

Imaginarios y rítmicas culturales del desarrollo territorial:

Patrimonio, turismo y producción agropecuaria en el sudoeste bonaerense, Argentina.

Autor:

Iparraguirre, Gonzalo

Tutor:

Whright, Pablo

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Secretaría de Posgrado

Tesis de Doctorado

Área: Antropología

Imaginarios y rítmicas culturales del desarrollo territorial.

Patrimonio, turismo y producción agropecuaria en el Sudoeste Bonaerense, Argentina.

Lic. Gonzalo Iparraguirre

LU: 29.050.727

Director: Dr. Pablo Wright

Febrero 2015

Índice

Índice	2
Agradecimientos	6
Introducción	8
Tema y problemáticas	8
Preguntas, objetivos e hipótesis	13
Diagramación	14
SECCIÓN A – TEORÍAS Y MÉTODOS	16
Capítulo 1: Imaginarios sociales y rítmicas de la cultura	17
1.1 Antecedentes	17
1.2 Imaginarios sociales	21
1.3 El desarrollo como temporalidad	31
1.4 Rítmicas culturales	38
1.5 Matrices de imaginarios y ritmos	50
Capítulo 2: Imaginar el espacio, habitar el territorio	55
2.1 Espacio y espacialidad	56
2.2 Espacialidad en antropología	58
2.3 Espacialidad en geografía	61
2.4 El territorio como espacialidad	66
2.5 El territorio como patrimonio	73
SECCIÓN B – CASOS DE ESTUDIO	79
Capítulo 3: Patrimonio cultural en Ventania	80
3.1 Territorios y regionalizaciones	80
3.2 Historia y sociedades en Ventania	84
3.3 Imaginarios del patrimonio cultural	92
3.4 Parque Tornquist: la tierra protegida	95
3.5 Menhires: imaginación y misterio	103
3.6 Rítmicas de la gestión patrimonial	109
Capítulo 4: Turismo rural en la Comarca “Sierras de la Ventana”	117
4.1 Investigación y gestión del turismo rural	117
4.2 Imaginarios del turismo rural	124
4.3 Rítmicas de la gestión turística	129
4.4 Rítmicas del ocio	133
4.5 Patrimonialización del cambio de ritmo	139
Capítulo 5: Producción agropecuaria en el Distrito de Tornquist	146
5.1 Regionalización “intiana”	146

5.2 Un antropólogo entre agrónomos.....	150
5.3 Producir, asesorar, gestionar	156
5.4 Imaginarios de la producción agropecuaria	160
5.5 Rítmicas productivas	163
5.6 Rítmicas calendáricas y estacionales	173
5.7 La tecnología imaginada	178
5.8 Rítmicas de la ruralidad	185
5.9 Sustentabilidad en clave simbólica	194
5.10 Praxis e imaginación agronómica	202
SECCIÓN C – CONCLUSIONES Y APLICACIONES.....	208
Capítulo 6: Antropología aplicada a la gestión territorial	209
6.1 Manejo científico-político del patrimonio	210
6.2 Desarrollo y progreso: imaginarios del devenir.....	218
6.3 Caracterización rítmica del territorio.....	222
6.4 Dinámicas territoriales: propuestas de intervención	226
6.5 Reflexiones finales.....	232
Bibliografía	235
Esquemas	251
Esquema 1. Sitios de campo del caso 1.	251
Esquema 2. Sitios de campo del caso 2.	252
Esquema 3. Sitios de campo del caso 3.	253
Esquema 4. Autores y corrientes de pensamiento estudiados sobre tiempo y espacio. ...	254
Esquema 5. Composición de las rítmicas culturales.	256
Esquema 6. Matriz de análisis de los imaginarios sociales. Caso 1.	257
Esquema 7. Matriz de análisis de los imaginarios sociales. Caso 2.	258
Esquema 8. Matriz de análisis de los imaginarios sociales. Caso 3.	259
Esquema 9. Modelo de planilla para entrevistas.	260
Esquema 10. Matriz de la totalidad de datos a articular.	262
Esquema 11. Espacialidades y perspectivas geográficas.....	263
Esquema 12. Cuadro sintético de los imaginarios relevados sobre los menhires.	264
Esquema 13. Modelo preliminar de intervención en el manejo del patrimonio cultural. ...	265
Mapas	266
Mapa 1. Mapa de la región de estudio (sudoeste de la Provincia de Buenos Aires).....	266
Mapa 2. Mapa de los distritos correspondientes al CERBAS (INTA).....	267
Mapa 3. Mapa de los distritos correspondientes a la EEA INTA Bordenave.	268
Mapa 4. Mapa con ubicación del Sistema Serrano de Ventania.....	269
Mapa 5. Mapa de América de 1705	270

Mapa 6. Mapa jesuita de la actual zona centro de Argentina.....	270
Mapa 7. Mapa jesuita de la actual zona centro de Argentina.....	271
Mapa 8. Ubicación de los integrantes del grupo Senderos Ancestrales.....	272
Mapa 9. Ubicación de los integrantes del grupo Senderos Ancestrales.....	272
Mapa 10. Mapas del Parque Tornquist.....	273
Mapa 11. Ubicación productores agropecuarios del Distrito de Tornquist.....	274
Mapa 12. Grupos y formaciones geológicas de las Sierras Australes Bonaerenses	275
Fotografías.....	276
Foto 1. Menhires en forma semicircular (partido de Cnel. Suárez).....	276
Foto 2. Menhires en forma rectangular (partido de Tornquist).....	276
Foto 3. Menhir aislado (partido de Tornquist).....	276
Foto 4. Rescate de los fósiles del glosoterio.....	277
Foto 5. Exhibición de los fósiles del glosoterio.....	277
Foto 6. Fotografías de campañas en el río Quequén Salado.....	278
Foto 7. Fotografía de la excursión por el campo de Mahuida-Có.....	279
Foto 8. Fotografía excursión 4x4 de Eco Ventania Turismo Aventura.....	279
Foto 9. Fotografía de la visita guiada en Campo Udi.....	280
Foto 10. Fotografía del establecimiento Campo Equino.....	280

Dedicado a Jorgelina, Dante y Fausto.

Agradecimientos

Al director Pablo Wright, quien no solo se ha convertido en un excelente director por haberme demostrado la relevancia de consolidar una teoría antropológica sólida y aplicable –mérito que en gran medida le pertenece por su gigante contribución al campo teórico y metodológico de la antropología en nuestro país y en todo el continente; también por saber guiar los momentos de crisis y saturación, las arritmias de esta tesis.

A Hugo Kruger, co-director de beca en CONICET, quien confió en mi propuesta de investigar problemáticas agronómicas desde la antropología y apoyó la vinculación del proyecto doctoral a diferentes equipos de investigación en INTA, avalando mi interés por “etnografiar” a los productores y a todo el personal “intiano” durante cuatro años.

En la Agencia de Extensión Rural de Tornquist: a Héctor Pelta, sabio jefe de esta tesis, que supo reorientar mi trabajo hacia temas de aplicación en territorio y que me ofreció todas las oportunidades disponibles en el INTA; a Federico Labarthe, quien siempre acompañó mi rol antropológico en la Agencia, mi inserción laboral en INTA y resolvió todas mis inquietudes agronómicas; a Alejandro Paris, Ponciano Cárdenas y Gonzalo Nuñez por colaborar con mis múltiples inquietudes técnicas; a Agustín Martínez Baccini por su apoyo empático de becario CONICET y por todas las manos familiares; a todos ellos por ser amables compañeros de laburo y por la convivencia diaria en la Agencia.

En la Estación Experimental Bordenave: a Rubén Micci y Mario Vigna por autorizar y avalar mi lugar de trabajo y apoyar mi participación en proyectos de INTA; a Ayelén Mayo, Federico Moreira, Fernando Cardarelli, Ignacio López, Fernando Gimenez, Pablo Campos, Carlos Coma, Liliana Oustry, Rodrigo Tizón, Griselda Bonvisutto, Cecilia Presa, Marcelo Champredonde, Anibal Fernández Mayer, Marcelo Real, Gastón Telez, Gustavo Dupuy, Andrea Fibiger, Graciela Kinder y tantos otros.

En el ámbito de Cambio Rural: a mi amable jefa en turismo rural, Julieta Colonella, quien me acercó a INTA y siempre me abrió todas las puertas para llevar adelante este trabajo; a los colegas asesores (Isabel Haag, Raúl Mendivil, Daniel Martínez, María Elvira Ochoa, Natalia Cubiatebehere, Susana Schwerdt, Adriana Rosetti, Marina Monje); a Eduardo Quargnolo por su colaboración en mis consultas. En los Proyectos Nacionales de INTA: a Marina Guastavino, Fabiana García, Francisco Rodríguez, Martina Speranza, Diego Ramilo, Guido Prividera, Julio Catullo, Daniel Allende.

A los productores agropecuarios y prestadores turísticos que me recibieron en sus casas, así como aquellos integrantes que dieron vida a los grupos de turismo rural: Santiago Díaz, Flavia Fuhr, Gustavo Sandobal, Juani García, Juanjo Navarro, Manuela Parra, Nacho Alba, Alejandra Udi, Fabian Girolimini, Gastón Wayman, Carlos Marcaccio, Carlos Lamas, Javier Girou, Gerardo Bras, Javier Melchior, Patricia del Valle, Teresa y Gerardo Wendorff, Polito, Leticia, Marta, Horacio, Gerardo y Mara Delgado, Nicolás Kugler, José y Ethel Pecci, Dieter Karsten, José, Zulema y Javier Sard, Julio Vittori, Gastón y Jorge Marcolini, Pablo y Jorgelina Muller, Cristian Vianna, Vivian Ballestrieri, Raquel Donnari, Axel Borches, Stella Diestel, Llayle Tiznado, Dieter Karsten, Julio Sthuldreger, Alfredo Belardinelli, Leandro Massarini y tantos otros.

A todo el personal del Parque Tornquist que en diferentes etapas colaboraron con mis trabajos en gestión e investigación: Daniel Porte, Patricia González, Fabricio Piantanida, Anibal Areco, Cristian

Peterson, Berenice Martini, Marcela González, Facundo Cassale Pintos, Leandro Obiol, Romina Gabrielli, Martín Belauzaran, Eugenio Fuhr; a los guías del Grupo Ventania; los biólogos del Grupo Gekko y tantos otros que ahora se me escapan.

En el Instituto de Formación Docente y Técnico N° 162: a Vico Frattini, por su permanente apoyo a mi investigación y las incontables reflexiones al respecto; a todo el personal docente con quienes intercambié charlas sobre este trabajo (Marisa, Gerardo, Mariano), así como a varios de mis alumnos.

A los integrantes de los Proyectos UBACYT y PICT en los que participé y de la Sección de Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras, en particular a Alejandro Otamendi por todos sus favores; a César Ceriani Cernadas, Hugo Lavazza y Catón Carini por el asesoramiento bibliográfico.

A todo el personal del INCUAPA (UNICEN), en particular a Gustavo Politis, Gustavo Martínez, Natalia Carden y María Luz Endere por sus respectivos aportes.

No quisiera olvidar a tantos otros colegas de diferentes instituciones y desde diferentes países, que por asesoramiento, acercamiento de bibliografía o apoyo, colaboraron conmigo: Luciano Rey, Martín de los Reyes, Stephe McCallum, Jorge Tomasi, Eliseu Carbonell, Tim Ingold, Matt Hodges, Michael Toggweiler, Stefan Herbrechter, Andrés Laguens, Diego Golombek, Roberto Bustos Cara, Marcelo Sili, Alejandro Benedetti, Rodolfo Bertoncello, Sergio Zalba, Guillermo Goicochea, Karen Garrote, Jorge Cladera, Vicente Di Martino (*in memoriam*).

A los colegas y amigos atemporales del CEITT: Sebastián Ardenghi, Héctor Fazio y Nicolás Álvarez, lectores incondicionales del manuscrito desde su inicio y fuentes de motivación para seguir adelante.

A todas las manos femeninas que colaboraron en el “aguante familiar”: Marta Mina, Guillermina Rotellini, Karina Mina, Josefina Moroncini, Yamilé Olivieri, Berenice Braun.

A mis padres, Carlos y Mirta; hermanos/as y cuñados/as: Maite, Ariel, Ana Luz y Javier.

A Jorgelina Rotellini, Dante y Fausto, quienes me dieron las energías, el amor y la vitalidad para llevar hasta su fin esta tesis; infinitas gracias por sostener y equilibrar la rítmica familiar.

Introducción

Tema y problemáticas

El tema central de esta tesis es la investigación antropológica de la dinámica socio-territorial del sudoeste de la Provincia de Buenos Aires, a partir de analizar la articulación entre los imaginarios de diversos grupos sociales y sus ritmos de vida. Para abordarlo, se elaboró una etnografía de los imaginarios sobre el *desarrollo territorial* de esta región, particularmente en el distrito de Tornquist, a partir de tres casos de estudio complementarios, sistematizados en base al trabajo de campo entre los años 2006 y 2014: patrimonio cultural, turismo rural y producción agropecuaria. El propósito general de la tesis es producir conocimiento antropológico sobre la dinámica sociocultural y productiva de la región, principalmente en su dimensión simbólica, como insumo para políticas públicas de planificación, prospectiva e intervención en el territorio.

Los imaginarios sociales son conjuntos de representaciones mentales y materiales sobre los modos de pensar y actuar de un grupo social en su vida cotidiana. No se reducen a un modo de agrupar “opiniones” o “percepciones” de sujetos o grupos sociales que limitan la interpretación al campo discursivo y afectivo. Sin desconocer la relevancia de los componentes lingüísticos y emocionales de toda comunicación, los imaginarios integran a éstos en un sistema de significación que conecta a los interlocutores con los procesos históricos que perfilan su *imaginación contextualizada*. La importancia de reconocerlos y analizarlos como construcciones culturales, desde un enfoque antropológico, reside en el valor descriptivo y diagnóstico que tienen sobre los grupos humanos y sus prácticas cotidianas, desde ritmos de vida hasta modos de producir. El marco teórico y epistemológico del abordaje de los imaginarios se construyó, principalmente, en base a la obra de Gilbert Durand (2000; 2003; 2004) y Wright (2008; 2010), con apoyaturas en Baczkó (2005), Ceriani Cernadas (2008), Castoriadis (1989), García Canclini (2008), Ricoeur (2012), Wright y Ceriani Cernadas (2007), Wunenburger (2008), entre otros que se explicitan en el capítulo 1.

La tesis se ha enfocado a conjuntos específicos de ritmos de vida (rítmicas culturales) en torno al “desarrollo territorial”, como forma de acceder de forma sistemática, a los *usos y representaciones* del *desarrollo* y del *territorio*, de los diferentes grupos sociales identificados. Como se verá en los casos de estudio, la construcción de las rítmicas culturales se da en la interpretación simultánea de los imaginarios, discursos y prácticas, ancladas en categorías como *sustentabilidad, producción, tecnología, transferencia, extensión, agricultura, campo, ruralidad, agroecología, usos del suelo, patrimonio, turismo rural* y otras de similar recurrencia entre los interlocutores. Fijar la atención en los imaginarios es decidir escuchar a las personas en una dimensión holística, que integra temporalidad y espacialidad: se escucha su presente y su pasado a la vez, se intenta decodificar su discurso actual y saberes históricos, sus prácticas en terreno y sus ritmos de vida; se pregunta por su futuro, por su mirada al horizonte y sus representaciones del espacio *que vendrá*.

A nivel metodológico, esta tesis es la reformulación y puesta a prueba de un método de investigación y tratamiento de problemáticas socioculturales, las *rítmicas culturales*, que puede ser aplicado en diferentes contextos sociales y naturales. Como se verá a lo largo del trabajo, la observación de imaginarios sociales se construye en base al estudio de la espacialidad y la temporalidad que un grupo social sostiene en su *habitus* diario y en sus esquemas prácticos cíclicos. En este sentido, esta tesis intenta demostrar que los imaginarios pueden ser el acceso al plano simbólico de la cultura material. O mejor dicho: estudiar los imaginarios de una sociedad nos permite acceder, a través de sus códigos simbólicos y su lenguaje, al mundo material que los sujetos habitan y transforman. A su vez, estudiar los ritmos de vida nos brinda el correlato práctico de esos imaginarios, son el acceso a los procesos cotidianos que definen y articulan la comunicación entre actores y grupos sociales. De aquí la importancia de la etnografía como método de abordaje de estos procesos simbólicos y fácticos que sostienen y expresan las acciones humanas.

En antropología, la etnografía tiene hoy tres acepciones bien definidas: enfoque, método y texto (Guber, 2004: 12). Como enfoque, la etnografía es “una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)” (ibid.: 12). Como método abierto de investigación en terreno, “la etnografía es el conjunto de actividades que se suele designar como “trabajo de campo” y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción” (ibid.: 12). Asimismo, en tanto el foco está puesto en los interlocutores, “replantea la centralidad del investigador como sujeto asertivo de un conocimiento preexistente convirtiéndolo, más bien, en un sujeto cognoscente que deberá recorrer el arduo camino del des-conocimiento al re-conocimiento” (ibid.: 16). Dicho esto último en otras palabras, “la investigación etnográfica es una tarea cuyos resultados pueden introducir recursivamente sospechas acerca de las propias ideas raíces que forman toda la empresa” (Wright, 2008: 229). Y como texto, es la relación concreta entre teoría y campo, mediada precisamente por la acción de etnografiar¹.

La introducción a las problemáticas centrales de esta tesis se presenta brevemente en dos etapas, correspondientes a diferentes procesos de *investigación y gestión* que fueron dando forma al proyecto doctoral que culmina con este trabajo. Si bien el inicio formal del proyecto fue en 2010, luego de finalizar la Tesis de Licenciatura (Iparraguirre, 2011a), a partir de esa fecha comencé a recapitular y sistematizar el trabajo de campo y la experiencia laboral previa, realizada en paralelo a la última etapa de la Licenciatura. Asimismo, ambas etapas se superponen entre fines de 2009 y 2010 por mi trabajo simultáneo en la Dirección Provincial de Patrimonio Cultural del Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires y en INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria).

La primera etapa de este proyecto (2006-2010) se remonta a mi interés primigenio por los imaginarios sociales de esta región cuando comencé a visitar periódicamente la región de Ventania y sus localidades en 2006 (Mapa 1). Luego de la primera investigación sobre manejo de recursos

¹ El verbo “etnografiar”, aunque no existe formalmente en el Diccionario de la Real Academia Española, refiere a la acción de hacer etnografía, o de aplicar la mirada etnográfica al hecho social en estudio (Wright et al, 2012: 9).

culturales en el Parque Provincial Ernesto Tornquist (Iparraguirre, 2007a; 2007b), comencé el registro de las *representaciones sociales* de diversos agentes sobre “lo natural”, “el patrimonio”, “los monumentos naturales”, “lo exótico y lo nativo” y otros conceptos que fueron sentando las bases de un acervo de datos e hipótesis que utilicé posteriormente en diferentes trabajos de investigación y divulgación (Iparraguirre, Algrain y Menéndez, 2010; Iparraguirre, 2011b). Durante este período fui compilando material de lectura, registros de campo, fotografías, videos, y múltiples actividades de observación participante que sentaron la base de una *etnografía densa* sobre “las imágenes” del patrimonio, el paisaje, las sociedades y el territorio de Ventania². Trabajé en asesoramiento y gestión del patrimonio cultural para el Parque Tornquist (durante 2007) y para el Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires (entre 2008 y 2010), experiencias capitalizadas posteriormente para comprender relaciones intrínsecas entre ciencia y política, entre el estudio y la gestión del patrimonio cultural (Iparraguirre, 2014b).

A fines de 2010, elaboré el primer proyecto de doctorado orientado a realizar una etnografía de los imaginarios sobre el patrimonio y la naturaleza en el Parque Tornquist y en una región geográfica más amplia. Si bien el proyecto se centró en esta área protegida por ser un territorio social y natural clave, donde confluyen discursos, prácticas e instituciones sobre la construcción social del patrimonio y la naturaleza de Ventania, el mismo fue reformulado a partir del avance logrado en la investigación y en la compilación de nuevos datos. El estudio de los imaginarios al interior del Parque pasó a ser un caso importante dentro del enfoque de un tema más amplio, el *desarrollo territorial* en el sudoeste bonaerense. Durante este proceso trabajé principalmente el marco teórico de los *imaginarios sociales* y la *imaginación cultural*, y se definieron las estrategias metodológicas para consolidar una etnografía de mayor alcance, que permitiera integrar las tensiones entre discursos globales y prácticas locales, en las diferentes escalas de campo establecidas: Parque Tornquist, Comarca Turística Sierras de la Ventana, Distrito de Tornquist, Sistema Serrano de Ventania y Sudoeste Bonaerense. A partir de la experiencia en terreno de esta primera etapa, se compiló el material etnográfico del caso 1.

El inicio de esta primera etapa de la tesis en 2006, coincidió con el fin de mi experiencia en el Chaco junto a grupos mocovíes, y optar por no seguir investigando allí. Decidí en aquel momento investigar al *interior* de mi sociedad, en los *áridos meridianos* del sudoeste bonaerense – parafraseando y retomando el tono reflexivo y crítico de Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* (1976). Ya en ese periodo comencé a experimentar una contradicción entre la práctica etnográfica desplazada en el terreno, una permanente reflexión sobre lo inmediato de mi praxis antropológica, y la particular situación de campo que se fue construyendo en estos *áridos meridianos*. En mi caso, el *desplazamiento ontológico*, como lo denomina Wright, se dio desde lo indígena hacia mi contexto social cotidiano: “me vi llevado a reconocer que el cuerpo, y el ser entero, sin un viaje a lugares distantes, podía observar y participar antropológicamente en la vida social” (Wright, 2005: 71). Mi

² Estas actividades de permanente observación participante se intensificaron cuando me radiqué en la ciudad de Tornquist en 2008.

contradicción resultaba de tener que escribir sobre una experiencia desplazada –el Chaco– y no lograr transmitir mis intervenciones en el territorio con mis interlocutores inmediatos en Ventania. Me preguntaba entonces: ¿cómo puedo aplicar mis conocimientos sobre la temporalidad de otras sociedades en la mía, en ésta en la que elijo vivir y en la región con la cual me vinculo? ¿Qué me conecta a esta región, a estas sierras, a este “paisaje” que me lleva a reflexionar al territorio, a pensar el espacio que uno habita? *Pensar el espacio a habitar* fue entonces el *leitmotiv* de mis primeras incursiones en el Parque Tornquist, y era mi melodía al oído que no paraba de resonar; si yo optaba por vivir en esta parte del mundo, quería entenderlo, y de algún modo dar cuenta del vínculo humano con la tierra, de la conexión antropológica entre *anthropos* y territorio.

El patrimonio cultural se transformó gradualmente en mi vector de conexión socio-territorial con Ventania y con la comunidad. Aunque en principio parecía ser un conjunto de “objetos e ideas” confuso y amorfo, el patrimonio cultural me permitió establecer un nexo entre mis inquietudes paisajísticas (disfrutar de vivir en un ambiente serrano), con mis inquietudes teóricas (la vinculación del pasado, el lugar y la construcción de identidad), entre otros. La concreción de la Tesis de Licenciatura en 2010 cerró aquel proceso ambiguo de pensar un lugar y vivir en otro. El camino transitado en Ventania me daba la seguridad de que era posible afrontar un proceso inquisitivo sobre problemas socioculturales “en mi vecindad”, en un desplazamiento espacial que en principio parecía ser nulo, y que finalmente corroboré que nunca lo es. A su vez, me decidí a transformar sistemáticamente la práctica laboral en material etnográfico, tarea que por la proximidad física y por la permanente reflexividad, resultó complicada para desnaturalizar y dar cuenta de procesos *demasiados cercanos*. Aquel primer trabajo sobre patrimonio (Iparraguirre, 2007b), buscó aportar una caracterización sociocultural de la región que era necesaria para poder abordar los procesos históricos de la construcción identitaria en torno al patrimonio que fui descubriendo en el Parque Tornquist, y en las colecciones arqueológicas locales, en el registro e interpretación de la cultura material local.

Durante la segunda etapa (2011-2014), centré la investigación en la Agencia de Extensión Rural (AER) de INTA en Tornquist, dependiente de la Estación Experimental Agropecuaria Bordenave (EEA). Mi desempeño como promotor-asesor del programa Cambio Rural del INTA y el MAGyP³ desde fines de 2009, me permitió un acercamiento conceptual y fáctico al problema del *desarrollo territorial* en este organismo público, tanto desde el enfoque turístico como desde el agronómico. Mi motivación inicial fue preguntarme qué es el desarrollo territorial y por qué organiza mi trabajo y el de toda una Institución como INTA. Ésta dio impulso a otras preguntas que se fueron delineando al emprender un análisis etnográfico sobre la relación entre discursos, procesos productivos y políticas públicas sobre el terreno, capitalizando el permanente contacto con profesionales del turismo, prestadores turísticos, agrónomos, funcionarios, productores y otros actores vinculados al turismo rural y a la producción agropecuaria. Asimismo, a partir del trabajo diario con extensionistas e investigadores de INTA, se conversó con ellos la relevancia de vincular

³ Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación.

esta etnografía al proyecto “Evaluación y promoción de la sustentabilidad de agroecosistemas en el área del CeRBAS”⁴, coordinado por el Ingeniero Agrónomo Hugo Kruger, quien accedió a partir de este vínculo, a ser el co-director de beca para CONICET, y reforzar el asesoramiento técnico agronómico requerido para llevar adelante el caso agropecuario.

Contextualizado por el trabajo como asesor al interior de INTA, surgen los casos de estudio 2 y 3, proponiéndose desde un enfoque antropológico centrado en la valoración de la diversidad cultural y el fortalecimiento de las identidades locales, contribuir a los lineamientos generales del Plan Nacional de Apoyo al Desarrollo de los Territorios del INTA (INTA, 2008). Su documento base sostiene que este Plan “representa una oportunidad para incorporar a la práctica institucional metodologías de diagnóstico y planificación comprensivos de las dinámicas territoriales y útiles para orientar programas de desarrollo basados en alianzas progresivas entre los actores del territorio” (INTA, 2008: 7). Desde 2013, este Plan Nacional ha sido reemplazado por uno nuevo cuyos objetivos siguen vigentes en los diferentes Proyectos Específicos que lo conforman (INTA, 2013). Asimismo, se busca contribuir con estas herramientas a elaborar instrumentos de intervención institucional para el desarrollo sustentable de los territorios en la zona de influencia de la Estación Experimental Agropecuaria Bordenave, y en particular, de la Agencia de Extensión Rural de Tornquist.

Mencionó como auto consuelo, que estas etapas también evidencian que hasta el 2013 la investigación fue hecha sin beca mediante, y por lo tanto, gran parte del trabajo de campo y de redacción se fue haciendo entre el trabajo docente y el trabajo como asesor en INTA. Leer en *El Antropólogo Inocente* los preparativos del viaje a Camerún que hizo Nigel Barley para financiar su trabajo de campo entre los *dowoya* (Barley, 2010), me hizo recordar que gran parte de este trabajo fue hecho sin financiamiento específico, y esto quizás, pueda explicar el permanente salto que hice entre mis rutinas laborales de subsistencia y mis rutinas laborales investigativas. Su lectura también me activó el recuerdo de que mi primera experiencia concreta con el patrimonio cultural, aun cuando no sabía en lo absoluto que aquello era “patrimonio”, fue trabajar sobre la catalogación de una colección de piezas etnográficas Ashanti (también de África), en el depósito de etnografía del Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti”. Tanto la “inocencia” como la “potencia” de ciertos procesos transitados no toman sentido hasta que uno los pone en palabras y logra explicarlos desde sus implicancias en el devenir.

Al momento de estructurar la redacción del trabajo, decidí organizar la relación cotidiana entre el material etnográfico y la experiencia laboral en tres casos de estudio representativos de la dinámica socio-territorial investigada: 1) patrimonio cultural, 2) turismo rural, 3) producción agropecuaria. La metodología implementada para analizarlos propone abordar los estudios de caso como *sitios de campo antropológicos*, conformados por *grupos sociales* posicionados en el *territorio* (Esquemas 1, 2 y 3). Estos sitios de campo se conciben como una combinación del concepto de

⁴ CeRBAS: Centro Regional Buenos Aires Sur. Área administrativa de INTA para el sur de la Provincia de Buenos Aires (Mapa 2).

campo simbólico formulado por (Bourdieu, 2008; 2014), la noción de *lugar antropológico* de Marc Augé (2000; 2011) y conceptualizaciones sobre las *prácticas espaciales* en torno al trabajo etnográfico (Clifford, 1999; De Certeau, 2009; Hall, 1999; Wright, 2005; 2012). Los grupos sociales identificados interactúan al interior de cada sitio de campo antropológico en estudio, activando relaciones de poder y demarcando posiciones sociopolíticas en el territorio, que en su conjunto conforman multi-territorialidades (Deleuze y Guattari, 1988; Haesbaert, 2011).

Preguntas, objetivos e hipótesis

La experiencia incorporada durante estos 8 años en los diferentes ámbitos mencionados, fue perfilando una mirada crítica sobre el “desarrollo” en este territorio y generando un conjunto de interrogantes que motivaron y orientaron el sentido de la investigación. Estos giran en torno a la inquietud de por qué, grupos sociales que viven en un mismo territorio, se comportan de formas muy diferentes y tienen concepciones contrapuestas sobre prácticas cotidianas de la dinámica social, entendiendo a ésta como el conjunto de procesos sociales y estrategias culturales que dinamizan a un territorio. Por ejemplo: cómo se debe proteger y divulgar el patrimonio, cómo se debe hacer turismo, cómo se debe cuidar o utilizar un área protegida, cómo se debe generar desarrollo local sin dejar de lado lo “sustentable”, cómo se pueden articular políticas productivas en consenso con productores; en fin, sobre una inquietud clave y transversal a todas las demás: ¿qué es y cómo funciona el desarrollo de un territorio específico en las prácticas cotidianas de los distintos grupos sociales que lo conforman? Este “funcionamiento” –noción que prefiero conceptualizar como *dinámica social*–, fue puesto en foco a partir de delimitar, durante los trabajos de gestión, el territorio factible de ser investigado y la fijación de objetivos precisos para poder llevar adelante el trabajo.

En esta dirección, el primer objetivo formulado fue observar y sistematizar, a partir del trabajo de campo etnográfico, cuáles son los imaginarios sobre el *desarrollo territorial*, por parte de los actores sociales identificados en cada uno de los casos. Esto requirió primeramente, la identificación de actores sociales, grupos sociales, e instituciones representativas de cada problemática, así como su posicionamiento en los campos simbólicos interactuantes (científico, patrimonial, político, agropecuario, turístico, económico).

El segundo fue identificar, en cada uno de los grupos, la construcción histórica de los imaginarios en base a sus categorías centrales. Este motivó la elaboración de una metodología específica de análisis e interpretación que se explaya en el capítulo 1.

El tercero fue relevar y analizar los discursos que legitiman los imaginarios del sentido común en base a dicotomías como: *lo natural y lo cultural en la vida del campo; lo exótico y lo nativo; la conservación y la explotación de la biodiversidad; el productivismo y la sustentabilidad; la agricultura familiar y la industrial; lo urbano y lo rural; crecimiento económico y bienestar social*; entre otras similares.

El cuarto y último objetivo trazado fue analizar las confrontaciones de intereses y los conflictos institucionales que se dan en el ejercicio de la toma de decisiones políticas, en el marco de prácticas

locales-globales como: *el auge de la agricultura intensiva, la desterritorialización, el uso turístico del patrimonio rural, la crisis ecológica mundial, la in-sustentabilidad territorial*, entre otras. Como se verá en cada uno de los tres casos, también se definieron objetivos específicos en relación a los imaginarios detectados en cada uno de ellos. En concordancia con estos objetivos, las hipótesis de trabajo se fueron estructurando y reformulando durante el avance del trabajo, siguiendo un criterio de integración de lo local y lo global, así como de lo empírico y lo conceptual. Además de las cuatro hipótesis generales que abarcan a todo el trabajo, hay un grupo de hipótesis específicas para cada uno de los casos de estudio que se tratarán en sus respectivos capítulos.

La primera de las hipótesis específicas refiere que los diferentes discursos sobre la relación sociedad-naturaleza-desarrollo que se confrontan en esta región, responden a una serie de hipótesis y supuestos basados en representaciones sociales naturalizadas, como: *la ruralidad, lo natural y lo cultural, o exótico y nativo, la conservación y la explotación de la biodiversidad, lo productivo y lo sustentable, agricultura familiar y agricultura industrial*.

La segunda afirma que los imaginarios sociales sobre el “desarrollo territorial” y “la sustentabilidad” tienen elementos del discurso agronómico, así como del biológico, naturalizados y legitimados por el conocimiento científico en circulación, los cuales están, a su vez, en relación al contexto histórico en el que se forjaron.

La tercera propone que la confrontación de representaciones y de intereses locales están atravesados por imaginarios y/o prácticas globales como: *la sustentabilidad, la preservación de los “monumentos naturales”, el turismo en territorios rurales, el progreso económico y científico, la crisis ecológica mundial, los ritmos de producción globalizados*, entre otros.

La cuarta sostiene que la tensión entre imaginarios locales y globales tiene un impacto significativo en las instituciones asignadas para *promover* el desarrollo, así como en la comunidad de pobladores locales, de acuerdo con el uso estratégico que se realice de esta tensión, y que se manifiestan en las prácticas de gestión administrativa, productiva, turística y política, así como en la producción de conocimiento científico-técnico y en su transferencia a la población.

Detrás de este entramado de preguntas, objetivos e hipótesis, no deja de estar presente un propósito general sobre la voluntad de generar nuevos interrogantes que resuenen en colegas y posibles lectores; en contribuir, según las palabras de dos maestros educadores, a una *pedagogía de la pregunta*: “creo que el valor de una tesis está en el descubrimiento y la formulación de preguntas esenciales que despierten la curiosidad de otros investigadores. El valor no está tanto en las respuestas, porque las respuestas son, sin duda, tan provisionales como las preguntas” (Freire y Faundez, 2014: 75).

Diagramación

La tesis se estructura en 3 secciones que agrupan a los principales procesos de elaboración y análisis: A) Teorías y métodos; B) Casos de estudio; C) Conclusiones y aplicaciones. La sección

A (capítulos 1 y 2), presenta el marco teórico y metodológico que estructura toda la obra. En primer lugar se recapitulan los antecedentes incorporados y las principales obras de referencia. Se propone el marco conceptual de los imaginarios en sus diferentes orientaciones, los fundamentos para tratar al desarrollo como temporalidad, y la articulación de imaginarios, discursos y prácticas con el *método rítmico* elaborado para estudiar las dinámicas sociales de los diferentes casos. El segundo capítulo presenta los lineamientos de una teoría antropológica del espacio, elaborada para efectuar un análisis ontológico del concepto territorio. Se expone una distinción exhaustiva entre los conceptos “espacio”, “espacialidad”, y “territorio”, en base a la recapitulación de antecedentes tanto desde la antropología como desde la geografía. Se propone finalmente el tratamiento del territorio como patrimonio, para comprender los procesos de patrimonialización que acontecen en los tres casos etnográficos.

En la sección B, los capítulos 3, 4 y 5 integran los casos de estudios, conformados por diferentes sitios de campo, grupos sociales y territorios. El primer caso abarca los imaginarios patrimoniales, territoriales y científicos sobre el patrimonio cultural en el sudoeste bonaerense, haciendo foco en experiencias de gestión e investigación en problemáticas arqueológicas y paleontológicas. El segundo describe y analiza las principales rítmicas del turismo rural, detectadas en el trabajo junto a prestadores turísticos de la *Comarca Sierras de la Ventana* y con técnicos e integrantes de grupos Cambio Rural de INTA en el sur de la Provincia. Se presenta la matriz de imaginarios elaborada para abordar el análisis y se aplican las rítmicas culturales a las experiencias turísticas y la patrimonialización que se dan en torno al turismo rural. El último caso agrupa el conjunto de imaginarios en torno a la producción agropecuaria en Tornquist, relevados en la interacción con tres grupos sociales (productores, técnicos y funcionarios). Asimismo se propone articular, al igual que en los dos casos previos, los imaginarios sociales relevados con las rítmicas culturales que dinamizan la vida cotidiana de los grupos mencionados.

Finalmente en la sección C, el capítulo 6 condensa las conclusiones generales de cada caso de estudio, las posibles aplicaciones de las herramientas elaboradas, así como las reflexiones finales de todo el estudio. Se aplican las metodologías de interpretación ya descriptas al análisis de los conceptos transversales de la tesis (desarrollo, territorio, progreso, patrimonio, devenir) y se repasan los resultados obtenidos en el marco más general de la dinámica sociocultural del desarrollo territorial. Se cierra la obra con propuestas antropológicas concretas de intervención en desarrollo social y tecnológico bajo la denominación de *dinámicas territoriales*. Se revisan las principales reflexiones del trabajo en base a la discusión del diálogo necesario y urgente entre ciencia y política, entre la planificación etnográfica del desarrollo y su ejecución en los territorios.

Resta mencionar a los fines de facilitar la lectura del texto, que el uso de palabras en negrita se utilizó solo para resaltar palabras claves en el contexto de sus definiciones y que los corchetes en las citas bibliográficas solo se utilizaron para aclarar el año original de publicación en el caso de obras centenarias.

SECCIÓN A – TEORÍAS Y MÉTODOS

Capítulo 1: Imaginarios sociales y rítmicas de la cultura

La arquitectura conceptual y epistemológica de esta tesis, diseñada para abordar antropológicamente la fórmula “desarrollo territorial”, se sostiene en base a tres axiomas que operan como los ejes vertebrales de la obra: el *desarrollo* como temporalidad, el *territorio* como espacialidad, y las *rítmicas culturales* como método interpretativo⁵. Estos tres axiomas articulan los contenidos teóricos y metodológicos que se presentan en este capítulo y en el siguiente. Los apartados de cada uno fueron diagramados a los fines de narrar el trayecto de las fuentes estudiadas, y la simultánea elaboración de un modelo que posibilite acceder a esta fórmula, tanto en su dimensión simbólica como material.

En primer lugar recapitulo los antecedentes consultados sobre los conceptos centrales de toda la obra, e introduzco al marco conceptual de los imaginarios sociales en sus diferentes orientaciones, con el fin de sustentar la iniciativa de investigar al imaginario “desarrollo” como una temporalidad. Luego se amplía el alcance del método rítmico elaborado para estudiar dinámicas sociales (Iparraguirre, 2011a), basado en la articulación de las *rítmicas culturales* con los imaginarios. En el final del capítulo se explican los criterios del diseño de las *matrices de imaginarios y ritmos* que se utilizaron para la interpretación de los tres casos de estudio.

Desde una perspectiva antropológica, y planeando un alcance mayor al de los casos que aborda esta tesis, el objetivo detrás de la elaboración de este marco teórico-metodológico que conforma este primer capítulo, es llegar a consolidar una forma de interpretar las dinámicas sociales a través de sus imaginarios y sus ritmos. En una frase, el recorrido que se propone transitar en estos apartados busca construir una herramienta que traduzca la *cultura* en *rítmicas de la cultura*.

1.1 Antecedentes

De un modo elegante, Bourdieu explica el rol que juegan los “antecedentes” en la construcción del conocimiento científico:

“El campo científico debe su especificidad, entre otras cosas, al hecho de que los competidores no pueden darse por satisfechos sólo por distinguirse de sus antecesores ya reconocidos, sino que se ven obligados, so pena de ser aventajados y “desclasados”, a incluir sus logros dentro de la construcción distinta y distintiva que los excede” (Bourdieu, 2008: 19).

Retomo estas palabras para anticipar que mi tratamiento de los “antecedentes” busca ser informativo de autores e ideas, antes que reivindicatorio de tradiciones, escuelas, corrientes de

⁵ A nivel conceptual, se define *rítmica cultural* como el conjunto de ritmos de vida que permite caracterizar e interpretar prácticas constitutivas de la dinámica social de un grupo de personas en su cotidianeidad. Se amplía el concepto en el apartado 1.4.

pensamiento y similares guetos de distinción. No he encontrado el nombre de la escuela que pueda agrupar a las diversas perspectivas que he considerado para construir el marco teórico-metodológico que aquí presento, y por esto mismo opto por nombrarlos a todos, tengan éstos mayor o menor consideración y reconocimiento en el ámbito académico. También busco enfatizar con este inicio, que el despliegue del instrumental teórico incorporado –esto que se supone que son los antecedentes–, se encuentra explicitado en los apartados de la tesis en que fueron utilizadas las herramientas que éstos proveen, y por esto, en esta breve introducción, solo los menciono.

