

Integración social y nueva ruralidad: ser ¿“hippie”? en el campo¹

Social Integration and the New Rurality: to be a “Hippie” in the Countryside?

Luciana TRIMANO
CIECS-CONICET y UNC
lucianatrimano@gmail.com

Recibido: 8 de octubre de 2014

Aceptado: 6 de febrero de 2015

Resumen

Desde hace casi una década, las localidades rurales del Valle de Traslasierra, al oeste de la provincia de Córdoba (Argentina) se han convertido en escenario de recepción de una migración de jóvenes neorrurales cuya razón para trasladarse se debe a un determinante psicosocial: una “disposición al cambio” en busca de alternativas de vida frente al modelo de la ciudad. Estos son *etiquetados* por la sociedad receptora con el nombre de “hippies”. En el marco de una investigación de base etnográfica que tiene por objeto las relaciones sociales en comunidades rurales impactadas por la migración urbana, y de acuerdo con un enfoque cultural y social, proponemos reflexionar acerca de las lógicas que llevan a inmigrantes urbanos y “*lugareños*” que conviven en un mismo territorio a identificarse, etiquetarse y clasificarse, así como las consecuencias de estas lógicas en la organización comunitaria.

Palabras clave: migración inversa; neorruralidad; hippies; identidad; prácticas sociales; representaciones sociales.

Abstract

For almost a decade now, rural sites in the Valle de Traslasierra, in the western area of the province of Córdoba, Argentina, have become the dock that receives a migration of neorural youngsters. These young populations arrive to these lands moved by a psychosocial determining factor: a “willingness to change” in their quest for living alternatives that oppose to the city-life model. The original inhabitants of those rural villages label them as “hippies.” This work is based on a cultural approach and it is carried out in the context of an ethnographic research studying the social relationships in rural communities impacted by the urban migration. We propose a reflection on the logical currents that make the actors —young urban migrants and “local folks” which coexist in one single territory— identify, label, categorize, and classify themselves. Finally, we analyze the outcomes and impacts on the methodology of community organization.

¹ Esta comunicación presenta algunas conclusiones de la tesis doctoral en Comunicación Social, titulada “De la ciudad al campo. Tensiones entre culturas emergentes y preexistentes. El caso de *Las Calles*, Traslasierra, Córdoba”; realizada por la autora con el aporte de una beca Interna de Finalización de Doctorado del CONICET. Los testimonios orales forman parte del *corpus* de entrevistas de la investigación.

Keywords: reverse migration; neo-rurality; hippies; identity; social practices; social representations.

Referencia normalizada: Trimano, L. (2015) Integración social y nueva ruralidad: ser ¿“hippie”? en el campo, en *Revista de Antropología Social* 24, 317-348.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Entre el conocimiento local y los relatos de alteridad. 3. Una lectura de la realidad: algunos lineamientos teóricos. 4. Problema, objeto y recorrido metodológico. 5. Sobre el pueblo y su configuración social y espacial. 6. Vínculos comunales y espacios de comunicación entre nativos e inmigrantes. 6.1. Etiquetas lugareñas. 6.2. “Nosotros somos cumpas”. 7. “Hippies” y “lugareños”, entre la ambigüedad y la ratificación autóctona. 8. Conclusión. 9. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Desde hace aproximadamente diez años, los pobladores autóctonos de *Las Cables* —una localidad rural del Valle de Traslasierra, ubicada al oeste de la Provincia de Córdoba (Argentina)— advierten la presencia, en el paisaje social, de un grupo de jóvenes “neorrurales”² a quienes denominan “los hippies”. Para los nativos, esta expresión inquieta y plástica, en su acepción más reconocida, involucra un epíteto despectivo y divisor para referirse a jóvenes inmigrantes o “venidos de afuera” con “distintos hábitos de vida” a los propios y “desviacionistas”. En términos de Howard Becker (2012), el “hippie” es un *outsider*, un marginal, y la “desviación el producto de una transacción que se produce entre determinado grupo social y alguien que es percibido como un rompe-normas” (Becker, 2012: 29). A partir de un enfoque cultural y social, proponemos reflexionar, en el marco de una investigación de base etnográfica cuyo objeto son las relaciones sociales en comunidades rurales impactadas por la migración urbana, acerca de las lógicas que llevan a inmigrantes urbanos y “lugareños” que conviven en un mismo territorio a identificarse, etiquetarse y clasificarse, así como las consecuencias de estas lógicas en la organización comunitaria.

El presente artículo se estructura de la siguiente manera: primero, reparamos en aclaraciones que permiten situarnos en el espacio social y comprender las dinámicas locales que fluyen en la conformación de esta “nueva ruralidad”. En esta primera parte, exponemos los planteamientos teóricos y conceptos “llaves” que enmarcan la investigación y describimos los métodos y estrategias analíticas. Asimismo, definimos nuestro objeto de estudio en tanto microuniverso sociocultural constituido por interacciones, intercambios, posiciones, disputas, identidades y alteridades. En segundo lugar, planteamos el análisis e interpretación de algunos datos obtenidos. Esto incluye una reseña acerca de la cartografía social del pueblo y su configuración. Retratamos a los protagonistas de este trabajo en un escenario que los contiene, al tiempo que los expone y los enfrenta. Nos sumergimos en las maneras de relación entre “hippies” y “lugareños”; interpretando algunas ambigüedades y tensiones de dicha interacción. Para finalizar, arribamos a las conclusiones. Éstas permiten no

² 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.

solo generar un cierre —que nunca es absoluto dado el carácter dinámico de nuestro objeto— sino también dejar sentadas las dimensiones detectadas en el trayecto etnográfico y reflexionar sobre nuevos ejes de debates.

