de ocio, deportes, creatividad artística y una lista indefinida de distinciones- desde un amplio sector de la sociedad receptora se construye un estereotipo que los incluye a todos definidos por una constelación de características presuntas.

Por su parte, los inmigrantes se posicionan de múltiples formas frente a estas operaciones de estigmatización, a veces con el silencio, otras con la negación de la adscripción, o con el desconocimiento. En la medida en que se han ido asentando en *Las Calles*, fueron desplegando destrezas, tanto para conseguir trabajo y vivienda, como para reunirse y construir en el nuevo contexto rural, lugares y prácticas de identificación. Un caso especial se constituyó cuando en la comuna se estableció un ámbito de producción vinculado a los “*hippies*”: la “*feria*”, espacio de diálogo e intercambio que luego de dos fines de semana se clausuró. El lugareño, promotor de esta medida nos cuenta:

*(...) Yo fui una de las personas impulsoras para sacar la feria de ahí (...) para defender lo nuestro. (...) Yo no estoy en contra de las ferias, no estoy en contra de los artesanos (...) no hago referencia a los hippies pero sí a los artesanos y que quiero para ellos un lugar digno como se merecen: con agua, luz y baños. Lo único que pido es que no sea en la plaza (Norberto, 55 años).*

Nótese la marcada diferencia que introduce este señor entre hippie y artesano; y por ende entre “*vago*” y trabajador digno. Nuevamente el grupo que venimos describiendo queda relegado a una identidad negativa.

Reconstruyamos rápidamente qué sucedió aquel día que el pueblo se vio envuelto en una indigestión. El evento feria -organizado por un “gringa” con la colaboración de unos pocos jóvenes lugareños- tenía como propósito fomentar la creación de un lugar de producción agroecológica. Así, huerteros y productores familiares podrían ofrecer para la venta alimentos saludables, frescos y variados (frutas, verduras, plantas ornamentales, plantas aromáticas, etc.); como también artesanías de autor. Era una tarde de domingo muy tranquila en el pueblo, el contraste entre la gente -nativa- que salía de la iglesia y se encontraba con “su” plaza “invadida” por jóvenes fumando marihuana y escuchando rock, no fue el mejor episodio para tejer relaciones cordiales en la comunidad. Por ese motivo, el acontecimiento fue el momento fundante del desencadenado “problema hippie”:

*¿Sabes por qué venían a las reuniones en la comuna? Porque apenas llegaron hicieron una feria en la plaza, la idea de la feria ¡está buena! Pero supuestamente era para que la gente del pueblo también se integre. Llegó un momento en que una sola vez hubo gente del pueblo, y después todas las veces eran ellos. Y traían baffles a la plaza, ponían esa música que escuchan ellos con esos tarros que no sé qué; y la gente pasaba por la plaza y eso no le gustaba. Y he visto yo que ¡fumaban en la plaza! Sentí el olor ¡A ese horario! (...) Nosotros nos damos cuenta, no somos tan ‘paisanos’. En otros lados quizá es normal, pero esto acá recién empieza (...). Vemos que en otros lados se matan por eso y queremos proteger nuestra cultura (Cecilia, lugareña, 31 años).*

Así como para quienes explícitamente “los hippies no son bien vistos”; están aquellos que los defienden, pero desde un relato que los niega:

*Yo no sé qué significa un hippie, como ser María y Juan, que están en un negocio que me alquilan a mí, tienen un comedor (...) y a ellos los llaman hippies pero yo no sé si serán hippies, para mí son excelentes chicos (Otilia, lugareña, 63 años).*

*Tengo conocidos, chicos que han venido que no son hippies -tampoco no los considero nunca así- Y a veces amigos míos dicen: “che, mira viene el hippie al club”. Pero colaboran, son súper colaboradores, nos sentamos a hablar, yo puedo tener un buen diálogo con todos, comer un asado allá, acá (...) (Tomás, lugareño, 30 años).*

La pregunta no radica ya en conocer cuál es el significado literal de la palabra hippie para el “lugareño”, sino plantearse qué se busca leer y nombrar en determinadas personas; y creemos que su raíz se encuentra en un problema histórico de autovaloración como grupo “callejero”.

### **Puertas y ventanas abiertas versus “ciudades bajo llave”: nosotros versus ellos**

Para comprender por qué los habitantes nativos prefieren una existencia aldeana, con una población limitada organizada de acuerdo a la afinidad o al parentesco, analicemos primero

cómo es su forma de vida; y luego cómo se desenvuelven las relaciones sociales. Esto permitirá más adelante poner en discusión las tensiones con los inmigrantes en general y con cada uno de ellos en particular.

La definición de una lugareña -por cierto indignada- acerca de su terruño sirve a modo introductorio:

*Para mí es lo más tranquilo que hay, yo no quiero que venga nadie más, demasiado con los que vinieron. Ahora no podemos tener animales porque los vecinos ponen plantas, cierran, les molesta el ruido. Mi cuñado tenía ovejas y las tuvo que llevar porque balaban y les molestaba a los turistas (...). Yo me siento mal porque nosotros al final estamos más años que ellos acá y no podemos disponer de la libertad que teníamos. (...) Yo antes tenía hasta 200 gallinas, ahora ya no porque se pasan para el otro lado, porque a la mañana el gallo canta justo al frente de la cabaña entonces no se puede tener; y vacas menos (Nancy, lugareña, 50 años).*

Las palabras de la entrevistada revelan un parecido a “la puesta en acto de fronteras físicas” que propone Maristella Svampa (2008) para referirse al modelo de organización social impuesto por las urbanizaciones privadas. Donde “una clara separación entre el ‘adentro’ y el ‘afuera’, (...) entre ‘nosotros’ y los ‘otros’; entre aquellos que son ‘iguales’ y aquellos otros que son ‘diferentes’” (p.254) envuelve más una reacción que un vínculo frente al miedo a lo desconocido e inasible.

### ***Tranquilidad, un juego de tensión y alivio***

Los nativos definen la vida de “su” pueblo a partir de una idea de tranquilidad contrapuesta a la vida urbana, en términos de “no aguanto la ciudad”.

Qué se entiende por tranquilidad: ¿Silencio? ¿Paz? o ¿Alivio de la propia tensión?

Lo más importante es superar una primera interpretación que inscribiría a la gente de campo como portadora de un miedo a lo desconocido - propio de la infancia-, a la gran ciudad ligada a la corrupción, la promiscuidad, el vicio, a lo dionisíaco; en tanto el campo conservando la pureza, la inocencia, la rectitud de las formas y lo apolíneo.

Sería un equívoco apelar a esta primera manera de entender el mundo de estos actores, pues en ambos espacios sabemos que pueden encontrarse tanto peligros como matices; excesiva literatura alimentó los prejuicios que rodean la dicotomía ciudad/campo.

La exacerbación de la identidad pueblerina se manifiesta haciendo referencia a la tranquilidad:

*Es lo más lindo que puede existir en la vida, me encanta vivir en Las Calles, para mí es el pueblo más lindo y no me acostumbraría a vivir en otro lado. (...) No tenemos ese tipo de problemas que tienen otras personas en la ciudad, a mí me encanta, no me saques de Las Calles nunca* (Cecilia, lugareña, 31 años).

En este punto nos interrogamos acerca de la naturaleza de dicha noción. Una primera aproximación sostiene que se trata del alivio de la propia tensión; algo así como el placer de las drogas para un adicto es el alivio del estado de la necesidad de drogas. En otras palabras, se piensa el ámbito conocido- "*te conocés con todo el mundo, te saludás con todo el mundo*" o "*acá vamos caminando a todos lados y nos manejamos nosotros mismos*"- como factor aliviador de la propia tensión que podría generar el desconcierto de la vivencia de un lugar como nuevo. El controvertido sentido de la concepción de tranquilidad puede traducirse de distintas maneras. Para una persona que vive en el campo es sinónimo de silencio, pocos habitantes, omisión de la violencia y paz; por su parte, un ser urbano asociaría dicho estado del ser y estar con acceso rápido a servicios de salud, o en el caso de un fumador el kiosco en una ciudad.

Esta lógica de *tensión y alivio*, de estado de alerta frente a la presión de lo nuevo aplica tanto para personas habitantes de la ciudad como del campo. Donde el estupor que provoca para un "*lugareño*" la celeridad de la ciudad es comparable al estupor que provoca la desolación de una noche de campo para el urbano. Diría Borges en *El hacedor* (1960), no hay otra palabra para denominar la luna que la luna misma, lo demás son aproximaciones. La propuesta aquí es no pensar la tranquilidad en términos de silencio, quietud y conocimiento de lo conocido; sino a partir del juego de tensión y alivio. La tensión que -para cualquier persona- puede generar la experiencia de lo desconocido y el alivio de transitar un camino recto, sin desviaciones y dentro de un *mundo conocido y por tanto dominado*.

Nuevamente aparece una relación, y un interrogante: de la misma manera que la tranquilidad para los "*lugareños*" puede definirse en tensión; también su relación con las personas "*venidas de afuera*" que son desconocidas y que sobre todas las cosas *no son fáciles de dominar*.

No es la única interpretación posible, existen otras maneras de concebir a *Las Calles* por parte de los actores y siempre giran alrededor de representaciones antagónicas: la calma, el campo y el invierno; el vértigo, la ciudad, el turismo y el verano.

## ***El paraíso***

Prosiguiendo con las categorías, a la idea de tranquilidad le sigue “*el paraíso*”. Resaltamos dos frases lugareñas que lo ratifican:

*Las Calles es el paraíso, directamente, sin ningún tipo de duda* [Ojos con lágrimas]  
(Valentino, lugareño, 61 años).

*Para mí vivo en el paraíso, es tan lindo este lugar, es tan tranquilo acá en Las Calles*  
(Pilar, lugareña, 54 años).

Desde estas expresiones simbólicas los nativos continúan describiendo su pertenencia a un lugar en tanto que esto refiere a su identidad, a su historia y sus relaciones: “*Si no lo cuidamos nosotros al pueblo, ¿quién lo va a cuidar?*”;[Es] “*el mejor pueblo de la zona*”, “*mi vida*”, “*amo mi lugar*”.

Limitar el pueblo como *el lugar*, por sobre todas las cosas, puede entenderse desde dos aspectos: la presencia de un “otro” y el autoconvencimiento.

Por un lado, se trata de una manera de autonombrarse, y nombrar algo que ellos forjaron y construyeron, como bien lo ilustran sus palabras: “*el pueblo lo hicimos los nativos*”. O dicho de otra manera este lugar es un “*paraíso*” y una extensión de nosotros mismos.

La forma de autoreferenciar la comarca, también está vinculada con la constitución de una otredad o la presencia del “otro” distinto en el territorio, que por sentirse propio se disputa.

El otro punto se refiere a la idea de *paraíso* como la exacerbación de un *yo identitario* que no se alcanza a comprender de modo denotativo pero puede incluirse en una lectura connotativa.

El paraíso, tanto en la literatura como en el sentido común hace referencia a un lugar idílico donde el campo es un espacio mítico en el que se mantiene viva la edad de oro, es decir un estado ideal o utópico donde la humanidad es pura e inmortal.

La tradición judeocristiana definió al paraíso como un lugar distinto, al que todas las almas buenas irán después de las pruebas y tribulaciones del mundo temporal. De ella surgieron toda suerte de metáforas: la ciudad celestial, la ciudad de Dios, la ciudad eterna, la ciudad resplandeciente (...). (Harvey, 2012: 183)

La pregunta que subyace a tal definición es ¿existe el paraíso? En palabras académicas occidentales, como es en este caso, evidentemente que no –por lo menos desde un sentido material, sí podríamos considerarlo desde su abstracción- de lo que se desprende otra pregunta. ¿Por qué los “*lugareños*” definen su lugar desde la no existencia de ese lugar?



Podemos resolver la disyunción a partir de entender que si bien dicho estado de cosas no existe, sabemos que hay lugares que se le parecen bastante.

¿Es *Las Calles* un paraíso? Inmediatamente asaltan nuestra mente relaciones de paternalismo, desigualdad social y el resguardo nativo frente a tal situación. La creación del mito paradisíaco y la perfección para prevenirse de un daño. Como sostiene Sennett (1997):

Una experiencia angustiada e infeliz de los cuerpos los hace más conscientes del mundo en que viven. En el Jardín del Edén se sienten inocentes, ingenuos y obedientes. Ya en el mundo exterior se hacen conscientes tratando de comprender lo que es extraño y distinto. (p.28)

### **La temporalidad dual**

Ahondemos un poco más en la forma de vida callejera. Al hacer alusión a los cambios en los modelos de producción, sucedidos en la historia del pueblo (del tabaco al turismo), nos referimos a distintas maneras de relacionarse y construir el espacio y el tiempo. Al ocuparnos de una construcción cultural derivada de la experiencia de los sujetos, son temporalidades. Cuando los “*lugareños*” describen su lugar como “*tranquilo*” y paradisíaco también están expresando nociones de tiempo<sup>68</sup>. Por ejemplo, notamos una incoherencia intrínseca entre la manera en que dicen vivir, “*tranquilos*” y por la cual adoran su pueblo; y el modo de producción capitalista que se les ha impuesto o que eligen para subsistir económicamente: el ya mencionado turismo.

Todo el tiempo, valga la redundancia, están hablando de un cambio en el tiempo, en sus maneras de ser, de vivir, de sentir, de relacionarse. El extranjero también es parte de este nuevo tiempo. Permanentemente se nota que el espacio y el tiempo, para ellos, están contenidos por el espacio físico. Estos hombres y mujeres que todavía viven la experiencia de los “lugares”, inmersos en la dimensión del tiempo y el espacio están siendo referidos a otra totalidad (Ortiz, 2005).

Todo grupo cultural posee categorías temporales y le otorga significados propios; por ello veremos que en este espacio conviven dos maneras de interpretar el tiempo. Aludimos más arriba al vértigo del motor social y económico en el que se encuentra sumergida la comuna en el período estival. También a la idea de que “*todo pasado fue mejor*”; asimismo, la importancia otorgada al saludo, el “*trabajo de sol a sol*”, y demás rasgos constituyen la temporalidad callejera. A nivel sintagmático utilizan expresiones, muletillas como “*ahora*” y

---

<sup>68</sup>Y posesión de un capital deseado por muchas personas urbanas.

“antes” en referencia, como ya se ha dicho, a la experiencia de vida en el marco de la primera ola migratoria y su posterior relación con la segunda y la tercera. De esta forma en un vaivén de “antes” y “ahora” y en relación a su quehacer como sujetos sociales dibujan la *trayectoria del pueblo* y ponen en juego la construcción de una temporalidad que les es propia: “Antes había poquitas casas”, “ahora hay muchas casas”, “antes había gente buena”, “antes era más tranquilo porque vivía la gente de acá nada más”, “antes eran todos unidos”, “ahora no hay unión de gente”, “antes se usaba mucho plantar tabaco, ahora viven del turismo”, “antes la gente se tenía que ir a otro lado, ahora no se va nadie de acá, viene gente de afuera a querer vivir acá”.

El reloj y las señales de tránsito no son la base del orden social en este mundo rural, por el contrario, el factor climático determina actividades y formas de transcurrir. Cecilia explica cómo la amplitud térmica en las distintas estaciones del año marca el ritmo del trabajo y la dinámica del pueblo:

*Y en invierno es muy tranquilo, acá es muy frío el clima, recién podés asomar la cabeza afuera de tu casa después de las 10 de la mañana. La gente se amolda al clima y no sale como en la ciudad a las 6 de la mañana sí o sí a trabajar. Acá la gente trabaja después de esa hora. Por ejemplo, nosotros vivimos de las obras, los hombres trabajan en las obras en construcción y con semejante frío no se puede trabajar a esa hora, empiezan entre las 10 y las 11 horas de la mañana hasta las 4 de la tarde, más de eso no (Lugareña, 31 años).*

Esta costumbre proviene del pasado, cuando la gente trabajaba y vivía de las actividades en el campo. Entonces,

*(...) en esta zona que hay que levantarse re temprano, la gente laburaba temprano y a las 10.30, 11 paraban porque el sol no dejaba laburar más; y ahí los hombres se iban a tomar “la vuelta al bar” (Alberto, inmigrante, 30 años).*

En general, la población nativa tiene, occidentalmente hablando, pocas ambiciones y ansiedades de tiempo. El eje fundamental es trabajar. Paula (37 años) nos cuenta que “*acá si no estudias, tenés una familia*”. Es decir, si no cumplís con un mandato debes cumplir con otro; pero siempre trabajando. El estado de ocio no es considerado en sus palabras; no puede generar una distinción clara entre trabajo y tiempo libre debido a que las ocasiones sociales se entremezclan con el trabajo. La mayoría, al ser consultado por el tiempo de ocio, respondió: “*siempre tengo poco tiempo para descansar*”.

Dos distinciones -no tan distintas- prevalecen en alusión a las temporalidades del lugar que observamos: por un lado la ruptura radical entre un “antes” y un “después” que ordena la historia de los nativos, a la cual nos venimos refiriendo desde el principio del capítulo. Y por otro lado la *dualidad del ritmo de la vida* como espacio temporal constitutivo de la identidad lugareña (relacionada con las estaciones del año).

Si jugáramos a los opuestos el resultado sería: verano-abundancia/invierno- escasez. ¿De qué estamos hablando? Nos referimos de manera genérica a un evento tempo espacial del microcosmos local. El ciclo del trabajo se divide en dos grandes épocas: época de invierno, se corresponde con el período comprendido entre los meses de marzo y octubre; y época de verano que comprende los meses restantes siendo el pico más alto enero; y se organiza principalmente en base a la llegada de viajeros, ya que gran parte de la economía de *Las Calles* se solventa del turismo. Dicha empresa organiza toda la experiencia de vida de las unidades familiares, e incluye las instancias de la vida cotidiana:

[El ritmo de vida en el pueblo está determinado por] (...) *las cuatro estaciones del año: en verano, tenemos mucha corrida porque hay que trabajar para juntar platita para el invierno; y después viene el otoño y juntamos las cosechitas que hemos hecho. Yo tengo una huerta con tomates, remolachas, lechuga, zapallo. La mitad del morfi la tengo que hacer de alguna forma* (Pilar, lugareña).

Además de ocupaciones de subsistencia, el verano está asociado con el movimiento y la posibilidad de trabajo: “*La gente sale, trabaja y anda más activa*” porque se está en “*temporada*” de llegada de turistas. Los “*lugareños*” aseguran que en verano “*hay trabajo hasta para el gato*”. Pero reconocen que “*los diez meses siguientes, de invierno, pasarlo es duro*”. Y sostienen que no se puede soportar todo el año con el ingreso del período canicular.

La dualidad del tiempo de la vida cotidiana del poblado se resuelve en un verano rápido y fugaz (superpoblación, incremento de la oferta y la demanda, abundante lluvia) que se contrapone a un invierno lento, tranquilo y escaso (exigua cantidad de gente, poco trabajo y sequía). Un verano de abundancia, que irrumpe la calma casera del poblado, hasta volviéndose molesto, pero que permite a los habitantes “*sobrevivir todo el invierno*”.

Lo que se percibe son acontecimientos prolongados o reducidos en que, entre una secuencia y otra, la sensación de salida de un acontecer y la entrada a otro es abrupta, imprevista pero esperada. Esto es lo que sucede cuando se pasa del tiempo de invierno al tiempo del verano. Lo que separa y al mismo tiempo junta los acontecimientos son actividades relacionadas con el turismo que marcan el inicio y el fin de los acontecimientos.

En este sentido, el tiempo meteorológico y el ciclo de las estaciones relacionado con el cultivo de la tierra se vuelve un artículo medido en horas de trabajo por las que reciben un salario establecido. La novedad es que se computan los salarios sobre esta base, más que sobre pieza trabajada o cosecha levantada. El tiempo del cambio y el tiempo del reloj son las dos caras de la economía. En la vida de los nativos el tiempo económico se presenta como una ruptura; además carece de narrativa: no despliega ninguna historia como sí sucedía en los años del tabaco (Sennett, 1997:221).

Para sintetizar encontramos que varios tiempos conviven y se articulan entre sí: el tiempo cotidiano del ejercicio de los oficios, las actividades domésticas y las relaciones sociales; el tiempo comunitario, marcado por el ritmo de los ciclos económicos; y el tiempo mítico, el de la memoria y la reconstrucción histórica de un pasado sentido como mejor y lejano (una vez traspasada la frontera de la segunda generación de mayores -los abuelos-, aquellos que son los primeros habitantes y por ello genuinamente fundacionales. El *mito del origen* es la expresión de la construcción social de la realidad y justifica, frente a la presencia de tanta novedad, las tradiciones auténticas y el estado ideal en que la comunidad encuentra las mejores condiciones para su pleno desarrollo. Todo ello es observado, actualmente, con nostalgia; la añorada sencillez se construye desde el presente. El presente de una comunidad de identidades múltiples donde se constituye y consolida la actual idiosincrasia de la población.

### **Vínculos comunales y espacios de comunicación entre “lugareños”**

Dar cuenta de la naturaleza y las condiciones de las relaciones sociales implica adentrarse en la organización social de la comunidad. Exponemos las características identificatorias que adquieren los lazos entre “*nacidos y criados*” en esta ruralidad.

El escaso número de habitantes afecta las relaciones en el pueblo; facilita la posibilidad del conocimiento mutuo y personal de cada miembro. En *Las Calles* se encuentran complejas redes familiares y vecinales que inducen prácticas de intercambio y de favores, típicas de comunidades rurales. Es común la asistencia en casos de enfermedad. Así lo describen Tomás y Cecilia:

*Nacimos acá, nos criamos acá, la vida y mi infancia tranquila, (...) propio de un lugar muy familiar donde todavía se mantienen (...) las costumbre de compartir en familia*(Lugareño, 30 años).

*Si se enferma alguien del pueblo van y le golpean la puerta a mi mamá a las 2, las 3, las 4 de la mañana y mi mamá va, saca el auto y lo lleva. Se ayudan entre vecinos o se piden*

*hasta lo más mínimo, que sé yo, un poco de azúcar, un huevo, esas cosas. A veces se carnea un animal y se le presta una pata a un vecino, un costillar al otro; entonces después el otro viene y te devuelve una pata y así... Se conserva eso como antes. La gente era así, existía la palabra, no había contratos ni papeles. Todavía hay gente en Las Calles que te dice una cosa y es tal cual te la dice (...). Se mantienen todavía los valores (Lugareña, 31 años).*

Si bien los habitantes lugareños no parecen tener una organización social distinta al resto de la sociedad, la coherencia de su solidaridad es diferente al de sectores sociales más integrados al sistema productivo general. Es decir que la vida cotidiana se estructura bajo relaciones basadas en la confianza y la estabilidad temporal; y la unidad territorial es la base de la solidaridad social. Este tipo de intercambios es posible debido a la existencia de una situación económica análoga entre las partes (grupos según ingresos y estatus):

*(...) Nosotros los pobres somos los nativos de acá. La gente que viene de afuera viene con plata y es diferente el nivel de vida de ellos con respecto a la de nosotros. Aquí los lugareños -en algunos casos- y no por ser ricos, tenemos grandes extensiones de tierra, pero no tenemos ingresos, ni mano de obra para construir (Valentino, lugareño, 61 años).*

El cambio importante es que los lazos sociales -entre nativos- ya no se desarrollan alrededor del proceso productivo como sucedía en la *belle époque* del tabaco. También, derivado de la crisis de la agricultura y la reestructuración productiva, se ha transformado el papel que desempeñan los actores sociales en los territorios; donde cada vez es más difícil o casi nulo encontrar al productor “independiente”; y solo se dispone de la fuerza de trabajo para intercambiar frente a ligazones mercantiles con “otros” foráneos.

Por todo lo anterior, los rasgos especiales del modo de vida rural en *Las Calles* son: contactos primarios, vínculos de parentesco, comunales, significación social de la familia (unidad de vida social), la presencia del vecindario; la adscripción como integrantes al club social y el enlace a grupos eclesiásticos u organizaciones voluntarias que actúan como conectores de referencia y pertenencia. Una práctica destacada de ayuda mutua y símbolo de solidaridad social se manifiesta bajo el nombre “*pollada*”; así se expresa una “*callejera*” sobre el tema:

*(...) Acá nos conocemos todos, cuando hay un problema de algún chico que se golpeó ahí estamos todos colaborando para que el chico se mejore (...). En venta de pollo (...) hacemos una joda, un partido amistoso entre los chicos de Las Calles (...). Se hace una colaboración para fulano de tal. Hace poquito un chico se quebró y ahí estuvimos todos, siempre hay un cabecera que organiza (...). A la gente de afuera les vendemos pollos, comidas, etc. (Pilar, lugareña, 54 años).*

Según Marshall Sahlins (1972) existen tipos de reciprocidades<sup>69</sup> que definen formas de intercambio de naturaleza distinta ya que no implican las mismas consecuencias sociales en caso de no cumplimiento. Aquí se observa por un lado, una “reciprocidad de tipo generalizada”; típica de sociedades con organización social caracterizada como “simple” y donde la solidaridad sería -según Durkheim- de tipo mecánica, es decir de manera sintética y simple sin mediación jurídica o normativa compleja. En el caso que interesa sería propia de la solidaridad familiar siempre y cuando la familia tenga cómo ayudar al resto del grupo. Es una reciprocidad que está garantizada solo con el hecho de ser miembro de la familia y no se espera que la cadena de reciprocidad se cumpla en el corto plazo. Por ser miembro de la familia se espera encontrar ayuda cuando se necesite.

La otra forma de reciprocidad destacada es “equilibrada”. Es la más común entre los vecinos que se ayudan; siempre y cuando se pueda. El principio que rige es: ayudar de alguna manera al vecino; el cómo y cuándo depende de una decisión más individual. Además se trata de una relación de confianza que necesita consolidación en el tiempo.

Este escenario comunitario -donde el sujeto habita y satisface necesidades-enlaza al actor con el resto de la sociedad; es un lugar donde se crea y consolida una red de servicios, es el escenario de la convivencia. Los “*turnos de riego*”-un sistema que ayuda a mitigar la escasez de agua- son una muestra de valor fundamental para una relación armónica entre vecinos, un código vecinal básico. Dentro de la dinámica socioterritorial, la problemática hídrica es un asunto candente, y obliga al pueblo a organizarse. A partir de horarios estipulados cada cual abre o cierra la compuerta respetando el turno que le corresponde:

*(...) Acá no había ningún problema, no teníamos problemas con el agua ni con el fuego ni con nada, pero ahora sí tenés problemas con el agua, que todo el mundo se pelea por el agua (...)* (Raquel, lugareña, 69 años).

Mientras tanto, el tamaño de la población influye en el nivel de anonimato, que en este caso es casi nulo. El fragmento de entrevista deja sentada dicha realidad:

*Entre nosotros la relación es buena. O sea, “pueblo chico infierno grande” (...). Me podés preguntar por el pueblo y yo conozco a todas las personas que viven, que nacieron, es decir, que son autóctonos del lugar. Es más, cada uno se ayuda al otro, si me hace falta algo voy al vecino; y siempre ha sido así como todo pueblo chico (...)* (Cecilia, lugareña, 31 años).

---

<sup>69</sup>Las combinaciones de estas formas de reciprocidades no son tan taxativas como las descripciones expuestas; es solo un ejemplo de cómo funcionan las relaciones.

El frecuente contacto físico y una mínima distancia social -basada en el conocimiento previo y el grado de empatía con el interlocutor- acentúan la dependencia mutua de individuos y es causa de sentimientos de compañía.

El tratamiento habitual para dirigirse al receptor es el empleo del pronombre de la segunda persona del singular, “*usted*”, sobre todo entre las personas de mayor edad; y el tuteo, entre los más jóvenes por existir conocimiento mutuo. El vocativo más usual para apelar al interlocutor es el nombre propio o bien el apellido. En general, e influenciados por la relación laboral que sostenían con el patrón inglés, hoy se utiliza un estilo formal:

*Los padres nos enseñaban a decirle el ‘señor’ [al patrón inglés]. Yo por lo menos a una persona mayor todo señor, señora, así. Acá no existe el che o qué tal, y nos conocemos todos (Martín, lugareño, 39 años).*

Al encontrarse abrazados por la naturaleza, en general transcurren una vida apacible, sin congestiones, ni roces e irritaciones turbulentas. Las discusiones tienen un espacio: la asamblea comunal. Raramente se encuentra a un nativo en disputa con otro en la vía pública. Además, no están expuestos a los estímulos publicitarios constantes y a un mundo de artefactos avasallante:

*Yo no salgo demasiado, voy al negocio a veces y compro en la semana cuando voy a [trabajar] a la escuela. No salgo para ningún lado, el lugar que más me gusta es el dique La Viña. Esta mañana fui, es un lugar para relajarte. Si vos estás amargada en tu casa te vas al dique, es un paraíso, no sabés lo lindo que es... (Pilar, lugareña, 54 años).*

*El paseo mío es ir a Mina Clavero a hacer las compras y nada más. Vamos a Mina y tomamos un helado y nos volvemos; pero siempre yo, a mi marido no le gusta salir mucho, más de ir al bar a jugar un truco, otra cosa no. Yo lo estoy invitando que vamos a Rosario (...) a arreglar la casa de mi mamá y no quiere ir (Nancy, lugareña, 50 años).*

El arraigo físico de la población y la poca movilidad social generan una pertenencia a grupos estables. En el pueblo no existe una multiplicidad de espacios donde insertarse y participar según intereses varios. Se reúnen para llevar adelante labores comunes de ayuda al pueblo; en reuniones o asambleas comunales; en los partidos de fútbol del Club Social; y en festividades típicas, donde en la mayoría de los casos está implicada la iglesia. Léase la opinión de los informantes:

*La acequia la ‘limpean’ [sic] entre todos, y después se comen un asado, acá eso es una tradición (...). En general, de esas actividades no participo yo, participa mi padre que tiene canal, son las horas de riego (Elena, lugareña, 41 años).*

*Nosotros nos juntamos cuando hay reunión y cada uno puede dar su punto de vista (...) por el tema del agua, del ejido municipal y así... (Valentino, lugareño, 61 años).*

*(...) Los partidos de fútbol van todos, toda la gente de Las Calles, son muy populares los partidos. Cuando se juega en el club de Las Calles ahí está toda la gente. Es la única diversión, nadie genera alguna fiesta popular o algo que divierta a la gente como un baile. Ir al club es un medio de distracción. (...) La hinchada femenina de Las Calles - podés preguntar a cualquiera- son todas mujeres (Cecilia, lugareña, 31 años).*

*Ahora el 22 de abril empiezan las novenas para la fiesta patronal; también ese es un lugar de encuentro. Y después hacemos el pesebre en diciembre, la gente colabora y al final hacemos una reunión, un brindis y de eso también participa mucho la gente (Sonia, lugareña, 37 años).*

Los almacenes<sup>70</sup> son puntales de reunión del poblador rural, esencialmente de hombres que encuentran en ellos un lugar de esparcimiento y encuentro con amigos para “tomar la vuelta”:

*No hay costumbres muy distinguidas acá... la gente trabaja y lo único que hace después es ir al boliche a ‘tomar la vuelta’ tranquilo [risas]; otra costumbre no hay. (...) Vamos al mediodía y a la noche. (...) Somos solo hombres. Por ahí es una casualidad en verano que viene gente de afuera, van ahí a jugar un pool o una cosa de esas. (...) Nos vamos a entretener, a charlar un rato, se juega un truco, al billar. Tomamos unas vueltas (...) nos hacemos unas cargadas de uno al otro y cada uno a su casa (Benito, lugareño, 61 años).*

Espacio recreativo donde está negada la presencia de la mujer en una considerable actitud machista y el consumo de alcohol es una práctica naturalizada. En diversas observaciones de campo matutinas, como se narró en un apartado anterior, pudo verse que los hombres son enviados por sus parejas hacer compras al bar-almacén y éstos aprovechan la excusa para beber una copa. “Comentan el fútbol”, hablan de la gente que pasa frente a ellos. Por ejemplo: “¿De dónde habrá sacado la plata éste para comprar ese auto?”. Y entre bebidas y aguijoneo masculino, la presencia femenina aparece en las conversaciones asociada al límite y la autoridad: “Me fui hace como dos horas y no volví, me va a matar la china”. El día especial de estas reuniones espontáneas es el lunes; solo se necesita pasar por el sitio para tentarse con una copa. Y allí se encuentran, sentados en mesas exteriores más para mirar a la gente que pasa que para conspirar. Construyen una relación espacial con la calle; y los transeúntes y móviles son ese paisaje o espectáculo a apreciar, y/o vigilar (Sennett, 1997).

---

<sup>70</sup>A los cuatro o cinco almacenes ubicados -en su gran mayoría- alrededor de la plaza central, se suman dos carnicerías y una librería. Cabe recalcar que en este pueblo los supermercados no han monopolizado la actividad. Así, los comercios que surgen con el fin de abastecer de elementos indispensables a la comunidad, también se convierten en un motor de convivencia social.



Como dijimos, la concordancia entre el clima y la organización laboral viene de antaño, de cuando la base del trabajo eran las actividades agropecuarias. De esta manera, el primer día laborable de la semana los hombres nativos siguen juntándose cerca de las once del mediodía a “tomar la vuelta” y a “comentar lo que pasó el fin de semana y quién peleó con quién, o quién estuvo con quien”. Según un dicho popular “el lunes se come el cuero”. No obstante, esta costumbre se encuentra arraigada en los sujetos de mayor edad ya que la gente joven debe hacer horarios de corrido trabajando en pueblos aledaños y en servicios.

Dijimos hasta acá que como sitio de esparcimiento, el almacén de ramos generales es exclusivo para hombres lugareños; hay un código compartido por los habitantes: ver a un extraño y peor aún extraña sentada en una mesa, moviliza todo tipo de miradas que enseguida restringen y señalan con el dedo. Este bar-almacén proporciona un nexo no solo económico, “sino también cultural, así como un centro importante de información y de intercambio de noticias y habladurías” (Thompson, 1995: 55). Esta costumbre hace las veces de frontera y excluye a los intrusos. El sentido de propiedad, que imprime valor al porqué de la exclusividad, también está dado en la calidad del rubro: “los almacenes son de los lugareños” en todos sus usos; tanto como unidad de producción como de consumo:

*(...) Son de la gente que vive acá, de los nativos; no hay ninguna persona de afuera que venga a invertir en los comercios porque ve que no son ingresos importantes. (...) Si convendría ya hubiese un vivo que se hubiese plantado hace rato a poner un supermercado. (...) Pero saben que se vende poco y que solo en verano se puede hacer una pequeña diferencia; en invierno te da solo para pagar los impuestos (Valentino, lugareño, 61 años, dueño de un almacén).*

Debemos mencionar también aquí al club como espacio de encuentros, de comunicación directa y lugar en que se refuerzan las relaciones sociales tanto entre nativos como entre inmigrantes y la sociedad receptora. Un refugio, contenedor de tensiones reprimidas y una especie de campo de batalla donde también operan prácticas de estigmatización. Y nuevamente desde un nosotros sugestivo y convincente objetivado en:

*El club fue fundado por los nativos. Y es muy necesario para que los chicos hagan deporte y no se dediquen a otras cosas raras (Benito, lugareño, 61 años).*

Es decir, que no se contaminen con los vicios que llegan desde la ciudad, que no lleven adelante prácticas importadas *made in* ciudad. El acontecimiento “partido de fútbol” (deporte

principal de la institución) se convierte en contenedor de tensiones reprimidas y campo de batalla:

*En los partidos de fútbol (...) cada uno marca el territorio. En un lado están los del pueblo, en otro lado están ellos. (...) Los hippies no son de andar buscando pelea, ni andar haciendo quilombo. Son más capaces los de Las Calles que se toman un trago y hacen una pelea, eso seguro; pero ellos no (Cecilia, lugareña, 31 años).*

El club, el fútbol, el alcohol, el tiempo libre, las relaciones sociales entre disímiles y una paradoja. El mismo sitio concebido para que los “*chicos sanos del pueblo*” no hagan “*cosas raras*”, no se “*metan en la droga*” está vinculado a la ingesta de bebidas alcohólicas y consecuencias violentas.

Hemos mencionado la condición de culpable *de todo* que recae en el inmigrante, y cómo este mecanismo objetiva problemáticas comunales ocultas, aquellas de las que no se habla. En relación, habíamos mencionado el alcohol como un asunto al menos delicado en la población. Son los mismos nativos, que con talante natural comentan: “*a la gente de acá le gusta chupar*”<sup>71</sup>. En concreto, el espectáculo deportivo parece convertirse en un momento ideal para dar rienda suelta a los libres sentimientos reprimidos durante la semana. Momento en que el vecino “*con guita*” pasaba con su camioneta “*cuatro por cuatro*” a toda velocidad y les llenaba la cara de tierra al transitar por las calles del pueblo.

Es importante resaltar que los episodios y conductas puntualizadas no son regla de oro en los eventos, pero sí son reconocidos por los “*lugareños*” como un hecho que deja secuelas reales en la vida cotidiana.

Creemos que los partidos de fútbol en el club de *Las Calles* tienen una semejanza, en materia conductual, y salvando las distancias, a la riña de gallos en Bali (Geertz, 1991). Es decir, a un juego profundo (inspirado en Jeremy Bentham, 1789) donde lo que se arriesga es mucho, hay mayor riesgo y dicho riesgo puede ser o es irracional. Se trata de una dramatización, de una simulación de la matriz social. Y el fútbol -desde el mismo esquema que “*el trabajo de sol a sol*”- lo que hace es “decir algo sobre algo”. Al ser una puesta en escena de intereses de “estatus” nos dice algo más y por ello aparece vinculado a una función interpretativa donde el escenario de la contienda deportiva se traslada de manera especular a los propios hinchas que observan el partido. Entonces “*cada uno marca el territorio*” y de “*un lado están los del pueblo y en otro lado están ellos [los venidos de afuera]*”. Esta construcción del espacio y la

---

<sup>71</sup> Ingerir bebidas alcohólicas en exceso.

experiencia violenta apoyada en el consumo de alcohol tienen sentido en tanto son concebidas en términos simbólicos.

Otro lugar clave en la construcción de identidad, por ser un espacio de encuentro y relación entre pobladores y entre “*venidos*” son las asambleas o reuniones comunales donde se discuten problemas políticos, sociales y económicos de la localidad. Además de celebrarse la asamblea anual ordinaria, que debe contar con la presencia de la mitad más uno de los empadronados, se convoca a reuniones ocasionales según problemas específicos: agua, asfalto, realización de ferias, transporte, etc.:

*Nos juntamos [con los de afuera] cuando hay reunión y cada uno puede dar su punto de vista. Organizamos reuniones por el tema del agua, por el ejido municipal y así... Tenemos diferentes opiniones, pero más que todo los nativos estamos parados sobre que los dueños del pueblo somos nosotros, hasta ahí eso es seguro (...). Yo he tenido discusiones con gente de afuera (...) porque (...) no quieren que se haga el pavimento; pero ellos no saben que estuvimos años que no pasó un colectivo, que teníamos que salir caminando por la ruta porque los caminos no servían y los colectivos no querían pasar, ellos no saben el sufrimiento nuestro. (Valentino, lugareño, 61 años).*

Se trata de un “espacio en el cual se desarrollan negociaciones y conflictos que abarcan tanto situaciones de estigmatización como vinculaciones con grupos migratorios” (Grimson, 2011: 48). Para continuar, reconstruyamos el vínculo con la población inmigrante.

### **Entre “*lugareños*” y “*venidos de afuera*”**

Dentro de un “espacio de interculturalidad” (Grimson, 2011:7) configurado por los conflictos y negociaciones identitarias, se entretiene el mundo de la vida cotidiana de los integrantes de *Las Calles* (nativos e inmigrantes) y sus relaciones con el pueblo. La descripción de sus correspondencias echa luz sobre las tensiones identitarias constantes dentro de una *comunidad en comunicación*.

Ya se sabe que el escaso número de habitantes posibilita el conocimiento mutuo y personal, sin embargo no garantiza una aceptación y entendimiento recíproco. El fluir de nuestros grupos se da en una relación de alteridad que transcurre sobre la base de la “fricción”. Aquí, “*lugareños*” se hacen entrelazadamente con “*otros*” inmigrantes y viceversa a pesar de no compartir una situación económica análoga y de una marcada estratificación social. Los que un territorio y los dividen diferencias culturales, simbólicas y económicas. Frente a tales desigualdades, los nativos, en palabras de Rosaldo (2011) imaginan la vida de los *venidos de afuera* mejor que como estos imaginan la de aquellos:

*Quieren sobrepasar a lo mejor por sobre los nativos de acá; por ahí pueden pensar que uno como es ignorante no sabe cómo hacer las cosas* (Benito, lugareño, 61 años).

Retomamos su hipótesis del “imaginario asimétrico” (p.68) para dar cuenta de una situación de desigualdad y poder que marca las condiciones en las que se desenvuelven los grupos. En el transcurso de las entrevistas nos dimos con una paradoja: en un mismo sujeto existe un etnocentrismo “clásico” y otro “invertido”. En el primero, “la sociedad propia es idealizada para despreciar a otros” (Grimson, Merenson y Noel 2011: 21), y esta imagen estaría reflejada en la exacerbación identitaria del yo lugareño; en el etnocentrismo invertido, “una sociedad otra es fabricada como ideal para despreciar a la propia” (Grimson, *et al.*, 2011: 21). Ejemplo de este último es lo que los nativos imaginan del modo de vida y particularidades de “*los de afuera*”. Esclarezcamos. Ya mencionamos que los “*callejeros*” viven la presencia de los otros desde la “*invasión*”. Es decir, que acuerdan con la idea de irrupción, de entrar por la fuerza; de adueñarse injustificadamente de funciones ajenas y además propagarse. “*Los de afuera quieren apoderarse de lo nuestro*”. Los nativos ante la llegada de extranjeros, tal como indica Van Gennep, presentan “como contraofensiva actos de refuerzo de la cohesión social local (...)” (Ortiz, 2005: 30). Hasta ahí no hay secreto a voces, el sentimiento es explícito, no obstante en este invasor encuentran una imagen especular que los tensiona; les muestra un modelo económico y cultural a alcanzar y por ello es supuesto. Esta gente sabe lo que no es y lo que no tiene: aquellos valores simbólicos, culturales y económicos que ven en el urbano. Pero no carecen del respeto de sí mismos (Sennett, 2003:58) otorgado primero por el hecho de haber construido una familia y mantenerla, la microfamilia; y segundo, haber construido el pueblo, su macrofamilia.

El incremento de la población, de la mano de los flujos migratorios, que en nuestro trabajo se sistematiza en tres etapas u olas, fue afectando de manera paulatina las relaciones entre los habitantes y el carácter del pueblo rural. Sucede que el movimiento de personas desde los años ‘40 hasta esta parte ha llevado al pueblo a adoptar otro cariz, no pudiendo ya hablar simplemente de *Las Calles* como una población de particularidades rurales, sino de una trama compleja de relaciones que se tejen y entretejen con el transcurrir de los días y la historia.

Tales variaciones dan surgimiento a la segregación de individuos, en este caso, según diferencias económicas, clases sociales, nivel educativo, gustos y preferencias que se traducen en las tipificaciones mencionadas: “*paisas*” o “*lugareños*”, “*gringos*” y “*hippies*”.

Ante la llegada de “*gente nueva*”, la sensación de los “*lugareños*” es que los sentimientos que surgen de la vida en común se diluyen, los lazos de parentesco y vecindad se rompen.

Frente a un agregado en que los miembros tienen orígenes y culturas disímiles, los nativos aducen:

*(...) Los que estamos de hace años (...) nos llevamos todos bien como vecinos, como amigos. Por ahí alguien viste, alguno de 'esos nuevos' que han comprado vienen te saludan (...). Otro que compró más abajo hace un año, también es de Córdoba, y uno lo encuentra por el camino y dice 'hola vecino, cómo andás vecino'. Pero nada más, es una amistad así de respeto nada más. También hay otros que hace como diez años que compraron que (...) no te saludan, no te ven, no tienen contacto para nada (Raquel, lugareña, 69 años).*

*(...) Los que tienen un poquito más que nosotros no nos relacionamos mucho, con los de Las Delicias, con el señor de las cabañas de los Carolinos, no "hola que tal" nada más (Nancy, lugareña, 50 años).*

Recordemos que para los "lugareños" el saludo es una práctica habitual de respeto, consideración y reconocimiento de la persona. Desde ahí tratemos de imaginar el sentimiento de rechazo que experimentan los residentes originarios ante la indiferencia de sus vecinos.

La falta de respeto, aunque menos agresiva que un insulto directo, puede adoptar una forma igualmente hiriente. Con la falta de respeto no se insulta a otra persona, pero tampoco se le concede reconocimiento; simplemente no se la ve como un ser humano integral cuya presencia importa. (Sennett, 2003: 18)

Las diferencias sociales hechas cuerpo y mente en las entrevistas no solo indican desigualdad socioeconómica. Ponen en relación a dos modelos culturales diferentes, el de la ciudad, impersonal, indiferente e indolente en "contraposición con las pequeñeces y prejuicios que comprimen al habitante de la pequeña ciudad" (Simmel, 1986: 164). Modelos que se cruzan y desencuentran por las callecitas de tierra esperando uno cosas del otro que a ese otro ni se le ocurre dar. La metáfora del saludo echa luz sobre todo el proceso de transformación experimentado y las tensiones, fricciones, desencuentros y problemas comunicacionales que conforman la configuración cultural emergente en la nueva ruralidad. Pensamos que este sentimiento de rechazo vivido por los lugareños -y "escasez de respeto" en términos de Sennett- puede ser un signo representativo y nos atrevemos a decir (quizá ambiciosamente) una de las pocas presencias que todavía se conserven en estado de ruralidad pura. ¿A qué hacemos referencia? Uno de los aspectos más salientes en los que Simmel se detiene para particularizar la metrópolis moderna radica en poner a la luz la excepcionalidad de su estilo de vida contraponiéndolo al de una pequeña aldea asociada a espacios rurales. Todo ello considerando que las grandes urbes se presentan como el escenario de un capitalismo

triunfante donde confluye la emergencia de una nueva organización social (economía monetaria) y la conformación de la subjetividad del ciudadano.

El tipo *urbanita* de Simmel anuncia el devenir de una nueva personalidad lugareña construida a partir del contagio con ese extranjero en su tierra. Y en contrapartida una personalidad *urbanita* que quiere ser lugareño. Algo así como un cambio de máscaras en términos goffmanianos. Y como tercer personaje de la trama, los “*cabañeros*” invisibles, estarían confirmando la presencia de un capitalismo triunfante.

Conservar el estilo de vida del pueblo, donde la “*tranquilidad*” es la principal virtud, en contraposición a la vida de la ciudad, de donde provienen los “*venidos de afuera*”, también los planta en la resistencia: conservar los “*hábitos de vida*” por encima de aquellos que “*vienen con costumbres diferentes a las nuestras*”. Se trata de seguir sintiéndose seguros en su lugar, entre ellos, entre conocidos. Así lo describe Alejo:

*A mí lo que más me gusta de vivir acá es que yo ando a caballo, me voy a San Huberto a caballo y vuelvo y estamos chochos de la vida acá. En las ciudades ustedes tienen que estar bajo llave. Acá duerma con toda la puerta abierta que no le va a pasar nada, que no va a venir nadie a molestarla acá en su casa (Lugareño, 87 años).*

Mientras, vale agregar que la dicotomía *ventanas y puertas abiertas versus “ciudades bajo llave”* suscita formas de ser urbanas que no se comparten. El mundo cotidiano y callejero se presenta perplejo al resolverse en atisbos de impersonalidad, superficialidad y transitoriedad. Y por ejemplo es inadmisibles transitar por el pueblo sin saludar a cuanta persona pase alrededor; o aceptar que un “*gringo*” ocupe cargos institucionales elevados.

Como todo grupo pequeño, los controles emocionales y personales existen y generan cierta seguridad a quienes están acostumbrados a vivir de esa manera. Pero el anonimato impulsado por el aumento de la población intensifica el estado de vigilancia permanente que han de mantener los nativos frente al continuo arribo de inmigrantes. Este alerta no debe sucumbir porque mantiene a resguardo de lo desconocido.

La concentración en un espacio limitado y su aumento cuantitativo dentro de un área que se mantiene constante,

...tal como Darwin lo señaló en relación a la flora y a la fauna y Durkheim (1932) respecto de las sociedades humanas, (...) tiende a producir diferenciación y especialización, dado que solo así puede dicha área soportar cantidades crecientes. De este modo, la densidad refuerza la acción de la cantidad en punto a diversificar hombres y actividades y a aumentar la complejidad de la estructura social. (Wirth, 2005: 9)

Por el lado subjetivo, como lo sugirió Simmel, el estrecho contacto físico entre numerosos individuos produce un cambio en los medios a través de los cuales éstos se orientan en el espacio social -de modo particular- respecto a sus compañeros. Es en el marco de la nueva ruralidad que los contactos físicos se vuelven más estrechos y los sociales más distantes.

La densidad, el valor de la tierra y la naturaleza, la ausencia de molestias tales como el ruido, el humo y la suciedad, convierten a *Las Calles* en un lugar codiciado por muchos. Las altas rentas y la escasa oferta laboral lo convierten en accesible para pocos. Así, el estatus social, las costumbres, los hábitos, las preferencias y los prejuicios son factores a partir de los cuales la población comienza a ser seleccionada y distribuida en diferentes lugares del pueblo.

Ya habíamos dicho que, en las representaciones lugareñas, el Arroyo Seco es la frontera entre una zona “refinada”, “exquisita”, “más linda” y aglutinadora de “la gente de la plata” o los “copetudos”; y el pueblo de *Las Calles* a secas.

En los “distinguidos” cascos de estancia que se alzan del lado adinerado residen hijos o nietos de inmigrantes, ya anglo argentinos que ocupan a nativos como “casero/as” y por trabajar en dichos hogares también son identificados como parte de la elite social construida. De este modo, los “lugareños” no solo se autoinscriben como refinados ante el resto de pobladores nativos; sino que son reconocidos como tal por el solo hecho de pertenecer al paraje. Los atributos de los ingleses recaen directamente sobre los nativos que habitan El Huaico por un proceso de contagio o herencia. Esto a veces molesta y otras claramente es un factor de estatus. Raquel, que trabaja desde hace más de 50 años en “el barrio de los ingleses”, nos cuenta una anécdota:

*(...) Los ricos son los ingleses... me daba una risa porque la otra vez fuimos a Mina Clavero, me bajo del auto y había alguien que decía desde la calle (...): “¡Ah, viene la gente de El Huaico, la gente de la plata!” Yo me doy vuelta y lo miro así... me dio una rabia. Pero la gente de la plata son ellos, los dueños de las casas, no nosotros [Ríe]; si nosotros no laburamos no tenemos plata, no vivimos. Siempre nos tiran palos así(Lugareña, 69 años).*

Observamos que de manera figurada las personas que habitan este sitio son identificadas, en una especie de fantasía del estigma, como poseedoras de capital económico y simbólico, es decir que el mismo territorio les otorga una identidad.

De esta manera, las personas tienden así a segregarse en la medida en que los requerimientos y modos de vida de las personas son incompatibles unos con otros y en casos, antagónicos entre sí. De modo similar, las personas con necesidades homogéneas se agrupan

inconscientemente, o son forzadas hacerlo por imperio de las circunstancias, dentro de una misma área.