El conjunto de paradigmas, teorías y conceptos que configuran a esta tesis, surge de los diferentes caminos por los que he transitado desde que emprendí la tarea, y de las distintas etapas por las que desplegaron, tanto mi mente, como las situaciones de campo que he vivenciado. En principio remarco que su conformación incluye tanto perspectivas filosóficas como científicas. Desde el campo filosófico, los principales autores considerados se pueden agrupar bajo el enfoque fenomenológico (Dilthey, 1944; Heidegger, 1997; Husserl, 1959; Merleau-Ponty, 1994) –entre quienes sumo a Kant (2004 [1781]) por ser su gran mentor–, el estructuralista (Bourdieu, 2007; Deleuze y Guattari, 1988; Foucault, 1992), el deconstruccionista (Derrida, 2005), el simbolista (Bachelard, 2011; Ricoeur, 2012; Wunenburger, 2008) y una reciente corriente que reconsidera los aportes de varios de estos pensadores en correspondencia a las ciencias sociales, denominada *fenomenología social* (Dukuen, 2010; 2013).

Desde el campo antropológico, lo define la intersección de corrientes teóricas y autores representativas de la antropología sociocultural, principalmente la orientación denominada como *antropología simbólica e interpretativa* (Bourdieu, 2008; 2014; Hall, 1999; Ingold, 2010; Wright, 2005; 2008; Wright y Ceriani Cernadas, 2007). La combinatoria de diversos modelos, teorías y aplicaciones de estas perspectivas ha dado lugar, en diferentes partes del mundo y bajo diferentes corrientes epistemológicas, a orientaciones específicas que considero como antecedentes principales de esta tesis (antropología del tiempo, del espacio, del imaginario, del patrimonio, de la naturaleza, del desarrollo, aplicada, de la globalización, rural, del turismo) cuyos referentes se irán presentado durante este capítulo y el siguiente.

Enmarcado preliminarmente en una investigación netamente patrimonial, con vistas a dar cuenta de las implicancias del manejo de los recursos culturales en el Parque Provincial Ernesto Tornquist (PPET), para lo cual fue necesario adquirir herramientas de la antropología del patrimonio (Prats, 2004), fue surgiendo en un segundo plano la relevancia de comprender las representaciones de los actores sobre esos recursos y por lo tanto fue menester ahondar en la tradición sociológica y antropológica sobre los imaginarios. Esta se remonta a los estudios de sistemas simbólicos formulados por Boas (1964), Durkheim (1982 [1912]), Hubert (1990), Mauss (1979) y Weber (2003), autores que conforman el marco de referencia general para afrontar un estudio sobre sistemas simbólicos como los imaginarios. En la actualidad, como explican Wright y Ceriani Cernadas, el estudio de los imaginarios:

“abarca el campo de significaciones sobre las que se apoyan los órdenes básicos del mundo social: el simbólico y el material. En ese umbral funcionan los símbolos, asociados de modos diversos para generar los *imaginarios*; término que en muchos contextos, ha reemplazado al concepto de *cultura*, ofreciendo otros alcances teóricos, como la imaginación cultural en Ricoeur (2012) y los imaginarios sociales en Appadurai (2001)” (Wright y Ceriani Cernadas, 2007: 320).

Dentro de este marco general, en principio se incorporaron las técnicas de identificación, descripción y análisis de imaginarios sociales en diferentes grupos de interés, siguiendo las investigaciones de los proyectos UBACyT y PICT⁶ en los que he participado (Ceriani Cernadas, 2008; Wright, 2008; Wright y Messineo, 2013). Luego se implementaron los métodos propuestos por la *antropología del imaginario* formulada por el antropólogo estructuralista Gilbert Durand en la década de 1960 (2000; 2003; 2004), basadas en la vasta obra del filósofo Gaston Bachelard (Bachelard, 2011 [1957]) y retomadas por el filósofo Jean-Jaques Wunenburger (2008), las cuales se detallan en el apartado siguiente. Estos autores me acercaron a una extensa tradición de estudios sobre los imaginarios, de parte de autores como Appadurai (2001), Baczko (2005), Castoriadis (1989), De Certeau (2009), Ricoeur (2012). Ulteriormente, sume materiales de referencia como la obra del matemático y filósofo Emmanuel Lizcano (2009) y los estudios sobre imaginarios urbanos de Ariel Gravano (2006; 2011).

En paralelo, el desafío de articular los imaginarios de los diferentes grupos de interlocutores, en cada uno de los casos, me movilizó a considerar estudios centrados en la comprensión de diferentes temporalidades, también denominados en su conjunto como *antropología del tiempo*. Dentro de un marco amplio enraizado en la antropología cultural, se incorporaron antecedentes sobre temporalidad y etnografía (Bourdieu, 2006; 2007; Carbonell, 2004; 201; Evans-Pritchard, 1977; Fabian, 2002; Gell, 1992; Lévi-Strauss, 1993; Munn, 1992; Rigby, 1985); sobre temporalidad y ritmos de vida (Cuhna, 2010; Ingold, 2000; Iparraguirre, 2011a; Lefebvre, 2004; Mauss, 1979; 2006); sobre temporalidad en la construcción del conocimiento científico (Hodges, 2008; Iparraguirre y Ardenghi, 2011; Le Goff, 1991; Terradas, 1998); y sobre temporalidad e historicidad en comunidades rurales (Hodges, 2009; 2010; Zonabend, 1984). Lo propio ocurrió con las diferentes espacialidades implícitas en torno a la reflexión del territorio, ya que además de estudios antropológicos (Descola y Pálsson, 2011; Mauss, 1979 [1924]; Hall, 1999; Hubert, 1990; Ingold, 1993; 2010; Lazzari, Rodríguez y Cardin, 2013; Rigby, 1985, Ther Ríos, 2006; Wright, 2003), consulté bibliografía del campo geográfico que problematizan el concepto de espacio (Haesbaert, 2011; Harvey, 1998; Lefebvre, 1974; Paasi, 2003; Raffestine, 2011; Sack, 1986; Santos, 2000, 2005; Soja, 1989; Tomasi, 2010; Zusman et al., 2011).

En cuanto a los antecedentes considerados para tratar el marco teórico específico en relación al patrimonio, hice hincapié en revisar experiencias en procesos de patrimonialización y activación

⁶ Proyectos de investigación que pertenecen, respectivamente, a la Universidad de Buenos Aires y a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

patrimonial (Almiron, Bertoncetto y Troncoso, 2006; Carbonell, 2010; 2014; Prats, 2004; 2005; Martín y Rotman, 2005; Santamarina Campos, 2012; Santana Talavera, 2002); sobre la conceptualización de los usos sociales e imaginarios del patrimonio (García Canclini, 1999; Harvey, 2001; Lacarrieu, 2006; 2007; Masotta, 2007; Tedesco, 2004); y sobre las reflexiones en torno a políticas culturales y patrimoniales (Endere, 2009; Endere y Pedrotta, 2010; García Canclini, 2008; Hodder, 2008; Molinari, 2000; Pedrotta, 2013; Santamarina Campos, 2013).

Respecto a la bibliografía en materia de turismo, si bien la mayoría de los trabajos se comparten con el campo patrimonial ya mencionado, consideré trabajos específicos para conocer el marco general de estudios sobre antropología y turismo (Lacarrieu, 2010; MacCanell, 2003; Otamendi, 2008a; 2008b; Prats, 2011; Santana Talavera, 2008; West, 2008). También incorporé para el análisis del turismo rural, trabajos aplicados desde el enfoque geográfico (Bertoncetto, 2002; Bustos Cara, 2004, 2008; Champredonde, Benedetto y Bustos Cara, 2011; Haag, 2003; Haag y Bustos Cara, 2013; Nogar y Jacinto, 2010;) y desde el enfoque del desarrollo turístico (Aguilar Criado, 2003; Barrera, 2006; Hiernaux-Nicolás, 2002a; 2002b; Guastavino, Rozenblum y Trímboli, 2010; Posada, 1999; Pronatur, 2011a; 2011b; Rodil, 2013; Román y Ciccolella, 2009; Rozenblum *et al.*, 2010; Scalise, 2012).

Frente a la problemática del imaginario en torno a lo “natural” que atravesaba a todos los lugares de campo, consulté estudios antropológicos sobre la naturaleza, los cuales integran variadas perspectivas teóricas y etnográficas, incluyendo aportes de la biología, etnobiología, epistemología y sociología de la ciencia (Bourdieu, 2008; Descola, 1996; 1998; Descola y Pálsson, 2011; Ingold, 1990; 1993). Estos autores postulan que la socialización de la naturaleza *se da en lo imaginario* y desde allí pueden analizarse las relaciones sociales que los hombres tejen para pensar su relación con la naturaleza y la explotación que hacen de la misma. En esta misma búsqueda descubrí a la “antropología simétrica” sobre estudios de ciencia y de ecología política formulada por Bruno Latour (2007; 2012), cuyo enfoque fue considerado al momento de considerar los conflictos políticos en torno al manejo científico del patrimonio. Este enfoque simétrico se consideró particularmente en relación al manejo del patrimonio arqueológico (González-Ruibal, 2007)⁷.

En la última etapa del trabajo, me volqué a revisar los antecedentes sobre estudios antropológicos de desarrollo y globalización. Retomé un trabajo de Lévi-Strauss (1979) que vincula el desarrollo con el orden económico y social desde las *discontinuidades culturales*, así como diversos trabajos orientados a revisar la relación entre cultura y política desde sus componentes imaginarios (Appadurai, 2001; Baczko, 2005; Castoriadis, 1989; 2008; De Certeau, 2009; García Canclini, 2008). También descubrí en este derrotero a referentes de la “antropología aplicada”, tales como Archetti (2004); Boivin, Rosato y Arribas (2004); Escobar (2000; 2012), García Canclini (2008), Greenwood (2000), Isla (2014), Isla y Colmegna (2005), Mastrángelo *et al.* (2013), entre quienes sumo el trabajo sobre antropología vial que realizamos junto al equipo Culturalia (Wright *et al.*, 2012). Alejandro Isla propone una definición amplia de la antropología aplicada que engloba el

⁷ Apartados 3.3 y 6.1.

sentido que considero en este trabajo: “vinculada directamente a la formulación, gestión y ejecución de proyectos de desarrollo, como a la evaluación de políticas públicas y actividades de consultoría— como subdisciplina de la antropología social, ya que requiere nutrirse tanto de sus posturas teóricas, como metodológicas” (2014: 92).

También consulté estudios sobre desarrollo territorial en directa vinculación con INTA, los cuales se basan en teorías y modelos sociológicos, del campo geográfico, económico y de la comunicación (Bustos Cara, 2008; Coraggio, Quetglas y Sili, 2009; Di Filippo, 2008; INTA, 2007; 2008; (Patrouilleau, 2012; Patrouilleau et al., 2012; Rozemblum, 2013; Sili, 2010). Asimismo este enfoque del “desarrollo territorial” que ha internalizado INTA como estrategia de intervención, desde el lanzamiento del Plan Estratégico Institucional 2005–2015 (INTA, 2004), tiene entre sus antecedentes principales al Programa de Desarrollo Rural Francés del año 1991, denominado LEADER (Di Filippo, 2008: 4-5), así como también los trabajos del Centro Americano para el Desarrollo Rural (Schejtman y Berdegué, 2004). De modo complementario a estos últimos, consulté antecedentes puntuales sobre antropología y sociología rural, antropología económica y sociología del desarrollo (Balazote y Radovich, 2013; Balazote y Trincherro, 2007; Bartolomé, 2006; Iñigo Carrera, 1998; Feito, 2005; Hernández y Intaschi, 2010; Long, 2007; Paz, 2013; Ratier, 2003; Trpin, 2005), así como también experiencias de intervención en desarrollo rural (Cladera, 2009; Silvetti, 2006). Si bien esta tesis no es un trabajo específico sobre antropología del desarrollo, se ha tenido en cuenta la revisión crítica del concepto y su aplicación al desarrollo rural que investigan los autores recién mencionados. Como apoyatura para trabajar los tecnicismos agronómicos del caso 3 y procesos de la historia agropecuaria, además de contar con el permanente asesoramiento de los agrónomos de INTA, consideré los trabajos de Djenderendjian (2010), Barsky y Dávila, (2008), Kruger (2007; 2013; 2014); López Castro y Prividera (2011); Pelta, Cárdenas y Labarthe (2012); Tuya, Quiroga y Epuñan (2011) .

Se presenta en los siguientes apartados, la delimitación conceptual y epistemológica específica que propone este trabajo para precisar en detalle el sentido de las categorías centrales, así como la proposición de elementos teóricos y metodológicos.

1.2 Imaginarios sociales

Los imaginarios sociales no son otra cosa que la *imaginación en plural*. La capacidad de todo humano de contar con su imaginación a partir de su propia cognición, se extiende a la capacidad de los grupos humanos de contar con una *imaginación compartida*, producida y reproducida entre sus integrantes a través de la cultura. Imaginarios sociales, imaginación cultural e imaginación social, son tres formas de referir al mismo proceso social de que existan *imaginaciones en plural*, compuestas por múltiples sujetos, y manifiestas en todo soporte material que las hagan perdurables. Puede sumarse una cuarta forma, el imaginario colectivo, que según Emmanuel Lizcano resulta más apropiado hablar de colectividad en reemplazo de imaginario social, ya que tanto “social” como

“sociedad” han llegado a “monopolizar toda referencia a lo colectivo, lo popular o lo común, cuando de hecho emanan de una forma de colectividad muy particular, la que alumbra ese imaginario burgués que empieza a fraguarse en la Europa del siglo XVII” (Lizcano, 2009: 40). Aun contemplando este sólido argumento, considero que imaginario social puede tener un impacto de mayor alcance al de imaginario colectivo, ya que este último término ha sido asociado, al menos en Argentina, al concepto psicoanalítico de “inconsciente colectivo”, y que tiende a ser interpretado, desde el sentido común, a conjuntos de *personas homogéneas*; mientras lo social supone de antemano una diversidad de ideologías y de acceso a los recursos, a un conjunto de actores sociales heterogéneos.

Si bien es dificultoso definir a los imaginarios, o como bien lo señala Lizcano “no susceptible de definición por la sencilla razón de que es la fuente de las definiciones” (Lizcano, 2009: 46), entiendo que es conducente arriesgar un esbozo de enunciación que sirva de guía. Lizcano propone revisar la concepción teórica de lo que se llama “imaginario” al argumentar que las principales conceptualizaciones son metáforas que naturalizan lo imaginario, desde los *magma de significaciones* en Castoriadis hasta las *cuencas fluviales semánticas* de Durand (Lizcano, 2009: 51). Propone para su estudio que la metáfora es un potente analizador de imaginarios en tanto no es posible referirse a lo imaginario solo como concepto, sino que usualmente se recurren a metáforas, ya sean muertas o vivas. Las metáforas muertas, o zombies, son aquellas que están solidificadas en el imaginario, como “ahorrar tiempo” y “pérdida de tiempo”, que suponen vivir el tiempo *como si* fuera dinero. El autor explica que “La metáfora es esa tensión entre dos significados, ese percibir el uno como si fuera el otro pero sin acabar de serlo” (Lizcano, 2009: 53). En tanto las metáforas vivas emergen de la creatividad y del cambio social, que establecen una conexión insospechada entre dos significados, como lo son las metáforas poéticas, como “la naturaleza es un libro” propuesta por Galileo, que hoy sigue vigente en imágenes como la secuenciación del ADN (Lizcano, 2009: 60).

Enmarcado por una amplitud de sentidos y usos del término, es prioritario precisar qué se entiende aquí por imaginarios, cuál es su construcción histórica en tanto herramienta analítica y distinguir al concepto de otros que han sido considerados como su reemplazo, simplificando su alcance gnoseológico. Por ejemplo, existe un uso generalizado del concepto “percepción” en los estudios aplicados a problemáticas territoriales, que tiende a generalizar que el pensamiento de los actores sociales se aglutina bajo esta denominación y que no requiere mayor análisis que “escuchar de forma participativa lo que dicen las personas” (Mendez Casariego y Pascale Medina, 2014). En ciencias sociales, “percepción” remite al proceso sensorio que media el “afuera” del mundo y el “adentro” del cuerpo, la interfase mundo-cuerpo. Aun cuando la percepción participa de la configuración del orden simbólico de la cognición (sentidos, sensibilidad, afección, emoción, aprehensión), su sentido epistemológico no agota *todas* las instancias cognitivas que implican al lenguaje y a las representaciones mentales que permiten *imaginar* la realidad. Por lo tanto,

“percepción” no puede considerarse un concepto sustituto de imaginarios sociales o de imaginación cultural.

El recorrido histórico de las teorías sobre los imaginarios requiere la revisión de los estudios filosóficos, psicológicos y antropológicos, sintetizados en su mayoría por autores como Gilbert Durand (2000; 2003; 2004), Bronislaw Baczko (2005), Cornelius Castoriadis (1989) y Jean-Jacques Wunenburger (Wunenburger, 2008). Desde el psicoanálisis, Castoriadis propuso que “lo imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de ‘alguna cosa’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de ello” (Castoriadis, 1989: 12). Wunenburger, filósofo alemán discípulo de Gilbert Durand⁸, explica que el término “imaginario” es una categoría plástica que remite a un conjunto impreciso de componentes (fantasma, recuerdo, ensueño, sueño, creencia, mito, novela, ficción), a pesar de no contar con una vasta tradición, ya que sus primeros registros en la lengua francesa son de 1820 y es ignorado en muchas lenguas como en el inglés (Wunenburger, 2008: 13). Su uso histórico ha estado relacionado a diferentes léxicos según connotaciones de época, como “mentalidad”, “mitología”, “ideología”, “ficción” y “temática”, atravesado en la mayoría de las acepciones por una referencia a la relación entre los contrarios de “lo real” y “lo simbólico” (Wunenburger, 2008: 14-15). El autor propone denominar imaginario a:

“un conjunto de producciones, mentales o materializadas en obras, a partir de imágenes visuales (cuadro, dibujo, fotografía) y lingüísticas (metáfora, símbolo, relato), que forman conjuntos coherentes y dinámicos que conciernen a una función simbólica en el sentido de una articulación de sentidos propios y figurados” (Wunenburger, 2008: 15).

Propone en esta dirección los criterios de análisis centrales a considerar para un estudio sistemático:

“Solo hay imaginario si un conjunto de imágenes y relatos forma una totalidad más o menos coherente, que produce un sentido distinto del local y momentáneo. Lo imaginario está del lado de lo “holístico” (totalidad) y no “atomístico” (elemento). Lo imaginario puede ser descrito literalmente (temas, motivos, intrigas, ambiente), pero también dar lugar a interpretaciones, dado que las imágenes y los relatos son, en general, portadores de un segundo sentido indirecto [...] los diversos constituyentes de un imaginario (tiempo, personaje, espacio, acción, etc.) pueden dar, luego de una interpretación, indicaciones precisas sobre el sujeto que imagina, que emplea estos operadores para expresar afectos, ideas, valores. Entonces, el estudio de lo imaginario como mundo de representaciones complejas debe tener por objeto el sistema de imágenes-texto, su dinámica creadora y su pregnancia semántica, que hacen

⁸ Fundador del Centro de Investigación sobre lo Imaginario en la Escuela Francesa de Grenoble en 1966.

posible una interpretación indefinida, y, por último, su eficacia práctica y su participación en la vida individual y colectiva” (Wunenburger, 2008: 16)⁹.

Asimismo, como lo explican Wright y Ceriani Cernadas, los símbolos asociados de diversos modos generan imaginarios:

En la actualidad esta expresión parece reemplazar, en muchos contextos, a lo que antes se denominaba cultura ofreciendo una plasticidad, variabilidad y evanescencia analíticas de mayor alcance. Así nos encontramos con la imaginación social, la histórica; los imaginarios urbanos, espaciales, de clase, etc. que permiten mayor espacio de maniobra analítico a la episteme de las ciencias sociales y las humanidades (Wright y Ceriani Cernadas, 2007: 320).

Wunenburger afirma que la mayoría de los métodos de estudio pueden enmarcarse, a nivel epistemológico, en las corrientes de la semiótica estructural (Saussure, Jakobson, Peirce, Barthes, Propp, Lévi-Strauss) y la hermenéutica simbólica (Eliade, Bachelard, Jung, Durand, Ricoeur). La primera incluye los estudios de lingüística y crítica literaria aplicados a la interpretación de imágenes en la novela, la poesía y el teatro; la semiótica en imaginarios literarios; las estructuras en cuentos folclóricos y en mitologías, como el estudio *Mitológicas* de Lévi-Strauss (1996) que analiza más de 800 mitos de sociedades amerindias, y la obra de Georges Dumézil sobre la mitología indoeuropea (1990). La segunda corriente incluye la interpretación comprensiva de los textos mítico-religiosos en la antigüedad, la Biblia y el medioevo; la psicología de los símbolos, los arquetipos y las leyes oníricas. Pueden destacarse en esta corriente, además de los autores mencionados, a Joseph Campbell (2000) por sus estudios de arquetipos en diferentes sistemas de pensamiento como el egipcio, el budismo y el griego; a Mircea Eliade en el análisis de arquetipos y repeticiones en religiones comparadas y en la espiritualidad oriental (2001); a Christoph Jamme por la teorización del mito en la época moderna y contemporánea (1999). Wunenburger remarca que las teorías contemporáneas de lo imaginario tienen su trasfondo filosófico en el estructuralismo, la fenomenología y la hermenéutica, destacando la obra de cuatro autores que renovaron la comprensión de la imaginación y de lo imaginario: Bachelard, Durand, Ricoeur y Corbin (Wunenburger, 2008: 19).

Gilbert Durand, el principal referente en la materia desde el campo antropológico, formula un exhaustivo tratamiento de los imaginarios al punto de formular, como bien lo expresa Wunenburger, “una verdadera ciencia de lo imaginario” (2008: 21). La lectura y estudio de sus obras introduce al lector en un derrotero de mitologías, personajes y sucesos históricos que luego resulta difícil no ver absolutamente todo en esa frecuencia *de imaginación y simbolismo*, tan rica y densa en sentidos y en profundidad de múltiples significaciones posibles, de polisemias. Durand continúa y amplía los

⁹ Una idea similar plantea Gravano al definir los imaginarios como “sistemas de imágenes con los cuales los actores interpretan, se identifican y textualizan su pasado, presente y principalmente la visión de qué aspiran a lograr en el futuro” (Gravano, 2006: 306).

estudios del filósofo y poeta francés Gaston Bachelard, para quien el poder de la imaginación se arraiga en las imágenes, entendidas como representaciones dotadas de un poder de significación y de una energía de transformación. Este ubica las raíces de la imaginación en matrices inconscientes (los arquetipos al igual que Jung), disociadas según la polaridad masculina (*Animus*) y la femenina (*Anima*), que modifican el tratamiento de las imágenes en un sentido voluntarista de lucha, o en un sentido más pacífico de reconciliación (Wunenburger, 2008: 20). Para Bachelard, las imágenes se cargan de nuevas significaciones bajo la influencia de las sustancias materiales del cosmos que les sirven de contenido (el simbolismo de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego), y encuentran su dinámica creadora en la experiencia del cuerpo, en los ritmos del cuerpo y en “la conciencia temporal discontinua, que está hecha de instantes sucesivos e innovadores, arrastrados por un ritmo” (Wunenburger, 2008: 20-21).

Durand escribe una definición precisa y breve en el prefacio de su obra *Las estructuras antropológicas del imaginario* (2004), publicado por primera vez en 1960:

“El imaginario –es decir, el conjunto de las imágenes y las relaciones de imágenes que constituye el capital pensante del homo sapiens– se nos aparece como el gran denominador fundamental donde van a ordenarse todos los métodos del pensamiento humano” (Durand 2004, 21).

El imaginario se condensa en el “capital pensante” de toda la humanidad, de la especie *homo sapiens*, y no de grupos pormenorizados o culturas aisladas. Para abordarlo, propone recorrer el *trayecto antropológico* que comienza en el plano neurobiológico y se extiende al plano cultural:

“Parecería que para estudiar *in concreto* el simbolismo imaginario fuera necesario internarse resueltamente en la senda de la antropología [...] el trayecto antropológico, o sea, el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social” (Durand, 2004: 43).

Durand se posiciona aquí frente a los estudios psicológicos y sociológicos del simbolismo, que tienden hacia el *espiritualismo camuflado* unos, y hacia una *ontología culturalista* los otros (2004: 43). El punto de vista antropológico sobre el que insiste en toda la obra es que “nada humano debe ser ajeno”, y propone el concepto de *trayecto* para comunicar ambos órdenes:

“el imaginario no es más que ese trayecto en el cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el cual, recíprocamente, como lo mostró magistralmente Piaget, las representaciones subjetivas se explican ‘por los acomodamientos anteriores del sujeto’ al medio objetivo” (ibid.: 44).

Sin pretender discutir aquí los alcances cognitivos y psíquicos en la formación de imágenes, es importante mencionar los tres sistemas reflexológicos¹⁰ que distingue el autor. Durand plantea como hipótesis de su trabajo que “existe una estrecha concomitancia entre los gestos del cuerpo, los centros nerviosos y las representaciones simbólicas” (ibid.: 54). Siguiendo a Leroi-Gourhan, posiciona al gesto, a la actuación, en la mediación entre técnica y materia, al decir que “la iniciativa técnica equivale al gesto, gesto que no se preocupa por las categorías de un materialismo totalmente intelectual fundado sobre afinidades aparentes [...] los objetos no son más que complejos de tendencias, redes de gestos” (ibid.: 56)¹¹. Para hacerlo explícito, cita un ejemplo más que claro: “Un vaso no es más que la materialización de la tendencia general a contener los fluidos, sobre la cual vienen a converger las tendencias secundarias del modelado de arcilla o el recorte de la madera o la corteza” (ibid.: 56)¹². Remarca que su método parte de los grandes gestos reflexológicos para desenredar las redes y los nudos constituidos por las fijaciones y las proyecciones sobre los objetos del entorno perceptivo (Durand, 2004: 57). En este sentido, sostiene Durand que los tres grandes gestos que toma de la reflexología, desarrollan y orientan la representación simbólica hacia materias de predilección, correlacionando para cada gesto, una materia y una técnica:

“el primer gesto, la dominante postural [posición vertical del cuerpo], exige las materias luminosas, visuales, y la técnicas de separación, de purificación, cuyos frecuentes símbolos son las armas, las flechas, las espadas. El segundo gesto, ligado al descenso digestivo, suscita las materias de la profundidad: el agua o la tierra cavernosa [...] Por último, los gestos rítmicos, estacionales y su cortejo astral, anexando todos los sustitutos técnicos del ciclo: la rueda y el torno...la rítmica sexual” (Durand, 2004: 57).

Según lo explica su discípulo Wunenburger, los sistemas *reflexológicos* “*esbozan la infraestructura de la sintaxis de las imágenes: los reflejos posturales, que gobiernan la posición vertical; los reflejos digestivos, de ingestión y expulsión de sustancias y las posturas sexuales, que están determinadas por una rítmica corporal*” (Wunenburger, 2008: 21)¹³.

Una cualidad central es que los imaginarios perduran a través de las generaciones y las sociedades porque no se limitan a los sujetos, se reproducen en procesos de socialización y formación de *habitus*. Como ya lo dijera Bachelard, “La imaginación, en sus acciones vivas, nos desprende a la vez del pasado y de la realidad. Se abre en el porvenir” (Bachelard, 2011 [1957]: 26). Trascienden a la memoria y no se agotan en la aprehensión del día, configuran nuestras ideas

¹⁰ Los sistemas reflexológicos refieren a la motricidad de los músculos del cuerpo en relación a las posturas del mismo y las diversas técnicas que utiliza la reflexología para equilibrar el bienestar del cuerpo a partir de puntos reflejos.

¹¹ En esta notable definición de los objetos como “redes de gestos”, Durand se adelanta unos 30 años al uso contemporáneo de la sociedad-red que sostienen tanto Latour (2007) como Castells (2010) desde diferentes perspectivas.

¹² El ejemplo se asemeja a la explicación de cómo la relación entre la forma de un objeto y su contenido puede interpretarse en términos de la relación de ritmos, forma y movimiento (Iparraguirre, 2011a: 23).

¹³ Una forma simplificada de interpretar a estas tres posturas es llevarlas al plano de la acción: caminar, comer y reproducirse.

sobre el futuro. En palabras de Durand: “Una sociedad en el fondo no está caracterizada y constituida sino por sus “renacimientos” culturales periódicos que, cada vez, marcan un poco más su genio singular. Como si estuviese sostenida por grandes conjuntos de imaginarios” (Durand, 2003: 112).

En síntesis, el modelo de Durand arraiga lo imaginario en esquemas sensorio-motrices (posturales, digestivos y copulativos), que programan, en el “trayecto antropológico” que va de lo neurológico a lo espiritual, tres tipos de representaciones condensadas en los verbos distinguir, confundir, unir. Los esquemas producen arquetipos y símbolos según los dos regímenes de lo nocturno (intimista, aglutina elementos, analogías y eufemizaciones), y lo diurno (cortes, antítesis, antagonismos). A partir de esta dualidad, se obtienen tres estructuras (heroica, mística y cíclica) que se organizan alrededor de constelaciones simbólicas. En definitiva, se vuelven inteligibles las configuraciones de imágenes, propias de individuos o grupos al identificar las figuras míticas dominantes, su tipología y los ciclos de transformación. Tanto la “mitocrítica” como el “mitoanálisis” (Durand, 2003) apuntan a establecer una tópica espacio-temporal de lo imaginario, al establecer el diagrama de los mitos dominantes de una época, la diversificación de los “reservorios semánticos”, y las transformaciones sometidas a las actualizaciones y potencializaciones de esos mitos dominantes, según un ritmo aproximado de tres generaciones (unos 150 años aproximadamente) (Wunenburger, 2008: 22)¹⁴.

En cuanto a métodos de identificación, descripción y análisis, además de los estudios sistemáticos especializados como los de Durand y sucesores, es posible distinguir vías de abordaje y de resultados convergentes, que permiten sostener que el imaginario, lejos de ser un conjunto anárquico y caótico, puede reconocerse a partir de estructuras y de procesos históricos (Wunenburger, 2008: 27). El filósofo distingue en principio los soportes, el lingüístico (relatos míticos, imágenes poéticas) y el visual (íconos religiosos, alegorías políticas, mapas geográficos, clichés), que en conjunto componen la *textura icónica-verbal* y que en muchos aspectos generan una continuidad y una complementariedad. A pesar de la diferencia entre los registros, ambos son tratados como “imágenes”. La experiencia visual tiene el privilegio de poner en presencia la cosa, directamente, mientras que la experiencia lingüística se limita a la mediación del signo, que se mantiene a distancia de la aparición sensible (Wunenburger, 2008: 27-30). Aquí el autor se refiere a la distinción formulada por Saussure entre significado (concepto) y significante (imagen sonora) en todo signo lingüístico. Justamente, el lingüista suizo utilizó también el concepto “imagen” para explicar la creación de un sonido asociado a los fonemas, el sonido que “imaginamos” al pensar una palabra.

Sobre este punto, Durand sostiene que lo imaginario debe su eficacia a un vínculo entre, por un lado, las estructuras, que permiten reducir la diversidad de las producciones singulares de imágenes a algunos conjuntos isomórficos, y por otro, las significaciones simbólicas, reguladas por

¹⁴ Como se verá en el caso 3, hay una recurrencia potenciada del mito del “país de las estancias” en las generaciones de productores que son tercera generación de aquellos primeros productores rurales, provenientes en su mayoría de Europa.

un número finito de esquemas, arquetipos y símbolos. El estudio de lo imaginario permite extraer una lógica dinámica de composición de imágenes (narrativas o visuales), según las dos polaridades del régimen nocturno y el diurno. En su *mitodología* (2003), obra consagrada al estudio de los imaginarios en mitos de diversas sociedades, Durand explica que las cuencas semánticas, a la manera de los campos morfogenéticos formulados por el biólogo Rupert Sheldrake (2006), no desaparecen jamás ya que sobreviven en cúmulos testigos, como en la memoria colectiva de una cultura (monumentos, documentos, tradiciones, modos de vida, conservatorios, bibliotecas, pedagogías) que supera el corto ciclo de una memoria vivida y de la continuidad solidaria de las tres generaciones que viven conjuntamente en el mismo momento del siglo (Durand, 2003: 112).

Por último, resta enfatizar la viabilidad del concepto “imaginario” y del sistema de interpretaciones que activa, para realizar diagnósticos socio-culturales y socio-territoriales. De acuerdo a esta riqueza semántica y sintáctica que se ha ido constituyendo en las diversas tradiciones de pensamiento revisadas, es posible utilizarlo para secundar o incluso reemplazar al trillado y vapuleado concepto de “cultura”. Como bien lo explica Wright:

“quizás sea más pertinente, dentro del lenguaje antropológico, referir a producción de imaginarios como sistemas abiertos que generan múltiples significados. Aquí los signos y los símbolos pueden identificarse como cristalizaciones de procesos históricos, como afirmara Victor Turner (1980); objetos culturales que en un momento tienen una forma y en otro pueden asumir otra” (Wright 2013: 10).

Asimismo, en relación a estudios históricos, “el concepto de cultura y su *sucedáneo parcial de imaginario* son clave para entender el marco más amplio en donde las prácticas de los interlocutores del pasado hallan sentido” (Wright 2012: 175)¹⁵. Ceriani Cernadas, siguiendo también a Turner y a Ricoeur, afirma que “*la noción de imaginación cultural puede sintetizarse como una innovación semántica manifestada mediante símbolos, metáforas, representaciones y narrativas; innovación surgida a partir de los supuestos según los cuales cada grupo concibe y organiza sus lazos sociales*” (Ceriani Cernadas, 2008: 13).

Precisamente Ricoeur es otro de los referentes en materia de imaginarios. Centrado en una filosofía del lenguaje, Ricoeur considera a la imaginación como “función general de lo posible práctico”, partícipe de una dinámica de la acción colectiva. Según lo explicita el compilador de *Ideología y Utopía*, Ricoeur distingue imaginación cultural de imaginación social: “*Lo social, dice Ricoeur, tiene que ver más con los papeles que nos son asignados en las instituciones en tanto que lo cultural implica la producción de obras de la vida intelectual...con el medio del lenguaje y la creación de ideas*” (Ricoeur, 2012: 60). Es decir, que si bien ambos conceptos suponen a los individuos en grupos sociales, lo cultural está *más acá del sujeto pensante*, y lo social *más acá del*

¹⁵ Wright define puntualmente a los imaginarios como “conjuntos estables de símbolos que generan representaciones compartidas por determinados colectivos sociales” (com. pers.).

sujeto institucionalizado, legitimado y reproducido en el contexto social que las instituciones de esa sociedad sostienen. Al introducir la problemática de articular la relación entre la ideología y la utopía, Ricoeur explica que *“la conjunción de estas dos funciones opuestas o complementarias tipifica lo que podría llamarse la imaginación social y cultural [...] la dialéctica entre ideología y utopía puede arrojar luz sobre la no resulta cuestión general de la imaginación como problema filosófico”* (Ricoeur, 2012: 45). Estas prácticas imaginativas que se dan tanto en la ideología como en la utopía, permiten postular que la *“praxis social no existe sin imaginación, sea en el plano del proyecto, de la motivación o del poder hacer”* (Ceriani Cernadas, 2008: 16).

Ahora bien, si es posible reemplazar en ciertos casos imaginario por cultura, o incorporarlo a los discursos científicos como una herramienta analítica operativa, aquel concepto debe poder decir lo mismo o esclarecer aspectos “oscuros” de este último. ¿Qué se está diciendo cuando atribuimos el adjetivo “cultural” a los problemas cotidianos que no se logran resolver o surgen como contradicciones que retornan cíclicamente, como si se tratara de un eterno retorno *nietzscheano*? ¿Dónde reside la dificultad de comprender lo cultural y la tendencia a generalizar que “lo cultural” explica y resuelve toda esa incompreensión? ¿Qué se significa al asociar “lo cultural” a “ideas culturales”, “idearios de la cultura”, “discursos culturales” y “acciones culturales” o “prácticas culturales”? Las ideas movilizan a los discursos, que se enuncian arrastrando “prejuicios culturales”, así como movilizan las acciones, que denotan en su corporalidad, gestos y prácticas. Ejemplo convencional de discurso tildado como cultural es “todos los políticos son iguales”; y ejemplo de una acción cultural es tirar un cigarrillo o papel en un lugar público. En ambos casos, quien moviliza la práctica, discursiva o corporal, es una idea y entonces aquí llegamos al punto inicial de este apartado: ¿Por qué estudiar imaginarios para interpretar procesos sociales si podemos hacerlo desde “lo cultural”? Las ideas pueden ser sistematizadas y comprendidas de un modo más eficiente y esclarecedor, si incorporamos en el análisis de los discursos al imaginario de los actores sociales y la correlación de éstos con las prácticas individuales y grupales. Entonces se simplifica esta correlación entre cultura e imaginarios al definir que la cultura de un grupo o actor social, son asimilables al conjunto de *imaginarios, discursos y prácticas* de ese grupo o de ese actor social. Se reemplaza una sola palabra que no resiste semejante carga semántica, para distribuir su poder de significación en otras tres palabras, cada una de ellas con su carga histórica y sus diferentes genealogías.

Asimismo, la conformación de todo *proceso cultural* requiere, en el plano del individuo, de la representación simbólica de la realidad (imaginación y lenguaje) y de la intervención fáctica en la realidad material (prácticas). Retomando a Wunenburger, *“lo imaginario [...] su valor no reside solo en sus producciones sino en el uso que se hace de ellas. La imaginación obliga, en efecto, a formular una ética e, incluso, una sabiduría de las imágenes”* (Wunenburger, 2008: 25). Ahora bien, en el plano grupal, la representación simbólica se unifica en el conjunto de imaginarios sociales que integran los niveles de la imaginación, de las ideas, la ideología, la sensibilidad y el lenguaje en todas sus manifestaciones, generando una *cosmovisión* particular. A su vez, la intervención con la

materia configura un *uso* y *transformación* de la misma, una utilidad que se interpreta a través de las prácticas del grupo, generando una dinámica social específica (organización sociocultural, política y económica) (Esquema 5). De todos modos, esta dicotomización no relega la necesaria materialidad que existe entre el plano simbólico y el material, es decir, la necesaria interdependencia de cómo un plano afecta y condiciona al otro: “*Los hombres inventan, desarrollan y legitiman sus creencias en imaginarios, en la medida en que esta relación con lo imaginario obedece a necesidades, satisfacciones, efectos a corto y largo plazo que son inseparables de su naturaleza humana*” (Wunenburger, 2008: 45).

Me remito aquí a otro hermeneuta de lo imaginario, el filósofo Bronislaw Baczko (2005: 16-17), quien explicita esta ambivalencia en la “arena política” –típico ejemplo simbólico-material, es decir metafórico, de la praxis política:

“el ejercicio del poder, en especial del poder político, pasa por el imaginario colectivo. Ejercer un poder simbólico no significa agregar lo ilusorio a un poder “real”, sino multiplicar y reforzar una dominación efectiva por la apropiación de símbolos, por la conjugación de las relaciones de sentido y de poderío. Del mismo modo, es muy fácil constatar que en cada grave conflicto social –una revuelta, una guerra, una revolución- las acciones mismas de las fuerzas presentes tienen condiciones simbólicas de posibilidad, aunque más no sean las imágenes exaltantes y magnificadas de los objetivos a alcanzar, de los frutos de la victoria buscada, etcétera. ¿Cómo separar en este tipo de conflictos a los agentes y sus actos de las ideas-imágenes que ellos se dan a sí mismos y a sus adversarios de clase, de religión, de raza [léase etnia] o de nacionalidad?” (Baczko, 2005: 16-17).