2. Entre el conocimiento local y los relatos de alteridad

Las Calles es una pequeña población de unos 750 habitantes, con una densidad poblacional de menos de 100hab/km² (Censo de población de 2008, Córdoba, Argentina). Se encuentra alejada de los centros turísticos más importantes —como Mina Clavero o Nono— por no poseer acceso directo a la carretera. Se deben transitar casi cuatro kilómetros por camino de tierra para ingresar al poblado. Debido a la ausencia de transporte público que circule por la localidad de manera frecuente, la gente recurre a otras opciones de traslado: taxis, motocicletas, autos particulares o caminando, en el caso de la mayoría de nativos. 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 no ha sufrido las alteraciones propias del exceso de visitantes y preserva en buena medida la ordenación y los usos del espacio característicos de una pequeña comunidad.

En este escenario 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 momentos enemistada, a una clase media y media-alta que se ha ido multiplicando con los años, producto de la migración.

En investigaciones previas —constituidas por diversos trabajos de extensión³ y mi tesis doctoral— confeccionamos una cartografía migracional a partir de los testimonios orales de los informantes. Allí detectamos tres flujos en la historia reciente de la migración en la localidad de *Las Calles*. El agrupamiento en etapas se corresponde con momentos incluidos en períodos inter-censales, sucedidos en el tiempo⁴. Cada

³ La extensión universitaria se define como el “diálogo de saberes” que establece la universidad y la sociedad. A partir del intercambio, la academia aporta a la sociedad —en forma crítica y creadora— los resultados y logros de su investigación, al mismo tiempo que, al conocer la realidad, enriquece y redimensiona su actividad creadora. En otras palabras, es el conjunto de actividades conducentes a identificar problemas y demandas sociales, coordinar acciones de transferencia y reorientar y recrear actividades de docencia e investigación a partir de la interacción con ese contexto.

⁴ La exposición de los intervalos históricos se coteja, en un intento por brindar mayor precisión al relato, con datos extraídos de censos nacionales (1947-2010). Es escasa la información disponible que alude a población clasificada por origen (inmigrantes extranjeros) según localidad de la provincia de Córdoba salvo en algunos casos donde 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. Sin embargo es posible acercarnos a la localidad a partir de datos departamentales. San Alberto ha sido uno de los departamentos que ha experimentado mayor incremento demográfico en toda la provincia. La tasa de crecimiento de la última década 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 km²), 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

uno de estos movimientos poblacionales detenta atributos propios que se objetivan, por ejemplo, en las *etiquetas* a partir de las cuales la sociedad receptora identifica a sus protagonistas. 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: en palabras de lugareños, los “*gringos auténticos*”. Durante el segundo, que abarca de 1991 a 2000, dichos flujos tienen otro impulso de la mano de “*nuevos ricos*”⁵ 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*”⁶ (actuales). Durante el período más reciente —del que nos ocupamos específicamente en estas líneas— 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*”⁷.

Así, desde el siglo XX, gran parte de la historia de *Las Calles* 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. Tomamos como guía la propuesta de E. P. Thompson (1995) y Alejandro Grimson (2011b) aunque cuestionamos dicho término “debido a su tendencia a empujarnos hacia ideas demasiado consensuales y holísticas” (Thompson, 1995: 26) y a descuidar las heterogeneidades que se dan en su interior. Por ello preferimos pensar en clave de “configuraciones culturales” (Grimson, 2011b).

La fecundidad heurística del modelo de establecidos y *outsiders* (Elias, 2000) da luz para plantear tipologías 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

1960. De los 26 departamentos que componen la provincia, se ubicó en el orden 19° 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 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.

⁵ 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). El concepto de medio pelo alude pues 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).

⁶ Construcción social realizada por los “*lugareños*” para referirse a sujetos inmigrantes poseedores de capital económico y cultural. De prolongada trayectoria en el pueblo.

⁷ Y coinciden con la llegada de “*cabañeros*”: empresarios inmobiliarios, promotores del auge turístico en la zona.

mismos repertorios, en una guerra de posiciones hasta cierto punto homóloga de la persistente disputa por la distinción reconstruida por Bourdieu” (Noel, 2011: 101).

En este escenario se desenvuelven los protagonistas de la investigación: nativos e inmigrantes. En este trabajo buscamos reconstruir los relatos identitarios de los habitantes de esta población 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 instituyen un sentido de nosotros y los otros” (Grimson, 2011a: 21). 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 la identidad como “una construcción simbólica que se hace en relación a un referente” (Ortiz, 2005: 77).

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 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. Así, por ejemplo, resulta imposible hablar de las particularidades de los “*paisas*”⁸ o “*lugareños*” sin 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 hippie y viceversa*⁹. Estas expresiones que surgen en terreno no son vagas; operan como tipificaciones que constituyen representaciones de alteridad. “*Hippie*” es una expresión acuñada por los “*lugareños*” y lleva 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 habla 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.

Aquí no nos interesa tanto la pregunta sobre cómo establecer una relación dialógica entre grupos culturales diferenciados en un mismo territorio; nos importa, más bien, explorar los procesos de producción de la diferencia en el interior de espacios comunes, compartidos y conectados. Por ello observamos en un *espacio de lo común* (Trimano, 2014) el fluir de grupos que perciben y actúan de maneras disímiles porque poseen “matrices socioculturales diferentes”, entendidas como el “esquema que describe los rasgos principales de la lógica de funcionamiento de un grupo o sector social, su linaje de transformaciones” (Massoni, 2013: 83).

3. Una lectura de la realidad: algunos lineamientos teóricos

La localidad de *Las Calles*, comprendida como una “configuración cultural” *emergente* nos permite dar cuenta en términos de Grimson (2011b) de las diferencias

⁸ Denominación que los sujetos inmigrantes utilizan para designar a los nativos.