Además, por lo general, distinguen su “nosotros” del “ellos”, “esos” o “aquellos” desde la alusión a su procedencia, aquel lugar desde donde vienen:

*Son empresarios que vienen de Buenos Aires, de Rosario, de otros lados; inclusive hay algunos que son extranjeros (Cecilia, lugareña, 31 años).*

Bajo estas condiciones, el pueblo se presenta dividido en mundos sociales, donde la transición de uno a otro es abrupta. Norberto expone con precisión un pensamiento recurrente en los nativos:

*La zona de los ingleses... ellos están ubicados como en un barrio no mejor ni peor, pero un barrio distinto en lo que es la localidad, en la zona de El Huaico. (...) Allí se han situado distintas personas con ingresos superiores; (...) pero yo no los catalogaría como la gente de la plata, si no como un barrio distinto con una cultura totalmente europea. (...) Lo que a mí particularmente me pasa (...) es que siento que tantos cambios de culturas (...) han hecho que al no haber un buen diálogo las ideas de un lado o del otro se quieran imponer (Lugareño, 55 años).*

Distinguir el tipo de relación forjada entre la primera ola de inmigrantes y nativos permite pensar el presente. Por eso cuando los informantes se refieren a “gente de ahora”, en alusión a la segunda ola migratoria (1980-2000), están hablando de un sector de la clase media, con un estilo menos servil, que dista mucho en sus formas de parecerse a los primigenios patrones británicos. A pesar de la permanencia de la brecha social, por estos días se visibiliza una ruptura en el vínculo con la “gente de afuera”; y comienzan a producirse tensiones en el territorio. Y es esperable en un escenario de demanda inmobiliaria creciente, aumento del precio de la tierra y posesión en manos de unos pocos de un territorio vivido como propio. Un día, sin previo aviso, no solo vieron que el pueblo se les llenaba de gente, sino que comenzaban a ocupar vía financiera y simbólica sus terrenos.

Citemos testimonios donde queda plasmado este malestar:

*(...) Algunos “de la escuela para arriba” [referencia a la gente de El Huaico] no querían dejar que vendan más de una hectárea para que no se aumente tanto la población. Y piden muchas cosas, quieren exigir para edificar y los lugareños de acá eso no lo quieren porque ninguno de acá puede comprar (...) más de un lote de veinte por veinte. Los lugareños quieren que quede como está porque ellos quieren edificar a lo antiguo y poderse hacer una casita en cualquier lado donde ellos puedan (Benito, lugareño, 61 años).*



En este fragmento del relato, como ya hemos visto, el señor lugareño apela al uso de la tercera persona en su descripción. En algunas ocasiones, mientras se realizaban las entrevistas, notamos que al surgir el tema de las maneras de tipificar a los extraños se manifestaban en señal de alerta e indicaban “yo no me meto con nadie”; y quizá ahí sí quisiesen apartarse de la situación puntualizada. Pero en este momento, el uso de “ellos” para referirse a una categoría de conjunto que también lo incluye solo pretende ofrecer un retrato distanciado con fines explicativos. En cambio, cuando sus palabras se dirigen a los habitantes “venidos de afuera” se advierte un giro lingüístico peculiar en su expresión: el uso del pronombre indefinido “algunos” es una forma despectiva e imprecisa. Plantea diferencia de clase, deja afuera a los extranjeros y manifiesta el malestar con ellos; indica la puesta en relación del conflicto. Sennett (2003) dirá “asignan a ‘ellos’ el valor de una singular amenaza de invasión; expresa un temor de la clase trabajadora a la vulnerabilidad” (p.26).

El siguiente entrevistado se expresa de manera contraria al primero, pero aludiendo al mismo asunto:

*Trabajando un grupo de vecinos en la parte territorial de la comuna yo exponía mi pensamiento: “no quiero una favela, no quiero en Las Calles un Villa Carlos Paz, no quiero Mina Clavero ni Córdoba mucho menos”. Pero sí quiero que cada familia de acá pueda hacer algo con el turismo (...) pueda tener su posibilidad de crecer porque si no lo hacen ellos alguien lo va a hacer en algún momento (...) (Norberto, lugareño, 55 años).*

La relación patrón-peón-casero sigue manteniéndose, pero toma otro matiz. Las citas de Elena y Martín permiten explayarse sobre el asunto:

*Cuando vino el asentamiento inglés todos [los lugareños] trabajaban ahí de caseros, ellos tenían su casa (los dueños) y le daban una casa al casero. Los pocos caseros que están vivos siguieron trabajando cuando vinieron hacer las cabañas, con otros dueños; entonces han ido pasando de dueño en dueño. Se han ido quedando en el lugar (Lugareña, 41 años).*

*Yo soy casero, cuido una casa. Entré a la casa en que él trabajaba [señala a su padre]. Al estar tantos años mi papá ahí (...) cuando él se jubiló me lo propusieron a mí. (...) Ellos son cordobeses los... entonces tienen una casa de veraneo y yo les cuido. Como hice cursos en Buenos Aires de electricista, plomería, todas esas cosas yo les venía bien para el cuidado (...) de la casa (Lugareño, 39 años).*

Como vemos, padres “caseros de ingleses”, que transmiten su herencia a hijos pero en su versión moderna: caseros de cabañas o de casas de veraneo. Se trata de una reedición, ahora

no solo en complejos turísticos, sino también especializado en la labor y con un escaso y hasta nulo contacto con quien lo emplea:

*Los “cabañeros” no viven acá. Ellos se manejan con algún encargado y a los empleados ni los conocen. Tienen un encargado que es el que contrata al personal, les paga y listo. (...) Solo sabemos que son dueños, no les conocemos ni el nombre a la mayoría, no sabemos quiénes son. Ellos tienen otra cara visible: la gente que trabaja (Cecilia, lugareña, 31 años).*

Nótese que aunque la relación laboral entre “venidos” y “lugareños” se mantiene, los contactos ahora son impersonales, ya no impera aquella especie de vínculo familiar. Esta personificación de los “cabañeros” en una *mano invisible* anula la sensación de protección percibida por los caseros de antaño. Es más, en algunos casos hasta se llega a prescindir de estos servicios:

*Generalmente la gente ésta compró, se hizo su casa y viene los fines de semana largos o en verano, o para las vacaciones, viste, vienen así quince días, un mes y se van y la casa queda cerrada). Cuando vivían todos los ingleses acá era otra cosa, eran todos como si fuera una familia viste, todos unidos. Ahora no (...)(Raquel, lugareña y casera, 69 años).*

La frase “...y la casa queda cerrada” entraña una expresión de disgusto con “los nuevos” por no generar trabajo para el pueblo.

La *necesidad de amparo deviene requisito de protección* y revela el estado actual de la diferencia con los actuales inmigrantes.

A lo anterior se añade otro tipo de vínculo comunal, aquel que se crea con otros “venidos”, y asume rasgos distintos. Con los “cabañeros” la diferencia es esencialmente económica. Con los nuevos profesionales además es simbólica y cultural. Y con los “hippies” es desprecio. De esta forma la disputa por el poder comunal y el resto de instituciones comienza a ser una fisura debido a esfuerzos de tracción y compresión y socava de forma enérgica la relación.

### **Colaborar para estar integrado**

Para el “callejero”, las personas venidas de afuera son “buenas” o “malas” y ello depende del grado de *colaboración* -que no es lo mismo que *participación*- con el pueblo, sus instituciones y habitantes nativos:

*El hippie (...) es toda gente “buena” y como cualquiera de nosotros, nada más que tienen su manera de vivir, su manera de ser. No es por discriminar a nadie. Acá aparte*

*son gente que le gusta colaborar así que no, en ese sentido no hay diferencia viste (...)*  
(Benito, lugareño, 61 años).

“Gringos”, “hippies”, “cabañeros” son observados con variabilidades en sus exigencias. Pero en todos los casos emerge una constante: *ayudar* es sinónimo de ser “bueno”. Se está *aceptado* y por tanto *integrado a* la sociedad “callejera” cuando se *colabora* en la vida del lugar. Esta puede ser una forma de estrechar la relación y salir de un período de reclusión para transitar tranquilo por las calles del pueblo. Al respecto se expresa una de las organizadoras de las fiestas patronales:

*La gente de afuera te ayuda cuando llega el momento. Le pedís una donación y te ayudan con leña, con comida, con algo para la capilla, para que vendas ese día de la fiesta. Es gente de nivel adquisitivo, como ser el Dionisio, ese casi todos los años nos da la leña, y así como él mucha gente, vos vas, les pedís y nunca se niegan. Te ayudan* (Lugareña, 63 años).

Hasta acá, parece que la inserción en el pueblo depende de la entrega o donación de recursos económicos, materiales; como así también oferta laboral:

*Algunos necesitan jardineros o gente en limpieza y ofrecen ese trabajo a la gente de acá*  
(Sonia, lugareña, 37 años).

*A mí no me dio beneficio, ella [en referencia a una vecina con cabaña] (...) busca gente de afuera, ella sabe que yo lavo la ropa y la lleva a un lavadero estando acá al lado*  
(Nancy, lugareña, 50 años).

Ahora bien, en el orden de las ideas y la participación institucional, donde también existe un vínculo y un aporte de los “venidos” se anuncian rispideces:

*Hay gente que piensa que la gente de afuera te va a cambiar, va a cambiar al pueblo; y no es así, al contrario, ayuda y aporta a este pueblo. Yo como mamá estuve en la cooperadora de la escuela durante seis años viviendo de todo porque era una escuela rural muy pobre; y vino ‘gente de afuera’ que por ahí traía un cargo o conocía a alguien en el Ministerio de Educación y no le costaba nada conseguir lo que nosotros por años no pudimos; y eso aporta muchísimo acá* (Paula, lugareña, 37 años).

No obstante la práctica de colaborar puede entrar en tensión cuando se confunde con el poder. Se va notando una diferencia substancial entre aquellos que solo invierten en el pueblo con beneficios personales, con aquellos involucrados en el aspecto institucional del pueblo; quienes por participar en espacios de poder son mirados con otro filtro por los nativos. Como bien remarcaba Valentino “...el que tiene un poco más de preparación intelectual llega hasta donde lo dejan...”; frase fundamental para comprender las disputas con algunos “venidos”.

Por lo tanto, las personas que intervienen en política son cuestionadas, detentan capital cultural y económico y son temidos en términos de dominación, es decir que si bien colaboran con el pueblo lo hacen desde una manera coyuntural, no desde la simple acción de dar sino de generar cambios. Por su parte los “*cabañeros*” que sólo actúan en beneficio privado no están sujetos a tantas críticas debido a que “*dan trabajo y vida al pueblo*”; sería una especie de mal necesario que los acecha. Si bien no acuerdan con la superpoblación de cabañas aseveran: “*qué haríamos si esta gente no nos diera laburo, de qué viviríamos*”.

Un arquetipo de “*venido de afuera*”, que no presenta ningún tipo de problemática para la gente del pueblo, por su forma de inserción, es un hombre catalogado como “*hippie ideal*”. Recurrimos a este ejemplo, no solo por significativo, sino por su continua aparición en las conversaciones mantenidas con los “*hogareños*”. Al hallarlo repetidamente en los diálogos, la curiosidad llevó a consultar quién era, y siempre nos encontramos con respuestas inconclusas e incertidumbre; como si se tratara de una incógnita<sup>72</sup> de quién nadie en el pueblo consigue develar demasiada información.

De clase media alta, se instaló en la comuna ya hace 12 años con el objetivo de generar una comunidad agroecológica, cerrada, arriba de la montaña. Hoy posee un particular complejo turístico ligado a parámetros sustentables. Lo excepcional de este personaje es que reúne -en un mismo individuo- las características de los tres tipos de extranjeros señalados por los “*lugareños*”: “*hippie*”, “*gringo*” y “*cabañero*”. Todo en uno.

Si bien se trata de una “*persona con otras costumbres y otros hábitos*”, “*el tipo es excelente*”, es un “*hippie ideal*”. Y aquí llama la atención el talante en un sentido afable y elogioso -por parte del nativo- hacia el sujeto o conjunto al que se figura. Es el único momento de la alocución referida a este “tipo” de persona en que bajan el tono despectivo, se descomprime la tensión y se ocupan de describir la excepcionalidad de la regla: las formas y actividades de este inmigrante, porteño, al cual muchos no le saben ni el nombre pero todos lo conocen. Así se expresa una lugareña sobre este sujeto; a pesar de su extensión es oportuno citarla:

*Estos hippies... por ejemplo, el coso allá arriba, el que tiene la cuatro por cuatro... [Piensa] el Dionisio (...). Este chico es excelente, el tipo sabe, el tipo sabe mucho, vos podés hablar con él y escucharlo así [imita mirada de concentración]. Ese es un hippie ideal, no se mete con nadie, él tiene lo suyo, trabaja en lo suyo, no molesta a nadie; es más, ayuda un montón. Por ejemplo (...) le decimos: “Che Dionisio sabés que no tenemos leña para hacer los pollos para las fiestas patronales” y él te dice: Mande a*

---

<sup>72</sup> Los detalles para su descripción los obtuvimos en situación de entrevista con esta persona.

*buscar que yo le voy a dar leña". Al club yo sé que le donaba plata para que le paguen a un entrenador para los chicos, también colabora con el merendero. Esas cosas son bárbaras. Ese tipo de persona ayuda, es el único que me parece que todo lo que ha construido lo hizo con chicos de Las Calles. Él dio y da trabajo a un montón de familias. Yo cuando lo vi la primera vez pregunté: '¿Y éste quién es?' y me respondieron: 'el dueño de la Mitsubishi' [risas]... con esas ojotitas brasileras con alambres atados entre los dedos y todos los talones gruesos y partidos por el andar... Uno lo ve y es un Cristo terrible. Para colmo (...) profesora. Ellos dicen que tiene la armonía y un montón de cosas allá (Cecilia, lugareña, 31 años).*

Dijimos que una buena relación con los habitantes se fomenta colaborando y como bien lo indica la entrevistada *"este tipo de persona ayuda"*. Es lo más parecido a lo que ellos consideran un *"gringo"*-posee capital intelectual y económico entre sus particularidades destacadas- empero, el patrimonio del que dispone le permite colaborar con el pueblo. Además tiene un proyecto individual en una versión de eco-cabañero *new age*, pero no participa en la política institucional de la comunidad y por ello *"no se mete con nadie"*. Este acto lo separa rotundamente de los *"gringos"* actuales.

Al llegar a este punto, no queda más que pensar que este *"hippie excelente e ideal"* que *"no molesta a nadie"*, *"ayuda un montón"* y *"da trabajo a la gente de acá"* parece renovar en la mente de los nativos el recuerdo de la primera ola de inmigrantes constituida por ingleses; esos *"gringos de verdad"* a quienes hasta el día de la fecha están tan agradecidos. Y si repasamos las propiedades que envuelven el vocablo hippie se advierte que lo encasillan dentro de tal tipificación esencialmente por su aspecto.

Entonces, hace uso del territorio en beneficio propio pero colabora material y visiblemente con las instituciones y la gente del pueblo. Una fórmula que parece infalible para una *"correcta"* inserción en territorio callejero.

Como ya se hizo notar, los *"lugareños"* están perfectamente integrados en su comunidad, entre los suyos, donde tienen sus redes sociales afirmadas y establecidas, independientemente de su relación con los *"venidos de afuera"*. Afirman su identidad cultural y su sentido de pertenencia en el idiolecto, en palabras, frases y giros peculiares así como en sus variantes de entonación y pronunciación; en prácticas festivas, laborales y alimenticias y en el universo simbólico que comparten como pueblo, como *círculo*. Así bien, otros dicen que la *"gente de afuera"* no está integrada, y si lo están es solo en las *"afueras"*, con algunos vecinos, pero no efectivamente en la vida (del centro) del pueblo. Sin que ello sirva de excusa, se observa que la disposición lugareña no fomenta el ingreso de *"ellos"* para pasar a formar parte de ese todo, de ese *"nosotros"*. Como lo deja notar Raquel, la única entrevistada que *"quebró el tabú*

grupales de no mantener contacto personal de carácter no ocupacional con miembros del ‘nuevo’ grupo” (Elias, 2003: 241):

[En las fiestas de cumpleaños] *la única de afuera es Florencia con el marido y después toda gente amiga, parientes de la familia nuestra nada más (...). De toda la gente -vamos a hablar entre los ricos acá- los únicos que invitamos a las fiestas son a ellos, o si hacemos un almuerzo también (69 años, lugareña).*

La noción de integración luce ambigua, ya que por otro lado están los que sienten que su identidad se ve amenazada por la presencia de los nuevos que traen al pueblo sus costumbres y valores urbanos. Y aquellos que sí parecieran querer integrarse, a partir de las actividades, las festividades y la actuación en las distintas instituciones, dicen que lo hacen entre homónimos y para ocupar espacios de poder.

Podemos, por tanto, concluir que los modos de interpretar la realidad rural de la población autóctona no están aislados, se encuentran en permanente contacto y relación con los migrantes que arriban al pueblo. Así, tanto en su expresión simbólica como espacial este tipo, denominado aquí “*lugareño*”, se enfrenta y confronta con otras lecturas de la ruralidad como así también con otras prácticas. El modo en que se intenta legitimar la propia definición identitaria se ve reflejada en la batalla simbólica entre distintas representaciones y distintos proyectos vitales que orientan el ser y estar en la vida cotidiana.

## Capítulo 5

### Los “venidos de afuera”

---

La llegada de nuevos residentes al pueblo de *Las Calles*, es una de las particularidades del paisaje social más destacadas al momento de caracterizar a esta nueva ruralidad. Observar de cerca el fenómeno nos permite discernir distintos perfiles identitarios de migrantes y las razones por las que, en un momento dado, éstos optaron por abandonar la ciudad y establecer su residencia en esta pequeña aldea. En el caso que nos convoca, no se trata sólo de un cambio de morada habitual, sino de una decisión que implica un proyecto de vida y una estacionalidad. Personas que siempre han sido urbanas: profesionales exitosos, jóvenes universitarios, empresarios y artistas deciden por primera vez experimentar el mundo de la vida rural. El perfil de los residentes indica también “habitar” con significado el nuevo entorno y no un mero alojarse en él.

En los relatos de entrevistas se advierte la elección de capital natural, existencial y político militante, frente al simbólico de la academia y los sofisticados edificios de estilo *art nouveau* y neoclásico de la prestigiosa Avenida de Mayo<sup>73</sup>. A la vez que se recogen datos que en tiempos de espectacularización de la imagen e intimidades visibles no son menores para evidenciar otras formas de querer, de pretender ser y estar. Estos sujetos afirman que, habiendo estado posicionados en la escalera de la fama urbana y cumpliendo el mandato de ser exitosos -o de estar insertos socialmente-, se dieron cuenta que la calculada erradicación de la pereza y del ocio es parte del esquema que nos hace menos pensantes y más angustiados. De este modo, los individuos “neorrurales”<sup>74</sup> devenidos en “*gringos*” actuales y “*hippies*”, son atraídos románticamente por un ideal de naturaleza, en un retorno a los valores pastorales arcádicos. Impulsados por el misticismo y la contemplación, sueñan con la idea de una vivencia en una comunidad utópica, en una mixtura que combina la simplicidad rural y la posmodernidad. Dejan su trabajo en la ciudad para insertarse laboralmente en el nuevo medio, establecen vínculos cotidianos con la sociedad receptora y generan una ruptura con la urbe criticando tal modelo. Buscan un retorno a la tierra, fatigados del asfalto y el paisaje de antenas y de cables:

---

<sup>73</sup> Avenida situada en la Capital Federal, data del año 1885. Denominada de esta manera en honor a la Revolución de Mayo de 1810. Fue el primer bulevar de la ciudad y columna vertebral del centro histórico y cívico de dicha urbe.

<sup>74</sup> Personas que migran desde áreas urbanas a ambientes rurales con un proyecto de vida alterno. Dicho término tiene sus orígenes en Europa occidental y los Estados Unidos en 1960.

*Lo que me hizo irme de Buenos Aires fue que no me gustaban las medianeras grises (...) veía los edificios que no eran tan altos todavía y siempre tuve ese anhelo de estar en un lugar más verde, un paisaje natural (Florencia, inmigrante, 64 años).*

Se retiran material y espiritualmente de la vida activa cumpliendo el “sueño” de una vida *slow*, liberados ya de controles y rutinas angustiosas. Pero, como hemos avizorado, no todo es una obra *naïf*, la realidad es que el incremento de la llegada de estos nuevos residentes confronta con la presencia de nativos que sienten y hacen notar la irrupción de su calma casera. En palabras de Sennett (1997) “las primeras impresiones son engañosas respecto a la felicidad de los lugares y de la gente, y menudo son preferibles precisamente por esta razón. Estas falsas impresiones son, sin embargo, instructivas” (p. 340).

Esta tendencia poblacional, a nivel global, no tiene un rostro bien definido. Se presenta bajo aspectos ambivalentes y obedece a impulsos divergentes y diversificados. “Así, existe una incertidumbre y vaivén entre neo-naturismo y neo-ecologismo, entre neo-arcaísmo y neoculturalismo” (Morin, 1995: 346). Es al mismo tiempo, una corrección y una tendencia. Por un lado, tiende a reequilibrar el sistema impidiéndole abstraerse demasiado del ecosistema (neonaturismo) y explotarlo en demasía (neoecologismo). Por el otro, tiende a desestructurar-reestructurar la organización industrial moderna. Dicho movimiento puede dividirse entre una nostalgia mítica del *arjé* y la búsqueda revolucionaria de una nueva vida y de una sociedad. Y entre estos dos polos existe una posibilidad reformadora.

En este capítulo nos referimos, en un primer momento, a aquellos sujetos neorrurales (de origen urbano) identificados de manera homogénea por los “*lugareños*” como “*gringos*”. Para ello reconstruimos brevemente la etimología o historia de dicha expresión, que surge dentro de lo que aquí detectamos como la primera ola migratoria; y luego la analizamos en su versión renovada de “*gringos*” actuales (segunda ola migratoria 1980-2000). En un segundo momento, tratamos el grupo tipificado como “*hippie*”, que llega al poblado en el período de lo que hemos dado en llamar tercera ola migratoria (2001-2010) coincidente con el advenimiento del *capitalismo cabañero*.

Con el propósito de enmarcar los rasgos particulares de la distribución espacial de los habitantes, nos valemos de los conceptos de contraurbanización, migración de amenidad o neorruralidad. A partir de aquí, será más fácil desentrañar las motivaciones del movimiento poblacional. Y luego indagar las definiciones identitarias -como lo hicimos con los “*lugareños*”- desde el conjunto de representaciones sociales que los protagonistas de esta tendencia residencial tienen en torno a la construcción de la convivencia, la organización del



territorio y el espacio, la temporalidad, el trabajo, las maneras de establecer el futuro y el sentido de territorialidad.

### **Primera y segunda ola migratoria: Los “gringos”**

Antes de comenzar, para una clara exposición, precisamos los actores sociales involucrados en la cartografía de este espacio vivido, durante el período de la primera y la segunda ola migratoria que abarca de 1947 a 2000. Hemos detectado, vía entrevistas en profundidad, que arriban a la localidad de *Las Calles* migrantes internacionales, identificados como colonos europeos de ascendencia inglesa, los “gringos” auténticos. Neorrurales o migrantes de origen urbano instalados en el medio rural, tipificados como “gringos” actuales; y población urbana de residencia temporaria constituida por turistas dueños de casas de veraneo denominados por los “gringos” actuales como “nuevos ricos”.

### **Los británicos en Las Calles, ex-Nono (1947-1970)**

La genealogía de los antepasados británicos o “gringos” de la población de *Las Calles* permanece entre los habitantes en una especie de nebulosa complicada de desentrañar; nadie sabe con rigurosidad cual es el origen real de dicho asentamiento, es decir, el motivo de la elección de estas tierras. De esta manera, partiendo de diferentes versiones ofrecidas por los informantes, y de los escasos datos de los cuales se dispone sobre el linaje británico de la zona, tratamos de componer una narrativa coherente acerca de la primera ola migratoria en el pueblo.

En la descripción de las vidas de este grupo; tanto como en la serie de circunstancias fortuitas que los trajeron al Valle, se busca entender las formas en que el legado de esta rama inglesa influyó en la vida del poblado. Una historia que abarca aproximadamente 70 años.

Una de las interpretaciones, que podrían explicar la ausencia de datos sobre el origen del arribo de la inmigración inglesa, es que debido a la penosa situación que implicaba dejar su lugar y su gente, los inmigrantes callaban. Era un corte abrupto y definitivo en su existencia y llegaban a la Argentina con la intención de generar una nueva vida; aunque reproduciendo muchas de sus costumbres. Los datos sobre el pasado del pueblo que se han podido relevar en censos y esencialmente a través de una cadena de transmisión oral de años, son difusos y en muchos casos inexactos.

Esto no tiene que ver con la buena o mala memoria de las personas entrevistadas, sino que es lo que cabe esperar, y es lo que pasa cuando la narración familiar tiene casi un siglo de

antigüedad. Los datos se van desdibujando a medida que van pasando de generación en generación y pueden llegar a confundirse.

De todas maneras, no pretendemos reconstruir meticulosamente los árboles genealógicos de las familias que habitaron este territorio; no es aquí el objetivo primordial. Ni tampoco hacer un recorrido histórico exhaustivo. Simplemente, generar un puntapié inicial en el relato de los orígenes del pueblo, que si bien puede estar plagado de inexactitudes y errores -de la mano de algunas hipótesis barajadas por habitantes actuales- llega a formar una idea general sobre los antepasados migrantes.

Los informantes consultados argumentan la presencia de una nutrida comunidad británica en la localidad de *Las Calles* (en ese momento todavía Nono) hacia mitad del siglo XX, de la que quedan vestigios en nuestros días. El momento álgido de su crecimiento se sitúa entre 1947 y 1970<sup>75</sup>. La presencia europea en las Sierras de Córdoba se debe principalmente a la construcción del ferrocarril<sup>76</sup>. Si bien el principal nudo ferroviario de la provincia<sup>77</sup> no lo constituyó el Valle de Traslasierra, donde llegó solo el servicio que culminaba en Villa Dolores<sup>78</sup> (en marcha desde 1905), es real que hubo una destacada presencia de capital extranjero movilizado detrás de esta empresa. Y este puede ser un motivo para entender el desembarco británico en la comunidad.

---

<sup>75</sup> Si bien en el IV Censo General de la Nación 1947, y en el Censo Nacional de Población 1960 no hay datos sobre extranjeros a nivel localidad; el Censo Nacional de Población 1970 arroja para toda la provincia de Córdoba 81.670 personas nacidas en otros países; en tanto, a nivel departamento, San Alberto alberga 290 nacidos en otros países. Y en la localidad de *Las Calles* y sus actuales parajes, de un total poblacional de 613 habitantes, 39 son extranjeros. Encontrándose distribuidos entre Las Heritas (19 extranjeros); El Algodonal (10 extranjeros) y *Las Calles* (7 extranjeros). Con fines sistemáticos la localidad de *Las Calles* incluye sus parajes para obtener una única cifra representativa. Es menester aclarar que en el año 1970 las poblaciones mencionadas pertenecían al territorio de Nono, aunque en el censo fueron consideradas como localidades diferentes. Hoy son parajes del pueblo de *Las Calles* y por ello el agrupamiento ilustrativo. La misma suma se realizó para el total de población. El dato singular y contradictorio, en relación a los testimonios obtenidos, es que en El Huayco y El Perchel no aparece anotado como vecino ningún inmigrante.

<sup>76</sup> “La red ferroviaria que existía para 1920 pertenecía a seis empresas: cuatro eran extranjeras y dos del Estado Nacional. Tres de las primeras eran británicas (Ferrocarril Central Argentino, Ferrocarril Central Córdoba -sección norte y este- y Ferrocarril Buenos Aires al Pacífico), con 3.539 kilómetros de vías; y una francesa (Compañía Francesa de Ferrocarriles de la Provincia de Santa Fe), con 185 kilómetros” (Salinardi, 2006: 90).

<sup>77</sup> Se organizaba en la ciudad de Villa María -con cinco líneas que confluían en ella-; la ciudad de Córdoba; San Francisco; Deán Funes y Río Cuarto.

<sup>78</sup> Poseía “...44 km de vía en jurisdicción cordobesa, proveniente de Villa Mercedes (San Luis), conectado con el ramal Buenos Aires al Pacífico que lo unía con el puerto porteño, pero no con la capital provincial ni con otras regiones de la misma (Salinardi, 2006: 88) (...). Para 1909, el ramal que llegaba a Villa Dolores fue vendido por el llamado Ferrocarril Andino del Gobierno Nacional a la empresa inglesa Ferrocarril de Buenos Aires al Pacífico, que había sido creada en 1882. Para 1940, la estación Villa Dolores recibía más de 15.000 toneladas de carga, entre harina, kerosene y cemento, entre otras mercaderías y remitía más de 25.000 toneladas de carbón, leña y minerales, entre otras cargas, transportándose casi 3000 pasajeros. En 1947 los ferrocarriles fueron nacionalizados, por lo que el servicio ferroviario continuo llegando hasta Villa Dolores, hasta que en la década del ‘90, con la ola neoliberal de privatizaciones, el único ramal que llegaba a uno de los extremos del Valle de Traslasierra fue cerrado definitivamente” (Salinardi, 2006: 118).

Se puede imaginar, que, apegados a la belleza y el sosiego del lugar, decidieron instalarse en distintas partes de la región serrana. En la localidad y sus cercanías, quienes se afincaron (ingleses y alemanes) no fueron peones sino patrones. En muchos casos, también se dedicaron a la actividad hotelera. El caso arquetipo fue el Hotel San Huberto, que data de 1948 y se encuentra ubicado en la localidad homónima (también por aquel entonces Nono). Dicho hospedaje, con vista al cordón montañoso de las Altas Cumbres y a la Pampa de Pocho, nació como un elegante coto de caza y de actividades ecuestres; y se fue convirtiendo en un gran loteo realizado por inmigrantes alemanes para atraer amigos a que construyeran sus casas de descanso.

Así, a partir de redes migratorias fue llegando gente de diferentes partes de Europa<sup>79</sup>. En diálogo con nietos de inmigrantes ingleses -asentamiento que ocupara la mayor parte de la zona de *Las Calles*- que hoy habitan los cascos de estancia de sus abuelos, relatan que sus familiares se instalaron en la zona de La Quebrada y El Huaico (hoy parajes *Las Calles*). En cambio, los alemanes habitaban del otro lado de la Ruta 14, en el poblado de San Huberto. Si trazamos un plano general se observa que hay una parte de un pueblo -Nono-dividido por un camino. Esta separación taxativa, ya que entre los pobladores no existía contacto alguno, reproducía la enemistad entre ambas nacionalidades en el marco de la Segunda Guerra Mundial, donde encontraban en la ruta el límite entre uno y otro. Entonces, de la ruta para arriba, los ingleses; y para abajo, los alemanes.



[FIG.2- RUTA 14 DIVIDE SAN HUBERTO-LAS CALLES/EL HUAICO EN 2013]

<sup>79</sup> La población de extranjeros en Córdoba, en general, disminuye del 47,5% en el año 1970 al 23% en el 2001, mientras que para los mismos años en *Las Calles* la población -extranjeros y nativos- aumenta del 22,5% al 24,15% (es decir un 1,65%). En cantidad de extranjeros *Las Calles* presenta una suba de 4,84%, lo cual representa el 1,51% del total de la población de la localidad. En comparación (solo a modo estimativo por falta de datos) con el Censo Provincial 2008, la población de la comuna crece un 3,5% aproximadamente y su población de extranjeros aumenta un 56,45%, representando el 5,9% de la población total de *Las Calles*.

Así las cosas, unos y otros, compraron propiedades y tierras que estaban en manos de “lugareños”, se instalaron, la mayoría continuó manteniendo sus costumbres e idioma y ocuparon a los nativos como caseros. También se trasladaron a este apacible lugar serrano británicos que se encontraban en otras partes de la Argentina.

En el caso de los ingleses o anglo-argentinos -de quienes se tiene más información por ser el grupo predominante en *Las Calles*- se dice que la decisión de migrar estuvo dada, en muchos casos, por un efecto persuasivo relacionado con factores socioculturales como la transmisión oral de experiencias de parientes y amigos que ya residían en el pueblo:

*Esa familia Smith tenía una casa importante acá, era realmente muy lejos en esa época; la habían construido no sé, en los años cuarenta y ellos vivían en Temperley pero venían para las vacaciones. John fue el primer hijo que decidió: “yo quiero vivir acá todo el tiempo”. Para los padres de él era una cosa medio rara, acá realmente no había nada. Cuando yo vine en el ‘82 por primera vez, a ver que hacía mi hermano, este lugar era absolutamente puro, no había nada. Estaban los locales, había unas de esas viejas casas que eran todos anglo argentinos, porque era como un grupo que se pasó la info de que era una zona buenísima (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

Las personas que moraban en estos pagos eran en su mayoría jubiladas de alto poder adquisitivo y propietarias de cascos de estancia. Si bien párrafos arriba se mencionó que los extranjeros llegaron a la zona por negocios ferroviarios, también existieron otros motivos. Por un lado, se dice que aquellos jubilados buscaban un lugar donde pasar una buena vida, olvidarse de las obligaciones mundanas, de las dolencias del cuerpo y del alma y solo disfrutar, por ello se atribuye a la época mucha vida social:

*(...) Era como un lugar de esparcimiento, de diversión, así como una isla (Laura, inmigrante, 57 años).*

De aquí se desprende que aquerenciados al sitio crearon el Golf Club La Quebrada como centro social. En el caso de los anglo-argentinos, provenientes de la provincia de Buenos Aires, visitaban el lugar como estancia de veraneo y luego decidían instalarse.

También sostienen las voces del pueblo que el clima fue un factor que hacía de la zona la gran *vedette* para atraer residentes. Muchas personas llegaban por la fama de un microclima, que debido a su orografía y altitud, se presenta en general templado, seco y agradable; recomendado especialmente para personas con afecciones respiratorias:

*[Mi padre] vino porque tenía problemas asmáticos y esta zona tiene un clima especial. Yo tengo problemas respiratorios y acá ando de diez, o sea desde el punto de vista de salud es ideal. (...) Donde está Manuel, que compró la casa, (...) bueno, esa casa la hizo*

*construir el hijo del presidente Figueroa Alcorta, y vino para acá por el clima, todos vinieron acá por el clima... (Cristina, inmigrante, 59 años).*

Otra de las razones alegadas frente a porqué se elegía este lugar es la afinidad paisajística. Así los ingleses al llegar reproducían su hábitat a partir de la plantación de diferentes tipos de árboles. Una de las informantes plantea la “*colonización cultural del paisaje natural*” y con ello la suposición de una baja autoestima de los nativos:

*(...) Los europeos colonizan y con esta nostalgia del paisaje abandonado, de la guerra, del despojo, dicen por lo menos quiero tener el arbolito que se pone naranja en otoño (...) y empieza la importación de coníferas. Entonces, San Huberto ahora está lleno de pinos, el campo de golf tiene pinos. Esa misma gente, en los años '50 empieza a inculcarle al peón de campo que debe sacar la maleza; yo no digo maleza, sino “bueneza”. Los árboles autóctonos como tienen todas espinas son una porquería. Entonces ya se habla de limpiar (...). [Y empieza la destrucción del bosque nativo hasta la actualidad]. Viene señor inmobiliario (...) y le dice al señor peón, limpie. De ochocientas especies que tenía el monte autóctono quedan tres (...). El peón (...) se ve obligado a desmontar y a matar a las especies que son su hábitat. Se me pone la piel de gallina, (...) cómo te vas a valorar a vos mismo si tuviste que liquidar todo tu hábitat con el cual tenías una relación (...) anímica, lo tuviste que liquidar para que te den unos mangos para sobrevivir (...). Y el peón ya sabe que lo suyo no vale nada, él está asociado al monte pinchudo y horripilante (Florencia, inmigrante, 64 años).*

Por su parte Jerónimo resalta el respeto por la naturaleza como un valor inglés:

*(...) El Huaico siempre fue una zona más linda y más exquisita porque trajeron árboles de Europa. (...) Cuando compré esta casa vino con el jardinero, no podía decir que no, me la vendió la señora Sally Cauldfield (...). Pero con el pasar de los años yo al jardín lo dejé ir a la mierda porque no soy un especialista, me gusta un lindo jardín pero tampoco quiero hacerme la falsa Inglaterra acá. La señora Sally Cauldfield tenía una cosa que era impresionante, todo el jardín estaba perfectamente plantado, tenía plantas todo el año en flor, (...) era maniaca de eso, le encantaba y pasaba mucho tiempo. (...) Pero los ingleses nunca vieron este lugar como un country (...). Esta señora tenía esa cosa de crear un estilo campestre británico, de mucho respeto a la naturaleza. O sea, el landscape de los ingleses era hacer una cosa que tenga que ver con un lugar, a diferencia del francés, el italiano, que hacen esos jardines geométricos, tremendos, que son como muy intelectuales (...). (Inmigrante, 45 años).*

La valoración del entrevistado nos cuenta que la arquitectura de los jardines y sus colecciones de plantas y árboles frondosos acentuaban el apartamiento y la defensa de los recintos, claro está, del resto de habitantes. La idea del jardín, “*perfectamente plantado*” desvirtúa el desarrollo normal de los árboles y plantas; introduce artificialidad al paisaje y una sensación de asfixia y sometimiento. Algo que de cierta forma se reproduce en las relaciones sociales con los habitantes nativos.

Recopilando, en la década del '40 la comunidad estaba dominada por una élite prestigiosa asentada social y políticamente en el pueblo, un grupo cohesionado que se diferenciaba del resto de habitantes; y era reconocidos por los mismos “lugareños” como merecedores de respeto y deferencia a causa de su educación superior, sus carreras profesionales, y el usufructo de grandes extensiones de tierra. Todos tenían caseros en sus hogares y disfrutaban de comodidades urbanas (mobiliario y artefactos modernos). Los primeros automóviles y avionetas vistos en la zona eran propiedad de estas familias; una clara muestra de excentricidad:

*(...) Había un auto acá arriba, (...) una Mehari, la chiquitita como un Jeep, que pinchaba todo el tiempo y con esa se iba a Mina Clavero, se volvía, era como el auto de acá de la gente. (...)Y después había otro que era Bach, que tenía una casa enorme, súper grande arriba y era un tipo que venía como una vez por año, pero se había hecho una pista de aterrizaje y venía con su avioneta. Una cosa muy ah... (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

La aparición del automóvil “dio un nuevo significado social al movimiento” (Sennett, 1999: 349) en el seno de la población; y marcó el ritmo del cambio y con ello los primeros atisbos de modernidad. El tiempo y las relaciones sociales se trastocaron, pasándose de extensas caminatas charladas por la montaña a un individualismo de tráfico rodado que unido a la rapidez imprimió un efecto letal sobre el cuerpo moderno: excluirlo de las conexiones. Así ironiza la situación un nativo:

*No sentíamos la caminata porque íbamos conversando con los vecinos. Pero ahora no, sino andan en auto o en avión ya no puede andar la gente. (...) El que antes tenía muchos clientes era el zapatero porque se gastaban las alpargatas y las zapatillas de tanto caminar [risas] (Alejo, lugareño, 87 años).*

Estos guarismos indican que la colectividad británica constituyó un caso muy singular dentro del proceso inmigratorio callejero. No fue excesivamente numerosa. No obstante, ejerció una influencia superior a las restantes colectividades extranjeras en este lugar, por haber realizado grandes inversiones en todos los campos y forjar una mayor relación con la gente.

### **Los “gringos” actuales (1980-2000)**

Las características de la relación entre los primeros inmigrantes y los “lugareños” de *Las Calles* en los años '40 y '50 estaban teñidas de cierta hidalguía, esto se puede vislumbrar en gestos del relato de nativos sobre la vida de antaño. La referencia al dueño de casa como

“Señor” se remonta -en el recuerdo de algunos entrevistados- a tiempos en los que esa figura paternalista se instituía como única vía a través de la cual la vida podía ser mejor. Recordemos que como una especie de dogma popular, se consideraba que aquellas personas europeas garantizaban el camino hacia el progreso, crecimiento y evolución del pueblo:

*Había gente de afuera que había venido a trabajar a Las Calles, inmigrantes, y la mayoría eran adelantados a nivel organizativo, en sus ideas, en su práctica del día a día; era gente de formación profesional que tenían experiencias de vida diferentes a la gente de acá y eso marcó un rumbo a nivel institucional en el club, y sobre todo a nivel local (Tomás, lugareño, 30 años).*

La brecha social entre esta primera oleada de inmigrantes europeos y los “lugareños” de la primera mitad del siglo XX, dista mucho de la que puede existir entre nativos más contemporáneos y quienes fueron formando parte de las sucesivas oleadas migratorias.

Aquella actitud benevolente hoy se enmascara en resquemor:

*Hay un poco de celo cuando viene gente de afuera, por ejemplo la gente dice: ‘mira que este se viene acá, compran y se radican acá’. Los celos son porque la gente es media envidiosa acá, no les gusta que venga mucha gente. Hay gente que no le gusta el progreso... (Otilia, lugareña, 63 años).*

La riqueza actual no es vivida y tolerada de la misma manera que tiempo atrás. Molesta y así lo expresa sarcásticamente un “lugareño”:

*Ahora todos tienen auto, no camina nadie porque se gasta el zapato; y ahora que vienen los zapatos Luis XV con taco alto, vienen con puntita y no sé cuántas cosas más (Alejo, 87 años).*

En este escenario, entre 1980 y 2000 la localidad adquiere una notoriedad imprevista entre amplios sectores de la clase media, notoriedad que habrá de dar comienzo a un proceso de transformación -según versiones- no deseado. La presencia de la comunidad británica en *Las Calles*, para esta época, ya no es tan nutrida como antiguamente<sup>80</sup>. La mayoría de estos ingleses volvieron a su país de origen o se trasladaron a las grandes ciudades (Buenos Aires), quizá por falta de atención médica en el campo; en otros casos han fallecido y ya muy pocas de aquellas familias conservan sus casas y estancias. Si bien algunos hijos o nietos siguen establecidos en el pueblo, otros venden las propiedades a gente de capital económico, proveniente de grandes ciudades como Córdoba y Buenos Aires y abren la puerta del pueblo:

---

<sup>80</sup> Los Censos Nacionales de Población y Vivienda 1980 y 1991 no presentan datos sobre cantidad de inmigrantes en la localidad.

a algunas personas como lugar de residencia habitual y a otras como lugar de veraneo. Ingresan nuevos grupos al paisaje callejero: profesionales, estudiantes y gente de la cultura del rock and roll<sup>81</sup>, bajo la etiqueta de “gringos”, que nosotros advertimos en su versión reeditada. Son lo que llegan para quedarse. Y por otro lado, población urbana de residencia temporaria constituida por los “nuevos ricos”<sup>82</sup>. Estos últimos, al igual que los “cabañeros”, serán tomados como símbolo de la esencia individualista del capitalismo en *Las Calles*; no los hemos considerado en las entrevistas por no residir permanentemente en el lugar. La imagen que tienen para quienes ya habitaban el pueblo, como para aquellos nuevos pero con otras búsquedas, queda reflejada en los siguientes testimonios:

*(...) Muchas casas se vendieron a ricos cordobeses. Y los ricos cordobeses en general son bastante cabeza y muy “nuevo rico”, así que se compran una casa entre tres familias, después se re pelean entre ellos, porque uno decide cortar todos los árboles, porque a otro no le gusta y bueno (...) se armaron unos quilombos acá (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

Por su parte así opina un lugareño:

*[Los ingleses] (...) no pretendían vender, ellos se quedaban con sus propiedades, iban comprando y se iban haciendo más amigos y se vendían entre ellos y casi todos mantenían sus casas. Ahora hay algunos nietos. Cuando [aquellos] que compraron fallecen por tema de edad, los jóvenes, nietos o hijos, fueron vendiendo y fue entrando otro tipo de gente que vienen más por el interés de una zona muy turística (...) (Martín, 39 años).*

Como bien dan cuenta las citas, esta nueva ola de gente llega atraída por la oferta turística de la región. Son propietarios ausentes durante gran parte del año que adquieren inmuebles o chalés para asistir en temporada; no para residir de forma permanente y en algunos casos los destinan a alquiler.

Quizá, por el período histórico que se atraviesa (década del noventa) y por las palabras de los informantes, se deduce que se trataba de ciudadanos animados por el auge de las políticas

---

<sup>81</sup> Patrimonio de este pueblo es el recuerdo de la conformación del vanguardista grupo musical Sumo, debido a una larga historia que trajo a Luca Prodan al Valle. Además, el grupo de música Las Pelotas (ex-Sumo) posee aquí su estudio de grabación.

<sup>82</sup> En términos de Arturo Jauretche, “la categoría ‘medio pelo’ se aplicaba a la clase media-alta empobrecida, sin gran capital económico, o a la clase media alta sin antigüedad de clase (los nuevos ricos). Sea que se tratara de una dinámica de movilidad social descendente o ascendente, esta situación de estatus inestable colocaba a estos dos grupos sociales en la frontera con las clases superiores. El resultado era entonces la adopción de un ‘falso estatus’, ‘la apariencia de una apariencia’ (Jauretche, 1967:309 en Svampa, 2008). De manera que el concepto de medio pelo alude a la imitación de pautas de conducta de grupos que se encuentran en lo alto de la escala social y se aplica por extensión a aquellos sectores de las clases medias y medias-altas en donde confluyen la pretensión y la aspiración de apropiación de los símbolos de la consagración social” (Svampa, 2008: 132).



neoliberales de aquel entonces. Donde predominaba la cultura de la riqueza, la exhibición resplandeciente, los objetos brillosos y las marcas visibles y triviales. Es decir, y como bien se repasa en la siguiente alegación, un estilo de época caracterizado por una burguesía de relojes, autos y pisos lujosos, casas vulgares, cruceros y ropa de marca:

*(...) Cuando nosotros vinimos la primera vez, hace 24 años casi no había casas para alquilar en El Huaico, (...) no existía demasiada oferta turística. Con los años, cuando ya estábamos viviendo acá, empezamos a ver a la gente con aerosol toda perfumada y con shorcitos Adidas, impecables [Ríe]. Yo decía “estos están vestidos para la arena de la playa no para la cascada del Toro muerto” (...). Eran invasiones de turistas que venían. Eso fue más o menos para 1997 (Florencia, inmigrante, 64 años).*

Con la afluencia de esta nueva generación aparecen tensiones sociales evidentes en el territorio. De tal manera, los originarios, en un juego constante con sus recuerdos, comparan aquellos años de elegancia y distinción inglesa, donde “*todo fue mejor*”, con su vínculo con estas nuevas personas:

*(...) El tipo de antes era muy correcto. Le hacías un trabajo y si se lo hacías bien, esa persona te pagaba bien. (...) La gente de ahora trata de hacerte trabajar lo más posible y pagarte lo menos que puede, ellos ahorran un peso más pero están jodiendo a la gente de acá. Antes te debían un peso, ese peso vos lo cobrabas o te lo traían y te lo pagaban, hoy te quedan debiendo y te dicen después te lo pago, y se olvidan. Es otro el trato, son otras personas, antes era más cordial (...). Hoy en día se han ido cerrando los campos, cuando los animales de los “hogareños” se entran a una propiedad, enseguida te llaman a la policía. Antes te decían que los retirarás, era más amigable. Hoy es como más a la civilización de ahora, más complicado (Martín, lugareño, 39 años).*

*(...) La relación es otra con esta gente nueva. (...) No tienen mucho contacto con los de acá. Son muy cerrados, son para ellos nomás (Raquel, lugareña, 69 años).*

Ante la mirada y experiencia de la comunidad autóctona, las diferencias entre un grupo humano y el otro son evidentes; quizá la ausencia del Estado en aquel momento (1947-1970), como promotor de oportunidades para los serranos, resalta su necesidad de encontrar en los nuevos migrantes el padre que tuvieron en esos ingleses.

Desenmarañemos las representaciones, en este momento estamos poniendo en escena las percepciones de tres actores: nativos que incluyen a residentes temporarios (“*nuevos ricos*”), y residentes habituales (“*gringos*” actuales) dentro de la categoría genérica “*gringos*”; aunque con marcadas diferencias que veremos más adelante. Y por otro lado, “*gringos*” de residencia permanente que catalogan a ese itinerante tipo turista como “*nuevo rico*”, “*croto*”, “*cabeza*” o “*grasa*”. Y en este tono despectivo que conllevan las expresiones se acusa a estos

“recién llegados” de no utilizar los recursos naturales del lugar con “la prudencia que exige la fragilidad de ese patrimonio” (Domínguez Nakayama y Marioni, 2007: 15):

[Los nativos] *te dicen que los gringos ingleses los trataban re bien (...) [pero] no sucede lo mismo con los que han venido hace poco tiempo. Porque los nuevos son medios “crotos”. Dicen “yo tengo mi casa en Traslasierra”, vienen con las cuatro por cuatro con todos los pibes... Pero después no les importa nada y van a querer obtener lo máximo por lo mínimo; es un clásico de nuestra época, es el capitalismo en su época más deprimente* (Jerónimo, inmigrante, 45 años).

Queda reflejada la problemática imperante con estos habitantes temporarios (“nuevos ricos”), que llegan con capitales económicos e imponen pautas de relación y de gestión que no respetan los valores tradicionales del pueblo.

### **El declive de la ciudad y el reencantamiento de la naturaleza: maneras de concebir la migración**

Nos acercamos, a través de la palabra de los entrevistado/as<sup>83</sup>, a la génesis, razones y circunstancias a través de las que un grupo de personas decidió trasladar su lugar de residencia habitual de la ciudad al campo. Al centrarnos en las maneras de concebir la migración, nos interrogamos por el significado que le otorgan a la elección de dicho cambio; donde también queda involucrada la construcción e importancia de la familia y el trabajo. Todo ello como el síntoma de la “formación de una nueva (creciente) y multiforme contratendencia: la tendencia al recurso neonaturista y neoarcaico” (Morin, 1995: 340). Es decir, la necesidad de exaltación de la naturaleza por oposición al mundo artificial de las ciudades como el principio y el fundamento de la auténtica existencia. Muestra de una respuesta ante una sociedad en riesgo (la alerta ecológica y el opio del “trabajo-casa, casa-trabajo”, entre otros) en discusión a través de un proceso reflexivo activo<sup>84</sup>.

De este modo anunciamos una práctica social que va más allá del hecho de vivir en un lugar; sino que muestra el modo en que se viven, se sienten, se apropian los lugares. Se diferencia el hospedarse, más efímero, del habitar perenne en el campo. Desde una dimensión expresiva,

---

<sup>83</sup>Las entrevistas realizadas muestran un perfil de inmigrantes con una biografía -podríamos decir- similar dentro de las categorías nivel de estudio, clase social y edad. La intención no es identificar esta estrategia residencial con un grupo homogéneo, ni encasillarla en un fenómeno de clase que obviaría la diversidad de circunstancias que pueden motivar este movimiento. Por el contrario, con fines sistemáticos, este agrupamiento que surgió del propio trabajo de campo, permite abordar el hecho desde una pauta general. A sabiendas de que su potencial explicativo es sólo parcial, y depende del contexto histórico y social en el que transcurre.

<sup>84</sup> También es considerado una nueva tendencia que se materializa en el firme rechazo a los alimentos transgénicos, una educación basada en la agricultura biodinámica y la agroecología, y la no utilización de indumentaria producida en serie. Tema que no abordaremos en este trabajo pero debemos aclarar.