Llevado a un plano más general, Baczko realiza un rastreo histórico de los imaginarios sociales surgidos durante la modernidad, que lo llevan a concluir que éstos surgieron ante la ausencia y fragmentación de imágenes aglutinadoras de un modelo unitario y privilegiado de la vida social:

“En efecto, la fragmentación del discurso científico unitario sobre el hombre y la sociedad global va a la par con la fragmentación, y hasta de la desaparición, de las ideas-imágenes unificadoras del devenir histórico que conocieron su hora de grandeza en el siglo XIX y que tenían como función la de ‘asegurar’ sentido a la historia, como el Progreso, la Civilización, el ‘Hombre genérico’, etcétera” (Baczko, 2005: 24) .

A estas ideas-imágenes puede sumarse el “desarrollo”, que como se verá en el apartado siguiente, es un componente central del imaginario “modernidad”.

A modo de cierre y retomando el planteo de Durand, sobre la correlación entre la reflexología y el equilibrio *psicosocial* al que él asocia la imaginación simbólica (Durand, 2000: 125), podemos resumir aquí que la correlación entre imaginarios, discursos y prácticas *hacen* a la interrelación de

la dimensión biológica, lingüística y social. Que traducido a otros códigos o dialectos científicos bien puede asociarse a: cognitiva, comunicacional, sistémica; psíquica, neurolingüística, medioambiental. Como se ve, la secuencia de conceptos en tríadas puede continuarse si se hace el esfuerzo suficiente. Por esto remarco que, a modo de convención terminológica y semántica, para enriquecer la articulación entre cultura e imaginarios, y hacerla operativa, se debe trabajar sobre estos tres conceptos medulares (imaginarios, discursos y prácticas), lo cual se verá reflejado en la estructura metodológica de las matrices de análisis rítmico (apartado 1.5). Considerando las fuentes consultadas, propongo conceptualizar a los imaginarios sociales como *conjuntos de representaciones mentales y materiales sobre los modos de pensar y actuar de un grupo social en su vida cotidiana*.

1.3 El desarrollo como temporalidad

Se despliega aquí el primer axioma estructurante del marco teórico-metodológico: el “desarrollo” puede ser interpretado y analizado como una temporalidad. Desplegarlo requiere de dos instancias complementarias; primero explicar el alcance del concepto *temporalidad* y su distinción respecto al concepto *tiempo*; luego ampliar qué se entiende aquí por desarrollo y por qué se formula *como* temporalidad. El enfoque sociopolítico de esta investigación propone que procesos sociales como los que se implican en el ejercicio del “desarrollo”, deben ser desnaturalizados y desmitificados para una eficiente sistematización, estudio y operatividad del mismo. Si de este tipo de estudios se deben aportar perspectivas en la toma de decisiones, entonces es prioritario saber con precisión qué son estos “artefactos culturales”, cómo fueron históricamente construidos, y de qué modo están imbricados en los ritmos de vida de nuestra sociedad.

Cuestionado desde el llano, ¿qué es el desarrollo?, ¿es un imaginario, un discurso, una práctica o un proceso social? Tanto su etimología sajona, *dis-envelop* (development), como latina, *rutulus* (rueda), denotan la idea de *des-enrollar* o extender lo que estaba arrollado. El Diccionario de la Real Academia Española distingue desarrollo de desarrollar (DRAE, 2001). Para desarrollo dice “Acción o efecto de desarrollar o desarrollarse”, en tanto para desarrollar dice “Extender lo que está arrollado, deshacer un rollo” y también “Acrecentar, dar incremento a algo de orden físico, intelectual o moral” y “Dicho de una comunidad humana: Progresar, crecer económica, social, cultural o políticamente” (DRAE, 2001). Evidentemente se tratan de definiciones naturalizadas en una mirada progresista del desarrollo, y no hay mención alguna a posibles nociones diferenciales de estas que se ofrecen. Otra de las acepciones enfatiza su carácter advenidero: “Suceder, ocurrir, acontecer” (DRAE, 2001).

Así como existe un amplio espectro de definiciones, son múltiples las disciplinas que lo han analizado, directa o indirectamente, ya sea para analizar y criticar al desarrollo como objeto de estudio, o bien para reproducir y acrecentar aquello que se supone que el desarrollo genera (capitales económicos, ganancias, mercados). El sentido que aquí propongo encaminar tiene como

horizonte desconstruir (Derrida, 2005) el concepto como categoría naturalizada y explorar los posibles componentes que caracterizan a los campos simbólicos del “desarrollo”.

Los estudios de antropología rural han trabajado extensamente sobre este concepto, central a las problemáticas del “desarrollo rural” (Balazote y Radovich, 2013; Balazote y Trincherro, 2007; Bartolomé, 2006; Cladera, 2009; Iñigo Carrera, 1998; Hernández y Intaschi, 2010; Long, 2007; Paz, 2013; Silveti, 2006; Trpin, 2005), e inclusive Feito (2005) y Ratier (2003) han realizado estudios específicos sobre implementaciones del programa Cambio Rural al me que refiero en el capítulo 4. Si bien estos trabajos han hecho enormes aportes a la comprensión social y simbólica del *desarrollo rural* en el agro argentino y latinoamericano, no se desprende de los textos un análisis puntual sobre los *componentes imaginarios* de este concepto raíz, propósito clave de esta tesis. En general, estos estudios parten de la visión marxista del desarrollo, donde se da por sentado que el entramado de relaciones sociales de producción están insertas en el modo de producción capitalista y que éste condicionante *prefigura* la diversidad de representaciones que los actores sociales puedan tener sobre sus conceptos nodales (capital, renta, deuda, ahorro, crédito, mano de obra, financiamiento, sueldos, clase, Estado, entre otros). Precisamente, aquí se propone sumar el nivel de análisis simbólico al nivel económico y material-histórico que conocemos desde las obras de Marx; en palabras de Eduardo Archetti: “Las construcciones simbólicas no aparecen como algo extraño a la materialidad de la producción” (2004: 231). En sus trabajos sobre desarrollo y cambio cultural entre familias campesinas en Ecuador, el antropólogo argentino expresaba:

“La antropología social como disciplina, aun cuando tematiza el desarrollo rural y el cambio planificado, siempre se pregunta sobre universos culturales. Nuestro objeto es ver cómo las intenciones, los significados y los objetos de los actores forman parte de mundos morales y sociales particulares. Esto implica que el antropólogo asume como problemático el rol de los modernizadores y, por lo tanto, del pensamiento y conocimiento científico que los guía en la acción” (Archetti, 2004: 223).

Refiriéndose precisamente al rol de la antropología en materia de problematizar “proyectos de desarrollo”, explica la importancia de comprender las “preferencias” de los interlocutores sin llegar a mencionar a los imaginarios:

“El rol de la antropología social como disciplina en el mundo “práctico” del desarrollo económico y social e insistir que los cambios tecnológicos o de otra índole deben ser estudiados con relación a los diferentes contextos que condicionan las preferencias de los miembros individuales del grupo que pretende movilizarse. Los grupos sociales, en muchos casos, no pueden ser contruidos artificialmente a través de un proyecto, ellos existen antes que él y continuarán desarrollándose una vez que los “expertos” hayan abandonado el campo” (ibid.: 223).

El antropólogo colombiano Arturo Escobar, autor del libro *La invención del tercer mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo* (2004), se refiere al desarrollo como una “importante fuerza social y cultural a la cual enfrentar” (Escobar, 2012: 24) y remarca que en su nombre se han desempeñado, en todo el planeta, múltiples “estrategias de dominación cultural y social” (ibid.: 25). Desde un enfoque alternativo, propuso denominar en aquel trabajo pionero, al *postdesarrollo* como el sentido de una época en la cual el “desarrollo” no fuera el principio organizativo central de la vida social; en sus palabras:

“el ‘postdesarrollo’ surgió de una crítica postestructuralista, es decir, un análisis del desarrollo como conjunto de discursos y prácticas que tuvo un impacto profundo en la manera en que Asia, África y América Latina llegaron a ser consideradas como ‘subdesarrolladas’ y tratadas como tales” (ibid.: 31).

En este ulterior trabajo, Escobar deja en claro que se trata de discursos y prácticas, a la vez, y en su texto refiere explícitamente la relevancia de analizar imaginarios (económicos, discursivos, globales, autonomistas) para explicar cambios y transiciones del desarrollo global en los últimos años. Es decir, el desarrollo no es solo una práctica (económica, productiva, de explotación o de dominio), es también la representación simbólica de tales acciones y la manifestación discursiva de las mismas. Este punto lo refuerza al considerar antecedentes de desarrollo local orientados al postdesarrollo, enfatizando su estructura cultura e histórica:

“La noción local de desarrollo incluye la adquisición de aquellas herramientas de los sistemas de conocimiento dominante que podrían darles la posibilidad de implementar un futuro viable. La discusión local sobre el desarrollo no es sólo sobre el desarrollo en sí, sino sobre la historia y la cultura –sobre el Estado, la ciudadanía, la diferencia, el conocimiento y la explotación–” (Escobar, 2012: 37).

Sociólogos especialistas en desarrollo rural como Norman Long han propuesto, desde una sociología del desarrollo orientada a los fundamentos teóricos y metodológicos, que un tipo de construccionismo social orientado al actor, no solo requiere que se abarque:

“la práctica social cotidiana y los juegos del lenguaje, sino también las estructuras institucionales en gran escala, recursos del campo, redes de comunicación y apoyos, ideologías colectivas, arenas sociopolíticas de lucha, e incluso las creencias y cosmologías que pueden formar las improvisaciones de los actores, cubriendo comportamientos y acciones sociales planeadas” (Long, 2007: 27).

Desde un enfoque historiográfico, el sociólogo Norbert Elias exploró el nexo entre las nociones de desarrollo y las de tiempo, focalizando su análisis en la articulación de problemas y soluciones técnicas que las formas de desarrollo ponen en movimiento:

“el desarrollo es el proceso en cuyo transcurso, los grupos humanos se acercan o alejan paso a paso, y muchas veces sin enterarse, de la solución de un problema [...] los desarrollos sociales llegan a un punto final, cuando el origen de un problema se ha resuelto más o menos. En este aspecto, el desarrollo de la determinación humana del tiempo constituye un ejemplo útil que enseña que la solución no proyectada de un problema puede desatar dificultades no resueltas, sin que haya que menospreciar necesariamente los progresos antes alcanzados” (Elias, 1990: 215-216).

Ahora bien, tomados estos recaudos epistemológicos para desconstruir y repensar las categorías genéticas del “desarrollo”, se allana el camino para afrontar su conceptualización como temporalidad. Al aplicar las definiciones del apartado anterior, y sostener que todo objeto o proceso cultural es aquí reinterpretado como una tríada de imaginarios, discursos y prácticas, el “desarrollo” es claramente una composición de los tres elementos, por ende, puede ser tratado como un imaginario que adquiere diferentes formas discursivas y puede ser practicado de múltiples modos. Asimismo, podemos sostener que no se trata de ninguno de estos elementos por separado. No es únicamente un imaginario, no se produce solo en el plano discursivo, y tampoco se reduce a una acción concreta. De hecho, no es factible *practicar el desarrollo*, sino ejercer determinadas prácticas que promueven o materializan al mismo (producir alimentos, comercializarlos, pagar impuestos, etc.).

Esto nos lleva a posicionar al “desarrollo” dentro del contexto de los imaginarios, en primer lugar, y distinguir su carácter temporal (proceso en devenir) por sobre el espacial (materialidad del devenir)¹⁶. El desarrollo, en tanto concepto, es una racionalización de la aprehensión del tiempo, que supone las tres tensiones propias de toda temporalidad: el origen (pasado), el devenir (presente) y el destino (futuro) de un proceso. Si a modo de ejercicio pensamos en el desarrollo biológico, de cualquier ser vivo, la interpretación del concepto es siempre diacrónica, ya que se entiende al desarrollo actual en comparación a un estadio previo o a un estadio futuro, a como se desarrollará. Aunque no se use directamente el término, hay múltiples alusiones al “proceso de desarrollo” en la vida cotidiana, como ocurre frecuentemente en contextos familiares: “que grande está tu hijo, como está creciendo”, o “te fuiste para arriba, creciste”, o “el pueblo tuvo un fuerte despegue, se desarrolló”. En otros contextos, económicos, políticos y periodísticos, el uso suele ser de valor negativo “países subdesarrollados”, y “en desarrollo” (que no alcanza a equilibrar su pasado en su presente), o de valor positivo, cuando se mencionan “sectores sobre desarrollados” (su presente adelanta el futuro previsto para etapas posteriores). Del modo que se exprese, la

¹⁶ Se explica esta noción de espacio como fenómeno material del devenir en el Capítulo 2.

estructura semántica de las diferentes acepciones de “desarrollo” implica las tres tensiones de toda temporalidad que aquí asociamos a *origen*, *devenir* y *destino* para ampliar su significación, y en el marco de sociedades occidentales, esta temporalidad tiene características ontológicas precisas: lineal, proyectiva, acumulativa (Iparraguirre, 2011a: 110). Como se precisó en aquel estudio, temporalidad es toda interpretación humana del devenir que nos sostiene en vida, a cuyo devenir se le ha asignado múltiples variaciones de lo que históricamente se denominó como “tiempo”. En términos precisos, la distinción fue formulada inicialmente en un estudio previo sobre tiempo y temporalidad entre grupos mocovíes del Chaco argentino, donde se definió, en base a un estudio sistemático de antecedentes filosóficos y físicos,¹⁷ a tiempo como *fenómeno del devenir en sí*, y temporalidad como *aprehensión humana del devenir* (Iparraguirre, 2011a: 45-49). Asimismo, se definió que el devenir es *siendo* el momento que textura el instante (2011a: 17), el *ahora* que continuamente cambia y nunca es el mismo. Decía entonces que el concepto temporalidad,

“refiere a una construcción cultural que por lo tanto está derivada de una experiencia del sujeto y entonces no se trata de una intuición *a priori*. El tiempo en tanto fenómeno, es intrínseco a todo ser humano; en cambio la temporalidad, además de ser intrínseca a todo ser humano, adquiere un carácter cultural en tanto depende de una experiencia en contexto y por lo tanto conforma una interpretación [...] Las nociones de tiempo, en tanto conceptualizaciones sobre el *fenómeno tiempo*, situadas en un contexto socio-histórico, son temporalidades. La distinción es útil a los fines de no reducir el fenómeno (tiempo) a una sola interpretación (temporalidad)” (Iparraguirre, 2011a: 47).

El uso indistinto de tiempo y temporalidad en el habla cotidiana, ya se trate de discursos políticos, científicos, pedagógicos o periodísticos, contribuye a naturalizar que ambos conceptos signifiquen lo mismo, y por lo tanto a naturalizar que la temporalidad hegemónica sea la *única* forma posible de pensar el fenómeno tiempo. La temporalidad hegemónica, entendida como la conceptualización del tiempo lineal occidental en diferentes procesos de oficialización, se detecta en el análisis de los imaginarios, al considerar la existencia de *temporalidades originarias*, entendidas éstas como temporalidades que responden a otras lógicas y actitudes frente al devenir y que no se conciben como únicas y unívocas (Iparraguirre, 2011a: 61)¹⁸.

Lo propio ocurre con *desarrollo* al ser un concepto central de la temporalidad hegemónica, naturalizado como noción única del sentido de la vida individual y grupal, como cuando se enuncia –“*sin desarrollo no hay progreso*”–, o –“*si no te desarrollas estás muerto*”– y similares. Que el

¹⁷ La filosofía y la física, desde hace más de 2.000 años han generado los paradigmas de referencia de las categorías centrales del pensamiento, condensadas en la obra de pensadores como Heráclito, Sócrates, Platón, Pitágoras, Euclides, San Agustín, Kant, Newton, Leibniz, Descartes, Berkeley, Hume, Bergson, Eddington, Einstein, Husserl, Heidegger, Dilthey, Whitehead, entre otros. El resumen de las nociones de tiempo y espacio estudiadas se presenta en el Esquema 4.

¹⁸ Denominé en dicha obra como *temporalidad originaria* a “toda noción de tiempo construida por un grupo social que no la concibe como noción única y unívoca” (Iparraguirre, 2011a: 63) de acuerdo al sentido etimológico de ‘origen’ que refiere al “origen que se trae de algún lugar, persona o cosa” (DRAE, 2001).

desarrollo sea interpretado como temporalidad implica que hablamos de una noción que no puede ser unívoca, que tiene una construcción histórica atravesada por procesos de oficialización, y que al adquirir su carácter hegemónico se impone a otras nociones, reemplazándolas, sincretizándolas o eliminándolas. Como se verá en los casos estudiados, las diferentes nociones de desarrollo, están circunscriptas tanto a los usos (prácticas cotidianas) como a las representaciones de los procesos (temporalidad) y de los lugares (espacialidad) en los que el mentado desarrollado se da, se hace y des-hace, se produce, se gestiona y se consume. En palabras de Claude Lévi-Strauss: “La sociedad está siempre determinada por dos elementos, tiempo y espacio, y, por lo tanto, está sometida a la incidencia de otras sociedades, así como a sus propios estados anteriores de desarrollo” (en Mauss, 1979: 20).

La problematización filosófica y científica del “desarrollo” se repliega en otro horizonte de problemáticas, el de las *discontinuidades culturales*, que se remonta al “descubrimiento” del Nuevo Mundo con el colonialismo europeo del siglo XVI (Lévi-Strauss, 1979: 294-303). Como lo explica el autor, surge en el contexto de dicho proceso una *visión unitaria del desarrollo* de la humanidad, concebida como progresión, como regresión o como una combinación de ambas fórmulas. Recuperando el enfoque del materialismo histórico creado por Marx y Engels, Lévi-Strauss destaca que las sociedades hoy llamadas “subdesarrolladas” no pueden imaginarse como exteriores o indiferentes al desenvolvimiento del mundo occidental (hegemónico), ya que aquellas terminaron siendo las colonias que hicieron posible el *desarrollo occidental* ante la destrucción directa o indirecta que éste les propició entre los siglos XVI y XIX (Lévi-Strauss, 1979: 296-297). Centrado principalmente en las discontinuidades culturales entre sociedades indígenas y la sociedad occidental, Lévi-Strauss propuso tres fuentes histórico-culturales que explican la *resistencia* al desarrollo y que pueden ser reconsideradas para nuestro estudio, focalizado al interior de una sociedad occidental: la tendencia de preferir la unidad al cambio; el respeto profundo por las fuerzas naturales; y el rechazo a la historia. La primera explica que la resistencia a la industrialización se asocia al carácter no competitivo de sociedades que aun cuando llegan a incorporar actitudes occidentales, las interpretan con otra lógica (cita el ejemplo de indígenas de Nueva Guinea que aprendieron de los misioneros a jugar al fútbol pero no buscan que haya un ganador, sino que se juegue las veces necesarias para que no exista un perdedor; o la búsqueda de decisiones unánimes en reemplazo al voto por mayoría, considerado este último como inconcebible) (Lévi-Strauss, 1979: 299-300). La segunda fuente propone que la noción de naturaleza entre sociedades indígenas, considerada como discontinuidad de la cultura, tiene un carácter ambiguo, a veces como pre-cultura o como sub-cultura, siendo el terreno necesario para entrar en contacto con lo “sobrenatural”, vinculado a los antepasados, los espíritus y los dioses. La última fuente refiere a la negación de la historia y el esfuerzo por esterilizar lo que podría constituir el esbozo de un devenir histórico. El autor explica que así como las sociedades occidentales “están hechas para cambiar”, como principio de su estructura y de su organización, las indígenas “han sido concebidas por sus miembros para durar” (Lévi-Strauss, 1979: 303).

Ahora bien, al planteo del desarrollo entre sociedades indígenas y sociedades occidentales que hace Lévi-Strauss, podemos incorporar los matices *al interior* de un “occidente” que ya no es el que el antropólogo francés describió en 1960. Abrevando la idea de que el desarrollo sea interpretado como una temporalidad, la diferencia que plantea Lévi-Strauss entre *historia acumulativa* asociada a “culturas progresistas”, e *historia estacionaria* asociada a “culturas inertes”, pueden hallarse en nuestro contexto, en las estigmatizaciones que se atribuyen a “sectores” del mercado o a grupos de productores que no resultan ser estrictamente funcionales a la acumulación serializada del capitalismo¹⁹. De hecho podemos resignificar estas definiciones para circunscribir al menos dos nociones de desarrollo: el *desarrollo acumulativo*, asociado a la temporalidad hegemónica del modo de producción y de vida capitalista-occidental; el *desarrollo estacionario*, asociado a temporalidades originarias (con otra actitud frente al devenir) que se corren del canon de acumulación y progreso y promueven formas alternativas. Se requiere en este sentido ser cauto ante el señalamiento a “tipos” de desarrollo, ya que como bien señala el autor:

“Cuanta vez nos inclinamos a calificar de inerte o estacionaria una cultura humana, debemos pues preguntarnos si este inmovilismo aparente no resulta de la ignorancia en que nos hallamos acerca de sus intereses verdaderos, conscientes o inconscientes, y si, poseedora de criterios diferentes de los nuestros, esta cultura no será, a nuestro respecto, víctima de la misma ilusión” (Lévi-Strauss, 1979: 320).

Como se verá en los casos concretos, ambas nociones de desarrollo, ambas temporalidades, no se hallan diametralmente polarizadas ni es imposible encontrarlas juntas en un mismo proceso socio-territorial; al contrario, lo que observamos es una *convivencia* de modos de producir, de modos de vivir, de desarrollarse, en definitiva, de convivir en un mismo territorio (como se verá con la dicotomía entre agricultura familiar e industrial, o entre rural-urbano en el caso 3). Se llega así a visualizar en una escala regional lo que Lévi-Strauss esclareció hace más de cincuenta años para la escala mundial que hoy se llama global: “No puede haber una civilización mundial [léase globalización] puesto que la civilización implica la coexistencia de culturas que exhiben entre ellas el máximo de diversidad; consiste inclusive en esta coexistencia. [...] todo progreso cultural es función de una coalición entre las culturas” (Lévi-Strauss, 1979: 336).

Desde la perspectiva etnográfica propuesta, me acerco aquí también a la perspectiva postcolonial que propone pensar que “*diferentes lugares producen diferentes clases de cuerpos etnográficos*” (Wright, 2005: 71) y por lo tanto, implica pasar de concebir sujetos y narraciones universales, a sujetos y narraciones localizadas, geopolíticamente condicionadas. Así como la teoría de la relatividad transformó la interpretación del Cosmos, de estático y universal en la física

¹⁹ Ejemplo concreto ocurre en el distrito de Tornquist con la comunidad de ciudadanos bolivianos que trabajan como horticultores, en cercanías al paraje Nueva Roma. La incomprensión y desconocimiento de sus modos de vida resultan problemáticos para los técnicos de INTA, al pretender poner en práctica acciones cotidianas, como los criterios bromatológicos de “manipulación” de alimentos, o los criterios de “vivienda digna”.

mecánica, a un funcionamiento relativo y local, las críticas antropológicas actuales promueven que las dinámicas y los procesos sociales pueden alcanzar otro nivel de interpretación y de incidencia política, al perfilar un análisis local, intersticial y plural de la materia social, dando voz a las diferentes temporalidades y espacialidades²⁰.

El desarrollo es, definitivamente, antes una constelación de imaginarios que una práctica específica; es una interpretación sobre el devenir y sobre la materia, y específicamente, sobre *cómo* se desenvuelven las “cosas” en el devenir. Vemos una planta en flor y decimos: –“se *está desarrollando, evolucionó*”–, o al comparar una serie de plantas o animales similares, se dice: –“*aquí se ve claramente cómo se desarrolló esta especie*”–, pero se obvia en ese razonamiento que el término “evolución” es un componente del imaginario “desarrollo”, lo cual implica ya una interpretación *evolucionista* del cambio biológico, como si no hubieran otras posibles (Schrödinger, 1997; Sheldrake, 2006).

Como se verá en la transcripción de las entrevistas, las imágenes y discursos en torno al “desarrollo” no llegan en ningún caso a definir una práctica específica. No son hechos sociales al modo de Durkheim, no son solo relaciones de producción al estilo Marx, y tampoco son solo acciones sociales al modo de Weber; aunque las suponen a todas estas. Tomamos una postura frente al devenir que suponemos como des-arrollo, como nuestro des-envolvimiento frente al mundo, frente al cambio permanente de las cosas y de la vida, es decir, del devenir. En el transcurso de la tesis se hará explícito que “desarrollo”, en base a los componentes “progreso” y “evolución”, conforman una tríada de imaginación cultural que provee de material simbólico a la temporalidad lineal, a la aprehensión del devenir fenomenológico que supone que el pasado es una acumulación de eventos *sidos* y el futuro su imagen inversa, una acumulación de eventos *aun-no-sidos* como diría Heidegger (1997). En definitiva, el desarrollo es el imaginario matriz de la temporalidad hegemónica, ya que aglutina al conjunto de representaciones simbólicas que sostienen la temporalidad lineal-acumulativa propia del capitalismo en la modernidad (Iparraguirre, 2011a).

1.4 Rítmicas culturales

Las *rítmicas culturales* componen una metodología implementada para comprender la relación entre ritmos de vida y procesos de la dinámica social, diferenciando nociones de tiempo (temporalidad) y nociones de espacio (espacialidad) (Esquema 5). Forman parte de un conjunto de preceptos teóricos y metodológicos que definen y ponen en movimiento un modo preciso de investigar y de interpretar fenómenos sociales, al que denominé inicialmente *método rítmico*

²⁰ Retomando precisamente el binomio del “espacio-tiempo” propuesto por Einstein para explicar el modelo relativista del campo gravitacional (Iparraguirre y Ardenghi, 2011), sería factible referirse a la *espacio-temporalidad* de un grupo social cuando se busca indicar, en un mismo movimiento, a la temporalidad y la espacialidad del grupo en estudio. Así se podría unificar la temporalidad y la espacialidad en un mismo concepto que nos permita simplificar la mención a procesos que simultáneamente nos hablan de nociones de tiempo y de espacio. Opto en esta tesis por no utilizarlo y continuar investigando si, efectivamente, es posible y útil sostener el neologismo.

(Iparraguirre, 2011a: 14-18)²¹. Su primera aplicación fue hecha para estudiar la temporalidad en grupos indígenas mocovíes, a partir del análisis de sus ritmos de vida cotidianos en comparación con los ritmos propios de la temporalidad hegemónica. Desde entonces fui ampliando su alcance teórico, incorporando antecedentes que de diversos modos y perspectivas, han investigado problemáticas en torno a los ritmos –en todos los órdenes taxonómicos (natural, cultural, animal, humano, social, vegetal, físico, químico, cuántico, astronómico y otras *taxas*). También se ha ampliado su alcance práctico, al desarrollar una herramienta aplicable a diferentes problemáticas socioculturales, como ocurre con los tres casos etnográficos de esta tesis. Describo a continuación una ajustada síntesis de los diversos y riquísimos enfoques estudiados, tanto en antropología como en otras disciplinas, para consolidar el sustento teórico del método, y posteriormente explayar la precisión conceptual del mismo.

En ciencias naturales hay un uso generalizado de “ritmo” y “rítmico” que está asociado al conocimiento biológico, y en particular a la medicina y la psicología (Fraisse, 1976). Los ritmos biológicos han sido ampliamente estudiados tanto en humanos como en animales. La cronobiología se especializa en el estudio de los ritmos biológicos que regulan a las funciones corporales, clasificando tres tipos de ritmos según sus frecuencias: ultradiano (menor a un día), circadiano (cerca del día) e infradiano (mayor al día) (Golombek, 2002: 31). Se enfoca en la naturaleza y función de la periodicidad de los ritmos en todos los niveles de organización biológica (Cardinali, 1994: 13). En humanos, el ritmo circadiano está directamente vinculado a dos sectores del cerebro denominados núcleos supraquiasmáticos, ubicados éstos en el hipotálamo, donde se encuentra el llamado “reloj biológico” (Golombek, 2002: 42). En el caso de animales, hay estudios que relacionan los ritmos endógenos de diferentes especies con la influencia del ambiente, y tratan de comprender las significaciones adaptativas de estos “relojes biológicos” en los diferentes niveles de organización (Kronfeld-Schor, Bloch y Schwartz, 2013).

En ciencias sociales, el principal mentor del estudio social del ritmo fue el etnólogo francés Marcel Mauss, un pionero en establecer enfoques innovadores e interdisciplinarios: “Los ritmos y los símbolos ponen en juego no sólo las facultades estéticas o imaginativas del hombre, sino a la vez, todo su cuerpo y toda su alma” (Mauss, 1979 [1924]: 284). Como bien lo resume esta cita, propuso ya en década de 1920, que los ritmos permiten articular imaginarios y prácticas, y que tanto la antropología, la sociología como la psicología, debían prestar atención al estudio del símbolo y el estudio del ritmo (Mauss, 1979 [1924]: 280). Previamente, en 1905, ya había enfatizado la relevancia de estudiar la “morfología social” de los esquimales al estudiar los ritmos de dispersión y concentración de la vida individual y colectiva, llegando a conjeturar que “cada función social tiene su propio ritmo” (Mauss, 1979 [1924]: 429). Como lo expresa Carbonell, Mauss estableció el estudio de la *ritmicidad estacional* en la vida social que pudo ser extensivo a toda sociedad humana (Carbonell, 2004: 31). Entre sus conferencias sobre estética impartidas en el Colegio de Francia

²¹ Este método puede incluir, en función de la problemática, además de rítmicas culturales, el estudio de rítmicas naturales y físicas, como las rítmicas climáticas y las astronómicas.

entre 1935 y 1936, Mauss decía: “Desde que apareció la plástica, se ven surgir nociones de equilibrio, por lo tanto, nociones de ritmo; y desde que apareció la rítmica, apareció el arte. Social e individualmente, el hombre es un animal rítmico” (Mauss, 2006 [1936]: 117). Al describir el *fenómeno estético*, formula una definición alternativa basada en el ritmo, recuperando al psicólogo Wilhelm Wundt (1990 [1913]) y a otro pionero de los ritmos, el etnólogo Franz Boas, quien propuso el estudio de los ritmos en el arte decorativo, la danza, la música y la literatura de sociedades indígenas en Norteamérica (Boas, 2010 [1927]). En palabras de Mauss:

[Boas] relaciona todo el arte con el ritmo: pues allí donde hay un ritmo generalmente hay estética; allí donde hay tonos, variaciones de toques y de intensidades, hay generalmente estética. La prosa sólo es bella cuando está ritmada en cierto grado y en cierto grado tiene melodía. Diferencias de tonos, de toques, de sensibilidades, todo eso es el ritmo, todo eso es el arte (Mauss, 2006 [1936]: 119).

En la misma época, Durkheim se refería al término *ritmo* para explicar la categoría tiempo: “El calendario expresa el ritmo de las actividades colectivas, y al mismo tiempo su función es asegurar esa regularidad [...] lo que la categoría del tiempo expresa es el tiempo común para el grupo, el tiempo social” (Durkheim, 1982 [1912]: 9). Aquí el concepto de *ritmo* se interpreta como *regulador de las actividades sociales*, lo cual remarca que el ritmo está imbricado en toda temporalidad. Asimismo, fue pionero en señalar que la vida religiosa se estructura en “actos regularmente repetidos”, es decir, en ritmos colectivos asociados a hechos sociales de carácter religioso (Durkheim, 1982 [1912]: 8). Evans-Pritchard es otro de los primeros etnógrafos que remarca el concepto *ritmo* para interpretar la temporalidad de un grupo social. En su trabajo sobre los *nuer* en África, explica que existen:

“tres planos de ritmos: físico, ecológico y social. Los *nuer* observan los movimientos de los cuerpos celestes que no sean el sol y la luna [...], pero no regulan sus actividades en relación con ellos ni los usan como puntos de referencia para el cómputo de las estaciones [...]. Las necesidades del ganado y las variaciones en las provisiones de víveres son las que traducen principalmente el ritmo ecológico al ritmo social del año, y el contraste entre las formas de vida en plena estación de las lluvias y en plena estación seca es lo que proporciona los polos conceptuales para el cómputo temporal” (Evans-Pritchard, 1977 [1939]: 115).

Esta orientación de la antropología hacia los “problemas rítmicos” se completa con la emergencia de los sucesivos estudios que surgieron durante el siglo que ya ha transcurrido y que lamentablemente no “hicieron escuela”: en Malinowski (1927) al explicar que el calendario trobriandes en Nueva Guinea está regido por ritmos agrícolas y sociales; en Hall (1983) al estudiar los ritmos que involucran los procesos de sincronización entre las personas y sus diferentes

comportamientos en sociedades mono-crónicas y poli-crónicas; en Turner (2005 [1967]) cuando analiza el ritmo de la música y la danza en los diferentes tipos de ritual *ndembu* en Zambia, África; en Descola (1996 [1987]), al observar los ritmos de salidas en las cacerías y el ritmo del gasto de energía entre los *Achuar*, en la selva ecuatoriana; en Bourdieu (2006 [1977]) al analizar la imposición del capitalismo en los ritmos de vida de la sociedad Cabilia en Argelia.

Gilbert Durand, como ya se anticipó en el apartado 1.2, reproduce un uso generalizado del término *rítmica*, a veces asociado a los ciclos, a la sexualidad y a los ritmos estacionales (Durand, 2004: 57); a la dialéctica del equilibrio de los contrarios (ibid.: 60); al ciclo de las estaciones relacionadas con la luna en la *rítmica agrícola* (ibid.: 305). Aplicado al estudio de los mitos, constituye “una especie de *rítmica cultural*” como la denomina Wunenburger, útil para analizar la periodicidad de activación de un mito, evidenciar mitos dominantes y recesivos en períodos de hasta tres generaciones, o la actualización de mitos en la macro-historia bajo diferentes derivaciones y sincretismos (Wunenburger, 2008: 95-96). Es importante aquí distinguir que este sentido de “*rítmica cultural*” está asociado a procesos sociales de larga duración (uno o varios siglos), ritmados por patrones míticos y frecuencias históricas recursivas, y no se trata de *procesos cotidianos*, de ritmos de vida identificados en la actividad de un individuo o grupo en su devenir. Si bien en esta tesis los ciclos estacionales y anuales están considerados como ritmos que contribuyen a las *rítmicas* de la dinámica social (organización, sustento y cosmovisión), el foco siempre está puesto en el devenir del grupo, en su actualidad, en su cotidianidad. El sentido que da Durand a las *rítmicas*, puede ser considerado aquí, al interior de los ritmos reflexivos y rituales (Esquema 5), los cuales se manifiestan en rituales religiosos anuales (Semana Santa, Navidad, Año Nuevo Judío, Año Nuevo Mapuche), y también en rituales de diferentes frecuencias, como la asistencia semanal a misa, la práctica del rezo o las múltiples técnicas de auto-reflexión (meditación, terapia grupal, psicoanálisis, yoga, zazen, entre otros).

Mención aparte merecen los estudios de Henri Lefebvre sobre “ritmoanálisis” (2007), publicados por primera vez entre 1985 y 1986, en los cuales analiza la interrelación entre nociones de tiempo, usos del espacio y prácticas de la vida cotidiana. Si bien me encontré con esta obra cuando ya había redactado gran parte de esta tesis, fue significativa su incorporación como sustento al marco teórico de las *rítmicas culturales* y como apertura del método a nuevos campos de aplicación (Cuhna, 2010; Goodman, 2010). Lefebvre retoma la idea de Bachelard, quien había leído sobre el concepto por primera vez en una obra inédita del filósofo brasileño Pinheiros Dos Santos²² escrita en 1931 (Goodman, 2010: 87). Bachelard dedica un capítulo completo a la discusión de esta “filosofía del ritmo” de Dos Santos, en su obra *La dialéctica de la duración* (Bachelard, 1978), cuyo tema central es el análisis de la noción de continuidad formulada por Bergson (Goodman, 2010: 198; 85). En *Poética del espacio* (2011 [1957]), otra obra pionera sobre la exploración de diferentes nociones de espacio, Bachelard retoma estas reflexiones y propone de modo explícito una relación

²² Según Cuhna, ambos filósofos se conocieron personalmente y así fue que Bachelard accedió a su libro. Resalta también este autor que Dos Santos basó parte de sus investigaciones en la obra de otro filósofo brasileño llamado Leonardo Coimbra (Cuhna, 2010: 11).

entre imaginación y ritmos corporales: “Se nos ofrece una verdadera cura de ritmoanálisis en el poema que teje lo real y lo irreal, que dinamiza el lenguaje por la doble actividad de la significación de la acción y de la poesía” (Bachelard, 2011: 27)²³.

La idea central del ritmoanálisis, tanto en Dos Santos como en Bachelard, es hacer del análisis de los ritmos un método para comprender tanto procesos naturales como culturales, que opera en tres niveles a la vez: físico, biológico y psicoanalítico. Dos Santos formuló, según lo explica Goodman, una “ontología de la vibración”, donde la vibración al nivel molecular y cuántico constituye el nivel fundamental y el movimiento abstracto de la materia (Goodman, 2010: 85). Bachelard sostuvo estas ideas fundamentándolas con los descubrimientos que pusieron en discusión los físicos de principios del siglo XX sobre la composición onda-partícula de la materia y la energía (2010: 85).

Siguiendo a ambos filósofos, Lefebvre propone aplicar esta *filosofía del ritmo* a problemáticas sociales como las que ya había realizado en obras previas (Lefebvre, 1974). Plantea en este sentido la formulación de un “proyecto ritmoanalítico” que puede ser aplicado a diversos campos, si bien solo llega a efectuarlo en el estudio de las ciudades mediterráneas junto a Catherine Régulier (Lefebvre, 2004: 85-100). Lefebvre afirma *que* “La teoría de los ritmos se basa en la experiencia y el conocimiento del cuerpo; los conceptos derivan desde esta conciencia y este conocimiento, simultáneamente banal y lleno de sorpresas –de lo desconocido y de lo incomprendido” (ibid.: 67)²⁴. El ritmoanálisis dice, consiste esencialmente en la formación de estos conceptos: isorritmia, euritmia y arritmia. Centra en el cuerpo el paradigma de un estudio ritmológico y explica que el cuerpo puede entenderse como una combinatoria de *polirritmia* (composición de diversos ritmos), de *isorritmia* (igualdad de ritmos) y de *euritmia* (equivalencia de ritmos que conlleva una identidad, lo considerado normal y saludable). Para ejemplificarlo, argumenta que “intervenciones rítmicas en el cuerpo, como el entrenamiento militar o el deportivo, tienen el objetivo de fortalecer o reestablecer la euritmia” (Lefebvre, 2004: 68). Y agrega que ciertas prácticas orientales se acercan más a estos procedimientos eurítmicos que los tratamientos médicos, por lo cual llega a proponer, en correspondencia a la terapia psicoanalítica que *“la terapia ritmoanalítica sería preventiva más que curativa, anunciando, observando y clasificando el estado patológico”* generado por las arritmias, tanto psíquicas como sociales (ibid.: 68). Denominado este corpus teórico-metodológico como el “proyecto ritmoanalítico”, plantea que:

“la vida cotidiana es simultáneamente el sitio, el teatro, para el conflicto entre grandes ritmos indestructibles y los procesos impuestos por la organización socio-económica de la

²³ Esta *poiesis* del espacio que formula Bachelard bien podría llamarse una “espacialidad bachelardiana” de acuerdo a su particular modo de aprehender al espacio y descubrir las significaciones de los sótanos, las casas, los rincones, las espirales, los nidos, los cofres, los armarios, los cajones, y tantas otras topologías. Entiendo que ésta particular mirada responde precisamente a la atención que pone el filósofo en los ritmos de tales topologías, en la búsqueda de comprender al espacio desde las rítmicas que se configuran en la interacción con los cuerpos que los habitan o transitan.

²⁴ Todas las traducciones de esta obra son de mi autoría.

producción, el consumo, la circulación y el hábitat. El análisis de la vida cotidiana muestra cómo y porqué el tiempo social es en sí mismo una producción social” (ibid. : 73).

Claramente se refiere aquí el autor a cómo se producen las temporalidades (tiempo social) en directa relación al conflicto entre rítmicas naturales (grandes ritmos indestructibles) y rítmicas culturales (organización socio-económica). Y el punto clave de su enfoque, con el cual coincide plenamente, es que esto ocurre *en la vida cotidiana*, en el devenir de los ritmos cotidianos, y no requiere la elucubración de periodizaciones que cubran supuestos procesos sociales más generales, ya sea pro-yectándolos hacia el futuro, o retro-yectándolos en el pasado. El *estado de yecto* diría Heidegger (1997: 199), es el ser-ahí donde lo fáctico se da *siendo*, por lo tanto, nuestra unidad de comprensión inmediata para interpretar la dinámica de los procesos sociales *en su cotidianeidad*.