⁹ Nota de trabajo de campo.

y conflictos entre actores disímiles que conviven en un mismo territorio y postular, en consecuencia, que la identidad y la cultura son efectos de esa disputa. Esta situación puede rastrearse en las relaciones interculturales que los inmigrantes mantienen con la sociedad receptora y con otros grupos migratorios (pongamos por caso, los turistas). De acuerdo con el enfoque de Grimson (2011a), planteamos 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). 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” (Schmucler, 1997: 149). En definitiva, la comunicación —entendida como representaciones, prácticas sociales y procesos culturales— es el lugar desde el que miramos la trama de la vida cotidiana de esta localidad impactada por la migración urbana. Es esta una trama que involucra dimensiones emocionales, intelectuales, afectivas, prejuicios, estereotipos, normativas, pasado y presente. 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 se transforma; cambian los destinos de los migrantes y con ello sus prácticas, temporalidades y sentidos de territorialidad. Conceptualizamos *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, porque tienen ciertos intereses -en disputa- por la posesión, uso y control del *espacio-tiempo-pueblo*.

A partir del análisis de las representaciones sociales¹⁰ (RS) —retomadas conceptualmente de Denise Jodelet (1986) y Stuart Hall (1997)¹¹— y las prácticas de los actores, prestamos especial atención a la densidad sociocultural de sus negociaciones,

¹⁰ 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, 1986: 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 significativo de los sujetos.

¹¹ 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”.

conflictos e intercambios; todos 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, es decir, acentúan sus relaciones marcándolas con la hostilidad, la extrañeza generalizada, el cálculo o la indiferencia. La densidad comunicativa de esta experiencia social se despliega en el análisis de todo lo que sin palabras se dicen los cuerpos. Esta situación se reproduce 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 (1988), como prácticas sociales y los *habitus* de los agentes que ocupan determinadas posiciones en el campo. 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 enunciadotes. (Kornblit, 2007:11)

A través de las prácticas, entonces, rescatamos las relaciones objetivas, pero no se puede dar cuenta del sentido vivido de las mismas; para esto último nos ocupamos de las representaciones y percepciones de los actores. Ambas maneras de abordar la realidad de estudio son parciales y están atadas a marcos conceptuales diferentes, representan dos momentos del análisis sociológico que debe resolverse en una relación dialéctica para obtener conocimiento 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, es decir, se consideran 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, 1989) 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. De modo tal que en la constatación y reafirmación de la diferencia con los otros, de las normas que rigen la construcción colectiva de la realidad, se sustenta la conciencia de la propia identidad.

En el trabajo etnográfico detectamos que los habitantes de la localidad de estudio, justamente por el hecho de compartir ese contexto social e histórico, fabrican —con material tradicional y emergente— una “caja de herramientas identitarias”

tecimientos en el llamado ‘mundo real’ —así como emociones, imágenes e ideas abstractas que no tienen una forma material” (p.13).

(Grimson, 2010) cristalizadas en tipificaciones que constituyen representaciones de alteridad. Un conjunto de clasificaciones con las cuales los actores pueden identificarse a sí mismos e identificar a los otros, estigmatizar, afiliarse y desafilarse de los grupos, en tanto que “esas clasificaciones hablan, así, de una historia social, cultural y política incorporada en el sentido común” (Grimson, 2010: 12).

En esta dirección, la noción de identidad es concebida a partir de Denys Cuhe (2002) como “relacional y situacional”. Y 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 la “neorruralidad”.

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). 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. Esta forma de organización del conocimiento —transdisciplinar— pone el acento en la articulación entre antropología, sociología y comunicación que se impregnan en un enfoque *antroposociocomunicacional* único. El propósito es no incurrir en uno de los mayores problemas en que 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). En este sentido, y para tratar de reducir a la mínima expresión los obstáculos disciplinares, buscamos con la metodología antropológica, realizar el trabajo de campo y sumergirnos desde allí en el 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 inmigrantes urbanos y pobladores “*lugareños*”. Dejamos de lado el tabú de las fronteras disciplinares y nos asomamos a la permeabilidad, a los intersticios, a los puntos de cruce entre especialidades en pos de alentar la creatividad y el descubrir-nos.

4. Problema, objeto y recorrido metodológico

El trabajo de campo se realizó entre 2010 y 2013. En esta investigación recurrimos a 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). Consideramos que el abordaje de lo particular prioriza el “‘caso único’, donde la efectividad de la particularización reemplaza la validez de la generalización” (Stake, 1995 en Vasilachis de Gialdino, 2007: 219). En consecuencia, adoptamos una postura que brega por 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.

La producción de datos se realizó a través de un diálogo vigilante y reflexivo. Partió de reconocernos como investigadoras portadoras 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.

Así, con las técnicas antropológicas de campo, aspiramos a conocer el mundo social de los actores en sus propios términos para proceder a su interpretación (Guber, 2005). Tratamos de cobrar conciencia del lado subjetivo del proceso y reconocer nuestra presencia en la realidad local, validar el “estar ahí” en ese momento, con todo lo que genera ese hecho: interpretaciones, sensaciones, angustias... (Rockwell, 2009).

Dichos procedimientos nos permitieron explicitar los límites, no sólo conceptuales, sino también empíricos de nuestra tarea. Para reconocer cómo se especificaba la problemática desde la perspectiva del actor reformulamos los límites del campo en función de las nociones que surgían de los entrevistados y de las prácticas que observábamos. La pregunta que guió nuestro trabajo fue: ¿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? Indagar sobre los modos en que los sujetos construyen la realidad experimentada, implicó la utilización del *software* Atlas/ti®. Este instrumento agilizó las actividades en el análisis cualitativo y la interpretación. El proceso de análisis con Atlas/ti® constituye la interface entre los niveles textual y conceptual. Desde lo textual, integramos toda la información recabada en las entrevistas, facilitando su organización, búsqueda y recuperación. En cuanto a lo analítico, establecimos relaciones entre los distintos discursos 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 interrupciones sobre la base de las categorías conceptuales que construimos a partir de los textos analizados y las entrevistas.

Mediante el análisis cualitativo de las representaciones sociales y las prácticas reconstruimos cómo las experiencias migratorias son vividas por sus protagonistas, al mismo tiempo que analizamos de qué manera es sentido, comprendido y experimentado el impacto de la migración urbana por los pobladores autóctonos. Experiencias y trayectorias 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.