Martin Heidegger (en Lefebvre, 1978) sostiene: “un alojamiento construido según prescripciones económicas o tecnológicas se aleja del habitar tanto como el lenguaje de las máquinas, de la poesía” (p.153). Además, este autor (1951) retrocede hacia la pregunta esencial del habitar y sostiene que implica proteger, conservar, cuidar, velar por el crecimiento -a futuro- de ese lugar donde se vive y del mundo. Esta concepción de habitar -en los relatos de los entrevistados- aparece con fuerza en el cuidado por el ecosistema natural, aunque escindido de sus habitantes nativos a quienes no contemplan discursivamente en tal crecimiento. Por el contrario los emplean como personal doméstico en sus hermosas casas. No estamos queriendo depositar en los “*gringos*” actuales responsabilidades que competen al Estado; sino advertir que el *habitar-con-cuidado* no se está pensando de manera social sino con fines personales y hasta utilitarios.

Heidegger nos dice que el habitar se torna un problema debido a que el hombre no puede experimentar, en el mundo, esa sensación de comodidad de “estar como en casa”. Que nuestros informantes enmiendan en su arraigo al campo. Como sugiere Lefebvre (1978) el habitar es una dimensión del hombre en tanto ser humano; un hecho antropológico que remite “al hecho de fijarse al suelo (o de desprenderse de él), al hecho de arraigarse (o de desarraigarse) (...)” (p.154). Se trata de una ontología que prefiere verdades sobre las raíces y el arraigo. En este sentido los hombres deben poder “afirmarse y decirse alternativamente *faber, sapiens, ludens, ridens, amans, creator, etc.*” (p.155). Por ello a pesar del grado de subjetividad que entraña esta experiencia, “la manera de habitar, el modo o las modalidades del habitar se expresan en el lenguaje” (p.156). Además de hablarnos de las vivencias personales, el habitar nos permite pasar de un nivel individual de análisis a otro social, que aquí vemos aún en vías de desarrollo.

Al retomar los planteos teóricos expuestos, detectamos que en el pueblo existe una tensión entre “hospedados” y “habitantes”. Así, en su versión turística, va mutando de manera simbólica y significativa hacia un lugar de alojamiento, es decir, donde los habitantes son temporarios y consumidores de hospedajes por un tiempo determinado y mediante el pago de una cantidad de dinero convenida. La lógica capitalista supone un peligro que se le presenta al pueblo si no se controla el turismo y los habitantes no cuidan y habitan la localidad en términos heideggerianos. Se pone en riesgo la historia del lugar y su identidad comienza a ser sustituida por una vil imitación de la versión de moda.

Profundicemos nuestro análisis en los “*gringos*” actuales. Personas provenientes -en su gran mayoría- de las grandes ciudades del país (Córdoba, Buenos Aires, Rosario, etc.) que bajo la

premisa de generar un cambio en sus vidas hicieron una apuesta fuerte y se fueron a vivir a la montaña.

Este extranjero, si bien “habita” (como mencionábamos párrafos arriba) el espacio, no es el nómada como sostiene Simmel que viene hoy y se va mañana. Se trata del que viene hoy y se queda mañana, pero, aunque se ha detenido no se ha asentado (2002: 211 en Altamirano, 2006: 43). La figura representa la relación de proximidad y distancia que existe respecto al grupo donde se ha establecido (nativos). Y en dicha relación el próximo está lejano, pero el extranjero o lejano está próximo. Para Simmel esta posición de distanciamiento es una fuente de “objetividad” ya que el extranjero no pertenece a ese lugar desde siempre y no comparte las mismas cualidades y tendencias particulares de quienes sí pertenecen a ese círculo, y por ello puede mantener una actitud de distanciamiento que no es falta de interés “sino una mezcla *sui generis* de lejanía y proximidad, de indiferencia e interés” (Simmel *ibid*: 2011 en Altamirano, 2006: 43).

Quizá se trate del grupo más parecido a lo que luego describiremos como “*hippies*”. Estos actores sociales, no solo quedan habilitados al trabajo en las instituciones del pueblo, por poseer título universitario (se insertan no solo en la Escuela, estableciendo grandes aportes a nivel educativo como es la implementación del secundario y la educación para adultos), sino que en su gran mayoría comienzan a disputarse el poder por la conducción comunal. Aspecto que socava la grieta entre “*venidos de afuera*” y “*lugareños*”.

Los motivos por los cuales estos “neorrurales”, deciden emprender una huida al campo son la búsqueda de un cambio y el acercamiento a la naturaleza. En ese orden, establecen vínculos fuertes con el pueblo debido a una búsqueda del arraigo, considerándose que han -en muchos casos o en casi todos- abandonado la ciudad por no estar de acuerdo con su esencia; con lo que “ella simboliza como exceso o como falta” (Rodríguez Eguizabal y Trabada Crende, 1991:74). Francisco relata los motivos de su retirada al campo:

*No me interesa el dinero, obviamente para cubrir mis necesidades (...) pero la ciudad me cansó realmente, la agresión que hay allá. [En el trabajo] (...) como no comulgaba con la gestión política sufrí un tiempo largo porque no me veía recompensado (...). Dije bueno, ya hice cuántos cursos (...) pero sin embargo en los últimos años hubo nombramientos a dedo de gente que no llega a los antecedentes (...). Eso es una ofensa muy grande, yo no estaba dispuesto a bancármela, no iba a estar más tiempo masticando esa rabia todos los años. Fue cuando empecé a buscar otras posibilidades y al medio ahí salió esto (...) [de vivir en Las Calles] (Inmigrante, 56 años).*

La metrópoli, tanto como espacio urbano como por lo que representa, denota un modo de vida en el que se plasman los problemas de la sociedad moderna: la inseguridad, el estrés, la competencia (“pisar cabezas”), coerciones burocráticas, tecnológicas y de comunicación, la atomización, la soledad (Morin, 1995). Todo lo cual impide a los sujetos llevar adelante un tipo de vida acorde con lo que sienten y piensan.

Utilizamos la categoría de neorrurales para hablar de estas personas, justamente, porque la característica que mejor las describe y distingue de otros sujetos migrantes -siguiendo a Bernard Kayser (1990)- es la particularidad de su instalación y los motivos que los llevaron a ella. En esta línea Leger y Hervieu (1977) les llaman “los instalados” y enfatizan que por las proporciones que adquiere tal fenómeno “un estudio del mundo rural no puede ignorarlos más” (Leger y Hervieu 1977:173). Palabras de las que nos apropiamos para pensar la realidad de nuestro país y de la provincia de Córdoba a través del análisis de un caso. Arriesgándonos a afirmar que este paso de la ciudad al campo y encuentro con una forma más libre de ser y estar está teniendo lugar en muchas provincias argentinas. Un ejemplo de ello es el estudio de la geógrafa Myriam Susana González (2003) en la comarca de El Bolsón en la Patagonia Andina. Sabemos también, por comentarios de viaje, que la misma situación se repite -siempre con peculiaridades- de manera intensa en el poblado de San Marcos Sierras en la provincia de Córdoba; como así también en distintos puntos de las provincias de Catamarca<sup>85</sup>, Jujuy y Salta, donde encontramos como referentes los pequeños poblados de Iruya<sup>86</sup> y San Isidro, ubicados frente a la ladera de la montaña.

La constatación de esta tendencia poblacional de retorno al campo como escape de la ciudad se va conformando lentamente; y la localidad de *Las Calles*, escenario de nuestro trabajo de campo, ofrece un ejemplo privilegiado de ello. De todos modos, no podemos dejar de aclarar, que en nuestro país todavía tiene carácter incipiente pero innovador ya que deja a la luz que ciertas clases sociales protagonizan un proceso migratorio opuesto al conocido hasta entonces. Esta disposición, hoy minoritaria, revela un proceso social, demográfico, cultural, económico y político de reestructuración del campo y la ciudad (si a largo plazo imaginamos su

---

<sup>85</sup>Espacio geográfico que posee como atractivo sus bellezas naturales.

<sup>86</sup> Detectamos en una estancia de viaje en este pueblo, previo a dicha investigación, la existencia de un sujeto urbano denominado “hippie” cuya acepción se desdobra en dos: “hippie chapatitero” o “chutero” por elaborar y comer en demasía una masa convertida en pan tipo tortilla elaborada con harina integral o de trigo. Y “hippie naturista” por preconizar el empleo de alimentos vegetales en su dieta.

despoblamiento; acontecer que ya tiene lugar en algunas zonas del continente europeo) que en un futuro -no podemos asegurar si próximo- puede experimentarse en el territorio.

Dicho fenómeno, que en un primer momento surge vinculado al movimiento hippie, en la actualidad abarca a un número importante de jóvenes y profesionales de clase media y media alta. Se trata de una población de entre 30 y 60 años de edad que “muestra rechazo a la sociedad urbana y de consumo” y se va instalando en áreas rurales generalmente alejadas y en despoblamiento; promueven una rehabilitación simbólica de dichos espacios y quizá, aunque resulte contradictorio, por ello es común que establezcan relaciones conflictivas con los diferentes grupos de viejos y nuevos residentes (Camarero, 1993).

Ahora veamos, así como detectamos en las entrevistas que los planteamientos de tipo ideológico son unos de los atributos que motivan la inmigración rural; observamos otra constante: este movimiento de la ciudad al campo es practicado por personas que, habiendo conocido un lugar como turistas en un determinado momento, deciden regresar a él, pero ya no para visitarlo, sino para constituirse como habitantes del mismo (Moss, 2006). La elección del lugar de destino depende de su conocimiento previo y de las preferencias estéticas de aquellos que deciden desplazarse. Además, se suma a la apuesta residencial, la satisfacción de un viejo deseo. Los recuerdos actúan como un elemento importante de dicha elección:

*El año en que decidí venir... serán 25, no sé, son muchos. (...) Con mi señora y mis chicos (...) veníamos en carpa al camping de Nono y desde esa época que empecé a soñar con venirme. En realidad, yendo un poco más atrás, yo soy catamarqueño, (...) nací entre las montañas entonces... Cada vez que me iba de acá (...) me sentaba en el río de Nono, donde es ancho, y me quedaba un rato largo abriendo grande los ojos, capturando la imagen de las sierras; cerraba fuerte [los ojos] y me llevaba la imagen. Todos los años venía, por eso por ahí digo quizá no sea casualidad sino causalidad que esté acá (...). (Francisco, inmigrante, 56 años).*

En otros casos llegan por sugerencias de amigos o familiares:

*(...) Yo descubro este lugar gracias a mi hermano [en el año 1982]. Pero era como una locura o sea, en ningún momento pensé ¡uy! voy a venir a vivir ahí. Ya el hecho de que mi hermano estaba en Sudamérica, en Argentina, era una cosa muy extraña porque nosotros no teníamos ninguna conexión con esto (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

Esta tendencia que ha dado en llamarse “migración de amenidad”<sup>87</sup>, contrariamente a la generalidad, no es motivada por la necesidad de alcanzar condiciones dignas de vida sino que

---

<sup>87</sup> También denominada “migración por estilo de vida” (Benson y O’Reilly, 2009).

las decisiones se toman sin “estado de necesidad” (Domínguez Nakayama y Marioni, 2007: 4) socioeconómica. Y como ya dijimos, con el propósito de una nueva experiencia cotidiana:

*Hace 12 años que vivo en Las Calles, vengo de trabajar en Buenos Aires muchas horas por día, de ser un empresario súper exitoso, por llamarlo de alguna manera, lo que se llama éxito en la ciudad. Económicamente me iba bárbaro, tenía una familia eh... un tipo feliz. [Sin embargo] empecé a pulsar por querer cambiar el estilo de vida, la plata con la que vivía ya no me interesaba más; no quería más ganar plata para hacer si no ya quería hacer. Así que tome la decisión de irme, de renunciar a mi trabajo (Dionisio, inmigrante, 38 años).*

Lawrence Moss (2006) sostiene que este tipo de movimiento poblacional sigue determinados patrones generales en todo el mundo: por un lado es característico de las áreas de montaña, y por otro, los buscadores de amenidades mayoritariamente son residentes de áreas urbanas de alta calidad de vida.

El entusiasmo y la decisión de migrar van de la mano de la inversión en construcción o adquisición de una vivienda donde se inicia el sueño ya real de la vida en las sierras. Para sentirse “como en casa”, los migrantes de amenidad se involucran en las actividades de la nueva comunidad, a veces desde el desarrollo de micro-emprendimientos turísticos, léase hostales de montaña o dos o tres cabañitas colindantes a sus viviendas:

*Tengo cabañas así que tampoco puedo andar criticando demasiado. Pero que se están construyendo demasiadas cabañas en la zona, eso está claro. Yo tengo ocho hectáreas y tengo dos cabañas y mi casa. Pero acá están haciendo en un culito de pedazo de tierra cinco cabañas y una casa. La gente lo que quiere es tener espacio, quiere tener tranquilidad; ese es el motivo que mueve al turista de Buenos Aires a venir acá a pasar las vacaciones (Cristina, inmigrante, 60 años).*

Otras veces arrendan sus viviendas particulares en período estival y se mudan temporalmente a alguna habitación, “quincho” o “estudio” ubicado unos metros en la parte posterior del terreno. No obstante, para estos sujetos, el turismo no es el medio de subsistencia, solo es un ingreso más, ya que por lo general, viven de la renta de las propiedades que poseen en sus ciudades de origen. Como así también de las posibilidades que les otorga su profesión. Así lo cuenta una informante:

*(...) A mí no me da de comer el turismo, pero sí [me permitió] ir 15 días de vacaciones, pude arreglar el auto, compramos dos boludeces. No es que viví todo el año con lo del verano pero me ayudó a hacer esas tres cosas que tenía que hacer. (...) Por más que el Valle es muy maravilloso, hay un momento donde necesitás vacaciones (Ana Clara, inmigrante, 33 años).*

Conjuntamente y sobre todas las cosas, esta apuesta socio-residencial conlleva la participación en la vida institucional del poblado. Uno de los principales espacios laborales de este grupo es la escuela.

La inserción en el pueblo también se da a partir de la generación de actividades recreativas, socio-culturales como nos cuenta Ana Clara:

*(...) Estamos en un intento de centro cultural, lo cual en un pueblo como este es complicado. Estamos a tres kilómetros y medio de la ruta, no pasan los colectivos y la gente que se acerca tiene que venir con auto. Es un pueblo chico, y la gente misma del lugar no está acostumbrada a que esto exista así que una nueva aventura, tanto para nosotros que fuimos primerizos en esto, como para el pueblo que no tiene mucha idea de que estamos buscando. (...) Sobre todo vienen los ‘venidos’ que están acostumbrados a que parte de su ingreso, así como lo gastan en comida, en Directv, en el celular; un puchito de guita invierten en alguna actividad espiritual, sensorial, de relajo (Inmigrante, 33 años).*

Otros, en cambio, se dedican a terapias alternativas o tratamientos naturales de síntomas físicos, emocionales y psicosomáticos. A juzgar por los motivos que llevaron a los “gringos” a migrar a la zona es una alternativa laboral acorde. Laura, terapeuta floral, nos enseña lo que hace:

*(...) Trabajo de terapeuta floral y me gusta el tema salud (...). La terapia floral se basa en desbloquear y restablecer la armonía interna ocasionalmente distorsionada por las emociones negativas, vivencias fuertes, respuestas ante cosas del ser... Entonces la flor se basa en desbloquear y solito se restablece el bienestar que es la esencia del ser, es estar bien, no estar mal. Hay que recordarlo, a veces, uno piensa que es normal estar mal y no... Tener en cuenta la torta de la vida, hay como trabajo, desarrollo de otras cosas del ser, si están poco atendidos los otros ámbitos de la existencia... El trabajo lo hacés, pero vas llenita, no es como que vas buscando que el trabajo te llene algo (Inmigrante, 57 años).*

Estas estrategias apuestan a construir el sentido de pertenencia en el territorio, donde esta red de relaciones sociales -consolidada esencialmente entre “venidos”- intenta “colaborar” desde proyectos sólidos en el futuro desarrollo de ésta, su nueva localidad:

*(...) Al poco tiempo empecé a integrarme más, no solamente en lo laboral, en la docencia; sino que empecé a integrarme a otras asociaciones... el club San Martín (...), una agrupación política (...) (Francisco, inmigrante, 56 años).*

Hemos dejado de manifiesto que los sujetos neorrurales se desplazan en busca de amenidades en el marco de un proceso de reestructuración de carácter contraurbanizador. Lo que no se ha



detectado, en el rastreo de casos relativos a este tipo migratorio, es que dentro de dichas amenidades se referencie la búsqueda de la calma interior del ser humano.

Investigaciones previas nos muestran la necesidad de algunos individuos de distanciarse de la ciudad y “alojarse” en localidades que se encuentran a minutos. Así experimentan de otro modo la vida urbana cotidiana y no comprometen en esta situación una ruptura total con la urbe, donde continúan realizando sus prácticas periódicas. Aparecen sujetos “obligados a (...) establecerse en un pueblo debido a diversas circunstancias” (Rivera Escribano, 2007:120-121) (un mayor espacio físico de la vivienda o casas asequibles económicamente) pero manteniendo su rutina ligada a la ciudad. Digamos entonces, que no se van por anti-urbanos, sino estimulados por el *marketing* publicitario que vende el contacto con la naturaleza como calidad de vida o como propuesta rentable. Aquí “prima una ideología muy individualista, muy aislacionista, de irse a la naturaleza sin tomar en cuenta el costo social y económico de esa urbanización, para vivir de un modo muy atomizado (...)” (Capel, 2005: 2). Otros buscan “recrear en el lugar un centro de protección donde encontrar descanso frente a los avatares de la vida diaria en la ciudad” (Rivera Escribano, 2007: 127).

Por su parte, las orientaciones que más se acercan a la que trabajamos, plantean un encuentro con la naturaleza aunque este no es casi simbiótico. Además, no especifican el trasfondo de dicha búsqueda, ahí donde nosotros encontramos el *factor introspectivo*.

Llama la atención, en las entrevistas que efectuamos, la continua referencia al apego a la naturaleza como sanación y un camino interpretativo del ser individual, del consigo mismo:

*La elección de vivir más cerca de lo que es la naturaleza para mí te aporta dimensionarte, dimensionar realmente lo que el ser es. En las grandes ciudades uno se olvida de eso. Es una intensidad de vida para mí que me nutre y yo lo sigo eligiendo. El estar más cerca de las estaciones, más consciente de la luna llena o de qué pasa cuando no hay luna, si es primavera, si es otoño... Como se manifiesta el manto verde en el entorno y los pájaros y los animales del lugar; eh... los pocos que quedan pero hay. Entrar en contacto con corzuelas eso me encanta, me encanta tener esos encuentros. (...) A mí me rescató la vida salir un rato con las plantas<sup>88</sup>. (Laura, inmigrante, 57 años).*

Es la inversión de valores que investigó Edgar Morin (1995: 341) a través del “neoarcaísmo urbano” en donde el culto a los elementos naturales como el aire, el sol, el agua, los vegetales, los animales y las piedras (salvaje) se nutren de valores regeneradores y redentores y de virtudes fisio-psico-mitológicas.

---

<sup>88</sup>El cuidado del jardín y la huerta es un elemento más de apropiación de la naturaleza. Se convierten en espacios significativos valorados sobre todo por el placer que brinda el cuidarlos. Flores, plantas y árboles se transforman en objetos expresivos por la implicación afectiva que tienen en la vida de las personas.

Queda claro en la cita, la búsqueda del campo como terapia alternativa y un -para llamarlo de alguna manera- psicólogo natural; alejado del “chute” psicofármaco de colores y los divanes urbanos. Así lo resume el testimonio de una entrevistada:

*Los primeros dos años me dediqué mucho a sentar cabeza acá y echar raíces; y para adentro también, mucho trabajo interior hubo (Ana Clara, inmigrante, 33 años).*

Hemos detectado en las entrevistas la adscripción al mundo rural como búsqueda de modos de adaptación a las condiciones de existencia, y del cuidado de sí mismos, una práctica terapéutica donde dicho adjetivo, como sugiere Vanina Papalini (2013), “no se refiere solo al tratamiento de una dolencia (psíquica o física), sino a una red completa de prácticas orientadas al bienestar integral, que incluyen la dietética y una profilaxis psicofísica continua” (p. 171). Además, en los relatos de los informantes el cuidado de sí mismo, orientado al logro de la felicidad, tiene en su base más que una función de “autoconocimiento”, de “autocorrección”; por ejemplo del hábito de consumo de drogas. Así lo relata Ana Clara:

*(...) Yo me quería ir de Buenos Aires a toda costa, estaba muy cansada de la ciudad y mi compañero había venido un par de veces a vacacionar a Nono y dijimos Nono. A mí me daba igual (...) yo quería salir de Buenos Aires. (...) En Las Calles caímos de casualidad, porque en Nono (...) los alquileres (...) son carísimos (...). Hoy te diría que no voy a vivir a Nono ni a gancho. (...) Cuando llegué una de las cosas que del pasado dije ¡listo! yo quiero ir a un lugar donde merca<sup>89</sup> no, drogas no, nada... Y llegué acá y a los tres días había conocido al “dealer”<sup>90</sup>. Y digo, “¿me están jodiendo? ¿En este pueblo quién se toma una raya<sup>91</sup>?” Por favor, un “porro”<sup>92</sup> te lo re entiendo, pero una raya me tomo y me voy a bailar. Acá toman merca y chupan alcohol, vino a morir (Inmigrante, 33 años).*

En las palabras de la entrevistada queda a luz como “la fase introspectiva se hace necesaria de camino a la rectificación o salida de un ‘mal’ cuya identificación también supone adherir a la determinación de normal-anormal presente en esta misma cultura” (Papalini, 2013: 245). Este “vuelco hacia el interior, esta manera de experimentar el lugar y el propio cuerpo como totalidad, viene aparejada a la “formación del individualismo moderno que en general ha pretendido hacer a los individuos autosuficientes, es decir, completos más que incompletos” (Sennett, 1997: 395).

---

<sup>89</sup> Expresión de la jerga para denominar la cocaína.

<sup>90</sup> Nombre que recibe aquella persona que distribuye o vende drogas ilegales.

<sup>91</sup> Término del argot para hacer referencia a la acción de consumir cocaína.

<sup>92</sup> Palabra popular para referirse a un cigarrillo de cannabis.

En esta línea de bienestar físico y mental, todas las mujeres entrevistadas practican yoga<sup>93</sup>:

*(...) Soy amante del yoga, es maravilloso, a mí me cambió la vida, yo tengo un antes y un después en mi vida. De hecho creo que estoy viviendo acá porque había empezado yoga un par de años antes en Buenos Aires; por ese dejé mi trabajo... (Ana Clara, inmigrante, 33 años).*

Con lo que llevamos dicho, lo cierto es que la revalorización y reencantamiento de lo rural se pone de manifiesto en nuestro escenario a partir de una afluencia significativa de personas que deciden establecer su lugar de residencia en un pueblo de montaña. El surgimiento de esta tendencia, como ya dijimos, no se debe a motivos laborales o económicos sino a un redescubrimiento de la naturaleza como espacio de bienestar, de calidad de vida; fundamentalmente de búsqueda y encuentro del conocimiento interior:

*Yo sentía que quería vivir acá y sentía que era mi lugar, muy fuerte y eso era lo que más me gustaba, la convicción de que era mi lugar. (...) Yo en Buenos Aires tenía mi empresa inmobiliaria, me iba bien, tenía todo armado: mi familia, mis hijos, amigos, todo. Eso es lo que pasa cuando tenés un sueño; lo ves lejos por todo eso que tenés alrededor. (...) Muchas veces uno tiene un cambio de vida porque le dicen (...) vení a trabajar a este banco. (...) Lo mío fue al revés, dije quiero un cambio de vida, quiero vivir ahí y después vino el proyecto del hostel (Carolina, inmigrante, 54 años).*

A partir de sentirse extraños en la travesía de la existencia, estos sujetos emprenden un viaje para responderse preguntas del alma<sup>94</sup>. El pueblo receptor —en un primer momento— aparece en las representaciones de los inmigrantes como una comunidad idílica donde en el trasladarse y mudarse encuentran su significado. La decisión de habitar el campo y el haber podido concretarlo, pareciera devolver a sus protagonistas la sensación de control sobre la propia trayectoria y el propio devenir; donde el contacto con la energía de las montañas<sup>95</sup> es el

---

<sup>93</sup>“Hastados del activismo y de la técnica, grupos e individuos occidentales sienten una creciente fascinación por la psicotecnia oriental. De ahí la divulgación del yoga, del zen y de la mediación trascendental en sus diferentes manifestaciones (...). [Si bien hay muchas clases de yoga], todas coinciden en la unión del hombre con su ser más profundo (armonía, equilibrio interior) y con lo Absoluto, lo Uno-Todo, con Brahmán, con el Universo (...).” (Guerra, 177-180).

<sup>94</sup> En concordancia con la línea New Age: para estar bien uno mismo debe asegurarse un ambiente adecuado en el cual el yo está incluido (Bosca, 1993: 97).

<sup>95</sup> Las montañas son una fuente enorme de flora y fauna, desempeñan un papel vital en el ciclo del agua, fecundan la tierra con las cenizas de los volcanes, frenan el viento y el frío originando microclimas, otorgan infinidad de minerales, aseguran el descanso de los suelos en verano alimentando con pasturas de altura a los animales, brindan estabilidad y firmeza a los suelos, e infinidad de atributos que las hacen esenciales para la vida del hombre. Además es emblema de la energía interior que inspira al ser humano a elevar su mente y su espíritu. Ya lo plantea el artista Alejandro Jodorowsky en su film surrealista “La montaña sagrada”.

reencuentro con uno mismo. Así, aunque más sea en el sueño concretado, ahora son los dueños de su propio tiempo. Como lo enuncia un residente:

*Había soltado ya toda mi vida de empresario y estaba viviendo una especie de libertad externa e interna (Dionisio, 38 años).*

La vida apacible de la aldea otorga una imagen -frente al anonimato e inmediatez de la experiencia urbana- de calidez y encuentro fraternal con los “otros”: esos “lugareños”, a quienes presuponen guiados por los tiempos de la tierra; y aquellos *urbanitas* -que siendo observados por el extranjero recién llegado- se presumen en empatía, por estar sintonizados en un espacio y un tiempo, sintiendo y buscando el mismo sentido de la vida:

*(...) Y bueno el mundo empezó... (...) Era la proyección de un mundo distinto, la búsqueda de un mundo mejor. Yo en ese momento estaba en muchas búsquedas espirituales, cuando fui mamá, que ya era bastante grande, se me activó algo que yo lo tenía eh... la búsqueda del sentido de la vida y de la trascendencia. El camino que hice fue sensibilizarme a un montón de cosas que venían de antes. Mi fantasía - hace diecisiete años- es que me iba a encontrar con ángeles en Traslasierra, con toda la gente superada; fue muy duro encontrarme que no era así. (...) Además, en ese momento conocí mucha gente que estaba también en una búsqueda de camino espiritual, (...) en búsquedas múltiples. Y yo pensaba que con los que me iba a encontrar ya habían trascendido, pero no, el manto de conflictos emocionales estaba en todos por más que lo negaran. Así que eso fue muy duro. Yo pensaba que encontraba gente con cierta afinidad pero no. Igual yo no huía de nada, nosotros no huíamos de nada, estábamos bien (...) (Florencia, inmigrante, 64 años).*

El uso del verbo imaginar, ciertamente se utiliza aquí para hacer énfasis en la idea de representar idealmente algo; luego de este crear algo en la imaginación deviene una realidad - que pueden ser múltiples- donde la conmoción ante dicha aprehensión falsa, que no tiene fundamentos en la realidad, genera controversias en el alma de cada persona. En términos de Papalini (2006), “la imaginación permite darse lo-que-no-es y pensar otros mundos posibles” (p.26).

Si repasamos las palabras de la entrevistada, percibimos la energía depositada en el acto de trasladarse al campo, sentimos “*el anhelo del verde*”, al que también hace mención en otro momento de la charla. Es significativo que ante la pregunta “¿Por qué te fuiste de la ciudad?”, ella comience su alocución diciendo: “*(...) Y bueno el mundo empezó...*”. En el replanteo de su existencia, esta mujer a sus 47 años de edad confirmaba que el mundo había comenzado, aquí, en el lugar “*verde*” que ella estaba eligiendo para existir. Aunque tarda solo cuatro líneas -traducidas en instantes- en rebatir su construcción idealizada. Resultan oportunas las

palabras de Benedict Anderson (1993) para señalar una clase especial de comunidad contemporánea: “Si estamos conscientes de que otros están cantando estas canciones [un himno] precisamente en el momento y la forma en que nosotros lo hacemos, no tenemos ninguna idea de quiénes pueden ser, o incluso donde, fuera de nuestro alcance, están cantando. Nada nos une a todos fuera del sonido imaginado. Pero tales coros pueden unirse en el tiempo” (p. 205).

El campo se presenta entonces como una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). Imaginada por un conjunto específico de personas que se perciben a sí mismas pensando en la trascendencia del ser cuya importancia radica en la “idea de simultaneidad firme y sólida a través del tiempo” (Anderson, 1993: 99). Quizá se trate de un volver a encontrar una identidad que estaba sintiéndose anulada frente a la proliferación de “no lugares”.

Esta representación de la comunidad imaginada en su morfología básica, implica formas de contacto, la puesta en juego de ciertos capitales o ciertas destrezas para comunicarse con el otro; y la experimentación de lo que Anderson denomina la “unisonalidad” o experiencia de la simultaneidad.

Seamos sinceros y reflexionemos, un instante es mucho: ¿Cuánto del pensamiento de una persona está hoy abocado a la trascendencia espiritual? y ¿Cuánto en comprarse el último teléfono móvil ofrecido por el mercado? Dicho de esta manera, aludimos a dos modos de pensar (se) el mundo. Pero se nos ocurre también ¿Cuántas personas tienen hoy la posibilidad de replantearse o cuestionarse el estado de cosas en el que están insertos? y ¿Cuántas personas tienen posibilidades de cambiar dicha realidad? En definitiva, nos interrogamos acerca de las relaciones sociales en el seno de la comunidad; que es por cierto el tema que convoca en estas líneas. Una comunidad donde las expectativas de encuentro son entre “los otros como nosotros”, entre pares urbanos:

*Es como una gran comunidad para mí, tengo mucha gente conocida en todo el Valle (...). Mucha gente que ha venido buscando algo, una vida más acorde a lo ideal, más rica en cuanto a calidad de vida, más cercano a todo lo que es la naturaleza. Es como un tipo de gente parecida que hoy en día sale de las ciudades en busca de vivir más tranquilo y más en el entorno natural, con ritmos más naturales. Es gente que viene y genera sus familias y hay muchos niños. Toda una movida rica, viva (Laura, inmigrante, 57 años).*

El “*tipo de gente parecida*” se busca, se rastrea. Hasta ahí uno podría preguntarse cuál es el problema, el ser humano siempre se distiende en el encuentro de aquellos con quienes comparte inquietudes. Sí, es verdad. Pero entonces dejemos claro que el “*mundo distinto*”, el mundo nuevo en el que desean inscribirse estos neorrurales y por el cual bregan, no incluye a

los que no son como “nosotros”. No es una sociedad de iguales; no es una comunidad arcádica, ya que nada tiene que ver con la figura del buen salvaje que vive cerca de la naturaleza y no está corrompido por la civilización. Aquí los “gringos” actuales utilizan el paisaje natural para transcurrir y cumplir sus sueños, pero omiten el paisaje social: los nativos quedan excluidos.

Y debe quedar claro que no estamos subestimando la capacidad del “lugareño”, ni su discernimiento; por el contrario pensamos que las condiciones de existencia de uno y otro actor social los habilitan a posibilidades y proyectos de vida diferentes. Pensamos en la contradicción que subyace en aquellos que plantean un mundo distinto en una línea de utópicos ideales. Como personas optimistas, tenemos la necesidad de vencer el fatalismo inmovilizador y radicar nuestra propuesta en el marco del carácter de *en-tránsito* que tiene el proceso que abordamos.

*Noblesseoblige* no podemos quedarnos con una sola referencia. El *yeite*<sup>96</sup> académico y social, nos impulsa a ir un poco más allá. En el capítulo anterior aludimos a la “condición de no ser visto” que carga en los “paisas” como el triste resultado de la “escasez de respeto” (Sennett, 2003: 59) que los “gringos” tienen por ellos. Volvemos a recalcar este punto al cotejarlo con las razones que llevan a estas personas a migrar a territorio “paisa”, aunque excluyéndolos o restringiendo su participación en la vida que llevan adelante en ese espacio.

Como bien describimos, los nativos tienen un rol protagónico en el escenario de la obra fantaseada como “caseros” de estos “venidos”. Por ello, el papel que les otorgan contribuye a profundizar la brecha social entre ambos grupos. Siendo la calidad de vida, también, un elemento de diferenciación social entre aquellos que pueden permitírsela y aquellos que no. Al respecto Sennett (2003: 34) nos propone un interrogante: “¿Cómo trasponer las fronteras de la desigualdad con respeto mutuo?” Inmediatamente confiere la clave de nuestra respuesta: las maneras de comportarse de los “gringos” no dan muestra de respeto mutuo. “Hay una gran diferencia entre desear actuar bien con los demás y hacerlo realmente” (Sennett, 2003: 69). Esto se debe a que no han alcanzado todavía la reciprocidad del impulso cooperativo, no lo han ejecutado.

A través de la noción de respeto ofrecida por este autor, develamos que los “gringos”, en su calidad de clase media y media alta -de universitarios, profesionales y gente de mundo, de viajes, experiencias varias y mentalidad “abierta y desestructurada”-se conciben como

---

<sup>96</sup> Palabra proveniente del lunfardo del tango que procede del portugués “*jeito*” y significa aptitud o disposición natural para hacer alguna cosa.

distintos. Manifestando en el plano de la comunidad utópica una “identidad nocturna” que reasume cuando regresan a las calles de tierra del pueblito.

Uno de los aspectos distintivos que nuestros informantes contemplan, al momento de tomar la decisión de migrar, es la construcción de la familia. La importancia concedida a la crianza de los hijos, en lo que representa el proyecto familiar, legitima su decisión como lo cuentan los casos que siguen:

*Fue la vorágine de la ciudad, me pasé 12 años en Buenos Aires y estaba muy cansada, yo laboraba en televisión. La tele y Buenos Aires me hicieron ganar un hipertiroidismo y unos quistes en los ovarios y entonces fue como ¡ahhhhhh todo esto no! Me empezó a agarrar ganas de ser madre y dije un crío acá en la ciudad, en un departamento... (...).Y me agarró eso de decir yo quiero criar un hijo en otro espacio más natural. La ciudad me agotó, cumplió su ciclo (Ana Clara, inmigrante, 33 años).*

*Tenía mis hijos de 4 y 6 años y la decisión era criar a los chicos en un lugar que no fuera urbano. Lo elegimos (...) por una cuestión de sensibilidad nada más, no había ni tantos problemas de inseguridad, ni nada (Florencia, inmigrante, 64 años).*

*(...) Criar, llegar a un hijo es hermoso, verlos crecer en un lugar natural más acorde con todo este movimiento de vida (Laura, inmigrante, 57 años).*

Además, una vez instalados, la mayoría también decide “optar por otro tipo de educación” consecuente con la misma lógica que los llevó hasta el Valle. La pedagogía Waldorf es la base de la enseñanza de sus hijos; y los contenidos brindados bajo esta óptica son medios que dan respuesta a las preguntas que surgen en el interior del niño. De este modo, la educación supera la mera transmisión de conocimientos para ser sustento del desarrollo integral de niñas y niños. Una de las impulsoras de la institución ubicada en Traslasierra relata los orígenes y fundamentos de su creación:

*Nos juntamos, armamos y fuimos logrando la posibilidad de traer al Valle una educación con pedagogía Waldorf que era lo más armadito y parecido a lo que uno vive y a los valores de vida. Surgió de los sueños y el esfuerzo de un grupo de padres que deseaban para sus niños una educación integral y humanizada (Laura, inmigrante, 57 años).*

Este tipo de enseñanza tiene sus raíces en las investigaciones del filósofo austríaco Rudolf Steiner (1861-1925), autor de una obra de contenido espiritual que se conoce como antroposofía. Bajo esta perspectiva, la pedagogía Waldorf pone el acento en el desarrollo de la esfera cultural y espiritual y entiende al ser humano como un ser “trimembrado”, es decir como una entidad psico-físico-espiritual.

Desde esta teoría del conocimiento los padres incluyen a los niños en la comunidad imaginada como lo cuentan los entrevistados:

*(...) Es un espacio de experimentación para los niños de conocer la materia, de conocer quienes realmente son y de poder manifestar esa verdad que son sin ninguna interferencia (Horacio, inmigrante, 45 años).*

*Ver satisfechas las necesidades del niño da como otro asiento al ser, por lo menos en esos primeros años que marcan tanto, marcan un montón después la vida. El mundo es lo que es y bueno adelante con lo que corresponda a cada uno (Laura, inmigrante, 57 años).*

Hemos planteado que las razones y circunstancias de la elección de la localidad rural como apuesta de residencia, se afirma en un discurso asentado de manera general, en la búsqueda de un cambio de vida a partir del acercamiento a la naturaleza, el cuidado de sí, y la construcción de una comunidad imaginada. Algo así como un “llamamiento neorousseauiano en el que se exalta la naturaleza (*Phisis*) por oposición al mundo artificial de las ciudades” (Morin, 1995:340). Este fondo imaginario compartido funciona como base a partir de la cual los entrevistados otorgan significado a su apuesta residencial de manera diferenciada. La diversidad de proyectos encarna diferentes modos de representarse la ruralidad y por tanto de relacionarse con el lugar. Responde a un deseo de transformación total del modo de vida que rompe su vinculación con la ciudad y motiva a los sujetos a participar de nuevas redes sociales de la localidad.

Los actores, hastiados de la industria “farmacopornográfica” y una “temporalización masturbatoria de la vida<sup>97</sup>” (Preciado, 2008) son conscientes de que el cambio de realidad que están queriendo producir (se) para ellos mismos no depende solo de mudarse de paisaje. Por el contrario, se reconocen en sus atributos esenciales y en las modificaciones que experimentan. Es decir, mediante la reflexividad se perciben a sí mismos en el mundo y es allí donde le otorgan significación al acto de insertarse en el pueblo.

---

<sup>97</sup>En el período “farmacopornista”, la industria farmacopornográfica sintetiza y define un modo específico de producción y de consumo, una temporalización masturbatoria de la vida, una estética virtual y alucinógena del objeto vivo, un modo particular de transformar el espacio interior en afuera y la ciudad en interioridad y “espacio basura” a través de dispositivos de autovigilancia y difusión ultrarrápida de información, un modo continuo y sin reposo de desear y de resistir, de consumir y destruir, de evolucionar y de autoextinguirse (Preciado, 2008: 36).



### **La dialéctica longevidad (fantasía) – poder**

Presentados los argumentos explicativos del origen de esta apuesta residencial, es posible continuar analizando las representaciones sociales de los protagonistas de dicho desplazamiento socio-residencial.

El propósito es seguir comprendiendo sus vivencias como residentes permanentes, sus planes de futuro, la participación en la vida social y política de la localidad, su formación y trabajo, las relaciones con la población autóctona, como así también sus prácticas de ocio y espacios de encuentro.

Al origen y los procesos de formación de la inmigración, le sigue encadenadamente otra situación que surge ya fijada la residencia. Notábamos en el capítulo anterior que los nativos se erigen como miembros de un orden superior y como auténticos habitantes del pueblo a partir de apelar al recurso de la longevidad, es decir al tiempo de residencia en el pueblo. Apelación que los dota de una supuesta exclusividad por su cualidad de longevos, antiguos o veteranos moradores. La euforia gratificante de este hecho se complementa con el desdén hacia los “hippies” y “gringos”.

En una *dialéctica longevidad/poder*, siguiendo a Michael Foucault (1974-1975), la acumulación de años de residencia se convierte en un instrumento de poder. Donde los nativos quedan habilitados a esta especie de fantasía de la dominación sobre algo, a sabiendas de que disponen ya de dicho capital temporal. No es un objeto de deseo sino un hecho en sí mismo. El poder del tiempo de residencia, dentro de la relación de fuerza en que se inscribe el nativo frente al extranjero, deviene situación estratégica para enfrentar este momento determinado. Así, el “*lugareño*”, entre la entelequia y la ilusión de dominación teje un efecto de verdad y de saber que le es propio: somos genuinos dueños del pueblo porque lo hemos erigido.

En esta pequeña comunidad, los juegos de superioridad de poder, objetivados en la temporalidad parecen ser un medio que permite conservar la identidad y autoafirmarse ante los demás. Si bien los nativos establecen la contienda contra el extranjero; los foráneos, quizá conscientes de la falta de este potencial cuantitativo o de su condición inmadura en este sentido, se enfrentan en batalla con habitantes de su mismo calibre: la lucha es entre ellos mismos, entre “*gringos*”.

De manera general nuestros informantes se incluyen -y a todos los migrantes- dentro de la expresión “*venidos*” o “*venidos de afuera*” y también, aunque en situaciones específicas “*recién llegados*”. Luego de reiteradas veces de escuchar esta expresión, consultamos sobre

su sentido: *¿Venidos de afuera?* Y una de las informantes confirmó nuestra presunción acerca del poder del tiempo al responder: *“¿En qué etapa de venir de afuera?”*. Y continuó su locución agregando:

*Porque yo vine de afuera hace 17 años, soy, no la ultimísima pero sería como la última etapa. Después están los que ya están viniendo hace cinco años... Pero están los venidos de afuera de antes, por ejemplo... Pedro es un agente político importante (...), él hace años que tiene cargos en la Comuna (...)* (Florencia, inmigrante, 64 años).

El poder político se presenta airoso y desembarazado en la conversación, como quien menciona de paso el estado del clima. No obstante proporciona los indicios necesarios para comprender la disputa –que ya venimos mencionando- entre antiguos residentes establecidos desde hace dos o tres generaciones y *“recién llegados”* o *“nuevos”*.

La problemática se reimprime en los siguientes testimonios gringos:

*(...) Smith, prácticamente acá en El Huaico diría que son un poco como los jefes feudales de esta zona. Es una familia que está acá hace un montón de años, no sé bien cuándo vinieron pero en 1920...* (Jerónimo, inmigrante, 45 años).

*Ellos son de la familia de los arraigados, de los venidos hace 60 años ¡ajo! ellos son de los ingleses... (...). Müller es tercera generación, los lugareños, los ingleses y Müller es ya otra generación; Davis también... Smith no, ellos son de los auténticos* (Florencia, inmigrante, 64 años).

*(...) Tenés los venidos que vinieron hace 20 años y los venidos que vinieron hace dos años como uno* (Ana Clara, inmigrante, 33 años).

Acudimos a estos ejemplos por considerarlos útiles para continuar reflexionando en torno a la sociodinámica de las relaciones e interacciones que se instituyen en el seno de la localidad; y que de una u otra manera propician encuentros y desencuentros en torno a la identidad. Los datos continúan interpelándonos acerca de porqué se vuelve tan dificultosa y controversial la integración social en una comunidad tan pequeña.

### ***“Hace 10 años estaba quietito todo”***

Como ya detalláramos, el grupo que ocupa nuestra atención en este momento, comienza a instalarse en *Las Calles* hace aproximadamente 34 años. Teniendo presente el tema longevidad, aquí, como fases de una técnica en evolución, los títulos primera, segunda o tercera generación habilitan a la posesión de una visión diacrónica e interpretativa, cuando de la naturaleza de la conformación del poblado se trata.

Al momento de especificar los cambios que vienen sucediéndose en la trayectoria del pueblo, todos los entrevistados plantean un antes y después del año 2000. Época que coincide con el paso de un estado de quietud a otro de movilidad, tanto en el *ser humano* “lugareño” como en el pueblo. El traspaso se piensa en las personas “*del gaucho a caballo al tipo de moto y celular*”; y el pueblo se convierte de un lugar de descanso a un lugar de negocios. Surge “*una especie de orgasmo con la palabra turismo*” y la consecuente excesiva construcción de cabañas y el no cuidado del patrimonio natural. Tema al que dedican interés de la mano de la creación de un código edilicio o plan de ordenamiento territorial. En este sentido, el blanco de sus críticas apunta a la población urbana de residencia temporaria constituida por lo que ellos denominan “*nuevos ricos*”. Quienes no respetan la armonía del lugar, ni en su patrimonio natural, ni social ya que discriminan y explotan a “*la gente de acá, los verdaderos de acá que son ellos [los nativos], no soy ni yo, ni Smith ni nadie, ellos (...)*”. Jerónimo retrata la situación:

*(...) El negocio es el negocio, pero lo más triste es que [antes de esas cabañas] era un pulmón del Valle, un bosque nativo impresionante; o sea había miles de animales, zorros, todo tipo de pájaros viviendo ahí. Y qué piensa [el “nuevo rico”], para venderlo bien a un porteño tengo que hacerlo country (...). Después de tres meses eso es un desierto con un arbolito. (...) Además el problema es darle agua a todas las tierras que se están vendiendo; entonces (...) la van robando. Así tenés que ser una especie de paranoico prendido al reloj para ver cuál es tu turno de riego, es patético (...). Por eso la gente local está muy confundida, los de antes, que sabían exactamente quienes estaban y qué tenían que hacer. Ésta casa la construyó el dueño [un inglés] con gente de acá y les enseñó cómo hacerla muy bien, siempre vienen y me dicen: ‘la mejor casa construida acá, nos hizo tirar el muro cuatro veces (...). Tenían trabajos muy específicos y sabían hacerlos y estaban orgullosos por eso. Hoy es todo más como prostitución, yo te pago vos venís y hacés. Y así ha cambiado mucho el tejido y crea una sensación fea de siempre sospechar (...). Cambia la gente, y están dispuestos a cualquier cosa para el turista; y cambia el lugar porque hay todos carteles (...)* (Inmigrante, 45 años).

[Al mismo tiempo agregan que] “*el turista que viene de la ciudad viene con los cuadriciclos y esa movida que un poco altera*” (Laura, inmigrante, 57 años).

Confirmamos, como indican los nativos, que los “*venidos de afuera*” llegan a *Las Calles* en busca de tranquilidad. A esto se suma, en su versión de residentes permanentes, la pretensión de conservar –o así parece a grandes rasgos- el estilo de vida de pueblo en contraposición al vértigo urbano. Los “*gringos*” sostienen que los “*nuevos ricos*” solo llegan al lugar en el período estival y no interactúan de manera responsable con el patrimonio natural y cultural. No es común que estos viajeros arriben al sitio pensando en la conservación y cuidado del

ambiente. Solo están de paso; y así como llegan se van y así como usan tiran; el pueblo se vuelve descartable. No piensan ni en la identidad que se va perdiendo, ni en la memoria colectiva, ni el pasado. Lo único importante es disfrutar el eterno presente, la instantaneidad del “solo se vive una vez”. Como parte de la cultura donde todo es descartable, ven al pueblo solo como una herramienta para satisfacer sus propios intereses y necesidades del ahora. Es por ello que quizá no consideren al presente como parte del pasado y al futuro como respuesta a ese presente. Dicho de esta forma, el único principio y fin que puede fundamentarse para el viajero es el de su tiempo libre; no hay referentes en el lugar donde aparcan. Predomina exclusivamente el horizonte de lo inmediato, lo contingente y lo efímero. En consonancia con un pensamiento posmoderno lo que se promueve son acontecimientos que carecen de sentido de totalidad; y un “progresivo empequeñecimiento del mundo”. Se produce lo que Harvey (1998) denomina “compresión espacio-temporal”, en alusión a los procesos que generan una revolución de tal magnitud en las cualidades objetivas del espacio y el tiempo que obligan a modificar, a veces de manera radical, la representación del mundo. Es decir una aceleración en el ritmo de la vida característica de la historia del capitalismo. Estas razones son las que permiten que consideremos a la “fluidez” o la “liquidez” (Bauman, 2004: 8) como metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la realidad turística de este pueblo y el choque que produce este acontecer en los sujetos arraigados al territorio. El viajante fluido no se fija al espacio; no conserva una forma durante mucho tiempo y está constantemente dispuesto a cambiarla, hay un *habitus* de persona proclive en el verano que varía en las estaciones que comprenden la jornada laboral. Para ellos lo que cuenta, en su estadía en *Las Calles*, es el espacio que llenan “por un momento”, donde lo que importa es el “tiempo” que dura ese “tiempo”.

Los fluidos se desplazan con facilidad. “Fluyen”, “se derraman”, “se desbordan”, “salpican”, “se vierten”, “gotean”, “inundan” (...). Emergen incólumes de sus encuentros con los sólidos [los radicados]), en tanto que estos últimos – si es que si- siguen siendo sólidos tras el encuentro –sufren un cambio: se humedecen o empapan. (Bauman, 2004: 8)

Los turistas son aquí doblemente forasteros; tanto para los residentes urbanos permanentes, como para los nativos, aunque ellos consideren al conjunto de “*gente de afuera*” como una amenaza. El viajero se vuelve un intermediario que pone en comunicación a “*gringos*” y “*lugareños*” separados y distanciados en un mismo territorio por hábitos culturales pero

abrazados frente al extranjero. Esta especie de polizón “(...) se comporta como alguien que aproxima unidades heterogéneas, su itinerario interliga puntos desconexos” (Ortiz, 2005: 31). El advenimiento de gente itinerante resulta un problema para los neorrurales que pretenden conservar su refugio natural como parte del proyecto de vida que emprendieron en el campo; y origen fundante de su iniciativa. El turista se vuelve más que una amenaza, una molestia que atenta contra las razones que los llevaron a elegir su lugar de residencia. Evocan entonces *Las Calles* de antaño -la de los ingleses- y enumeran complicaciones que antes no existían y hoy sí generan rispideces y malestar: la escasez y el robo de agua, la desconfianza en el vecino, y la falta de hábitos sustentables de los turistas son las más preponderantes:

*(...) Cuando se hizo el primer loteo en los años '50, '60, hicieron un sistema de riego que servía perfectamente a todas las familias durante el verano y a las que se quedaban el resto del año. Estaba perfectamente hecho y por lo que sé, nunca hubo un problema con el agua en esta época. También porque la gente tenía un trato mucho más de palabra (...), sin nada escrito, buena onda. Todo era basado en esto que los ingleses llaman... “commonsense”. Ahora la gente se pone más competitiva, el rencor, la plata, los nuevos ricos; de un rato al otro alguien dice está agua es mía y eso cambió radicalmente. Antes era un lugar donde la gente venía a descansar y estar en la naturaleza, basta, no había ningún negocio. Por otro lado (...) antes vivías acá y te parecía que no cambiaba nada en Argentina o en el mundo. La vida acá por milenios ha sido la misma, pero en muy pocos años el paisaje se llenó de basura, de plástico y te das cuenta que está pasando algo grave. (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

Así las cosas, otro gran cambio que acusan es el incremento de inversión inmobiliaria; pero alegan que “*el pueblito mismo, el downtown de Las Calles está casi igual*”. Es decir que, las transformaciones bien o mal vinieron con la llegada de “*gente de afuera*”, ya que no hay una mayor cantidad de locales comerciales a pesar del aumento de la población. Sabemos que las tiendas de venta minoristas, ya sea de alimentos u objetos para consumo cotidiano, son exclusividad de los nativos. Por ello notamos en esta apreciación la referencia al estancamiento con el que caracterizaran explícitamente a los “*lugareños*”. Reconocemos en las siguientes palabras una proyección del pueblo a futuro asentada en las facilidades de la ciudad con la comodidad del campo:

*Hay muchas más cabañas nada más. (...) Lo que es el pueblito (...) está igual casi, un almacén más y para de contar. Por eso, si te ponés a pensar no ha crecido, como pueblo se ha mantenido. (...) No hay farmacia, no hay ferretería, no hay un montón de cosas que van a llegar, hay mucho para hacer, hay negocios para hacer (Ezequiel, inmigrante, 53 años).*

En el discurso de los “gringos”, con frecuencia se alude a la idea de progreso como sinónimo de crecimiento; que sin ser nombrado de manera explícita queda presupuesto en sus palabras. Se posicionan como hacedores de dicho progreso entendiendo por éste la acción de ir hacia adelante; es decir mejorar, perfeccionar y aportar -en este caso- en materia social, económica y cultural en y para el pueblo.