Lefebvre alude en repetidas ocasiones de su libro a la paradoja de la doble mirada que exige prestar atención a cómo se construye la vida social desde los ritmos cotidianos, a la par de los ritmos “fundamentales”, es decir, de las rítmicas naturales: “El tiempo cotidiano puede ser medido de dos modos, mide y es medido simultáneamente. Por un lado, los ritmos fundamentales y los ciclos se mantienen estables, y por el otro, el tiempo cuantificado de los relojes imponen repeticiones monótonas” (Lefebvre, 2004: 74). Asimismo connota esta paradoja desde la experiencia corporal, polarizando lo interno y lo externo:

“La organización ritmada del tiempo cotidiano es en un sentido lo más personal, lo más interno. Y es también lo más externo. Los ritmos adquiridos son simultáneamente internos y sociales. En un día en el mundo moderno, todos hacen más o menos la misma cosa en más o menos los mismos momentos, pero cada persona lo está haciendo por separado” (ibid.: 75).

Esto me remite a las nociones de espacialidad que caracterizan a las rítmicas de la organización social (Esquema 5), o lo que Hall (1999 [1966]) entiende como las diferentes *proxémicas* que puede generarse en los usos del espacio (apartado 2.2). En resumen, la propuesta ritmoanalítica de Lefebvre, si bien es original, innovadora y de amplio alcance, queda en el planteo filosófico y no llega a formar una herramienta sistematizada que uno pueda aplicar directamente. Estimula la atención a una multiplicidad de ritmos (secretos, públicos, ficcionales, dominantes, dominados) que incluyen tanto los ritmos naturales como los más sofisticados; su análisis dice, consiste en comprender aquello que proviene de la naturaleza de lo que es adquirido (Lefebvre, 2004: 18). La única aplicación concreta que propone, se orienta a comprender la “música de la ciudad” a través de sus ritmos, tomando como caso de estudio la comparación de oposiciones binarias (público-privado, externo-interno, contractual-ritual, regular, irregular) entre las ciudades mediterráneas y las oceánicas (2004: 92-93).

El músico y filósofo inglés Steve Goodman, desde la perspectiva de los estudios de medios (media studies) y de la cultura del sonido (sonic culture), retomó recientemente esta tradición y aplicó el ritmoanálisis a un estudio sobre vibraciones, su violencia acústica, las políticas de las frecuencias (sonidos y silencios) y la ecología del miedo: “una exploración de las ondas de choque de los despliegues del sonido y sus impactos en los modos que la población siente –no solo en sus emociones individuales, subjetivas, personales, sino en sus sentimientos o afecciones colectivos” (Goodman, 2010: xiv). Su libro pone de manifiesto la potencialidad interdisciplinaria del estudio de los ritmos, del ritmoanálisis como lo han sostenido estos autores, o del *pensar rítmico*, como prefiero llamarle en su sentido más filosófico.

Retomando la genealogía de los antecedentes consultados, existen destacados abordajes como los de Zerubavel (1985), quien estudió los ritmos ocultos en los horarios y calendarios de la vida social desde la sociología del tiempo. Tanto John Dewey como Susanne Langer estudiaron el concepto “ritmo vital” en relación a la experiencia estética del arte y la existencia de las formas artísticas (Kruse, 2007). Carvalho da Rocha y Eckert (2012) realizaron una etnografía de los diferentes “ritmos temporales que configuran una comunidad urbana” y de la vida cotidiana se propaga en el interior de sus territorios. El antropólogo catalán Ignaci Terradas propuso en un estudio pionero sobre antropología del tiempo, la relación entre los criterios de *inexactitud* de los ritmos naturales y los ritmos históricos, signados por el concepto *circa*: “*tenemos dos utilidades algo distintas de la misma palabra: en historia se reserva para la datación inexacta de acontecimientos y en biología para la sincronización o arrastre inexacto de movimientos*” (Terradas, 1998: 234). Terradas postula asimismo una forma muy interesante de pensar el efecto de arrastre y sincronización que los calendarios sociales pueden ocasionar en los acontecimientos de la historia, como ocurre con los fines de año o los fines de milenio, que hacen de “sincronizadores de la historia” (Terradas, 1998: 236). Otro estudio específico presenta otro antropólogo catalán, Manuel Delgado Ruiz, al analizar la representación festiva de las comunidades, su temporalidad y sus ritmos:

“De igual forma que lo que escuchamos de una melodía no es tanto el sonido como el silencio que se produce entre dos sonidos, la fiesta permite compasar, ritmar, la temporalidad de manera que la interrupción festiva funciona como un paréntesis o intervalo que formaliza el flujo aparentemente continuo de la vida cotidiana” (Delgado Ruiz, 2004: 79).

El autor diferencia a los ritmos festivos de la mera repetición de eventos al argumentar que “la ritmación festiva pertenece al campo de la repetición del retorno, pero no de la repetición a secas. El retorno a todo lo otro que representa la cuña festiva es lo contrario de la repetición de lo mismo que implica la vida cotidiana” (Delgado Ruiz, 2004: 81). Retomando a Leroi-Gourhan (1971), afirma:

“lo que caracteriza al ser humano no es su sumisión a unos presuntos ritmos naturales, sino su insistencia en romperlos, alterarlos, interrumpirlos, contrarrestarlos, y hacerlo con todo tipo de sobresaltos y arritmias, empleando técnicas –la música, la danza, el trance, la fiesta– que buscan desactivar cualquier cosa que pudiera parecerse a una por lo demás inexistente armonía natural” (Delgado Ruiz, 2004: 82).

Esta cualidad arrítmica, alternante y contra-cultural de las fiestas y del arte, es propia de los ritmos rituales que están en la base de las rítmicas de dis-tensión de la vida social rutinaria, como las rítmicas del ocio, del viajar y del bienestar que, como se explyaya en capítulo 4, caracterizan al turismo. Siguiendo los pasos de Boas y Lefebvre, Tim Ingold analizó las cualidades rítmicas detrás de la formación de la cultura material, es decir, los ritmos que dan existencia a la materialidad. Explica por ejemplo el caso de la cestería:

“la acción habilidosa tiene una cualidad narrativa, en el sentido que cada movimiento, como cada línea en una historia, crece rítmicamente de la anterior y establece las bases para la próxima. Como en el tejido, para recordar el punto de Boas, la estructura espacial crece a partir del ritmo temporal” (Ingold, 2000: 65)²⁵.

En otro texto más reciente, el antropólogo inglés analiza la *cualidad rítmica del hacer*, que explica como la diferenciación al interior de las repeticiones de todo proceso constructivo, ya sea artístico o tecnológico (Ingold, 2010: 98). Como se puede apreciar en esta resumida genealogía, los orígenes del interés científico por el ritmo no son recientes y no se limitan a uno o a pocos campos disciplinares. Ha sido considerado por múltiples autores de diversas ciencias y su utilidad no se agota, al contrario, tiende a ser un terreno fértil para innovaciones en materia de análisis filosófico y científico.

En cuanto a la distinción conceptual entre ritmo y rítmica, se argumentó en el estudio citado (Iparraguirre, 2011a) que la elección del concepto *ritmo* como eje del método, responde a que su significación nos acerca al instante aprehensible, en el cual se da la transferencia de información mínima que comunica a los humanos, la sintaxis comunicativa de todo sistema cultural. En este mínimo instante se hace posible el continuo contacto que sostiene el presente cognitivo en conexión a su pasado y su continuo advenir, el futuro (Iparraguirre, 2011a: 17). Amplío aquí que *ritmo*, ya sea a escala física, biológica o social, conlleva la significación de *frecuencia*, de un evento que puede interpretarse –y no solo medirse– hasta su mínima expresión, conformando un patrón de significación mínima. Las distintas frecuencias de la luz permiten al ojo diferenciar los colores; las frecuencias del pulso cardíaco posibilitan reconocer arritmias o deficiencias en el corazón; las frecuencias calendáricas, permiten organizar la vida social en base a hitos precisos, como la

²⁵ Traducción de Andrés Laguens (ms. inédito).

semana de siete días (domingo no laborable, domingo de misa, etc.), o las fiestas y feriados anuales (celebración de fechas patrias, fiesta de fin de año, etc.).

A nivel conceptual, *rítmica* agrupa a un conjunto de ritmos, de un actor social o de un grupo, en tanto *rítmica cultural* agrupa al conjunto de los ritmos de vida constitutivos de la organización social, económica e ideológica, los cuales articulan la cotidianeidad y los hábitos de los sujetos que la conforman. A nivel metodológico, *rítmica cultural* permite estudiar la temporalidad y la espacialidad de diversos grupos sociales y las variantes al interior de los mismos. Se entiende aquí que, así como un ritmo de vida puede caracterizar el modo de vivir de una persona, el conjunto de ritmos de vida que tiene un grupo social puede caracterizarlo a escala grupal, tanto en el plano *simbólico* como *material*, por lo cual es inexorable analizar *simultáneamente* tanto la información imaginaria-discursiva como la práctica-experiencial. Ambos planos de la realidad cotidiana del grupo social en estudio deben ser considerados para lograr aprehender las rítmicas culturales del mismo. Este complemento conceptual de ritmos y rítmicas posibilita abordar la articulación entre imaginarios, discursos y prácticas, estudiando el *ritmo de vida colectivo* del grupo en estudio, es decir, las rítmicas culturales que sus integrantes actualizan en sus prácticas, y por lo tanto, pueden ser aprehendidas en la observación participante. Operativamente, para poder relacionar “modo de vida” y “modo de pensar”, es necesario conocer la representación que tiene el actor social o grupo sobre sus rítmicas. En tanto los ritmos de vida dinamizan los imaginarios sociales, los ponen en movimiento, es necesario contar con la articulación de ritmos de vida e imaginarios para definir una rítmica cultural. Esto implica articular el análisis de los imaginarios, discursos y prácticas, junto con la dialéctica entre ritmos de vida y rítmicas culturales, obteniendo así una visión holística de la configuración de los procesos socioculturales.

La distinción entre ritmo y rítmica se verá esclarecida cuando, en el análisis de los casos de estudio, sea necesario distinguir por ejemplo, *ritmos ecológicos* -los ritmos asociados a procesos naturales en equilibrio-, de las *rítmicas ecológicas*, -la combinatoria de imaginarios y prácticas sobre la ecología que los grupos sociales manifiestan y ejercen sobre los ritmos ecológicos. Lo propio se aplica a la diferencia entre ritmos biológicos o biorritmos, y rítmicas biológicas. Ritmo biológico es el ritmo del corazón, o el de la respiración, o el ritmo circadiano que regula los procesos fisiológicos del sueño y la vigilia. En cambio, rítmica biológica es un conjunto de procesos que puede vincular los biorritmos a otro conjunto de ritmos biológicos o naturales y nos puede aportar una noción precisa al nivel del sistema, como la rítmica biológica de un cuerpo o de un bosque.

Otro modo de ejemplificar este esquema de relaciones puede hacerse con la música. La relación entre ritmo y rítmica se entiende al comparar la interpretación que puede tenerse de un ritmo aislado (fraseo de batería: tum-pa, tum-pa), y el mismo ritmo acompañado por una melodía, por ejemplo ejecutada desde un piano. Al ritmo de la batería se le suma otro ritmo, el del piano, que lo da el fraseo propio de la melodía, además de incorporar un timbre (sonido de piano) y una tonalidad (notas de la melodía). Entonces la combinación de ritmos, timbres y tonos –también los de la batería- ya no puede ser comprendida bajo la idea de ritmo aisladamente, porque este

concepto solo nos refiere a la combinatoria de golpes y silencios (tum-pa). Rítmica, en cambio, supone la aprehensión de *conjuntos de ritmos en simultáneo*, así como las prácticas de los sujetos que vehiculizan los sonidos-ritmos, que en este ejemplo, son los movimientos corporales de ambos músicos al ejecutar los instrumentos. Asimismo, estos movimientos y sonidos (rítmica musical) se dan en un contexto cultural específico (con un conjunto de imaginarios), lo cual completa la ecuación de porqué hablamos de rítmicas culturales, y no solo de ritmos aislados (la batería, el piano, los músicos). Lo propio puede visualizarse si comparamos un mismo ritmo de batería y una misma melodía pero ejecutada con dos tipos de un mismo instrumento: una guitarra clásica y una guitarra eléctrica distorsionada. Rápidamente esto nos lleva a vincular “géneros musicales” en directa relación con los tipos de instrumentos: folklore y rock en Argentina. La interpretación que hagamos de la música, según nos situemos en nuestra formación folk o rock, construirá una rítmica cultural de la obra en ejecución junto a los imaginarios que tengamos respecto de todas las categorías de conocimiento aquí presentes: música, arte, ritmo, batería, guitarra, folk, clásica, rock, etc.

Ahora bien, ¿de qué modo es factible diferenciar a los conjuntos de rítmicas que pueden diagnosticarse y analizarse en una dinámica social específica? La dinámica de una sociedad, su organización ideológica, cultural, política, económica y ritual, se produce y reproduce en su cotidianeidad. El movimiento de actores sociales y materiales que sostiene a una dinámica social, puede ser comprendido si se logran articular sus pequeños movimientos, *procesos mínimos* de la vida diaria, con los grandes movimientos, los *procesos máximos* que definen transiciones o consolidaciones (etapas históricas, tendencias políticas, paradigmas científicos, entre otros). Esta cotidianeidad existe en el devenir fenomenológico explicado en el apartado anterior, la vida social es *siendo* en el devenir. Por todo lo dicho, se propone que una dinámica social puede ser diagnosticada y analizada si se logran captar esas *frecuencias mínimas del devenir social* a las que denomino como *ritmos*, y ponerlas en resonancia con las *frecuencias máximas* que permiten identificar procesos sociales, rotuladas como *rítmicas culturales*.

De acuerdo al esquema formulado para interpretar los diversos ritmos que se *frecuencian* en la observación antropológica de la vida social, es factible agrupar a estos, en tres categorizaciones operativas: **1) rítmicas de la organización social, 2) rítmicas del sustento, 3) rítmicas de la cosmovisión** (Esquema 5). Estos agrupamientos no son compartimientos estancos de una abstracción, ni recortes arbitrarios de una realidad sobre la que se busca discernir una totalidad simbólica-material; sistematizan a los *ritmos de vida* en tres dimensiones de la dinámica social, para ubicarlos conceptualmente y hacerlos operativos como método de investigación social. Esta clasificación no es inamovible y sus denominaciones pueden ser permeables a variantes, o como ocurre en varias de las rítmicas analizadas, factibles de ser fusionadas.

El primer agrupamiento, las **rítmicas de la organización social**, integran los ritmos de vida diarios, los ritmos estacionales y los ritmos comunicativos. Estas incluyen, sin duda, a toda organización de orden cultural, pero no utilizo la palabra “cultural” para no confundirla con las rítmicas culturales que da nombre al método. Enfatizo nuevamente aquí que las *rítmicas culturales*

componen una metodología que requiere diferenciar, al interior de cada sistematización de ritmos, nociones de tiempo (temporalidades) y nociones de espacio (espacialidades). Recuerdo también que los biorritmos están imbricados en la conformación de las rítmicas de acuerdo a que generan la dinámica fisiológica que configura la homeostasis de todo cuerpo humano.

Los **ritmos de vida diarios** se conforman, a nivel temporalidad, a partir de la organización de las actividades del día, los horarios, la agenda de trabajo, del quehacer, y definen las actitudes (proyectiva o advenidera)²⁶ frente a estos ritmos de vida (Iparraguirre, 2011a: 114); a nivel espacialidad, estos ritmos diarios se manifiestan en los usos de los ámbitos de vida íntimos o inmediatos, ya sea en el hogar, la escuela, el trabajo, en la escala local de movimiento personal o grupal. Sobre estas nociones de espacio se ha referido extensamente Edward Hall en su estudios sobre proxémica, donde distingue “tipos de espacios” en base al análisis de diferentes modalidades de distancia (íntima, personal, social, pública) (Hall, 1999 [1966]). Ejemplo de rítmica cultural diaria son las rítmicas que remiten a procesos organizacionales cotidianos, como las laborales, las familiares o las rítmicas viales –retomando la noción de “regularidades empíricas” que utiliza Wright para analizar el *habitus vial* (Wright, 2010; Wright et al., 2012).

Los **ritmos de vida estacionales** se conforman, a nivel temporalidad, a partir de la aprehensión de fenómenos celestes (puestas y salidas del sol, fases de la luna, solsticios, equinoccios) y la interacción con las manifestaciones de los mismos (mareas, estaciones del año, ciclos solares (anuales) o en proporción periódica a éstos), así como también a partir de la organización calendárica, manifiesta en los instrumentos de “recuento del tiempo” como los almanaques, los husos horarios internacionales, las cronologías históricas y/o geológicas. A nivel espacialidad, estos ritmos se aprehenden en los usos estacionales del territorio, los desplazamientos por trabajo o vacaciones, los traslados estratégicos (como el pastoreo de caprinos). Ejemplo de rítmica cultural estacional son las rítmicas calendáricas (horas, días, semanas, meses, años) y las rítmicas turísticas. Destaco que no deben confundirse con las rítmicas naturales estacionales, como las rítmicas del ciclo lunar (el conjunto de ritmos que componen sus fases).

Los **ritmos de vida comunicativos** se evidencian, a nivel temporalidad, en los ritmos narrativos del habla y de diferentes géneros literarios²⁷, en la linealidad o no-linealidad del contenido discursivo, en los ritmos de las expresiones artísticas, en los ritmos de la comunicación no-verbal, en los ritmos de la vida virtual (duración de los procesos digitales), y los ritmos globalizados (TV, radio, Internet, telefonía); a nivel espacialidad, estos ritmos se reconocen tanto en el uso de lugares particulares como sociales, en la representación de ámbitos simbólicos y virtuales, cargados de

²⁶ Estas actitudes frente al devenir fueron planteadas en la Tesis de Licenciatura como dos formas complementarias de caracterizar la actitud de los indígenas mocovíes en su aprehensión del tiempo. La proyectiva se vincula a la temporalidad hegemónica y supone la noción de acumulación del pasado en la historia. La advenidera es propia de las temporalidades originarias que no naturalizan que el pasado sea una acumulación de eventos y que por lo tanto el presente pueda tener otra configuración no determinista respecto de los hechos pretéritos .

²⁷ Boas precisa múltiples ejemplos de la literatura etnográfica para comprender la “estructura del ritmo primitivo” (léase indígena) que se caracterizan por la *repetición rítmica* de contenidos y formas, tanto en la prosa como en las canciones (Boas, 2010 [1927]: 311).

campos y capitales culturales²⁸. Ejemplo de rítmica cultural comunicativa son las rítmicas virtuales de la vida *on line* (vivir “todo el día” conectado a Internet), las rítmicas gestuales que componen al lenguaje por señas, o las rítmicas performativas (de la danza, de la música, de la pintura, del teatro, etc.).

El segundo conjunto, las **rítmicas del sustento**, agrupan los ritmos económicos y políticos. Se opta por el término “sustento” para unificar el binomio económico-político en un grado más de sistematización que supone el criterio de *sostenimiento* de la vida en las prácticas económicas y políticas.

Los **ritmos de vida económicos** operan, a nivel temporalidad, en los ritmos de producción y del trabajo, los ritmos del mercado local tangible y del mercado global intangible, ritmos del consumo, ritmos del sistema bancario y financiero; a nivel espacialidad, estos ritmos se sostienen en las nociones de espacio que implica la transformación de la materia prima en producto (producción de mercancía, relaciones sociales de producción), y en las representaciones de “ambientes productivos” (suelo agronómico, montaña minera, agua pesquera). Ejemplo de rítmica cultural económica son las rítmicas productivas, las financieras, las impositivas, las salariales. Si bien estas pueden ser consideradas como rítmicas cotidianas, pueden responder tanto a prácticas diarias como a estacionales, por lo cual se las diferencia de ambos conjuntos de ritmos.

En tanto los **ritmos de vida políticos**, a nivel temporalidad, son los ritmos propios de la representación de hechos y personas en nombre de colectivos institucionales, de la mediación, la burocracia, el ritmo en la toma de decisiones (el “ahora”, el “ya mismo”, “lo necesito para ayer”). Las nociones de espacio implicadas se construyen en ámbitos de gestión (públicos y privados), en lugares del Estado que no tienen “dueños” privados, en entornos de toma de decisiones (lugares investidos de capitales simbólicos de poder, como las “casas” de Gobierno). Ejemplo de rítmica cultural política son las rítmicas de gobierno, las rítmicas de los organismos y lobbies internacionales, las rítmicas del clientelismo o el asistencialismo, de las elecciones, entre otras.

Finalmente, las **rítmicas de la cosmovisión** agrupan a los **ritmos de vida rituales**. A nivel temporalidad, podemos distinguir los ritmos de las prácticas religiosas (ritmos al rezar, al ir a misa, al casarse, al meditar), los ritmos de las fiestas, de las danzas y de todo evento disruptivo del orden social estable, los ritmos que indican “filosofías de vida” o visiones del mundo, cristalizadas generalmente en expresiones coloquiales como “vive como un yuppie” (ritmo diario hiper-acelerado), “vive como un hippie” (ritmo diario des-acelerado), “el laburo lo enferma” (arritmia del bienestar personal por contraste con el ritmo laboral); en tanto nociones de espacio implicadas en ritmos rituales, estas se manifiestan en torno a ámbitos de reflexión o de culto, lugares denominados como sagrados (templos, iglesias, sitios numinosos) e incluso a nivel simbólico, “lugares oníricos” en relación a la experiencia de los sueños (Wright, 2008). Ejemplo de rítmicas culturales de la cosmovisión son todas aquellas rítmicas rituales, religiosas en un sentido amplio, que de diversos

²⁸ Se sigue aquí a la teoría de los espacios sociales de Bourdieu, conformados por campos de producción simbólica con diferentes tipos de capitales: cultural, económico, jurídico, religioso, científico (Bourdieu, 2008), (Bonnewitz, 2003). En los casos de estudio se operativiza la articulación entre capitales simbólicos y ritmos de vida.

modos re-ligan al actor con el grupo social al que se identifica (rítmicas de la meditación, de la contemplación, de la ensoñación).

Una particularidad de los ritmos rituales es que sus temporalidades están imbuidas del carácter ideológico y utópico que conforman la *identidad* de toda cosmovisión. Siguiendo a Ricoeur, podemos distinguir ciertos ritmos rituales tendientes a reforzar una *ideología*, que están estrechamente vinculados al pasado (izar la bandera en la escuela), así como ritmos rituales tendientes a promover *utopías*, relativos al futuro (jugar a la quiniela para hacerse millonario). Dice Ricoeur:

“Así como la mejor función de la ideología es conservar la identidad de una persona o grupo, la mejor función de la utopía es explorar lo posible [...] diría yo que esta polaridad de ideología y utopía puede ejemplificar los dos aspectos de la imaginación [...] Los símbolos principales de nuestra identidad derivan no solo de nuestro presente y de nuestro pasado sino también de lo que esperamos en el futuro. [...] la identidad es algo que está en suspenso, de manera que el elemento utópico es en última instancia un componente de la identidad” (Ricoeur, 2012: 325-326).

Esta articulación entre temporalidad e imaginación que formula el filósofo francés, brinda una apoyatura clave en la comprensión de las rítmicas de la cosmovisión que sostienen el ritmo alternante y oscilante de la dinámica social, siempre en permanente *ajuste* entre su devenir y lo que aún no es: “*La ideología es, en definitiva, un sistema de ideas que se hace anticuado porque no puede ajustarse a la realidad presente, en tanto que las utopías son saludables solo en la medida en que contribuyen a la interiorización de los cambios*” (Ricoeur, 2012: 328).

Esta esquematización rítmica de la dinámica social no necesariamente implica que en el trabajo de campo se tengan que “buscar” *todos* los ritmos señalados para dar cuenta de la dinámica del grupo en estudio. Opera al modo de un “catálogo” de “comportamientos” posibles que uno puede encontrar, o ante los cuales debe estar atento. Seguramente existan otros que aquí se escapan y puedan dar lugar a otra configuración de los ritmos y las dimensiones de la vida social, dando lugar a permutaciones, solapamientos, amplificaciones o resignificaciones de ritmos y rítmicas respectivamente. Finalizada esta conceptualización de las rítmicas culturales, de cómo se fue construyendo el método y cómo se articula con los imaginarios, resta explicitar un último paso: su puesta en práctica, tanto al momento de planificar las salidas al campo, como en el ulterior análisis de la información.

1.5 Matrices de imaginarios y ritmos

El cierre de este capítulo presenta las matrices de análisis diseñadas para sistematizar e interpretar los contenidos de las entrevistas y observaciones realizadas (Esquemas 6, 7 y 8).

Siguiendo a los autores mencionados en el apartado 1.2, fui elaborando un sistema de análisis de imaginarios organizado por niveles jerárquicos inclusivos. Estos niveles de significación son: **constelación, componente, categoría**. Se mantuvo la noción de “constelación” de Durand como categoría de mayor amplitud, y se asignó a “componente” lo que el autor denomina como *esquema y estructura* de un imaginario (Durand, 2004: 442-443). En tanto “categoría”, sintetiza al plano de los símbolos y conjunto de representaciones asociadas al lenguaje que emerge del diálogo cotidiano con los interlocutores. Se considera al nivel más general en término de “constelaciones” ya que como enfatiza Wunenburger, “los abordajes más innovadores de lo imaginario se orientan hacia la identificación de constelaciones coherentes que revelan su capacidad de auto-organización de las ideas, afectos y acciones de los agentes que lo vehiculizan” (Wunenburger, 2008: 59).

Estas matrices no son el resultado final de la investigación, sino parte de los resultados parciales que se obtuvieron durante la realización del tercer caso de estudio y se fueron rehaciendo en base a su utilidad para analizar los datos etnográficos. Este es el motivo por el cual, en cada uno de los estudios de caso, el apartado sobre los imaginarios no aparece al final del capítulo, ya que no son el resultado final, sino una herramienta de análisis; una suerte de microscopio para visualizar “bichos sociales”, un “macroscopio” o “antroposcopio”. Las matrices esquematizan el conjunto de representaciones mapeadas para analizar la dinámica social de cada caso, por esto se intercalan junto al análisis de las rítmicas y en relación a sus imaginarios. Surgieron de la necesidad de lograr un nivel de organización del material etnográfico que permitiera comparar los grupos sociales y los casos entre sí, para poder obtener un *resultado sincrónico* de los mismos. Sirvieron también para poder acceder a ese carácter “denso” de los imaginarios según lo llamó Castoriadis, que “permanece inextirpablemente unido a cualquiera de sus emergencias y puede manifestarse en cualquier de sus formas instituidas” (Lizcano, 2009: 48).

La deconstrucción de cada imaginario en sus componentes fue realizada al considerar los objetivos a alcanzar y las hipótesis construidas como vectores de investigación. Como se verá exployado en su aplicación, es en el nivel de los componentes donde se manifiestan las discrepancias que dan lugar a significaciones divergentes de los mismos agrupamientos de imaginarios que operan en las constelaciones. Es decir, para un mismo conjunto de imaginarios, como la constelación “territorio”, pueden hallarse diferentes componentes que dan como resultado que las categorías asociadas a esos imaginarios difieren en menor o mayor grado.

Cabe aclarar que con *resultado sincrónico* se refiere al resultado analítico de correlacionar las categorías, componentes y constelaciones en una jerarquía inclusiva de significados. Este no remite en lo absoluto al “análisis componencial” propuesto por antropólogos cognitivistas en la década de 1960, como Goodenough, quienes argumentaban que la cultura de una sociedad podía especificarse como el conjunto de reglas de comportamiento cognitivo que permitía ser un miembro aceptable de la cultura y llegar a meterse en la cabeza del nativo (Reynoso, 2008: 354-355). Tampoco me refiero aquí con “componentes” a la noción de “dominios semánticos”, ni a los “lexemas” que estos utilizaban para analizar “rasgos semánticos discretos, cada uno de los cuales

asume un valor que se ha de escoger entre unos pocos valores posibles” (ibid.: 356). Lejos de pretender aquí establecer formulismos etnolingüísticos o algoritmos matemáticos cargados de significación, las *matrices de imaginarios* solo ofrecen un esquema del campo simbólico de los interlocutores ordenado por el etnógrafo –no por los nativos–, con el propósito de sistematizar las respuestas de las entrevistas, conversaciones y análisis de los respectivos discursos (Esquema 10).

Tampoco esta metodología es asimilable al método de *operacionalización* que se utiliza en los abordajes sociológicos del desarrollo territorial, como la “construcción del índice de desarrollo humano”, en los cuales se busca traducir a los conceptos en componentes y a estos en indicadores (Di Filippo, 2008: 14-15). Si bien estos trabajos dicen incluir entre los criterios de operacionalización de variables cualitativas a aspectos intangibles como “la percepción de las personas acerca de la satisfacción de sus necesidades” (Di Filippo, 2008: 33), estas “percepciones” son relevadas mediante encuestas que *predeterminan* las respuestas de los interlocutores a “grados de satisfacción” del trabajo, de la realización personal, del ambiente laboral, al “grado de confianza en el gobierno local” o la “percepción sobre la variación en su nivel de vida” para el caso del concepto “calidad de vida” (Di Filippo, 2008: 37-38). Es decir, la subjetividad de los actores sociales está tamizada por la objetividad del esquema lógico con el que fue hecha la matriz de datos a relevar. Esto impide desnaturalizar que tales categorías puedan tener diferentes sentidos para diferentes poblaciones. Si bien estos métodos sociológicos son útiles al momento de planificar proyectos y programas de desarrollo, no agotan la potencialidad de los estudios cualitativos que buscan interpretar la dinámica de los grupos sociales para proponer intervenciones. Un abordaje etnográfico de los imaginarios implica, necesariamente, que la voz de los interlocutores sea considerada al momento de diseñar el instrumento de análisis, y no necesariamente éste debe *mensurarlos* y codificarlos para poder traducir sus lógicas, saberes y prácticas. Entiendo que el reemplazo de los indicadores y variables exclusivamente cuantitativos, cómo esta tesis lo propone, o como la investigación-acción formulada por Greenwood (2000) ya lo hizo hace varios años, deben partir de las *descripciones densas* –como las denominara Geertz (2003)–, narraciones profundas que buscan extender y traducir la voz de los interlocutores, sin sintetizarlas y reducirlas a meras unidades de medida. Se busca también que tengan un lenguaje amable a la lectura de técnicos no especializados o actores sociales involucrados. El resultado final de estas descripciones densas es llegar a traducir los imaginarios, los discursos y las prácticas en diferentes géneros narrativos, según se requiera su utilidad: planes estratégicos, modelos de gestión, programas de intervención, ensayos etnográficos, manuales metodológicos, indicadores cualitativos, ordenanzas y leyes, entre otros.

Los esquemas 6, 7 y 8 presentan, respectivamente, las matrices de análisis de los imaginarios estudiados en cada caso de estudio. Si bien la explicación concisa de cada componente y cada categoría se especifican en los capítulos correspondientes, menciono aquí cómo se elaboró cada una de las matrices. Las tres matrices fueron diseñadas en la segunda etapa de la tesis, al centrarme en la problemática del desarrollo territorial como foco analítico y al incorporar como caso

de estudio a los productores agropecuarios (capítulo 5). En el caso 1, el imaginario central a abordar es “patrimonio cultural” y sus tres principales constelaciones son: **patrimonio, política y ciencia**. Esta matriz se definió con todo el material etnográfico ya sistematizado. Por este motivo, la matriz vino a dar un grado más de ordenamiento del material de campo y de los trabajos de análisis parciales realizados hasta ese momento (Iparraguirre, 2010; 2011b) (Esquema 6). Para el caso 2, el imaginario central es “turismo rural” y sus constelaciones son: **desarrollo, territorio y patrimonio**. Su realización coincidió con la última etapa del trabajo de campo, por lo tanto, contar con la matriz permitió realizar ajustes al momento de compilar el material (Esquema 7). Para el caso 3, cuyo imaginario central es “producción agropecuaria” y las constelaciones son **territorio, agricultura familiar e industrial, y sustentabilidad**, el proceso fue diferente, ya que la elaboración de la metodología fue realizada considerando la experiencia previa de los dos primeros casos y sin haber realizado el trabajo de campo (Esquema 8).

En esta etapa, de acuerdo a que al momento de salir al campo a hacer entrevistas, la sistematización de imaginarios de los casos previos ya estaba en proceso, busqué integrar la correlación descripta entre imaginarios, discursos y prácticas, y también la conexión al esquema de composición de las rítmicas culturales (Esquema 5), dando forma a una matriz de los datos totales a articular que utilicé como herramienta de control para situaciones de extravío analítico (Esquema 10). En simultáneo al diseño de este esquema aproximado del total de información a considerar, se diseñaron las planillas de entrevistas para este caso, en base a cuestionarios específicos para los objetivos e hipótesis puntuales, como medio de acceso al cuerpo de respuestas necesarias para comprobar, o no, tales hipótesis y objetivos (Esquema 9). Este cuadro presenta un ejemplo del cuestionario guía utilizado para hacer la entrevista dirigida a productores agropecuarios, diagramado según la estructuración del imaginario “desarrollo territorial” en sus componentes principales, dividida cada una de ellas, en las tres tensiones temporales. Estas tensiones, expresadas en los términos convencionales de *pasado, presente y futuro*, permiten tener un mayor poder explicativo al momento de interpretar las respuestas, ya que posibilitan relacionar información pasada, situación actual y expectativas futuras. Asimismo, si bien estas mismas preguntas pueden realizarse sin ordenarlas en base a los componentes de la matriz, la utilidad de esta planilla responde al análisis posterior que se aplica al revisar, en el contenido de cada entrevista, las nociones de temporalidad y de espacialidad, es decir, las aprehensiones de procesos y contextos requeridas para comprender las rítmicas culturales. Tanto el diseño de las matrices como la organización de las entrevistas etnográficas, responden a una lógica de sistematización fundamentada en antecedentes bibliográficos sobre el tema, que no se reducen a un simple cuestionario para “saber qué piensa la gente”. No se trata solo de tener un “cuestionario” para salir al campo y hacer una “encuesta”, sino de contar con una secuencia de preguntas, consistente con los objetivos formulados y las hipótesis que guían el proceso etnográfico. En este sentido, las preguntas orientan la conversación con el interlocutor sin que sea necesario responder a cada una de las preguntas, por esto se remarca que no se utiliza una encuesta.

Ejercitando una recapitulación de los conceptos y métodos de todo el capítulo: ¿Cómo se distingue un imaginario de una rítmica? Tomo como ejemplo la categoría “progreso”, ¿es una rítmica o un imaginario? No es rítmica porque no hay una práctica específica que sea “progreso”, no se practica la *acción de progresar*, ya que es una construcción cultural que se expresa en prácticas concretas como sembrar, cosechar, guiar, u otra acción concreta. Tampoco existe un conjunto de ritmos específicos que definan al “progreso”. En cambio, sí puede concebirse como imaginario, como conjunto de representaciones que pueden conceptualizarse como componente de uno o varios imaginarios. Por ejemplo, “progreso” es un componente clave del imaginario desarrollo, o del imaginario modernidad, o bien estos dos son constelaciones del imaginario capitalismo. Asimismo, “progreso” puede descomponerse en categorías que aporten mayor precisión: “riqueza”, “bienestar”, “confort”, “comodidad”, “buen pasar”, por solo mencionar algunos. Si bien es de uso popular la frase “al ritmo del progreso”, se trata precisamente de una imagen que recurre al imaginario del concepto “ritmo” para dar apoyatura a componentes simbólicos como “cambio”, “velocidad”, o similares.

En contraparte, ¿prácticas sociales y rítmicas son lo mismo? No, porque las prácticas pueden clasificarse aisladamente en tanto acciones corpóreas y materiales independientes de las representaciones que se tengan sobre ellas. En cambio las rítmicas integran a las prácticas de un grupo en el contexto de los imaginarios y los discursos, el plano simbólico que condensa los imaginarios sociales, y para hacerlo se requiere analizar la temporalidad y la espacialidad implícitos en los imaginarios sociales del grupo. En este sentido, se sostiene que para aplicar un análisis de rítmicas culturales, es necesario conocer la espacialidad y la temporalidad del grupo en estudio, trabajando con los diferentes ritmos de vida que puedan identificarlo: ritmos diarios, estacionales, comunicativos, económicos, políticos y rituales (Esquema 5). Entonces es factible construir una rítmica cultural descriptiva del grupo, al analizar sus principales imaginarios sociales en sincronía con sus prácticas (usos y representaciones del territorio, de los lugares, del patrimonio, de la familia, de la trayectoria de vida, de los modos de producción, de la religiosidad, entre otros); en fin, de los ritmos que nos dan acceso a la organización, el sustento y la cosmovisión del grupo.

Se completa de este modo el planteo de las articulaciones conceptuales propuesto como marco teórico-metodológico para diagnosticar y analizar dinámicas socioculturales en el territorio. Se finaliza así el recorrido propuesto al inicio del capítulo: partir del concepto llano de “cultura” y traducirlo, luego de esta sistematización de imaginarios y ritmos, al de “rítmicas de la cultura”.

Capítulo 2: Imaginar el espacio, habitar el territorio

Así como el capítulo 1 presenta el planteo teórico-metodológico para interpretar problemáticas socio-culturales en clave de rítmicas culturales e imaginarios sociales, aquí es necesario profundizar la conceptualización de la *dimensión territorial* de la investigación. La metodología formulada hasta aquí para afrontar la comprensión de la dinámica social entre los grupos señalados, carece del *anclaje* territorial que da entidad fáctica a la misma y posibilita *bajar a tierra* la teoría. La metáfora del ancla es precisa en señalar que si bien uno puede navegar con un marco teórico por cualquier región del océano de las ideas, el anclaje posiciona a éste en un *lugar* específico y singular, y por lo tanto se debe desembarcar atento a los *condicionamientos locales*, es decir, a las cualidades locales de espacio y espacialidad. En esta dirección, se propone construir un encuadre epistemológico específico para *caracterizar al territorio* en estudio, en base a la revisión crítica de la construcción histórica de categorías geográficas como límite, frontera, región y territorio. El foco analítico está puesto en destacar matices de interpretación de estas categorías, al distinguir con precisión cuando estas aluden al espacio como fenómeno, y cuando connotan una noción de espacio, es decir, una espacialidad. En otras palabras, se busca construir y promover una *epistemología localmente viable*.

Analizar el territorio en clave antropológica, y específicamente como una *espacialidad*, es el tercer axioma vertebral de esta tesis. Esto requiere preliminarmente, conocer los antecedentes sobre los que se fue construyendo el sistema de interpretación científico del *espacio*, su concepto matriz. El concepto *espacio* ha sido problematizado en profundidad tanto por la antropología como por la geografía. Ambas ciencias demostraron una preocupación por el tema desde sus albores en el siglo XIX, y por lo tanto resulta adecuado revisar las reflexiones centrales, así como los avances teóricos recientes para consolidar, junto a los demás antecedentes del capítulo 1, los lineamientos de una *teoría social del espacio*, apta para analizar problemáticas socio-territoriales contemporáneas. En este sentido, el tratamiento del territorio en sus múltiples acepciones que se efectúa en esta tesis, requiere en simultáneo al anclaje en terreno, del despliegue de un marco teórico específico, que bien puede interpretarse como una *antropología del espacio*.

Este capítulo considera en primer lugar los antecedentes y referentes que han permitido compilar un marco teórico filosófico y antropológico sobre el espacio, centrado en la distinción con el concepto espacialidad. A este marco se le integran las perspectivas geográficas y se despliega la proposición de considerar al *territorio como espacialidad*. *Pensar el espacio a habitar* fue, como ya lo anuncié en la Introducción, el *leitmotiv* de mis primeras inquisiciones territoriales en la región, y por este motivo opto por intitular a los resultados de todo este periplo: *imaginar el espacio, habitar el territorio*.