Para contactar a los informantes, utilizamos la técnica “bola de nieve” (Valles, 1999). Conformamos una muestra intencional de jóvenes y adultos nativos y migrantes residentes en la localidad serrana de Córdoba. La selección se realizó teniendo en cuenta el tiempo de residencia de los actores y las trayectorias en dicho espacio social. Primero, desglosamos a la población en nativos e inmigrantes; categorías que se fueron complejizando conforme avanzaba la investigación. Para profundizar los ejes de indagación, las personas fueron caracterizadas bajo distintas tipificaciones sociales (“paisas” y “hippies”) extraídas del terreno. Las entrevistas se concretaron *in situ* y el número a realizar se determinó a través del “muestreo teórico” (Glaser y Strauss, 1967). 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. Forman parte de la muestra personas “nacidas y criadas” en la población de *Las Calles*, y sujetos inmigrantes o “hippies” —que habitan en la localidad desde hace entre cinco a diez años.

Así, se sientan las bases para la construcción de los datos significativos desde los cuales se pone de manifiesto una problemática de identidades múltiples, desigualdades sociales y diferencias de poder; y los cambios que van produciéndose en un pueblo que muta a una nueva ruralidad.

5. Sobre el pueblo y su configuración social y espacial

Es importante destacar que son escasas las investigaciones que indagan el 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 y muy pocas fuentes documentales dan cuenta de los procesos de transformación vivenciados. Quizá se deba a que es una localidad joven que data de 1992, año cuando se independizó de la localidad de Nono.

Los “lugareños” 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 nosotras 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”; “Antes había muy pocas casas”; “¡Antes no era turístico!”, son algunos comentarios demostrativos. 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 exponía 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*”. Así entendida, la dinámica del pueblo debe ser considerada dentro de un proceso de “contraurbanización” (Berry, 1976) o su versión *commuting*¹², “migración de amenidad” (Moss, 1994), “ideología clorofila” (Gaviria, 1969) y “neorruralidad” (Léger y Hervieu, 1977; Mormont, 1990; Camarero Rioja, 1993; Arroyo, 2001; Paniagua, 2002; González, 2003; Hall y Müller, 2004; Elbersen, 2005; Rivera Escribano, 2007; Erbiti, 2008; Müller, 2009; Cardoso, 2013).

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 originaria 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 “*lugareños*”: 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).

En estos términos, si bien el poblamiento original —y según localización geográfica en el mapa— avanza a partir de ocho puntales (constituidos por el centro y sus parajes¹³), en el sentido común de la gente se configura en dos zonas —el centro y la periferia— que obran como frontera imaginaria entre “*los hippies*” y “*los nativos*”.

Así las cosas, 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 y desperdigados en las alturas de la montaña o deambulando por rincónes más vírgenes en vegetación, los “*hippies*”. Durante el día cada uno de estos grupos puede cruzarse por los caminos de tierra. El tránsito

¹² 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, produciéndose un 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 después de la Segunda Guerra Mundial. Paralelamente, otras investigaciones demostraban que pueblos rurales que habían sufrido pérdida de población (años 60’) se habían equilibrado.

¹³ Al este El Huacle; al sureste El Huaico; y en la misma orientación El Algodonal y La Quebrada; al sur El Perchel; y al oeste Las Heritas y La Aguadita.

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*¹⁴ (Sennett, 2003). Aclaramos que para los “*lugareños*” el saludo es una práctica habitual de respeto, consideración y reconocimiento de la persona. Desde ahí imaginamos el sentimiento de rechazo que experimentan ante la indolencia de sus vecinos. Los modelos de la ciudad impersonal y el prejuicioso de la pequeña localidad (Simmel, 1986) se cruzan y desencuentran por las callecitas de tierra esperando cosas que a ese “otro” no se le ocurre dar. La metáfora del saludo echa luz sobre las tensiones, fricciones, desencuentros y problemas comunicacionales que conforman esta configuración cultural emergente. 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 con el espacio es dinámica y controvertida; los residentes de mayor antigüedad se sienten poseedores del lugar que habitan, por haber intervenido (ellos, sus padres o abuelos) en su construcción. En definitiva, una rápida instantánea de la distribución, concentración y uso del espacio de la población, permite ubicar con mayor facilidad a los protagonistas de la historia.

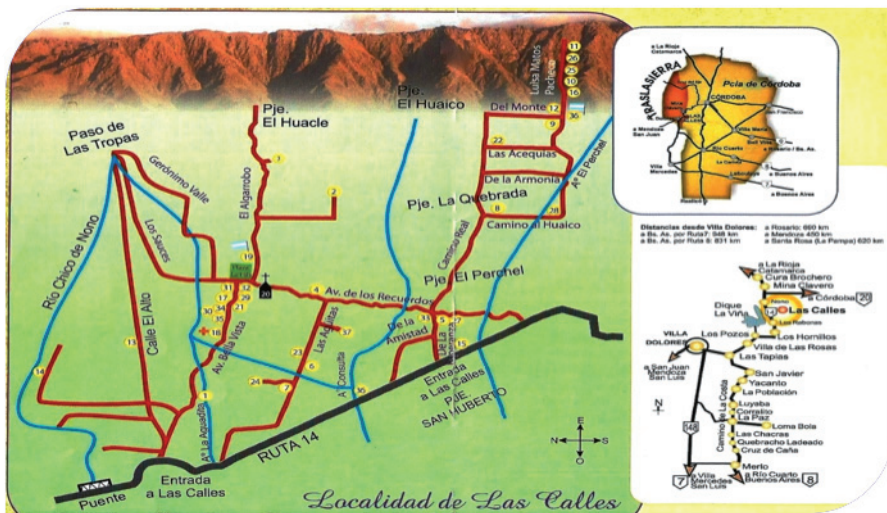


Figura 1. Mapa de las calles en 2013.