Desde esta línea enfatizan que su llegada e injerencia en la comuna, tanto a nivel institucional como social, ha dado una “inyección de vida” a *Las Calles*. Y en ningún momento su presencia —o la de uno de ellos— se resalta como obstáculo del curso normal de la vida cotidiana; sino como promotores de cambios positivos y necesarios. Ellos aportan al pueblo prosperidad, avance, florecimiento, mejoras, impulso, desarrollo, evolución, perfección, civilización, cultura y luces; y si hubiera más sinónimos de progreso también vendrían en su equipaje. Analicemos los siguientes testimonios:

*Siempre está presente la gente de afuera tratando de generar cambios en el pueblo. La única excepción a eso para mí es el club que lo rescataron los pibes [de Las Calles] y armaron la comisión (Alberto, inmigrante, 30 años).*

*Ella es una persona que ha dado mucho. Y ha mejorado un montón el tema de la escuela, que haya secundario, es ella, ella que es una persona de Buenos Aires que eligió venir a vivir acá y mejoró la parte educativa en su área (Carolina, inmigrante, 54 años).*

En este último fragmento el pronombre “ella” sustituye el nombre propio de la persona que realiza la acción, es el sujeto de la oración. Esta manera de expresarse alude a una primera persona del plural, a un *nosotros inclusivo*. “Ella” forma parte de nuestro grupo, “ella” es una persona de Buenos Aires como nosotros, que está dando luz a este pueblo. Notamos la diferencia con los nativos que indicaban los cambios omitiendo su ejecutor. Los “gringos”, como narradores internos, son protagonistas dentro de esa historia que se cuenta.

Entre las grandes transformaciones que vienen llevándose adelante, “por nosotros”, se destacan los avances en educación y el desarrollo de actividades recreativas:

*El colegio puede ser un antes y un después porque desde su creación fue solamente primario. Y desde el 2009 empezó el secundario y ese sí puede ser un cambio social en capacidad de discernimiento, de razonamiento de los chicos que antes quizás no lo tenían. (...)Y el club está haciendo otro cambio interesante también. Se ha sumado gente que tiene otra visión, antes era solamente fútbol y hoy hay jockey para nenas viste (Francisco, inmigrante, 56 años).*

Esta línea divisoria “nosotros/ ellos”, acentúa la diversidad cultural en el interior del pueblo y va delineando el contraste entre el mundo rural y el urbano. Los *urbanitas* aplican mecánicamente el modelo de la urbe para pensar y desarrollarse en el campo; siendo que ambas realidades son disímiles y lejos están de ser pensadas bajo las mismas tipologías establecidas. La dicotomía rural/urbano, vigente en los marcos conceptuales de los “*venidos*” deja al descubierto que se asientan en el espacio bajo la premisa implícita de la “colonización cultural”. Vale la pena el siguiente extracto de entrevista, donde además se miran -reflejados en su propia imaginación- en el espejo europeo:

*¿Sabes qué vi en estos últimos años? Lo vi con más vida y yo creo que la vida se la dio la gente de afuera. Obvio, sin desmerecer a la gente de acá, de ninguna manera, lejísimos estoy de eso. Pero la gente que viene de la ciudad viene con más empuje, más proyectos, más... siempre cuidando el lugar, no queriendo hacer de esto Mar del Plata o Mina Clavero. Han metido una inyección en mejorar cartelería, ponerle nombre a las calles, todo el grupo que trabaja en la comuna. De hecho mi suegro estuvo muchos años ahí, y él bueno, alemán, así que tiene el concepto de hacer las cosas bien. (...) Le han dado mucha vida, se ha organizado (Carolina, inmigrante 54 años).*

La incorporeidad europea es dibujada en esta frase de Raúl Scalabrini Ortiz (2007) al caracterizar al intelectual porteño. Nos apropiamos de sus palabras por encontrarlas oportunas para ilustrar la manera en que los “*gringos*” se posicionan frente a los nativos: “Escindido del pueblo de donde salió, el ambicioso se encastilla en su propia ambición. (...) Destila en sus gabinetes, no la tosca verdad de todos los días, sino la alquitarada materia que extrae de sus libros europeos” (p. 86).

El recurso de los “*gringos*” es, o bien no ver, o ignorar completamente -ya sea por falta de comunicación o de interés- lo que en realidad sienten los habitantes originarios. En este sentido, encuentran preferible apelar a una identidad polisémica que les otorga margen de maniobra para posicionarse en la nueva sociedad. La estrategia de mostrarse como “*pila*” y “*con onda*”; así como también prósperos e “*iluminados*” les permite imaginarse como comunidad y desplegar lazos sociales en el grupo.

El afán por recalcar que son hacedores de hechos tangibles y virtuosos los faculta a mostrarse como parte de la historia, la economía, la sociedad, la cultura y la política callejera; y así ir forjando su sentido del arraigo. Embanderados tras nuevos augurios y gestiones, se autoproclaman protagonistas de “*grandes cambios*” sociales; y en este mismo acto remarcan la frontera entre ellos y nosotros, ajenos, quizá por falta de diálogo a las opiniones del otro. O

muy conscientes que frente a situaciones límites es imprescindible aferrarse al sentimiento de pertenencia compartido con la colectividad:

*(...) Se está saldando un poco esa brecha que había entre los de afuera y los del pueblo, más allá de que en algún sentido sigue estando. Hay mucha gente que vino de afuera que es más respetuosa del pueblo y vino con otra onda. Además la gente del pueblo está un poco más abierta. (...) El club ha crecido mucho en estos años; cuando llegué a Las Calles estaba muy para atrás, tenía el mismo presidente hace 20 años (...) y ahora los mismos jóvenes del pueblo han hecho un trabajo increíble. En la comuna sucedió algo parecido; y se hizo el canal de riego. La escuela secundaria le está dando una impronta al pueblo que no tenía antes (...) (Alberto, inmigrante, 30 años).*

Las narraciones identitarias expuestas permiten a los “gringos” constituirse en tanto comunidad cultural, que es también la construcción de una comunidad de intereses. Necesitar una identidad es precisar sentirse parte de la historia y posicionarse ante determinados sujetos - los “nuevos ricos” o los nativos- de un modo peculiar frente al presente. Las narrativas que invocan la presencia de un enemigo -el turista- permiten construir sentidos de pertenencia estableciendo la solidaridad del grupo. El viajero o “nuevo rico” es para los “gringos” lo mismo que el “gringo” es para los “lugareños”: un intruso, un “marginal” como dice Simmel (1983). Figura que brinda la posibilidad de desprenderse de su calidad de foráneo para depositarla en otros.

### **Abridores de caminos, ideas luminosas y aditamentos**

Desdoblado y algo ambiguo, el pensamiento de los residentes permanentes remite al debate modernidad-posmodernidad. Es una doble visión sobre lo rural que los actores llevan adelante desde el contraste de sus representaciones sociales, construyendo la imagen del campo con la imaginaria asociada a la ciudad. Esta sería una explicación al inconformismo vital en el que parecen inscribirse estos sujetos: embarcados en una apuesta socio-residencial, debido a una fuerte crítica urbana; insertos en un mundo rural que solo les convence plenamente a nivel de la *Phisis*; y con grandes reproches dirigidos a la población autóctona que los “recibe”.

Estas premisas confirman el deseo de construir una comunidad imaginada, “el país de Jauja”, entre iguales alternativos.

O por qué no un tipo particular de *communitas* (Turner, 1988) asentada en la decisión de abandonar los condicionamientos de la vida urbana; aunque basada solo en la espontaneidad de las relaciones sociales que se establecen en el marco del “entre nos”. Proyecto reflexivo, cuyo designio es una convivencia emocional con aquellos con quienes se comparten



inquietudes y fundamentalmente con la naturaleza. En la construcción de esta *communitas*, la experiencia natural es puesta en valor a partir de una “nueva religiosidad” vinculada con el desarrollo espiritual, el crecimiento personal, la armonía o el equilibrio. Un estilo de *unio mística* entre la naturaleza, el alma, y la cultura. De acuerdo con ello podríamos seguir a Victor Turner y considerar que este pasaje de un estado social enfermo a otro sano (por utilizar una de las contraposiciones) es un proceso “liminar” y los “*gringos*” personas liminares en la medida en que éstos se distancian de las instituciones urbanas. Además, aunque más no sea en el plano onírico, rompen de manera abrupta con los valores estructurados de esta época. Por ello conforman una *communitas reflexiva* debido a que la construcción de los vínculos no se da de manera existencial y espontánea sino esforzada o intencionada.

Desde una mirada modernizadora-ilustrada, definen lo rural como espacio atrasado, como sociedad subdesarrollada, y la gente -“el otro”- como perezosos, indolentes y sin iniciativas. Adjetivos que se refuerzan en la falta de “*una cultura del laburo*” que consideran producto de: una mala experiencia debido al fracaso del cultivo del tabaco (“*las empresas se fueron y dejaron a la gente tirada*”); y los subsidios que otorga el Estado nacional (“*tienen muchos hijos, ganan buena plata y no les importa trabajar*”). Compartimos los siguientes testimonios:

*Muchas mujeres de acá que tienen la oportunidad para salir a trabajar de algo [eligen] limpiar las cabañas y es denigrante porque les pagan re mal, las tratan re mal, le tiran toda la culpa si pasa algo. (...) Es rara la cosa; y no hay una identidad (...)* (Jerónimo, inmigrante, 45 años).

*El problema en la zona es que no podés vivir y decir a mí el Estado me tiene que dar. En la zona no conseguís gente que quiera trabajarte y cosas por el estilo. [Además] (...) el lugareño contra todo lo que viene desde afuera es muy cerrado, es una defensa automática, instintiva. (...) [Por ejemplo] en la plaza había una feria y la prohibieron. Entonces yo pregunté por qué (...) y después de hartarlos finalmente [un lugareño] me dijo: “Queremos estar entre nosotros”* (Cristina, inmigrante, 60 años).

Bajo esta línea de pensamiento y agitados por su deseo de cambiar el estado de cosas, expulsados por una ciudad que no llega a ofrecerles el espacio de satisfacción que pretenden, se identifican como agentes activos de los cambios “positivos” que consideran están aportando a la localidad y su gente.

Lo urbano, aunque no manifiestamente y en todo su esplendor, está presente en sus discursos como la expresión de la cúspide que el pueblo debe alcanzar; como el horizonte hacia el cual los “*callejeros*” deben mirar. La modernidad poseía como programa cultural, igual que la

programación de los “gringos”, que lo nuevo es indefectiblemente mejor que lo pasado y que las nuevas propuestas anuncian grandes cambios tanto en los individuos como en el pueblo:

*Es una persona aislada que sigue [produciendo alimentos] como antes, como lo hacía su abuela, que no ha pensado en comercializarlos de una manera distinta, que no va a la feria de Las Rosas a vender sus productos. (...) Cuesta que vean otras opciones laborales. Emprendimientos más bien intensivos: horticultura, fruticultura, avicultura, invernadero, producción de miel, aromáticas. Hay muchas opciones interesantes que pueden ser verdaderos emprendimientos sustentables (...). [Sucede que] dependen siempre de la dependencia. Es cultural la dependencia de que otro haga, de que te diga cuál es la salida y guie (Francisco, inmigrante, 56 años).*

La crítica, en términos de juicio hacia la personalidad lugareña es constante y simbólica; y siempre está fundada en los principios o en las reglas de la civilización urbana. Estructura cognitiva que inspira sus actuaciones. A los calificativos mencionados, los informantes añaden, en estrecha vinculación, y con no menos fuerza, el par alcoholismo/machismo:

*Lo que noté es la diferencia con los hombres, como que el varón es “buenas tardes señora”... cortina, barrera física, como un supuesto respeto y distancia. Se nota mucho en reuniones de la escuela, por ejemplo, cuando los chicos eran chicos Juan era el único siempre entre todas las mujeres... O en las fiestas (...) siempre hay un grupito de hombres que está en el asador. Esas son diferencias que me doy cuenta cuando vienen visitas de Buenos Aires y cocinamos todos juntos, hay pautas culturales diferentes (Florencia, inmigrante, 64 años).*

*Cuando mi hija estaba en la escuelita acá había cosas que eran re densas... Los hombres van todos juntos a hablar...machismo. Y si yo me quedo a hablar con la mujer, los chabones te miran, “¿Qué está hablando con mi mujer?” “¿Éste quién es?” Y yo no me acostumbraba, yo hablo con quién quiero pero... (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

La llamada actitud machista, fundada en la creencia en que el sexo masculino es superior al femenino, se corresponde con una forma particular de organizar las relaciones de género. En el pueblo (en el círculo nativo) está relacionado con la exageración de la hombría y un predominio de la vanidad y la fanfarronería. En otros términos, se asemeja a lo que Larissa Adler de Lomnitz (1975) describe como el “cuatismo”<sup>98</sup>. Muestra de ello es que los hombres aparquen en el bar para “tomar la vuelta”, que no solo es sinónimo del compartir diversiones sino intimidades y ayuda mutua. En donde el emborracharse juntos llega a ser una muestra de confianza y de liberación de las tensiones cotidianas. Mientras tanto las mujeres se encargan de la crianza de los hijos y el alimento en sus hogares. A lo que se agrega, en general, que el esposo considera que la mujer debe estar en la casa y le prohíbe trabajar. Para los

---

<sup>98</sup> “Es una categoría nativa que describe el complejo sistema de normas, valores y relaciones sociales que la cultura mexicana ha erigido en torno a la amistad masculina” (Adler de Lomnitz, 1998: 189).

“*callejeros*”, las arbitrariedades del hombre y su propensión a los vicios son atributos del rol masculino, son señales de hombría.

La falta de cultura del trabajo, la problemática de género<sup>99</sup>, el abuso “habitual” de bebidas alcohólicas, son las propiedades a través de las cuales este nuevo habitante concibe al habitante autóctono. Desde esta producción de sentido, las fronteras entre culturas dan paso a las fronteras identitarias agudizándose el “ellos” y “nosotros”. Esto es así porque “la identidad ‘íntegra’ allí donde la cultura antes que un sistema integrado es una combinación peculiar” (Grimson, 2011:86). Los “*gringos*” desde un plano axiológico (ético y estético) y otro epistémico, condicionados por un conjunto de saberes de época que intervienen en la forma de entender e interpretar el mundo, establecen la relación de alteridad. Fabrican tramas de significado que los diferencian y posicionan.

El consumo de alcohol, en el pueblo, está ligado a la institución del encuentro, es un agente de integración en las relaciones sociales entre varones. Es una práctica, naturalizada por los lugareños -como lo revelan las entrevistas- cuyo punto de encuentro es el bar-almacén. Centro de borrachera y sitio más visitado de la comuna para la adquisición de bienes comestibles. Es decir, los señores pueden llegar a embriagarse a plena luz del día y frente a la plaza pública, entre compañeros, sin impedimento externo alguno; o cautela interior. Podría ser éste uno de los motivos del rechazo de los “*gringos*” a dicha práctica. La clase media o alta urbana también se emborracha; la diferencia es que lo hacen refugiados en el interior de sus hogares, y por ello quizá no es punible socialmente.

Es prudente advertir que los “*gringos*” actuales están juzgando los principios y formas de agrupamiento que rigen entre los pobladores autóctonos; la organización social interna del pueblo desde el punto de vista del parentesco. Están cuestionando instituciones sociales tradicionales profundamente arraigadas.

A partir de esto, podemos interpretar una de las dimensiones de la tensión en términos de un intercambio del “don” (Mauss, 1925) percibido por una de las partes (los “*gringos*”) como un rechazo. La inversión afectiva que los “*venidos*” depositan en el pueblo, la integración a las instituciones y su incursión en la vida sociopolítica local, aunque parece voluntaria y desinteresada, reviste un carácter obligatorio. Los nativos al rechazar y filtrar como invasivas las ideas iluminadas de los nuevos residentes, al resistir la entrega de este regalo, en términos de Mauss, se someten a la sanción moral de éstos nuevos, quienes llegan a considerarlos

---

<sup>99</sup>No trabajamos detenidamente aquí los aspectos que atañen a dicha problemática. Se cita a modo de referencia en virtud de ser una propiedad constante atribuida por los *gringos* a los lugareños. Consideramos que un estudio en profundidad debe indagar a los sujetos hacia quienes se atribuye dicha caracterización.

“resentidos”. Quizá los gestos de este grupo *urbanita* están calculados para recibir a cambio la deferencia que recibían sus antecesores ingleses.

Una vez refrescada la práctica habitual nativa y masculina de “tomar la vuelta”, ahora nos toca tratar de entender la especificidad de esta cuestión para los “venidos”. Vale la pena preguntarse por qué tal experiencia aparece en la narrativa del grupo urbano-“gringo”-como uno de los principales símbolos que denota la representación de los autóctonos:

*(...) Acá se invierte sólo en el “chupi chupi”. Por un lado no ganan mucha guita. Por otro, hay una cuestión de mucha dejadez. (...) Yo si no tengo un mango no compro un asado e invito a todos mis amigos, todo bien, los quiero, pero como mucho hacemos un guiso; y estos se mandan unos asadazos. (...) Invierten la guita en otra cosa, yo capaz la estaría ahorrando para hacerme un baño. Digo, un montón de gente acá vive sin baño (...). Y decís ¿pero cómo? Si se compraron un auto. (...) Yo no termino de entender esa parte. Antes (...) estaba el bar típico de Arias, bar de borrachos. Mítico bar de toda la vida donde sólo entraban hombres y del pueblo y borrachos. Nunca me voy a olvidar, hacía, veinte días que nos habíamos mudado y escucho una ambulancia y dije: “¿Una ambulancia?” No entendía nada “¿Acá una ambulancia?” Al otro día me enteré que se habían agarrado a tiros en lo de Arias... Dije ¡picante el pueblo! Se maman todo el tiempo y gastan mucha plata en chupi [énfasis]... (Ana Clara, inmigrante, 33 años).*

*(...) Los del campo, los chabones, van a chupar como para olvidar porque se aburren. Y después está esto que la mujer se tiene que ocupar de la casa, de la familia, le da con un caño al chabón cuando vuelve re borracho; o si no él le pega a la mujer, hay cosas muy densas... (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

*(...) Hay un fondo de resentimiento y desconfianza del que viene de afuera por venir de afuera. [Además](...) hay gente con la que podés compartir charlas y gente como que te cuesta más encontrar puntos en común. Tiene que ver con las vivencias de cada uno... si a alguien le gusta estar tomando vino... por ahí no encontrás mucho para hablar, todo el día tomando vino más que buen día, que frío, que calor, chau (Laura, inmigrante, 57 años).*

Queda claro el fuerte cuestionamiento de los residentes urbanos al consumo de bebidas alcohólicas por parte de los nativos. Pero inmediatamente tropezamos con un detalle que llama nuestra atención ¿Por qué no condenan de igual forma el consumo de marihuana? Práctica abiertamente relacionada al “hippismo” y altamente condenada por los nativos. Los “lugareños” dicen que los “hippies” traen la droga al pueblo y los “gringos” actuales, que “el alcohol es la droga del pueblo”:

*Lo del vino no está mal visto y hay un montón. Hay un boliche al frente de la plaza donde los chicos salen del colegio y van a los juegos y los tipos están ahí al frente, a la mañana, a la tarde, a cualquier hora. Sin embargo, nunca he visto algún muchacho que esté fumando un porrito ahí. Entonces ¿cuál es el miedo, por qué dicen eso? Es para dividir, para que esta gente se resista a la llegada de la gente nueva o con otro pensamiento. Y*

*sí, fuman pero lo hacen a veces y en un lugar donde no es público, donde no están haciendo ostentación de eso para nada y está bárbaro que lo hagan. (...) Cuando [el poder político comunal] ve que las iniciativas las toman gente que es de afuera y que piensan un poquito, que tiene otras condiciones o le puede discutir o que quizá no lo vote... (Francisco, inmigrante, 56 años).*

*Qué es un hippie... es la gente que vino a vivirse... a hacer una vida alternativa y que están vendiendo sus cosas en la feria. De vez en cuando se fuman un puchito de marihuana, no por eso se viene el mundo abajo a mi parecer. Me parece espectacular lo que están haciendo en Uruguay que lo quieren legalizar (Cristina, inmigrante, 60 años).*

El uso de los diminutivos “*porrito*” o “*puchito*” de marihuana aporta un matiz distintivo ya que resta importancia al acto de fumar. Además, como queda sentado en las citas, la percepción de los “*gringos*” respecto del uso del cannabis solo se limita a contadas ocasiones y se asocia a un pensamiento alternativo y libertario. Considerada de manera diametralmente opuesta, la “práctica habitual” de beber alcohol es vinculada a la dejadez, la abulia, el aburrimiento, el ocio y la falta de iniciativas y perspectivas de futuro. Todas apreciaciones que desvalorizan (y desmoralizan) al sujeto y a la sociedad lugareña en su conjunto. A la devaluación de la esfera de producción y del trabajo, que veníamos observando; ahora se suma la desvalorización simbólica. El efecto desmoralizante que ejerce esta situación incide en los valores de la sociedad rural y promueve una representación pesimista de su futuro (Bourdieu 2002).

El argumento de los “*gringos*” para plantear la diferencia y avalar el consumo de una sustancia en detrimento de la otra –y un grupo en detrimento del otro- es que el poder político comunal desea dividir el pueblo a partir de falsos testimonios y prejuicios fundados en un escaso conocimiento de la temática. La intención es infundir temor demonizando ciertas prácticas y por ello a los grupos que las llevan adelante.

Todo lo dicho parece confirmarnos que en la disposición rechazo/aceptación el tema central es el *movimiento*. La discusión en torno a los diferentes vicios plantea un debate indistinto de los términos legalidad e ilegalidad. Lejos de eso, el reproche al nativo estaría surgiendo ahí donde el “*gringo*” ve su “aburrimiento” y por tanto su inmovilidad y quietud. A partir de un mecanismo de proyección estarían atribuyendo a los “*callejeros*” aquellas intenciones, sentimientos o deseos que no quieren reconocer en sí mismos o que no terminan de aceptar como propios porque generan aflicción, temor o ansiedad. Resulta que este pueblo es el lugar donde vinieron a encontrar el “todo por hacer y sentir”. La oportunidad de la existencia feliz. Y el “*lugareño*” y su “*dejadez*” es una imagen especular que sintetiza el relato de vivencias

urbanas en el interior del espacio del grupo. Sentarse frente a la TV para matar el tiempo, drogarse para matar el tiempo, evadirse para matar el tiempo. Según su propio criterio, el sentarse en el bar a “*tomar la vuelta*” sería el medio que los pobladores autóctonos utilizan para resolver una necesidad, la misma que tenían ellos en la ciudad: la de evadirse-irse. Entretanto, esta situación aparece como el retrato de una foto vieja y angustiosa que se les renueva cada vez que acuden al almacén en busca de víveres. Representa valores de la ciudad que ellos quieren dejar atrás. El nativo bebiendo estorba en el paisaje idílico que ellos pretenden construir.

Vemos como la concepción del nativo se mueve en una marea de prejuicios, propia del contraste de dos maneras de concebir el mundo, de un territorio sumido en una constante fluidez, no solo territorial sino también simbólica. El modelo de racionalidad en el que se desenvuelven los sujetos aquí se construye más a partir de un proceso de “reflexividad estética o expresiva” que a partir de una “reflexividad cognitiva<sup>100</sup>” (Lash, 1994 en Svampa, 2005). Un proceso en el que los prejuicios adquieren importante notoriedad; un modelo de reflexividad no conceptual sino mimético y que está “menos mediado por el sujeto y más motivado por el fenómeno que es representado (la capacidad icónica de las llamadas ‘señales’)” (p. 5).

Una vez analizada la manera en que los residentes gringos conciben a los habitantes lugareños, y al haber observado que la naturalización de la “escasez de respeto” es el lugar desde el que asumen los vínculos con el nativo, completamos la argumentación a partir de desentrañar los universos simbólico-culturales que se encuentran detrás de esta “elite”. Es decir, sus universos de autoreferencialidad y sus propios espacios de sociabilidad. Y esto porque las estrategias de distinción en las que se inscribe este grupo ilustran la dinámica de fragmentación social que hoy envuelve la localidad; o dicho de otra forma explica, al menos en parte, la división y las tensiones sociales.

Movidos por su deseo de cambiar la situación existente en la que estaban inmersos, se insertan en el pueblo. Bajo la perspectiva posmoderna y desde una mirada romántica-identitaria, el ser humano sumergido en un vacío existencial propio de esta época, comienza a interrogarse por el sentido y el valor de la verdad, de la realidad. He aquí que las intenciones de los sujetos neorrurales –como parte quizá de un nuevo nihilismo nietzscheano- sea

---

<sup>100</sup> Scott Lash sostiene que la “reflexividad de tipo cognitiva, de la cual hablan tanto Giddens como Becker, prioriza la apropiación reflexiva del saber, de los roles sociales, de los recursos marcados por la estructura social. Según Lash, este tipo de reflexividad posee claros componentes instrumentales o éticos, y está siempre mediada por el conocimiento” (Svampa, 2005: 5).

encontrar algunas nuevas maneras de habitar este mundo. Ven en el espacio rural no el atraso a superar sino la esencia que esta sociedad posindustrial abrumada por lo tecnológico inasible va extirpando, suprimiendo. Donde esta especie de orgasmo comunicacional, el afán de novedades y la sensación de navegar y flotar en el espacio virtual, cual astronauta, aleja de la realidad, entretiene y anula la capacidad de interpelarse de las personas. Encuentran algunas de las respuestas en el resurgir de la “realidad” rural que pasa a ser definida como una necesidad para el desarrollo individual y comunal.

Lo local, las tradiciones, la calma de la pradera, las relaciones de confianza, la naturaleza, entre otras características, se retoman como la única vía para el reencuentro con la esencia del hombre, con la contemplación, con el hacer, con el arraigo, con todo eso que nos han negado cuando no nos dejaron más opción que hacernos creer que somos rulemanes y tuerquitas de la sociedad. De este modo, la representación de lo rural como espacio y experiencia sanadora y salvadora se vincula con una propuesta hedonista.

“Frente a la modernidad que preconizaba el ocaso de la ruralidad, la postmodernidad preconiza su reinención, ahora se trata de que los habitantes y pueblos rurales parezcan rurales, actúen como si fueran rurales” (Camarero Rioja, 1999: 106). Lo aclara una entrevistada:

*(...) Lo que más me gusta es la autenticidad, se sigue viviendo como hace cincuenta años atrás... todos tienen su huerta o la gente sigue transportándose a caballo. Esas cosas de pueblo que se conservan, que preservan su estado natural. [Además], no existe el consumo, ni la competencia; o sea, acá nadie te va a medir por lo que tenés, sino por lo que sos. En Buenos Aires es el tener, tener (...). Para la gente es programa ir a un shopping a consumir, estando acá te das cuenta que no necesitas eso. En Buenos Aires no podés tener auto hecho pelota con bollos... Me atrapó la sencillez de vida, la simpleza de la gente (...). San Javier [por ejemplo], es muy lindo, pero ves mucha gente de Buenos Aires que ha ido hacer el cambio de vida y no ves la autenticidad del pueblo que ves acá, con mucha gente que nació y sigue viviendo acá. (Carolina, inmigrante, 54 años).*

Sin ánimo de entrar en un debate exhaustivo, ya que hay tantas aproximaciones a la posmodernidad como autores y pensadores; sí es oportuno enmarcar el fenómeno que estamos analizando. Para ello destacamos los aspectos que posibilitan comprender la naturaleza y construcción social de lo que denominamos la nueva ruralidad.

Lo cierto es que el espacio rural ahora es parte de la “aldea global” y debido a la creciente y acelerada movilidad es escenario de la emergencia de nuevos sujetos residentes. En la medida en que entran en contacto con aquellos autóctonos, la comunidad se fragmenta y los códigos comunicativos se complejizan. La revalorización de los espacios rurales y la desvalorización

residencial de los espacios urbanos es una característica de este nuevo tiempo posmoderno. Si además tenemos en cuenta que los “gringos” poseen características socioculturales diferentes a la población autóctona, el resultado es – derrumbándose otro mito de la modernidad- que el campo se constituye en una comunidad heterogénea. Y en las relaciones sociales adquiere gran relevancia la distinción de origen frente a la de clase.

A nuestro modo de ver, el pensamiento gringo estaría desdoblado y tensionado en el choque de realidad y fantasía. Por un lado, el territorio (el medio para habitar) se les presenta como el horizonte vital de posibilidades, el “todo por hacer”, validado por el significado que ellos mismos le dan. Por el otro, los habitantes autóctonos de ese espacio anhelado se les presentan como la inacción y la inercia. Frente a dicha perplejidad, el camino o sendero que encuentran para la solución de este conflicto -que pone en peligro el fluir soñado- es la *luz*.

A través del *efecto iluminado* tratan de impactar e influir en los nativos y su resistencia, para conseguir el resultado pretendido: la comunidad imaginada. Este modelo de *urbanita* ilustrado, tiene como propósito orientar (dirigir resulta de una autoridad explícita) el mundo callejero hacia el progreso y la felicidad. Una de las estrategias es “*no competir política y partidariamente con los locales sino apoyarlos para que el proyecto sea llevado adelante por ellos, pero ampliando su conocimiento*”, nos dice una entrevistada. Estos “gringos”, que perciben al “otro” un poco como desprotegido, otro poco como molesto, le irán indicando de qué manera debe pensar y actuar para encajar en este hermoso “nuevo mundo” que quieren construir (se). Al mismo tiempo que compensan sus impulsos y un narcisismo implícito. Retomamos las palabras de una entrevistada: “*Tenemos que encontrarnos los que somos afines y creemos en otra cosa, ahí nos podemos fortalecer. (...) Tenemos que salvar a Las Calles*”. O lo que es lo mismo dar luz, encomendarnos una misión salvadora, librar de un riesgo.

Veamos en el discurso literal de estos actores, como se destaca la importancia de su participación en el escenario político y social para evitar que el capital económico les arrebatase el pueblo. Como lo dice esta residente “*venida*”, quien termina con una suerte de confesión:

*(...) Yo quería abrir... me costaba trabajar participativamente, no encontraba pares, uno de los que me ayudó fue Nicolás como interlocutor, me apoyaba como local leído, culto para entender el proyecto e interesarse. (...) Hicimos una reunión porque había que empezar a pensar en las especialidades de la escuela, y aunque la idea fue resistida por los lugareños, se configuró como especialidad agroambiental; ellos querían en turismo o cibernética. (...) Si bien puede ser un poco impositivo, yo sé que no está mal [Risadas]. La forma de rescatar esta zona es no entregarlo al crecimiento turístico, cabañístico, inmobiliario donde vamos a caer (...). Los argentinos somos la moda y Traslasierra va a*



*tener su ciclo y no va quedar nada, solo ruinas. Entonces la idea es que sea en última instancia un turismo rural, para eso tiene que haber actividad agrícola. Para que eso se fomente, lo que hay que trascender es la resistencia a lo agrícola en la medida en que está asociado a la pobreza, a la explotación, al peón rural. (...) Y lo que no se enteraron y nosotros tenemos que decirles es que mientras tanto cambiaron las circunstancias, la alimentación es cada vez más importante... la alimentación orgánica... Siento que tengo una misión, con perdón de la palabra. [Hacerles ver lo que] ellos no pueden ver... (...) Recuperar [lo] productivo, entonces ya no pensar tanto en el paisaje como una belleza abstracta idílica, sino como un lugar bueno, desde lo sostenible o perdurable (Florencia, inmigrante, 64 años).*

Al considerar que los nativos no disponen de las herramientas (competencias y destrezas) necesarias para defenderse y defender lo suyo -que ahora también es “nuestro”- sustentan a viva voz que su intervención debe darse tanto en el ámbito de lo político, lo educativo, lo laboral y lo cultural. En alusión al plano educativo, Laura celebra con palabras los logros obtenidos gracias a la contribución de su contemporánea “venida de afuera”:

*Un montón ha hecho en estos últimos años, la verdad que María ha hecho... Ha dejado una muy linda marca. El CBU, la escuela para adultos, el brindarle a la gente posibilidad y dignidad y dignidad; desenvolverte [sic por desenvolverse] en la vida (Laura, inmigrante, 57 años).*

Continuemos con el eje educación-política. Un profesor de la escuela del lugar reafirma las ideas expuestas en las citas anteriores:

*(...) Hay un grupo de profes con los que venimos trabajando bastante y vemos un cambio interesante en la mirada de los chicos. Ya no quieren trabajar [en construcción o en limpieza de cabañas] y queremos ver si aprovechamos esa motivación que tienen propia para conducirlos a una salida laboral orientada al agroambiente. (...) Hay muchos que subestiman la opinión de los chicos y sin embargo te dan por ahí una sorpresa grata muy linda. (...) [Un día trabajamos en la escuela ¿qué es elegir?], ese era el título de la consigna. (...) Y ellos mismos dicen [sic por dijeron] con claridad, por eso tengo mucha esperanza en estos chicos<sup>101</sup>: ‘pero si al final este que está actualmente [en referencia al jefe comunal] está hace veinte años y siempre vive prometiendo en cada elección y nunca cumple; por qué no la votamos a la otra persona que estaba’ (no la votaron porque ellos todavía no lo hacen, lo van a hacer recién ahora). (...) Esa ‘otra persona’ son todos de afuera. Ellos mismos están hoy diferenciando claramente entre la gente que está con esos intereses... y aquella que viene de afuera con otro pensamiento, con un dinamismo superior y que quiere hacer muchas cosas, que traen muchas ideas y de a poco logras que se convengan justamente... (Francisco, inmigrante, 56 años).*

---

<sup>101</sup> La expresión “estos chicos” se refiere a que forman parte de la primera promoción de graduados desde que funciona el CBU Rural inaugurado en el año 2009.

En materia artística recreativa, Ana Clara, promotora de un espacio para la cultura<sup>102</sup>, nos cuenta su propuesta, que sirve para continuar enfocándonos en la invisibilización del nativo:

*(...) Es bastante variado el público. En el caso de yoga (...) viene mucha gente de El Huaico, que es la gente de plata. Kung Fu vienen todos (los tres o cuatro alumnos) nativos que es maravilloso, para mí fue un logro cuando aparecieron los nativos a hacer una actividad, fue como ahhhhhh... Tiene que ver con que el profe es de acá, el chabón entra en esta categoría clase media porque es electricista, es un laborante, la gente en el pueblo lo quiere mucho. (...) Después, muchos hippies o medios hippies o como queramos llamarlo, muchos llegados hace poco que vienen a clase de canto, a danza afro brasilera y danza afro peruana, así que imaginá, eso lo bailamos solo los que venimos de afuera. Acá la gente pasa y mira, mira mucho... Se asoman por la ventana y nosotros estamos de acá y... claro, no bailamos folclore. Y con los tambores... Ahora se fueron acostumbrando. (...) Una de las cosas que hablábamos el otro día en la reunión de los centros culturales fue que nosotros nos tenemos que plantear como abre caminos (...). Yo creo que los que estamos ahora... los que intentaron la feria, nosotros que estamos intentando el centro, el grupo que está intentando alfabetizar... es remar mucho, es mucho amor, mucho amor (Inmigrante, 33 años).*

El centro cultural aquí se erige como bastión de la cultura urbana, y no la preservación de lo local. Este espacio, cuyo principal propósito social debería ser integrar, promover el encuentro entre todos los pobladores, solo atiende la necesidad recreativa cultural de aquellos que son como “nosotros”. Y de esta forma segrega. La diferenciación y especialización de las actividades con sus respectivos públicos, es el fiel reflejo de lo que sucede en el pueblo; además de ser una típica característica de la urbe. La pregunta que surge es: ¿Por qué en vez de suponer que “la gente de acá no está acostumbrada a invertir guita en esto porque está muy acostumbrada a que todo lo que le das es gratis” no se piensa también en los gustos y necesidades culturales de los “lugareños”? ¿Por qué no se los invita a participar y se los deja “mirando por la ventana”?<sup>103</sup> ¿Por qué no hay danza folclórica? ¿Por qué se supone que a un nativo debería importarle realizar una disciplina físico-mental originaria de la India destinada a conseguir la perfección espiritual y la unión con lo absoluto? ¿Por qué el nativo no puede simplemente sentarse en la puerta del almacén a ver pasar gente sin ser juzgado como inerte? ¿Acaso debería estar haciéndose las mismas preguntas que un sujeto urbano que vino justamente a buscar esa calma interior de la que ya dispone el “paisa”? En fin, preguntas que

---

<sup>102</sup> Empleamos la palabra cultura aquí “para referirnos a las artes, y el conocimiento, a los procesos especiales del quehacer creativo e innovador” (Williams, 1958: 40).

<sup>103</sup> Insistimos en que no estamos emitiendo juicios de valor, solo tratamos de observar las inconsistencias en los discursos.

dejan en evidencia a una sociedad rural heterogénea marcada por la cristalización de las grandes asimetrías.

Para ilustrar el testimonio recién citado, Francisco, con tono de crítica describe la situación vivida alrededor de los preparativos de una festividad:

*Primero se iba a hacer (...) al lado de la plaza donde había un montón de ramas para la fogata, (...) pero desde la Comuna no lo quisieron hacer... aparte renegaban porque la gente que estaba organizando invitaba a otros artesanos que venían a hacer cosas distintas. Porque para ellos es hacer empanadas, asado, vino, jineteada, esas son las actividades culturales, digamos. Pero estos proponían otras actividades culturales, títeres, otra música. Entonces la gente de la comuna dijo “no nos parece que vengan los hippies” (...) [Y desde] el club, que tiene otra postura distinta, con gente de afuera y de adentro (...) dijeron “¡Lo hacemos en el club!” (Francisco, inmigrante, 56 años).*

En lo que respecta al eje laboral, según lo constatado, la mayoría de los entrevistados ocupa a los nativos como personal doméstico o proletariado de servicios. Una práctica habitual, aunque muy criticada por casi la generalidad de “venidos” (como ya comentamos) cuando quienes asignan estas tareas son los “cabañeros”. Desde un perfil más aristocrático, explícito y sincero, Carolina grafica de qué manera ella contribuye con el pueblo:

*Es una cadena, la despensa vive de la gente que le compra, la gente que le compra vive del turismo. Como le decía a mi profesora de pilates, ella no vive del turismo, pero yo puedo tomar clases de pilates porque yo trabajo con la plata del turismo. (...) Los emprendimientos inmobiliarios son de gente que viene de afuera. Y a la gente lugareña se la ocupa dándole trabajo en la construcción, o el carpintero tiene más trabajo. Yo creo que es progreso, guste o no guste es progreso. Nosotros por tener el hostel... este chico que se fue ahora [Acababa de despedir a una persona] estaba sin trabajo y tiene trabajo porque nosotros le pedimos que venga a hacernos mantenimiento de cortar pasto en verano, la leña, la limpieza... (Inmigrante, 54 años).*

De acuerdo con lo expuesto, este *efecto luminoso* que pretende alumbrar la oscuridad nativa con nuevas y brillantes ideas para la vida, en definitiva, produce su opuesto: invisibilizar las necesidades del nativo, ignorar sus facultades de sentir o apreciar. Los “gringos” cegados por la *luz* de la civilización siguen adelante proponiendo, accionando e ignorando o no escuchando y por eso no comunicándose con el nativo. Ese supuesto sujeto que en su discurso aparece como a quien se pretende *ayudar*.

Además, profundizan esta actitud negadora depositando toda la responsabilidad de la fragmentación (ellos-nosotros) del pueblo al poder político comunal. Quienes serían los culpables y los productores de trabas que frenan “*el proceso de vinculación con la gente*”. Reduciéndose de esta manera gran parte de la problemática primero, claro está, a un problema

comunicativo y segundo o primero también a un asunto político, de votos<sup>104</sup>. Tal como lo manifiestan las justas palabras de Alberto:

*(...) Mucha de la gente de más poder en el pueblo que es histórica y nacida ahí dice: “los de afuera que quieren esto”... y así han boicoteado cosas re grosas (...). Se usa políticamente para decir “estos nos quieren invadir” cuando en realidad ellos son los que se están adueñando del pueblo, son los patrones de todo el pueblo. Jugaron mucho [a nivel discursivo] con que María era de afuera y eso políticamente es un argumento de peso a la hora de votar para la gente. Más allá de que para ganar las elecciones tuvieron que poner guita, se manejan así... (...) Y si vos te ponés a ver ¿De dónde viene la escuela secundaria de Las Calles? ¿De dónde vienen muchas cosas del club? Un montón de cosas tienen que ver con la figura de María que tampoco es alguien que viene a imponer nada al pueblo (Inmigrante, 30 años).*

No es el propósito adentrarnos en la autenticidad de dicha lucha, que nos consta por boca de los “venidos de afuera”, aunque no con precisión por parte de los nativos. Insistimos en subrayar el papel asignado al “lugareño” en este campo de fuerzas, que si nos remitimos a una metáfora teatral, podemos representar mediante la figura de “marionetas” o más específico “neuros pasta”, concepto utilizado por los griegos para referirse al movimiento con hilos. Y de un lado los “gringos” con ideas progresistas, de avanzada; y del otro “la gente de poder del pueblo” infundiendo miedo a través de prejuicios.

Llegamos pues a dos supuestos: uno, la presencia de una pugna por el poder político comunal- que nos incumbe en su nivel simbólico- entre aquellos que poseen intereses de esta índole. El otro, el temor del sujeto urbano residente en el campo a que el refugio de su “habitar” pierda el misticismo, la espiritualidad rural o dicho de otra forma, se corrompan los valores de la comunidad imaginada. En el medio, la gente del pueblo, que parecería presentarse ante los ojos gringos, como una masa amorfa. Ya que en realidad, siguiendo a Williams (1958: 51) consideramos que “no existen las masas, sino únicamente formas de ver a las personas”. Una masa a la que hay que salvar, captar o dirigir.

Estos son los significados que percibimos en el interior del discurso del grupo de “gente de afuera”, ya que de manera explícita ellos argumentan que su intención principal es colaborar con la comunidad.

Las citas precedentes dejan a la vista que el grupo emergente se siente plenamente integrado en la localidad, de hecho, como hemos advertido, se atribuyen el cargo de promotores de eventos. En ocasiones, parecerían sentirse más locales que los propios “lugareños”. Y es

---

<sup>104</sup> No podemos descuidar un dato: Los gringos, los venidos de afuera hace algunos años están pulsando por ganar la candidatura a jefe comunal con frustrados resultados.

llamativo cómo generan prácticas y discursos que producen un efecto de reducción de su extranjería.

La mayoría de los nuevos residentes participa de manera regular de ciertas actividades sociales que se configuran como grupos de pertenencia. Entre ellos existe una fuerte “empatía existencial emocional idílica” que es la base de la elección de este nuevo modo de vida. Este sentimiento de proximidad existencial aparece subrayado cuando entran en pugna con los habitantes preexistentes. De manera que la identidad que les otorga el “entre nos” -por ejemplo en la práctica del yoga- “aparece como resultado de una definición relacional, pues se construye en un espacio de posiciones, a través del reconocimiento de las afinidades y de las diferencias con los otros” (Svampa, 2008:133). Esto objetiva el estado de indeterminación al momento de vincularse con el “*lugareño*”, donde por un lado declaran su deseo de suprimir las distancias con ellos, aduciendo que son invitados a “*participar*” de las diversas actividades propuestas; pero por el otro, remarcan que son prejuiciosos y “*cerrados*”. Cuando en realidad no son integrados.

El modo a través del que aluden a los locales devela marcadas diferencias tanto en el plano axiológico como gnoseológico; y manifiesta una fuerte distinción de clase y poder. Los marcos de referencia desde los cuales la realidad se les hace aprehensible, fruto de la experiencia personal y social de una biografía pasada, se reconstruyen viviendo esta nueva etapa de la vida y es en la proximidad con los autóctonos donde reconocen la distancia.

El “nosotros” inclusivo referencia los “grandes cambios” positivos aportado al pueblo; no obstante en el uso del vocablo “*paisa*” y sus connotaciones (ya explicitadas) se insinúa una actitud crítica y despreciativa hacia el “otro”. Aunque cuidados en su lenguaje, sus sentimientos dejan traslucir una autopercepción de superioridad moral frente al otro diferente. En este escenario, la tensión entre nosotros y los otros, transcurre entre unos “inactivos” y otros “intrusos”. Donde la integración da un paso al costado.

En la configuración cultural que estudiamos, los distintos aspectos descriptos (el saludo, el nivel de vida, las cualidades atribuidas a los “*lugareños*”, la narrativa autorreferencial de los “*gringos*”) organizan el sentido de los distanciamientos entre ambos círculos; la intensidad de las fronteras.

### **Espacios de encuentro y lazos sociales**

El enfoque microsociológico que desarrollamos en los próximos dos apartados procura evitar los peligros reduccionistas de una respuesta única y lineal. Por esta razón, realizamos en dos

partes un estudio de la sociabilidad que se presenta a partir de la puesta en tensión de formas de reciprocidad e interacción disímiles. Primero, nos centramos en el análisis de las relaciones sociales entre las personas portadoras del nuevo estilo de vida y los habitantes autóctonos. Arista esencial por sus implicancias en el modelo de socialización del pueblo. Luego, abordamos los vínculos y los *círculos*, así como las prácticas y las estrategias de distinción que establecen los neorrurales en el marco de su nuevo habitar.

Antes de entrar en tema, aclaremos -como lo venimos haciendo en el transcurso de este escrito- que con el propósito de ilustrar los tópicos centrales, apelamos a la modalidad de presentación de situaciones y casos. Y ello porque consideramos que estos ejemplos (las voces de los entrevistados) aclaran y puntualizan los contornos sin duda heterogéneos de las problemáticas abordadas.

### **Relaciones entre “gringos” actuales y “lugareños”: “Tenemos que conseguir interactuar, no integrarnos”**

El pueblo de *Las Calles* se constituye en espacio de diálogo, intercambio, encuentro y conflicto. Si las identidades se construyen en relatos que establecen los límites entre un *nosotros* y un *ellos*, los encuentros interculturales en dicha población son un ámbito privilegiado para estudiar los procesos de interacción simbólica de los inmigrantes urbanos con el grupo local. Desde esta perspectiva no hay una identidad “natural”, sino “modos” de definición del otro o de autodefinición identitaria realizada por los propios actores. En ese sentido, las

...situaciones de interculturalidad’ son aquellas en las cuales dos grupos que producen identificaciones diferentes y, por lo tanto, construyen códigos comunicacionales imbricados con modos de posicionamiento distintos en la sociedad, se relacionan y comunican produciéndose conflictos, negociaciones, acuerdos e innumerables malos entendidos. (Grimson, 2011: 43)

Tenemos una cultura “*paisa*” que se define a sí misma por influencias externas, que cobra forma defensivamente (como su autodenominación de “*lugareño*” lo indica) en oposición a la desvalorización que ejercen los “*gringos*” dentro de un equilibrio determinado de relaciones sociales. Momento en que chocan pautas culturales, diferencias de poder y desigualdades sociales<sup>105</sup>. Y unos *urbanitas* que se vinculan en un espacio de sociabilidad del “entre nos”,

---

<sup>105</sup>Con los “*cabañeros*”, en tanto, entra en juego un entorno laboral de explotación y resistencia que gira sobre intereses económicos.

reforzado por la alta tasa de homogeneidad emocional. Asimismo, como ya lo hicimos notar, su *habitus* de clase, en tanto “letrados” –parafraseando a María Julia Carozzi (2011) – “les dispone a registrar, conceptualizar y analizar los aspectos motrices y verbales en forma separada” (p.12). Esto quiere decir que los “*gringos*” en su posición de académicos y creativos se sienten poseedores de mente (de luz); cualidad partir de la cual se diferencian de los nativos. Estos últimos son relacionados con el trabajo físico y manual y por tanto “estigmatizados como cuerpos móviles no del todo conscientes y carentes de palabra” (Carozzi, 2011: 12).

El pueblo adquiere un fuerte significado simbólico, representa un modo de vida. Y si bien es concebido como espacio de sociabilidad y el lugar elegido para desplegar el espíritu de comunidad –como ya hemos advertido- los significados compartidos y la solidaridad se dan entre iguales urbanos, entre aquellos que comparten las mismas inquietudes. Razón por la cual se ven tensionadas las relaciones con la población local, que los acepta, pero les cuesta asimilar su presencia y adaptarse a la misma. Al psicologizar el vínculo, sobreviene un interrogante y una sensación: ¿Qué tipo de relación emerge detrás de un sentimiento de superioridad que deviene en desvalorización e invisibilización del “otro”? Aquí, la identidad y la alteridad se articulan en la construcción del lugar propio, donde tiene un papel preponderante no sólo el sentido del lugar, sino también el derecho sobre el mismo.

En el discurso de los entrevistados gringos, detectamos una fuerte participación en redes sociales comunales. La intervención institucional (escuela, comuna, club social) es la más visible, y es donde dejan sentado su compromiso con el devenir local. No obstante, la contracara de la activa participación es la no integración. Diferente a lo que podríamos imaginarnos, los informantes no manifiestan, en ningún momento, que el escaso número de habitantes les haya permitido mantener una convivencia enriquecedora y basada en el conocimiento personal y la confianza mutua. Por el contrario, ante la pregunta *¿Cómo es tu relación con los vecinos?* Una de las entrevistadas brinda una llave para seguir desentrañando este vínculo tan complicado como peculiar:

*Eh... ¿Con los vecinos nativos o con los vecinos en general? Porque hay varios tipos de vecinos* (Ana Clara, inmigrante, 33 años).

La informante segmenta entre tipos de vecinos, los distingue, sacando a la luz que las relaciones sociales se dan de una manera entre “*venidos de afuera*” y de otra con los nativos.

Sin que intervengamos en su relato, decide continuar con aquello que más le “costó”, aquello que estaba emparentado a su inserción en el poblado y su extranjería. Prosiguió en la relación con los nativos:

*Al principio costó, no dejás de ser nuevo, entonces están todos mirándote a ver qué haces, quién sos, a dónde vas a poner, a quién vas a saludar y a quién no. [Después de un año] (...) con la gente del pueblo estaba todo súper bien, porque hay una cuestión muy clara que es, no voy a decir que somos pobres porque por suerte no lo somos, (...) pero no vinimos con dos “lucas” o no sé cuánta guita, pusimos tres cabañas y somos los cabañeros. Eso con los meses la gente del lugar se fue dando cuenta y entonces ahí te abrazan un poco más (Ana Clara, inmigrante, 33 años).*

Hemos detectado que los habitantes “venidos”, todavía forasteros, por lo menos en la primera etapa de su llegada, se sienten “vigilados” e “investigados” por el “lugareño”. Esta fase preliminar de cuarentena, donde deben demostrar sus intenciones, es contabilizada en un período que dura un año. Luego de ser estudiados, explican que deviene una “construcción” en la relación. Es así que en el primer contacto con el nativo, el extranjero es consciente que “te sacan la ficha”, es decir, “quieren conocer quien sos”. Paulatinamente, las relaciones se estrechan, aunque sin exageraciones, y después de ese período de reclusión, ellos naturalizan su andar tranquilo por la localidad. “Todas estas precauciones son de carácter profiláctico y simbólico. El viajero es un forastero y lleva consigo un potencial de amenaza” (Ortiz, 2005:30).