2.1 Espacio y espacialidad

De una forma elegante y punzante, propia de su estilo, Borges trata la noción de espacio en esta exquisita disquisición sobre las diferencias entre plantas, animales y hombres:

La vida de los vegetales es una vida en longitud. La vida de los animales es una vida en latitud. La vida de los hombres es una vida en profundidad. [...] La diferencia sustantiva entre la vida vegetal y la vida animal reside en una noción. La noción de espacio. Mientras las plantas la ignoran, los animales la poseen. [...] vecino al vegetal que acapara energía y al animal que amontona espacio, el hombre acapara tiempo (Borges, 1996a: 52).

La idea de que el animal *amontona* espacio y que el hombre *acapara* tiempo permite introducir la problemática: ¿El animal *amontona* espacio literalmente o es una interpretación respecto a las acciones y actitudes de los animales en el espacio? ¿A qué noción de espacio se refiere Borges como forma de distinción entre plantas y animales? Y cuando menciona que el tiempo se acapara, ¿de qué modo es esto físicamente posible? ¿O se trata solo de un uso metafórico de ambos conceptos? Está claro que, literariamente, el sentido de amontonar y acaparar es metafórico, inspira a la imaginación a dar otra mirada a las dos categorías centrales de nuestra cognición, tiempo y espacio; sin embargo a un nivel conceptual, ¿qué nos dice la amplitud de sentido que abre la metáfora?

Entiendo que la paradoja que suscita su creación literaria es movilizadora para reflexionar sobre la diferencia entre el *espacio como fenómeno* y las *interpretaciones humanas sobre este fenómeno* llamado espacio. Es precisamente *la noción de espacio* lo que aquí se pretende diferenciar del espacio *en sí*. Asimismo, sin pretender discutir aquí las implicancias filosóficas de estas ideas, son por demás motivadoras para pensar la articulación entre estas dos categorías (espacio y tiempo) que siempre, como lo enfatiza el físico cuántico Minkowski –quien junto con Einstein desarrollaron la idea del espacio-tiempo– deben ser tratadas de forma unida, en conjunto, integradas, para intentar dar cuenta de la sintaxis de “la realidad”, ya sea de orden fenomenológico o sociológico: “El espacio y el tiempo por separado están destinados a desvanecerse entre las sombras y tan sólo una unión de ambos puede representar la realidad” (Minkowski, 1923: 23).

La distinción entre espacio y espacialidad que aquí se presenta fue formulada inicialmente en correlación a la diferenciación entre tiempo y temporalidad (Iparraguirre, 2011a: 57-58), a la que me referí en el apartado 1.3, al definir a tiempo como *fenómeno del devenir en sí*, y temporalidad como *aprehensión humana del devenir*. Complementando esta conceptualización, y en base a posteriores investigaciones interdisciplinarias²⁹, se define espacio como *fenómeno material del devenir*, y espacialidad como *aprehensión humana del espacio*. Combinando las definiciones, obtenemos que el espacio es el fenómeno material del tiempo, y que espacialidad es la aprehensión humana del

²⁹ Desde 2004 realizo investigaciones interdisciplinarias sobre la física del tiempo y del espacio con dos físicos de la Universidad Nacional del Sur (Ardenghi, Fazio y Iparraguirre, 2010; Iparraguirre, Ardenghi y Fazio, 2010; Iparraguirre y Ardenghi, 2011).

fenómeno material del devenir. Como se ve, tiempo y espacio son dos palabras que refieren al mismo proceso de comprensión, el devenir, que es útil distinguir según nos enfoquemos en su continuidad (tiempo) o en su materialidad (espacio). Remarco *en devenir* porque la materialidad del devenir, su tangibilidad, se da únicamente en el presente; en tanto *pensar* la continuidad del devenir (del tiempo), nos permite aprehender la intangibilidad, lo inmaterial, a partir de la memoria (pasado) y de la imaginación (futuro). Dicho en otros términos, a diferencia del tiempo, que nos permite relacionar tensiones del pasado, del presente o del futuro a través de nuestra cognición, el espacio, entendido como *manifestación física del devenir*, solo nos permite acceder al presente.

Resulta esclarecedor visualizar las definiciones con ejemplos. Si analizamos la noción de *historia* como temporalidad, y la de *territorio* como espacialidad, podemos interpretar que en tanto la historia “está” en el pasado, solo accedemos a través de nuestra representación de lo histórico, de la memoria, es decir, de nuestra temporalidad. En cambio, el *territorio* está en el presente, adviene (es siendo) junto con el sujeto que aprehende el devenir; es precisamente su aprehensión contextualizada del devenir lo que configura la noción de territorio, que es una espacialidad³⁰.

La tesis filosófica elaborada en base al estudio de los filósofos y físicos mencionados en la Esquema 4, sostiene que el espacio es la materia del tiempo, es lo que *hace fenómeno* al tiempo, ya que lo contrario implicaría que el tiempo sea nada más que proceso, que aunque resulte imposible representárselo, se puede imaginar como un vacío absoluto de materia, donde sería imposible pensar una diferencia entre pasado y presente, entre lo que vimos y lo que vemos, lo que fuimos y lo que somos. Estas disquisiciones son la fuente de reflexión que nos permite pensar al tiempo y al espacio como un *a priori*, aun cuando lo entendamos siempre *a posteriori*. Sin pretender extender aquí los argumentos filosóficos ya enunciados en la obra mencionada (Iparraguirre, 2011a: 47-48), recupero solamente esta cita del filósofo Immanuel Kant que nos sirve de apoyatura para el análisis del concepto territorio en el apartado 2.4. Kant dice en su *Crítica de la razón pura*:

El espacio no es un concepto empírico sacado de experiencias externas [...] la representación del espacio no puede ser tomada, por excelencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación [...]. El espacio es una representación necesaria, *a priori*, que está a la base de todas las intuiciones externas. No podemos representarnos nunca que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos. Es considerado, pues, el espacio como la condición de la posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de éstos, y es una representación *a priori*, que necesariamente está a la base de los fenómenos externos (Kant, 1996 [1781]: 43).

Al igual que lo propuesto para estudiar el tiempo diferenciado de la temporalidad, no utilizo aquí la palabra de origen (espacio) y trabajo sobre términos sustitutivos (ámbito, área, región,

³⁰ Se amplía la discusión sobre “territorio” en el apartado 2.4.

frontera, territorio, lugar) que me permitan desnaturalizar que nuestra noción de espacio, al igual que la de tiempo, no es unívoca y por lo tanto, se torna indispensable hablar de *espacialidades* y de *temporalidades*.

El sentido unívoco y naturalizado de la categoría espacio en el pensamiento científico occidental ha dado lugar en la actualidad a un uso sobreentendido y por demás generalizable y extrapolable a otras formas de pensar no-occidentales. Este carácter puede ser rastreado en la historia del pensamiento filosófico y científico de Europa, desde la era presocrática hasta la conformación de las ciencias naturales y sociales en los últimos dos siglos. Reconsiderando la genealogía trazada para la categoría tiempo, es factible reconstruir los diferentes procesos de oficialización del “espacio occidental” y considerar que la actual noción adquiere el rango de *hegemónica* por sobre otras espacialidades, a las que llamo *originarias* (Esquema 4). Se llega así a definir la **espacialidad hegemónica** como *la conceptualización del espacio concebida por sociedades occidentales en distintos procesos de oficialización con el carácter de noción de espacio unívoca*. A su vez, una *espacialidad hegemónica* es aquella que se impone a otras buscando naturalizar su concepción como la única posible. En contraparte, la **espacialidad originaria** se define como *toda noción de espacio construida por un grupo social que no la concibe como noción única y unívoca*. La distinción busca desnaturalizar la noción oficial que reproducen tanto los discursos políticos como científicos, y que por lo tanto no permiten comprender otras espacialidades en las diferentes escalas de análisis geográfico y sociocultural en general.

2.2 Espacialidad en antropología

Los ejemplos de espacialidad originaria no solo se dan en casos indígenas como lo demuestran los estudios entre pastores Ilparakuyo Masai en África (Rigby, 1985), entre esquimales en Alaska (Mauss, 1979 [1924]) o entre los Achuar de la selva ecuatoriana (Descola y Pálsson, 2011). Se pueden dar al interior de toda sociedad donde se manifiesten usos y representaciones diferenciales del territorio, como mi experiencia entre grupos mocoví en convivencia con la sociedad criolla (Iparraguirre, 2011a: 87), lo propio entre grupos tobas en el Chaco argentino (Wright, 2003; 2008), o bien al comparar marcos transculturales como el que cito a continuación.

El concepto espacialidad anticipado previamente, tiene su fundamentación en los antecedentes antropológicos mencionados, entre quienes se destaca el norteamericano Edward Hall, pionero en formular los estudios *proxémicos* sobre el uso y percepción del espacio (Hall, 1999 [1966]), en complementariedad a los estudios *cronémicos*, enfocados a representaciones sobre el tiempo (Hall, 1959; 1986). Publicado originalmente en 1966, el libro *La dimensión oculta* (1999) presenta como marco general diversos aspectos en los que la estructura de la experiencia es afectada por la cultura, haciendo un paralelismo entre las subestructuras biológicas y las culturales en el análisis comparativo del comportamiento humano. Su motivación es la creciente tendencia de los choques entre sistemas culturales de su época –hoy abiertamente exacerbada– que el

antropólogo observa tanto entre culturas de diferentes países como al interior de Estados Unidos, donde existe una mezcla de culturas entre habitantes urbanos y rurales: “Superficialmente, esos grupos tal vez parezcan todos iguales y tales se proclamen, pero debajo de la superficie hay muchas diferencias no declaradas ni formuladas en la estructuración del tiempo, el espacio, los materiales y las analogías” (Hall, 1999 [1966]: 2). Su foco analítico es “el empleo que el hombre hace del espacio –el espacio que mantiene entre sí y sus congéneres y el que construye en torno suyo en el hogar y la oficina” (Hall, 1999 [1966]: 3), con el propósito de desnaturalizar los supuestos que impiden la identificación del individuo consigo mismo, a la par de disminuir la alienación propia de la vida urbana. Se orienta a investigar lo que el autor denomina “el espacio personal y social y la percepción que el hombre tiene de él” (Hall, 1999 [1966]: 6), y denomina *proxémica* a “las observaciones y teorías interrelacionadas del empleo que el hombre hace del espacio, que es una elaboración especializada de la cultura” (Hall, 1999 [1966]: 6).

Claramente, el enfoque de Hall es el *espacio en la vida cotidiana*, en los ámbitos íntimos y sociales que se habitan a diario. Su “empleo del espacio” es una espacialidad en particular que, aunque comparte componentes imaginarias con las espacialidades geográficas (principalmente la vitalista, el espacio como ámbito de vida), cuenta con una *apertura a otras nociones del espacio*, a las que me referí como espacialidades originarias. Hall se posiciona, siguiendo los pasos de Franz Boas (1964), en la tradición de la antropología simbólica, para la cual *la comunicación es el meollo de la cultura* y el lenguaje estructura, junto con el entorno natural-cultural, la formación del pensamiento. Sostiene que no es posible que un mismo fenómeno implique la misma experiencia para diferentes personas: “gente de diferentes culturas no solo hablan diferentes lenguajes sino, cosa posiblemente más importante, *habitan diferentes mundos sensorios*” (Hall, 1999 [1966]: 8). Explica que la *tamización* selectiva de los datos percibidos se da a través de una serie de filtros sensorios que son *normados culturalmente*, lo cual conlleva la diversidad de las experiencias entre los sujetos. En tanto los medios arquitectónicos y urbanos son manifestaciones de este proceso de tamización y filtración, son los ambientes alternados por el humano los que nos enseñan cómo utilizan sus sentidos las diferentes sociedades (Hall, 1999 [1966]: 8). Aun cuando Hall hace foco en el empleo personal e inmediato del espacio de diferentes culturas, su objetivo es llegar a oídos de arquitectos, ingenieros y urbanistas que diseñan y construyen las ciudades sin considerar las necesidades proxémicas del humano (Hall, 1999 [1966]: 12). El hecho de que no se pueda contar con que la experiencia sea un *punto de referencia estable* para todos los sujetos, es precisamente lo que se legitima al suponer que la espacialidad propia es la misma para los demás.

Hall presenta ejemplos concretos de espacialidad originaria al comparar la proxémica en distintos contextos culturales, como el norteamericano, el europeo, el japonés y el árabe. Por ejemplo, en el uso y percepción del espacio, Hall explica que tanto el concepto japonés como el europeo de la experiencia espacial se diferencian del norteamericano, que es mucho más limitado, y lo ejemplifica con la configuración de las oficinas, ya que en Estados Unidos todo lo que no sea

necesario para trabajar, es considerado superfluo (Hall, 1999 [1966]: 69)³¹. Resalta que la diferencia entre japoneses y occidentales no se limita solo al concepto de que los nipones no sean directos al comunicarse (*indirection*), o a que concedan más importancia a las intersecciones que a las líneas en la organización de las ciudades, ya que:

“toda la experiencia espacial del Japón, en sus aspectos más esenciales, es diferente de la occidental. Cuando los occidentales piensan y hablan del espacio se refieren a la distancia entre los objetos. En occidente nos enseñan a percibir y reaccionar a la disposición de los objetos y a considerar el espacio ‘vacío’³². Esto tiene un sentido que se echa de ver comparando con la costumbre japonesa de dar importancia y significado a los espacios, de percibir la forma y la distribución de los espacios, para lo cual tienen una palabra: *ma*” (Hall, 1999 [1966]: 187).

El autor explica que *ma* es un intervalo básico en la construcción de toda la experiencia espacial japonesa, donde se combina una exquisita armonía entre los objetos y el vacío, entre hombre y naturaleza, y menciona al clásico ejemplo del jardín del monasterio zen de Ryoanji, construido en el siglo XV en la ciudad de Kyoto. La aprehensión del espacio para los japoneses integra, además de la visión, la olfacción, los cambios de temperatura, la humedad, la luz, la sombra y el cuerpo, generando un empleo corporal total en la experiencia del espacio (ibid.: 188).

Respecto a la espacialidad árabe, Hall explica que está directamente ligada a la noción de interioridad y exterioridad del cuerpo y los derechos con él relacionados, donde la idea de persona existe en algún lugar del cuerpo y el ego no es algo oculto, es posible asirlo (ibid.: 191-193). Hay una marcada disociación entre cuerpo y personalidad, diferente a la occidental, que se manifiesta en que sean tolerables a estar apretados en espacios abiertos, pero no gusten de encontrarse solos o entre paredes cerradas sin vistas prolongadas. Menciona las diferencias en los modales al manejar vehículos y moverse en las rutas, en las diferencias de léxico, en la arquitectura, y resalta la dificultad de relacionar la noción abstracta de límite, ya que para los árabes, si bien las ciudades tienen “bordes” o “términos”, no se piensan como líneas ocultas o linderos permanentes, así como tampoco existe un término exacto para el concepto jurídico de extralimitarse (ibid.: 200).

Hall resume su estudio al decir que “todas las normas proxémicas difieren y al examinarlas es posible revelar ocultos marcos culturales que determinan la estructuración del mundo perceptual de un pueblo dado” (Hall, 1999 [1966]: 201), lo cual produce diferentes ideas acerca de la vida en hacinamiento, de las relaciones interpersonales y los modos de ver la política regional e

³¹ Esto mismo ocurre hoy en nuestro país, donde las oficinas de múltiples empresas o de instituciones públicas se reducen a “cubículos” donde solo sea necesario ubicar la PC sobre una mesa y una silla. Ejemplo divertido e irónico de este tipo de “arreglos espaciales” presenta la película *Brazil* realizada en 1985, cuando muestra a dos empleados del Ministerio de Información disputarse un mismo escritorio que atraviesa la pared de ambas oficinas. Para un análisis antropológico de esta película recomiendo leer el artículo “Brazil (de Terry Gilliam), retrato de una sociedad distópica” (Wright, 1995).

³² No es casualidad que la espacialidad cosmológica actual, que condensa el imaginario científico hegemónico, proponga que el Universo se compone mayoritariamente de una materia oscura, que en definitiva se considera un vacío o una fluctuación de vacío (Greene, 2010: 421-422).

internacional. En esta dirección, se propone que considerar la espacialidad de un grupo social permite caracterizarlo y ponerlo en tensión con otros grupos que puedan tener otras espacialidades, no solo inter-culturalmente (como la mocoví, la japonesa, la árabe), sino intra-culturalmente (como los grupos identificados para los tres casos aquí presentados, (Esquemas 1, 2 y 3), de modo de no naturalizar que la noción propia, la de cualquiera de estos grupos, sea la única posible.

En cuanto a la operatividad metodológica del concepto espacialidad, se argumentó en el capítulo previo que para reconocer la temporalidad que caracteriza a un grupo, es menester aprehender los diferentes *ritmos de vida* que conforman la dinámica organizacional, económico-política y cosmovisional del grupo. Esto requiere reconocer, a partir del trabajo etnográfico y bibliográfico, procesos de la dinámica social implicados en los ritmos diarios, estacionales, de comunicación, de sustento y de cosmovisión, así como de los diferentes usos y representaciones de los *ámbitos* donde se despliegan estos ritmos de vida (Esquema 5). En la misma dirección y de forma complementaria, se sostiene aquí que para poder dar cuenta de la espacialidad en un grupo, se requiere afrontar el estudio sistemático de la manifestación material de tales procesos, ya detallados en el apartado 1.4: los ámbitos de vida íntimos e inmediatos, los usos estacionales del territorio, los desplazamientos por trabajo o vacaciones, los traslados estratégicos, las vinculaciones con el paisaje, la significación de lugares simbólicos, los ámbitos virtuales de comunicación, los ámbitos de gestión y toma de decisiones, de trabajo y producción, de reflexión y de culto.

2.3 Espacialidad en geografía

Con el fin de ampliar esta exégesis sobre el territorio, se intercala aquí el análisis crítico del uso de las categorías de *espacio* y *espacialidad* en la literatura geográfica, para evaluar estudios puntuales donde los sentidos atribuidos a ambos conceptos permiten enriquecer el marco teórico propuesto.

Resulta llamativo que siendo “espacio” la categoría central del conocimiento geográfico, no existan considerables estudios específicos sobre la problematización de su corazón teórico y epistemológico, sobre la ontología de su concepto central. Como lo indica el geógrafo brasileño Rogerio Haesbaert, la geografía, a pesar de que le debería corresponder el papel principal, ha estado completamente ausente del debate de las ciencias sociales respecto a la dimensión espacial y territorial (Haesbaert, 2011: 32). Los antecedentes consultados que han enfrentado el dilema, salvo los casos del propio Haesbaert y trabajos puntuales de Harvey (1998), Lefebvre (1974, 2007), Raffestine (2011), Soja (1989) y Santos (2000), no llegan a tratar al espacio ontológicamente, en tanto parten de un concepto ya dado y por ende no lo problematizan (Benedetti y Laguado, 2013; Quintero, 2002; Reboratti, 2008; Sack, 1986; Valenzuela, 2006). Lo propio ocurre con “espacialidad”, ya que varios autores usan el concepto para diversos contextos de significación sin enunciar previamente una definición precisa (Paasi, 2003; Zusman et al., 2011). Se evidencia en la lectura de la literatura geográfica contemporánea, que existe una recurrencia a “lo espacial” sin

dudas naturalizada, al punto que su uso se convierte y re-significa en una misma frase. Por ejemplo, al revisar un estudio sobre la noción de “región”, se pueden leer diferentes nociones en una misma frase: “El límite geográfico define la periferia de un conjunto espacial coherente, construido a partir de un centro de poder, o de la apropiación identitaria de ese espacio, o por una finalidad epistemológica tendiente a recortar espacios a estudiar” (Benedetti, 2009: 4). Sin discutir aquí el contenido de la frase, que se entiende perfectamente, hay tres variaciones morfológicas del concepto espacio que uno *da por sentado* lo que significan al interpretar la frase: “espacial”, “espacio” y “espacios”. ¿Refieren las tres palabras al mismo concepto? ¿El “conjunto espacial” es un espacio en sí mismo; es para todos los observadores un único espacio? ¿El espacio se llena de espacios “recortables” en su interior? Vemos que se combinan aquí el sentido fenomenológico (el fenómeno del espacio material), y las interpretaciones y usos del espacio (apropiar y recortar) que no necesariamente pueden ser las mismas para todos los interlocutores. El propio concepto de “desarrollo territorial”, que tienen como base teórica muchos de los Programas Nacionales en INTA, parten precisamente de esta noción: “Desde la perspectiva del enfoque del desarrollo territorial, un territorio es un espacio geográfico caracterizado por: la existencia de una base de recursos naturales específica, una identidad [...] relaciones sociales [...] determinadas formas de producción [...]” (INTA, 2007: 3). Al vincular directamente que el territorio es un espacio geográfico, se dan por sentado varias nociones cargadas de construcciones históricas que se filtran en el uso operativo del concepto. Otro ejemplo se da entre las propuestas de intervención consultadas: “lo importante es reconstruir y desarrollar los territorios rurales, entendidos estos como los ámbitos espaciales de concertación de los múltiples proyectos e iniciativas de diferentes tipos de actores de base local” (Sili, 2010: 94). Es decir, se parte de una “perspectiva geográfica” que tiene en sus raíces epistémicas criterios naturalizados de lo que el espacio es (ámbitos espaciales) y lo que supone regionalizar y territorializar desde una perspectiva específica, desde una espacialidad geográfica.

Otro ejemplo concreto se encuentra en la narrativa de David Harvey, quien reproduce un sentido polivalente del concepto espacio y hace lo propio con el de tiempo. En su obra *La condición de la posmodernidad* (1998), el autor se pregunta de qué modo han cambiado los *usos* y significados del espacio y el tiempo con la transición del fordismo a la acumulación flexible del capitalismo. Al analizar en detalle la expresión sobre usos del tiempo y el espacio, surge un interrogante: ¿es factible *usar* el tiempo? Frente a este planteo es posible responder, en primer lugar, que los significados del espacio y del tiempo pueden ser considerados, de modo más preciso, como las *espacialidades* y las *temporalidades* que varían entre las sociedades. Disponer de media hora para comer no es *usar* el tiempo, es simplemente organizarse en el transcurso del día para hacer una actividad como puede ser comer o trabajar, que necesariamente está ligada a la temporalidad que tengamos, a la aprehensión del tiempo que pongamos en acción, y que va a condicionar el modo que nos disponemos a comer o a trabajar, dependiendo si lo pensamos en términos de horas, de momentos, de escenas, de lunas, de síntomas corporales u otros. Asimismo, ¿es factible *usar* el espacio? Si yo me siento en el piso, o salgo a caminar, ¿estoy usando el espacio? Si yo viajo en

auto o en avión, ¿hago uso del espacio? No, simplemente me estoy moviendo o no respecto a otros objetos en la materialidad del devenir manifiesto en aquello que pienso como el espacio. Por lo tanto, no hay un uso en lo absoluto, no tenemos idea de cómo sería factible usar el fenómeno espacio, ya que como bien decía el astrónomo inglés: “Nada sabemos de la naturaleza intrínseca del espacio y, por eso mismo, nos lo representamos sin mayor dificultad” (Eddington, 1938: 77). La realidad intrínseca del espacio nos es aun ajena, salvo en algunos aspectos puntuales estudiados desde la física cuántica, donde se intenta dar cuenta de su *configuración* material:

“Estamos acostumbrados a pensar que una propiedad básica del espacio es que separa y distingue un objeto de otro. Pero ahora vemos que la mecánica cuántica desafía radicalmente esta idea. Dos cosas pueden estar separadas por una enorme cantidad de espacio y pese a todo no tener una existencia completamente independiente. Una conexión cuántica puede unir las, haciendo que las propiedades de cada una dependan de las propiedades de la otra. El espacio no distingue tales objetos entrelazados” (Greene, 2010: 164-165).

El estudio del *fenómeno espacio* se corresponde actualmente, además de las teorías filosóficas, con las teorías físicas y astronómicas sobre el “origen” del universo, la radiación de fondo, la composición cuántica de la materia, las teorías modales, la teoría de cuerdas, la gravedad cuántica, y temas similares que en muchos casos coquetean con la ciencia ficción (Ardenghi, Castagnino y Lombardi, 2009; Greene, 2010; Hacyan, 2004; Kaku, 2009; Lombardi, Castagnino y Ardenghi, 2009; Penrose, 1996). Cuando un astrofísico menciona al “espacio interestelar”, o un físico del CERN explica el “espacio intersticial del bosón de Higgs” –hoy legitimada su existencia por el premio Nobel 2013–, aun cuando hacen referencia al espacio fenomenológico, crean y narran espacialidades. Son espacialidades las que sostienen sus argumentos, en tanto son las ideas e interpretaciones que estos actores tienen sobre el espacio al cual intentan comprender a través de sus prácticas científicas. Decir “el Universo está en expansión” y argumentarlo con ecuaciones matemáticas es una espacialidad con claras raíces histórico-culturales, situables y estudiables (racionalidad positivista, evolucionismo victoriano, evolución darwinista, monoteísmo cristiano, paradigma de la termodinámica), y por lo tanto no se trata de una “verdad universal”.

Esta diferenciación conceptual en la que se insiste busca también jerarquizar el lenguaje, su capacidad de decir y de representar. Cuando se habla del “espacio sideral”, del “espacio cósmico o astronómico”, ¿se trata del mismo espacio al que llamamos “espacio rural, turístico o agropecuario”? Si se comprende que se trata de “espacios” ontológicamente distintos, ¿por qué se reproduce el uso acrítico del mismo concepto? Si se atribuyen *jerarquías de valor* a estos “espacios”, al modo de los naturalistas del siglo XVIII como Linneo, partiendo de un concepto madre del cual todos los demás derivan o “evolucionan”, se cae en reduccionismos que aplanan la capacidad de accionar sobre el lenguaje, de ser creativos y trascender límites teóricos y epistemológicos.

Retomando la narrativa de Harvey, éste plantea que el “desmoronamiento del dinero como medio seguro para representar el valor ha generado una crisis de representación en el capitalismo avanzado. Esta se ha reforzado también por los problemas vinculados a la comprensión espacio-temporal” (Harvey, 1998: 330). El autor plantea que, a partir de la rapidez, la fluctuación, la volatilidad y el permanente cambio de los mercados monetarios definen un “momento crítico de esa intersección eminentemente problemática entre el dinero, el tiempo y el espacio como elementos que entrelazan el poder social con la economía política de la posmodernidad (Harvey, 1998: 330). Descontando la salvedad ya explícita, de que el autor se refiere a mi entender a temporalidad cuando dice tiempo, y a espacialidad cuando dice espacio, es importante su aporte sobre la *crisis de representación* y la problemática que se teje entre los ritmos de vida y el manejo que se hace del dinero. Se trata de imaginarios que están directamente ligados a las prácticas culturales, a sus modificaciones y alteraciones. Pero no puede sostenerse que exista una *comprensión espacio-temporal*, esto sería, como se mencionó en la página previa, un tema propio de los campos gravitacionales o de la teoría de cuerdas, aun cuando en ambos casos se trate de modelos teóricos.

Harvey usa a lo largo de su obra indistintamente tiempo y espacio con muchas acepciones, sin poner en claro si refiere al plano cognitivo o al plano físico, por ejemplo al parafrasear a Virilio, “que el tiempo y el espacio hayan desaparecido en tanto dimensiones significativas del pensamiento y la acción del hombre” (Harvey, 1998: 330), o cuando menciona que la “desaparición del tiempo y el espacio como dimensiones materializadas y tangibles de la vida social” (1998: 324). Lo propio ocurre cuando cita a McLuhan: “Hoy, tras más de un siglo de tecnología electrónica, hemos extendido nuestro sistema nervioso central hasta una inclusión global, aboliendo el espacio como el tiempo, por lo menos en lo que respecta a nuestro planeta” (Harvey, 1998: 324). Estas tres citas concitan varios interrogantes: ¿el autor, lo dice literal o metafóricamente? Si es metafórico, ¿por qué agrega “nuestro planeta”? Si lo dice literalmente, de modo explicativo, como enunciado científico, está expresando una extrema falsedad que es sostener que el espacio y el tiempo, como fenómenos que sostienen la dinámica del devenir, están abolidos, o sea que no existen. Si fuera así, el mismo no habría podido escribir esa línea porque estaría ausente, in-existente en un espacio-tiempo abolido. ¿No sería más concreto referirse a una alteración de las aprehensiones o representaciones humanas del tiempo y el espacio? Y si fuera así, ¿Qué significa que las representaciones del tiempo y el espacio de los humanos se abolieron? ¿Es factible *abolir* nuestras representaciones del tiempo o del espacio? Por supuesto que no, porque están en la base de todo proceso cognitivo, son precisamente las categorías *a priori* sobre las que se estructuran todas las demás –como ya lo explicó Kant hace cuatro siglos. Abolir la representación del tiempo, la temporalidad, es quedarse sin memoria o capacidad de articular eventos, es prácticamente un estado vegetativo del cerebro; lo propio ocurre con la espacialidad, podría ser un caso extremo de afasia, o un síndrome que afecte la motricidad del cuerpo. Finalmente, ¿se refiere el autor a la “perdida” (metafórica) de la memoria social ante la presión socio-económica del capitalismo? Su texto es confuso porque va del plano simbólico al práctico sin ninguna mediación, o lo pone a ambos

niveles en una misma alusión al tiempo o al espacio, como cuando dice “la aniquilación del espacio por el tiempo ha cambiado radicalmente la mezcla de mercancías que entra en la reproducción diaria” (Harvey, 1998: 331). Resulta indispensable establecer una mediación para no confundir al lector y no hacer tendencioso el análisis: ¿se aniquiló el espacio físico de las empresas que acumulan bienes (por la alteración de los ritmos de producción que se especializaron y se intensificaron), o se aniquiló la noción de espacio, la espacialidad de los empresarios y consumidores de cierta porción del mundo afectado por el capitalismo, bajo un cambio vertiginoso de aceleración de procesos de producción y comunicación? Los ejemplos que Harvey da a continuación de esa idea, responden claramente a los cambios de ritmo de los mercados internacionales que globalizaron sus alcances y logran llegar con mayor frecuencia a lugares donde antes era inviable o extremadamente oneroso. Pero esto no *aniquila* al espacio material, ni a la espacialidad de los actores intervinientes; al contrario, lo resignifica y le da otra permeabilidad semántica que permite repensar las componentes de esas espacialidades, que se ven trastocadas por los cambios en los ritmos de producción y circulación de mercancías. Se desnaturaliza al “espacio-continente” (ámbitos físicos), fuente de acumulación material, para dar lugar a otras ideas de “espacios-de-flujos” (ámbitos imaginarios), donde la acumulación es transitoria, inestable y en gran medida virtualizada, sostenida en planos simbólicos más que materiales.

La ausencia de la distinción y precisión conceptual que en general tienen estos estudios responde, a mi entender, a la ausencia de estudios ontológicos sobre el espacio que problematicen si la categoría resiste a semejante plasticidad y si no se termina reproduciendo un sentido unívoco de la misma. Ocurre como veíamos en el apartado previo, al igual que con la categoría tiempo, ya que al sobreentenderse que la interpretación del devenir es para todas las personas igual, se naturaliza que haya un único modo de pensar el tiempo, el lineal, y por lo tanto de “utilizarlo”, de “vivirlo”, de “consumirlo”, de “abolirlo”, de “aniquilarlo”. Precisamente, estas metáforas industriales del sentido del tiempo, son la resultante de una reflexión ausente sobre la *ontología del tiempo* y su permanente confusión con las temporalidades: el tiempo es el clima, el tiempo es el reloj, el tiempo son los calendarios, el tiempo es dinero, por solo mencionar algunas³³.

Dando continuidad a esta revisión de las nociones de espacio en geografía, para fundamentar que el territorio pueda ser concebido como espacialidad, se presentan en el siguiente apartado otros antecedentes sobre región y territorio con el fin de poder escudriñar, de un modo sistemático, los posicionamientos teóricos que se encuentran detrás de las prácticas de *regionalización* y de *territorialización*.

³³ No es un dato menor que grandes teóricos de las ciencias sociales, como Lévi-Strauss, Bourdieu o Foucault, han llegado a explorar las raíces ontológicas de los problemas que estudiaron, logrando así una profundidad epistemológica de incidencia filosófica, comparable a las exégesis de filósofos mayores. Por ejemplo, puede consultarte sobre la formación en fenomenología de Bourdieu en trabajos como el de Juan Dukuen (2013).

2.4 El territorio como espacialidad

Al analizar los usos de la categoría *región* en el pensamiento geográfico argentino, Benedetti establece una clara distinción operativa entre región y territorio: “una región es entonces cualquier espacio donde ante todo resalta un tipo de diferenciación; un territorio es una región en la que se focalizan las diferenciaciones definidas a partir de las relaciones de poder (Benedetti, 2009: 3). Remarca que la *regionalización*, en tanto clasificación del espacio por áreas que define entidades regionales, tiene su foco en la clasificación de diferencias geográficas, ya sea para reconocer realidades objetivas, como estrategias metodológicas, o como combinación de ambas posibilidades (ibid.: 7)³⁴.

El autor propone, como medio para hacer explícita la genealogía del concepto región, sistematizar las diferentes concepciones sobre perspectivas y lógicas regionales de la geografía, que responden, según lo justifica, a momentos epistemológicos de la disciplina en diálogo con otros campos del conocimiento (ibid.: 6). Siguiendo esta síntesis de los seis contextos de enunciación del concepto, y a modo de continuación del esquema 4, es factible articular las nociones de espacio para cada una de las perspectivas estudiadas, asignándoles una espacialidad que caracterice a cada una de ellas (Esquema 11). La lectura de esta correlación entre perspectivas y espacialidades se propone del siguiente modo. Para la perspectiva fisiográfica, la noción de espacio es la naturaleza como medio físico, es la exploración y la organización de la naturaleza, como las unidades morfoestructurales promovidas por la geología, las zonas climáticas, las cuencas hidrogeográficas y áreas biogeográficas (ibid. : 7); a esta noción de espacio puede denominarse **espacialidad naturalista**. Para la perspectiva humana, la noción de espacio es la naturaleza física de la perspectiva anterior pero intervenida, modificada por acción del hombre, configurando un paisaje y una región geográfica (ibid.); se denomina **espacialidad paisajística**. Para la perspectiva funcionalista, la noción de espacio es una superficie funcional y a-histórica, con una polarización entre el centro y su periferia (ibid.); se trata de una *espacialidad utilitarista*. Para la perspectiva fenomenológica, la noción de espacio es la del ámbito subjetivo de vida, la diferenciación a partir de la experiencia propia, desde el cuerpo (ibid.); se trata de una **espacialidad vitalista**. Para la económica-política, el espacio vuelve a estar concebido como la naturaleza, pero ahora desde la noción del recurso productivo, y deja de ser una construcción individualista para ser una construcción social (ibid.); es la **espacialidad productivista** propia del capitalismo –podría llamarse espacialidad capitalista, pero esta puede ser de mayor orden clasificatorio. Finalmente, la perspectiva político-cultural concibe al espacio como un territorio, definido por características físicas y políticas historizadas, atravesadas por relaciones de poder (ibid.), a las cuales puede sumarse los procesos de patrimonialización³⁵; se trata de una **espacialidad territorialista**. Se remarca que estas nomenclaturas son modificables y en algunos casos pueden compartirse entre las perspectivas.

³⁴ Ejemplo de regionalización puede visualizarse en el mapa de los distritos correspondientes al Centro Regional Buenos Aires Sur de INTA (Mapa 2), en donde se encuentra la “región sudoeste” detallada en el Mapa 3.

³⁵ Se amplía este punto en el apartado siguiente.

Asimismo, como ya se expresó en el Esquema 4, a esta genealogía que abarca los siglos XIX y XX, podemos incorporarle, las caracterizaciones de la espacialidad en épocas previas, del mismo modo que la temporalidad hegemónica ha sido caracterizada, en diferentes períodos, por la temporalidad helénica, aristotélica, cristiana, teleológica, mecanicista, capitalista, occidental, cosmológica (Iparraguirre, 2011a: 53). Estas caracterizaciones, integradas a las perspectivas geográficas y sus correspondientes conceptos y contextos de enunciación mencionados, permiten esbozar una genealogía de la espacialidad hegemónica en occidente. Por supuesto que ésta no se resuelve estrictamente en el último período, en su última manifestación (espacialidad territorialista), sino que de diferentes modos, todas *conviven en el devenir* de las construcciones sociales sobre el espacio que hoy se manifiestan en una sociedad tensada por la globalización (des-territorialización) y por la localización (re-territorialización).

Ahora bien, como Benedetti remarca, si el foco de la *regionalización* está puesto en la diferenciación geográfica al identificar, delimitar y singularizar ámbitos, en la *territorialización* el foco está puesto en el control de esos mismos ámbitos (Benedetti, 2009: 3). Ther Ríos sostiene que el territorio entendido como el “espacio cargado de actividades humanas, de historia e imaginarios, significa un punto de encuentro para distintos intereses” (2006: 106) y que para la antropología, hablar de territorio “ha significado tradicionalmente determinar áreas culturales, regiones hidráulicas, regiones históricas, regiones sociopolíticas, o regiones económicas” (ibid.: 106), es decir, diferentes regionalizaciones con diferentes territorializaciones. Anssi Paasi reconoce que territorio es un término ambiguo que refiere a *secciones del espacio* ocupados por individuos, grupos sociales o instituciones, categoría enfatizada más típicamente por el estado moderno (Paasi, 2003: 1). Explica que el origen etimológico de territorio tiene dos acepciones que ligan *territorio* y *poder*, la clave histórica del concepto: el primero asociado a *terra* (el planeta Tierra), y el segundo a *terrere* (aterrorizar, atemorizar) (ibid.: 2). Resalta también que el término es usado de forma vaga, para referir tanto a escalas espaciales como a porciones del espacio, que los geógrafos suelen etiquetar como región, lugar o localidad. Explica que la tradición de la geopolítica ilustra que los diferentes vocabularios académicos deberían ser contextos relevantes en la producción del lenguaje para ser usado en la interpretación de la espacialidad del mundo. También presenta una rica genealogía de la “territorialidad de estado”, donde es factible rastrear las espacialidades que fueron construyéndose en occidente desde el Imperio Romano, y luego durante la emergencia del estado moderno (ibid.: 5-8). Como ya se refirió en el Esquema 4, éstas fueron dando forma a la actual espacialidad hegemónica, que impone y sostiene el sistema capitalista (espacialidad productivista y territorialista). Asimismo, Paasi explica que el “marco territorial de la soberanía del estado ha incluido un modelo de ciudadanía y territorialidad basada en narrativas de identidad trazadas sobre un pasado” (ibid.: 6), lo cual puede interpretarse como el resultado de una espacialidad y una temporalidad propias del surgimiento de los nacionalismos en la modernidad (Anderson, 1993; Gellner, 1994; Hodges, 2010), las cuales no están ausentes en los contextos actuales de transnacionalismos y modernidad global (Segato, 2002).

Otra mención al “espacio” distinta formula Paasi cuando menciona que la vida se sostiene en cierta *fijeza del espacio* o en una *fijeza espacial* como las fábricas, los estados y los intereses nacionales. A modo de ejercicio, aquí espacio podría reemplazarse por *fijeza material* o por materialidad y lo propio cuando reflexiona sobre las nuevas territorialidades que puedan superar las categorías políticas establecidas y las identidades en varias *escalas espaciales* (Paasi, 2003: 12); en lugar de “escalas espaciales”, sería factible hablar de escalas geográficas o directamente territoriales. En casos como éste, es importante distinguir el uso de estos términos cuando se trata de tecnicismos, como “escala espacio-temporal”, y cuando se trata de aseveraciones naturalizadas, como la alusión a una significación unívoca del espacio, “los conflictos del uso del espacio” que ya mencioné en la obra de Harvey. En la primera situación, está claro que es una mención “de contexto”, el espacio-tiempo referido es una simplificación o modismo de área-época, ámbito-período, locación-historia, o incluso proceso-materia. En la segunda, la referencia a un uso del espacio generalizado, supone que se da por sentado que todos los interlocutores comparten la noción de espacio que se denota, y que por lo tanto los conflictos en su uso deberían ser unívocos también. Aquí reside el problema central de naturalizar la categoría y no distinguir si está recurriendo a un uso operativo o analítico, como ocurre en general con todos los “conceptos espaciales” (frontera, límite, zona, región, lugar, área, ámbito, territorio).