El pueblo que nos convoca, constituye un ámbito de significativa importancia para comprender presentes culturales heterogéneos. El microcosmos de esta

¹⁴ Así como los valores del trabajo o las costumbres alimenticias 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 trata de “escasez de respeto”, en términos de Sennett (2003), o de la anulación, invisibilización de la condición de otro como persona. 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.

pequeña comunidad arroja 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.

6. Vínculos comunales y espacios de comunicación entre nativos e inmigrantes

6.1. Etiquetas lugareñas

Una vez descrito el espacio social en el que se insertan los grupos y con la intención de comenzar a hilvanar una trama tensa y múltiple, a continuación, indagamos la relación entre “hippies” y “lugareños”. Aquí, un factor 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. Para ello, desarrollamos un hilo argumental ilustrado por los testimonios de los residentes. Veremos cómo los relatos comienzan a constituir el tópico que parece ser determinante, y hacen visible el encuentro en terreno entre dos construcciones sociales disímiles.

La expresión “los hippies” se presenta de manera 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); 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, son interpelados como “peligrosos” por ser la supuesta vía de acceso de la droga a la comuna. Los nativos los consideran 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 simbólica lugareña no es ejercida hacia su propio cuerpo en tanto *ipseidad*, sino para afuera, en prácticas de menosprecio para con éstos, los “hippies sucios”.

Observemos 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” se relaciona así 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*”; “*tienen 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 les 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 su origen en antecedentes sedimentados. 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*”. Su agresividad discursiva podría buscarse en el estigma de su tradicional calidad de “*caseros*”¹⁵ y el lugar que ocuparon, y ocupan, en la relación establecida con “*sus*” “*patrones*”, personas de dinero. Frente a esta situación, los “hippies” funcionan para la población autóctona como una válvula de escape por la presión que les genera la desigualdad social con otros grupos de inmigrantes que detentan capital económico. En la imaginación de que “*hoy está lleno de hippies*” “*que están inva-*

¹⁵ 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.

diendo” se objetivan transformaciones profundas de la comunidad. La construcción de tal 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 los prejuicios más extendidos aparece la superioridad de la cultura nativa, el temor a la pérdida de la propia identidad y la consecuente exacerbación de la identidad lugareña 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. Según parece desprenderse del discurso, la intención ideal sería que los migrantes asimilen la propia y renuncien o repriman la suya y sobre todo no invadan la autóctona. La situación es relatada por Cecilia, algo “perturbada” 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 [música popular cordobesa] (Lugareña, 31 años).

Se niega el derecho del inmigrante a mantener sus diferencias culturales y se sustenta 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 puesto que no puede trascender y concebirse desde el enriquecimiento mutuo.

Si los “lugareños” han sido objeto de operaciones de estigmatización —“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” no permite percibir la diversidad existente (edades, clases sociales, sexos, lenguajes, gustos estéticos, modas, ornamentación corporal, rituales, juegos, rutas de ocio, deportes, creatividad artística y una lista indefinida de distinciones). Se los estereotipa a partir de 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, lugares y prácticas de identificación. Un

caso especial se constituyó cuando en la comuna se estableció un ámbito de producción de alimentos naturales y artesanías: la “*feria*”, espacio de diálogo e intercambio que luego de dos fines de semana fue clausurado. El lugareño promotor del cierre 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. El grupo que venimos describiendo queda relegado a una identidad negativa. Reconstruyamos rápidamente qué sucedió aquel día en el pueblo. El evento feria 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, aromáticas, etc.), como también artesanías. Era una tarde de domingo 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 bafles 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, sino plantearse qué se busca leer y nombrar en determinadas personas. Creemos que la raíz se encuentra en un problema histórico, sedimentado, de autovaloración como grupo por parte del “lugareño”.

6.2. “Nosotros somos cumpas”

En el apartado anterior, interpretamos sentidos y representaciones sociales de las narrativas enunciadas por los lugareños en relación a la vida comunal. Para ello, utilizamos como clave de lectura la expresión valorativa “hippies”, acuñada por los habitantes autóctonos. A continuación, intentamos deconstruir dicha tipificación con el fin de develar su especificidad. Por ese motivo, recurrimos a la palabra de los inmigrantes y desentrañamos los proyectos vitales y residenciales y las relaciones con la localidad que permanecen ocultas detrás de la *etiquetación*.

Los “hippies” son jóvenes eclécticos, *aparentemente* sin normas, que desarrollan estrategias de resistencia, tanto activa como pasiva, para cuestionar el sistema de valores 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). Ellos sostienen que “*pulsan*” por una vuelta a la naturaleza. 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.

Esta migración juvenil que llegó al pueblo, rechaza el vertiginoso ritmo de sus lugares de origen: la ciudad. No son nómadas, 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 a fijarse* en el espacio.

En lo que sigue, damos cuenta de una iniciativa del migrar (de la ciudad al campo) fundamentada en una propuesta de corte *político-militante*. Un *proyecto* llevado adelante por jóvenes donde la cultura de la solidaridad, el trabajo y la educación les marca el norte de sus intenciones, involucrados en las actividades del pueblo, abiertos al vecino lugareño. Este grupo de residentes tiene una relación rica, pero no poco conflictiva con los nativos. Suelen involucrarse en las actividades sociales del pueblo, así como también promover acciones de recreación comunal (ferias, fiestas, talleres, etc.). No detentan elevados recursos económicos y se ubican en la clase media. El grupo traslada su lugar de residencia habitual al campo con un objetivo concreto: el significado otorgado a dicha elección trae aparejado la *ilusión* de desplegar estrategias político-territoriales. Ellos desean conformar una organización política de impronta pedagógica y cultural en *Las Calles*; aunque su proyecto social y político forma parte de un modelo de sociedad que trasciende los límites físicos de esta localidad.