Como mencionábamos anteriormente su disposición “letrada” habilita a los *urbanitas* a intelectualizar o analizar cada una de las situaciones con las que se enfrentan. Al acto de “sacar la ficha” y ser examinados -producto de la incertidumbre generada por lo desconocido- le otorgan su propia explicación, que claro está siempre los sitúa externos al hecho. Esto les permite depositar la etiqueta de extranjeros en otros viajeros, sacar afuera el problema.

Dentro de esta circunstancia, las opiniones se encuentran divididas según nivel socioeconómico. Componente que parece ser determinante al momento de relacionarse con la gente del lugar; y donde el buen trato quedaría reducido -para algunos- al tener o no tener “guita”<sup>106</sup>. En este sentido, la entrevistada anterior (Ana Clara, 33 años) dejaba claro que ella “no es pobre”, y de inmediato se apartaba de los sujetos que llegan al pueblo con grandes cantidades de dinero o son “cabañeros”. Este urgente distanciamiento le permite desvincularse de la herencia paternalista que dejaron los primeros inmigrantes ingleses o de la

---

<sup>106</sup> Expresión coloquial para denominar el dinero.



actual explotación laboral capitalista. Tesis utilizada por los nuevos residentes para comprender, otorgarle sentido a sus formas de vinculación con la comunidad autóctona.

Como lo plantea Francisco:

*Al principio [son] bastante cerrados, con desconfianza, porque están acostumbrados o ya tuvieron una experiencia mala eh... en las que algún pícaro de esos 'gringos' que ellos le llaman este... los quiso aventajar en algo o qué pasa con la cuatro por cuatro<sup>107</sup> eh, y los tapa en tierra. Entonces ellos meten en la bolsa al de afuera, lo meten en la misma bolsa. Chau, vos estás calificado así. Y bueno, hasta que uno empieza de a poco a hacerse conocer a hablar con la gente en su mismo idioma y debatir sobre sus problemáticas en general (...)* (Francisco, inmigrante, 56 años).

De otro lado, están quienes sí ocupan todavía a los “lugareños” como “caseros” y mantienen vigente, aunque no de modo exacerbado, el modelo patrón-peón. Para éstos, la admisión a la localidad es una cuestión de actitud:

*Yo creo que todo está en la actitud, la actitud del que viene. Si yo vengo acá con esa postura de sentirme superior porque soy de Buenos Aires, de estar paradita así y mirar por arriba, obviamente no voy a tener el acogimiento de la gente de acá. (...) El que viene a Las Calles es porque sabe que viene a hacer una vida sencilla, de eso te lo puedo asegurar. (...) Como que se enorgullecen que vos elijas su pueblo para vivir, es lo que siento* (Carolina, inmigrante, 54 años).

Otro testimonio:

*Ellos rechazan al porteño altanero, pero si vos te involucrás, charlás y estás, convivís con la gente eh... depende de la actitud que traigas (...) Yo personalmente nunca me sentí rechazado acá* (Ezequiel, inmigrante, 53 años).

El corolario de estas diferentes maneras de entender y enfrentarse a las relaciones sociales tiene su explicación -más o menos manifiesta- en que no solo perciben, sino que tienen conocimiento (por más negado que se presente por momentos) de que hay “algo” de ellos que a los nativos no les gusta, de que hay “algo” que no funciona bien. Son conscientes de las escasas relaciones que mantienen con la población del lugar. Las distintas exposiciones son un reflejo de la dificultad de integración que los neorrurales pueden experimentar.

Y a pesar de que *Las Calles* es un espacio donde pueden llevar una vida más agradable, sin las prisas y congestiones de la ciudad, no todo es una imagen idílica. Precisamente, al ser consultados por los vínculos comunales, los informantes se extendían más de lo habitual en la conversación derivando en otras problemáticas. Así surgió, que el separarse de su círculo

---

<sup>107</sup> Pudimos corroborar, en diálogo con lugareños, que esta persona es considerada un “gringo” - figura de la que él se despega. Y además, es poseedor de una camioneta “cuatro por cuatro”.

amistoso fue uno de los cambios más dolorosos a la hora de migrar; como también una de las mayores preocupaciones, ya instalados en el pueblo, debido al desconcierto de la falta de “pares”:

*(...) En este momento me siento arraigada socialmente, hace unos años me resultaba muy difícil porque... era difícil encontrar pares en algunos aspectos, tuve que hacer un gran esfuerzo de adaptación en... con quién relacionarme, eso era lo más difícil. El recurso económico también era difícil pero creo que lo social fue más difícil. (...) Con la gente local tengo muy lindas relaciones pero tampoco una costumbre de frecuentarnos como por ahí tenía en Buenos Aires. Recién ahora llegaron amigos que no eran amigos, eran clientes que se convirtieron en amigos y ahora me siento más acompañada. (...) Una amiga dio una frase que me pareció genial, ojo, es una generalización, alguna gente que va a vivir ahora va con la idea de ¡ay qué hermoso el paisaje, que linda esa sierra! a esa gente... ¿me la corre por favor? Esa gente local ¿no? La verdad que para mí también fue un aprendizaje. (...) Yo decía de quién me voy a hacer amiga cuando pensábamos en venir a vivir acá, ¿quién hay? y no veía a los que había (...) (Florencia, inmigrante, 64 años).*

No nos quedaremos con mencionar la invisibilización del nativo por parte del foráneo; tema que ya venimos deliberando en el transcurrir de estas líneas. Aquí nos interesa destacar el ejercicio analítico y reflexivo que emprende la entrevistada. Pero retomaremos el tema en un instante para cotejarlo con otros testimonios.

Mientras tanto, en el fluir de la vida diaria, la relación con los “vecinos nativos” se supedita a meros saludos de cortesía. Y esto cuando ocurre, ya que recordemos que *la batalla por el saludo* y las reprensiones de los nativos frente a la ausencia de respeto fue tema extendido en el capítulo anterior. Así lo cuenta, casi resignada, esta residente del casco céntrico del pueblo:

*Mis vínculos son los “venidos” (...). Y después tengo buena onda con los vecinos del frente, digo, nos podemos tomar un mate, pero no vienen a mi casa a cenar, ni yo voy a cenar a la casa de ellos. No te creas que acá las amistades fluyen del río, cuesta mucho el tema de armarse amigos (...) (Ana Clara, inmigrante, 33 años).*

La consideración de los nuevos residentes con los antiguos, fue un ejercicio que debieron implementar; entendieron que era una regla para transitar por el terruño:

*(...) Ahora yo viste.... saludo, primero saludo, siempre qué tal, cómo le va, buen día, cómo está, bien... Después si bajamos con el auto a veces le pregunto “¿Quieren que les compre algo abajo?” (...) Y ahora pienso, vos que tenés un auto loco, es importante poder ayudar, pero tampoco lo hago todo el tiempo (...) o sea, hay un punto donde hay una barrera y está bien así, qué sé yo (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

Ya sabemos, la apuesta emocional que implica la estrategia residencial de estos inmigrantes no trae aparejada una inversión afectiva con los nativos; sino con “iguales”. Es por ello que en sus discursos, la ausencia de confianza mutua y reciprocidad con los autóctonos, no aparece como una preocupación mayor; ni mucho menos como una frustración. Más bien como la reafirmación del reconocimiento de la naturaleza de las diferencias sociales:

*(...) Ya te habrás dado cuenta que [Rie] de la cabeza soy re intelectual y puedo tener con ellos una relación así. Eh... mis hijos me retan cuando digo ellos, pero bueno, es así...  
(...) Si vos tratás de interactuar respetando las diferencias, pero aceptando las diferencias... ahí podés interactuar y no discriminar. Pero si querés integrarte, yo no me puedo integrar, yo tengo otra... soy distinta y además me ven como distinta. Sólo el hecho de verme rubia ya soy distinta o tener ojos claros yo ya sé que soy distinta. Cómo me ven, cómo creo que me ven... Yo sé que nos quieren, que nos ven con simpatía este eh... y bueno nos ven... somos los patrones. Es muy difícil deshacerse de esa cultura colonizadora, eso es lo que yo veo (Florencia, inmigrante, 64 años).*

O bien como una relación asimétrica de patronaje instituida por el no compartir ni los mismos recursos ni las mismas carencias.

A la distancia socioeconómica, debemos añadir la psicológica. No se observó ni el deseo ni la disposición por parte de los “gringos” de sostener una relación de intercambio recíproco. Por su parte, el “*lugareño*”, no conforme con la sola cercanía física, necesita de la confianza para establecer sus intercambios. Seguridad vapuleada debido al continuo movimiento poblacional que vive el territorio que los alberga. La confianza (determinada por la igualdad socioeconómica) es la variable que permite predecir la predisposición al intercambio y como dice Simmel (1964) es “una de las fuerzas sintéticas más importantes de nuestra sociedad”. La falta de ésta sería el obstáculo que permitiría comprender –al menos de forma parcial- porqué los nativos fuera de su red de intercambio participan en forma reducida de las asociaciones locales.

Párrafos arriba, mencionamos el interés por el ejercicio analítico que realizó una de las entrevistadas (Florencia, inmigrante, 64 años). Ella rememoró los temores que enfrentó al llegar al pueblo, debido a la ausencia de pares con quienes forjar amistades. Denominar a esta mirada interior como “reflexividad” nos permite argumentar que las descripciones y afirmaciones sobre la realidad, que subyacen de las entrevistas, no solo informan sobre ella sino que la constituyen. Es un proceso en el cual el actor se vuelve sobre sí mismo para examinar críticamente su pensamiento y el impacto que éste tiene en las interacciones con los nativos; es decir, se conecta con la situación que está atravesando. Se puede hablar, por tanto, de un *self reflexivo* que se construye a través de las relaciones y las interacciones con ese

“otro” que se piensa; es decir, necesita la situación a ser reflexionada. Por todo lo dicho, subrayamos su carácter formativo, como queda de manifiesto en los siguientes testimonios autocríticos:

*(...) La gente lugareña es mucho más simple y la gente que viene de afuera tiende, no toda, pero a tener muchos más roces en la cabeza y pretender implantar cuestiones como que es la posta y el progreso y es por ahí. Y para otra gente la vivencia es otra cosa. (...) La actitud esa de avasallar y de venir desde lo intelectual a implantar cosas que es como desconectado al ritmo natural, entonces eh... eso inspira desconfianza desde la mirada de mucha gente (Laura, inmigrante, 57 años).*

*Tenemos unos amigos en Mina Clavero, que al principio compartíamos, yo ahora empecé a sentir otras cosas distintas, en realidad en algunas cosas siempre fuimos distintos, pero... ellos también vivían en Recoleta, como que hay esas supuestas afinidades. Y él es arquitecto encima, un tipo sumamente refinado y hablábamos de la estética, como que lo que nos separa es la estética y ahora pienso que es terrible ¿no? O sea, a mí me molestaba el cuarteto, el aspecto, la estética de una casa que es distinta. Recién ahora pude como trascenderlo (...) (Florencia, inmigrante, 64 años).*

El énfasis que conferimos a este aspecto se debe a la insistencia en indagar sobre el carácter *en-tránsito* del fenómeno que trabajamos. Aun al continuar reproduciendo gestos que segregan y fomentan la distancia social, la posibilidad de replantearse, de mirarse para adentro concede la legitimidad de la posibilidad de cambio. En esta etapa liminal, los “gringos” se sitúan en el umbral entre su anterior forma de estructurar sus pensamientos y una nueva forma determinada por la realidad que se les presenta y pellizca el brazo.

Los “venidos de afuera” no comparten espacios de encuentro con los “lugareños”. Así como “hippies” y “gringos” están ausentes en las fiestas patronales del pueblo; los nativos tampoco ingresan dentro de los círculos de sociabilidad de estos residentes. Dichos espacios aparecen directamente conectados con la práctica de deportes, las actividades artísticas y espirituales y la existencia de un centro cultural y el Golf Club<sup>108</sup>. La mayoría de las mujeres gringas practica yoga de manera regular y participan de ciertas actividades sociales, que poco a poco van configurando diferentes grupos de pertenencia. El único lugar que los encuentra es la asamblea comunal, que también es el lugar que los tensiona y enfrenta. Es allí donde se debaten las decisiones esenciales de la vida comunitaria. Entre las más controvertidas y donde se ven reflejados diferentes intereses, se destaca, la problemática de la escasez de agua, la orientación de la escuela secundaria (que ya tratamos), el plan de ordenamiento territorial y la pavimentación de las callecitas de tierra. Enfatizamos en esta última por ser símbolo del

---

<sup>108</sup> Recuérdese que los nativos tienen su Club Social.

reflejo de la desigualdad socioeconómica que venimos punteando como determinante en la relación entre el grupo emergente y el preexistente. Una “gringa” lo registra en los siguientes términos:

*El problema de la zona es juntar esas dos culturas - no es por los gringos y los de acá- los de afuera y los de acá. Hoy en día los de afuera son los de Buenos Aires, son los hippies, esos son los de afuera (Cristina, inmigrante, 60 años).*

Leamos los testimonios de dos personas “a favor del asfalto”, pero sin dejar de atender a un detalle. El asfalto en el pueblo es para los nativos el transporte, es la puerta de entrada y salida al pueblo, es la libertad de disponer de su tiempo, de no depender de nadie motorizado para salir hasta la ruta donde llegan los ómnibus, es que no les llenen la cara de tierra cuando pasan a toda velocidad las “cuatro por cuatro”. Es posibilidad, autonomía, es dignidad. Ahora sí, veamos que significa el asfalto para los “gringos”:

*No se necesita, no es como otros lugares que llueve y no pueden salir, entonces ahí sí, se piensa realmente en asfalto. No lo necesitas acá, porque puede diluviar y salís perfecto con el auto (Carolina, inmigrante, 54 años).*

*(...) Hay gente que quiere el asfalto... Yo no lo quiero. Pero la gente del pueblo necesita transportarse. Mucha gente camina hasta la ruta para tomarse el bondi (Ezequiel, inmigrante, 53 años).*

*Mi opinión es que no debería haber, no porque yo tenga vehículo y no me importen los demás. El problema es que si vos asfaltás le quitás... (...) El estilo de vida, el paisaje se alteraría tanto que yo no sé si sería contraproducente porque a los que vienen de afuera, de las grandes ciudades les gustan los caminos de tierras, les gusta este paisaje así con caminos... Sentirse que están en el campo (...) (Francisco, inmigrante, 56 años).*

### **Círculos de sociabilidad entre “venidos de afuera”**

La apuesta residencial -que venimos relatando- se apoya en un discurso en el que las representaciones sociales hegemónicas nos recuerdan las imágenes del idilio rural y la arcadia pastoril. Y a pesar de que la gente organiza su vida en función de la naturaleza y a resguardo de los avatares de la ciudad, en algunos aspectos no renuncian a la experiencia urbana. Referencia de ello, es el modelo de sociabilidad que aquí tendremos a bien denominar *círculo iluminado*.

Dicha forma de instituirse nos ofrece una pista más para argumentar que los sujetos urbanos -gringos- en este pueblo ejercen una “hegemonía cultural” (que la desigualdad económica refuerza significativamente). Utilizamos esta concepción por acordar con Thompson (1995)

que “crea exactamente este estado de ánimo en el cual las estructuras establecidas de autoridad y los modos de explotación parecen formar parte del orden natural de las cosas” (p.58). Con algunos condimentos en términos de presupuestos ideológicos que muñen de una sensibilidad (o reflexividad) especial para comprender cuestiones que pueden resultar fastidiosas, soporíferas o frustrantes. Llama la atención por omisión, la idea de nutrirse del contacto con el otro, del intercambio. Ellos se sienten fuente de la experiencia y del saber que les permite interpretar su posición originaria a la luz de la diversidad con la cual entran en contacto. El preexistente es la diferencia, pero no como fuente de inspiración, reencuentro o intercambio de saberes, sino como materia de dominación simbólica y cultural.

De modo tal, que estos nuevos residentes, no asumiendo ninguna responsabilidad por las condiciones en que viven los pobladores autóctonos, sugieren –más o menos explícitamente– que darle trabajo a un nativo es más un *favor* hacia ellos que una necesidad personal. Igualmente, los “*gringos*” pueden beneficiarse con el turismo (a baja escala) pero no se piensa que estén en una relación explotadora directa con los trabajadores “*paisas*”, como sí sucede con los “*cabañeros*”. La hegemonía también se hace presente en la visibilidad de sus formidables chalés de estilo inglés que se mezclan con las viviendas autóctonas. Y en sus apariciones en el almacén del pueblo no deja de llamar la atención su regia indumentaria de aire urbano *made in* algún lugar del mundo. Estos tipos de ostentación, no estudiados por los “*gringos*” pero sí mostrados, son apropiados como una posición social que marca la frontera. Este argumento aparece engrosado cuando evocan la valiosa función que cumplía el lujo de los ingleses porque proporcionaba empleo y espectáculo admirable a los pobres.

En tanto, este lubricante social hecho de gestos, poses e ideas luminosas, permite que los mecanismos del poder y la “explotación” giren con mayor suavidad. Sutileza política que, en ocasiones, resulta del interés por asumir la función pública; y momento en el que sí es conveniente hacerse estudiadamente visible.

Pero este grupo de “*venidos*”, no se define exclusivamente en la identidad política. La división entre los de El Huaico (o “*los de arriba*”) y los “*lugareños*”; la gente elegante, “*los de la plata*” y la no elegante o “*chuncanos*” atraviesa el pueblo como una “fisura cultural” (Thompson, 1995). Mientras que los distinguidos neorrurales disponen de varios lugares para uso propio, tales como el club de golf, el centro cultural, consultorios para terapias florales, extravagantes restaurantes fuera del casco céntrico-popular, y hermosos salones para sus tertulias; el pueblerino dispone de su club social, la iglesia, el salón de usos múltiples del edificio comunal y el bar-almacén. Así que como mencionábamos con anterioridad, lejos de

mirarse como afines y “reconectados con la esencia del hombre”, “apenas se miran como miembros de la misma especie” (Fielding 1967 en Thompson, 1995: 73). Un testimonio acompaña esta afirmación:

*(...) No es que... ellos [los nativos] están acá... no; acá [en el pueblo] todos somos seres humanos y en eso todos somos iguales, es como realmente tiene que ser y que la gente se queda en la frase ‘todos somos iguales ante los ojos de Dios’. Nadie lo practica, nadie lo ve. A la hora de actuar no ven eso, no consideran eso que es una realidad y yo acá lo vivo (Carolina, inmigrante, 54 años).*

En el plano físico se retiran de forma creciente de las relaciones directas con la gente del pueblo a excepción del espacio asambleario; fuente de capital social. Y en este mundo circular y de polarización de las relaciones, en el que transcurren los “gringos”, no es casualidad que vuelvan su mirada hacia *Las Calles* británica en busca de un modelo para su propio orden sociológico.

Por ello, encontramos que la idea de la reciprocidad “gringos-paisa”, el equilibrio paternalismo-deferencia en la cual ambas partes de la ecuación son, hasta cierto punto, prisioneras de la contraria, es más útil que las nociones de “sociedad de una sola clase” o de una “pluralidad de clases” (Thompson, 1995: 90). Lo que nos ocupa es la polarización de intereses antagónicos y su correspondiente dialéctica de la cultura. Esto porque en el caso que analizamos, la resistencia y la dominación no son fácilmente distinguibles en forma, aunque sí en sustancia. ¿En qué sentido utilizamos el concepto de “hegemonía cultural”? Al continuar con Thompson (1995) -y retomando la distancia existente entre los dos grupos que estamos mirando- consideramos que esta hegemonía no impone un dominio total sobre la vida de los “callejeros”, a quienes no se les impide defender sus derechos sobre el territorio ni llevar adelante sus propias satisfacciones y visiones de la vida por más juzgadas que estas sean.

Ahora sí, analicemos de lleno las tramas relacionales de interdependencia que estructuran los “gringos” a la luz de sus posiciones, trayectorias, y marcos morales preexistentes. Son los propios entrevistados quienes se autodefinen como “venidos”: de llegar a un lugar, pero aparecer de otro, de tener presente que se tiene un origen, que son pioneros de un nuevo estilo de vida, pero todavía conscientes de la historia que han dejado atrás, de andar determinada distancia y en definitiva de *movimiento*. A partir de esta representación, los sujetos neorrurales entienden y establecen una determinada relación campo-ciudad; que ya venimos puntuando pródicamente. Y a través de las distintas maneras de dar sentido a la propia

experiencia, favorecen un modelo de convivencia vecinal. Que en este caso queremos asentar desde la idea de *círculo*.

Si bien podríamos imaginarnos que la revalorización del estilo de vida verde, por parte de estos nuevos residentes, está afiliada al rescate de una sociabilidad basada en el cultivo de las relaciones de vecindad y confianza, esto no es tan así. Es interesante señalar el rescate selectivo que realizan del ya viejo modelo de socialización barrial o de la pequeña aldea, debido a que solo se retoman algunos valores (participación comunitaria) y se descartan otros, fundamentalmente relacionados con una cultura igualitaria (la heterogeneidad social).

La valoración de las relaciones sociales, dentro de este estilo de vida, aparece más afectada por el temor a la ausencia de pares o a la ansiedad por encontrarlos (que es temor a la experiencia de desarraigo), que a la esperanza de conocer a las personas de la localidad receptora. Entretanto, el modelo de sociabilidad logrado se da en un marco homogéneo y restringido del “entre nos”; con escaso contacto con individuos “diferentes” cultural y socialmente. Una muestra clara, es la casi nula frecuentación de espacios públicos, típicos sitios de encuentro entre diferentes categorías sociales.

Las estrategias diferenciadoras se vislumbran en las actividades sociales y recreativas que se desarrollan, como ya lo hemos plasmado. Así como también en la elección de una determinada actividad espiritual - deportiva (el yoga femenino y el golf masculino). Y todo contribuye a conformar los grupos de referencia y diferencia.

### **¿De qué hablamos cuando hablamos de *círculo iluminado*?**

En parte utilizamos esta categoría como herramienta conceptual para comprender y describir el modelo de sociabilidad en esta nueva ruralidad, portadora de una génesis y una dinámica particular. En parte para pensar una *concepción cultural hegemónica iluminista y pedagógica* imperante en el pueblo y propia de una sociabilidad burguesa. Utilizamos esta categoría para explicar cómo se organiza y nuclea la *elite gringa* en el pueblo que estudiamos. La siguiente cita esclarece el aspecto iluminista-pedagógico:

*(...) Fui radiada por alguna gente que me ve como los “gringos de El Huaico” y me reclamaban qué tengo yo que decirles a ellos, que son los locales, y qué me importa a mí cómo hacen sus cosas (Florencia, inmigrante, 64 años).*



La categoría analítica *-círculo-* es construida acorde al período histórico que se atraviesa y al tipo de vínculos que se comprenden; por eso remite a la necesaria contextualización del lenguaje utilizado por los propios actores.

Nos proponemos mostrar que el círculo es la forma típica de la sociabilidad “*gringa*”; constituye un modo específico de asociación que se desarrolla dentro de espacios sociales con pautas que lo diferencian de la sociabilidad nativa, definida por el parentesco y la reciprocidad mutua. Su origen se encuentra en las prácticas, surgidas en el marco de un proceso de migración de amenidad.

En la genealogía de la *institución*, detectamos que surge en tanto asociación de pares urbanos para “el ocio algo cultivado” (Agulhon, 1977) y luego da paso a la militancia política. Sin embargo, su naturaleza de forma, y no de espacio, otorga plasticidad a esta noción que llega a comprender el encuentro entre pares, ya sea como grupo informal y (luego de un proceso) formal. Aunque no es *conditio sine qua non* que sea una cosa y luego la otra; puede ser o una, o la otra o las dos.

Retomamos la idea de círculo de Maurice Agulhon (2009) quien se detuvo para concebirlo como “la forma típica de la sociabilidad burguesa en Francia durante la primera mitad del siglo XIX” (p.47). Una versión francesa del “club inglés” en el que los hombres se nucleaban para compartir el ocio: leer, conversar, fumar, beber o jugar. Lo adaptamos para dar cuenta de nuestra realidad, imprecisa en sus fines, y por tanto más flexible y de funciones múltiples. Y ya se ve, nuestro círculo no promueve formas igualitarias de asociación, como sí lo sugiere el autor citado.

Es una forma encargada de la cooptación de semejantes y segregación de los diferentes. Por su parte, Monique y Michel Pinçon (2000) aportan a nuestra noción que “el círculo es una forma simbólica de la clase” (p.25). Aunque aquí es suficiente con ser urbano y poseer capital cultural para girar en él. En este modelo que estamos construyendo, no solo cabe pensar que las formas de sociabilidad remiten a niveles sociales sino también a niveles culturales. En nombre del nivel espiritual, cultural y social se imponen ciertas condiciones de ingreso que no son por supuesto decididas en asamblea, pero que cierran filas de manera connatural. Además de contribuir a mantener el sentido de pertenencia en el pueblo, en un lugar que saben, no les es propio.

Leamos este ejemplo, en el cual quedan a la vista los mecanismos de diferenciación social:

*Entrevistadora: ¿Y con los venidos de afuera?*

*Francisco: Ah, bueno, ahí el vínculo es más fácil, más rápido, como que uno se entiende rápidamente.*

*Entrevistadora: Tienen un lugar común...*

*Francisco: Sí, sí, sí. Y uno se entiende porque habla este... tiene otras inquietudes (Inmigrante, 56 años).*

El aspecto más importante de la forma circular gringa está signado por su relación con la política y la cultura. A pesar de implicar actividades diversas relacionadas con el ocio, la política callejera de los “venidos” tomará las estructuras de la sociabilidad de este ámbito para desarrollarse. Por lo tanto existe una estrecha relación entre lo cívico y lo político.

El círculo, esa circunferencia perfecta en tanto contiene a un nosotros “letrado”, “culto”, en tanto expresa el dinamismo de la circulación de ideas entre intelectuales y políticos profesionales; contrasta con las inercias de tradiciones locales. De esta forma constituye la encarnación de la vida urbana en el campo.

Ligado a prácticas sociales diversas, esta forma se lleva adelante a través del yoga y el desarrollo de otras disciplinas artísticas en el centro cultural, el deporte (club de golf) y las reuniones en casas particulares donde intercambian bienes comestibles y culturales:

*Nosotros tenemos nuestros intercambios de morfi<sup>109</sup>, de películas, músicas... Es re, re copado... (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

No llevan una vida social intensa, están más reclusos en sus hogares y en familia. El círculo participa de cierta colectivización de la vida, en el sentido de que permite a los “gringos” salir del ámbito privado a uno más público en el pueblo. Es el sentimiento de extranjería el que promueve la emergencia de una vida social en el interior de la comunidad o como en esta situación en zonas aledañas:

*Yo vine acá para estar tranquilo, me costó un poco porque soy un tipo que tiene bastante energía, antes era muy porteño, necesitaba de las cosas que pasan en capital. Pero lentamente sabía que eso me hacía bien, la cosa era encontrar una especie de equilibrio. Así que soy mucho más social cuando estoy en Buenos Aires y cuando estoy acá veo menos personas, me quedo en familia. Pero una de las cosas buenas que ha pasado en este Valle en los últimos años, es que viene mucha más gente de capital o de lugares ‘con intereses’ y que quieren hacer música acá, o que quieren hacer un cineclub... Porque yo [antes] intercambiaba películas con un amigo y al final no tuve más relación con él y empecé a pensar ¿Qué voy a hacer en Traslasierra? Pero lo bueno es que ahora hay mucha gente, yo me veo, me cruzo con músicos que no necesariamente viven en El Huaico pero que viven por ahí, tengo otra gente que vive en Mina Clavero... (Jerónimo, inmigrante, 45 años).*

---

<sup>109</sup> Apócope de morfar; expresión coloquial utilizada en Argentina y Uruguay que reemplaza al comer (tomar un alimento).

Centrémonos en las actividades recreativas y deportivas, pues hemos dicho que el proceso de diferenciación interna que los “gringos” establecen en el pueblo, apunta no solo a cuestiones socioeconómicas (el tipo de automóvil, la envergadura de la vivienda, y el prestigio profesional) sino también a prácticas de entretenimiento, ocio y en definitiva del *bienvivir*. Que en el caso del yoga y el golf contribuyen a establecer barreras simbólicas claras y contundentes. Observemos cómo nuestra entrevistada se “une” (significado de yoga) con sus amigas:

*(...) A Magdalena la veo siempre en la clase de yoga y a Graciela seguramente, si ella viene ahora, [a Las Calles] a una clase de yoga va ir. También está Constanza... (Cristina, inmigrante, 60 años).*

Otro testimonio contundente, prueba que la clase de yoga, es el lugar indicado para invitar a sus pares a realizar otras actividades; y que el centro cultural es punto principal de encuentro:

*Carolina: (...) El año pasado quería hacer una lectura de un libro que se lee en grupo, (...) que habla de la esencia de la mujer. Yo lo trabajaba en un grupo en Buenos Aires y acá lo quise hacer, puse un cartel en yoga y armamos un grupo re lindo durante un año y medio, este año no arrancamos todavía. Nos juntábamos una vez al mes, todas (...).*

*Entrevistadora: ¿Y otros espacios de encuentro?*

*Carolina: Bueno, las clases de yoga... el centro cultural, ahí es donde están dando yoga, y hay clases de Tai Chi<sup>110</sup>, hay una que está dando ahora clases de cerámica... (Inmigrante, 54 años).*

Todas estas actividades o intercambios desembocan en la conformación de círculos de sociabilidad o en su expresión mínima, permiten por lo menos el asiduo contacto con otros “gringos”. Estos viven y se reconocen *formando* (la forma) parte de un espacio social. El problema no es tanto la identificación más o menos mimética con los pares, sino más bien el reconocimiento de la distancia con los nativos.

Como sucede en la experiencia del desarraigo, apenas llegan al pueblo surge una búsqueda compulsiva de la sociabilidad que aspira a recrear ciertas formas de solidaridad primaria (el grupo de referencia perdido) y esto se ve en la hiper participación institucional a la que algunos asisten:

*(...) Al poco tiempo empecé a integrarme más, no solamente en lo laboral, sino además de las actividades que hago acá en el mismo campo. Empecé a integrarme a otras*

---

<sup>110</sup>Tipo de gimnasia china, de movimientos lentos y coordinados, que se hace para conseguir el equilibrio interior y la liberación de la energía.

*asociaciones: el club San Martín (...) que justamente esta noche hay una reunión porque (...) me invitaron a que me integre como vocal, me quieren sumar nada más y a mí no me cuesta, me sumo sólo. Después hay una agrupación política (...). También estoy participando en una fundación (...) orientada a darles otra posibilidad laboral [a los chicos] para que se generen ellos mismos fuentes de trabajo (...). En principio te sentís realmente muy grato porque hago actividades que en Córdoba no sé si no me lo propuse o quizás no estaban ahí en la mano. Cuando llegás a un pueblo si querés te integrás fácilmente y te hacés amigos de todos y querés participar de todas las actividades que hay (Francisco, inmigrante, 56 años).*

La empatía generacional y la homogeneidad social facilitan la tarea de sociabilizar, pero a veces al entusiasmo inicial puede seguirle la decepción. En el testimonio de una residente:

*(...) Tenés los “venidos” que vinieron hace veinte años y los “venidos” que vinieron hace dos años, como uno. Esos que vinieron como uno, está todo bien, digo, estás con los que coincidís, que son más hippies, menos hippies no sé qué... Y los de veinte años son más raros porque tienen esta sensación de que el pueblo les pertenece (...). Los “mala leche” son los viejos, los más jóvenes están como uno, están medios perdidos, curten cada uno la de ellos... (Ana Clara, inmigrante, 33 años).*

Así, la mayor parte de los testimonios da cuenta de la superación de la etapa de entrega efusiva, que se corresponde con el entusiasmo inicial, y su reemplazo por una gestión más reflexiva y crítica de la sociabilidad. “A una sociabilidad ‘compulsiva’ le sucede una sociabilidad ‘elegida’” (Svampa, 2008: 149). Se amplía la vida social elegida y “tiene lugar una sociabilidad de las afinidades electivas” (Svampa, 2008: 150). Laura, ya citada, cuenta feliz el encuentro con la comunidad imaginada:

*Es como una gran comunidad para mí, tengo mucha gente conocida en todo el Valle, me siento mucho más afín que en aquel momento [cuando llegó hace 30 años] que estaba un poquito desencajada ¿no? Mucha gente que ha venido buscando algo, una vida más acorde a lo ideal, más rica en cuanto a calidad de vida. Más cercano a todo lo que es la naturaleza, entonces es como un tipo de gente parecida que hoy en día sale de las ciudades en busca de vivir más tranquilo (...). (Inmigrante, 57 años).*

El estudio de las relaciones sociales de los “gringos” nos demuestra que el nuevo estilo de vida se concreta en un modelo de socialización y una sociabilidad en la homogeneidad, en el “entre nos”. Sin embargo, a pesar de las contradicciones, la idea de círculo no se cierra en sí misma y nos deja una cuota de esperanza para seguir pensando en este proceso *en-tránsito*: se establece con la finalidad de cuestionar la vida mundana. Esta particularidad es la que nos lleva a sospechar de una nueva conciencia social, en un nivel micro. A partir de entonces deberemos continuar rastreando experiencias de sociabilidad en una diversidad de ámbitos por

ahora similares. Y por lo tanto pensando al *círculo* como un modelo, un esquema abstracto que ayuda a interpretar situaciones.

### **Los dos momentos del espacio gringo: del pensar y figurar el viaje, al vivir y *proteger* la comunidad imaginada**

Partiendo de que lo social y lo espacial se complementan y que los paisajes y los lugares son construidos socialmente, el conjunto de particularidades que venimos analizando y describiendo, permite adentrarnos en el estudio de la espacialidad gringa dentro del territorio de *Las Calles*. Desde la tríada propuesta por Henri Lefebvre, “espacio imaginado, vivido y percibido”, intentamos develar la manera en que estos sujetos configuran el espacio social. Y en cómo éste determina la manera en que el hombre se entiende a sí mismo.

Así, esta función de autocomprensión y autointerpretación, que el sujeto vino llevando adelante a través del tiempo, hoy toma otro cariz y preminencia a través del espacio. La fugacidad, la instantaneidad, son adjetivos en pugna con la necesidad de traspasar los límites de la experiencia posible, o de comprender algo que está oculto. Representa una puja entre el espacio vivido y el espacio imaginado. Es quizá, este, uno de los motivos que inducen al hombre a refugiarse, o mejor, a buscar un habitar en la quietud de un lugar para comenzar a vivenciar su propio tiempo de la libertad.

El fenómeno de neorruralidad, del que nos venimos ocupando, da buena cuenta de ello. Pensar la trascendencia del espíritu y el encuentro con el “estar bien” -en términos de espacio- es una de las salidas que encuentran algunos individuos como posibilidad del entenderse a sí mismos. El espacio aparecería asociado con la claridad y la percepción de sensaciones; es el *significante* a través del cual los sujetos dotan de *significado* la propia vida.

Como dijimos al principio, el espacio social, contenido en el geográfico, es determinado por las relaciones entre las personas y sus “intenciones”, que a su vez, producen distintas dimensiones: políticas, culturales, económicas, etc. Y con ello espacios fragmentados, divididos y por tanto conflictivos (Santos, 1996).

A su vez, los neorrurales inventan un espacio, puramente metafórico e imaginario, se figuran la arcadia pastoril a partir de una traslación mental en función de la cual organizan la visión de su entorno. En un mismo territorio<sup>111</sup> surgen diferentes espacios. No es lo mismo el

---

<sup>111</sup> Los territorios se revuelven y se fijan sobre el espacio geográfico. El espacio geográfico de una nación es su territorio. En el interior de este espacio hay diferentes territorios, constituyendo lo que (Haesbert, 2004) denomina “multiterritorialidades”. De esta forma, son las relaciones sociales las que transforman el espacio en

espacio de los “gringos” que el de los nativos, no posee el mismo valor simbólico. Ambos grupos, conciben y viven dimensiones espaciales diferentes, por estar éste culturalmente determinado.

Por un lado, el espacio como vivencia individual de trascendencia, por el otro como social de conflicto. Nos interesa pensarlo, sobre todo, desde la individualidad y las *relaciones circulares*, por ser la representación hegemónica en la que se apoyan los “gringos” al momento de plantear el sentido del lugar.

Retomamos la construcción del espacio por el grupo “gringo” en dos pasos: primero, como movimiento (gente que llega, que entra de afuera, que viaja, se traslada, que busca, que encuentra); metáfora del enriquecimiento individual o retirada del mundo. Neorrurales con identidades en tránsito, desafiando el lugar y buscando esa dimensión que apela al espacio en su significación de libertad. Segundo, desde el establecimiento, de establecerse, fijarse, apropiarse. Para esclarecer este último momento, acudimos a dos tópicos distintivos: el “*plan de ordenamiento territorial*” y la “*pavimentación*” de las calles del pueblo.

Entonces, constituido por una realidad multidimensional, el espacio queda definido desde el movimiento, el proceso o la estabilidad; es decir desde el lugar del que se parte -el “*on the road*”<sup>112</sup>- y hasta donde se llega. En palabras de Ortiz (2005) se pueden sintetizar estos dos pasos diciendo que “el movimiento contrasta con la persistencia de los hábitos cotidianos, con su fijeza” (p.27).

### **Primer paso: imaginación y movimiento**

El espacio en movimiento remite inmediatamente al desplazamiento y por ello al viaje. El traslado desde la ciudad de origen a otro destino, el campo, brinda la posibilidad de la elección, una autonomía fruto de la predisposición personal, de la necesidad de amenidades.

Como lo confirma Jerónimo:

*Yo había viajado por todo el planeta, en muchos países y lugares maravillosos; nunca pensé que me iba a venir a vivir acá. Me pareció muy lindo, acá me pasó algo (...) Y los mismos amigos, me decían, vos sos un boludo, cómo te vas a ir a Sudamérica, esos países donde hay dictaduras, revoluciones, todos se cagan de hambre, no podés vivir ahí vos,*

---

territorio y viceversa, siendo el espacio un antes y el territorio un después. El territorio es una porción del espacio, una delimitación suya.

<sup>112</sup> Jack Kerouac dice que “En el camino” (1957) es “una historia de dos amigos católicos en busca de Dios”. Representa “el deseo de salir de este mundo (que no es nuestro reino), elevarse extáticamente, salvarse, como si las visiones de los santos de los claustros de Chartres y Claraval estuvieran de nuevo con nosotros”. Kerouac lo describe con el interrogante “¿Qué debo hacer para estar a salvo?”.

*con la carrera que tenés... Yo trabajaba muchísimo, tenía una película tras otra, era uno de los actores más afortunados de Italia. Yo me decía loco, o vos sos un propio sofisticadísimo autodestructivo, propio del tipo más defecto... O si no tenés visiones... Y pensaba, estoy medio loco, pero tengo razón, en este lugar me daba cuenta. La misma gente que me decía esto, ahora están todos llorando ¡comprame un pedazo de tierra! (...) Para ellos es demasiado, llegan dicen "es muy parecido a Italia, está bueno acá, pero es muy lejos (Inmigrante, 45 años).*

Para reparar en los procesos a través de los cuales esta población móvil construye su noción del lugar -en el que están y de la tierra natal que han dejado atrás- se acude a tres etapas que pueden asemejarse a un rito de pasaje: el pensar -“*el anhelo del verde*”- y la separación de su medio familiar; el limen “*on the road*”; y la instalación en territorio nuevo, o como dice Turner (1988) la fase de “agregación” donde el sujeto retorna a la estructura pero renovado, encuentra en el campo la satisfacción y la realización perturbada en la ciudad, vivencian su ser y estar en la comunidad imaginada. Salen de un mundo anterior, para penetrar en uno totalmente nuevo. El “neófito” de Turner, deja su estado profano para ingresar de forma paulatina al universo de lo sagrado.

Como lo plantean Gupta y Ferguson (1997), la paradoja del tiempo actual es que, a medida que los lugares y las localidades reales se desdibujan y se tornan más indefinidos, las “ideas” de lugares definidos cobran gran relevancia. Es en este sentido que se hace visible la construcción de las comunidades imaginadas (Anderson, 1983). Aquí, nuestra colectividad de inmigrantes, se agrupa alrededor del lugar, del pueblo -recordado o imaginado- “mientras la realidad del mundo parece estar negando que existan arraigos territoriales tan firmes” (Gupta y Ferguson, 2008: 240).

La valoración positiva, que los neorrurales hacen de la migración, implica que no construyen la comunidad imaginada (no imaginaria) a modo de ancla simbólica con su tierra natal. La imaginación del lugar adquiere sentido desde un futuro de libertad y expansión del espíritu. Y es así que la “territorialidad se reinscribe justo en el punto en el que parecía que se desvanecía” (Gupta y Ferguson, 2008: 241).

A este primer paso, al cual dedicamos suficiente atención en la descripción del fenómeno de neorruralidad, le sigue otra manera de andar: el establecimiento.

### **Segundo paso: apropiación**

Una vez instalados, los “*gringos*” comienzan “habitar” material y espiritualmente el pueblo; este es el dominio de su estar fijo, es el momento de la reterritorialización. Veamos que sucede.

Sin ánimo de encarcelar al nativo espacialmente, es preciso remarcar nuestra impresión de las cosas. El “*callejero*”, quien vivía la experiencia de su lugar -inmerso en la dimensión del tiempo y el espacio regional- a partir de la llegada de distintas olas migratorias, comienza a ser referido a otra totalidad. El espacio local se desterritorializa y adquiere otro significado para ellos. Sosteníamos en el capítulo precedente, de la mano de Renato Ortiz (2005: 65) que el lugar se les presentaba como “transglósico”, dado el entrecruzamiento de diferentes espacialidades. El arribo de los sujetos migrantes les muestra la movilidad y el desencaje.

Al contrario de la experiencia de los “*lugareños*”, el abandono de la ciudad implica, para los “*gringos*”, el encuentro con el vivir la experiencia del “lugar”, con una base territorial para sus acciones. Como lo manifiesta un entrevistado: “*En mi documento dice que vivo en Las Calles*”. Y en rigor de verdad se trata de la búsqueda de una identidad. Ya desterritorializados buscan la reterritorialización, actualizar el espacio como dimensión social, localizarlo y estabilizarse.

Si pensamos en las descripciones que comúnmente se hacen en el marco de la globalización de las sociedades y la mundialización de la cultura, encontramos una ruptura. Asociada la movilidad de las personas siempre a una “territorialidad dilatada” o desarraigada, a la dislocación y la desterritorialización; los “*gringos*” nos muestran otra cara del mismo proceso. Ellos buscan raíces, no por haberlas perdido, sino porque quieren o necesitan otras. Buscan arraigarse a un territorio.

¿A través de qué medios llevan adelante la apropiación del espacio? El “*ordenamiento territorial*” y la “*pavimentación*” de las calles son una muestra. Dos situaciones que nos hablan de reformas y normativas; y para recordar un aspecto ya mencionado, “innovación” y “progreso”. Relatamos brevemente a que nos estamos refiriendo.

Como sabemos, los “*gringos*” detentan un buen pasar económico que los habilita, no solo a poseer un automóvil (“*cuatro por cuatro*”) y una casa de envergadura; también a la construcción de cabañas o derivados. Eso por un lado. Por el otro, sabemos que llegaron al lugar para quedarse.

En situación de entrevista con “*gringos*”, surgió un tema -la aplicación del plan de ordenamiento territorial en el pueblo de *Las Calles*- al que éstos le dedicaron especial atención, y valga el contraste, los “*hippies*” no mencionaron. El énfasis puesto en el relato sobre esta herramienta técnica, propia del urbanismo, nos llevó a interrogarnos sobre su sentido. Que no pretendemos valorar sino solo desentrañar.



El proyecto, en vías de aplicación por controvertido, se asienta sobre normas que regulan el uso del suelo. El fin asumido es propiciar el desarrollo sostenible y el respeto por la naturaleza, evitando la construcción desmedida de cabañas, hoteles o casas de vacaciones. Sin embargo, encontramos otros motivos detrás del discurso de nuestros informantes. El establecimiento de una reglamentación que limite los tipos y las formas de construcciones lleva implícito el hacer prevalecer sus derechos como habitantes del lugar. En vísperas de un aumento del turismo y frente al temor de que su lugar de ensueño, místico les sea ocupado por la invasión de “*nuevos ricos*” demandan al gobierno comunal regulación. Lo indica el siguiente testimonio:

*Carolina: (...) Por suerte ahora pusieron una reglamentación para la parte edilicia”.*

*Entrevistadora: ¿Por qué “por suerte”?*

*Carolina: Te voy a explicar. Primero lo veo que es una invasión eh... lo lindo que tiene Las Calles es que es tranquilo, si vos ponés un camping, cabañas, va a dejar de ser... va a dejar de tener el encanto que tiene. Yo creo que Las Calles también se preservó por el hecho que no sale a la ruta, este pueblo está escondido (Inmigrante, 54 años).*

En nombre del ordenamiento territorial, se imponen ciertas restricciones para el ingreso a la localidad, que al tiempo que ayudan a dosificar la entrada inevitable de personas no deseadas; contribuye también a mantener el sentimiento de pertenencia.

Esta actitud de posesión sobre el pueblo, trae aparejada una de las mayores tensiones con la población autóctona, no por sus consecuencias figurativas, sino literales. Dicha planificación impone altos estándares de calidad en la construcción de las viviendas y una reglamentación excesiva para las posibilidades reales de edificación que tienen los nativos; que se ven impedidos a generar instalaciones “*con lo que tienen y con lo que pueden*”. Continuamos con el relato de Carolina que estaba por contarnos la siguiente anécdota:

*Te pongo el ejemplo, mi prima se vino a vivir acá porque la empujé, había venido una vez en su vida y me vio tan contenta... No consiguió casa, compró un lote y se va a hacer su casa, ya empezó. Hace la casa como todos, está el planito bueno... veinte mil restricciones pusieron. A mí al principio me dio bronca: ‘qué les pasa, ni que fuera Suiza, viste’. Pero después le dije a mi prima, menos mal que te obligan. Por ejemplo, la casa tiene que tener un plano aprobado y firmado por un arquitecto profesional para que no se haga cualquier cosa; no tanto por la parte estética si no que sea una casa lógica, que funcione (...) (Inmigrante, 54 años).*

Desde la misma línea de pensamiento, la propuesta de calles asfaltadas, tan anhelada por los nativos, y tan rehusada por los “*gringos*”, deviene en una misma conclusión: la producción de la fantasía y el resguardo de la comunidad imaginada (proceso de construcción simbólica del

lugar). Impresión que se refuerza cuando, ante la pregunta por los sentimientos que inspira vivir en *Las Calles*, rotundamente responden: “*Mi lugar en el mundo*”; donde el tiempo es estático y “*se puede pensar y soñar en un mundo mejor, trabajar en eso*”. Un lugar donde se encuentran “*compañeros de camino y podés conectarte con la vida, porque en realidad es la vida*”.

En definitiva, ambos planes dejan a la luz un íntimo apego al entorno (suelo y tierra) y una distancia con quienes lo habitan. Y sobre todas las cosas plantean, no solo una *proyección de vida personal-grupal*, sino también los *deseos y temores* sobre la vida en y del pueblo (imagen mental de una proyección en perspectiva).

### **La concepción del tiempo, una experiencia *escindida y antitética***

Del mismo modo que el hombre -en comunidad- necesita y genera referencias espaciales, desarrolla marcos temporales; así organiza su experiencia de vida cotidiana. Las dimensiones espacio-temporales son estructuradas por la cultura, al mismo tiempo que tienen un efecto estructurador al interior de las relaciones sociales. ¿Qué sucede con un grupo de personas que se traslada de su lugar de origen a un territorio nuevo? ¿Cómo vive la experiencia de un tiempo marcado por una epifanía<sup>113</sup>?

A partir de los relatos, tratamos de recuperar los sentidos vinculados a la dimensión temporal que aquí, hemos detectado se vive como una experiencia *escindida y antitética*, cristalizada en el “*invento de una rutina*”. Todo ello, como resultado del impacto que produce el proceso migratorio. En la descripción de una entrevistada, un poco inquieta y contradictoria:

*Es muy tranquila [la vida], yo creo que para no volverme muy loca me armé una especie de rutina de decir bueno, de lunes a viernes me tengo que levantar a las nueve de la mañana, porque me tengo que levantar; no me puedo quedar dormida hasta las once de la mañana, no sé, siento que se me desbarajusta la vida un poco (Ana Clara, inmigrante, 33 años).*

Este hábito adquirido de hacer las cosas por mera práctica, sin razonarlas, pareciera proporcionar a nuestra informante los puntos de referencia relevantes para enmarcar el fenómeno temporal en un dominio semántico cargado de significado.

---

<sup>113</sup>Utilizamos este término en el sentido atribuido por Norman Denzin (en Kornblit, 2007). Se trata de “experiencias que dejan marcas en las vidas de las personas, cuyos significados están dados siempre retrospectivamente, en la medida en que son reexaminados a posteriori”. En este caso lo retomamos por considerar a la migración como un evento principal que alcanza todos los aspectos de la vida de una persona.

Los “gringos” construyen su propia temporalidad como una *escisión antitética* que se manifiesta en dos escenas: la vivida en el pasado urbano por oposición a la vivida en el presente rural. En la confluencia de estas dos experiencias configuran la referencia temporal que estructura su vida individual y social. En otras palabras, el traslado de la ciudad al campo implica una *ruptura biográfica* que se desdobra entre el vértigo de la urbe y la quietud del campo. El desencuentro de dos ritmos temporales disímiles, en el interior de sus cuerpos, deviene en perturbación, se les aparece como un punto de inflexión y comienzan a cuestionarse su transcurrir. Presentan un deseo vehemente por adquirir un estado natural de “*tranquilidad*”, capital del que disponen los nativos de manera innata. Francisco deja en claro que en el Valle lo importante es “*cumplir horario*” con las sierras:

*Cuesta adaptarte, porque vos venís con un ritmo acelerado y bueno [debes] empezar a comprender que hay otros ritmos de vida, otras velocidades a las que ellos [los nativos] están muy adaptados y te terminás contagiando. Sufro ahora porque tengo que cumplir horario específico. [En realidad no me gusta salir] con los minutos contados, tener que ir apurado, digamos. En lo posible, trato de salir con mucho más tiempo de anticipación que como lo hacía [en la ciudad], para tomarme todo el tiempo que haga falta y llegar. (...) Por ejemplo, cuando tengo que ir a Villa Dolores, tengo que hacer 35 kilómetros y a veces salgo con lo justo, entonces me voy puteando a mí mismo ¡pero cómo no salí diez minutos antes así voy más tranquilo! No quiero andar rápido... (Inmigrante, 56 años).*

Si enfocamos nuestra mirada sobre la dimensión naturaleza, encontramos que en el cambio de relación con ella (de la observación externa a la simbiosis) aparece el trasfondo del *giro* temporal de estos actores. Se trata del aspecto que rige su búsqueda vital para poder llevar adelante un modo de vida diferente al anterior que tenían en la ciudad. Esta relación hombre-naturaleza es la que marca la diferencia respecto al modo de valorar la experiencia urbana y una vivencia diferente del tiempo.