También distingue Paasi territorio de territorialidad. El primero asociado desde la modernidad al concepto de soberanía legal y la autoridad en una comunidad política; el segundo entendido como el conjunto de estrategias requeridas para controlar los territorios. Afirma que ambos conceptos son las dos caras de una misma moneda, y propone considerar a los territorios como procesos sociales en los cuales el espacio social y la acción social son inseparables, al enfatizar que los territorios no son compartimentos congelados donde la vida social ocurre (Paasi, 2003: 2). En conclusión, en este autor el uso indistinto de espacio y espacialidad es ambiguo, como él mismo lo dice respecto al sentido histórico del concepto de territorio. Espacio es utilizado en referencia a “escalas”, a “porciones”, al “control del espacio”, al “espacio social” y a “escalas espaciales”. En cambio el uso que hace de espacialidad tiene un sentido de *conjunto de ideas sobre el espacio*, una idea similar a la formulada en la definición del primer apartado del capítulo. Menciona por ejemplo, las *espacialidades cambiantes* en referencia a los significados de la soberanía y las funciones de los territorios (2003: 3).

Desde otra perspectiva, Robert Sack plantea una diferencia entre lugares y territorios, ya que éstos últimos son:

“el resultado de estrategias para afectar, influenciar y controlar personas, fenómenos y relaciones. Circunscribir cosas en el espacio; o en un mapa, como cuando un geógrafo delimita un área para ilustrar donde se cultiva maíz o donde se concentra la industria, permite la identificación de lugares, áreas o regiones en el sentido común del término, pero no crea por sí mismo un territorio. Esta delimitación se convierte en territorio sólo cuando sus límites

son utilizados para afectar el comportamiento mediante un control del acceso” (Sack, 1986: 1).

Esta definición puede ampliarse si se incorpora la dimensión simbólica. En términos de imaginarios sociales, territorialidad, en tanto espacialidad asignada a un territorio, es un imaginario social que tiene componentes, uno de los cuales es el poder. Asimismo, “el poder” es otro imaginario social preponderante, y uno de sus principales componentes es el territorio, lo que el grupo imagina como la territorialidad afectada a tal noción de poder. La jerarquización entre lugares “ordinarios” y lugares “territorio”, pone en evidencia que el autor expresa una espacialidad específica y que a su vez naturaliza la noción de poder. Lo propio se da cuando afirma que se trata de una “estrategia para establecer diferentes grados de acceso a las personas, cosas y relaciones” (Sack, 1986: 4) y su significación se articula en base a una forma de clasificación por área, una forma de comunicación y el control del acceso mencionado. Sack recapitula que:

“En geografía, tanto las actividades naturales y humanas o culturales son llamadas “espaciales” para recordarnos que ellas ocurren en el espacio y que tienen propiedades espaciales como ubicaciones, formas, y orientaciones. El análisis espacial es la rama de la geografía interesada en la interrelación entre las actividades en el paisaje y sus propiedades espaciales” (ibid.: 4).

A esta aseveración se le puede cuestionar: ¿Las actividades humanas *ocurren en* el espacio o son interpretadas por los humanos según su categorización de lo que el espacio *es*? ¿Acaso las *propiedades espaciales* no denotan justamente que son propiedades atribuidas por personas a la materialidad del devenir que aprehenden? Lo que las hace “espaciales” a estas propiedades a mi entender, es la espacialidad del sujeto que aprehende (ubicación, formas, orientaciones) en combinación con la configuración material del espacio físico, sus fuerzas o interacciones (gravitatoria y electromagnética). Además, en la frase citada, el autor vuelve a suponer que “el espacio” es una entidad ubicua y homogénea, común para todos los humanos. Aun cuando sostiene que

“el interés de la Geografía en los múltiples usos y concepciones del espacio, y las geografías históricas de diferentes pueblos, presenta al espacio como un marco complejo en el cual los individuos y los grupos están situados, a través del cual interactúan, y por el que se hacen afirmaciones” (ibid.: 4),

Su propia concepción del espacio no integra otras concepciones que no sean la hegemónica del pensamiento occidental desde el auge del colonialismo europeo en el siglo XV, y que con las transiciones indicadas llega hasta nuestros días (Esquema 4). Luego dice “sin embargo estas

interconexiones entre el espacio y el comportamiento se basan en la territorialidad, cuyo estudio ha permanecido en último término, todo salvo lo que fue abandonado por el análisis espacial” (ibid.: 4). Es decir, supone a la territorialidad en la base de toda idea del espacio: “la territorialidad entonces forma el telón de fondo de las relaciones humanas espaciales y las concepciones del espacio” (1986: 4). Entiendo que todas las relaciones humanas son necesariamente “espaciales” porque existen y devienen en la materialidad del espacio, no es posible que existan de otro modo. Y, a su vez, la territorialidad que el autor define y defiende es su propia concepción del espacio (su espacialidad territorialista) y no “el telón de fondo” –al estilo Big Bang– para toda concepción del espacio, o sea, para *toda* espacialidad. Al revisar el cuadro de las espacialidades en las perspectivas geográficas (Esquema 11), queda en claro que en otros procesos sociales no contemporáneos, las espacialidades no fueron estrictamente territoriales en el sentido que Sack les otorga, como la naturalista de los primeros geógrafos, o la paisajística de los humanistas. Si la concepción de territorio que se tiene está en la base de la noción de espacio –y no al revés-, entonces estamos claramente frente a una noción de espacio territorializada, y por su sobrevaloración respecto a las demás, territorialista, donde el foco está puesto en la reproducción de una espacialidad específica y no en la problematización de otras-espacialidades, no hegemónicas u originarias³⁶. Esto ocurre por ejemplo en nuestro país, con el Programa de relevamiento territorial de comunidades indígenas que realiza el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), “el cual opera en base a una noción de territorio que se desglosa en “componentes” político, económico, social, cultural y religioso. De este modo el “territorio” que releva el INAI implica las nociones de jurisdicción, recurso, organización social, pertenencia y sacralidad” (Lazzari, Rodríguez y Cardin, 2013: 2). Sin embargo, señalan los autores que “la determinación de un ‘territorio tradicional’ como propio de una comunidad deber cumplir con el criterio de una ‘posesión’ que ‘debe ser actual, tradicional, pública y encontrarse fehacientemente acreditada’ por la Ley 26.160, Art. 2.” (ibid.). Aquí se evidencia que la espacialidad propuesta desde el organismo público para relevar territorialidades entre sociedades indígenas no toma en consideración categorías del imaginario de la espacialidad originaria de cada comunidad, como sería el caso de “tradicional”, subsumido a la temporalidad hegemónica del Estado que impone la condición de *actualidad* (física) para poder ser “fehacientemente acreditada”, anulando en ese acto a toda conexión simbólica e intangible con la tierra (ritual, onírica, religiosa, numinosa)³⁷.

Sack también plantea que “la territorialidad ha sido acumulativa” desde los “primitivos” hasta los modernos, planteando un evidente evolucionismo, un *continuum* entre épocas y sociedades que, antropológicamente, es imposible de sostener. Sack hace una alusión a lo que aquí se entiende

³⁶ El geógrafo Milton Santos plantea una idea similar cuando explica que “mientras para los *actores hegemónicos* el territorio usado es un recurso, garantía de realización de sus intereses particulares, para los *actores hegemónizados* se trata de un refugio, buscando constantemente adaptarse al medio geográfico local, a la vez que recrean estrategias que garanticen su supervivencia en los lugares” (citado por Haesbaert, 2011: 51).

³⁷ Recuerdo a propósito el relato de un cacique ranquel en el V Congreso de Arqueología de la Región Pampeana realizado en Santa Rosa en 2008, donde en alusión a la continuidad o no de las excavaciones de sitios arqueológicos con entierros humanos en La Pampa, reflexionaba que además de considerar la intervención física de los cuerpos allí enterrados, había que considerar la presencia onírica de los ancestros que visitaban a sus familiares en dichos enterratorios.

como el espacio fenomenológico al comparar la construcción social de la territorialidad con la distancia física, la que puede existir entre dos objetos en el espacio (Sack, 1986: 4). En resumen, toda la teoría que formula el autor es un conjunto de normas y criterios para sostener a la territorialidad como la espacialidad matriz de toda construcción social y uso del espacio.

Claude Raffestin, en cambio, marca una clara distinción entre espacio y territorio:

“Espacio y territorio no son términos equivalentes. Los geógrafos introdujeron en sus análisis notables confusiones por haberlos utilizado de manera indiferente, al mismo tiempo que impedían hacer distinciones útiles y necesarias [...] Es esencial comprender que el espacio es anterior al territorio, que éste se generó a partir de aquél y que es el resultado de la acción de un actor sintagmático (aquél que realiza un programa) en algún nivel. Al apropiarse, concreta o abstractamente (mediante la representación, por ejemplo), de un espacio, el actor ‘territorializa’ el espacio” (Raffestine, 2011: 102).

Se entiende de esta cita que cuando el actor territorializa, no solo comprende, sino que acciona, o sea que *espacializa* al espacio, que en el léxico de este trabajo es materializar el devenir, y luego se regionaliza o territorializa. Raffestin insiste en esta *anterioridad*:

“El espacio es, pues, anterior y precede a cualquier acción. El espacio está ‘dado’ como una materia prima y antecede a cualquier acción. ‘Lugar’ de posibilidad, es la realidad material previa a cualquier conocimiento y a cualquier práctica, de las cuales será objeto a partir del momento en que un actor manifieste una intencionalidad respecto a ese lugar. El territorio, evidentemente, se apoya en el espacio, pero no es el espacio sino una producción a partir de él. Es la producción para todas las relaciones de los recursos y se inscribe en un campo de poder. Producir una representación del espacio es ya una apropiación, un dominio, un control, inclusive si permanece dentro de los límites de un conocimiento. Cualquier proyecto en el espacio que se expresa como una representación revela la imagen deseada del territorio como lugar de relaciones” (2011: 102).

Resalta el autor que el espacio es *anterior* al territorio y que son las intencionalidades de los actores las que conllevan la territorialización, lo que puede traducirse en este contexto, como espacialidades. La distinción que formula Raffestin es que toda representación del espacio se inscribe en un campo de poder y que, por lo tanto, se trata de un territorio. Asimismo, resalta que “el espacio representado es una relación y que sus propiedades se actualizan a través de códigos y sistemas sémicos. Los límites del espacio son los límites que el sistema sémico utiliza para representarlo” (2011: 102). Aquí el autor plantea claramente una noción de espacio vinculada y limitada por las representaciones que se tengan del mismo, pero no incluye otras posibles

espacialidades que no se limitan al territorio, como los lugares de la experiencia onírica y ritual, aquellos que pueden asociarse a ritmos de vida rituales (Esquema 5).

En un estudio exhaustivo sobre el trasfondo teórico y político del concepto *desterritorialización*, originalmente formulado por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* (1998), Haesbaert (2011) recorre los principales abordajes de la problemática, ofreciendo una revisión profunda al interior de la geografía de los dos conceptos que aquí nos interesa observar. El autor polariza el carácter *absoluto* y *relacional* del territorio. En el primero ubica a “la visión kantiana del espacio”, como un sentido idealista de un *a priori*, junto con la acepción materialista mecanicista de evidencia empírica o “cosa” (objeto físico, sustrato material), disociada de una dinámica temporal. En tanto lo *relacional* se concibe como totalmente inmerso dentro de relaciones socio-históricas o, de modo más estricto, de poder (Haesbaert, 2011: 69). Entiendo que este relegamiento de la “visión kantiana” a un absoluto no relacional, no histórico y a-político, confunde la existencia de la realidad con la existencia humana en la realidad. La consideración postulada por Kant de que el espacio y el tiempo sean un *a priori*, descarta toda posibilidad de intervención subjetiva, precisamente porque los antecede, existen independientemente de toda existencia humana. Ahora bien, si se toma este *a priori* como un espacio despolitizado o a-histórico, se carga al concepto de una significación que no le compete, que no corresponde desde su dimensión fenomenológica.³⁸

Otro uso similar de los conceptos hace Jorge Tomasi, en su tesis doctoral sobre el pastoreo entre pobladores de Susques (Jujuy), ya que refiere que la geografía del pastoreo se da

“en un espacio que no existe *a priori* sino que se construye desde la diversidad de identidades dentro de un proceso que implica una constante transformación desde la recreación de lo existente [...] nos ocuparemos de abordar la espacialidad construida en relación con la dinámica del pastoreo extensivo de rebaños mixtos de llamas, cabras y ovejas en las tierras altas de los Andes Meridionales” (Tomasi, 2010: 3).

Esta referencia a que el espacio donde se da el pastoreo no existe *a priori* implica que, inexorablemente, se trata de una espacialidad, en este caso construida en base a la dinámica de los pastores de Susques, sin que sea necesario hacer mención a la materialidad del espacio en tanto fenómeno. Por esto mismo, acuerdo con Haesbaert en que el territorio no se reduce a la “base espacio-material” porque ya está plagado de significaciones al *devenir territorio* –dando voz aquí a al enfoque de Deleuze y Guattari (1988) La dicotomía que agrega del sustrato físico como escenario nulo, o el sustrato como mediador de relaciones sociales, arrastra el dilema anterior, de no relegar la “base material y física” al orden fenomenológico y despegarlo del plano sociológico, ya que es baladí resaltar que toda intervención humana en el planeta implica relaciones sociales. Resta

³⁸ Husserl y Heidegger profundizaron este *a priorismo* kantiano y dieron lugar, precisamente, a la creación de la filosofía fenomenológica (Heidegger, 1997; Husserl, 1959).

mencionar que Haesbaert recurre a una definición de espacialidad que se acerca a nuestro postulado, al citar que Christine Chivallon

“defiende el uso de la noción de espacialidad para sustituir a la de territorio, definido como: una especie de "experiencia total" del espacio que hace que se conjuguen en un mismo lugar los diversos componentes de la vida social: espacio bien circunscrito por el límite entre el exterior y el interior, entre el Otro y el semejante, y donde se puede leer, en la relación funcional y simbólica con el extenso material, un conjunto de idealidades compartidas” (Haesbaert, 2011: 32).

A modo de cierre, enfatizo que la distinción del tratamiento del espacio como fenómeno, de las interpretaciones sobre el espacio que conforman a las espacialidades, es central para el entendimiento de grupos con diferentes intereses, y es precisamente un dato que se desprende de las entrevistas en cada uno de los casos de estudio que se expresan en los capítulos etnográficos: a mismas palabras y acciones, existen muchas y variadas respuestas. La arbitrariedad en el uso de los conceptos clave, resulta en una multiplicidad de sentidos *aproximados* de las palabras. Se genera y se reproduce una suerte de *semántica estadística*, que promueve interpretaciones superpuestas y en general contradictorias. Por lo dicho hasta aquí, remarco que la utilidad de trazar estos lineamientos teóricos para sostener una antropología del espacio, debería ser múltiple ya que se logra poner en diálogo la vocación de dar cuenta de dinámicas socio-territoriales, con las condiciones de producción de los “espacios” sociales: ámbitos políticos, de gestión, de producción, de consumo, de ocio, de descanso, de alimentación, de frontera, entre otros. Esta antropología del espacio aplicada al territorio es puesta en práctica en los próximos capítulos para brindar un conjunto de herramientas operativas sencillas, que permitan diagnosticar las espacialidades en tensión, articulando la traducción necesaria para una comunicación efectiva entre las diferentes nociones y usos del espacio.

2.5 El territorio como patrimonio

Éste último apartado del capítulo 2 condensa el material teórico analizado hasta aquí, y traslada la problematización del territorio al campo patrimonial. Así como se expresó al inicio del capítulo la relevancia de distinguir a toda espacialidad del fenómeno espacio, y luego se fundamentó que la noción de territorio a analizar en los casos etnográficos sea comprendida como una espacialidad, aquí se amplía su alcance en tanto proceso de patrimonialización. El territorio comprendido como patrimonio da otro margen de interpretación a la actividad humana sobre el suelo, sobre los paisajes, sus recursos y la transformación que se hace de éstos para construir dinámicas territoriales (culturales, turísticas, agropecuarias u otras). Que un paisaje natural esté conformado de recursos naturales implica un procedimiento de patrimonialización, es decir, una

conversión del objeto en patrimonio, que permite la mediación del objeto al recurso, de la cosa insignificante a la cosa significada, cargada de simbolismo. Como se verá en los capítulos siguientes, en los tres casos de estudio el vínculo del territorio con el imaginario patrimonial está a la mano: los recursos puestos en valor devienen patrimonio cultural; los entornos rurales que se turistifican requieren ser comprendidos como procesos de patrimonialización; la vinculación del productor agropecuario con el suelo está dada por su vínculo patrimonial con la tierra, con los diferentes modos de apropiarse de su producción y de sentir que su campo es parte de su patrimonio, se trate de un capital estrictamente legal (patrimonio familiar), económico (patrimonio contable y financiero) o todos juntos integrados en su sentido simbólico (patrimonio intangible).

Ahora bien, para abordar analíticamente la *patrimonialización del territorio*, es prioritario manejar herramientas propias de los estudios patrimoniales que se han realizado desde diferentes campos disciplinares. La antropología aplicada al patrimonio ha dado lugar a numerosas aperturas del campo de interpretaciones y es menester repasar sus aportes. Como ya lo expresara García Canclini, “repensar al patrimonio exige deshacer la red de conceptos en que se halla envuelto. Los términos con los que se acostumbra a asociarlo –identidad, tradición, historia, monumentos– delimitan un perfil, un territorio, en el cual tiene sentido su uso” (García Canclini, 1999: 16). Recuperando palabras de Alicia Martín y Mónica Rotman, las innovaciones en materia de conceptualización del patrimonio producidas por la antropología, fueron confluyendo en “la necesidad de ampliar la reflexión sobre el patrimonio al tópico de la gestión, teniendo en cuenta que desde las nuevas concepciones sobre el tema, correspondería a la Antropología la definición y propuesta de modelos de intervención” (Martín y Rotman, 2005: 7).

En principio estos estudios enfatizan la importancia de entender al patrimonio como construcción social, según lo sistematizó Prats (2004) en sus estudios pioneros de 1997. El autor sostiene principios centrales a considerar que están en la base del pensamiento antropológico: que el patrimonio no existe en la naturaleza como algo dado; que no es un fenómeno social universal; que es una creación grupal sostenida por un proceso colectivo; que es históricamente cambiante (ibid: 20). Asimismo, existen procedimientos de “inversión simbólica”, los cuales pueden conllevar destrucción, apropiación, o recalificación del patrimonio. Estos principios resultan indispensables al momento de intervenir en los conflictos de interpretación sobre los recursos culturales y naturales, así como los usos del territorio asignados a *lugares patrimoniales* que existen entre diferentes actores vinculados a los mismos. Desde este enfoque patrimonial, éstos usos se traducen en un conflicto semiótico y práctico a la vez; de lenguaje, comunicación y acción, donde lo que se pone en juego en toda práctica técnica y/o política son las representaciones simbólicas de cada actor, las cuales están construidas históricamente, y en contextos sociales cambiantes. Es en este nivel comunicativo-performativo donde se encuentran los puntos de contacto entre esos diferentes lenguajes que emergen en los distintos discursos e imágenes, ya sea en reuniones técnicas y académicas entre investigadores, eventos políticos, actividades de gestión, exhibiciones, museos, y otros actos de intervención multisectorial, y por lo tanto, con fuertes componentes multiculturales.

En otro de sus trabajos, Prats propone que la patrimonialización obedece a dos construcciones sociales complementarias, la *sacralización de la externalidad cultural* y la *activación o puesta en valor*. La primera responde a:

“un mecanismo universal, intercultural, fácilmente reconocible, mediante el cual toda sociedad define un ideal cultural del mundo y de la existencia y todo aquello que no cabe en él, o lo contradice, pasa a formar parte de un más allá, que, por su solo existencia, delimita y desborda la condición humana, socialmente definida y, por ende, nuestra capacidad de explicar y dominar la realidad” (Prats, 2005: 18).

Prats explica que esta *externalidad* puede redefinirse como una *sobrenaturalidad* en experiencias culturales como la religión, la magia u otros sistemas de representación, entre los cuales incluye al patrimonio. El patrimonio cultural es un sistema de representación que se basa en la externalidad cultural constituida por objetos, lugares o manifestaciones que proceden de tres fuentes culturales propias del capitalismo y la industrialización: la naturaleza indómita (por oposición al espacio domesticado por la cultura), el pasado (por oposición al tiempo percibido como presente), la genialidad (como expresión de la excepcionalidad y la valoración del individualismo) (2005: 18-19). El autor llega así a postular *que* “la sociedad urbano-industrial, las naciones y los imperios, se reconocen y autorepresentan, a la vez por oposición y por filiación, respecto a la naturaleza, el pasado y el excepcionalismo” (ibid.: 19).

En cuanto a la *activación* del patrimonio, Prats sostiene que además de suponer la puesta en valor, implica la creación de discursos en torno al patrimonio, principalmente vinculados a la negociación con los poderes políticos. El discurso que comportan estas activaciones puede analizarse a partir de tres reglas gramaticales: la *selección* de los elementos integrantes de la activación, la *ordenación* de tales elementos, y la *interpretación* identitaria e ideológica de los mismos (2005: 19-20). Como se verá aplicado en los dos primeros casos, esta conceptualización es sumamente útil para comprender tanto procesos de conservación y protección del patrimonio cultural y natural (en el Parque Tornquist), como procesos de turistificación (en los grupos de turismo rural).

Ahora bien, ¿cómo se distingue al patrimonio de otras clasificaciones o externalidades como las llama Prats? La producción de conocimientos sobre el patrimonio implica reconocer, en primera instancia, los recursos que conforman a este patrimonio en un determinado territorio y en un proceso histórico específico (periodización). Retomando los trabajos pioneros realizados desde la Administración de Parques Nacionales, se sostiene que recurso cultural es “todo vestigio indicador de la diversidad y variabilidad de las actividades humanas y sus interrelaciones con el medio ambiente, representativo de un aspecto de la historia humana y/o su evolución” (Molinari, 2000). A su vez, éstos pueden ser distinguidos a fines operativos en *tangibles*, cuando se trata de objetos, de recursos empíricamente aprehendidos, o bien en *intangibles*, cuando agrupan los conocimientos,

creencias, mitos, leyendas, ideas, imaginarios, aprehendidos simbólicamente. En este sentido, todo patrimonio cultural puede entenderse como un conjunto de conocimientos, ya que en definitiva lo que se interpreta y se transmite a través de los recursos culturales son conocimientos. Se trate de prácticas científicas, turísticas, productivas o políticas, éstas implican un conocimiento transferible entre actores y grupos sociales.

Asimismo, todo proceso de patrimonialización implica *construir pasado* en tanto se ejerce desde una temporalidad. Este axioma es central para la antropología del tiempo (Gell, 2002; Carbonell 2004; Hodges, 2009; Iparraguirre, 2011) en tanto se parte de la inexorable relación entre pasado y presente que atraviesa toda conceptualización de patrimonio. Asimismo, la construcción social de pasado, o pasados, nos remite a la temporalidad de un grupo social. Acceder al pasado de nuestra región a través de sus diferentes patrimonios, requiere de interpretar su significación en nuestra actualidad, acercarse a la convivencia entre conservación y producción, que permitan que, a través de un territorio sustentable se logre reflexionar sobre nuestro hábitat y nuestras formas de vida. La articulación de espacialidades y temporalidades que establece una sociedad hace a su rítmica cultural. De acuerdo a que toda construcción de pasado no puede ser comprendida como totalidad sin interpretarse como devenir (apartado 1.3), comprender el pasado en convivencia con nuestro devenir cotidiano es vital a la significación de lo que es nuestro presente, el territorio que se habita y se transforma. En este sentido, la gestión del patrimonio está en directa relación con el reconocimiento de las temporalidades porque es nuestra noción de tiempo la que configura nuestra relación con el pasado y con el presente, nuestro trato con aquello que consideramos histórico, arqueológico o antiguo, importante o desechable. Todas estas consideraciones tienen su raíz en la combinatoria de temporalidad y espacialidad, en el modo en que se concibe tiempo y espacio, en como una sociedad construye, desde el presente, el sentido de su origen (pasado) y el sentido de su destino (futuro). Al respecto, cabe citar a Kevin Walsh cuando refiere que la idea de progreso formulada en la modernidad ha ejercido una gran influencia en los modos de ordenar y manejar el patrimonio en el mundo occidental y “ha sostenido un ordenamiento del pasado que tuvo lugar a partir de una nueva concepción del tiempo y de la historia [...] Esta idea del tiempo es crucial para entender el mundo moderno y a cualquier disciplina que adopte una perspectiva histórica” (Walsh, 1992: 2). En un tono similar, David Harvey expresa, que de acuerdo a su génesis histórica, el patrimonio es, primero y sobre todo, un proceso, y no puede ser solo descrito como un producto reciente de la economía pos-moderna y de las tendencias sociales (Harvey, 2001: 333). Como lo remarca este autor, el patrimonio no es un fenómeno innato en tanto los actores sociales deben *enseñar* a otros sobre el mismo. Señala que el gran dilema para su comprensión es creer que este proceso ha comenzado recién en la modernidad, y que para hacerlo se debe considerar una historia de “larga trayectoria”, resumiendo este criterio al citar a Lowenthal: “la historia en sí misma es un patrimonio” (Harvey, 2001: 335).

Es por todo esto que aquí remarco que para valorizar y resguardar el pasado es necesario entender *cómo se construye* el pasado y cómo se piensa el presente en relación a ese pasado. Matt

Hodges, en sus trabajos sobre patrimonio en comunidades rurales de Francia, también ha recuperado las implicancias sociales de cómo la noción moderna de “época” influye en las periodizaciones que se realizan sobre los procesos sociales, tanto por parte de nativos como de los investigadores: “la construcción de épocas se revela así como una práctica de temporalización estratégica, política, selectivamente enraizada en referencias históricas, más que en una polémica realista sobre sus definiciones y fronteras” (Hodges, 2010: 126).

Lo propio se aplica a las prácticas patrimoniales en el espacio, que condicionan y configuran diferentes espacialidades y modos de habitar e interactuar con el patrimonio, ya sean en territorios urbanos, rurales o escenarios multiterritoriales. Mónica Lacarrieu ha trabajado extensamente la articulación de las imágenes e imaginarios urbanos con el patrimonio material e inmaterial de las ciudades (Lacarrieu, 2006; 2007; 2010). De sus trabajos se desprende la relevancia de comprender la patrimonialización de los territorios en términos de *políticas de los lugares* (construcciones oficiales de las imágenes urbanas) y *sentidos de los lugares* (imaginarios compartidos por diferentes grupos sociales) (Lacarrieu, 2007: 55). Desde esta misma línea de trabajo, María Carman y Mónica Rotman han amplificado la relevancia del enfoque patrimonial al momento de analizar críticamente la tensión entre procesos culturales locales y globales, ya sea al abordar la invención de lugares en barrios urbanos (Carman, 2005), o al estudiar fenómenos económicos-culturales desde los cuales interpretar la modalidad de la producción artesanal en diferentes contextos sociales (indígena, rural-tradicional o urbano) (Rotman, 2003). También orientados a comprender procesos de patrimonialización en el espacio, en este caso, de ámbitos naturales, diversos trabajos publicados por el Instituto Catalán de Investigación en Patrimonio Cultural (ICRPC), proponen comprender la importancia capital entre los modos de habitar los territorios y las construcciones patrimoniales que se configuran en torno a los mismos. Ejemplifican esta orientación el estudio de los procesos de patrimonialización en las playas y el valor de la actividad pesquera en Catalunya (Carbonell, 2010; 2014).

Otro aspecto relevante de considerar al territorio como patrimonio es realzar la potencialidad de hacer emerger su “valor simbólico”, su capacidad para representar simbólicamente una identidad. La correlación entre ideas y acciones está dada por el valor simbólico atribuido al recurso. Concebir el territorio en el registro del patrimonio, permite comprender que tanto el turismo como el agro, además de ser actividades productivas que se ejecutan sobre un territorio específico, son actividades *creadoras de identidad social*, de historias de vida, de lazos familiares, de tradiciones, de comunidades; en fin, son actividades generadoras del capital cultural que conforma a los grupos sociales. Así como las actividades agropecuarias y turísticas son generadoras de capital económico en tanto actividades productivas y comerciales, lo son igualmente de capital cultural, en tanto actividades patrimoniales. La pequeña gran diferencia es que si *lo económico* se interpreta directamente por ser un producto *tangible* (maíz, ovejas, aceite, lavanda, paseos, alojamiento, comida), *lo patrimonial* se incorpora indirectamente al ser el aspecto *intangible* de esos mismos

productos (el valor social de producir alimentos, el rito de hacer un cordero al asador, el placer de viajar y degustar comidas típicas del lugar que se visita).

Los tres casos de estudio que siguen a continuación son, precisamente, tres modos de patrimonialización del territorio, es decir, pueden ser comprendidos como tres manifestaciones del patrimonio que comprende a este territorio. El “patrimonio cultural” propiamente dicho engloba las patrimonializaciones que se efectúan sobre los recursos culturales de un territorio y también sobre los naturales: la naturaleza deviene patrimonio al ser conceptualizada y puesta en valor, aun cuando se la denomine como patrimonio *natural* es un patrimonio *cultural*, un recurso natural interpretado desde un contexto cultural específico o múltiple (multicultural). De modo similar, el “turismo rural” es la patrimonialización del territorio rural producido para devenir en un atractivo y en un servicio para visitantes³⁹. En tanto la “producción agropecuaria” es la patrimonialización del territorio donde se realiza la producción agropecuaria. Dicho de modo inverso, el patrimonio agropecuario es la patrimonialización de la producción agropecuaria. Este enfoque es importante al momento de pensar al territorio rural como patrimonio rural.

Finaliza aquí la Sección A, dedicada a la construcción del marco teórico-metodológico que da sustento al análisis etnográfico que sigue a continuación, en cada uno de los tres casos de estudio (capítulos 3, 4 y 5).

³⁹ Se profundiza este análisis en el apartado 4.5, al analizar la patrimonialización de los entornos rurales en relación al desarrollo del turismo rural.

SECCIÓN B – CASOS DE ESTUDIO

Capítulo 3: Patrimonio cultural en Ventania

El primero caso de estudio de esta tesis es el *patrimonio cultural en Ventania*, el cual conforma un proceso paradigmático para afrontar las relaciones simbólicas y fácticas entre el imaginario matriz “patrimonio”, los recursos culturales y naturales, el territorio, la construcción de pasado e historia, y las políticas de desarrollo territorial local. Como se mencionó en la Introducción, a partir de la experiencia personal de haber trabajado en investigación y gestión del patrimonio cultural entre 2006 y 2010, se fueron sistematizando dos sitios de campo que propiciaron la reflexión, entre la práctica etnográfica del trabajo de campo y mi trabajo profesional como antropólogo en relación a la gestión de este patrimonio cultural. El primer caso se centra en un área natural protegida, el Parque Provincial “Ernesto Tornquist”, y el segundo condensa la experiencia de trabajar en un Organismo Provincial sobre gestión del patrimonio arqueológico y paleontológico (Esquema 1).

Los ejes iniciales de reflexión e interrogantes en torno a los cuales se construyó este caso fueron: ¿De qué modo el patrimonio cultural permite *pensar al territorio* y sus diferentes valoraciones, manifestadas en los imaginarios que tienen los pobladores de un territorio? ¿De qué modo es factible traducir estas valoraciones del patrimonio en prácticas de investigación, manejo y desarrollo en el territorio? ¿Cómo se accede a las representaciones sobre el patrimonio cultural que tienen los grupos sociales para elaborar políticas de gestión eficientes? ¿De qué modo es posible intervenir en el manejo de un mismo patrimonio cultural que hacen diferentes grupos sociales? En esta dirección me propuse recopilar diversas experiencias de gestión cultural en el territorio, para estudiar datos y procesos concretos que permitieran dar respuesta a estos interrogantes y analizar de qué modo se pueden generar herramientas conceptuales y metodológicas aplicables en esta región.

3.1 Territorios y regionalizaciones

Precisamente, me resultó arduo y contradictorio delimitar el territorio y la región de este caso, al igual que los dos que le siguen. El título varió múltiples veces, de sudoeste a Tornquist, de Ventania a Comarca Turística Sierras de la Ventana, y similares; la inquietud epistemológica detrás de la elección de una denominación correcta era comprender cuál debería ser la *territorialización* correspondiente para cada caso de estudio y para la tesis en general. Si me enfocaba solamente en el “sudoeste bonaerense”, delimitación geográfica y política que abarca a 10 partidos (Mapa 1), en un sentido estrictamente político, me encontraba con la carencia de información en varios de ellos. Al consultar la bibliografía geográfica relativa a estudios sobre fronteras, regionalización y territorialización que se resumió en el capítulo previo, enfrenté otro dilema: ¿existe una denominación geográfica ya establecida que agrupe al conjunto de territorios que la dinámica investigativa y laboral me había llevado a recorrer estos años? Luego de varios intentos, comprendí

que no la había, y que usar regionalizaciones como “sudoeste” a secas, sin especificaciones puntuales, llevaba el trabajo a un lugar común, cargado de prenociones. Toda la bibliografía que consulté bajo el tropo “sudoeste” tendía a delimitar mi espacialidad a una fuerte significación geográfica utilitarista (Esquema 11), a una instantánea del mapa político y físico de la Provincia, con un recuadro remarcando la zona.

Teniendo esta referencia, la caracterización de todo el territorio comprendido en esta investigación requirió de una pormenorización de las diferentes territorializaciones y las distinciones conceptuales y fácticas al interior de esta supuesta homogeneidad que postula el “orden geográfico”. Es un lugar común comenzar un capítulo descriptivo dando cuenta de los “rasgos” naturales, que suelen incluir lo geográfico, lo hidrológico, la urbanización, caracteres demográficos, poblacionales, entre otros. Para sobrepasar esta limitación, me enfoqué en dar cuenta de los diferentes procesos socio-históricos que definen hoy a la “región sudoeste bonaerense” (SOB), y ofrecer a su vez, un marco conceptual para articular los procesos históricos, sociales y culturales acontecidos: ¿cómo se construyó la regionalización del SOB? ¿Cuáles fueron las primeras referencias que sentaron las concepciones actuales? La regionalización mediante unidades geográficas, al igual que la periodización en unidades cronológicas, supone un procedimiento de exclusión y de inclusión de procesos sociales pretéritos y contemporáneos. El uso generalizado de “SOB” en la bibliografía consultada evidencia la arbitrariedad que puede tener esta regionalización, dependiendo de quienes “recorten” el mapa, integrando o excluyendo a pueblos, paisajes o comunidades. Como se verá en detalle en el apartado siguiente, en las periodizaciones asignadas a Ventania, se dan los mismos procesos de selección, ya se trate de eventos históricos, de figuras emblemáticas, o de grupos sociales. El estereotipo de “sierras rodeadas de llanuras” que se asocia a Ventania no escapa, como bien lo señaló Carlos Masotta en un trabajo sobre las postales fotográficas argentinas del siglo XX (2007), al “proceso de descubrimiento, escenificación pictórica y diseño unificados del paisaje nacional, donde la fotografía cumplió un papel fundamental” (Masotta, 2007: 8). La construcción histórica de la región⁴⁰ como lugar turístico posterior al proceso de la conquista del desierto, forjó el imaginario de un “territorio encantado” –en palabras de este autor– aún vigente:

“Vinculando al territorio con el ocio y el placer, el turismo, produce una percepción particular. La del ‘paisaje’ en su acepción más frecuente, como una vista de la naturaleza en tanto conjunto armónico. Desde este punto de vista se reprimen las visiones sombrías o catastróficas [...] El territorio construido como paisaje se ha transformado en un objeto amable, en fuente y expresión de gozo” (ibid.: 10).

⁴⁰ En este mismo libro se encuentra una postal del hueco del Cerro Ventana con la escritura “Sierras de Curamalan” (Masotta, 2007: 66), evidenciando que para entonces no era usual el tropo “Sierra de la Ventana”. Curamalan o Curamalal es el nombre del grupo de formaciones geológicas contiguo al grupo Ventana en dirección Oeste. Los textos de la época refieren con ese nombre al conjunto de las sierras que posteriormente se fueron distinguiendo con otros regionalismos como Sierra de la Ventana y Sierras del Pillahuincó, el tercer grupo en dirección Este (ver Mapa 12).

Al igual que con “región”, la noción de “frontera” se asocia en diversos trabajos geográficos a “diferencia sociocultural”, o a “contacto interétnico”, cargando de polisemias al concepto geográfico y por lo tanto, imprimiendo una cierta vaguedad a su valor heurístico (Benedetti, 2007: 12). La influencia de las nociones de frontera sobre la comprensión de la dinámica de los regionalismos es directa, y ha sido documentada en múltiples temáticas, como en el caso de los puntos llamados de “triple frontera” de nuestro país con Brasil, Paraguay, Bolivia y Chile (Benedetti, 2009: 9), o bien en los “espacios de interacción” que configuraban las fronteras étnicas en épocas coloniales y de formación del Estado argentino (Lucaioli y Nacuzzi, 2010). Benedetti señala que el foco de los estudios actuales sobre fronteras está puesto en dar cuenta de la conformación jurídica de los límites y áreas de frontera, y sobre todo de las formas particulares de sociabilidad y de construcción de imaginarios que se generan a partir de la conformación de los límites y áreas de frontera (Benedetti, 2007: 4-5). Se refiere como “relaciones fronterizas” a la dinámica de las relaciones sociales en regiones o lugares de contacto entre dos sociedades o lugares fronterizos, considerados asimismo como constitutivos de los territorios y las prácticas de territorialización (2007: 5). Esto mismo puede aplicarse a las fronteras jurídicas, políticas y económicas que se han construido en esta región, como la Ley para el Plan del Desarrollo del Sudoeste Bonaerense (Ley N° 13.647, 2007), que si bien fue promulgada para diferenciar regiones en base a *fronteras productivas y climáticas*, aún no ha sido aplicada en su totalidad por las *fronteras políticas* e intereses económicos que se disputan el territorio y sus límites.

Preferí finalmente trabajar con tres regionalizaciones diferentes, que aunque compartieran regiones y fronteras, cada uno de ellas podía adquirir otras connotaciones territoriales específicas. Los tres casos superpuestos manifiestan una *multiterritorialidad* en el sentido propuesto por Haesbaert (2011), y un *espacio social* (Bourdieu, 2014), donde cada campo simbólico considerado activa capitales y posicionamientos dentro del marco más amplio de un espacio físico que aglutina sincrónicamente, a regionalizaciones y periodizaciones como: el sur de la Provincia de Buenos Aires”; la frontera sur de la conquista del desierto; la tierra mapuche en épocas de contacto y la tierra tehuelche en épocas pre-contacto; la región semiárida de la región pampeana; la entrada noreste de la Patagonia, entre otros. ¿Y socialmente? ¿Cómo debería catalogarlo? ¿Existe una comunidad “típica”, una mayoría étnica, una corriente migratoria única para esta región? Justamente no, el patrón es la diversidad, la yuxtaposición de comunidades y de épocas, de momentos históricos del país y del acervo patrimonial que lo atraviesa. ¿Quiénes viven acá? ¿Son todos argentinos? ¿Esto bastaría? Por supuesto que no, ya que no basta para caracterizar la diversidad sociocultural que traspasa la noción de ciudadanía argentina.

A diferencia de mi investigación previa en Chaco, donde trabajé principalmente con interlocutores integrantes de comunidades mocovíes e interlocutores criollos (de ascendencia europea), aquí la amplitud étnica es inabordable e inconducente, no aporta una caracterización apta para interpretar la dinámica de territorialización que se da como una totalidad. Por todo esto, el

conjunto de actores sociales en interacción debían ser caracterizados y “anclados” al territorio desde otro criterio, con otros *principios clasificatorios* –como decían Durkheim y Mauss (1971). Si usaba “sierras australes bonaerenses”, la nomenclatura técnica formulada desde el campo geológico (Di Pasquo, Martínez y Freije, 2008; Von Gosen, Buggisch y Dimieri, 1990), el foco recaía solo sobre “las rocas” y no comprendía a la llanura y sus comunidades. En su momento utilicé *dimensión sociocultural de Ventania*, para realzar el componente social que quedaba afuera de los estudios arqueológicos y biológicos (Iparraguirre, 2007b), pero en este contexto resultó ser limitado.