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*, —hippies— agregamos su especificidad (que

retomamos del discurso de inmigrantes para separarse de tal condición), desprendiéndose la expresión “hippies” político-militantes. De este modo, las maneras de concebir la migración se corresponden con el desarrollo de transformaciones en lo social, lo político y lo cultural. Como 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 hacía 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).

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 (sus) palabras, “transformar las relaciones sociales en algo más justo, más igualitario, anticapitalista”.

Con este fin, llevan adelante proyectos educativos con base en la escuela, así como espacios alternativos donde promueven la educación y la comunicación popular que definen como “un espacio de construcción social para la libertad”. Desde una cooperativa de trabajo conducen un medio radial y gráfico comunitario y alternativo; una red de comunicaciones *underground* dirá Hall (1970). También realizan trabajos comunitarios con fines de utilidad social o como ellos lo denominan

“mingas” (peñas, compras, siembras colectivas y jornadas de trabajo). A partir de esta práctica tradicional, proveniente de los pueblos originarios, generan espacios de encuentro, conocimiento y fortalecimiento de la unidad con la gente del pueblo.

Los jóvenes provenientes de la ciudad aducen que existen “diferencias culturales” con los nativos, pero se separan del resto de inmigrantes, como lo indica una entrevistada, 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” (Palmira, inmigrante, 28 años).

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”. Buscan aceptación, asumir y respetar las normas de la comarca. Romina deja en claro de qué se trata el proyecto:

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 —¡eh 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 [...] (Inmigrante, 28 años).

La informante se desprende de su etiqueta de “hippie”, critica la actividad del grupo tipificado como “cabañeros” y cuestiona la relación patrón-peón que establecen aquellos residentes de clase alta (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’¹⁶ si se quiere. [...] ‘Nosotros no somos hippies, somos cumpas’ y las peñas o actividades que organizamos con los vecinos tienen de base: la risa como resistencia y la fiesta como encuentro”. Entretanto, estos jóvenes, 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 define frente a los otros. Conscientes de su calidad

¹⁶ Se dice de profesores que poseen una actitud optimista y contagian inquietudes a sus alumnos al momento de realizar diversas actividades.

de extranjeros, nos cuentan que el ingreso al pueblo no fue inmediato; ya que desde el principio fueron puestos a prueba, observados por el ojo panóptico lugareño. Les “sacaron la ficha” y tuvieron que demostrar sus intenciones para con el lugar y su gente. 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. No obstante depositan los males del exotismo en un “hippie lumpen”¹⁷ 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 (pose), 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, generan “propuestas y eso marcó una diferencia”. Así lo ejemplifica la informante:

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, inmigrante, 28 años).

Los “hippies” opinan sobre los hippies, pero tratando de dilucidar el significado que atribuyen los nativos, y no queda claro si a ellos o a otros “venidos 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 frente de la iglesia... Y esas cosas digamos

¹⁷ Manera despectiva de nombrar aquellos jóvenes nómadas, sin empleo fijo.

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 subraya 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 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 de otros residentes. 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 urbanos).

7. “Hippies” y “lugareños”, entre la ambigüedad y la ratificación autóctona

Después de esta exposición sumaria, es posible afirmar que el fluir de los 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 une un territorio y los dividen diferencias culturales, simbólicas y económicas. Frente a tales desigualdades, los nativos, en palabras de Renato Rosaldo (2011), imaginan la vida de los “*venidos de afuera*” mejor que como éstos 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 la hipótesis del autor sobre el “imaginario asimétrico” (Rosaldo, 2011:68) 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 con nativos detectamos 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 cambio 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 “hippies” o “venidos de afuera”. Ya mencionamos que los “callejeros¹⁸” viven la presencia del “otro” desde la “invasión”. Es decir, acuerdan con la idea de irrupción, de entrar por la fuerza, de adueñarse injustificadamente de funciones ajenas y además propagarse. Otilia (63 años, lugareña) dice: “*Los de afuera quieren apoderarse de lo nuestro*”. Tal como indica Van Gennep ante la llegada de extranjeros, los nativos 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. Los lugareños parecieran saber lo que no *son* y lo que no tienen: aquellos valores simbólicos, culturales y económicos que ven en el urbano. Sin embargo, no carecen del respeto de sí mismos (Sennett, 2003) otorgado primero por el hecho de haber construido una familia y mantenerla, la microfamilia; y segundo, haber construido el pueblo, su macrofamilia.

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 residentes originarios 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 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)

Anteriormente tuvimos que contentarnos con mencionar que el grupo denominado “*los hippies*” se inserta en el pueblo con el objetivo de generar un proyecto

¹⁸ Expresión autorreferencial utilizada por personas “nacidas y criadas” en *Las Calles*.

político y social y así convertirse en actores comunitarios con base territorial. Ahora, sin intención de recaer en un escepticismo extremo, debemos insistir sobre este punto. 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 a un modelo de sociabilidad que aquí tendremos a bien denominar *círculo iluminado*. Esta conceptualización, objetivada en la forma de un círculo, permite dar cuenta de un ambiente social contenido dentro de una circunferencia que 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” (Svampa, 2008) donde personas con intereses semejantes y aires de superioridad cierran filas entre nosotros y los otros “diferentes” cultural y socialmente. 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.

En otras palabras, si bien podríamos imaginar que la revalorización, por parte de los inmigrantes, de un modelo político basado en la comunicación y la educación popular 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 retoman algunos valores como es la participación comunitaria y descartan otros relacionados con una cultura igualitaria (la heterogeneidad social). Por el contrario, la valoración de las relaciones sociales, dentro del estilo de vida “hippie”, 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.

En parte utilizamos la categoría de *círculo* 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 la categoría círculo para pensar el modo de asociación de los “hippies” *político-militantes*, con pautas que lo diferencian de la sociabilidad nativa, definida por el parentesco y la reciprocidad mutua. 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. Por su parte, Monique y Michel Pinçon (2000: 25) aportan a nuestra noción que “el círculo es una forma simbólica de la clase”. Aunque aquí es suficiente con ser urbano y poseer capital cultural para girar en él. En este modelo, no solo cabe pensar que las formas de sociabilidad remiten a niveles sociales sino también culturales, y cierran filas de manera connatural.