En similitud a como estimábamos el espacio en movimiento, el tiempo también nos devela este *en tránsito* demarcando un antes y un después. Una sucesión en la que los ciudadanos deberán dejar de ser lo que eran para ser lo que son ahora, generándose un impacto en las probabilidades de los destinos de vida futura. Así, tiempo, espacio y movimiento se interpenetran y condicionan recíprocamente.

No obstante, queremos subrayar el carácter perturbador que tiene este disloque temporal. Sería simplista argumentar que los sujetos saltan del “tiempo de reloj”<sup>114</sup> (o mejor aún el despertador móvil) a la experiencia sin más de un “tiempo glacial”<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup>Característico del industrialismo, tanto para el capitalismo como para el estatismo, se caracterizaba/caracteriza por la secuencia cronológica de los acontecimientos y por la disciplina de la conducta

Este nuevo acontecimiento del tiempo, implica una construcción y una propensión hacia: primero tratar de abandonar el estado anterior y luego lograr adquirir un ritmo vital de acción, pausado, sin apremios, sin presiones, ni tensiones; un ritmo más vinculado al contacto con la naturaleza cargado de significados, vida propia, energía y espiritualidad. Como lo plantea Castell (2003), retomando a Lash y Urry (1994):

Para fundirnos con nuestro yo cosmológico, primero debemos cambiar la noción de tiempo, para sentir el “tiempo glacial” discurrir en nuestras vidas, percibir la energía de las estrellas fluir en nuestra sangre y asumir que los ríos de nuestros pensamientos se sumergen incesantemente en los océanos ilimitados de la materia viva multiforme. El tiempo glacial significa medir nuestra vida por la vida de nuestros hijos y de los hijos de los hijos de nuestros hijos (...) Proponer el desarrollo sostenible como solidaridad intergeneracional une el sano egoísmo con el pensamiento sistémico en una perspectiva evolucionista”. (pp. 150-151)

Y no exenta de ambigüedades, esta temporalidad, se encontrará –continuamente- en puja con la tendencia “conservadora” a mantener su tiempo de origen con sus rasgos cuantitativos y estructurados, homogéneo, uniforme y universal.

Quizá estemos vislumbrando la construcción y el surgimiento de una nueva temporalidad, que aunque aquí se presente como local, no es necesariamente localista. Y si bien tiene en su base –todavía- un tiempo del reloj que somete, comienza a darse su lugar entre la “aniquilación del tiempo en los flujos recurrentes de las redes informáticas y la percepción del tiempo glacial en la asunción consciente de nuestro yo cosmológico” (Castell, 2003:151).

En síntesis, los interrogantes que vinimos planteando, en el transcurso de este capítulo, no tienen más intención que desenmarañar las representaciones sociales del grupo “*gringo*” en referencia a diversos aspectos constitutivos de su cotidianidad. Espacio donde quedan incluidos aquellos “otros” con quienes comparten el territorio. No se pretende responsabilizar, ni juzgar o culpabilizar a quienes decidieron optar por una residencia en el campo, y con ello desplegar diversas maneras de relaciones sociales.

El propósito fue desnaturalizar un hecho que consideramos no puede ser alegado como normal. Es decir, los vínculos que entablan entre sí los actores, no conducen inequívocamente a su propio desarrollo personal; reproducen lógicas de desigualdad, siendo esta característica

---

humana a un horario predeterminado que apenas permite la experiencia fuera de la dimensión institucionalizada” (Castell, 2003: 149-150).

<sup>115</sup> Formulado inicialmente por Lash y Urry (1994 en Castell, 2003: 150), la noción de tiempo glacial implica que “la relación entre los humanos y la naturaleza es a muy largo plazo y evolutiva. Retrocede desde la historia humana inmediata y se proyecta a un futuro totalmente inespecificable”.

útil al intentar dilucidar los motivos por los cuales no se establece integración entre los habitantes del pueblo.

### **Tercera ola migratoria: *Los hippies***<sup>116</sup>

A la presencia del grupo denominado “*gringo*” (que busca en las áreas rurales el distanciamiento físico y social de la ciudad y el encuentro con la naturaleza) en el paisaje social de la localidad de *Las Calles*, se suma cronológicamente la llegada de otro grupo de sujetos neorrurales. Estos son, *etiquetados* por los pobladores autóctonos con el nombre de “*hippies*”. Denominación que debe su origen -como lo detalláramos en el capítulo 4 a un epíteto despectivo y divisor para referirse a jóvenes inmigrantes con “*distintos hábitos de vida*” a los propios y “desviacionistas”. En términos de Becker (2012), el “*hippie*” es considerado un *outsider*, un marginal; y la “desviación como el producto de una transacción que se produce entre determinado grupo social y alguien que es percibido como un rompe-normas” (p. 29).

Este grupo de residentes, tiene una relación rica, pero no por ello menos conflictiva con los nativos. Al igual que los “*gringos*”, suelen involucrarse en las actividades sociales del pueblo, así como también promover acciones de recreación comunal (ferias, fiestas, talleres, etc.). A diferencia de ellos, no detenta elevados recursos económicos y se ubican dentro de la clase media.

Se trata de una migración juvenil que llegó al lugar hace entre cinco y diez años, rechazan el vertiginoso ritmo de sus lugares de origen (la ciudad) y por ello se mudan a espacios naturales en busca de simplicidad en sus vidas. No son nómades, llegan para “ser de ahí”, para permanecer y durar en ese espacio; aunque quizá por su edad (promedian los 30 años) no se pueda ratificar una residencia fija. Preferimos hablar de durar en el espacio a fijarse en el espacio. Algunos lo hacen por motivación espiritual; y otros, estético-política y hasta

---

<sup>116</sup>*Las Calles* presenta un parecido con el proceso de repoblamiento que vivió la isla de Ibiza (España) -desde los años '60 a esta parte- como lugar de utopía. Es quizá también la imagen especular del miedo al deterioro de un espacio de ensueño, como producto de la invasión turística. Así, a la Ibiza de Frank Zappa y las películas de Pink Floyd se le iguala *Las Calles* de Sumo y Luca Prodan. La llegada de gente del arte y la bohemia en busca de otra manera de vivir, en el encuentro con el sentido del transcurrir. Estar en el camino de India, los viajes a Oriente. El sentimiento de tribu, de familias, de comunidad; el cosmopolitismo; la vegetación en abundancia; y podríamos enumerar un sinnúmero de características que las define en un proceso de semejanza. Pero aun, aquello que más llamó nuestra atención fue la similitud de los testimonios nativos a distancia transatlántica. Esos lugareños de Ibiza, confirmaban -casi con las mismas palabras- la presencia de una invasión de hippies: “*los primeros*”, “*los del medios*”, “*los falsos hippies*”, atribuyéndole a cada uno su atributo distintivo. Al fin y al cabo, todos los caminos conducen al más grandioso de los gurús: Marshall McLuhan y su metáfora de la “*aldea global*”.

militante. La variedad de estímulos convoca a una pluralidad de hombres y mujeres que reunidos comparten vivencias versátiles.

Para vivir, realizan producciones orgánicas de consumo personal (agricultura sustentable o biodinámica); algunos, producen artesanías que comercializan en ferias; y otros se insertan en el ámbito educativo. Se manifiestan a través de diversas expresiones tales como: los tatuajes, el consumo de cannabis, el género musical *reggae* o *new age*, la perforación del cuerpo, la danza experimental, la música sincopada, la autocuración y la alimentación sana. Rasgos que los convierten en portadores de un estilo y una estética determinada, y por ello son identificados por los pobladores autóctonos como “*hippies*”. Algo así como “un islote de significados desviacionistas en el mar de su propia sociedad” (Hall, 1970: 11). Definición que conlleva una operación de homogeneización. Y nosotros encontramos en esta clasificación, no una mera esencialidad, ni fragmentos diversos; sino heterogeneidades articuladas de modos específicos.

Sin ánimo de incurrir en el error de rotular ni presuponer, nos valemos de las categorías nativas para crear unas analíticas que den claridad sobre el fenómeno que estudiamos. A la noción *impuesta*, agregamos su especificidad (que retomamos del discurso de los propios “*hippies*” para separarse de tal condición), desprendiéndose variedades tales como: “*hippies-militantes*”, “*hippies-comunes*”, “*hippies-espirituales*”.

La ausencia de códigos compartidos entre “*hippies*” y nativos determina las maneras del nombrarse. No comparten el mismo universo conceptual y por ello no ven el mundo desde la misma óptica. Desde los aportes de Stuart Hall (1973), vemos que inmigrantes y “*lugareños*” se decodifican desde distintas estructuras de significación y esto con el fin de posicionarse diferencialmente los unos de los otros.

En este apartado, continuamos con el análisis exhaustivo sobre los distintos actores que conviven en territorio callejero; y desentrañamos cómo en sus relaciones cotidianas construyen sus propios corpus simbólicos identitarios y el de los “*otros*”. Tendremos en mente, a modo de guía y en actitud de vigilancia ¿*Qué es ser “hippie”?*?. Ello nos permitirá interpretar las representaciones y pautas de comportamiento que asume el grupo *outsider* en el territorio a partir de la construcción de dos tipologías: “*político-militantes*” y “*espirituales*”. Ambas con formas de sociabilidad propias y encuentros disímiles con los *lugareños*. En este marco surge el interrogante acerca de cómo narran los propios inmigrantes esta situación. Ello, porque si bien podríamos ceder a la tentación de pensar, de manera demasiado rápida,

que desembocan en la constitución de un todo (los “*hippies*”), vemos que en sus diferencias encuentran expresión.

Varias son las capas a atravesar, al intentar penetrar en el imaginario social que se ha construido desde el cine, la literatura y hasta el discurso político en los últimos 50 años, para referenciar el movimiento social y cultural hippie. En pos de aproximarnos a esta idea, entramos en diálogo con Stuart Hall (1970), quien en su ensayo “Los hippies: una contracultura”, concreta una vasta definición acerca de su naturaleza; y permite no solo que recuperemos algunas características para referirnos al grupo o grupos de jóvenes que aparcan en *Las Calles*; sino también ilustrar el pensamiento del sentido común -prejuicioso- al cual estamos apuntando. La intención es, más tarde, proponer una concepción plástica y reeditada del hippie; basada en la *no noción*. En un intento por develar que hay detrás de la etiqueta, dejamos que ellos, de manera autárquica, se denominen y de este modo poder comprender si realmente estamos vislumbrando la existencia de una nueva sensibilidad; en palabras de Herbert Marcuse (1969: 27) “la de la exigencia de los instintos vitales” del ser social.

De nada valdría el autoritarismo de hacer encajar su realidad en una categoría analítica, y hacer explícito y coherente e instituido lo que esencialmente es desordenado, incoherente e instituyente.

Como en los capítulos anteriores, desarrollamos un hilo argumental que se verá ilustrado, en todo momento, por los testimonios de los residentes.

### **Hacia una concepción teórica, *el hippie***

Desde el punto de vista del significado subjetivo, nuestros entrevistados no se inscriben en una forma de vida *estilo* hippie, sino que dicha categoría les es impuesta desde el exterior, digamos que de manera *situada*. Conscientes de ser juzgados como “marginales”<sup>117</sup> por la comunidad autóctona, siguen adelante sin prestar demasiada atención a dicha actitud; y esto debido a que consideran también como “marginales” a “las personas que dictan[adoptan]las reglas que se los acusa de romper” (Becker, 2012:34).

Los grupos no comparten las mismas normas y en ello radican las tensiones. Estado que se manifiesta en una hostilidad latente, por parte de “*lugareños*” hacia estos jóvenes, en el orden de lo axiológico. Las conductas de uno y otro grupo se ajustan a parámetros diferentes. Los valores que definen a los “*callejeros*”-como el “*trabajo de sol a sol*” o una determinada

---

<sup>117</sup> El término marginal en este sentido hace referencia a “aquellas personas que son juzgadas por los demás como desviadas y al margen del círculo de los miembros normales de un grupo” (Becker 2009: 34).

concepción sobre lo que ellos consideran limpieza o una práctica medicinal legítima- entran en conflicto y se contradicen con los del conjunto “*venido de afuera*”. Hay un desacuerdo acerca del tipo de comportamiento para cada clase de situación.

Para aproximarnos a las peculiaridades de los grupos catalogados como “*hippies*”, que habitan en *Las Calles*, nos valemos de dicha categoría nativa por ser la clave de lectura para indagar otra variante del fenómeno neorrural. No estamos presuponiendo que por ser jóvenes e instalarse en el campo formen parte del hippismo como movimiento cultural. Estamos alegando que, a pesar de las marcadas diferencias y particularidades, pueden estar nutriéndose de dicha experiencia aunque sin ser consciente explícitamente de ello. Están en contra de las estructuras sociales vigentes y “*pulsan*” por una vida en comunas y una vuelta a la naturaleza. Al prejuicio nativo lo utilizamos como lupa para mirar, extrañar, un fenómeno que podríamos haber descuidado de no haber sido advertidos. Reinventamos la connotación negativa que deriva del adjetivo hippie, y le otorgamos carácter de herramienta pedagógica para avanzar en la construcción de, quien sabe, un nuevo hippie. Aunque preferimos no apresurarnos y dejar planteado por ahora una concepción más bien plástica y *en-transito*. Elegimos referirnos a neo-hippies fruto de una mixtura un poco *diggers*<sup>118</sup>, un poco *beats*, un poco “*hippies*”, un poco serranos y otro poco urbanos. Un sujeto fruto de una implosión urbana y una expansión del espíritu interior.

Para acercarnos a este grupo de inmigrantes que llega al pueblo (en el período que hemos dado en llamar tercera ola migratoria<sup>119</sup>), partimos de algunas inferencias rescatadas de sus propios testimonios. Se trata de jóvenes eclécticos, *aparentemente* sin normas, que desarrollan estrategias de resistencia, tanto activa como pasiva, para cuestionar, el sistema de valores

---

<sup>118</sup> Convertidos en una leyenda con el paso de los años, los *Diggers* de San Francisco (California, Estados Unidos) -que tomaron su nombre de un grupo de campesinos ingleses del siglo XVII que se reapropiaron de tierras baldías con la idea de “que los ricos trabajen solos por su lado y que los pobres lo hagan juntos por el suyo”- surgen en 1966 en medio de la indolencia del hippismo. Se trata de un movimiento que decretó la “muerte del dinero” bajo la consigna “¡Todo es gratis porque es nuestro!”. De este modo, poniendo en práctica un comunismo arcádico, dirigían un “Almacén Gratuito donde los vestidos, la comida y los muebles se podían obtener sin pagar; además de tener una cadena de albergues gratuitos para itinerantes” (Hall, 1970: 29). No estaban a favor del “*Turnon, tune in, dropouts*” de Timothy Leary y sostenían que los hippies eran una comunidad mitificada por los medios de comunicación, por ello aborrecían su apoliticismo y el individualismo extático de su llamada revolución psicodélica.

<sup>119</sup> Para el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, la composición sociodemográfica del pueblo está atravesada por un flujo migratorio interno y en escasa medida internacional. Solo cinco personas son originarias de otro país. Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, el total de la población extranjera en la provincia de Córdoba es 50.488 personas; y en el departamento San Alberto 306 extranjeros. A nivel localidad (*Las Calles*) la información del censo 2010 no está publicada. La Dirección de Estadísticas Socio-demográficas nos informó que se ha trabajado con base en el Censo Nacional 2010 (INDEC) pero sobre la cedula básica y no la ampliada. Ver registros estadísticos en capítulo anexos.



imperante en la sociedad capitalista. Aunque surgen “adaptados al sistema”. Llevan adelante un retorno a los “valores pastorales arcádicos” que marca un retorno a la simplicidad autosuficiente; como así también “el deseo de contraponer al individualismo y competitividad una nueva especie de unidad” (Hall, 1970: 30) o *togetherness*. En este sentido, los símbolos, valores expresivos, creencias y actitudes, proyectos, aspiraciones y acciones constituyen un “modo de estar-en-el-mundo significativo y con sentido *para ellos*” (Hall, 1970: 13). Y sí, despliegan una semiótica con la parafernalia de una vestimenta que asume la informalidad o mejor la desprolijidad del lumpen, así como el colorido y el exotismo indígena u oriental.

Luego de esta apuesta que los engloba, analicemos la riqueza de sus diferencias. En lo que sigue, damos cuenta de dos *proyectos* llevados adelante por ciertos sectores de la juventud; como acción humana significativa sujeta a un contexto de determinaciones. Por un lado, el de aquellos donde la cultura de la solidaridad, el trabajo y la educación les marca el norte de sus intenciones; involucrados en las actividades del pueblo, más abiertos al vecino lugareño. Por el otro, personas reunidas en un espacio de la montaña, en la cima, entre ellos, “*creciendo, abriendo nuestro [su] capullo*”, sintiéndose una “*comunidad*” en sí misma cuyo propósito es expresamente “*generar una forma nueva de vida*”.

Intentamos rescatar de la manera más fidedigna posible, los aspectos y facetas centrales a partir de las cuales estos grupos (cerrados y abiertos) se definen en el marco de la sociedad callejera. Y exponen una “forma de vida”, una identidad propia, así como también una relación con el entorno que incluye a la naturaleza.

### **Los “hippies” político-militantes**

Las razones a través de las que este grupo de personas decide trasladar su lugar de residencia habitual al campo se presentan de manera clara, hay un objetivo concreto. El significado otorgado a dicha elección trae aparejado la ilusión de desplegar estrategias político-territoriales. A diferencia de los “*gringos*”, cuyo propósito cardinal es la construcción de la familia en un ámbito natural y el encuentro del ser interior a través de prácticas *new age*, los “*hippies*” militantes desean conformar una organización política de impronta pedagógica y cultural. Desde la articulación de diferentes prácticas sociales, junto a la gente de la localidad receptora, emprenden una búsqueda y construcción -ellos argumentan- en pos de un “*mundo más justo*”. Y aseveran que la clave para la construcción de una comunidad es desenmascarar y transformar “*las relaciones de desigualdad y opresión*” imperantes en el pueblo. En otras

palabras, “transformar las relaciones sociales en algo más justo, más igualitario, anticapitalista”.

Las maneras de concebir la migración se corresponden con el desarrollo de transformaciones en lo social, lo político y lo cultural. Como nos lo cuentan los sucesivos testimonios:

*Cuando tomo la decisión de moverme de Córdoba Capital al terminar de estudiar, participaba de una organización social en Córdoba. Estaba la necesidad -no por el agotamiento de la ciudad o esta cosa de irse a vivir a un lugar más sano, no venía por ese lado- personal y política de un cambio desde la militancia y la militancia territorial si se quiere. No estaba muy definido a dónde (...) pero en el Valle de Traslasierra conocía bastante gente, hay unas movidas interesantes. (...) Habíamos hecho hacia dos años una gira con la organización haciendo talleres de educación popular y quedaron muchos contactos. Ahí conocí Las Calles. (...) En el medio de todo ese proceso de decisión, (...) un amigo abre la posibilidad a que gente que esté interesada se sume a un espacio que intentaba construir desde un lugar bastante institucional, a pensar un proyecto colectivo y grupal en Traslasierra.[Entonces, mi decisión] pasaba por pensarse en el territorio donde uno está viviendo (...),sentirme parte de esa identidad que estaba construyendo junto con otros. Es la posibilidad que brinda un espacio rural o más chico como la comunidad de Las Calles. La posibilidad en el cotidiano de cruzarte con quien estás trabajando en la escuela de alfabetización, otro tipo de militancia (...). Es otro tipo de lógica, de construcción; y desde ahí que me paré consciente en eso. (...)Hay cosas que extraño muchísimo, el agite de la ciudad no existe en Traslasierra, pero era una decisión claramente política pensarme militando en otro espacio (Romina, inmigrante, 28 años).*

*Fue el contacto con lo laboral, empecé a trabajar en un programa del gobierno con un grupo que quería hacer agroecología y bueno... Enganchó mucho el laburo y estaba interesante la proyección del grupo más allá de lo técnico, tener una proyección un poco más política y la idea era hacer un trabajo de base con los productores. También empezar a tener experiencia en agroecología, que es algo que no está desarrollado, ya que tenemos una mirada clínica del modelo productivo. Nos interesa desarrollarlo en la práctica. (...) Yo nací en un pueblo chico entonces tenía claro que quería vivir en un lugar así parecido a Las Calles y bueno, me gustó el pueblo, me hice muchos amigos y eso (Alberto, inmigrante, 30 años).*

Se insertan en la localidad rural desde proyectos educativos con base en la escuela, como también en espacios alternativos donde promueven la educación y la comunicación popular que definen como “un espacio de construcción social para la libertad”. Precisamente, desde una cooperativa de trabajo conducen un medio radial y gráfico comunitario y alternativo; una red de comunicaciones *underground* dirá Hall (1970). Buscan la integración local, hacerse aceptar, asumir y respetar las normas de la colectividad. Para ello, y con el fin de alimentar la visibilización en el territorio, realizan también trabajos comunitarios con fines de utilidad social o como ellos lo denominan “mingas” (peñas, compras y siembras colectivas, ventas de empanadas o locro para recaudar fondos, jornadas de trabajo, capacitaciones, etc.). A partir de esta práctica tradicional, que proviene de los pueblos originarios, generan espacios de

encuentro, relacionamiento, conocimiento y fortalecimiento de la unidad con la gente del pueblo.

Aducen que existen “*diferencias culturales*” con los nativos, pero se separan del resto de inmigrantes acentuando que “*el pararte desde ese lugar de querer construir con el ‘otro’ permitió un acercamiento intercultural con la gente ‘nacida y criada’, con la gente del pueblo*”. A pesar de saberse observados como distintos, como “marginales”, atribuyen esta situación solo a un primer momento de reconocimiento de “ellos” con “nosotros” ya que la clave de su integración y distinción es “*construir otro tipo de diálogo*”. Lo deja en claro la entrevistada:

*Hubo una apropiación temprana del lugar (...). Cuando llegué empecé con horas de docencia en Las Calles, también me inserté en el Centro de Enseñanza de Adultos. Ya ahí me parece una mirada [de los lugareños] desde otro lugar, de quién sos como recién llegado. No fuimos a poner cabañas. Esa claridad o esa diferencia de sentirte... o de que el otro sienta que no sos ni el patrón, ni el que va a ir a cagar, ni el que va a ir a dar trabajo, ni tampoco el hippie que va a limarse con la naturaleza. [Se] construye otro tipo de diálogo que tiene que ver con el sentirte como el otro, más allá de que escuches música diferente, que te vistas diferente, que se te caguen de risa tus alumnos -jeh profe la pollera!- que marca esa diferencia cultural. Más allá de eso hay una confianza construida del igual o no sé si de igual, de diferente pero que se posiciona desde otro lugar, al menos... (...) Después de la última peña que se hizo hubo una visibilización fuerte de [nosotros como agrupación]. (...) No sólo somos los chicos buenos que ayudan a que la gente aprenda a leer y a escribir [ironiza], sino también una organización que buscamos transformación social y que queremos que las cosas mejoren realmente en el pueblo. Desde ninguna relación con partidos políticos (...) (Romina, inmigrante, 28 años).*

Como lo habíamos anticipado, la informante se desprende de su etiqueta de “*hippie*”, critica la actividad de los “*cabañeros*” y cuestiona la relación patrón-peón que establecen los “*gringos*” con los “*lugareños*”. Y agrega, a mí “*me ven como un referente de radio, de la comunicación, me ven como la profe de la escuelita de adultos (...). Como esa referencia de ‘profe pila’ si se quiere*”.

Entretanto, parecen querer comprender que la vestimenta o “*la forma de hablar*” (en alusión a la entonación y el tipo de vocabulario) los pone en evidencia y los define frente a los otros. Conscientes de su calidad de extranjeros, nos cuentan que el ingreso al pueblo no fue inmediato; ya que desde el principio estuvieron puestos a prueba, observados por el ojo panóptico callejero. Les “*sacaron la ficha*” y tuvieron que demostrar sus intenciones para con

el lugar y su gente. Al igual que los “gringos”, atravesaron una etapa de reclusión hasta ser examinados. Luego, la “hippie” devino en “profesora” o como en el caso de este informante, de “ingeniero” agrónomo a “Luisito”, poniendo énfasis en el diminutivo de confianza. Vale la experiencia de inclusión de nuestro informante:

*(...) Me empezaron a decir por mi nombre cuando íbamos a laburar al canal con la pala, cuando nos juntamos a tomar un vino con los viejos en el bar, sino no había forma (Inmigrante, 31 años).*

Pero bien, esta es su versión de los hechos, y quizá es cierto que la etapa de aislamiento concluyó con suerte, por lo menos desde sus apreciaciones. Pero la realidad nos muestra que los nativos continúan rotulándolos de “hippies”. Y ellos lo saben, pero al igual que los “gringos” depositaban en el “nuevo rico” los males del exotismo; ellos lo encomiendan a un “hippie lumpen”<sup>120</sup>, que llega al Valle a “limarse con la naturaleza”; y en aquel que asume “el disfraz de la pobreza” como diría Simmel (1934) pero que “se baja de una cuatro por cuatro”. Desde este punto de vista, las relaciones sociales con el resto de inmigrantes, se insertan en el registro de la ruptura. Al separarse rotundamente se amparan en la *intención*. Ellos, a diferencia de aquellos que sí son “hippies” en su discurso o que se hacen, llegaron al pueblo con la intención de generar un espacio de construcción social, de aprender e intercambiar conocimiento junto a los “nacidos y criados”. Ellos no son hippies, son “cumpas”, son “docentes pilas” que se insertan en la escuela de *Las Calles* y generan “propuestas y eso marcó una diferencia”<sup>121</sup>.

Opinan sobre los hippies, los “hippies”, pero tratando de dilucidar el significado que atribuyen los nativos, y no queda claro si a ellos o a otra “gente de afuera”:

*(...) No sabría definirlo más que como todo el venido de afuera. (...) Son pueblos que recibieron mucha inmigración y que en esa inmigración muchos de los que vinieron también se dedicaron a construir su rancho y a no dialogar. A no pensar la comunidad construida con el otro (Romina, inmigrante, 28 años).*

*Hippie podemos ser nosotros también... la imagen, la forma de vestirse. Los hippies que llegaron a Las Calles en particular y a Traslasierra... o sea vos tenés tipos que se visten así pero se bajan de las cuatro por cuatro... Después está el hippie que asocian a la feria, a la artesanía. (...) Por ejemplo, cuando empezaron con la feria en el pueblo, la hacían a las once de la mañana cuando la gente salía de misa, ponían rock, fumaban porro al*

<sup>120</sup>Manera despectiva de nombrar aquellos jóvenes nómades, sin empleo fijo.

<sup>121</sup> [Por ejemplo], “con alumnos de los grupos del secundario hicimos un campamento *por fuera de la escuela*, cuando fueron los incendios este año estábamos ahí apagando el fuego, estábamos ahí (...) y por eso hay una construcción” (Romina, 28 años, inmigrante).

*frente de la iglesia... Y esas cosas digamos eh... generan un rechazo. Si la intención de la feria era integrar a la comunidad, claramente fue una pifiada grande. (...) Más allá de que no tenga nada en contra de la marihuana, no se puede, vos no te podés fumar un porro al frente de la iglesia ¿entendés? Esas cosas me parece que fueron construyendo el imaginario del hippie (Alberto, inmigrante, 30 años).*

La negación se apoya sobre una serie de argumentos que subrayan implícitamente los vínculos con los nativos, con los sectores menos favorecidos de la sociedad. Por otro lado, es frecuente que las respuestas conduzcan progresivamente a un terreno más resbaladizo, en el cual se mezclan de forma alternativa una suerte de naturalización de la distancia social con alguna forma investida de estigmatización.

La identificación con conjuntos de personas poco favorecidas, con “el pobre” y el énfasis en la pobreza “asumida”, plasmadas tanto en la indumentaria como en la elección de huir al campo en búsqueda de sitios baratos para vivir (o amucharse para resistir los costes que implica una vivienda) son condición de dicho atributo. Allí Becker (2012) observa que los miembros de grupos marginales tienden a sentir empatía a partir de su “desviación”. Condición que otorga, como dijimos, la mirada del otro. El apego emocional con los “lugareños” deriva de sentirlos semejantes. Ellos también cargan la etiqueta de “desviacionistas” frente a la falta de respeto del “gringo” o los “cabañeros”. Y aquí podríamos incluirlos dentro de la caracterización de hippie que nos ofrece Hall (1970).

No obstante, al alejarnos de la descripción de las prácticas relatadas y ahondar en el sentido que conllevan, derivamos en los atributos asignados al “lugareño”; esas personas consideradas como no privilegiadas socioculturalmente (según sus parámetros).

Sin intención de recaer en un escepticismo extremo, la impresión que genera la *aplicación unidireccional* de una propuesta político-pedagógica (enseñanza, alfabetización) confronta con el modelo de “*construcción dialógica*”, reciprocidad e intercambio en el que insisten se asienta su iniciativa. Esta debilidad o al menos objeción, redirige de inmediato al *efecto iluminado* que planteáramos en relación al vínculo que establecen “gringos” con “lugareños”. De nuevo aparece un modelo de *urbanita* ilustrado, que viene de afuera con el propósito de orientar a los “*callejeros*” y librarlos del yugo del capitalismo cabañero y de los grandes terratenientes, del “Sur imperial”, como diría Boaventura de Sousa Santos (2010). A denunciar las relaciones de injusticias que viven estos pobres desprotegidos, las relaciones desiguales ligadas a un sistema de dominación patriarcal.

La actividad de este grupo de jóvenes, claramente, no deja de tener sus méritos. El ansia de lucha en los tiempos que corren no es conducta estándar; tampoco estamos aquí para juzgarlo.

Pero justamente es su afán revolucionario aquello que los hace pecar de imprudentes, olvidando que “la injusticia social se basa en la injusticia cognitiva” (Sousa, 2010: 44).

Algunas frases extraídas de su discurso:

*Hay una necesidad de trabajar con jóvenes en un plano más cultural [porque]no tienen nada para hacer, no hay un centro cultural, no hay nada en el pueblo.*

*Siempre está presente la gente de afuera tratando de generar cambios en el pueblo.*

*[Hay una] falta de historia de participación de la gente más humilde.*

*[Viven una] cultura de la dependencia, del empleado.*

Dichas expresiones, de la mano de la categoría “*docentes pilas*” en la que cincelan su representación sugiere una discrepancia entre experiencia y expectativas, entre teoría y práctica. La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión urbana del mundo; y ellos en sus menciones subestiman al nativo, lo ubican en un lugar siempre de falta. Y no hacemos oídos sordos a las desigualdades sociales existentes en el territorio, ponemos el foco en la manera de posicionarse de los “*hippies*” frente al “otro”. Esta es la preocupación aquí y ahora.

Si a simple vista el proyecto político-militante no presentaba controversias, al mirarse de cerca vemos que reproducen una visión crítica del nativo. No negamos que se centren en la emancipación social, en la dignidad y el respeto o en la liberación (para generar inteligibilidad sin destruir la diversidad) pero desde una visión *urbanocéntrica* y por lo tanto colonialista. Aplican al lugar una teoría que no es del lugar, que proviene del exterior. Boaventura de Sousa Santos (2010) nos propone un ejercicio de “hermenéutica diatópica<sup>122</sup>” que resulta esclarecedor al imaginar la motivación de los *políticos militantes* para dialogar con los “*lugareños*”: ¿Cómo podemos mantener vivo en nosotros lo mejor de la cultura urbana moderna, democrática y civilizada, y al mismo tiempo, reconocer el valor de la diversidad del campo que aquella designó autoritariamente como no-civilizada, ignorante, residual, inferior o improductiva?

Lo que queremos hacer aquí es una “crítica a la razón indolente, perezosa, que se considera única y exclusiva (...)” (Sousa, 2006: 20). Apreciamos una sensibilidad reflexiva en este grupo (que no detectamos en los “*gringos*”); un *ethos* estético en su doble connotación de “perteneciente a los sentidos” y “perteneciente al arte” (Marcuse, 1969:31) donde se

---

<sup>122</sup>“Consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (Sousa, 2010:46).

vislumbra un proceso productivo creativo en medio de un ambiente de libertad. Una *praxis* que emerge de la lucha contra la violencia y la explotación

...allí donde esta lucha se encamina a lograr modos y formas de vida esencialmente nuevos: negación total del sistema establecido, de su moralidad y su cultura; afirmación del derecho a construir una sociedad en la que la abolición de la violencia y el agobio desemboque en un mundo donde lo sensual, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de existencia y, por tanto, la *Forma* de la sociedad misma. (Marcuse, 1969:32)

Encontramos en este grupo una “sensibilidad liberada de las satisfacciones represivas de las sociedades sin libertad; una sensibilidad receptiva de formas y modos de realidad (...)” (Marcuse, 1969: 34).

Sin embargo, en “la naturalización de las diferencias” (Sousa, 2006: 24) ocultan las jerarquías, de las cuales la clasificación cultural aquí es la más persistente. Los lugareños son inferiores en estas clasificaciones naturales, “por naturaleza”, y por eso la jerarquía es una consecuencia de su inferioridad. No se piensan las diferencias como igualdad sino en términos desiguales y la producción de ausencia se cristaliza en el acto de inferiorizar (Sousa, 2006: 24).

De esta manera, la sensibilidad estética y la nueva conciencia hace mella ahí donde no se exigen y proponen un lenguaje propio como grupo “para definir y comunicar los nuevos ‘valores’ (...). La ruptura con el continuum de la dominación debe ser también una ruptura con el vocabulario de la dominación” (Marcuse, 1969: 39).

Con todo lo dicho, acusamos recibo de ciertas características -como la integración simbólica, el consenso, la acción colectiva, la voluntad de cambio, la percepción imaginativa, la recreación, la solidaridad- que facilitan la construcción de una identidad colectiva. Pero no podemos omitir que hacen a los “otros” con palabras, y en las maneras de concebir al nativo fabrican alteridad. Marcuse (1969: 43) lo deja en claro: “la revolución debe ser al mismo tiempo una revolución en la percepción que acompañará la reconstrucción material e intelectual de la sociedad, creando el nuevo ambiente estético”. Quizá en la contrariedad radique la dificultad, y aquí el *trance* (invocando al espíritu esperanzador que nos acompañó desde el principio de estas líneas) para deshacerse o comenzar a emulsionar el ego configurado por la sociedad establecida.

Lo que no podemos negar de este grupo de “*hippies*” es que al igual que los hippies -unos de manera intencionada y consciente y otros sin mucho designio- contribuyen “al crecimiento de la contestación política del sistema” (Hall, 1970: 59).

Y, a diferencia del grupo que abrazaremos a continuación, poseen una identificación mental y afectiva con los “*lugareños*”, les interesa involucrarse tanto en los sectores formales como informales. Actitud que es bien percibida por la sociedad receptora, la cual después del tiempo estipulado para la cuarentena comienza de manera paulatina a reconocerlos socialmente y el rótulo de *outsider* se va desdibujando.

### Los “*hippies*” espirituales y el círculo sacro

*Imagina todas las personas viviendo en paz, que no hay países, ningún lugar para el hambre ni la ambición; una comunidad de hombres. Imagina todas las personas compartiendo todo el mundo. Tal vez digas que soy un soñador; pero no soy el único. Espero que un día te unas a nosotros y el mundo sea uno solo.* (John Lennon, *The Beatles*).

La letra de la canción *Imagina*, acompañada de una música suave, puede servirnos para comenzar a dilucidar el ideario del “*hippie*” presentado en este apartado; que se corresponde con la última tipología de experiencia neorrural detectada en el territorio.

Portadores de un extraño estilo de vida, para el común denominador de los occidentales, y una peculiar cultura fundada en la inquietud por construir un “*mundo nuevo (...) en donde cada uno pueda manifestar lo que realmente vino a hacer, y se encuentre con su verdad*”; estos neorurales son una *incógnita* para los habitantes nativos del pueblo. Y claramente sus objetivos de vida resultan suficientes para que los miembros más convencionales de la localidad los etiqueten como *outsider*.

Para comprender las representaciones y conductas de los individuos que integran este enclave “*hippie*” en *Las Calles*, analizamos una forma de vida, cimentada como ellos aseguran, en “*cosas muy simples y esenciales: querernos, amarnos, cuidarnos...*”.

Esta subcultura -en tanto homogeneidad; y una organización de acuerdos comunes sostenidos por el grupo- plantea un discurso que va desde la prédica de la paz y el amor (convivencia fraterna entre los seres humanos), el trascendentalismo (búsqueda de la interioridad), el misticismo, el regreso a la naturaleza, el hedonismo, el ocultismo (antroposofía - Rudolf Steiner y la influencia de lo psíquico sobre lo físico y la consideración del ser humano como una unidad), el indigenismo (conexión con lo natural y lo primitivo a través de técnicas chamánicas psicoterapéuticas; así como formas de vida comunitarias, solidaridad y simpleza), el orientalismo, el budismo *zen* (meditación silenciosa y poder de la concentración; y una economía de subsistencia), el ecologismo (sacralidad de la naturaleza - animismo), hasta



formas del gnosticismo (enseñanzas que procuran una salvación a través del conocimiento de uno mismo y la expansión de la conciencia), el psicologismo (psicoterapias fundadas en la fusión de la psicología y la religión; y el hombre como la suma de cuerpo, mente, emociones y conciencia) y el cristianismo (creencia en Dios).

En términos de Hall (1970), la conexión con el indigenismo, verbigracia, representa un emblema de lo simple en contraposición a la opulencia y la complejidad tecnológica. Y la atracción por el orientalismo, básicamente el hinduismo, se explica en el interés por filosofías más místicas. Libros sagrados de religión y misticismo oriental, libros-códigos eróticos,

...las figuras de Buddha y de Karma, fragmentos de la filosofía oriental, (...) la música de Ravi Shankar, la cítara, las danzas sinuosas y culebreantes, los cuentos budistas de Allen Ginsberg, todos estos elementos representan una vuelta a la contemplación y la experiencia mística. (Hall, 1970: 27)

La elaboración de este marco interpretativo sincrético, basado en una mixtura de componentes religiosos en el que parecen inscribirse y desarrollarse, los convierte en portadores de una sensibilidad de estilo propio que ellos definen como *“la espiritualidad del encuentro con Dios pero adentro de cada uno”*. En otras palabras, que asumen un cierto tono profético, el creador o principal precursor de esta comunidad en el Valle de Traslasierra -quien llegó a la zona debido a su gusto por explorar las *“profundidades”* y primeramente se insertó en la localidad a través de la creación de una escuela *Waldorf*, de la mano de una *“gringa”*- nos dice:

*Nuestra función es... uno de nuestros sueños es acompañar y ayudar a cada uno de todos los seres humanos del mundo a que se encuentran consigo mismo, a todos* (Dionisio, inmigrante, 38 años).

Y otro testimonio de las mismas características, en que la idea de anhelo está siempre presente, completa:

*El sueño es iluminar a la humanidad, poder ser felices, poder ser simples, estar todos iluminados y ser quien verdaderamente somos y nada más que eso. Vivir iluminados el resto de los días* (Horacio, inmigrante, 45 años).

Adoptan un estilo de vida que proclama una mayor satisfacción interior a través de la aplicación de diversas técnicas y terapias alternativas; donde todas privilegian una maximización del bienestar del cuerpo y el alma (material y espiritual). Como *“bárbaros”* que

vienen a romper la monotonía y el encierro de los valores establecidos y desgastados de la sociedad contemporánea. Actitud cristalizada en “la idea de la sed por el otro-allá”; en la “anomia”<sup>123</sup> como expresión de la vida, que no se encierra en un valor sino en la “intranquilidad del ser” (Maffesoli, 2004:20). Citemos por extenso que sea, este testimonio de uno de los integrantes del espacio, en el que además se alude al tipo de experiencia vivenciada y hace una invitación:

*En este lugar se reúnen las condiciones ideales para el desarrollo de la conciencia y el espíritu. Trabajamos con el estudio y la aplicación práctica de disciplinas provenientes de diversas culturas y de este modo abarcamos las distintas dimensiones del ser humano. No es casual que estemos en Traslasierra, consideramos que este es el entorno ideal por su especial ubicación geofísica, su microclima, su historia ancestral, sumados a la arquitectura orgánica y autosustentable del espacio en el que se desarrollan los talleres y actividades. Todo lo fuimos haciendo nosotros mismos de acuerdo a la necesidad de nuestras energías. Logramos las condiciones óptimas para trabajar en la expansión de la conciencia y nuestro cuerpo físico. Vamos re-descubriendo nuestra esencia y potencialidad, viviendo este proceso en comunión plena con la naturaleza. Nosotros somos un grupo de personas que está todo el año, vivimos acá, pero la gente se puede acercar a la experiencia de vivir estas condiciones únicas, ya sea participando de talleres o simplemente hospedándose en el albergue. Toda la experiencia es muy movilizadora y transformadora. Este es un medio sumamente poderoso para todo aquel que transite un proceso de desarrollo de la conciencia y el espíritu, o que sienta el deseo de comenzar a recorrerlo. Creo que estamos en un momento del mundo en el que muchas personas están eligiendo otros caminos de trascendencia. Otros caminos distintos a los que ya están establecidos (Horacio, inmigrante, 45 años).*

Bajo el lema “*Desarrollo de la conciencia y el espíritu en la madre tierra*”, a 1500 metros de altura y rodeados de 500 hectáreas de monte autóctono, construyen su comunidad utópica<sup>124</sup>; enclave arcádico, “¡Ensalvajamiento de la vida!” dirá Maffesoli (2004), esa comunidad imaginada tan anhelada por los “*gringos*”. Que, como hicimos referencia, no concluye en meras estrategias de supervivencia sino en la re-invenición de la sociedad y su cultura, por un lado (el deseo del nuevo mundo); pero que por otro indica una solidaridad surgida de un sentimiento compartido. Como lo explica su iniciador refiriéndose a una sensibilidad común:

---

<sup>123</sup>“La noción de anomia muestra en la posmodernidad ese regreso a la vida, y ese destello que optimiza lo que uno lleva consigo mismo, poco importa el país del que se hable, las ciencias humanas y sociales estarán obligadas sin duda a interpretar la anomia de manera diferente de como se había analizado en la tradición holista-funcionalista, ya que es a partir de esta noción que se pueden comprender las tendencias de las nuevas generaciones, las cuales ya no se reconocen en las certidumbres, morales científicas, sociales, políticas de antes, sino que intentan de manera explícita o no, introducir una ‘forma’ de desorden, de fuerza y del desarreglo que está de ahora en adelante dibujando lo que serán las sociedades del mañana” (Maffesoli, 2004:20).

<sup>124</sup> Constituida por catorce casas y cuarenta personas aproximadamente (veintitrés adultos y diecisiete niños y jóvenes) viviendo “*todos arriba en la montaña*” y que a raíz de “*un montón de situaciones [devino] en una comunidad*”. Se trata de personas que llegaron de diferentes partes del mundo “*con un foco de trabajo interno, de trabajarnos cada uno, de cada vez estar más encontrados con nuestra propia verdad*”.

*Tenemos proyectos productivos propios, tenemos una economía propia, una economía común y nuestra eh... no tenemos una economía personal, individual, tenemos proyectos productivos que nos ayudan, hacemos cursos, damos cursos de diferentes temáticas (Dionisio, inmigrante, 38 años).*

Desde una “*ecoposada y refugio de montaña*”<sup>125</sup>, como bien lo adelantaba el entrevistado, ofrecen variados talleres y encuentros a los que puede concurrir todo aquel interesado en esta especie de sacralidad cósmica. Las herramientas, en todos los casos son ofrecidas como terapias holísticas<sup>126</sup> y remiten a una lógica sensorial.

Así llegamos a una cuestión inversa de la anterior. Diferenciándose del grupo de jóvenes que encarnaban una actitud más reflexiva (los “*hippies*” político militantes), despliegan una búsqueda de la verdad a través de una sobrevaloración de la afectividad donde prima lo sensible por sobre la razón. Una paroxística de los valores hedonistas dice Michel Maffesoli (2004). El sentimiento y la percepción se convierten en guías para facilitar nuevos estados de conciencia en tanto realidad y verdad. “(...) El nuevo idealismo se aleja de toda forma de conciencia crítica. Estos parecen ser los signos de un tiempo de fantasías que se aparta de la racionalidad tanto como desecha el cuerpo y con él, toda materialidad que condicione la existencia” (Papalini, 2006:43). Ni ve ni experimenta: los “*hippies*” espirituales sueñan con “*iluminar a la humanidad*”. Y apartándose de toda forma de pensamiento racional, (se) ofrecen una “coartada evasiva” (p.43).

Además, éstos se *fijan* al territorio, en contraste con los anteriores que preferíamos acordar con que *duraban* en él. Aunque el sentido de pertenencia no se corresponde con el pueblo en sí mismo, sino con la superficie y el paisaje dentro de la circunferencia que habitan; una especie de deseo de propiedad por las montañas. Por ello, en todo momento, en contraste con el resto de entrevistados, se refieren a Sol<sup>127</sup> (denominación de la comunidad) y casi nada a

---

<sup>125</sup> Construida con adobe y piedras del lugar y cubierta con un techo vivo de tierra y pasto. En la obra participaron especialistas en técnicas constructivas naturales. Todas las habitaciones disponen de abundante iluminación y confort; y en la parte exterior reposa una pileta con agua proveniente de vertientes de la sierra. El consumo de electricidad se abastece mediante paneles de energía solar y un molino eólico, el agua llega de una acequia proveniente del arroyo y se calienta mediante calefones a leña.

<sup>126</sup> Limpiezas energéticas, meditación con rosas, constelación familiar, *reiki*, curación con cristales, reflexología, cromoterapia, procesos de iluminación, sistema de alimentación natural (desintoxicación con alimentaciones orgánicas), escuela de iluminación, interpretación de sueños, diversas psicoterapias corporales, retiro de sanación con caballos, técnicas de movimiento oriental o alternativas a la gimnasia y la danza occidentales (yoga, biodanza), terapias con elementos naturales, técnicas de meditación inspiradas en el budismo y adaptaciones de prácticas de las más diversas religiones (conversaciones con ángeles, lectura de aura y del alma), permacultura, y laboratorio para la producción de cosméticos orgánicos.

<sup>127</sup> Aclaramos que el nombre es ficticio.

*Las Calles*. Nos contaron que “*poco a poco el paraje se está llamando Sol; y el lugar en sí poco a poco va tomando fuerza*”.

Paradójicamente, así como se *fijan*, se arraigan a su lugar, *sueñan* con otro mundo posible y por tanto se exilian de manera espiritual. Además, persuadidos -y sumergidos- por creencias sincréticas originarias de otros lugares -tanto terrenales, como celestiales- imprimen valor de nostalgia a eso que no está aquí y ahora.

Retomamos por sabio un interrogante de Maffesoli (2009): “¿No debe verse en esta paradoja la quiebra de una moral racional de la asignación de residencia, de una existencia cerrada sobre sí misma y, al mismo tiempo, la emergencia de una ética dinámica que alía los contrarios?” (p.18).

El vivir en sincronía con la naturaleza los asienta en un “*ethos* del habitar respetuoso” (Noguera, 2004: 31) la madre tierra, y no en el ejercicio de una relación de dominio y sometimiento hacia ella. Comportamiento que deja de manifiesto que el entorno social solo adquiere sentido en función del entorno natural. “La ética acentúa el espacio, el territorio, la región... que le permiten ser. Ética como modo de vida, como manera de existir a partir de un lugar que compartimos con otros” (Maffesoli, 2009: 18).

Avancemos un poco más, no es nuestra intención desplegar un análisis minucioso sobre las creencias que nutren la sensibilidad de este grupo de “*venidos de afuera*”; para ello necesitaríamos realizar una investigación aparte. Queda como ámbito a explorar. El propósito de contemplarlas es dilucidar por qué este grupo de familias llegan a ser consideradas como “*marginales*” en el pueblo; y en contrapartida por qué ellos consideran como marginales al resto de pobladores.

Además, lo dicho hasta aquí sirve de base para introducir manifiestamente el fenómeno de “tribalismo posmoderno” o “neotribalismo”, en el sentido de “potencia societal” o socialidad propuesto por Maffesoli (2004). Manifestación a través de la cual el espacio se reconfigura como un nuevo ámbito de confrontación entre excéntricos-nuevos y viejos pobladores; símbolo de las dinámicas contradictorias latentes en lo rural por estos días.

La tribu<sup>128</sup>, en tanto figura heurística, “simboliza el reagrupamiento de los miembros de una comunidad específica con el fin de luchar contra la adversidad que los rodea” (Maffesoli,

---

<sup>128</sup>Las conductas semejantes se atraen y las coincidencias ideológicas “*resuenan con esas otras conciencias*”, al unísono; energías vibrantes, rayitos cósmicos. Se trata de “comunidades hermanas” que se inspiran, se determinan. Una multiplicación de grupos de redes existenciales bregando por la revolución amorosa. Ubicadas en distintos puntos del mundo se reencuentran con funciones de ayuda mutua, apoyo profesional y rituales culturales. Ellos sostienen que se unieron para crear con mucha alegría y entusiasmo un nuevo paraíso en la Tierra, esta vez a través de la unión, de la verdad y del amor. Además de la comunidad analizada, hemos

2004: 10). “Verdadera revolución espiritual. Revolución de los sentimientos que pone en relieve la alegría de la vida primitiva, de la vida nativa. Revolución que exagera el arcaísmo en lo que tiene de fundamental, de estructural y de primordial” (Maffesoli, 2004: 27). Pretendemos llamar la atención en el aspecto “cohesivo” que implica el compartir sentimientos, valores, lugares o ideales, que están a su vez, en este caso, completamente circunscriptos (localismo) en la conformación de este nuevo paraje.

En estrecha relación con el planteo y desafiando el progreso lineal y garantizado, causa y efecto, los “hippies” espirituales se aferran a la idea de que para “desprogramarse y reconectarse con su propia esencia” deben volver su mirada hacia los niños. Algo así como *concebirse, hacerse, descubrirse de nuevo; un círculo de reencarnación*. La niñez como la base de la sabiduría. En sus palabras:

*(...) Los niños son nuestra prioridad; los niños son el corazón de la comunidad, el espacio<sup>129</sup> de los niños es el más sagrado de la comunidad, nosotros lo consideramos un templo y lo cuidamos y lo honramos como tal. Sol es la comunidad de los niños, realmente fueron los niños los que nos juntaron. Abrir ese espacio de escucha hacia ellos nos fue dando las pautas de cuáles eran los pasos a seguir para crear este sueño que hoy estamos viviendo de crear un nuevo mundo para que ellos puedan habitarlo. Al ser nuestro sueño el crear un nuevo mundo nos damos cuenta de que ellos son el nuevo mundo, ellos son los que traen la información de ese nuevo mundo, de cómo nosotros tenemos que crear ese nuevo mundo, ellos son los que nos van guiando en esa creación (Horacio, inmigrante, 45 años).*

El regreso a la infancia, fundado en el conocimiento profundo del ser, es aquello que determina la vitalidad del “‘niño eterno’, un poco lúdico, un tanto anómico” (Maffesoli, 2004:30); la fidelidad con lo que se es.

Además, en el pujante redescubrir las virtudes de una naturaleza-madre, también hay reversibilidad, un volver a un estado anterior junto, claro está, a la rúbrica del declive de cierto tipo de sociedad. Es entonces cuando la animosa esencia aniñada y la madre natura (hijo-vientre) invocan el deseo -hecho acto en el estar juntos- de renacimiento; convirtiéndose en la base de la vitalidad del grupo. Adscribiéndose aquello que ya adelantaba Simmel (1964:15), “el apego sentimental a la naturaleza” (*attachement sentimental à la nature*) se transforma en la religión que los asocia.