En definitiva, opté como marco general de la tesis el “territorio sudoeste de la Provincia de Buenos Aires” y como marcos específicos de cada caso “Ventania”, “Comarca Turística Sierras de la Ventana” y “Partido de Tornquist”, respectivamente. Cada campo le otorga a la regionalización una perspectiva diferente que es importante considerar al momento de posicionar a los grupos en tensión y los capitales que cada uno detenta. Son círculos concéntricos que van desde el corazón turístico y paisajístico de las Sierras, el Parque Tornquist, y va creciendo hacia la Comarca Turística, luego el círculo que abarca Ventania, desdibujando los límites de los partidos, y luego el sudoeste como marco de referencia provincial. Esta esquematización es complementada, en particular para el caso 3, con la territorialización climática-edafológica que “divide” a toda esta regionalización en el sector semiárido y el sector subhúmedo (Mapa 3).

En este primer caso, si bien me concentro en los imaginarios “de las sierras” desde los grupos que conviven en su interior, no dejo de tener en cuenta que, para quienes viven en torno a las sierras, éstas también son el horizonte sobre el cual recortan al paisaje inmediato y el accionar humano sobre el territorio intermedio. El objetivo de dar cuenta de cómo se territorializa una dinámica socioproductiva, adquiere otra significación cuando se logra visualizar la totalidad del terreno como una “instantánea” de todas sus miradas, como si se tratara del retrato de un paisaje visto desde lejos, que une sierras y campos, y que a su vez nos da detalles focales precisos: los matices entre los colores del pastizal, su textura, los tamaños de las rocas, la composición de los suelos, la humedad de la tierra, los sonidos del accionar humano sobre ellos, una motosierra, un tractor, caballos, balidos, turistas; en definitiva, un paisaje sinestésico (sonoro-visual a la vez).

El anclaje del marco teórico en el territorio, que se remarcó ausente en el capítulo inicial, y sobre el cual se delinearon las raíces epistemológicas en el capítulo 2, se concreta en esta caracterización multi-territorial del sudoeste bonaerense. Si bien los casos están separados por procesos de trabajo y por territorialidades que aquí se harán explícitas, el análisis global del estudio del desarrollo territorial fue elaborado de modo transversal a los casos, donde por ejemplo, la problemática del patrimonio no solo fue considerada en el caso 1, sino que es también un componente clave tanto en la construcción de imaginarios del turismo, como en los imaginarios agropecuarios.

El esquema 1, resume los dos sitios de campo que componen el caso de estudio sobre los imaginarios sociales en torno al patrimonio cultural, entre los diferentes grupos sociales identificados. El primer campo se enfoca a la dinámica socio-territorial en torno al Parque Provincial

Ernesto Tornquist, ubicado en el Partido de Tornquist, epicentro de la Comarca Turística Sierras de la Ventana (Mapa 1). Este lugar etnográfico fue conformado a partir de identificar cuatro grupos sociales representativos: guardaparques y guías intérpretes del área protegida; biólogos de la Universidad Nacional del Sur que realizan investigaciones en dicha área; turistas visitantes al Parque y a la Comarca Turística; funcionarios del gobierno provincial y municipal en relación directa al Parque. Como se indica en la tabla, cada grupo social identificado está asociado a una delimitación territorial, que no solo responde a límites físicos, sino a los tres componentes simbólicos que en el apartado siguiente se detallan. El segundo campo se orienta a la misma dinámica en relación al patrimonio cultural en otra “escala” territorial que abarca diez municipios del sudoeste bonaerense (Mapa 1), haciendo foco en la experiencia de gestión en un Observatorio Provincial de Patrimonio, en el cual se pueden diferenciar otros grupos sociales: grupos de técnicos y científicos que trabajan sobre el manejo del patrimonio en esta región; funcionarios y políticos en relación a secretarías de cultura y organismos vinculados al patrimonio; directores de cultura y de museos de los municipios mencionados; aficionados y docentes de diferentes localidades y zonas rurales entrevistados en la región mencionada.

Para llevar adelante la regionalización y periodización de este caso, retomé, al analizar el material etnográfico, las investigaciones etnohistóricas realizadas para mi primer trabajo en la región (Iparraguirre, 2007a; 2007b), de modo de esclarecer y profundizar la construcción histórica y social de la región “Ventania”.

3.2 Historia y sociedades en Ventania⁴¹

El actual Sistema Ventania tiene sus primeras referencias topográficas en los primeros mapas de América del Sur con el nombre “Casuhati”. Según lo establece Tomas Falkner en su crónica *Descripción de la Patagonia* (Falkner, 1944), publicada por primera vez en 1735, *el Casuhati*, era una región por la que transitaban diversos grupos indígenas al momento de la llegada de las misiones jesuitas a las tierras conquistadas por la Corona Española. En esta obra, Falkner describe las costas del Virreinato del Río de la Plata que el Gobierno Español le había encargado reconocer, para lo cual convivió varios años con diferentes grupos indígenas en las misiones ya establecidas. El autor explica el significado de la toponimia Casuhati: “De este monte elevado deriva su nombre aquella región; porque Casu, en lengua Puel, significa cerro o montaña, y Hati, alto. Los Moluches lo llaman Vuta Calel o Bulto Grande” (Falkner, 1944: 103). Lo describe de este modo:

“El Casuhati es el comienzo de una gran cadena de montañas que forman una especie de triángulo, siendo aquél uno de sus vértices; de aquí parte uno de los costados de dicho triángulo y llega hasta la cordillera de Chile, mientras que el otro alcanza hasta el estrecho de

⁴¹ Este apartado reproduce parte de la “caracterización antropológica de Ventania”, elaborada para el informe técnico presentado al PPET en 2007 (Iparraguirre, 2007a).

Magallanes sin perjuicios de que por trechos se interrumpa por valles y cadenas continuas de montañas que corren de norte a sur con sus muchas sinuosidades. La parte que forma el Casuhati es de lejos la más elevada. En el centro de ciertas cerrilladas que no tienen la misma altura se yergue un excelso monte; rivaliza con la cordillera, siempre está cubierta de nieve; y rara vez se atreve un indio a treparlo” (ibid., 1944: 103).

Evidentemente, Falkner no llegó a recorrer todo lo que describía, por ejemplo al narrar que la Sierra de la Ventana se continúa en la Cordillera de los Andes y que también llega hasta Tierra del Fuego; lo propio sostiene el historiador Raúl Mandrini, quien estudió en profundidad esta obra y la biografía del informante inglés (Mandrini, 2002). Este era el conocimiento geográfico que se tenía en ese entonces, el criterio de regionalización, y así aparece dibujado en uno de los mapas jesuitas de la época (Mapa 7). La pregunta que surge ante esta descripción es a qué *monte alto* se refiere Falkner, si está precisando un cerro en particular como se identifican hoy (como bien podría ser el Cerro Tres Picos o el Cerro Ventana), o si indica un grupo de cerros o sistema. De todos modos, de acuerdo a la cartografía consultada y a la continuidad del nombre que se sostuvo hasta los primeros mapas de las expediciones militares de 1828 (García, 1836), no caben dudas que la región a la que se refiere es el actual Sistema Serrano Ventania. Casamiquela, en un estudio sobre topónimos tehuelches, afirma que “en Casuhati [...] es fácil reconocer la palabra ‘atek’ que es sierra, apenas alterada. Casu, a veces cassu [...] dado que Sierra de la Ventana fue escenario del mito del diluvio, propongo a título especulativo *káwa-atek*, *sierra de las sirenas*” (Casamiquela, 2004: 132). Esta curiosa asociación puede ser otra de las variables a considerar al momento de interpretar el valor simbólico y geográfico de las serranías.

La región del *Casuhati* ha sido cartografiada desde los inicios de la conquista europea, hacia el siglo XVII. Sin embargo, previo a esta etapa histórica se conoce un antiguo mapa sobre todo el continente americano datado en 1502 que se atribuye a un cartógrafo otomano llamado Piri Reis (Hancock, 1998). En este mapa se puede apreciar con excelente precisión la costa atlántica de la actual Patagonia argentina y se podría arriesgar que también se ve la costa de la actual Provincia de Buenos Aires. Si este supuesto fuese correcto, este mapa estaría indicando que ya desde principios del siglo XVI era conocida esta región por los navegantes del Viejo Mundo (europeos y árabes) y que por lo tanto se trataba ya de una región de contacto intercultural. Según los estudios consultados (Hancock, 1998), este mapa fue hallado en la Biblioteca Imperial de Constantinopla y muestra un continente que volvió a ser cartografiado en 1818. Entre otros replanteos históricos, la existencia de este mapa obliga a repensar la visión ortodoxa y hegemónica del descubrimiento de América asignada a Cristóbal Colón en 1492.

Hacia 1705 aparece en un mapa de América la descripción de la “Terra Magellanica” (actual Patagonia) en la que puede observarse el perfil de la costa de la actual de la Provincia de Buenos Aires y la zona de Ventania se señala como “Deferta” (desierta) (Mapa 5). Es común encontrar en los relatos y mapas de esta época que toda la llanura pampeana se identifique con el *desierto*, no

solo por las supuestas características homogéneas del relieve y por el desconocimiento que los navegantes tenían de estas tierras adentro, sino también para legitimar el avance sobre un “territorio despoblado”. Esta noción de *desierto sociocultural* como justificativo del despoblamiento y la conquista ha sido tratada en otras regiones de nuestro país, como lo han estudiado Wright (2008) y Ceriani Cernadas (2008) para la región Chaqueña. El primer mapa en el que aparece escrita la referencia “Casuhati” es del Padre Cardiel, hacia 1702 (Mapa 6). En éste se detalla una zona de serranías específicas que dice “Casuiti Sierras” y al lado la palabra “Serranos”, terminó con el que los españoles identificaban a los indígenas de la región. Aquí ya aparecen diferenciadas de la “S. del Volcan” (Sierra del Volcán), las cuales están situadas en el mapa sobre el sector sudeste del actual Sistema de Tandilia. El siguiente mapa es de 1772⁴², realizado por los Jesuitas, el mismo que aparece en el libro de Falkner (Mapa 7). En éste puede visualizarse lo dicho por Falkner sobre la continuidad del Casuhati hacia la Cordillera de los Andes. También se detallan el río Sauce y el Colorado, hitos de referencia de la extensión relacionada al Casuhati. A partir de las guerras por la independencia de la Corona Española en 1810, comienzan las expediciones “a los campos del sud de Buenos Aires” en busca de la *conquista del Desierto*⁴³. Las cartas geográficas de 1822 nombran a la región como “Sierra Ventana” y ya no aparecen referencias de “Casuhati” para indicar el entonces punto estratégico para extender la frontera militar en *tierra de indios*.

Mi elección como fuentes de referencia primaria para abordar las sociedades indígenas en el “Casuhati” fueron, además de la obra de Falkner (1944) y el estudio preliminar a su obra escrito por Mandrini (2002), la investigación etnohistórica sobre los grupos indígenas del norte de Patagonia de Lidia Nacuzzi (2005) y sobre las fronteras de negociación en esta misma región (Enrique, 2010). Nacuzzi enfatiza que la cuestión de las filiaciones étnicas es sumamente confusa y controvertida: “Los estudios disponibles están basados en el análisis de contraposiciones de rasgos culturales y lingüísticos, y en clasificaciones étnicas elaboradas a partir de la información de un conjunto cerrado de fuentes citadas, interpretadas y reinterpretadas prejuiciosamente” (Nacuzzi, 2005: 103-104). La autora recorre en su libro las obras de los autores que han escrito sobre grupos indígenas en la región, enfatizando el carácter de las *identidades impuestas* atribuidas a estos grupos. Es por esto que para no retomar esta serie de confusiones e imposiciones a la diversidad étnica presentada en las primeras crónicas, opto aquí por no mencionar todos los nombres que usualmente se entrecruzan y que fueron literalmente impuestos por los cronistas blancos primero, y luego por los investigadores.

El primer grupo étnico identificado con un nombre específico para esta región son los *Chechehet* según el mapa de Cardiel (Figura 27) y el mismo libro de Falkner. Este los sitúa en un área de circulación amplia, remarcando que se trataba de pueblos a los que hoy se consideran cazadores-recolectores nómades:

⁴² Así lo expresa el misionero Sánchez Labrador en su crónica de 1772: “Los *Peguenches* o *Serranos* poseen las tierras, que corren desde la *Serranía del Volcan*, y *Casuati*, hasta el río de los *Sauces*” (Sánchez Labrador, 1936 [1772]).

⁴³ Así lo llamo Pedro García en su crónica (García, 1836)

“Los Chechehets que viajan al río Colorado, van directamente al Vuulcan, aproximándose más hacia la costa, y pasan entre el Casuhati y el mar, unas 15 leguas al este de aquel cerro, y otras tantas al oeste del mar; porque así evitan un gran desierto medanoso, que llaman Huecuvu Mapu o el *País del Diablo*, en que podrían perecer ellos y sus familias si llegase a levantarse una tempestad de viento y los tomase en la travesía” (Falkner, 1944: 103).

También describe al Casuhati y sus características apropiadas para el establecimiento humano:

“Hay riachos y arroyos que se descuelgan de la parte austral de esta montaña a través de profundas quebradas cubiertas de sauzales de que se sirven los indios para encerrar sus haciendas [...] Los excelentes encerraderos que los cerros y arroyos proporcionan para seguridad de las haciendas, y la mucha caza de las llanuras, hacia el oeste, son causa de que siempre se halla aquella región habitada por diferentes naciones de indios, que se suceden unas a otras por la ley del más fuerte, como que las débiles siempre se ven obligadas a desalojar” (Falkner, 1944: 103).⁴⁴

Falkner detalla la interrelación de varios grupos étnicos en esta área que va desde el río Negro hasta el norte de la actual provincia de Buenos Aires, remarcando el *lugar de paso estratégico* en las sierras Casuhati. Explica que los grupos que circulaban en toda esta zona eran identificados como Puelches “o gente oriental así llamados por los de Chile”, en tanto vivían del lado oriental (este) de la cordillera de los Andes, y quienes vivían del lado oeste se denominaban Moluches. Asimismo, al interior de los puelches

“se llaman de diferentes modos, según la colocación de sus tierras, o porque en su origen eran de generaciones diferentes. Los que se hallaban hacia el norte llevan el nombre de Taluhets; al sur y oeste de los dichos están los Diluihets; *al sudeste los Chechehets*, y al sur de estos últimos está la tierra de los Tehuelhets, o sea en su propia lengua, Tehuel-Kunny, esto es, *gente austral*” (Falkner, 1944: 128).

Aunque en ningún momento deja en claro cuáles son los puntos de referencia para ubicar a estos grupos, en el mapa es posible visualizar que tomaba como centro de referencia a las sierras Casuhati. En algunos casos aporta datos precisos: “Los Diluihets confinan hacia el oeste con el país de los Pehuenches, desde los 35 hasta los 38 grados de latitud sur, y estos se extienden siguiendo el curso del río Sanquel, Colorado y Hueyque hasta unas 40 millas *del Casuhati* hacia la parte del este” (Falkner, 1944: 129). No obstante, es pertinente considerar la salvedad que postula Mandrini respecto a que “no parece, por la descripción que hace, que hubiera llegado hasta Sierra de la

⁴⁴ Curioso paralelismo entre la interpretación de la supervivencia indígena de Falkner y la teoría de la selección natural de Darwin, quien en su diario de los viajes por la Patagonia afirma haber leído al misionero inglés. Ver Darwin Charles, *Un naturalista en el plata*.

Ventana” (Mandrini, 2002: 26). Falkner describe el territorio y esboza una descripción del modo de vida indígena:

“El país de los Chechehets, o *gente del este*, en realidad se extiende entre el río Hueyque y el Primer Desaguadero o río Colorado, y desde allí hasta el Segundo Desaguadero o río Negro; están en perpetuo movimiento, mudan sus tolderías de acá para allá, y se separan por cualquier motivo, y muchas veces sin más razón que la natural gana de andar. En la tierra de ellos solo abunda la caza menor, es a saber: liebres, armadillos, avestruces, etc.”⁴⁵ (Falkner, 1944: 130).

Esto último da una idea del grado de movilidad que estos pueblos tenían y que por lo tanto intentar fijarlos en una única región es forzar los datos a una concepción territorial del espacio, a una espacialidad hegemónica.

Los otros grupos indígenas que Falkner sitúa en cercanía al Casuhati son los Tehuelhets y los Pehuenches. Respecto a los primeros esclarece el autor:

“Los Tehuelhets, conocidos en Europa con el nombre de Patagones, han sido llamados Tehuelchus por los que no entienden la lengua, pues *chu* significa tierra o habitación, y no *gente*, que se designaría con la palabra *het* [...] Estos y los Chechehets son los que los españoles llaman *Serranos*” (1944: 131).

Respecto a los segundos dice: “Esta nación [Pehuenches y agrega los Taluhets] y la de los Diluihets son las que los españoles designan con el nombre de Pampas” (1944: 131), lo cual desvanece la constante confusión sobre la atribución del nombre pampas en gran parte de la bibliografía consultada a todo grupo étnico situado en la actual Región Pampeana. A su vez, al interior de los Serranos subdivide otros grupos: “los Leuvuches o gente del río y los Calille-Het o gente de la sierra, entre los que figuran los Chullilau eunnees, Sehuaun-cunnes y Yacana-cunnees. Todos estos, con excepción hecha de los del río, son los que los Moluches llaman Vucha-Huilliches”⁴⁶ (1944: 131).

Como se evidencia hasta aquí, la confusión con los nombres puede ser grave si no se presta atención a las divisiones al interior de cada grupo y la posible ubicación geográfica en el mapa. Desde mi perspectiva, estos diferentes grupos podrían haber sido diferentes familias de un mismo grupo étnico –los chechehet o los tehuelhet por ejemplo– y que los misioneros segmentaron como diferentes grupos por su manera de concebir el parentesco y el territorio en su propia cultura y religión. Muchas veces se refieren a “*naciones de indios*”, lo cual es un modo de acercar la extrañeza

⁴⁵ Aquí no esclarece el autor en que lengua se traduce “*cheche*” como la dirección cardinal “este”, y el editor Pedro de Angelis hace un llamado sugiriendo que se trata de “la lengua de los antiguos pampas” lo cual es muy impreciso y confuso. A mi entender se trata de la misma referencia que Falkner hace sobre el término *puelches*, definiendo a la gente que vivía al este de la cordillera.

⁴⁶ El cual significa según el editor ‘gente grande del sur’ en araucano (mapuche).

del modo de vida indígena a nociones ya conocidas como 'nación', que condicionan toda interpretación posterior a las crónicas. Por ejemplo, el misionero Sánchez Labrador dice en su escrito de 1772:

“Llamo Nación a la de los indios Pampas, no porque lo sea distinta de las demás nombradas, sino por acomodarme al modo común de los Españoles, que la tienen por distinta [...] no queda duda alguna de que es una misma nación con las otras, o un agregado de muchos individuos de todas ellas. Son, pues, los Pampas, una junta de parcialidades de los Indios, que se reconocen en las tierras australes” (Sánchez Labrador, 1936: 28-29).

Llevado a la actualidad, como señala Nacuzzi, los principales autores que han estudiado los grupos étnicos de esta región solo se han puesto de acuerdo en que existió un grupo denominado *Tehuelche* con subdivisiones según la ubicación geográfica, a pesar de haber utilizados varios nombres específicos cada uno de ellos y que según la autora puede asegurar que para la zona entre los ríos Colorado y Negro, y las sierras de la Ventana, se entrecruzan todos los gentilicios enumerados (gununa kune, tehuelches, pampas milcayac, tuelche y otros tantos) (Nacuzzi, 2005: 105-107). Casamiquela, en uno de sus últimos estudios sobre el tema, señala que “el gentilicio de los tehuelches septentrionales australes es gunun: ‘por excelencia’ y kunna es ‘gente’...Gennaken es similar a *gen u na ken*” (Casamiquela, 2004: 137), y también postula una relación lingüística que conecta diversos nombres asociados a los grupos recién mencionados: “la ecuación caguané = serrano = gununa kuna o tehuelche septentrional parece garantizada en lo lingüístico” (Casamiquela, 2004: 137).

El momento posterior a esta época que describe Falkner, se asocia a la incorporación o la intervención de la cultura araucana (o mapuche) en los grupos denominados por los españoles “serranos” (chechets y tehuelhets). Se llama ‘araucanización’ al proceso de poblamiento e influencia cultural que los araucanos situados en Chile hacía el siglo XVI emprendieron al desplazarse ‘hacia las pampas’ en busca de nuevos alimentos y alianzas estratégicas en la lucha con el español y otros grupos indígenas. Dado que este proceso se desarrolló durante más de 300 años, es imposible determinar un comienzo exacto y cuál fue su incidencia puntual en la región en estudio, ya que como señala Mandrini:

“Este término, bastante ambiguo y de alcance muy amplio, suele designar tanto la expansión y difusión en la región de un conjunto de rasgos culturales originarios de los mapuches trasandinos (la lengua misma, pero también el tejido, la metalurgia, el cultivo y un conjunto de costumbres, creencias y rituales), como el asentamiento más tarde, en el siglo XIX, de importantes núcleos de población de ese origen” (Mandrini, 2002: 42).

En el estudio sobre *Araucanos en las Pampas* de Crivelli Monter (1994), las menciones a Sierra de la Ventana se vinculan al circuito comercial establecido entre los tehuelches del noroeste patagónico (tehuelhet según Falkner) y los grupos radicados en la pampa húmeda, lugar estratégico para la captura y transporte de animales para comerciar:

“El cacique Cacapol, llamado Bravo, y su hijo Nicolas Cangapol, que heredo ese título, se instalaron por el arroyo Sauce Grande, al pie de Sierra de la Ventana, y desde allí, cada primavera, lanzaban partidas de caza que se prolongaban en el verano y que, de paso, limpiaban los campos de parcialidades enemigas” (Crivelli Montero, 1994: 18).

Según lo narran las cartas de los tenientes al mando de campañas militares del año 1740, “*desde el norte de la Patagonia hasta Sierra de la Ventana, los indios de lengua araucana eran ya una presencia regular y sumaban fuerzas no menores que las de los caciques autóctonos Cangapol, Yahati y Calelian*” (ibid.: 18).

Se estima que a fines del siglo XVII los araucanos mantenían un fuerte vínculo con la administración colonial y que aportaban a los mercados coloniales, además de sus manufacturas locales, elementos de la región pampeana como sal, caballos y vacas. El tránsito de este comercio de ganado se realizaba por rutas definidas llamadas ‘rastrilladas’ y muchos de los lugares de encierro se establecían en las llanuras colindantes con las sierras:

“El viaje a esta llanuras tenía además de un interés por ganado y prestigio, el atractivo de una ‘vertiente iniciática’ en una cueva de Cura Malal, en Sierra de la Ventana. Allí era posible ‘retobarse’, hacerse mágicamente invulnerable a las armas del enemigo” (Crivelli Montero, 1994: 20).

El autor supone que se trata de la Gruta de los Espíritus, cueva con arte rupestre ubicada en cercanías a la ciudad de Pigue, y postula que se trata de pictografías hechas por indígenas bonaerenses prehistóricos, denotando que se trata de habitantes previos a todos los conocidos a través de las fuentes historiográficas.

Hacia fines del siglo XVIII, como ya lo mencioné al recapitular la cartografía, los mapas y crónicas comienzan a marcar un cambio topográfico, ya no se trata de Casuhati, sino de Sierra Ventana o Sierra de la Ventana, evidenciando la presencia física y semiótica del europeo superpuesta a la indígena. La Sierra de la Ventana ya no era un lugar exclusivamente indígena cuando se le atribuyó este nombre de acuerdo a la formación natural en la cima del actual Cerro Ventana, de un hueco de ochos metros de ancho por cinco metros de alto. Aunque la presencia del europeo en las sierras se remonta como veíamos a los primeros cronistas que estuvieron en contacto con los indígenas, la intervención en la región se hace efectiva a partir de las guerras que buscaban adentrar la ‘frontera civilizatoria’ hacia la Patagonia, más allá del río Salado.

Un excelente ejemplo sobre el tema aparece en un capítulo del libro sobre la historia de la provincia de Buenos Aires a principios del siglo XX titulado *La Lucha con los Indios en la Época Colonial* (Levene, 1941). Allí se describe la ‘población aborigen de la pampa’ como una constante amenaza para las inmediaciones de Buenos Aires y los pueblos que comenzaban a expandirse en la llanura: “En partidas errantes, siempre al lomo de sus fogosos potros, recorrían la llanura a su albedrío, cazando venados, caballos y vacas de las grandes manadas silvestres y fijando sus tolderías, temporariamente, donde más abundaba la caza” (Levene, 1941: 14). La distinción entre los grupos indígenas de la Provincia se reduce en el texto solo a serranos y pampas, remarcando el autor que se trata de clasificaciones geográficas y no étnicas. Los pampas: “eran gentes pacíficas que entraban en acuerdos con los españoles, llegando a acatar cuyo se los oprimía [...] los serranos, eran gente de guerra que vivía en continua actitud bélica” (Levene, 1941: 123).

Entre los tantos enfrentamientos que se narran en este periodo colonial, encontramos uno que tuvo como escenario el mismo Casuhati. Las fuentes indican que hacia 1741 la corona española estableció un tratado de paz con el “cacique Bravo”, también llamado por varios autores como Cangapol. El entonces virrey Ceballos envió una campaña militar para firmar el tratado hacia “las sierras de Cayrú (Sierra Chica) y de Casuati (Sierra de la Ventana) por donde los indios tenían sus guaridas, y donde nunca habían llegado los españoles, por la distancia y fragoso de las sierras” (Levene, 1941: 133). Falkner narra que en esa época, Cangapol era el Cacique de mayor autoridad entre las tribus del sur pampeano y uno de los mayores impedimentos al avance de la frontera, detenida precisamente en las sierras Casuhati.

Nacuzzi plantea, basándose en las cartas de Viedma y Zizur hacia 1780, que el cacique que residía en las Sierras de la Ventana se llamaba Lorenzo Calpiski y a su grupo se referían los blancos como “indios de las sierras”, sin dar importancia a la especificidad del grupo. Podían ser “pampas” o “aucas”, según el documento que se tenga entre manos (Nacuzzi, 2005: 119). Es por esto que la autora habla de identidades impuestas y es la razón por lo cual es tan complicado definir quienes habitaban, al menos de forma esporádica, el área actual de Ventania: “Ni ‘auca’, ni ‘pampa’ ni ‘tehuelche’ eran usados como gentilicios sino como meros rótulos [...] se trataba de imponer identidades con fines puramente prácticos administrativa y políticamente” (ibid.: 133). Las cartas de esta época abundan en datos sobre los grupos residentes en las sierras y el vínculo que tenían con los informantes de la corona española. En su diario de 1822, *Diario de la expedición a los campos del sud de Buenos-Aires, desde Morón hasta la Sierra de la Ventana*, el Coronel Pedro Andrés García narra su experiencia de internarse en la pampa, en busca de tratados de paz y alianzas comerciales entre indígenas y el Estado argentino. Su propósito era ampliar la línea de fronteras por detrás de las Sierras de la Ventana: “Ellos no deben desconocer que la fuerza de nuestras poblaciones los va a acercar a la pérdida de las faldas de la Sierra que ocupan” (García, 1836: 16). A continuación, cito dos párrafos de su obra que por su contundencia, aportan una mirada concreta sobre las motivaciones de su avanzada en el territorio indígena, que a partir de entonces, se volvería un territorio fiscal productivo:

“La política errada de los españoles en querer sujetar los indios a la bayoneta, mantuvo al país en guerra abierta más de doscientos años: los males que con este motivo sobrevinieron a la provincia, haciéndola teatro de continuas y sangrientas batallas, bastan para probar que hasta la paz del año de 1790 ella no pudo gozar el cultivo, la estabilidad, ni gran fomento, a cuyo tiempo parece debe referirse la primera época de su felicidad [...]

Porque, viviendo en pequeñas tribus diseminadas en un mundo desierto, no es fácilmente averiguable su número, pero sí, no cabe duda, que en tratándose de defensa común, se reúnen, por la movilidad que tienen, con la velocidad del rayo, al punto donde les llama su defensa, con tal entusiasmo, y ferocidad, que cargan sobre el canon en el más activo fuego, hasta morir al pie de él” (García, 1836).

La fundación del Fuerte Argentino en la actual ciudad de Bahía Blanca en 1876 y el establecimiento de una nueva línea de frontera, significó la conquista de los campos al oeste de las Sierras de la Ventana. La mayoría de estos campos fue adquirida en 1886 por Ernesto Tornquist, quien inició la formación de una colonia agrícola fraccionando los campos para la llegada y adquisición de nuevos colonos⁴⁷. En 1905 se crea el partido de “Las Sierras”, situando el pueblo de Tornquist sobre la estación del ferrocarril para el asiento de las autoridades, y en 1910 se renombra al partido también como Tornquist, su nombre actual.

3.3 Imaginarios del patrimonio cultural

Este caso de estudio fue sistematizado para su análisis, en base a tres constelaciones específicas de imaginarios (**patrimoniales, políticos y científicos**), como forma de acceder de forma sistemática, a *qué representaciones simbólicas* refieren los grupos sociales mencionados, cuando en sus discursos, se manifiestan las categorías que componen los imaginarios, tales como: *patrimonio, recursos, cultura, naturaleza, territorio, desarrollo, difusión, conservación, investigación, ciencia*, entre otras (Esquema 6). Adelanto aquí cuáles son las categorías y componentes de estos imaginarios, previamente a su uso operativo en el análisis del material etnográfico, para que su interpretación en los apartados siguientes, tenga un mayor alcance. Es importante destacar que estas matrices de análisis, que vinculan constelaciones de imaginarios con sus componentes y categorías recurrentes, son el resultado de una experimentación y constante permutación, agregado y quitado, hasta la obtención de una matriz de significación útil al momento de interpretar los discursos y su correlación con las prácticas. Estas matrices son, para usar una imagen clásica del hacer científico, la forma final de los “tubos de ensayo” que fui utilizando para analizar el material

⁴⁷ Restaría explicitar aquí, para completar la historiografía de Ventania, una historia de las corrientes migratorias que arribaron a la región a partir de la adquisición de las tierras por parte de la familia Tornquist. Por motivos de extensión, opto por no incluirla.

simbólico de campo, y para ir “sintetizando” estos materiales hasta lograr los nuevos, los que combinan la materia prima (la voz de los interlocutores) con las interpretaciones que les fui ejerciendo. Incluso cada una de las matrices no se limitan a cada caso, ya que pueden utilizarse entre sí, combinando por ejemplo, la matriz del caso 3 (Esquema 8) con la del caso 1 (Esquema 6), si uno quisiera evaluar específicamente los componentes del imaginario patrimonial entre los productores agropecuarios. O, si se quisiera analizar las nociones de territorio entre los prestadores de turismo rural en el caso 2, puede usarse la matriz del caso 3, donde se detallan los cinco componentes de la constelación “territorio” (identidad, producción, campo, tecnología, tierra).

Los componentes simbólicos de cada una de estas constelaciones fueron trazados durante el trabajo de campo, en base a la emergencia de las categorías *constituyentes de imaginarios* en la mayoría de los registros de campo, y en base a posteriores reformulaciones que el análisis permitió visualizar con mayor claridad. De este modo, la constelación de **imaginarios patrimoniales** se compone de **Identidad**, **Recursos culturales** y **Recursos naturales**. Las categorías para el componente **Identidad** son: tradición, familia, costumbres, transmisión de saberes. Para el componente **Recursos culturales** las categorías son: producciones humanas tangibles e intangibles, conservación. Para el componente **Recursos naturales** las categorías son: biomas, flora y fauna (nativa y exótica), biodiversidad. Esta tensión entre los componentes “naturaleza” y “cultura” para clasificar a los recursos, se puntualiza de modo complementario, ya que la posición simbólica de una es definitoria de la otra por diametral oposición. Se registró en el conjunto de las entrevistas –ya fueran con los biólogos, los guardaparques, los guías de turismo y el conjunto de los turistas–, la referencia a un objeto como “cultural” si *no es natural*, y “lo natural” como aquello que *no es cultural*. Lo *natural* es asociado a “bioma”, “flora”, “fauna”, “biodiversidad” y se trasluce en imágenes encontradas, como la dualidad “nativo-exótico”, “auténtico-intervenido”, “impoluto-contaminado”. Lo *cultural* se asocia a la actividad humana en general, destacándose “lo indígena”, lo “arquitectónico”, “costumbres y creencias”, la “agricultura”, lo “agropecuario” y toda *modificación* del paisaje geográfico, toda alteración del *bioma que debería haber sin la intervención humana*. Esta polarización manifiesta, entre los interlocutores del Área Protegida Natural como entre los funcionarios, tiene sus raíces históricas y epistemológicas en la modernidad:

“La concepción de los espacios naturales, deudora del pensamiento decimonónico, se cimienta en la propia construcción occidental que establece como dominios independientes - dicotómicos y diferenciados- la naturaleza y la cultura [...] Y, quizás, la expresión “parque natural” sintetiza la contradicción que implica esta división de mundos y es reveladora de la manera en que hemos dibujado históricamente el concepto de naturaleza como dominio externo” (Santamarina Campos, 2012: 27).

Asimismo, como ya lo han formulado estudios desde la antropología simétrica (González-Ruibal, 2007; Latour, 2007), resulta de mayor precisión epistemológica hablar de *naturalezas-culturas* para

trabajar los híbridos de “cuasi-objetos” “cuasi-humanos” como las que manifiestan las imágenes-textos recién mencionadas: “los hechos científicos están contruidos pero no pueden reducirse a lo social porque éste se puebla de objetos movilizados para construirlo” (Latour, 2007: 22). Al disociarse los objetos-cosas que identifican al patrimonio de los sujetos que los *movilizan* y los resignifican en sus interpretaciones y manejo, se establecen relaciones asimétricas que reproducen la polarización entre el “saber experto” y el “saber aficionado”. Precisamente, la constelación “ciencia” tiene una *posición simbólica legitimante* en cuanto a qué *debería ser o no* patrimonio, dependiendo de la voz que lo reconozca como tal, con mayor o menor “status científico”, y según se posicione más allá de lo estrictamente natural o más acá de lo evidentemente cultural.

La constelación de **imaginarios científicos** tiene como componentes recurrentes: **Investigación, Educación y Conocimiento**. Las categorías principales del componente **Investigación** son: ideas de lo científico, legitimidad de los discursos, criterios de verdad. Para el componente **Educación** se destacan: divulgación, difusión, extensión. Y para **Conocimiento** las categorías son: saberes, formación, capacitación. Los diferentes modos de expresión del imaginario científico en el patrimonio cultural, se manifiestan en las prácticas de investigación –condensadas principalmente en el campo académico–, en las educativas (relegadas al ámbito pedagógico o de transferencia informal), y en la generación de “conocimiento patrimonial” en general, que suele reproducirse en tanto en los ámbitos académicos de extensión (congresos y jornadas) como en los medios periodísticos.

En cuanto a la constelación de **imaginarios políticos**, pueden distinguirse al menos tres componentes, que por supuesto pueden superponerse con algunos de los ya mencionados: **Territorio, Estado y Desarrollo**. Las categorías para **Territorio** son: entornos y ámbitos naturales-culturales, paisajes, territorios turísticos. Para **Estado** las categorías típicas son: las intervenciones a nivel municipal, provincial, nacional e internacional; así como las tensiones entre sectores públicos y privados. Para **Desarrollo** se agrupan: los usos turísticos, científicos y educativos de los recursos. La superposición de significados se visualiza claramente en la noción de “paisaje”, ya que incluye la simetría entre naturaleza y cultura que se distingue entre los recursos naturales y culturales, sobre todo al asociarse a territorios turísticos –paisaje pintoresco, lindo paisaje–; o a ámbitos productivos, como el paisaje de un maizal o el paisaje del ganado en el campo. En su dimensión política, el territorio en clave patrimonial, se complementa con las intervenciones del Estado –legislaciones, normativas, procedimientos de rescate y manejo–, y las representaciones del desarrollo que implican el uso del patrimonio, ya sea como recurso turístico, científico o educativo.

De modo complementario, los imaginarios patrimoniales, así como los científicos y los políticos, pueden interpretarse como *campos simbólicos* constituidos por sus respectivos capitales, como el científico, el político, el económico, el jurídico, entre otros (Bourdieu, 2008). En resumen, puede definirse un **imaginario patrimonial, como el conjunto de representaciones sobre “el patrimonio” que un grupo social comparte en base a la articulación de componentes simbólicos y categorías del conocimiento asociadas**. Estos componentes simbólicos agrupan a

los recurrentes significados que los agentes sociales atribuyen a las categorías utilizadas para interpretar e interactuar con “el patrimonio”. Lo propio puede aplicarse para definir a los imaginarios científicos, al agrupar representaciones simbólicas sobre “la ciencia”, y a los imaginarios políticos, al agrupar representaciones simbólicas sobre “la política”.

3.4 Parque Tornquist: la tierra protegida

Mi primera experiencia de investigación en torno al patrimonio cultural fue la realización de un informe técnico sobre el manejo de recursos culturales en el Parque Provincial Ernesto Tornquist (PPET), editado solo para circulación interna (Iparraguirre, 2007a). Este Parque se ubica en el Sistema Serrano de Ventania, partido de Tornquist, y tiene una extensión de 6.700 hectáreas (Mapa 13). Fundado el 11 de mayo de 1937, su misión principal es la conservación del *patrimonio natural*, lo cual incluye su patrimonio geológico y paleontológico, el ecosistema de pastizales pampeanos, cuencas hídricas y arroyos (afluentes del Río Sauce Grande), principal fuente de abastecimiento de agua potable para Bahía Blanca. Sus tierras fueron incorporándose al estado provincial en sucesivas etapas a partir de las donaciones y ventas efectuadas por la familia Tornquist, quienes entonces eran sus propietarios. El Cerro de la Ventana, su principal atractivo turístico, fue declarado Monumento Natural en 1959. El actual ente administrativo es la Administración de Áreas Naturales Protegidas, dependiente del Organismo para el Desarrollo Sostenible de la Provincia de Buenos Aires⁴⁸.

En el PPET se encuentran representadas más de la mitad de las comunidades vegetales que integran la biodiversidad pampeana, incluyendo especies no protegidas en ninguna otra área de preservación natural, algunas prácticamente desaparecidas en el resto de la región y una inusual concentración de especies que solo allí existen (Zalba y Villamil, 2002). Estas características hacen de esta área protegida la unidad de conservación de biodiversidad más valiosa de todo el Bioma Pampa en nuestro país (Kristensen y Frangi, 1995).

La propuesta de manejo realizada en 1997 por un equipo de investigadores de la Universidad Nacional del Sur, la Universidad Nacional de La Plata, personal del Parque y del Ministerio de Asuntos Agrarios de la Provincia de Buenos Aires (Fiori, Scorolli y Zalba, 1997), estableció los lineamientos generales de manejo que actualmente persisten (Mapa 10). Las áreas de manejo vigentes son las siguientes: El Área Primitiva, que incluye los senderos turísticos peatonales y el camino interno solamente hasta el bosque de pinos donde se ubica un sismógrafo que mide el movimiento sísmico de las sierras. El Área de Uso Intensivo, que coincide con el sector de administración y el control de ascenso en la base del Cerro Ventana. El Área de Uso Especial, la cual se reserva para actividades productivas de bajo impacto ambiental. Asimismo, este Plan contempla a nivel programático: el Programa Manejo y Protección del Recurso, el Programa

⁴⁸ Desde el año 2008 las Áreas Naturales Protegidas de la Provincia de Buenos Aires dependen del Organismo Provincial para el Desarrollo Sostenible (OPDS).

Administrativo, el Programa Uso del Recurso, el Programa Obras y Mantenimiento y el Programa de Manejo de Recursos Culturales. También conforma al cuerpo administrativo la Asociación Cooperadora del Parque Provincial y Monumento Natural Cerro Ventana, quienes colaboran con las autoridades en la conservación y mantenimiento del Parque, cooperan con los proyectos educativos de conservación y turismo, participan en los planes elevados por el Ministerio y apoyan económicamente los planes técnicos. Desde su fundación en 1937, varias han sido las reglamentaciones y los programas de organización y administración aplicados al área. En cuanto a propuestas de manejo específicas, además del antecedente recién mencionado de 1997, existe uno previo realizado en 1983 denominado “Propuesta de Coordinación de las Actividades Conservacionistas del Ministerio de Asuntos Agrarios en su Área de Influencia”, a cuyo borrador escrito a máquina accedí en los archivos del Parque. En esta propuesta se explicitó la situación del Parque en cuanto a las tareas de protección, conservación, educación y administración coordinadas luego del gobierno militar, quienes entre sus decretos establecieron en el Parque un coto de caza en 1975.