El aspecto más importante de la forma circular *político-militante* está signado por su relación con la política, la cultura y las actividades de ocio, 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 jóvenes profesionales, contrasta con las *inercias* de tradiciones locales. De esta forma ¿constituye la encarnación de la vida urbana en el campo? 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. Aparece un modelo de *urbanita* ilustrado, que viene de afuera con el propósito de orientar a los “*lugareños*” y librarlos del yugo del *capitalismo cabañero* y de los grandes terratenientes, del “Sur imperial”, como diría Boaventura de Sousa Santos (2010). Vienen a denunciar las relaciones de injusticias que viven estos pobres desprotegidos, las relaciones desiguales ligadas a un sistema de dominación patriarcal. Además contribuyen a mantener el sentido de pertenencia en el pueblo, un lugar que saben, no les es propio.

En el siguiente ejemplo, se observan 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, 26 años).

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 precisamente 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 del discurso de los “*cumpa*”:

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. 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”.

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”¹⁹ 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; un *ethos* estético en su doble connotación de “perteneciente a los sentidos” y “perteneciente al arte” (Marcuse, 1969: 31) donde se 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)

Detectamos 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).

Es importante subrayar, a pesar de las contradicciones, que la forma de sociabilidad *circular* adquirida (consciente o inconscientemente) por los “*hippies*” *político-militantes* 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 acerca de una

¹⁹ “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).

nueva conciencia social, en un nivel micro. A partir de entonces debemos rastrear experiencias de sociabilidad en una diversidad de ámbitos por ahora similares, y por lo tanto pensar el *círculo* como un modelo, un esquema abstracto que ayuda a interpretar situaciones donde se tejen y entretejen relaciones sociales.

8. Conclusión

A lo largo de este texto hemos intentado mostrar que la ausencia de códigos compartidos entre “hippies” y nativos determina las maneras del nombrarse. Observamos cómo en sus relaciones cotidianas, los actores que conviven en *Las Calles*, construyen sus propios corpus simbólicos identitarios y el de los “otros”. Asimismo, hemos puesto a la luz que las tensiones entre grupos se manifiestan en una hostilidad latente en el orden de lo axiológico. En este sentido, los inmigrantes, conscientes de ser juzgados como “marginales”²⁰ por la comunidad autóctona, siguen adelante sin prestar demasiada atención y esto debido a que consideran también como “marginales” a “las personas que dictan las reglas que se los acusa de romper” (Becker, 2012: 34).

Hemos constatado que ciertas ideas y prácticas promovidas por los “neorrurales” analizadas —como la integración simbólica, el consenso, la acción colectiva, la voluntad de cambio, la percepción imaginativa, la recreación, la solidaridad— facilitan la construcción de una identidad colectiva. Pero no podemos omitir que se hace a los “otros” con palabras, y en las maneras de concebir al nativo los “hippies” *militantes* 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 un espíritu esperanzador— para deshacerse o comenzar a emulsionar el ego configurado por la sociedad establecida.

Del mismo modo, 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. A pesar de que ellos sienten que su estilo de vida es correcto, otros no piensan lo mismo. ¡Veganos/vegetarianos versus carnívoros! Por citar un ejemplo.

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). Poseen una identificación mental y afectiva con los “*lugareños*”, les interesa involucrarse tanto en los sectores formales como informales. Esta actitud 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.

²⁰ 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).

Finalmente, pretendemos sugerir una noción plástica²¹ de hippie, capaz de ser modelada y por tanto portadora del potencial de convertirse en cualquier unidad (grupo) o en cualquier otro ser (individuo). Asimismo, indicar, sin más intención que la expuesta, que en *Las Calles* no hay hippies, hay otras unidades y otros seres. 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. Los entrevistados no se embanderan bajo tal movimiento cultural denominado por Hall (1970: 7) como una “vanguardia consciente” sino que se agrupan bajo significados que les son propios: “*cumpas*”, “*docentes pilas*”. Aunque es imposible negar que retoman consciente o inconscientemente propiedades de la contracultura de los años ‘60.

Así las cosas, sugerimos el *remake* de tal noción para pensar su singularización y planteamos la concepción de *hippie totipotente*²² 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 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. Este 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. Como hemos 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 las actitudes representadas 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”.

9. Referencias bibliográficas

AGULHON, Maurice.

2009 [1977] *El Círculo Burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

ARROYO, Mercedes.

2001 “La contraurbanización: un debate metodológico y conceptual sobre la dinámica de las áreas metropolitanas”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y*

²¹ Sería un error y un arrebato imponer la aplicación de una taxonomía a una forma de vida que rechaza y desprecia justamente el lenguaje y el acto de interpretación, es decir, lo instituido.

²² 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.

Ciencias Sociales. N° 97. España. Universidad de Barcelona. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-97.htm>

BECKER, Howard.

2012 [1951-1953-1955] *Outsiders, hacia una sociología de la desviación*. Argentina: Siglo Veintiuno.

BERRY, Brian J.L

1976 "The counterurbanization process: urban America since 1970". En: Berry, Brian (Ed.). *Urbanization and counterurbanization*. Beverly Hills. Sage, 17-30.

BOURDIEU, Pierre.

1988 [1987] "De la regla a las estrategias". *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 67-82.

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.

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*. Santa Fe, Argentina. Facultad de Humanidades y Ciencias. Universidad Nacional del Litoral, 121-128

CUCHE, Denys.

2002 [1966] *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ELBERSEN, Berien.

2005 "Combining Nature Conservation and Residential Development in the Netherlands, England and Spain". *Journal of Environmental Planning and Management*. Vol. 48, N°1, 37-63. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0964056042000308148#preview>

ELIAS, Norbert y SCOTSON, John.