---

detectado un foco importante de encuentro en el resto de la Argentina (Buenos Aires; El Bolsón, Patagonia; Calamuchita, Córdoba; y San Martín de los Andes), como así también en Brasil (Piracanga, San Pablo, Belo Horizonte y Minas Gerais).

<sup>129</sup>Dentro de la comunidad hay un espacio de los niños –diametralmente opuesto a la concepción de enseñanza normalizada- como prefieren definirlo y donde todo está “preparado para que ellos puedan fluir”.

Esta reincorporación de lo natural, en un momento donde asistimos indudablemente al desencantamiento del mundo (debido a la caída de los grandes paradigmas como el de la alimentación legitimada que pone en tela de juicio, por ejemplo, que consumir leche vacuna es peligroso para la salud; de la mano de las grandes catástrofes naturales y el consecuente futuro incierto) está íntimamente relacionada al “reencantamiento del mundo” que se observa en la actualidad (Maffesoli, 2004: 97). Lo que nos habla del contradictorio espíritu de época que estamos viviendo.

Volvamos al testimonio recién citado, que permite ingresar una mínima discrepancia - moldeable si se quiere, pero no por ello omisible- a la noción de tribus contemporáneas que nos convida Maffesoli. Es expresa la mención de un camino a seguir, la meta de crear un “*nuevo mundo*”, claramente los moviliza un sueño y un proyecto a alcanzar, a realizar; ahí donde el autor niega la proyección de futuro de los jóvenes. No disintimos con la idea de que la esencia de las tribus sea “‘entrar en’ el placer del estar juntos, ‘entrar en’ la intensidad del momento” (Maffesoli, 2004: 28), pero a este eterno presente le agregamos el sueño del futuro. Aspecto que sustenta de modo más enérgico la “potencia societal”. Aunque en nuestro caso retorna en contradicción frente a la falta de interés que demuestran por los “lugareños”; recayendo nuevamente en la misma idea que planteáramos en los “gringos”: la sociabilidad del “entre nos”. Aunque aquí no hay aires de superioridad, simplemente ignorancia por el “otro”.

Un *presente* (aquí y ahora) individualismo de grupo que se reserva en la sociabilidad del *círculo sacro*, portadores de un “don” profético en el orden de la inmanencia (permanecer en, estar en, o dentro de), de la experiencia personal y la autorrealización. Desde este punto de partida (desde una inmanencia que mira desde adentro hacia lo exterior) pulsan por la trascendencia (pasar más allá, saltar del otro lado) que fluye en el *camino* de la construcción del “*nuevo mundo*”. En términos aristotélicos – el ser en acto está previamente en potencia en el sujeto que sobreviene ser en acto- el principio inmanente e inminente colabora en la producción de la forma trascendente hacia el *novísimo* nuevo mundo. Aunque no percibimos que el ser trascienda las *diferencias* (que es igual a incomunicación y no relación) y en ello radica el desencanto de nuestra arcadia pastoral: en no localizar de modo evidente y palpable el origen de *universalidad* en su proyecto.

Otra opción -sin descuidar nuestra advertencia pero separándonos de una actitud moralista y suponiéndonos más relativistas- sería aclarar que sencillamente se trata de una mezcla de “grandezas y bajezas, de ideas generosas y pensamientos mezquinos, de idealismo y arraigo

mundano; en suma, del hombre” que Michel de Montaigne (en Maffesoli, 2004: 59) llamó *hommerie*.

Puede ser quizá que estemos asistiendo al traslado de un “aura progresista” del siglo XIX; a la elaboración de un “aura estética” formada por un sincretismo *organizado* de elementos que remiten a “la pulsión comunitaria, a la propensión mística o a una perspectiva ecológica” (Maffesoli, 2004:60).

Sin más, no queremos apartarnos del sentido de comunidad que vislumbramos en esta experiencia neorrural, aquella que agota su energía en su propia creación. El momento tribal se encuentra en período de gestación, están experimentando (se) la vida en comunidad hacia algo que se perfecciona antes de emprender el vuelo a una mayor expansión en tanto transmutación. El ideario se expresa en las prácticas ordinarias y éstas, a su vez, llevan a alcanzar los ideales perseguidos: se confía en que, al generalizarse la experiencia singular de estas comunidades, la sociedad entera se encaminará a su transformación” (Papalini, 2006:29). ¿Se levanta airoso el “nuevo mundo”?

En efecto, este grupo –inserto en una pequeña población de un valle serrano en un país moralista si los hay como la Argentina- pone en evidencia “el paso del individuo (indivisible) a la persona (plural)” (Maffesoli 2009: 6).

Pero volvamos a la sensibilidad del presente a partir de esta cita hiperbólicamente aclaratoria. El entrevistado relata el conocimiento adquirido de la observación de los niños en el contexto de la “*escuela libre*”; en sus palabras varía hasta el sentido del juego:

*Algo importante que vivimos cuando no interferimos y no condicionamos o no direccionamos las actividades que ellos [los niños] realizan es que ellos están todo el tiempo en un presente absoluto, experimentando. Cuando están con un objeto están en presencia absoluta, todo su ser está en ese objeto experimentando en muchos niveles, muchos sentidos están puestos en ese momento. No hay un juego, no hay un sinsentido en su vida, todo lo que hacen trae mucho sentido espiritual. Si nosotros sacamos al niño de lo que está haciendo, queriendo que haga otra cosa, lo estamos desconectando de ese momento presente, de esa experimentación, de todo su ser alineado para experimentar ese único momento. Un niño está tirando una pelota y la vuelve a tirar y la vuelve a tirar y nosotros podríamos juzgar que es algo muy simple lo que está haciendo o que está jugando solo a tirar la pelota; y tal vez, en ese momento, el niño está experimentando lo que es la ley de gravedad (Inmigrante, 45 años).*

Podríamos introducir como interrogante si no se están proyectando cuestiones o sentires adultos en este pensar al niño desde dicha complejidad. En concordancia con aquello que mencionáramos líneas arriba acerca del *niño sabio*.

Y agrega:

*Lo que hacemos los guías de este espacio es acompañar la manifestación de los niños; estar simplemente observando, la mayoría del tiempo estamos en silencio. Solo intervenimos cuando realmente necesitan que les facilitemos algo. Nosotros somos básicamente facilitadores (Horacio, inmigrante, 45 años).*

Ya sea en el “*espacio de los niños*” o en los talleres que llevan adelante con personas adultas, el maestro deviene en “*guía*” o “*facilitador*”; excluyéndose todo signo de influencia, poder y autoridad. Decisión que afirma “la sacralización de una absoluta autonomía individual” (Carozzi, 1999:29).

Las acciones del “*facilitador*” o el “*guía*” tienen como propósito “*no direccionar las actividades ni dirigir nada*” debido a la creencia en que “*el ser cuando necesita algo para su evolución simplemente lo atrae, lo vive*”. De este modo, su actividad se reduce a “*acompañar la manifestación de los niños*” [o adultos] y “*observar en silencio*”. Ello para “*validar y reconocer el poder de elección que cada ser tiene a cada momento de elegir su propia realidad*”. Para el caso puntual de los niños, el ideal es que “*logren su autonomía y no dependan de padres*”, que puedan “*encontrarse con su propia esencia, con su propio ser, con su propia luz*”. Acontecer que trae “*claridad a la comunidad acerca de lo que está sucediendo a nivel energético [para] poder trabajarlo como adultos, como padres, como compañeros y miembros de la comunidad*”.

A tono con las propuestas de la “*nueva era*”<sup>130</sup> que “*sostienen una prédica naturalista, un retorno a la vida en comunidad, valores espirituales*” (Papalini, 2006:36) y reaccionan en contra de la modernidad, “la afirmación de la autonomía individual absoluta se ve posibilitada por la creación de un interior ahistórico y asocial sabio y sano, que se torna responsable de las elecciones y las transformaciones individuales. Si bien el sujeto se considera y expresa como absolutamente autónomo se concibe sin embargo separado, como unido a un todo abstracto, asocial que lo comprende como parte” (Carozzi, 1999:31); como unido a la energía de la naturaleza y el cosmos.

En la misma línea, el conflicto es “*oportunidad*” para que los niños sean agentes de su propio cambio. Y los “*guías*”, si bien niegan su rol de autoridad, no lo hacen con el control (observación) sobre su aprendizaje. Al momento de trabajar un problema “*entre dos*” se

---

<sup>130</sup> Que “*aparece como una instancia intermediaria entre los movimientos radicales de emancipación subjetiva y la subjetividad heterónoma de la autoayuda. Al mismo tiempo que participa del ideario contracultural, ofrece una vía no traumática de aceptación de las estructuras sociales existentes, perdiendo su impulso rebelde para acomodarse al mundo posindustrial sin traumas*”. (Papalini, 2006:28)



posicionan como *mediadores* en la disputa por el “*objeto de conflicto*” (ejemplo: pelota). Tratan de “*reflejar lo que cada uno está diciendo y repetirlo sin parar, recordándoles qué vamos hacer con la pelota por la que se están peleando*”. La clave de la estrategia se basa en que sin interferencias en la resolución, es posible “*que la vibración de cada uno suba a partir de validar lo que ellos están diciendo*”. “*Entonces, llega un momento que esa energía que estaba generando separación ya no tiene más lugar para estar allí y se va, se limpia y ahí ellos resuelven. Ninguno de los dos ni queda en víctima, ni con el ego arriba, sino felices con esa resolución, los dos eligieron*”.

Los niños son considerados capaces de modificar sus acciones por motu propio, libres. En los encuentros con adultos -en el marco de situaciones de la “nueva era”- “los terapeutas se definen situacionalmente a sí mismos como observadores casi pasivos del proceso en que sus pacientes se sanan interactuando con su yo superior” (Carozzi, 1999: 34).

### **La “ética inmoralista” y los silencios truculentos**

A continuación, nos ocupamos de la idea que tienen los “*hippies*” espirituales de sí mismos, de los “*lugareños*” y el resto de “*venidos de afuera*”. Y del estado de aislamiento en que eligen vivir, cristalizado en un modo de “autosegregación” (Becker, 2012) con el resto de la sociedad. Las diferencias existentes entre la forma en que los espirituales se definen y el modo en que los definen sus *pseudovecinos* (ya abordado en capítulos precedentes) pueden servir como un modelo de los problemas que “deben enfrentar los desviados en sus intercambios [de miradas] con los de afuera, que tienen una opinión diferente de sus conductas desviadas” (Becker, 2012: 103). Es desde una comunicación silenciosa, fundamentalmente centrada en lo kinésico y el plano visual que los “*hippies*” son prejuizados frente al despliegue de un lenguaje corporal, un argot, un modo de vida particular que los distingue del resto de habitantes. Y a pesar de que ellos sienten que su estilo de vida es correcto, otros no piensan lo mismo. ¡Veganos<sup>131</sup>/vegetarianos<sup>132</sup> versus carnívoros! Por citar un ejemplo, recurrencia obliga.

Recordemos, a partir de un testimonio, de qué manera concibe el “*lugareño*” a estos sujetos - indiquemos- místicos:

---

<sup>131</sup>Se les dice a las personas que no consumen ningún producto animal. En cambio, se alimentan principalmente de frutas, verduras, arroz, otros granos, frutos secos, etc. Los motivos son el rechazo al maltrato animal.

<sup>132</sup>Personas que no comen carne (incluyendo el pollo y el pescado), sin embargo consumen productos de origen animal que no ocasionan su muerte. La dieta vegetariana puede incluir alimentos como leche, yogur, queso, huevo y miel, entre otros.

*Ellos creen y buscan esa energía positiva, esa buena onda y a lo mejor la encontraron aquí, por eso se vinieron (...). Yo una vez hablé con uno y le pregunté porque vivía en Las Calles ¿y sabés lo que me dijo? [Risas] “Porque acá en Las Calles las piedras son muy poderosas” [su voz imita al supuesto hippie]; casi me caigo de espalda. “¿Cómo?”, le digo yo: “Acá en Las Calles las piedras son muy poderosas, tienen buena onda”. O sea, yo entiendo lo que me quería decir, pero andá a decirle eso a mi mamá [muchas risas] y te va a decir “¿Estás drogado?, mirá las pavadas que hablás”. Son de creer en las piedras, es gente que usa mucho la terapia, hacen todo con barro y piedra caliente. ¡Imaginate que algunas mujeres no van al médico para tener un bebé! Son capaces de morirse si no lo pueden tener naturalmente. No te toman un remedio. En Las Calles pasó y la atendió el marido en la casa a la mujer; eso es normal en ellos. Para mí que quieren imitar a los aborígenes que éramos antes (Cecilia, lugareña, 31 años).*

Notoriamente, las prácticas de los actores de la comunidad emocional -portadores de una nueva “ética estética”- resultan inhabituales, extravagantes, anómicas respecto a la moral establecida en el ciudadano común del pueblo, quien organiza su personalidad desde una postergación del goce y el disfrute y en un continuo trabajo/sacrificio.

Los “hippies”-y he aquí el leitmotiv de las tensiones- “llegan hasta la expresividad y la intensidad del ahora existencial acentuando los aspectos placer/juego de la vida diaria” (Hall, 1970:37); tratan de desafiliarse de la forma de vida rutinaria, de los límites establecidos en el código moral de lo que una sociedad toma por natural. Y como ya mencionamos, a través de la implementación de terapias alternativas diversas, llaman a las “puertas de la percepción”. Se transportan en un viaje interior “por el ser y dentro del ser” en pos de la ampliación de la conciencia, el desarrollo de la sensibilidad, la atención a las sensaciones y el contacto táctil.

“El acceso a esta mente inconsciente tornaría, de acuerdo con Bateson (1968 en Carozzi, 1999), al hombre, más armónicamente unido al sistema equilibrado de la naturaleza, en tanto, la conciencia limitada habitual lo tornaría su enemigo y destructor” (p.22). Especialmente, buscan desarrollar las potencialidades del ser para re-descubrirse en su propia esencia, viviendo este proceso en comunión plena con la naturaleza. Se trata de poder -según sus propios términos- “*manifestar en libertad y aprovechar todos los potenciales con los que se viene al máximo, sin ninguna restricción, sin ningún juicio ni interferencia*”. Se trata de “*vivir iluminados y felices todos los días*”; disfrutar de la vida.

A este respecto, los “hippies” espirituales se conciben como “*muy sanos*”: “*no fumamos, no tomamos alcohol, no comemos carne, no consumimos ningún alimento derivado de los animales, ni consumimos drogas*”. Y por ello, portadores de un don “que los ubica al margen del resto de las personas” (Becker, 2012: 105); los diferencia “*del resto del mundo*” (según sus palabras, para aludir a la comunidad callejera). “*Manifestaciones somáticas y psíquicas del ‘malestar en la cultura’*” (Papalini, 2006:39) de las que se encuentran exentos, a salvo.

“Compulsiones habituales de la época contemporánea” (Papalini, 2006:39) de las que se han liberado, gracias a la contención y el refugio de la vida comunal.

A la par de considerarse “*unos bichos raros*”, el don les otorga el sentido de especial en el que se apuntan; bien natural o sobrenatural a partir del cual cierran filas en el círculo sacro. El marginal no podrá adquirir esta gracia divina, no podrá hacer cuerpo lo “divino social”. Esta actitud los posiciona como diferentes y mejores que otras clases de personas, de esas que están al margen. La impresión de ser un tipo diferente del resto, impregnado de una “estética del nosotros”, que lleva otra clase de vida, aparece muy arraigada. Como lo indica el siguiente comentario en donde el informante a través de lo idéntico se diferencia:

*Yo soy una persona, acá me ves, soy una persona que estoy tomando un helado en el medio de la ciudad*<sup>133</sup> ... *Tengo mi sensibilidad, converso con la gente... Apoyo mucho lo que hacemos nosotros como comunidad porque confío y creo en lo que estamos haciendo que es generar una forma nueva de vida. (...) También tengo una hija que hace danzas y la traigo y desde medio del monte vengo acá y la llevo a danza porque ella quiere...* (Dionisio, inmigrante, 38 años).

Pero como evidencian sus palabras, se asume –en autoelogio- el comportamiento no convencional dentro del microgrupo estructurado a partir de una red de afinidades.

Demos más luz a este *sentimiento de especialidad* al que aludimos, a través de una anécdota producto de la inmediata experiencia en situación de entrevista. Vale la pena compartir el desconcierto. Dispuestos a comenzar la charla preguntamos a nuestro entrevistado *¿Cómo llegás a Las Calles?* Asistíamos con apacibilidad a su escucha, no obstante, la *ramificación* de su relato realmente místico y personal producía una ruptura en el curso natural del intercambio. El desorden en las reglas de juego, propuesto por el informante, importunaba pero controlamos la calma, la ansiedad. Su testimonio -que por personal y extenso<sup>134</sup>- no amerita retomar en estas líneas apuntaba todo el tiempo a su *yo especial*; singular y diferente de lo común. Su *yo profundo* (“*ir bien profundo*”) en las tinieblas del romance con pueblitos paradisiacos, recónditos, fantásticos, insólitos, de hechizos, liturgia mágica, efervescencia extática. Nos contaba “*una historia como todo lo que me pasa en general, así...*” diferente, sobre/natural.

---

<sup>133</sup> El entrevistado, iniciador del proyecto Sol, no demostró interés alguno en que realizáramos la entrevista “arriba”, en la comunidad. Luego de varios intentos, concretamos el encuentro en la ciudad de Villa Dolores, donde él decidió que nos veamos. Vale aclarar que es la única persona del espacio identificada por los lugareños con nombre y apellido y conocida por los nativos. Al contrario de los valores que predicán, fue el único informante con quien nos vimos presionados y limitados por el tiempo al momento de la reunión.

<sup>134</sup> Vale la pena citar su referencia: “(...) *Te lo conté un poquito largo, pero creo que valió la pena para que te des una idea de que [llegué al pueblo] por mucha casualidad, pero tenía que ser así*”.

La narración fantástica y fantasmagórica del entrevistado acerca de cosas vividas en el pasado conspiraba contra lo establecido. El *yo-guía-profundo* omnisciente y colmado de esencia divina, armónicamente unido al cosmos y la naturaleza, aportaba un conocimiento osmótico que, reflejo de su conciencia interior, lo transportaba al Valle de Traslasierra -y más tarde se dará cuenta- contribuyendo a la evolución del ser. El carácter simbólico y místico -que no comprendimos en el inicio- venía a decirnos que nada es casual en la vida; que aquel cuento de realismo mágico era la consecuencia de su habitar hoy con-significado esta vida especial, orgiástica y dionisiaca. Esta vida en donde uno vale en tanto está vinculado a un grupo, a la tribu. Esta vida *“que nunca me hubiese imaginado y que no cambio por nada en el mundo”*, finalizaba.

Los espirituales, entonces, se ven a sí mismos y a sus compañeros como seres con un don especial -sentimiento latente- que los hace diferentes de quienes no están conectados con “la dimensión mítico poética de la existencia” (Noguera, 2004: 15). Y este sentir los libera de quienes ejercen desvalorización y determinan un juicio sobre ellos y sus modos de comportamiento en el medio social a través de silencios y miradas truculentas. Sostener *“somos unos bichos raros”*, para los *“lugareños” “tradicionales y estructurados”*, insinúa un “no entienden lo que hacemos”. Genera una frontera entre ellos y nosotros. Indica que los “otros” no son portadores de ese don especial, y por ello carecen de toda comprensión de ese *ethos* estético. En sus palabras, *“nadie sabe lo que hacemos”* a pesar de que *“estamos súper vinculados con el pueblo”*. La ecuación sería: como no saben lo que hacemos nos juzgan y por eso entramos en *“la línea de los hippies”*.

En este sentido, la relación con el pueblo es escasa, ellos lo atribuyen a una etapa de crecimiento incipiente del “nosotros” como comunidad. Pero aseguran que el *“lugar está abierto para quien necesita y quiera acercarse... no estamos ahora para ir, estamos abiertos, somos una comunidad abierta todo el tiempo”*. Queda entre líneas una vaga idea evangelizadora que preferimos acallar por el momento.

La vida de los espirituales transcurre en lo alto de la montaña *entre ellos*; y los escasos vínculos con el pueblo y sus habitantes autóctonos ingresan en la lógica patrón-obrero, al igual que sucede con los *“gringos”*. La *“buena relación”* con los *“lugareños, los que nacieron acá”* [en Las Calles] se comprime en una invitación a *subir*, a *“ir para arriba”* por cuestiones laborales: *“los chicos trabajaron mucho en el campo, construyendo, armando alambrados...”*.

Los patrones de aislamiento y autosegregación encuentran un sesgo –mínimo e ilustrativo- al momento de *bajar* con dirección al “*almacén de Lola*”, con quien se conversa mientras se consigue acopiar vituallas. Como regla general, estos “*hippies*” están espacialmente aislados del pueblo. El acontecer de cada día se da sobre un escenario que funciona como barrera física que impide la interacción directa. Es menester aclarar que esta autosegregación no se desarrolla a partir de la hostilidad hacia los nativos. Por el contrario, si bien la relación que mantienen con ellos es jerárquica, no detectamos en su discurso, al menos explícitamente, rasgos fuertes de desvalorización.

No obstante, el proceso de autosegregación queda en evidencia en ciertas manifestaciones simbólicas, particularmente en el uso de un lenguaje con significados y valores sagrados y psicológicos: “*autorrealización*”, “*descubrimiento de sí*”, “*expansión de la conciencia*” “*camino de trascendencia*”, “*desprogramación personal*”, “*reconexión con la propia esencia*”, “*resonar en la conciencia*”, “*limpieza energética*”, “*escuela libre*”, “*los niños y el servicio en espejo*”, por citar los más significativos.

Una dramatización de “la brecha entre su propio ‘mundo’ y el mundo de los ‘otros’”, diría Hall (1970: 15).

Se trata de una *jerga jerigonza*, que utilizan no solo en sus cursos o talleres; sino en la vida cotidiana, “entre ellos”, para analizar cualquier situación ordinaria. Frases complejas obtenidas eclécticamente de distintas corrientes de pensamiento místico-religioso; cuyo estilo es existencial (en presente) y conexivo (preposicional). A partir de este *sub-lenguaje*, los espirituales discuten situaciones “para los que el lenguaje corriente no tiene terminología adecuada” (Becker, 2012:120); además de que sirve como forma para registrar relaciones sociales.

Howard Becker (2012: 123) con prosa clara y precisa nos presta su pensamiento para definir a los “*hippies*” espirituales como “un grupo de marginales que se consideran a sí mismos, y son considerados por los demás, como ‘diferentes’”.

### **Una etiqueta, dos concepciones de mundo: *hippies totipotentes***

Hacia el inicio del capítulo sugerimos una *no-noción* de hippie asumiendo que se trataba de una concepción plástica, capaz de ser modelada. Por tanto portadora del potencial de convertirse en cualquier unidad (grupo) o en cualquier otro ser (individuo). El sentido de la negación - no explicitada en ese momento- pretende, como la palabra lo expresa, denotar la inexistencia de un significado concreto. Indicar, sin más intención que la expuesta, que en *Las*

*Calles* no hay hippies, hay otras unidades y otros seres. Y tal afirmación no es por haber arribado a un significado producto de “falsificar”, en cierta manera, la experiencia existencial que estamos interpretando; no fue ese el criterio de demarcación científica. Simplemente, los entrevistados no se embanderan bajo tal movimiento cultural; denominado por Hall (1970:7) como una “vanguardia consciente”. Sin embargo, se agrupan bajo significados que les son propios. Al mismo tiempo, consideramos un error y un arrebató *imponer* la aplicación de una taxonomía a una forma de vida que rechaza y desprecia justamente el lenguaje y el acto de interpretación, lo instituido.

Al acercamos al sistema de valores y a la forma de vida de los grupos en cuestión (militantes y espirituales) convenimos que, así como presentan infinidad de características disímiles entre ellos, hay similitud: ambos son envasados en el mismo frasco y por ello llevan el mismo marbete<sup>135</sup> (y utilizamos una palabra inusual para reivindicar el buen nombre de este grupo).

Además, ambos retoman consciente o inconscientemente propiedades de la contracultura de los años ‘60. A pesar de ello, no consideran la naturaleza del movimiento cultural como emblema. Pero se percibe que son herederos, hasta quizá involuntarios, de muchas de sus formas y sentidos, y entonces preferimos introducir como matiz la sensación de plasticidad en el concepto. Así, sugerimos el *remake* de tal noción para pensar su singularización. Consideramos que una definición pertinente al respecto debe dar cuenta simultáneamente de una *demarcación-dilatada*; denotándose con dicha idea una gota de mercurio desparramada para suavizar el carácter de límite (impertinente) y profundizar en el aspecto moldeable y versátil.

Presentados los argumentos en pro y en contra de la cuestión y habiendo dialogado con las personas etiquetadas, sugerimos la concepción de *hippie totipotente*<sup>136</sup> para referenciar al hippismo como movimiento; como la fuerza que se retoma. Vale si es entendido en el marco de un proceso en construcción de otras unidades o seres.

De aquí podemos derivar al *hippie pluripotente* (posibilidad de reproducción y creación de réplicas singulares). En ella encontramos acontecimientos temporales, abiertos e infinitos. Primero, el respeto por el *pasado*: los valores del movimiento cultural hippie son prohijados por los grupos analizados en campo, el hippismo es el embrión, el inicio y el pasado influye

---

<sup>135</sup>Rótulo o nota que se adhiere a las cajas, botellas, frascos u otros objetos, para detallar lo que contiene dentro; y a veces sus cualidades, uso, precio, etc.

<sup>136</sup>En pos de traspasar los límites disciplinarios y hasta quizá jugando a pensar la realidad de una y mil formas diferentes, retomamos una noción extraída de la biología, específicamente de los conceptos básicos de las células madres. A partir de allí reinventamos la materia, lo consuetudinario y actualizamos las ideas para que tomen otras formas.

en nosotros. El *presente*, como el campo de los acontecimientos ligados por la interacción y la comunicación y por ello la creación de lo nuevo con/sentido propio; se objetiva en la vida (fuerza, estado de actividad) que destellan estos grupos en movimiento. La rebelión de los cuerpos movidos por la pasión y el sentimiento introduce el tiempo *futuro*, es lo que está por venir, la ramificación de lo incierto.

Es a través de los conceptos como podemos enfrentarnos al mundo de modo crítico. Y sin descuidar que estamos a solo un paso de aplicar un marbete; no encontramos mejor manera para reivindicar el pasado y compartir la experiencia del presente que una conceptualización libre y espesa como la gota de mercurio.

Para finalizar, como se ha visto en estas líneas, los “*hippies*” (o estos hippies) y su forma de vida nada tienen que ver con el embrollo informe, ni la confusión que quieren atribuirle. Las formas de vida, los valores y actitudes representados tienen una consistencia y una pauta; todo lo contrario a las definiciones válidas y legítimas en las consabidas aceptadas rutinas de las sociedades tradicionales y el “pensamiento vago de pensamiento”.

### **Etiquetas des/leídas**

A lo largo de este capítulo hemos explorado e interpretado algunos de los sentidos y representaciones sociales que emergen de las narrativas enunciadas por distintos perfiles identitarios de migrantes; que un día optaron por abandonar la ciudad y establecer su residencia habitual en una pequeña localidad rural. Todo ello en el marco de una tendencia residencial que consideramos contraurbanizadora. Y como expusimos, no implica tan sólo un cambio de morada, sino la decisión de emprender un proyecto de vida y una estacionalidad. Hemos desentrañado los sentidos de pertenencia, y el significado de formas de vida que en su diversidad encuentran expresión. Para ello, utilizamos como clave de lectura las expresiones valorativas “*hippies*” y “*gringos*”, acuñadas por los habitantes autóctonos, e intentamos deconstruir dichas tipificaciones con el fin de develar y desvelar su especificidad. Encontrando entonces, distintos proyectos residenciales y distintas relaciones con la localidad, que permanecían ocultas detrás de la *etiquetación*.

## Capítulo 6

### Un trabajo constelar: conclusión y apertura

---

Sentados en una alta montaña del Valle de Traslasierra, regidos por secretas mutaciones astrales, comenzamos a desentrañar un mapa en el espacio estelar, una constelación inscrita en el oscuro firmamento; así aparecía dibujada la vida de *Las Calles* que revelaba su trazo desde el prisma de lo temporal, de lo espacial, lo espiritual y lo experiencial. Trazamos una ruta persiguiendo la entrada a una dimensión donde cielo y tierra forman parte de un mismo juego de probabilidades. Perseguimos incesantemente figuras caprichosas que forman las estrellas, en un intento de expresar al máximo las posibilidades de una “configuración cultural” *emergente* donde quedan de manifiesto heterogeneidades, conflictividad, desigualdad, historicidad y poder.

¿Quién se preocupa de una estrella al parecer situada a cientos de años luz? Resultó ser un fuego latente a la espera de recobrar su legítima fosforescencia. El pueblo, esa constelación, refulgía de manera novedosa sitiada por miríadas estelares dispuestas a todo con tal de recobrar forma, corporizarse y revelar su brillo deslumbrador. Acudimos a diversos subterfugios para apreciar la gracia constante de una línea en perpetua mutación; ya que lo acabado implica el renunciamiento a otras múltiples formas, destellos de luz. Pese a las nebulosas, los campos de estrellas comenzaron a invocar pensamientos sobre la singularidad de un mundo rural contemporáneo que, desde una mirada *antroposociocomunicacional*, nos fue revelando su carácter polisémico.

De este modo, determinando ciertos puntos en el espacio sideral -con la inmensa colaboración del relato de “*lugareños*”, “*gringos*” y “*hippies*”- quisiéramos destacar algunas proposiciones para expresar una relación conjetural. Trataremos de sostener, en el transcurso de este final, los supuestos sobre el objeto de estudio para que la constelación tome forma, se solidifique en la mirada.

Nuestro trabajo nos permitió indagar la compleja reconfiguración que viene produciéndose en la cartografía del sector rural a través del estudio de una localidad impactada por la migración urbana. Así pudimos develar que *Las Calles*-escenario en el que desarrollamos nuestro trabajo de campo-es un mosaico de pequeños mundos o círculos que se tocan sin llegar a penetrarse, una fascinante trama cultural donde actores diferentes y contiguos, se encuentran completamente separados y unidos a la vez.



Este fenómeno, que es social -en tanto que es histórico, demográfico, cultural, económico y político- lejos de ser el resultado de propensiones particularistas, forma parte de una manifestación global de transformación social que se experimenta de manera incipiente, en mayor o menor medida en otras localidades de nuestro entorno y el mundo. El carácter de novedad de esta tendencia poblacional de retorno al campo como escape de la ciudad, en el cual la localidad de estudio ofrece un ejemplo privilegiado, deja a la luz que ciertas clases sociales urbanas están protagonizando un proceso migratorio opuesto al conocido hasta entonces. Al mismo tiempo nos muestra cómo la sociedad receptora, que todavía conserva gran cantidad de población nativa, cobra forma defensivamente frente a estas nuevas presencias en el territorio; presencias que amenazan todo el tiempo con desbaratar sus certidumbres y fijeza territoriales, que constriñen y controlan.

*Las Calles* se presenta así como una pintura perfecta que refleja el *contraste combinado* de personas que se movilizan a un ritmo más acelerado que otras, autóctonas, que resisten intentando conservar el lugar donde nacieron. Vale destacar que pudimos apreciar esta diferencia debido a que ingresamos a una de las localidades serranas de la zona menos afectada por la masificación del turismo y que, por ese motivo conserva todavía buena parte de su paisaje cultural y natural, preserva la mística y el sentido característico de una comunidad rural.

La migración inversa -que implica una confluencia en el mismo territorio de actores con matrices socioculturales diferentes- se presenta como un fenómeno que pone de manifiesto a sujetos neorrurales en busca de amenidades (es decir, es producto de atracciones positivas); y es signo de un pueblo que cambió paulatinamente su modelo productivo agrícola tradicional por otro, en el cual el turismo se instituye como una estrategia *impuesta* de sobrevivencia. En efecto, se trata de una tendencia que implica transformaciones espaciales, identitarias y relacionales -entre grupos- resultantes de procesos de cambios sociales, culturales y económicos; y por ello configuradora de una nueva ruralidad.

Frente a un fenómeno de tal magnitud, se intentó dejar de manifiesto los límites de la bibliografía y de los abordajes teóricos para pensar y dar cuenta de esta situación. Notamos que, en la mayoría de los casos, el acento está puesto en la migración del campo a la ciudad, en condiciones desfavorables y desde la perspectiva de un solo actor social. No hallamos en

los estudios de comunicación ninguna respuesta al acontecer que nos interesa en nuestra investigación<sup>137</sup>.

¿Por qué la migración inversa y sus implicancias es un tema escasamente estudiado en la Argentina? Su lugar vacío, en la vasta bibliografía existente sobre el estudio de las relaciones entre la ciudad y el campo, estaría indicando que una de las cuestiones que menos interesa es conocer que le sucede a los actores implicados, a las personas que se juntan y se separan en el fluir de los procesos culturales. Los pocos ensayos disponibles sobre el tema, en nuestro país, pertenecen fundamentalmente a los estudios del turismo y la geografía humanista. Sí, es posible encontrar mayor información en publicaciones internacionales, pero la realidad nos muestra que debemos enfocar el fenómeno en el contexto en el que se desarrolla; y esto debido justamente a la importancia de la perspectiva de los actores en los estudios de comunicación/cultura.

En este sentido, consideramos que nuestro trabajo es un aporte a la conceptualización y a la investigación en el campo académico de los estudios en comunicación social; debido a la importancia de la temática de las relaciones sociales y las interacciones en la conformación de los nuevos sentidos que adquiere la “comunidad” en el mundo contemporáneo. Se trata de una postura en la mirada, que fomenta los intercambios con otras áreas del conocimiento y contribuye a profundizar un debate que, al menos en esta parte del mundo, está cobrando cada vez mayor fuerza. El énfasis principal está en ampliar la visión y enfatizar la multifuncionalidad de los espacios rurales debido a la problemática que significa el avance de las actividades no agrícolas y de la dinámica de la interrelación entre lo rural y lo urbano, remarcándose los cambios de vida rurales.

Por ello, las unidades de análisis que articularon este trabajo fueron la producción de sentidos sociales a partir de matrices de interpretación diferentes entre los grupos, así como las prácticas sociales y culturales de estos actores. Mediante la perspectiva etnográfica de los estudios de casos y el análisis cualitativo de las representaciones sociales y las prácticas, pudimos sumergirnos en la experiencia migratoria tal como es vivida y sentida por sus protagonistas; al mismo tiempo que analizar de qué manera es experimentada por los pobladores autóctonos.

---

<sup>137</sup>Tampoco hemos encontrado trabajos puntuales que aborden el proceso de poblamiento y las consecuentes transformaciones que vienen produciéndose en el Valle de Traslasierra (Provincia de Córdoba), en el período reciente. Además, *Las Calles*, carece de una historia local compilada sistemáticamente. Fue a partir del aporte de la memoria oral de los pobladores que pudimos reconstruir las olas migratorias que fueron sucediéndose; trascendentes para analizar y comprender el fenómeno que estudiamos.

### **Nuevas identidades en el fluir de la ruralidad**

En este escenario, los habitantes nativos ven amenazada y tensionada su identidad “*lugareña*” que va mucho más allá de sentirse parte de su localidad. Se trata de una forma de vida inscrita a ciertos valores y costumbres que poco a poco, debido a las implicancias del avance del turismo y las migraciones, se ven obligados a sacrificar. Encontramos que vivencian una sensación de pérdida de los anclajes sociales y cognitivos que les servían de referencia para accionar en el mundo; donde se trastocan hasta sus nociones de tiempo y espacio, siendo remitidos a una nueva totalidad, a una territorialidad dilatada.

Para adecuarse a los requisitos que les impone esta nueva forma de vida en *su* pueblo despliegan diferentes estrategias:

La negación del actual estado de cosas, bajo el efecto de la *hipermetropía*. La *exacerbación de la identidad* pueblerina exagerando los atributos del ser “*callejero*” y “*nacido y criado*” en ese lugar que forjaron con sus propias manos. Un pueblo al que definen desde la *tranquilidad, en un juego de tensión y alivio* y como el *paraíso*, debido al miedo que les genera quizá lo desconocido y no dominado. Actitud que refuerzan con el *mito del origen*, aquel estado ideal en el que la comunidad encontraba las mejores condiciones para su pleno desarrollo. A lo que se suma el despliegue de ideas y prácticas de estigmatización hacia personas presuntamente portadoras de una cultura diferente: “*hippies*” y “*gringos*”. Estos son los instrumentos que utilizan para afirmar una supuesta superioridad y por tanto preservar su identidad.

De modo tal que, si bien antes existía una identidad social producto de cierta homogeneidad en los modos de vida y en la inserción productiva y laboral como pequeños productores agropecuarios; hoy, a través de sus reclamos de pertenencia como auténticos habitantes del pueblo, desarrollan una identidad política que surge producto de acciones de resistencia para posicionarse, en resguardo de lo propio.

Esta actitud de defensa de los lugareños tiene sus antecedentes en la historia. Ellos desde hace años se constituyen como sociedad receptora de inmigrantes. Situación que los expuso a la subestimación por parte de otros grupos urbanos. Llevan en la piel la marca, o quizá el prejuicio, de que “*hay gente que quiere venir acá a imponernos cosas*”; el estigma de su tradicional condición de “*caseros*” y el lugar que ocuparon -y ocupan- en dicha relación paternalista. Por este motivo podemos ver cómo en las personas que ellos denominan “*hippies*” encuentran la forma de descargar esta presión que les genera la desigualdad social con los “*gringos*” auténticos y actuales.

La alteridad es concebida así como la base de una identidad donde los lugareños se definen en una relación ambigua de oposición y complementariedad con esos otros “*venidos de afuera*”. Se hacen entrelazadamente con “otros” inmigrantes unidos en un territorio y separados por diferencias culturales, simbólicas y económicas.

El modo en que se intenta legitimar la propia definición identitaria se refleja en la batalla simbólica entre distintas representaciones y proyectos vitales que orientan el ser y estar en la vida cotidiana de la comunidad.

Por su parte, el arribo de personas urbanas a la localidades impulsado por la *necesidad* de una nueva experiencia cotidiana de vida. Estos migrantes eligen un nuevo estilo de vida pese a las excelentes condiciones materiales que detentaban en sus lugares de orígenes; fenómeno que solo puede interpretarse cuando es puesto en relación con el componente ideológico-cultural que lo sustenta. Éste se basa en un fondo imaginario que magnifica valores como la naturaleza, la libertad y la calidad de vida.

La tendencia a la valorización del espacio rural como escenario ideal para el desarrollo del *self* y el ser en comunidad viene a decirnos que estamos viviendo, atravesando -quizá en nuestro país de manera incipiente- una etapa de transformación social (con infinidad de contradicciones, por su calidad de *en-proceso*). De este modo, irse a vivir al campo no implica una mera búsqueda hedonista sino la resistencia a una sociedad en crisis y por ello la apuesta por nuevos valores vitales. Animándonos a pensar que hombres y mujeres en un camino de búsqueda interior y exterior generan nuevas respuestas a sus preguntas, substituyendo así horas y años de terapia psicoanalítica. A riesgo de decir que podríamos estar vislumbrando los primeros pasos de un nuevo ser social; aunque en disputa con su interior individualista.

Los motivos que impulsan a migrar podemos encontrarlos en planteamientos de tipo ideológico cultural basados en el encuentro casi simbiótico con la naturaleza, preferencias estéticas o la satisfacción de un viejo deseo. Lo novedoso que aporta esta investigación es que en el marco de las amenidades se referencia la búsqueda de la calma interior del ser humano, que nosotros denominamos el *factor introspectivo*.

De nuestra investigación se desprende que las iniciativas vitales se estructuran a partir de seis dimensiones estrechamente interrelacionadas y organizadas en torno a oposiciones semánticas cuyo eje es naturaleza-sociedad, y sus vinculaciones campo-ciudad; salud-enfermedad; y libertad-servidumbre:

- 1) El escape de la ciudad por considerarse un espacio que enferma el cuerpo y deshumaniza las relaciones personales.

- 2) El autoconocimiento a partir de “*búsquedas espirituales múltiples*” para lograr “*dimensionar realmente lo que es el ser*” en el marco de la *New Age*.
- 3) La imaginación, el sueño verde, los recuerdos y las sensaciones (“*sentía que era mi lugar*”).
- 4) La búsqueda de la felicidad y la sanación a partir de la “autocorrección” de un mal; apelando al manejo de las contingencias y exceptuando intervenciones farmacológicas adicionales en el proceso.
- 5) La elección de caminos de trascendencia instituyentes; es decir creativos, propios y opuestos a lo instituido.
- 6) La transformación de las condiciones de existencia objetivadas en la creación de un “*nuevo mundo*”. Y a estos valores, hay que añadir la presencia menos explícita -en los relatos- pero no menos relevante de otros como la libertad, el control del propio tiempo y la exclusividad territorial.

El campo se presenta entonces como el símbolo de un mundo nuevo y sano. Un mundo que en la ciudad se ha degenerado y por ello se pretende volver a hallar denotando una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). No obstante, en este transcurrir y cumplir el sueño propio, los neorrurales, omiten a los nativos o los desvalorizan simbólicamente, quienes, salvo en el proyecto político de los “*hippies militantes*”, quedan excluidos o estorban.

La importancia que adquiere la naturaleza en nuestra sociedad nos interpela, vemos que los sentidos generados en torno a ella son múltiples. En estrecha relación con las representaciones de nuestros entrevistados urbanos, ésta responde -en gran medida- a la búsqueda de una relación perdida con el lugar que se habita. En estos casos la imagen de la comunidad imaginada está detrás de las preferencias residenciales, viene a ser la idea de *habitar* un refugio que posibilite ver el crecimiento de los hijos y construir esa familia que la ciudad no permite.

Todos los proyectos vitales que analizamos (“*gringos*” actuales, “*hippies*” espirituales y políticos militantes) comparten una base imaginaria aunque por supuesto introducen matices a la hora de dotar de sentido su experiencia de vivir en el campo; y las diferencias se notan básicamente en la relación que establecen con los integrantes de la sociedad receptora.

De este modo, primero, observamos en los “*gringos*” actuales la conformación de un modelo de sociabilidad basado en el *círculo iluminado*; y con ello la producción de la fantasía y el resguardo de la comunidad imaginada como proceso de construcción simbólica del lugar y

sentido del arraigo. Una estrategia residencial de íntimo apego al pueblo como entorno natural y mucho ahínco en su construcción y proyección.

En segundo lugar, desentrañamos una tipología -el “hippie”- que en su desdoblamiento disuelve la unidad de la etiqueta. En esta línea planteamos el colectivo de “hippies” *político militante* que, guiados por la cultura de la solidaridad, el trabajo y la educación popular, tratan de hacerse un lugar en las nuevas redes sociales de la localidad. Y los “hippies” *espirituales* quienes, reunidos en una comunidad en lo alto de la montaña, conforman el *círculo sacro* con el propósito de crear un “*nuevo mundo*”. En ambos casos, responden a un deseo de transformación total del modo de vida, rompiendo su vinculación diaria con la ciudad. A partir del análisis de la realidad de estos dos grupos pudimos arribar a una *no-noción* de hippie, arrojando la concepción de *hippie totipotente y pluripotente*.

Las distintas tipologías experienciales o perfiles de neorrurales -que podríamos haber descuidado de no haber sido advertidos por el prejuizamiento nativo- son el resultado de una variedad de proyectos vitales que se diferencian en las maneras de concebir el entorno natural y social, como así también lo urbano y lo rural. En la variedad se distinguen.

La llegada de los migrantes tiene un gran impacto en el tejido social y económico de la localidad. En este sentido, el proceso de crecimiento poblacional viene de la mano de la fragmentación social en términos del quiebre de una *Gemeinschaft* homogénea y moral y su remplazo por una *Gesellschaft diversa y circular*.

Al psicologizar el proceso detectamos que, en el juego de alteridades permanentes, se precipitan las demarcaciones de fronteras entre aquellos que se sienten auténticos poseedores del pueblo y los “*venidos de afuera*”-extranjeros y *outsiders*. Consecuencias que determinan la configuración de la realidad de este espacio rural que deviene en nueva ruralidad.

### **El “estar juntos”, girando**

En este marco dedicamos tiempo y espacio a descifrar la evidencia del comportamiento nativo y neorrural a través de una operación surrealista, mirando el revés de la trama para mostrar aquello que está oculto. De no haber sido así, hubiésemos corrido el riesgo de quedar sujetos a los supuestos de la propia imagen que unos tienen sobre los otros. Y siguiendo esta clave, pudimos reconstruir por ejemplo una “cultura popular establecida por la costumbre, alimentada por experiencias muy distintas de las de la cultura educada, transmitida por tradiciones orales, (...) expresada en símbolos y ritos” (Thompson: 1995: 91), y muy distante de la cultura de los *urbanitas*.

Como no es suficiente describir el nuevo panorama y reproducir un detallado mapa socioresidencial vital, el estudio de las nuevas tendencias poblacionales y residenciales también debe ser una herramienta más para apuntar nuevas líneas de reflexión.

Es menester dejar en claro que no estamos suponiendo la urbanización del campo, donde éste se presenta como escenario al servicio de las necesidades de “humanitos” acelerados. Allí estaríamos incurriendo en el error de reproducir la dicotomía campo-ciudad, de definir uno por oposición al otro (un pensamiento clásico y dicotómico frente al que ya hemos fijado posición). Idea que aquí cuestionamos ya que reduce la ruralidad otra vez a un lugar marginal frente a la omnipotente urbe. Aunque, claramente, por lo expuesto no negamos la irrupción y el contagio de valores, estilos y prácticas *made in* ciudad.

Nuestra posición es que existe un modo diferente de reflexionar. En la actualidad ambos espacios (el urbano y el rural) asisten a un proceso de interdependencia. Frente a ello debemos pensar dicha cuestión social en términos de configuraciones culturales. Proponer, a la luz de las nuevas tendencias poblacionales y residenciales, otras maneras de concebir a la comunidad rural; considerándola desde un acuerdo tripartito entre lo territorial, lo social y lo simbólico.

Desde esta perspectiva proponemos discernir el sentido de la comunidad y su conformación, a partir de imaginar las relaciones comunitarias entre extraños. De lo que puede desprenderse el siguiente horizonte de posibilidad:

La propuesta es que la noción de *extraño* sea repensada y reinventada -por las partes que integran esta sociedad- en calidad de *signo positivo*, de suma y aporte al crecimiento e innovación tanto personal como social; y relativa al *afecto*, en tanto inclinación y sensibilidad hacia el “otro”. De este modo, el otro, que deja de ser “otro”, se rehace uno con el infinito entre nosotros, sin barra mediadora, en su resignificación como cópula.

La exclusión del “nos/otros”, la separación y la frontera limítrofe ya fue pensada y nombrada por los mismos actores. Por el solo hecho de ser habitantes en una misma comunidad dispararon una batería de categorías al respecto. Despleguemos otro análisis sobre esta cuestión.

Es momento de *arrimar* o *sugerir* una percepción desde la inclusión, en la *unión en el intersticio*. Y, sin que sea posible dar una definición exacta (de ahí el empleo de metáforas), veamos qué puede suceder a partir de conjeturar dos posibilidades complementarias que explicitamos a través del *proceso de gelivación* y la *consolidación por enfriamiento*. Ambos fenómenos tienen lugar, casualmente, en zonas de alta montaña. Como lo observado es un proceso social (la sociabilidad en estas nuevas formas de residir en un pueblo o la

sociodinámica de las relaciones), debemos advertir que somos conscientes de su posibilidad de resolverse en el transcurso del tiempo. Necesita tiempo de consumación. Tratemos de imaginar esta situación. Por los intersticios de la roca se filtra el agua, que fluye, así como los protagonistas de nuestra historia comenzarían a vivir una experiencia conjunta.

Ahora bien ¿cómo podría efectuarse la dilatación de esta unión? El *proceso de gelivación* permite pensar la expansión o aumento de volumen que sufre el agua, en el intersticio, cuando por las noches se congela convirtiéndose en hielo. Dicha dilatación sugiere justamente el fortalecimiento y la potencia del encuentro entre los actores; donde la fuerza es tal que puede provocar rupturas (la ruptura de la roca). Sin embargo, su consecuencia llega a producir efectos colaterales: la formación de grietas. Por lo que el proceso social de *cambio en la unión*, por más romántico que pareciese al principio, recaería nuevamente en la metamorfosis infinita. Esta es una posibilidad, si consideramos que estamos estudiando personas y con ello principios de incertidumbre. Pero venimos dando cuenta sólo de la potencia de las partes. Necesitamos acercarnos a su posterior consolidación.

Recurrimos ahora a otra posibilidad -como ocasión para que algo exista- que elegimos demostrar a través de la idea de *consolidación por enfriamiento* propia de los movimientos volcánicos. El magma (que aquí no se relaciona con la propuesta castoridiana) hace su extrusión sobre la superficie en forma de lava que se derrama por la falda de la montaña; una vez en contacto con la temperatura ambiente comienza a solidificarse y al penetrar en grietas cumple la función de unión entre las partes (así completamos el estadio agrietado del proceso de gelivación). De este modo, la figura del volcán remite a una actitud de mayor intensidad, donde podrían llegar a encontrarse los sujetos de la comunidad al mirarse de otra forma. Una convivencia con extraños aprehendidos para aprehenderse en el estar juntos superando la falsa barrera de las distinciones, y ya no como una amenaza invasiva.

Hemos intentado mostrar cómo la localidad puede ser leída reinventando la condición de extraño. Particularmente, en un sitio donde a partir de transformaciones culturales contemporáneas los actores, antes independientes, comienzan a tejer tramas relacionales de interdependencia. Situación que los enfrenta a la producción de prácticas y sentidos en tensión respecto del espacio; y a formular el malestar por esa tensión, articulando un lenguaje de disputa. Ya habíamos antedicho que las diversas construcciones acerca del lugar son una de las causas que transforman a *Las Calles* en un espacio fronterizo, en el que convergen diferentes representaciones desde las que cada conjunto social traza fronteras entre el sí mismo y el extraño. Se espacializa al otro y al sí mismo y deviene una identidad.



Sennett (2002) nos ayuda a pensar en la paradoja<sup>138</sup> de *la extensión en la reducción*. Con esto, nos referimos a las distancias sociales, culturales y espaciales (diferencias y fragmentación) existentes entre actores que conviven en el estrecho espacio de un pueblo. Paradoja que da como resultado un “área pública muerta”. La cristalización de dicho espacio muerto, en *nuestra comunidad*, es la plaza pública del pueblo deshabitada. De esta manera, se corrompe la función esencial y natural del lugar, que es la de “combinar gente y actividades diversas” (Sennett, 2002:39).

¿La plaza es la materialización de la relación silenciosa que establecen los pobladores? ¿Es el espacio contingente donde a través de un lenguaje silencioso se crea un lazo compartido entre los miembros de la comunidad?

He aquí entonces un área de paso y no de encuentro y permanencia (nuevamente la contradicción). Sentarse en uno de los pocos bancos de hormigón durante el tiempo que uno desee es llegar a sentirse profundamente incómodo, como si estuviese en exhibición en una enorme vidriera vacía. Damos fe de haber experimentado tal situación en carne propia.