2000 *Os estabelecidos e os outsiders*. Río de Janeiro: Zahar.

ERBITI, Cecilia.

2008 "Un sistema urbano en transformación. Metapolización, metropolización y ciudades intermedias; dinámicas". Roccatagliata, J. A. (Coord). *Argentina. Una visión actual y prospectiva sobre la dimensión territorial*. Buenos Aires: Ed. Emecé.

GAVIRIA, Mario.

1969 "La ideología clorofila". *Revista de Ciencia Urbana*, N° 4, 59-62.

GLASER Barney y STRAUSS Anselm.

1967 *The Discover of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.

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”. *Revista Geográfica*, N° 133 (pp.5-25). *Pan American Institute of Geography and History*. Disponible: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/40992841?uid=3737512&uid=2&uid=4&sid=21103865841197>

GRIMSON, Alejandro.

2010 “Culture and Identity: two different notions”. In: *Social Identities*. Vol. 16, N° 1, 63-79.

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*. Bs.As: Siglo Veintiuno.

GUBER, Rosana.

2005 [1991] *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

HALL, Edward T.

1989 *El lenguaje silencioso*. Madrid: Alianza editorial.

HALL, Michael & MÜLLER, Dieter.

2004 “Introduction: Second homes: curse orblessing revisited”. 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*. London: Sage Publications. Traducido por Elías Sevilla Casas, pp. 13-74.

JODELET, Denise.

1986 “La representación social: Fenómenos, conceptos y teoría”. En: Serge Moscovici *Psicología Social II*. Barcelona, España: Paidós, 469-494.

KORNBLIT, Ana Lía.

2007 [2004] *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. 2da Edición. Buenos Aires: Biblos Metodologías.

LEGER, Danièle y HERVIEU, B.

1977 *La retour a la nature*. París: Seuil.

MARCUSE, Herbert.

1969 *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz.

MARTÍN-BARBERO, Jesús.

1991 [1987] *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.

MASSONI, Sandra.

2013 *Metodologías de la comunicación estratégica. Del inventario al encuentro socio-cultural*. Rosario. Homo Sapiens Ediciones; Facultad de Ciencia Política-UNR, Argentina y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

MERENSON, Silvina.

2012 “Haciendo una pasada: bordes, jerarquía y legitimación de la desigualdad social en un puerto argentino”. *Revista Alteridades* 43. *Identidades, diferencias y desigualdades*. Universidad Autónoma Metropolitana / Unidad Iztapalapa / División de Ciencias Sociales y Humanidades, 47-61. Disponible en: http://www.uam-antropologia.net/pdfs/ceida/alte_43_5.pdf

MORMONT, Marc.

1990 “Who is 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*. Londres: David Fulton, 21-44.

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*. Turku, Finland. Finland Futures Research Centre, Turku School of Economics and Business Administration, 121-128

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*. Barcelona: Icaria, 19-35.

NEIMAN, Guillermo y QUARANTA, Germán.

2007 “Los estudios de caso en la investigación sociológica”. En: Vasilachis de Gialdino, Irene (Coord.) *Estrategias de Investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 213-237.

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>

ORTIZ, Renato.

2005 [1996] *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

PANIAGUA, Ángel.

2002 “Urban-rural migration, tourism entrepreneurs and rural restructuring in Spain”. *Tourism Geographies*. N°4, 349-371 Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14616680210158128#preview>

PINÇON, Michel y PINÇON-Charlot, Monique.

2000 *Sociologie de la bourgeoisie*. París: La Découverte.

RIVERA ESCRIBANO, M^a Jesús.

2007 *La ciudad no era mi lugar: Los significados residenciales de la vuelta al campo en Navarra*. España: Universidad Pública de Navarra.

ROCKWELL, Elsie.

2009 “Reflexiones sobre el trabajo etnográfico”. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós, 41-99.

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. (Comps.), *Antropología Ahora. Debates sobre la alteridad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores S.A, 61-68.

SANTOS, Boaventura de Sousa.

2006 *Renovar la Teoría Crítica y Reinventar la Emancipación Social [Encuentros en Buenos Aires]*. Bs.As.: CLACSO.

2010 “Una epistemología del sur”. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 43-52. Disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf

SCHMUCLER, Héctor.

1997 *Memoria de la Comunicación*. Buenos Aires: Biblos.

SENNETT, Richard.

2003 “Primera parte: Escasez de respeto”. *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama, 17-70

SIMMEL, George.

1934 “Filosofía de la moda”. George Simmel, *Cultura Femenina y Otros Ensayos*. Madrid: Revista de Occidente, 139-174.

1986 *Sociología I y II. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.

STOLCKE, Verena.

1995 *La nueva retórica de la exclusión en Europa*. Disponible en: <http://escuelahistoria.fcs.ucr.ac.cr/contenidos/mod-cole/exclus.htm>

SVAMPA, Maristella.

2008 *Los que ganaron: la vida en los countries y barrios privados*. Bs. As: Biblos.

THOMPSON, Edward Palmer.

1995 “Introducción: Costumbre y cultura y Patricios y Plebeyos”. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, Grijalbo Mondadori. 1991, 13-115.

TÖNNIES, Ferdinand.

1979 [1887] *Comunidad y Asociación*. Madrid: Península.

TRIMANO, Luciana.

2014 *De la ciudad al campo. Tensiones entre culturas emergentes y preexistentes. El caso de Las Calles, Traslasierra, Córdoba*. (Tesis doctoral). Escuela de Ciencias de la Información. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales: Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.

VALLES, Miguel S.

1999 “Técnicas de conversación, narración (I): Las entrevistas en profundidad”. *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y profesional*. España: Síntesis, 177-234.

VASILACHIS DE GIALDINO, Irene.

2007 “La investigación cualitativa”. En: Vasilachis de Gialdino, Irene (Coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 23-63.