Y si de semejanzas significativas hablamos, pensemos en el nombre del pueblo -*Las Calles*- que estudiamos. La calle, espacio público por excelencia, es el soporte de las actividades ciudadanas no privadas como trasladarse para ir al hogar, al trabajo, a la escuela, encontrarse con vecinos, etc. Terreno de las actividades públicas y sociales como procesiones, ferias y fiestas populares que siempre confluyen en la plaza principal de la población. De hecho, la comuna debe su nombre a la concurrencia de caminos cuando en 1920 una docente generó en su casa familiar una escuela y para indicar su ubicación utilizó como punto de referencia dicha intersección. La calle es también escenario del comercio y el turismo. No obstante en *Las Calles* -actualmente- se reduce a la circulación de vehículos, motos y camionetas “*cuatro por cuatro*” y en menor proporción peatones; verdadero órgano del movimiento.

En tanto, el espacio público de la calle se transforma en una función de movimiento libre, otorgada por las ventajas que brinda el automóvil propio para desplazarse sin preocupaciones por donde uno elija, ese espacio se vuelve insignificante si deja de cumplir tal función. Queda subordinado al movimiento libre. Pero además y, sobre todo, es el área de la observación casual, los silencios truculentos, la murmuración chismográfica, y el escenario de la contienda donde se libra la batalla por el *saludo*.

---

<sup>138</sup>También se nos ocurre la paradoja de la *heterogeneidad en la homogeneidad*. Cuando pensamos en la multiplicidad de personas insertas en un pequeño poblado cuyo paisaje natural se va convirtiendo en mercancía mediante un proceso de transformación estética del paisaje bajo la lógica capitalista.

El pueblo encierra diversas entidades del mismo género: círculos diversos que se organizan alrededor de un territorio real y simbólico. El círculo es un ambiente social contenido dentro de una circunferencia, se destaca por su disposición cerrada, es decir, implica la imposibilidad de entrar en él. No es utilizado aquí para consignar un espacio de encuentro, sino una forma de ello, fundada en la sociabilidad del “entre nos” en donde personas con intereses semejantes y aires de superioridad cierran filas entre nosotros y los otros. La idea de círculo se refuerza a través de la “energía toroidal”, una experiencia que gira sobre sí misma y un ciclo que solo se completa cuando una persona se conoce a sí misma. Motivo principal de la decisión de migrar de los sujetos; como así también una consecuencia del encuentro con otra identidad para los pobladores nativos. Valga la semejanza, los *chakras*<sup>139</sup> también se hallan en permanente movimiento circular. A esta cualidad deben su nombre que en sánscrito significa rueda o movimiento. Es justamente el entrecruzamiento de una diversidad de círculos y su articulación más o menos flexible lo que forma la figura de nuestra comunidad.



[FIG. 3 –MATRIZ CIRCULAR DE LA COMUNIDAD]

*Las Calles* descansa esencialmente en la doble polaridad del cosmopolitismo y del arraigamiento. Los grupos (diferentes círculos), múltiples y complejos, se encuentran fuertemente unidos por el sentimiento común de *querer* al pueblo; situación que va estructurando una memoria colectiva cuya diversidad es fundadora. En líneas generales podemos decir que el *sentido de comunidad* nace de esta unión del sentir compartido de

<sup>139</sup> Centros de energía no medibles situados en el cuerpo humano. Su significación presenta variaciones según se trata de la doctrina hinduista, la teosofía o el gnosticismo.

juicios y prejuicios por el “otro” no-permanente o itinerante en el lugar (“*nuevos rico*”) y el turista. Pero, si las personas no se hablan en las calles, no comparten el espacio de la plaza pública ¿cómo pueden saber quiénes son como grupo? Estructuralmente, es esta diversidad lo que asegura la unicidad del pueblo. Es la *tensión* entre los diversos grupos lo que afirma la perennidad y renovación del conjunto. En efecto la acentuación espacial no es un fin en sí mismo, es lo que les devuelve el sentido de la comunidad por permitirles redes de relaciones. Reforcemos esta idea: “La proxémica remite esencialmente a la fundación de una sucesión de ‘nosotros’, que constituye la sustancia misma de toda socialidad” (Maffesoli, 2008: 242).

La comunidad constituida por microuniversos simbólicos se hace a partir del sentimiento de pertenencia, y en el marco de una red de comunicación.

La población en estudio se presenta así como una metáfora espacio-temporal de la contemporaneidad, como un *todos juntos girando*, experimentando el pueblo en comunidad.

Esta alegoría desaloja la imagen del individuo aislado, separado y particularizado por más diferente que sea; por el contrario, está ligado, mediante la comunicación, al espesor cultural de una comunidad.

En este escenario -y reiteramos la idea expuesta párrafos arriba- encontramos anacrónico seguir pensando lo rural como sinónimo de una cultura ligada al mundo agrario, con una población escasa, homogénea y formas de vida dominadas por lo tradicional, el sentir comunitario y la solidaridad mecánica. Entonces es que recurrimos a la noción de configuración cultural<sup>140</sup> para pensar este escenario y generar una noción propia de comunidad: el *espacio de lo común*. Este punto es entendido como lo que *emerge* -y no como lo nuevo- por constituirse de elementos que se ocupan de un devenir, al mismo tiempo que son contradictorios entre sí dentro de una contemporaneidad. Es en este espacio de lo común emergente donde se enlazan sentidos, temporalidades y territorialidades diversas.

Al partir del supuesto de que el proceso comunicativo es el momento relacionante de la diversidad sociocultural y, por lo tanto, espacio del intercambio, entendemos el sentido de la comunidad desde la construcción que los actores sociales realizan de un *espacio de lo común*; y por lo tanto es lo que *emerge* en el marco de esta ruralidad tan heterogénea. Y es en este preciso momento en que queda conformada la constelación/pueblo.

Desde esta forma, podemos atender a la excepcionalidad de un estilo de vida rural ya no más contrapuesto a la ciudad, sino fusionado y hoy todavía un *collage-bricolaje*; donde nadie sabe muy bien quien es; y donde el señor urbano en sus versiones de “hippie” y “gringo” quiere

---

<sup>140</sup> Concepto desarrollado en profundidad en el Capítulo 1: *Pentaprisma, lectura de una realidad*, p. 15

ser “*paisano*” y éste último quiere ser urbano. En ambos casos, no desde una ratificación explícita pero sí desde una admiración implícita e irritada.

El pueblo estudiado constituye un ámbito de significativa importancia para comprender presentes culturales heterogéneos; siendo su estudio altamente productivo para el conocimiento sociocultural local, regional y nacional; pudiéndose retomar también como un antecedente a nivel internacional. Además, la posibilidad que nos brindó, como fenómeno arquetípico, fue facilitarnos la llegada a toda la población y poder ponerlos en diálogo a partir del análisis de sus relaciones sociales.

### **Cuestiones del porvenir**

Las reflexiones desarrolladas pretenden ser el punto de partida para la inminente formulación teórica de nuevos conceptos que permitan capturar las múltiples y complejas formas en que las identidades y las alteridades se relacionan en los fenómenos sociales concretos.

Estimamos que, atendiendo a esta variedad de relaciones, se pueden comenzar a desplegar nuevas y más categorías teóricas capaces de capturar la dinámica propia que viene experimentado la nueva ruralidad.

El aumento del número de personas que de ciudadanos pasan a ser neorrurales introduce importantes puntos de reflexión. Por un lado, nos interroga acerca de la propia naturaleza de la sociedad rural. Por otro, permite seguir indagando acerca del establecimiento de unas determinadas relaciones entre la ciudad y el campo, entre lo urbano y lo rural para dar respuestas más actualizadas.

Además del debate sobre la propia definición de lo rural, pretendemos abrir un espacio de reflexión en torno a ejes tales como:

- La perspectiva territorial, la relación campo/ciudad a partir del fenómeno de contraurbanización o neorruralidad; con acento en la perspectiva de los actores implicados en los procesos.
- La importancia de la comunicación en las configuraciones culturales y espacios de lo común.
- Los sentidos que cobra la migración de amenidad en la conformación de las comunidades rurales. Fenómeno que despierta inquietud por tratarse de una manifestación visible de las transformaciones sociales contemporáneas; y poner en discusión la artificialidad de la reivindicación de lo local y la fantasía de su pérdida.
- El ascenso de las incertidumbres en la vida urbana: la perplejidad, lo contingente, la falta de seguridad y la reconfiguración de las protecciones personales y sociales. El signo y la

dinámica de lo incierto; y las estrategias de los actores para afrontar y emprender el porvenir como evento. La exploración del desarrollo de una zona configurada de la vida social entre espiritualidad, experiencia, seguridad, inauguración, integración, desintegración, individualidad y sociabilidad. La puesta en intriga, la expectativa, la esperanza y la utopía cristalizadas en la prolongación del placer. Lo nuevo como consecuencia, plenitud, culminación, ruptura, inauguración y comienzo. La falta de disimulo frente a las insuficiencias y temores del presente.

-Los usos del territorio y la articulación del paisaje desde una perspectiva ecológica fundada en la sustentabilidad y la agroecología. La naturaleza, no entendida como recurso, sino como un desafío a lo único que puede darnos el “dominio” del porvenir.

-Las dinámicas de poder relacionadas con el plano económico; y el papel de los procesos de acumulación capitalista que transforman el espacio en mercancía (la *industria del verano*, el turismo y la especulación inmobiliaria, etc.).

Se trata de redefinir (o volver a definir en el infinito por su constante movimiento de cambio) el estudio de la realidad social en comunidades rurales. Proponer una nueva manera de mirar el campo y la ciudad, el centro y la periferia, lo local y lo global desde una construcción en permanente ebullición y reinención. Todo ello siempre en relación directa con las fricciones, tensiones y disputas que despliegan los pobladores de una trama cultural, al mismo tiempo que definen un *espacio de lo común* y por supuesto sus identidades.

Para finalizar, nos hacemos un interrogante que cala profundamente en lo personal: ¿en qué medida los fenómenos que pueden parecer anómicos, y que lo son en relación con los parámetros establecidos, pueden ser considerados como *síntomas* de una nueva sociedad en formación?

Y esto nos sirve para seguir profundizando una idea que venimos arrastrando casi desde el principio de estas líneas:

¿Podríamos estar vislumbrando los primeros pasos de un nuevo ser social?

Son muchas las experiencias que conocemos a este respecto, que claramente, nos motivan también a pensar en una reinención del mundo fundada en su reencantamiento. Experiencias de huertas urbanas a montones, vida en comunidades, tratamientos de desintoxicación higienistas, ondas encantadas de la tierra, temazcales, nuevos órdenes galácticos e infinidad de prácticas y movimientos de personas en busca de “otra cosa”, en busca de vida y bienestar. Al no disponer de calidad científica no fueron expuestas en este escrito; pero sí han guiado nuestra mirada. En el mismo orden, los cuestionamientos que nos generan las luchas contra la

mega-minería a cielo abierto en Catamarca y contra la instalación de Monsanto en Córdoba, Argentina (Soraire y Trimano, 2013); por solo citar algunos ejemplos, también hablan de un cambio.

El mundo avanza en direcciones inesperadas y contradictorias. Gracias a nosotros, *humanitos poderosos*, el mundo está mal-hecho, maltrecho, pero no está terminado. Así que mientras el cine de Hollywood nos muestra ciudades debajo del océano y autos voladores, las estadísticas nos dicen que cada vez más personas eligen las bicicletas como medio de transporte. Al compás del surgimiento -a borbotones- de ferias de alimentos orgánicos y comercios justos (que se expanden como un rayo de luz, soportándose en blogs, páginas webs y redes sociales), la gastronomía retorna a lo primitivo, platos donde lucen raíces y alimentos crudos, se convierten en moda y deleite para el paladar. Y si de retorno a lo tribal se trata, no hay mejor ejemplo que hablar de la cultura del aseo personal y la temible industria cosmética: los efectos dañinos de los desodorantes que vienen a ser reemplazados por la elección de bicarbonato de sodio o limón como opción gratificante.

Prédicas, profecías, prácticas, hábitos, todo nos habla de una vida más natural, un tanto anómica, desordenada, incipiente, pero creativa y viva. ¿Rupturas, transgresiones o verdades develadas?

Simplemente, parafraseando nuevamente a Maffesoli (2004), habrá que ser lo suficientemente lúcidos y desprovistos de prejuicios intelectuales para, develarlo, aceptarlo y retomarlo.

Finalicemos con esta cita de Jack Kerouac (2012) [1958], perteneciente a su novela “Los Vagabundos del Dharma”, que dice mucho más que un cierre prolijo y sistemático:

...el mundo entero es una cosa llena de gente que anda de un lado para otro cargada con mochilas, Vagabundos del Dharma negándose a seguir la demanda general de la producción de que consuman y, por tanto, de que trabajen para tener el privilegio de consumir toda esa mierda que en realidad no necesitan, como refrigeradores, aparatos de televisión, coches, coches nuevos y llamativos, brillantina para el pelo de una determinada marca y desodorante y porquería en general que siempre termina en el cubo de la basura una semana después; todos ellos presos en un sistema de trabajo, producción, consumo, trabajo, producción, consumo... Tengo la visión de una gran revolución de mochilas, de miles y hasta de millones de jóvenes (...) con mochilas y subiendo a las montañas a rezar, haciendo que los niños rían y que se alegren los ancianos, haciendo que las chicas sean felices y también las señoras mayores, que serán más felices todavía, todos ellos lunáticos zen que andan escribiendo poemas que surgen de sus cabezas sin motivo y siendo amables y realizando actos extraños que proporcionan visiones de libertad eterna a todo el mundo y a todas las criaturas vivas... (p. 95-96)

## Referencias bibliográficas

---

- Abu-Lughod, Lila. (2006) [1999]: "Interpretando la(s) cultura(s) después de la televisión: sobre el método". En: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. (pp. 119-141) Número 24. Quito. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador. ISSN: 1390-1249
- Adler de Lomnitz, Larissa. (1998) [1975]: *Cómo sobreviven los marginados*. Argentina. Siglo veintiuno editores.
- Agulhon, Maurice. (2009) [1977]: *El Círculo Burgués. La sociabilidad en Francia, 1810 – 1848*. Buenos Aires. Siglo veintiuno editores.
- Alonso, L.R (1994): "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa". En: J.M. Delgado y J. Gutiérrez (Coord.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. (pp. 225-240) Madrid. Síntesis.
- Altamirano, Carlos. (2006): "La tradición normativa". En: *Intelectuales. Notas de investigación*. Colombia. Grupo Editorial Norma.
- Altieri, Miguel. (1995): "Bases y Estrategias Agroecológicas para una Agricultura Sustentable". En: *Revista Agroecología y Desarrollo. Centro Latino Americano de Desarrollo Sustentable (CLADES)*. Número 8/9.
- (1999): *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo Nordan-Comunidad.
- Anderson, Benedict. (1993) [1983]: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México. Colección popular. Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, Arjun. (2001): *La modernidad desbordada*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Arroyo, Mercedes. (2001): La contraurbanización: un debate metodológico y conceptual sobre la dinámica de las áreas metropolitanas. En: *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. N° 97. España. Universidad de Barcelona. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-97.htm>
- Auge, Marc. (1992): *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona, España. Gedisa.
- (2007a): "El objeto de la antropología hoy". En: *psicoperspectivas*. Revista de la escuela de psicología. Facultad de Filosofía y Educación. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Vol. VI.
- (2007b): *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona, España. Gedisa.
- (2012). *Futuro*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora.
- Barrionuevo Imposti, Víctor. (1949): *Contribución a la Historia Hispana del Valle de Traslasierra*. Argentina. Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Barfield, Thomas. (2000): *Diccionario de Antropología*. Argentina. Siglo veintiuno editores.
- Bauman, Zygmunt. (2004) [2000]: *Modernidad Líquida*. Argentina. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

- Becker, Howard. (2012) [1951-1953-1955]: *Outsiders, hacia una sociología de la desviación*. Argentina. Siglo Veintiuno Editores.
- Benson, Michaela y O'Reilly Karen. (2009): *Lifestyle migration: expectations, aspirations and experiences*. Farnham, England. Edited by Ashgate.
- Berry, Brian J.L. (1976): "The counterurbanization process: urban America since 1970". En: Berry, Brian (Ed.). *Urbanization and counterurbanization*. (pp. 17-30). Beverly Hills. Sage.
- Bourdieu, Pierre. (1988) [1987]: "De la regla a las estrategias". En: *Cosas dichas*. (pp.67-82). Buenos Aires. Gedisa.
- (1990a) [1984]: "Espacio social y génesis de las 'clases'". En: *Sociología y Cultura*. (pp.205-228). Traducción: Martha Pou. México, D. F. Grijalbo.
- (1990b) [1976]: *Quelques propriétés des champs*, in-édit, ENS-Paris. [Algunas propiedades de los campos. En: Pierre Bourdieu, *Sociología y Cultura*. México. Grijalbo].
- (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona. Anagrama.
- (2002): *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona. Anagrama.
- (2007) [1980]: *El sentido práctico*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.
- Bosca, Roberto. (1993): *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*. Buenos Aires. Atlántida.
- Briones, Claudia. (2005): "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: Claudia, Briones (Ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp.:11-43). Buenos Aires. Antropofagia.
- Camarero Rioja, Luis A. (1993): *Del éxodo rural y del éxodo urbano. Ocaso y renacimiento de los asentamientos rurales en España*. Madrid. Serie Estudios. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Secretaría General Técnica. Centro de Publicaciones.
- (1999): "La construcción postmoderna de la ruralidad: Tendencias y cambios sociales". En: *I Encuentro sobre Desarrollo Rural: Perspectivas de Futuro*. Disponible en: [http://www.uned.es/dpto-sociologia/departamento\\_sociologia/luis\\_camarero/07\\_00.pdf](http://www.uned.es/dpto-sociologia/departamento_sociologia/luis_camarero/07_00.pdf)
- Capel, Horacio. (2005): "La ciudad es el mejor invento humano". Conversaciones con Horacio Capel". En: *Bifurcaciones. Revista de Estudios Culturales Urbanos*. N°3. Invierno. Disponible en: <http://www.bifurcaciones.cl/003/Capel.htm>
- Cardoso, María Mercedes. (2013): "Contraurbanización en el sistema urbano argentino. El rol de los pueblos grandes en el Área Metropolitana de Santa Fe". En: *Programa Nacional. Olimpiada de Geografía de la República Argentina 2013. Manual de capacitación docente*, (pp.121-128). Santa Fe, Argentina. Facultad de Humanidades y Ciencias. Universidad Nacional del Litoral.
- Carozzi, María Julia. (1999): "La autonomía como religión: la nueva era". En: *Alteridades*. Vol. 9, núm. 18. (pp. 19-38). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74791803>



- (2011): “Más allá de los cuerpos móviles: problematizando la relación entre los aspectos motrices y verbales de la práctica en las antropologías de la danza”. En: María Julia Carozzi (coord.) *Las Palabras y los pasos: etnografías de la danza en la ciudad*. (pp. 7-45). Buenos Aires. Gorla.
- Castell, Manuel (2003) [1998]: “El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista”. En: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. (pp. 135-157). Volumen II. Buenos Aires. Siglo veintiuno editores.
- Castorina, José Antonio. (2005): “Dos versiones del sentido común: las teorías implícitas y las RS”. En: *Construcción conceptual y representaciones sociales. El conocimiento de la sociedad*. Buenos Aires. Miño y Dávila.
- Champion, Anthony. (1998): “Studying counterurbanization and the rural population turn around”. En: P. Boyle y K. Halfacree (eds.), *Migration in to rural áreas. Theories and Issues* (pp.21-40). Chichester. Inglaterra. John Wiley&Sons
- Cooperativa de Trabajo El Grito. (2012): *Las Voces de Adentro. Testimonios orales del Valle de Traslasierra*. Buenos Aires. Editorial El Colectivo.
- Cuche, Denys. (2002) [1966]: *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Darnell, Regna. (2001): “The Invisibility of Americanists Genealogies”. En: *Invisible Genealogies. A History of Americanist Anthropology*. Lincoln. United States of America. University of Nebraska Press.
- De Abrantes, Lucía. (2013): “Disputar la ciudad. Apuntes sobre la teoría de la desorganización social”. En: *Reunión de Antropología del Mercosur 2013. Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur (X RAM)*. Córdoba, Argentina.
- Díaz Larrañaga Nancy (Ed.). (2006): *Temporalidades*. Buenos Aires, Argentina. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Domenach, Hervé; Celton, Dora; Arze, Hugo y; Hamelin, Philippe (Eds.). (2007): “El espacio de frontera: análisis de los procesos migratorios”. En: *Movilidad y Procesos Migratorios en el Espacio de Frontera Argentino Boliviana*. Córdoba. CEA. UNC Unidad Ejecutora del Conicet. Copiar.
- Domínguez Nakayama, Lía y Marioni, Susana. (2007) “Migración por opción: El fenómeno migratorio en destinos turísticos de montaña”. En: *Libro de Resúmenes de la IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población*. Huerta Grande, Córdoba.
- Elbersen, Berien. (2005): “Combining Nature Conservation and Residential Development in the Netherlands, England and Spain”. En: *Journal of Environmental Planning and Management* (pp. 37-63). Volumen 48, N°1. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0964056042000308148#preview>
- Elias, Norbert y Scotson, John. (2000): *Os establecidos e os outsiders*. Río de Janeiro. Zahar.
- (2003): “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros”. En: *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. N°104. Centro de Investigaciones Sociológicas. España. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99717903010>
- Erbiti, Cecilia. (2008): “Un sistema urbano en transformación. Metapolización, metropolización y ciudades intermedias; dinámicas”. En: Roccatagliata, J. A. (Coord). *Argentina. Una visión actual y prospectiva sobre la dimensión territorial*. Buenos Aires. Ed. Emecé.

- Foucault, Michel. (2006) [1974-1975]: *Los anormales*. Argentina. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- García Canclini, Néstor. (1994) [1993]: “Museos, aeropuertos y ventas de garage (las identidades culturales en un tiempo de desterritorialización)”. En: Fonseca, Claudia, (Ed.). *Fronteiras da Cultura*. Porto Alegre. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- (2010) [1990]: *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires. Paidós.
- Gaviria, Mario. (1969): “La ideología clorofila”. En: *Revista de Ciencia Urbana*, N° 4 (pp. 59-62).
- (1971): *Campo, urbe y espacio de ocio*. Madrid. Siglo XXI.
- Geertz, Clifford. (1991) [1973]: *La interpretación de las culturas*. México, D.F. Editorial Gedisa Mexicana.
- Giménez, Gilberto. (2009): “Comunicación, cultura e identidad. Reflexiones epistemológicas”. En: *IV Coloquio Internacional de Cibercultur@ y Comunidades Emergentes de Conocimiento Local: Discurso y Representaciones Sociales*. México. Laboratorio de Comunicación Compleja (Labcomplex). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (Ceich). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Girard, René. (1972): *La violence et le sacré*. París. Grasset.
- Giusti, Alejandro y Calvelo, Laura. (1999): “En búsqueda de una medición de la reversibilidad”. En: *Migraciones y Procesos de Integración Regional. II Congreso Europeo de Latinoamericanistas* Halle, Alemania 1998. CBA. Copiar.
- Glaser Barney y Strauss Anselm. (1967): *The Discover of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. Chicago, Aldine.
- Glorioso, Romella & Moss, Laurence. (2007): “Amenity Migration to Mountain Regions: Current Knowledge and Strategic Construct for Sustainable Management”. In: *Social Change*, (137-161). N° 37. Disponible en: <http://sch.sagepub.com/content/37/1/137.full.pdf>
- Gómez Benito, Cristóbal. (1994): “Diversidad biológica, conocimiento local y desarrollo”. En: Curso, *Recurso, ambiente y desarrollo*. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Mérida.
- González, Jorge. (1994): *Más (+) cultura(s). Ensayos sobre realidades plurales*. México. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- González, Myriam, Susana. (2003): “Una aproximación al paisaje vivencial de neorrurales y otros migrantes en una comarca cordillerana. El caso de El Bolsón en la Patagonia Andina”. En: *Revista Geográfica*, N° 133 (pp.5-25). *Pan American Institute of Geography and History*. Disponible en: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/40992841?uid=3737512&uid=2&uid=4&sid=21103865841197>
- González, Rodrigo; Otero, Adriana; Nakayama, Lía y; Marioni, Susana. (2009): “Las movilidades del turismo y las migraciones de amenidad: problemáticas y contradicciones en el desarrollo de centros turísticos de montaña”. En: *Revista de Geografía Norte Grande*. N° 44 (pp.75-92). Disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/rgeong/n44/art04.pdf>
- Grimson, Alejandro. (2010): “Culture and Identity: two different notions”. In: *Social Identities* (pp.63-79). Vol. 16, N° 1.
- (2011a) [1999]: *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires. Eudeba.

- (2011b): *Los Límites de la Cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.
- , Merenson, Silvina y Noel Gabriel (Comp.). (2011): *Antropología ahora*. Argentina. Siglo veintiuno editores.
- Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1981). *Effective evaluation: Improving the usefulness of evaluation results through responsive and naturalistic approaches*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Guber, Rosana. (2001): *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires. Grupo Editorial Norma.
- (2005) [1991]: *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires. Paidós.
- Guerra, Manuel. (1994): “El yoga, el zen, la meditación trascendental y el cristianismo”. En: Roberto Bosca (1994) [1994], *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo* (pp. 177-195). Buenos Aires. Editorial Atlántida.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. (2008) [1992]: “Más allá de la ‘cultura’: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”. En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. N° 7. Julio-Diciembre de 2008. (pp.: 233-256). Bogotá, Colombia. Disponible en: <http://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/119/index.php?id=119>
- Gutiérrez, Alicia. (2005): *Las Prácticas Sociales: Una Introducción a Pierre Bourdieu*. Ferreyra Editor. Córdoba, Argentina.
- Haesbaert, Rogério. (2004): *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Río de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Halfacree, Keith H. (2001): “Constructing the object: taxonomic practices, ‘counterurbanization’ and positioning marginal rural settlement” In: *International Journal of Population Geography*. N° 7 (pp. 395-411). Disponible en: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ijpg.238/abstract>
- Hall, Edward T. (1989): *El lenguaje silencioso*. Madrid. Alianza editorial.
- Hall, Michael & Müller, Dieter. (2004): “Introduction: Second homes: curse or blessing revisited”. In: Hall, M. & Müller, D. (Eds). *Tourism, Mobility and Second Homes: Between Elite Landscape and Common Ground*. Clevedon. Channel view Publications.
- Hall, Stuart. (1969) [1970]: *Los hippies: una contra-cultura*. Barcelona. Editorial Anagrama.
- (2002) [1997]: “El trabajo de la representación”. In: Stuart Hall (Ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 13-74). London. Sage Publications. Traducido por Elías Sevilla Casas. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/2012/wp-content/uploads/2012/04/tallhall.pdf>
- (2003) [1996]: “1. Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”. En: Hall, Stuart y Du Gay, Paul. (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural*. (13-39) Buenos Aires. Amorrortu.
- Hannerz, Ulf. (1996): *Conexiones transnacionales*. Madrid. Catedra.
- Harvey, David. (1998): *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires. Amorrortu.

- (2004): "The 'new' imperialism: accumulation by dispossession". En: "Socialist register". Disponible en: <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5811/2707#.UvxgcPl5NqU>
- (2007) [2003]: *El nuevo imperialismo*. Madrid, España. Ediciones Akal.
- (2011) [2001]: *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid, España. Ediciones Akal.
- (2012) [2000]: *Espacios de esperanza*. Madrid, España. Ediciones Akal.
- Heidegger, Martín. (1951): "Construir, habitar, pensar". En: Heidegger, Martín, *Conferencias y artículos*. Barcelona. Ediciones del Serbal.
- Jodelet, Denise. (1986): "La representación social: Fenómenos, conceptos y teoría". En: Serge Moscovici *Psicología Social II* (pp. 469-494). Barcelona, España. Paidós.
- (1989): "Représentations sociales: un domaine en expansion". In: Denise Jodelet (Org.) *Les représentations sociales*. París. PUF.
- Kayser, Bernard. (1990): *La renaissance rurale. Sociologie des campagnes du monde occidental*. París, Armandcolin.
- Kemmis, Daniel. (1992) [1945]: *Community and the politics of place*. U.S.A. University of Oklahoma Press. Norman.
- Kenbel, Claudia y Cimadevilla, Gustavo. (2009): "Vulnerabilidad social y pobreza. La ruralidad desde el enfoque de las memorias sociales". En: *X Jornadas Argentinas de Estudios de Población*. Catamarca. Sesión 20.
- Kerouac, Jack. (2012) [1958]: *Los Vagabundos del Dharma*. Barcelona. Anagrama.
- (2013) [1957]: *En el camino*. Argentina. Barcelona. Anagrama.
- Kessler, Gabriel. (2000): "Redefinición del mundo social en tiempos de cambio. Una tipología para la experiencia de empobrecimiento". En: Svampa, Maristella (Ed.) *Desde abajo. Las transformaciones de las identidades sociales*. Buenos Aires. Biblos-UNGS.
- Lahire, Bernard. (2004): *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona. Bellaterra.
- Lefebvre, Henri. (1978) [1970]: "Introducción al estudio del hábitat de pabellón". En Lefebvre, Henri, *De lo rural a lo urbano. Antología preparada por Mario Gaviria*. (pp.151-172). Barcelona. Ediciones Península.
- (1991): *The Production of Space*. Cambridge. BlackwellPublishers.
- Leger, Danièle y Hervieu, B. (1977): *La retour a la nature*. París. Seuil.
- Lepore, Eduardo y Schleser, Diego. (2005): "La heterogeneidad del cuentapropismo en la Argentina actual. Una propuesta de análisis y clasificación". En: *Trabajo, ocupación y empleo – Especialización productiva, tramas y negociación colectiva*. Serie de Estudios N°4. Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social. Buenos Aires Argentina. Disponible en: <http://www.trabajo.gov.ar/left/estadisticas/Toe/verIndice.asp?idNumero=4>

- Leveau, Carlos M. (2009). “¿Contraurbanización en Argentina? Una aproximación a varias escalas con base a datos censales del período 1991 y 2001”. En: *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía* N° 69, (pp. 85-95). UNAM, México.
- Linck, Thierry. (2001): “El campo en la ciudad: reflexiones en torno a las ruralidades emergentes. En: *Estudios Agrarios. Revista de la Procuraduría Agraria*. N° 17. México, D.F.
- Llambí, Luis. (2004). “Nueva ruralidad, multifuncionalidad de los espacios rurales y desarrollo local endógeno”. En: Edelmira Pérez y María Adelaida Farah, editores, *Desarrollo rural y nueva ruralidad en América Latina y la Unión Europea*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.
- Maffesoli, Michel. (2004) [1988]: *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México. Siglo veintiuno editores.
- (2009): *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*. Disponible en: <http://cmap.javeriana.edu.co/servlet/SBReadResourceServlet?rid=1KGPC70J2-5940W8-3G2>
- Malkki, Liisa. (1997): “National Geographic: The Rooting of People and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees”. En: Akhil Gupta & James Ferguson (eds.) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. (pp. 52-76). Durham and London. Duke University Press,
- Mantecon, Ana Rosas. (2005): “Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México”. En: *La antropología urbana en México*. México. Biblioteca Mexicana.
- Marcuse, Herbert. (1969): *Un ensayo sobre la liberación*. México. Editorial Joaquín Mortiz.
- Margulis, Mario. (1997): “Cultura y Discriminación Social en la Época de la Globalización”. En: *La Globalización e Identidad Cultural*. Buenos Aires. CICCUS.
- Martín-Barbero, Jesús. (1991) [1987]: *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México. Editorial Gustavo Gili.
- (2005): “Identidad y diversidad en la era de la globalización”. En: *Diversidad cultural. El valor de la diferencia*. Santiago de Chile. LOM Ediciones.
- (2009): “Diversidad cultural y convergencia digital”. En: *Revista Alambre. Comunicación, información, cultura*. N° 2. Buenos Aires.
- Martínez de Sánchez, Ana María. (2011): *Formas de la vida cotidiana en Córdoba (1573-1810). Tiempo, espacio y sociedad* (pp.392). Córdoba, Argentina. Editorial: CIECS.
- Massoni, Sandra. (2013): *Metodologías de la comunicación estratégica. Del inventario al encuentro sociocultural*. Rosario. Homo Sapiens Ediciones; Facultad de Ciencia Política - UNR, Argentina y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- McGranahan, David. (1999): “Natural amenities drive rural population change”. In: *United States Department of Agriculture. Economic Research Service*. Disponible en: <http://www.ers.usda.gov/publications/aer-agricultural-economicreport/aer781.aspx#.U2rTnv15NqU>
- Melo, Carlos R. (1950): *Constituciones de la Provincia de Córdoba*. Córdoba. Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba.

- Merenson, Silvina. (2012): "Haciendo una pasada: bordes, jerarquía y legitimación de la desigualdad social en un puerto argentino". En: *Revista Alteridades* 43. *Identidades, diferencias y desigualdades* (pp.47-61). Universidad Autónoma Metropolitana / Unidad Iztapalapa / División de Ciencias Sociales y Humanidades. Disponible en: [http://www.uam-antropologia.net/pdfs/ceida/alte\\_43\\_5.pdf](http://www.uam-antropologia.net/pdfs/ceida/alte_43_5.pdf)
- Morin, Edgar. (1995) [1972]: "Ciudad de luz y ciudad tentacular". En: Morin Edgar (Comp.) [1984]: *Sociología*. (pp. 338-347). Madrid. Editorial Tecnos.
- Mormont, Marc. (1990): "Whois rural? or, How to be rural?: Towards a Sociology of the Rural". In: T. Marsden, P. Lowe y S. Whatmore (Eds.). *Rural Restructuring: global processes and their responses* (pp.21-44). Londres. David Fulton.
- Moss, Lawrence A. (1994): "Beyond tourism: the amenity migrants". In: Mannermaa, M.; Inayatullah, S. and Slaughter, R. (Eds.). *Coherence and Chaos in Our Uncommon Futures, Visions, Means, Actions* (121-128). Turku, Finland. Finland Futures Research Centre, Turku School of Economics and Business Administration.
- & Godde, Pam (1999): "Strategy for future mountain tourism". In: Godde, P.; Price, M. y; Zimmermann, F. (Eds.). *Tourism and development in mountain regions*. UK. CABI Publishing.
- (2004): "Amenity migration global phenomenon and strategic paradigm for sustaining mountain environmental quality". In: Taylor, L. and Ryall, A. (Eds.). *Sustainable Mountain Communities* (pp. 19-24.). Banff, Canada. The Banff Centre.
- (Ed.). (2006): *The Amenity Migrants. Seeking and sustaining mountains and their cultures*. Reino Unido. CABI Publishing.
- Müller, Dieter. (2009): "Las viviendas secundarias en Suecia: entre el patrimonio nacional y el producto exclusivo". En: Mazón, Tomás; Huete, Raquel y Mantecón, Alejandro (Eds.). *Turismo, urbanización y estilos de vida. Las nuevas formas de movilidad residencial*. (pp. 19-35). Barcelona. Icaria. Disponible en: <http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/23560/2/1.%20M%C3%BCller%20Viviendas%20secundarias%20en%20Suecia.pdf>
- Muzlera, José. (2009): *Chacareros del siglo XXI. Herencia, familia y trabajo en la Pampa Gringa*. Bs. As. Bitácora.
- (2009): "Transformaciones, continuidades y tensiones en el mundo chacarero. La herencia de la pampa gringa". En: *La Argentina Rural. De la agricultura familiar a los agronegocios*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Nakayama, Lía; Marioni, Susana; Lonac, Alicia; y Otero, Adriana. (2005): "Interacciones y efectos sobre la sustentabilidad del desarrollo local. Caso San Martín de Los Andes y Parque Nacional Lanín". En: *Aportes y Transferencias*. Volumen 1. Numero 9 (pp.11-34). Mar del Plata, Argentina. Universidad nacional de Mar del Plata.
- Neiman, Guillermo y Quaranta, Germán. (2007): "Los estudios de caso en la investigación sociológica". En: Vasilachis de Gialdino, Irene (Coord.) *Estrategias de Investigación cualitativa*. (pp.213-237). Barcelona. Gedisa.
- Noel, Gabriel D. (2011): "Cuestiones disputadas. Repertorios morales y procesos de delimitación de una comunidad imaginada en la costa atlántica bonaerense". En: *PUBLICAR - En Antropología y Ciencias*

*Sociales. Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina.* N°11.  
Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/1209/1064>

- (2011) “Guardianes del Paraíso. Génesis y genealogía de una identidad colectiva en Mar de las Pampas, Provincia de Buenos Aires”. En *Revista del Museo de Antropología* 4. (pp.211-226).
- (2012): “Historias de Pioneros. Configuración y Surgimiento de un Repertorio Histórico-Identitario en la Costa Atlántica Bonaerense”. En *AtekNa-[En la Tierra]*, Volumen 2. Puerto Madryn, Argentina. Unidad de investigación Arqueología y Antropología (CENPAT). Centro Nacional Patagónico-CONICET. Recuperado de <http://www.atekna.com.ar/2012/12/atek-na-2.html>
- (2013): *La Adjudicación de Centros y Periferias en una Ciudad Balnearia de la Costa Atlántica Bonaerense*. En: Reunión de Antropología del Mercosur 2013. Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur (X RAM). Córdoba, Argentina.
- Noguera de Echeverri, Patricia Ana. (2004): *El reencantamiento del mundo*. México-Colombia. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente - PNUMA - Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Universidad Nacional de Colombia. IDEA.
- Ortiz, Renato. (2005) [1996]: *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Oszlak, Oscar. (1991): *Merecer la Ciudad. Los Pobres y el Derecho al Espacio Urbano*. Buenos Aires. Humanitas.
- Paniagua, Ángel. (2002): “Urban-rural migration, tourism entrepreneurs and rural restructuring in Spain”. In: *Tourism Geographies* (pp.349-371). N° 4. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14616680210158128#preview>
- Papalini, Vanina. A. (2006): “La subjetividad disciplinada: de la contracultura a la autoayuda”. En: Papalini, Vanina (Ed.), *La comunicación como riesgo: cuerpo y subjetividad*. (pp.21-44). La Plata: Al margen.
- (2007): “La literatura de autoayuda, una subjetividad del Sí-Mismo enajenado”. *Revista La trama de la Comunicación*, Volumen 11: 331-342 Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, UNR Editora.
- (2013): “Recetas para sobrevivir a las exigencias del neocapitalismo. (O de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común)”. En: *Revista Nueva Sociedad*. N° 245. Disponible en: [http://www.nuso.org/upload/articulos/3948\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/3948_1.pdf)
- Pastor, Sebastián; Rivero, Diego; y Medina, Matías. (2007): “El rol de la caza en sociedades agrícolas de pequeña escala. Un caso de estudio en el sector central de las Sierras de Córdoba”. En: *Arqueología Argentina en los inicios de un nuevo siglo*. Rosario. Universidad Nacional de Rosario.
- Perlman, Janice. (1977): *O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: paz e Terra.
- Petracci, Mónica y Kornblit, Ana Lía. (2007): “Representaciones sociales: una teoría metodológicamente pluralista”. En: Kornblit, Ana Lía. (Coord.) [2004], *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. 2da Edición. Buenos Aires. Biblos Metodologías.
- Pichón-Rivière, Enrique. (1985). “Vínculo, Comunicación y Aprendizaje”. En: *Teoría del vínculo*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.

- Pinçon, Michel y Pinçon-Charlot, Monique. (2000): *Sociologie de la bourgeoisie*. París. La Découverte.
- Preciado, Beatriz. (2008): *Testo Yonki*. España. Espasa Calpe.
- Quijano, Aníbal. (2000): “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I [<http://jwsr.ucr.edu>].
- (2003): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO.
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.aed.). Consultado en <http://www.rae.es>
- Reguillo Cruz, Rossana. (2005) [1996]: *La construcción simbólica de la ciudad: Sociedad, desastre y comunicación*. México. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Rezzónico, Ricardo C. (2003). “Orientaciones generales sobre comunicaciones e informes científicos, académicos y profesionales”. En: *Comunicaciones e informes científicos, académicos y profesionales. En la sociedad del conocimiento*. Córdoba. Editorial Comunicarte.
- Rivera Escribano, M<sup>a</sup> Jesús. (2007): *La ciudad no era mi lugar. Los significados residenciales de la vuelta al campo en Navarra*. España, Pamplona. Universidad Pública de Navarra: *Nafarroako Unibertsitate Publikoa*.
- Rockwell, Elsie. (2009): “Reflexiones sobre el trabajo etnográfico”. En: *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. (pp.41-99). Buenos Aires. Paidós.
- Rodríguez Eguizabal, Ángel Blas y Trabada Crende, Xosé Elías. (1991): “De la ciudad al campo: el fenómeno neorruralista en España”. En: *Política y Sociedad*, N<sup>o</sup>9. (pp. 73-86).
- Rodríguez, Jorge y Busso, Gustavo. (2009): *Migración interna y desarrollo en América Latina entre 1980 y 2005. Un estudio comparativo con perspectiva regional basado en siete países*. Santiago de Chile. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Publicación de la Naciones Unidas.
- Rojas Soriano, Raúl. (1991). *Guía para realizar investigaciones sociales*. México, Editorial Folios.
- Rosaldo, Renato. (2011). “La narrativa en la etnografía. El imaginario asimétrico, el punto de vista y la desigualdad”. En: Grimson, Alejandro; Merenson, Silvina; y Noel, Gabriel. (Comp.), *Antropología Ahora. Debates sobre la alteridad* (pp. 61-68). Buenos Aires, Argentina. Siglo Veintiuno Editores S.A.
- Sahlins, Marshall. (1972): *Stone Age Economics*. Nueva York. Editorial Aldine Atherton, INC.
- Salete Barbosa Cavalcanti, Josefa y Neiman Guillermo. (2002): *Acerca de la globalización en la agricultura. Territorios, empresas y desarrollo local en América Latina*. Buenos Aires. Ciccus.
- Salinardi, Julio. (2006): *Córdoba y Traslasierra. Integración y disgregación. Reseña histórica de la ocupación del territorio de Córdoba. Una especial referencia al Valle de Traslasierra*. Córdoba. Lerner Editora SRL.
- Sanchez de Puera, Fernando. (2004): *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*. N<sup>o</sup>28. Barcelona. Icaria.



- Santos, Boaventura de Sousa. (2006): *Renovar la Teoría Crítica y Reinventar la Emancipación Social [Encuentros en Buenos Aires]*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.
- (2010): “Una epistemología del sur”. En: *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (pp.:43-52). Lima. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global. Disponible en: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado\\_Lima2010.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf)
- Santos, Milton. (1996): *A Natureza do Espaço*. São Paulo. Editora Hucitec.
- Scalabrini Ortiz, Raúl. (2007) [2005]: *El hombre que está solo y espera. Una biblia porteña*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Schmucler, Héctor. (1997): *Memoria de la Comunicación*. Buenos Aires. Editorial Biblos
- Sennett, Richard. (1997): *Carne y Piedra*. Madrid. Alianza Editorial.
- (2002) [1974,1976]: *El declive del hombre público*. Barcelona. Ediciones Península.
- (2003): “Primera parte: Escasez de respeto”. En: *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad* (pp.17-70). Barcelona. Editorial Anagrama.
- Sevilla Guzmán, Eduardo. (2006): *De la sociología rural a la Agroecología*. España. Icaria.
- Simmel, George. (1934): “Filosofía de la moda”. En: George Simmel, *Cultura Femenina y Otros Ensayos*. (pp. 139-174). Madrid. Revista de Occidente.
- (1964): “Problèmes de la sociologie des religions”. En: *Archives des sciences sociales des religions*. N. 17 (pp.: 12-44).Doi: 10.3406/assr.1964.1750. Disponible en: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr\\_0003-9659\\_1964\\_num\\_17\\_1\\_1750](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1964_num_17_1_1750)
- (1983): “O estrangeiro”. En: De Moraes Filho, Evaristo (Comp.), *George Simmel. Sociología*. (pp. 182-188). San Pablo. Ática.
- (1986): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, España. Ediciones Península.
- (1986): *Sociología I y II. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid. Alianza Editorial.
- Sofranko, Andrew & Williams, James (Eds.). (1980): *Rebirth of Rural America: Rural Migration in the Midwest*. Ames Iowa. North Central Region Center for Rural Development, Iowa State University.
- Solana Solana, Miguel. (2005): “¿La constitución de una nueva ruralidad? Migración y cambio sociodemográfico en áreas rurales de Gerona: el Caso del ‘empordanet’”. En: *AGER. Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural*. Documentos de Trabajo N° 9. ISBN: 978-84-92582-35-8 Disponible en: [http://www.ceddar.org/content/files/articuloof\\_279\\_01\\_DT-2005-2.pdf](http://www.ceddar.org/content/files/articuloof_279_01_DT-2005-2.pdf)
- Soneira, Jorge Abelardo. (2007): “La ‘Teoría fundamentada en los datos’ (*Grounded Theory*) de Glaser y Strauss”. En: Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 153-173). Barcelona. Gedisa.
- Soraire, Florencia y Trimano, Luciana G. (2013): “El sentido de territorialidad en Argentina: cuidar un lugar para cuidarnos”. En: *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 8, N. ° 2 (pp.: 343-362) ISSN: 1989-

1385 DOI: 10.14198/OBETS2013.8.2.06 Disponible en:  
[http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/35284/1/OBETS\\_08\\_02.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/35284/1/OBETS_08_02.pdf)

- Stewart, S. (2001): "Amenity migration". In: K. Luft & S. McDonald (Eds.), *Trends 2000: Shaping the future, Fifth outdoor recreation and trends symposium*, (pp. 369-378). Dept. of Park, Recreation & Tourism Resources. Lansing, MI. Michigan State University.
- Stocking, George. (1968): "On the limits of 'presentism' and 'historicism' in the historiography of the behavioral sciences". En: George Stocking, *Race, culture and evolution. Essays in the History of Anthropology*. (pp. 1-12). Chicago. The University of Chicago Press.
- Stolcke, Verena. (1995): *La nueva retórica de la exclusión en Europa*. Disponible en:  
<http://escuelahistoria.fcs.ucr.ac.cr/contenidos/mod-cole/exclus.htm>
- Susino Arbucias, Joaquín y Morillo Rodríguez, María J. (2010): "Los nuevos protagonistas de las migraciones hacia y desde lo rural". En: *X Congreso Español de Sociología*. Federación Española de Sociología (FES). Disponible en: <http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/317.pdf>
- Svampa, Maristella. (2002): *Comentarios y aportes a Scott Lash*. Disponible en:  
<http://www.maristellasvampa.net/archivos/ensayo27.pdf>
- (2008) [2001]: *Los que ganaron: la vida en los countries y barrios privados*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Thompson, Edward Palmer. (1995): "Introducción: Costumbre y cultura y Patricios y Plebeyos". En: *Costumbres en común* (pp.13-115). Barcelona. Crítica, Grijalbo Mondadori. 1991.
- Thumerelle, P.J. (1999): "Divergences et convergences dans l'évolution récente des populations européennes". In Gosalvez, V. (Ed.) *Europa, una demografía en transformación* (pp.31-53). Alicante. Universidad de Alicante.
- Tönnies, Ferdinand. (1979) [1887]: *Comunidad y Asociación*. Madrid. Península.
- Trimano, Luciana G. y Emanuelli, Paulina B. (2012): "Representaciones sociales y prácticas ciudadanas en la comunidad rural: Un aporte desde la comunicación estratégica". En: *Revista Latina de Comunicación Social*, 67. La Laguna (Tenerife): Universidad de La Laguna. (Pp.: 494 -510). Disponible en: [http://www.revistalatinacs.org/067/art/965\\_Argentina/21\\_Emanuelli.html](http://www.revistalatinacs.org/067/art/965_Argentina/21_Emanuelli.html) DOI: 10.4185/RLCS-2012-965
- Turner, Victor W. (1988): *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Traducción: Beatriz García Ríos. Madrid. Taurus.
- Valles, Miguel S. (1999): "Técnicas de conversación, narración (I): Las entrevistas en profundidad". En: *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y profesional* (pp.: 177-234). España. Editorial Síntesis.
- Vasilachis de Gialdino, Irene. (1993): *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- (2007): "La investigación cualitativa". En Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 23-63). Barcelona. Gedisa.
- Wallerstein, Immanuel. (1999): Los dilemas de los movimientos anti sistémicos. En: *Movimientos anti sistémicos*. Madrid. Akal.

West, Paige y Carrier, James G. (2004). "Getting away from Italy Ecotourism and authenticity". In: *Current Anthropology* (pp. 483-498). Vol. 45, N° 4. Disponible en: <http://www.jstor.org/discover/10.1086/422082?uid=3737512&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21103959165967>

Williams, Raymond. (1958): "Culture is ordinary". En: *The Raymond Williams* (2001). [Traducción de Ricardo García Pérez]. Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/cultura/williams-cultura%20es%20algo%20ordinario.pdf>

----- (2011): *El campo y la ciudad*. Buenos Aires. Editorial Paidós.

Wirth, Louis. (2005). "El urbanismo como modo de vida". En: *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*. Número 002. Colección Reserva. Disponible en: <http://www.bifurcaciones.cl/2005/03/louis-wirth-urbanismo/>

Yory, Carlos M. (2006). "La ciudad como bien de consumo". En: *Ciudad, consumo y globalización*. (pp. 99-136). Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

## Fuentes documentales

Agencia Córdoba Turismo. Disponible en: <http://www.cordobaturismo.gov.ar/localidad/las-calles/>

Dirección Nacional del Servicio Estadístico. Presidencia de la Nación. Ministerio de Asuntos Técnicos. *IV Censo General de la Nación 1947. Censo de Población. Tomo I*. Buenos Aires.

Dirección Nacional de Estadísticas y Censos. *Censo Nacional de Población 1960. Tomo IV*. Buenos Aires.

Dirección de Estadísticas y Censos. Departamentos Censos y Registros: *Censo Nacional de Población y Vivienda 1980. Serie B. Características Generales*. Buenos Aires.

Dirección General de Estadísticas y Censos. Ministerio de Planificación, Inversión y Financiamiento. Gobierno de la Provincia de Córdoba. Territorio y Medio ambiente. Disponible en: <http://estadistica.cba.gov.ar/Territorio/Caracter%20C3%ADsticasGeogr%20C3%A1ficas/tabid/243/language/es-AR/Default.aspx>

Dirección de la Función Pública. Gobierno de Córdoba. Secretaría General de la Gobernación. Subdirección de Estadísticas y Censos: *Censo Nacional de Población y Vivienda 1991*.

----- Disponible en: <http://www.cba.gov.ar/provincia/aspectos-generales/>

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) (2013). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*. Buenos Aires. Disponible en: <http://www.indec.mecon.gov.ar/Webcenso/index.asp>

----- (2013). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Cifras parciales*. Disponible en: <http://www.censo2010.indec.gov.ar/>

Secretaría Ministerio de Desarrollo. Área Estadística: *Censo Nacional de Población 1970. Cifras provisionales*. En: Dirección General de Estadísticas y Censos. Ministerio de Planificación, Inversión y Financiamiento. Gobierno de la Provincia de Córdoba, 2013.

Secretaría de Turismo Las Calles (2013), Comuna de Las Calles, Departamento San Alberto,  
Provincia de Córdoba. Disponible en: [www.lascalles.gov.ar](http://www.lascalles.gov.ar)