En cuanto a infraestructura y circuitos turísticos, el parque cuenta con sectores diferenciados según el sector dentro del área protegida y el tipo de recurso que ofrece al turista. Los sectores específicos son: Cerro Ventana, Cerro Bahía Blanca, Sala de Interpretación, Sendero Claroscuro, Cueva de Pinturas Rupestres, Cueva del Toro, Piletones, Garganta Olvidada y el Mirador del Hueco, ubicado sobre la ruta 76 (Mapa 10). También forman parte de los sectores turísticos el Camping “Campamento Base” (donde es posible pernoctar), el Vivero Forestal (cuya principal función es la venta y asesoramiento de plantas para forestar) y el Jardín Botánico Pillahuincó, perteneciente al grupo Gekko de la Universidad Nacional del Sur (dedicado a la conservación y reproducción de flora nativa y atención de visitantes).

Mi vínculo con este Parque comenzó en 2006, cuando propuse a las autoridades a cargo, hacer una investigación sobre recursos culturales como trabajo final de un seminario de grado. Este trabajo sentó el precedente de una propuesta de manejo de recursos culturales para el área, y posteriormente fue utilizada para distintos fines operativos y de divulgación (Iparraguirre, 2007b). La inquietud de realizar una investigación sobre los imaginarios existentes sobre el patrimonio natural y cultural de este Parque Provincial, surgió al reflexionar sobre el hecho de que este territorio que hoy se conoce como *área protegida* y que históricamente se visita por su carácter natural único, fue (como se describió en el apartado 3.2) y también lo sigue siendo hoy, un ámbito clave de intercambio cultural, donde confluyen discursos, prácticas e instituciones sobre la construcción social del patrimonio y la naturaleza de esta región conocida como Ventania. Es decir, no solo se tiene esta área protegida porque la familia Tornquist compró –o negoció– en su momento las tierras conquistadas a los nativos, y no dejó que se la habite durante años. Como ya se esbozó en el apartado sobre la historia de Ventania, hubo hechos trascendentales de la vida de los primeros

pobladores indígenas y los siguientes, que hicieron de esta región una singularidad social y topográfica, poseedora de una dimensión sociocultural específica.

En esta dirección, durante los primeros años de investigación, se elaboró un objeto de estudio denominado “dimensión sociocultural de Ventania” en base a los conocimientos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos adquiridos. Se definió entonces a “Ventania” como el área geográfica de ocupación humana que abarca el Sistema Serrano definido como provincia geológica, caracterizado por las sierras australes bonaerenses como ya se refirió. La *dimensión sociocultural* hace referencia a la actividad humana implicada en esta área coincidente con el Sistema Ventania, la cual abarca un periodo cronológico de más de 6.000 años según dataciones arqueológicas realizadas en la década de 1980 (Castro, 1983), que hoy deberían ser realizadas nuevamente para tener legitimidad científica en base a las técnicas de datación actuales.

Durante el año 2006 hice el trabajo de campo orientado a relevar los *recursos culturales* conocidos y registrar los nuevos: recursos tangibles e intangibles, compilación de bibliografía, documentos de archivo, fotografías, recortes periodísticos, y entrevistas al personal del Parque, así como a turistas. Este informe técnico fue presentado y discutido entre las autoridades del Parque y su personal operativo, quedando finalmente como propuesta de un Plan de Manejo de Recursos Culturales (Iparraguirre, 2007a). Esta propuesta de manejo tuvo como documento de base al Plan de Manejo mencionado, el cual centra su atención en los *recursos naturales* del Parque, destacando las consideraciones biológicas y medioambientales (Fiori, Scorolli y Zalba, 1997). Sin dejar de lado las descripciones “típicas” del formato de un plan de manejo para un área protegida, el informe realizado contaba con la siguiente estructura: Definiciones y Antecedentes, Caracterización del PPET, Consideraciones Medioambientales, Consideraciones Antropológicas, Consideraciones de Conservación, Consideraciones de Divulgación e Investigación y Propuestas de Manejo. Este esquema conceptual incorporaba, desde la mirada sociocultural, las *consideraciones antropológicas y las pautas para divulgación e investigación*, acciones consideradas como recursos culturales intangibles para la toma de decisiones operativas. Esta instancia a la que accedieron las autoridades del PPET, de investigar y planificar recursos culturales en un área protegida, se dio en el contexto de una tendencia en nuestro país de dar continuidad a los estudios sobre recursos naturales y sus implicancias legales al momento de trabajar sobre *paisajes*, integrando los componentes culturales en términos de “recursos”. En Argentina, una de las instituciones pioneras en este sentido fue la Administración de Parques Nacionales, organismo nacional del manejo y protección de las áreas naturales (Molinari, 2000). Como lo explica la arqueóloga María Luz Endere:

“El concepto de recursos culturales se inspira en la noción de recursos naturales, ya que se trata de recursos limitados, no renovables, diseminados en el paisaje, que son de interés público y que deben ser protegidos por la legislación de patrimonio, así como contemplados en la normativa de planificación territorial (Carta de ICOMOS para la gestión del Patrimonio

Arqueológico de 1990). Este concepto dio paso a una nueva especialidad denominada “manejo o gestión de los recursos culturales” (Endere, 2009: 19).

En efecto, el Plan de Manejo de 1997 se explaya exhaustivamente sobre la conservación de la flora y fauna nativas, el manejo del fuego en los pastizales, describe las formaciones geológicas (Mapa 12) y cuencas hídricas, pero dedica *solo una página* a los recursos culturales, mencionando brevemente los registros arqueológicos conocidos –cuevas con arte rupestre y material lítico–, sin mencionar ningún otro recurso histórico-cultural, evidenciando –al menos desde la construcción discursiva– la ausencia del concepto ampliado de recurso cultural en el *imaginario patrimonial* de quienes coordinaron la elaboración del mismo.

Advertida esta tendencia entre los interlocutores hacia una mirada centrada en los recursos naturales, el trabajo de campo se enfocó a relevar y sistematizar la profundidad histórica y cultural del Parque (apartado 3.2), así como el patrimonio intangible mediante el trabajo etnográfico. La mirada de los actores entrevistados reproducía el discurso de “lo arqueológico y los edificios” como dato primario de “lo cultural”, tal como había quedado instaurado en el Plan de 1997 recién citado. Aunque resulten a veces imperceptibles, las omisiones en un relato pueden consolidar imaginarios *completos desde lo ausente*, satisfechos de decir lo que no está sin decirlo. En esta dirección, la descripción que realicé de los recursos remarcaba en principio la diferencia entre lo tangible y lo intangible:

“Los recursos tangibles en el Parque Tornquist se pueden agrupar en: recursos edilicios (construcciones inmuebles y muebles), registros arqueológicos (elementos de molienda, puntas de flecha, material lítico en general, corrales realizados con pircas de piedra, cuevas con arte rupestre) y otro grupo de instrumentos al que podemos denominar recursos didácticos (material educativo, de exposición, etc.). Entre los principales recursos edilicios podemos mencionar, en el sector del Cerro Bahía Blanca: al Ex Hotel Provincial (en ruinas), la actual sala de interpretación y residencia de guías e investigadores, la oficina administrativa, el vivero forestal, los fogones de uso público, el Jardín Botánico Pillahuincó, el sismógrafo, un refugio de montaña, las casas de guardaparques y demás personal residente al interior del Parque. En el sector del Cerro Ventana se encuentran: dos estaciones de radio en su cima, una sala de recepción, una casa de guardaparque y el campamento base (camping concesionado por el Municipio). En el sector La Toma se ubica, además de la casa de otro guardaparque, una antigua construcción del Ex Club Hotel de la Ventana donde hoy funciona la bomba de agua de Villa Ventana” (Iparraguirre, 2007a: 44).

Esta enumeración seguía los criterios de quienes me orientaban en la búsqueda de los rastros de actividad humana, aún bajo la previa aclaración de que no hacía falta la distinción de períodos históricos, ya que la tendencia era a hablar solo de registros arqueológicos –referido a grupos

indígenas “erradicados” durante la colonización– y nadie nombraba recursos históricos, o conocimientos relacionados a grupos indígenas actuales, o a los mismos pobladores contemporáneos. El imaginario patrimonial que emergía del trabajo de campo con los interlocutores, era claramente de una *temporalidad finalizada*, anclada en “lo antiguo” y “lo ancestral”, y definitivamente terminada, sin implicancias en el devenir de la población actual. De hecho, este aspecto parecía ser un criterio de distinción entre el recurso natural –todavía presente y vivo– y el recurso cultural –ya sido y muerto–, perdido en el pasado. En cuanto a los recursos intangibles, el informe describía:

“Los recursos intangibles permiten un acceso al conocimiento de los diferentes grupos sociales que habitaron y habitan la región. En principio se puede distinguir entre los recursos que los mismos pobladores han creado (mitos y relatos en relación a las representaciones rupestres, leyendas) y por otro lado a las fuentes (recursos históricos) que sobre estos pobladores se han creado luego de la colonización y también sobre ellos mismos hasta la actualidad, ya sea por transmisión oral o escrita [...] Me refiero aquí a las representaciones rupestres también como recurso intangible en tanto si pensamos las pinturas como ‘archivo simbólico’ de discursos con sentido (mensajes) entonces el material arqueológico es también la fuente de conocimiento que indistintamente de la interpretación que se realice transmite cierta información sobre su creador. La distinción entre tangible e intangible tiene sus limitaciones y en estos casos se torna evidente. No obstante, es útil al momento de ordenar la información disponible e intentar sistematizarla” (Iparraguirre, 2007a: 45).

Estas descripciones pretendían esbozar, mínimamente, un planteo sobre la trascendencia de recuperar aspectos intangibles de un *imaginario cultural invisible* que hasta entonces resultaba inexistente, como si nada *hubiese pasado* salvo aquello que podemos constatar con nuestra vista.

Otra imagen-texto relevante de la concepción de “lo cultural” entre el personal del Parque y las autoridades de áreas protegidas de ese momento, que está presente en el Plan de Manejo de 1997, es la mención en el organigrama, a un área específica de trabajo llamada “Encargado del manejo de recursos culturales”. Este puesto nunca se cubrió durante los 10 años que separan el Plan de Manejo citado y mi informe técnico (entre 1997 y 2007), mientras que el resto de las áreas se fueron cubriendo con personal a cargo, a veces con superposiciones de hasta 2 o 3 funciones a la vez. Tal es así que, cuando yo expresé en una de las entrevistas al guardaparque a cargo, el interés en continuar el estudio de los recursos culturales en el Parque, me respondió: –“*sería bueno tener este estudio que estás haciendo para ver como encaramos el tema, no sabemos por dónde empezar a tratarlo, sabemos que es necesario, pero no tenemos personal que lo pueda hacer*”. De este modo surge mi segunda experiencia de trabajo en el Parque, a partir de la propuesta de realizar una asesoría en manejo de recursos culturales para poner en marcha lo planteado en el informe técnico que había realizado. La principal actividad durante esta asesoría se centró en escribir y

diagramar un guion museográfico destinado al rediseño y refacción de la sala de interpretación, montada por investigadores de la Universidad Nacional de La Plata en 1983. La diagramación de los contenidos de este guion incluyó deliberadamente la contraposición complementaria de ambas posturas, cultural y natural, aunque en aquel momento yo no tenía en claro a qué respondía tal polarización. El guion se fue escribiendo al compilar información de primera mano junto a investigadores vinculados al Parque (biólogos, arqueólogos, agrónomos y geólogos a quienes fui a entrevistar a sus gabinetes en las diferentes Universidades), y bajo la supervisión del personal de guías intérpretes y guardaparques, quienes contaban con la experiencia de interactuar con los visitantes y conocer sus intereses e inquietudes más frecuentes.

De acuerdo a que el informe técnico realizado en 2007 proponía, entre sus conclusiones, implementar una metodología de comunicación que permitiera conectar las áreas de estudio convergentes en el Parque (Iparraguirre, 2007a: 50), este guion se diseñó como un modelo de divulgación abierto a múltiples interpretaciones, factibles de ser aceptadas a la vez. Esto buscaba, a los fines museográficos, que el visitante dudara de sus convicciones sobre el lugar y se predisponga a abrir su captación del entorno, como si fuera la primera vez que se le hablaba sobre el tema. Además de la interrelación de los discursos sobre la naturaleza y sobre la cultura, se buscaba integrar el conocimiento de la dimensión sociocultural, aquella que da sentido a la interrelación de ambos órdenes, en tanto hace a la convivencia, el hábitat y la transformación del medio.

Otro lineamiento central del guion era transmitir que el pasado se hace presente si entendemos que ese devenir que ya no está (el patrimonio ausente), hace posible que pasado y actualidad coexistan (en el patrimonio presente). Se buscaba reflexionar sobre la parcialización cronológica que separa acontecimientos en años con personajes individuales y ordenados, que generan distancia entre los hechos como si fueran inconexos. Se proponía transmitir una interpretación no-lineal y no oficial del paisaje cultural y de los recursos del área protegida, construida a partir de procesos sociales realizados por grupos dinámicos y no por actores individualizados. Se trataba de aplicar una interpretación advenidera del tiempo a un relato necesariamente histórico, al comprender que el presente no es la acumulación o la ausencia del pasado, sino más bien la coexistencia del pasado en el permanente movimiento del presente. El desafío era entonces interpretar un *pasado en devenir*, es decir, un presente en devenir conformado por un pasado que continuamente se presenta como *actualidad*. La reflexión que yo tenía frente a mis interlocutores y que transcribí en aquel Informe, era en este tono:

“Lo que se conozca de ese pasado también es interpretación, por lo tanto, no puede ser tratado ese conocimiento como naturalmente dado o como verdad incuestionable. De este modo, la representación que tengamos-construyamos de ese pasado determinará nuestra interpretación presente, el devenir del sitio o lugar según nuestra formación. Ante el ejercicio de diseñar el formato de presentación de la información de un recurso o sitio para que sea

divulgada, lo que ocurre es que se trata de diseñar desde una interpretación del sitio y desde una interpretación de lo que los otros puedan interpretar. Es decir, al diseñar este formato de divulgación del sitio estamos recurriendo a nuestra interpretación del pasado, pero no solo del pasado historiográfico y arqueológico que conocemos de este sitio, sino a la interpretación de lo que consideramos que el pasado es. Entonces aquí el problema se desdobra. Tenemos información del sitio que suponemos conforma el pasado del sitio en devenir y tenemos un esquema o modelo de lo que suponemos que el pasado es y que por lo tanto establecemos como base desde la cual construir el formato de presentación de esa información pretérita que debe dar luz sobre el presente del sitio” (Iparraguirre, 2007a: 6-7).

Transcurridos varios años desde aquellas reflexiones, hoy comprendo que, como se señaló en el apartado 2.5, el estudio de la espacialidad y la temporalidad implícitas en procesos de patrimonialización, permite entender cómo la interpretación de lo que el pasado es, se funde en la interpretación del material que se tiene de un lugar en la actualidad, en el *devenir* de quien lo interpreta, para re-construir su pasado desde el presente. Esto es factible en tanto la interpretación de lo que el pasado es define una *espacio-temporalidad*, y la construcción y reproducción de ésta, instauro una noción específica de pasado así como de presente, futuro y devenir. La espacio-temporalidad de quienes diseñan la representación del pasado del sitio configura la interpretación de quienes visitan el mismo, al establecer en sus prácticas un *modelo de representación del pasado* desde el cual ordenar los acontecimientos *situándolos* en el devenir.

Una vez finalizado el escrito del guion se comenzó a gestionar los recursos económicos para su implementación en paneles museográficos y una posible reforma del edificio. Luego de varias idas y venidas, reuniones con funcionarios provinciales, pedidos de presupuestos y reuniones con el personal del área para pulir el guion, el desmontaje de la muestra hecha en 1983 y el diseño en mano de la flamante sala de interpretación, el dinero requerido nunca se aprobó. Durante los años siguientes hubo otros intentos de reactivar el proyecto, e incluso en 2010 se realizó un taller de interpretación financiado por el Organismo Provincial que regula las áreas protegidas en la Provincia (OPDS), para redefinir los mensajes centrales y los lineamientos museológicos de la sala de interpretación. A pesar del trabajo colectivo de unos 30 participantes (museólogo, científicos, personal del parque, guías y autoridades) para sistematizar la información elaborada durante un taller de dos días seguidos, tampoco se llegó a concretar la etapa constructiva de la sala por la ausencia de los fondos. A partir de 2013 el personal a cargo decidió emprender refacciones y cambios en la sala de interpretación por mano propia y sin fondos, que aún no concluyeron. El museo del PPET sigue hoy, luego de 30 años, sin ofrecer al visitante una nueva versión de su pasado (y de su presente).

En este primer sitio de campo es factible observar la influencia decisiva de los *imaginarios patrimoniales* de los actores sociales, centrados inicialmente en los recursos naturales, al momento

de la toma de decisiones políticas. Por un lado, no se sostuvieron los estudios antropológicos sistemáticos en el área y, por el otro, no se otorgaron fondos para la implementación de los estudios de manejo y para el guion museográfico realizado. Esta imagen de lo *cultural* subsumido en lo *natural* responde también a constricciones específicas del *campo científico* (Bourdieu, 2008) en el que se han formado la mayoría de los guardaparques de nuestro país, bajo un diseño curricular centrado en la preservación de la flora y la fauna sin considerar las variables socio-históricas que intervienen en los diferentes ambientes y *paisajes culturales*, ahora “protegidos” por el manto legal que suponen las leyes de parques, bosques, etc. Asimismo, es notorio el desconocimiento por parte de todos los interlocutores entrevistados, de las convenciones Internacionales relativas al patrimonio cultural que podrían tener relación con los recursos presentes en el área, o implicados a través de su puesta en valor (ICOMOS, 2005; UNESCO, 2003; UNESCO, 2006), por solo citar algunas de ellas.

En este sentido, puede sostenerse que el fracaso o inviabilidad de estas intervenciones responde, en parte, a que todos los actores intervinientes teníamos un imaginario patrimonial subsumido a la *rítmica política* de “lo urgente” en términos de rédito popular y a la supuesta prioridad “de lo natural”. El imaginario de estos actores evidenciaba un comportamiento pasivo ante la no-gestión por parte de los funcionarios, como si fuera obvio que los políticos no iban a destinar fondos para “algo cultural” cuando sus intereses están puestos en acciones “de mayor apremio”: sostener como sea la apertura del área para recaudar fondos, obtener posicionamiento turístico, la búsqueda de réditos políticos, la persistencia en los cargos, entre otros.

Como ejemplo de contraste, se puede plantear que a ninguno de los actores interesados en el “desarrollo cultural” del PPET se le ocurrió ir a cortar la calle frente al Ministerio de Asuntos Agrarios en La Plata –organismo del que dependía entonces el Parque– para reclamar el otorgamiento de fondos para el “crecimiento sociocultural” de la región. Podría sonar irrisorio pensar en un corte de calle, o un cese de actividades como reclamo de fondos para rediseñar una sala de interpretación, o para crear un sendero interpretativo de la historia indígena y criolla de Ventania. Pero el dilema es si realmente es una postura *descentrada* de los problemas “prioritarios” o si se trata de una falta de integración del imaginario histórico y social a la cotidianeidad de los pobladores locales. Si todos somos conscientes de la relevancia cultural y educativa de la implementación de recursos culturales educativos, de la llegada a miles de personas que puede tener un Parque Provincial, ¿porqué no se *imagina* el reclamo de “lo cultural” como un valor social y popular de equivalente significación a reclamos “de urgencia social”? Aquí se evidencian los dilemas que emergen de un estudio sistemático de los imaginarios sociales que llega a tocar representaciones enraizadas en procesos institucionales sedimentados, construidas de forma “imperceptible” para la perspectiva del ritmo de vida cotidiano de quienes habitan y transitan este territorio.

3.5 Menhires: imaginación y misterio

Un conjunto particular de imaginarios en relación al patrimonio arqueológico fue adquiriendo importancia durante los primeros relevamientos de sitios arqueológicos en el Parque Tornquist, que luego se extendió a gran parte de Ventania: la existencia de *menhires* en las sierras. Los menhires son, en términos arqueológicos, un tipo de estructuras de piedra erguidas, también conocidos como “piedras paradas” o “piedras clavadas” (Foto 1, 2 y 3). Estos se caracterizan por ser piedras de roca sedimentaria que miden entre 30 cm y 200 cm de alto, las caras laterales están canteadas y varían de 20 cm a 50 cm de ancho, con un espesor entre 2 cm y 10 cm que en la mayoría de los casos termina en punta semi-prismática. La particularidad que las identifica en el paisaje serrano es que se encuentran *clavadas* en el terreno de forma perpendicular, ya sea sobre la tierra o sobre las rocas. De un total de 12 sitios relevados, registré 210 menhires, en un área geográfica aproximada de 62 km en dirección este-oeste por 35 km en dirección norte-sur (Mapa 4). Ante el hallazgo propio en los recorridos y transectas por las sierras, o el aviso de un sitio por parte de terceros, fui tomando nota de las características de las estructuras (geo-referencias, orientaciones cardinales de las alineaciones, medidas de las piedras, las distancias entre sí, distancias a posibles canteras donde se encuentran este tipo de piedras), así como documentando su estado (fotografías, condiciones de preservación y medidas de manejo a tener en cuenta). Estos menhires solo fueron relevados mediante la metodología descrita y en ninguno de los casos se realizaron excavaciones arqueológicas sistemáticas, ni muestreos. Las fuentes documentales utilizadas, tanto para el hallazgo de los sitios como para su posterior análisis incluyó: datos de tradición oral, entrevistas, revisión de escritos en revistas y periódicos locales, consulta de sitios en Internet, publicaciones científicas, material de archivo y bibliotecas. La obtención de datos de posibles posicionamientos de menhires fue provista por diferentes actores de la región: guardaparques, guías de turismo, veterinarios, agrónomos, biólogos, geólogos, prestadores turísticos, y habitantes de las diferentes localidades aficionados a temas de arqueología y patrimonio cultural.

Etimológicamente, *menhir* proviene del idioma bretón (*men*: piedra, *hir*: larga) y significa “piedra larga hincada verticalmente en el suelo” (DRAE, 2001). Su uso popular fue adoptado por arqueólogos ingleses del siglo XIX para describir sitios megalíticos (de grandes piedras), en particular, aquellos que presentan piedras paradas o erguidas, como el caso de Stonehenge en Inglaterra y Newgrange en Irlanda, ambos sitios datados en 5.000 años antes del presente (Rudgley, 2000: 151). Localmente, el término ha sido asociado a estas “piedras paradas” a partir de la divulgación masiva de “menhires” en diferentes partes del mundo, y en Argentina por la influencia de un reconocido atractivo turístico denominado “Parque de Menhires” en la región de El Mollar y Tafí del Valle, Provincia de Tucumán (Ambrosetti, 1897).

El primer antecedente bibliográfico sobre estructuras de piedra para las Sierras de Ventania es del arqueólogo Gustavo Politis, quien en 1988 realizó un informe preliminar a pedido del Museo de Pringles (Politis, 1988). El informe quedó en dicho museo pero varias copias circularon entre los pobladores locales y fue así que llegó a mis manos. En este estudio el autor realiza un planteamiento

del tema, una sistematización de las estructuras de piedras en tres grupos, y discute algunas hipótesis, inclinándose por la que las asocia a la actividad indígena tardía o post-hispánica (Politis, 1988: 3). Posteriormente, se encuentra el principal estudio sobre el tema para la región de Ventania que fue realizado por la arqueóloga Patricia Madrid, quien sistematizó en dos publicaciones (Madrid, 1991a; 1991b) los relevamientos efectuados desde 1986 junto a personal de la Dirección de Cultura de Coronel Pringles⁴⁹. El total de sitios estudiados son 25, los cuales presentan estructuras que comprenden recintos con paredes de piedra y piedras paradas, y se ubican en campos privados en las Sierras de Pillahuincó, en los partidos de Coronel Suarez y Coronel Pringles. Al momento de la publicación, la autora refiere que no existen publicaciones científicas sobre estructuras de piedra en el Sistema de Ventania (Madrid, 1991b: 129-130). En cuanto a documentación histórica, la autora compila la información disponible que hace referencia al tema, la cual se resume más abajo y hasta la fecha no se han encontrado nuevos documentos que aporten datos relevantes específicos de las piedras paradas.

Al interior de las Sierras de Ventania, en el cordón Ventana, se registran una menor cantidad de sitios estudiados con estructuras de piedras, como el de Roa y Saghessi (2004). Los trabajos han sido preliminares, en ellos se describen las características generales de los sitios y retoman la línea de interpretación de Madrid, sin aportar nuevos elementos al estudio regional y sin realizar interpretaciones específicas o hipótesis sobre las “piedras paradas”. Otros antecedentes consultados fueron, para la región del Sistema de Tandilia (Endere y Prado, 2009; Ferrer y Pedrotta 2006; Madrid y Politis, 2000; Pedrotta *et al.*, 2009), y para la región de Tafí del Valle (Arenas *et al.*, 2007; Endere, 2007; García Azcárate y Ribotta, 2007; Manasse *et al.*, 2010), los cuales aportaron interpretaciones complementarias y herramientas para análisis comparativos.

Los estudios arqueológicos considerados plantean diferentes nomenclaturas que incluyen, además de las piedras paradas (menhires), a los recintos y los muros. Asimismo, al interior de las piedras paradas, se diferencian los *alineamientos*, los *agrupamientos* y las *piedras aisladas*. Los primeros están conformados por: “piedras dispuestas en posición vertical clavadas sobre el terreno. Se encuentran separadas unas de otras por distancias variables entre 3 m y varias decenas, elevándose sobre la superficie del terreno entre 0,30 m y 1,50 m de altura. Transcurren en líneas rectas o paralelas a otros alineamientos. Algunas de estas piedras presentan una cara canteada, orientándose la fase más plana hacia el mismo rumbo” (Madrid, 1991b: 131). En tanto los *agrupamientos* “están constituidos por piedras clavadas en posición vertical y distribuidas azarosamente en espacios restringidos” (Madrid, 1991b: 131). Las *piedras aisladas* son “unidades de roca clavadas en el terreno, con alturas variables entre 0,49 m y 2 m y sin relación con otras piedras paradas” (Madrid, 1991b: 132).

⁴⁹ Existe un informe inédito sobre estos relevamientos realizado por Aldo Pirola y Oscar Villar cuando trabajaban para la Dirección de Cultura de Cnel. Pringles. En el mismo hay datos de sitios que no han sido publicados en los artículos de Madrid y que fueron de gran utilidad para realizar este estudio. Agradezco a Omar Abasolo la gentileza de facilitarme oportunamente, una copia del mismo.

A nivel interpretativo, el estudio de Madrid, centrado en el análisis topográfico-ambiental de los sitios, menciona: “se observa cierta regularidad en su localización que podría interpretarse como una elección estratégica según las condiciones de protección, dominio visual de un territorio y provisión permanente de agua y pastos, en las zonas de valles al pie de las laderas, en el límite donde las pendientes se hacen más abruptas y próximos a cursos de agua” (Madrid, 1991b: 145). Al analizar las características y técnicas de construcción de las estructuras, sumadas a la información de documentos, se infieren consideraciones sobre su origen, función y antigüedad, relacionados sobre un posible manejo del ganado (vacuno, caballar y lanar). La variabilidad observada entre los recintos indica una funcionalidad como corrales, habitaciones o reparos, destacándose el hallazgo en estratigrafía de huesos de oveja para uno de los sitios en el cordón Pillahuinco. El manejo de ovinos por parte de grupos indígenas pudo realizarse, según estudios de fuentes históricas, en el siglo XVIII y XIX (García, 1969 [1836]; Mandrini, 1986, 2008).

También se pone en consideración la *reutilización* de las estructuras en momentos de los primeros colonizadores, alternando la función “original” de las mismas. En el sector del cordón Ventana es frecuente encontrar piedras paradas con marcas de alambres o directamente atadas a alambrados que en algunos casos siguen una dirección similar a la que indica el alineamiento. Específicamente sobre las piedras paradas, Madrid afirma que “se ignora cual pudo ser su función, pero su alta asociación a los recintos sugiere un mismo origen aunque con distinta funcionalidad” (Madrid, 1991b: 146). Como hipótesis general, la autora propone el *origen indígena* de la mayoría de los sitios relevados en Pillahuincó y una posible vinculación como sistema de asentamiento a un circuito de mantenimiento y traslado de ganado, que sin excluir el consumo interno, estaría involucrado en una organización mayor que conectaría distintos grupos y áreas hasta Chile (Madrid, 1991b: 146-147).

La documentación historiográfica relativa a piedras paradas no suministra información concreta, salvo algunas referencias a “corrales de indios” para fines del siglo XIX que igualmente no se refieren a las piedras paradas sino a los recintos y muros. Madrid menciona en su artículo una recopilación de cartografía histórica entre 1739 y 1876 realizada por Geodesia⁵⁰, donde solo se menciona uno de los recintos de piedra constatados por los sitios estudiados (Madrid, 1991b: 143). En general las hipótesis elaborados por historiadores en base a escritos de viajeros y fuentes documentales, discuten el origen indígena o criollo de las estructuras, atribuyendo en varios casos la influencia araucana y la utilidad ganadera, como refugio o corral. Mandrini (1986) considera el establecimiento de una población indígena de economía pastoril, con manejo de ganado, entre las sierras de Tandilia y Ventania para mediados del siglo XVIII. Son numerosas las fuentes que mencionan la presencia de ganado lanar desde 1770 y en el siglo siguiente por los registros del desarrollo de la tejeduría con lana de ovejas (Madrid, 1991b: 145).

Para realizar la etnografía de los imaginarios sociales nativos en torno a los “menhires”, se realizaron entrevistas abiertas y observación participante junto a los actores y grupos sociales ya

⁵⁰ Ente gubernamental encargado de relevar la topografía de la Provincia de Buenos Aires, fundado en 1875.

mencionados. Siguiendo la matriz del imaginarios del caso (Esquema 6), se analizaron específicamente cuáles son las representaciones que tienen los diferentes interlocutores sobre los “menhires”, a qué grupos sociales las asocian, y cuáles podrían ser sus usos y motivos de su construcción. A modo de orden expositivo, los imaginarios recopilados entre las personas entrevistadas, y entre los antecedentes científicos consultados (Madrid 1991a, 1991b; Politis, 1988; Madrid y Politis, 2000; Endere y Prado, 2009; Ferrer y Pedrotta 2006; Pedrotta *et al.*, 2009), se dividieron en tres grupos según las funcionalidades sociales e individuales a las que hacen referencia los tres principales componentes (**territorial, ritual, astronómica**), y se clasificaron a su vez en otros tres grupos de componentes según sus posibles orígenes (**indígena, criollo, desconocido**) (Esquema 12).

Estas tres categorías relativas al origen de los menhires, responden a las cronologías tentativas que se asignan en las entrevistas a los *posibles momentos* de la colocación de las piedras. La categoría “Indígena” integra a los grupos indígenas que circulaban o residían en la región en períodos pre y post-contacto hasta fines del siglo XIX, época en que las campañas militares del Estado Argentino erradican a prácticamente la totalidad de los pobladores de ascendencia indígena (tehuelches y mapuches). “Criollo” agrupa a los pobladores europeos llegados a la región con la colonización de los territorios desde el siglo XVII y todos los demás grupos mestizos hasta inicios del siglo XX, época en la que ya surgen los primeros relatos que evidencian su existencia. En tanto “Desconocido” refiere a seres extra-terrestres o de procedencia imprecisa, cuyas intervenciones podrían haber sido anteriores a los pobladores indígenas, o superpuestas a los demás períodos considerados en las dos categorías previas.

El primer grupo presenta imaginarios en torno a **funciones territoriales**, en particular sobre los posibles usos del paisaje y sobre el manejo del territorio por parte de los constructores de los sitios. La mayoría de las representaciones asociadas al origen indígena son atribuidas a: demarcación de zonas de asentamiento; a circulación y contacto entre grupos; marcación de puntos importantes en el paisaje: cursos y vertientes de agua, sitios estratégicos para cazar o refugiarse; asentamiento, manejo y circulación de ganado. En cuanto al origen criollo, entre chacareros y gente que trabaja en el campo, la idea común es la de marcación de los campos, ya sean que las líneas de piedras clavadas funcionen como límites entre propietarios, o entre zonas de cultivo fértiles e infértiles, lugares donde no se pueden sacar las rocas para trabajar, o donde hay vertientes de agua que no pueden ser labradas para cultivos o para encerrar animales. En varios campos que cuentan con sitios, pude observar la acumulación de menhires tirados en los rincones de los cuadros arados, donde ya no era posible pasar la maquinaria o el tractor. Otra hipótesis aislada de un informante de la localidad de Tornquist, propone que se trata de una “obra inconclusa”, que las piedras vigentes son el relicto de una obra que no llegó a terminarse por algún motivo y entonces al estar incompleta es difícil interpretar hoy su sentido.

Entre los interlocutores entrevistados aficionados a la arqueología, el tema del origen siempre es tratado con cierto “halo de misterio” y emergen factores comunes, donde los orígenes imprecisos

y sus múltiples funciones se confunden con el conocimiento de otras regiones del país o del mundo, que tienen estructuras supuestamente similares. Los programas de documentales en televisión, las revistas de divulgación y libros *best-seller*, han contribuido a la difusión masiva de estos atractivos arqueológicos y arquitectónicos, activando simbólicamente y turísticamente este tipo de patrimonio cultural (Prats, 2004), lo cual ha generado resonancias similares en diversas partes del mundo, como es el caso de Ventania. Varios de los entrevistados sostienen hipótesis tales como –“*las piedras fueron traídas por culturas europeas, las que hicieron los monumentos astronómicos*”, o que –“*fueron colocadas por sociedades del noroeste argentino que tenían conocimientos de los Incas o de culturas previas*”.

Otro aporte a nivel territorial surgió entre los científicos no especialistas entrevistados. Los biólogos que investigan en el Parque Tornquist, con quienes compartí varias salidas al campo, aportaron tener en cuenta la altura de los pastizales en momentos donde no había agricultura intensiva en la región, ya que esto podría condicionar la visualización de las piedras desde cierta distancia y asimismo permanecer como referencias topográficas claramente visibles luego de un pulso natural de quema o incendio provocado por humanos. Los geólogos, por su parte, remarcaron considerar los tipos de rocas utilizadas y las distancias a las canteras de aprovisionamiento, así como también las propiedades electromagnéticas de cada tipo de roca presente en los sitios.

Los imaginarios orientados a **funciones rituales** agrupan hipótesis vinculadas al orden simbólico, los usos trascendentales de las piedras y en general, a los sentidos no-materiales. Una imagen recurrente en las entrevistas es la idea de tumba, ya sea de origen indígena o criollo. Varias personas mencionaron la idea de ritos y espacios funerarios, ya sea que cada piedra parada simbolice un cuerpo enterrado, o que los agrupamientos de piedras referencien un destino de entierro, a modo de cementerio. Estos usos rituales se asocian a cultos a la tierra, a los animales o las plantas y tienen como referencia a ejemplos de otras culturas. Las fuentes históricas de estos discursos están en relación a un conocimiento de amplia difusión sobre las funciones rituales de varios centros ceremoniales en el mundo, como el caso de la Isla de Pascua (Metraux, 1950) o el caso de Stonehenge (Aveni, 1989: 73-77). Hallé al respecto una nota periodística de un medio gráfico de amplio alcance en la región, que señalaba la posible existencia de una “cultura megalítica en la Sierra de la Ventana”, hacedora de estos “menhires”, y que posiblemente estos estén relacionados a una “función astronómica” (Charalambous, 2007).

En general, estas interpretaciones “no-académicas” no consideran a la cronología arqueológica hegemónica, la cual sostiene que es inviable pensar en un contacto cultural entre “sociedades megalíticas” europeas y sociedades indígenas de esta región de Sudamérica. Al desconocer los marcos teóricos y los datos básicos que impiden suponer este contacto, estas teorías alternativas con rasgos difusionistas, consideran que ese conocimiento pudo de alguna manera llegar hasta aquí, y se pudo plasmar en expresiones culturales y tecnológicas como los menhires. También se documentaron en conversaciones junto con aficionados las “teorías energéticas”, las cuales plantean que la disposición de las piedras busca captar o direccionar la

energía propia de los minerales de las rocas –con especial énfasis en el cuarzo blanco– y de este modo energizar a quienes transiten por el lugar, o bien permanezcan allí realizando algún “rito energético”. Guillermo, un informante con vasta experiencia en la búsqueda de menhires, explicaba esta idea utilizando la imagen de la acupuntura, la curación por medio del balance de circuitos de energía en el cuerpo: *“las piedras están clavadas en la tierra como si fueran agujas en el cuerpo, de modo tal que equilibran la circulación de la energía de las rocas con la del entorno”*. Otra idea similar explicaba Guillermo en relación de la presencia de menhires cerca del agua, ya sea frente a los cursos de agua -que en muchos casos son próximos a las alineaciones-, o de arroyos subterráneos que no son visibles y que las mismas rocas podrían estar indicando su presencia y ser capaces de “hacer emerger” esa energía hacia la superficie.

En conversaciones con guardaparques y guías intérpretes del Parque Tornquist, tuve conocimiento de los llamados grupos de turistas “energéticos”. Estas personas, según lo explicaban los interlocutores, planteaban que en las sierras se encuentran lugares especiales donde es posible percibir una energía atípica, revitalizadora, y por este motivo realizaban periódicamente salidas a estos lugares energéticos –uno de ellos denominado “piedra del sacrificio”. Estas personas sugerían que las piedras ubicadas en el paisaje podrían estar posicionadas para formar *centros ceremoniales* de diversas clases, o bien para remarcar la “potencialidad energética” de los mismos. Entre las ideas de los posibles sentidos de estos centros ceremoniales, no faltan las ufológicas, que plantean un origen extra-terrestre de los constructores, o en algunas personas, una veneración a seres no-humanos por parte de grupos indígenas. Es frecuente encontrar en la región de Ventania a grupos de turistas de orden “místico-esotérico” (Otamendi, 2008a), cuyos discursos combinan narrativas asociadas a fenómenos sobrenaturales y teorías especulativas sobre los relatos de la actividad extra-terrestre entre los cerros. Si bien Ventania no llega a tener el status ufológico de la “Zona Uritorco” de las Sierras de Córdoba como el estudio de Otamendi la describe, su fama en relación al avistaje de luces extrañas y seres extra-terrestres ha ido creciendo en las últimas décadas, según lo han relatado aficionados en las entrevistas y lo reflejan medios periodísticos locales.

En cuanto a las **hipótesis astronómicas**, algunas personas mencionaron en las entrevistas que las piedras pudieran tener una *función celeste* precisa, que aún desconocemos. El principal factor para su elaboración es la correspondencia que tienen ciertas alineaciones con puestas o salidas del Sol y de la Luna en diferentes épocas del año. El primer dato que tuve al respecto fue a partir de una conversación con un poblador de Sierra de la Ventana que me explicaba que había un sitio de menhires donde era posible ver que la puesta del Sol en el equinoccio de otoño coincidía con la orientación de un alineamiento de piedras paradas. A partir de entonces, presté atención en los relevamientos a la posición cardinal de las alineaciones y en varios casos corroboré que las alineaciones entre menhires tienen una dirección Norte-Sur, y en otros Este-Oeste, sin descartar la salvedad de que la posición actual del norte magnético puede no coincidir con la posición del momento de construcción del sitio. Hay también una predominancia de sitios en el sector oriental del cordón Ventana con vista al cerro “Tres Picos” –el de mayor altitud de Ventania (1.239 msnm)–

en los cuales es factible observar la cumbre del cerro tomando como referencia las piedras alineadas al mismo. Las interpretaciones en esta dirección pueden vincularse a los estudios arqueoastronómicos realizados en diversas regiones de América y en Argentina, como el caso del Valle de Yocavil en la provincia de Catamarca (Reynoso, 2003), donde se relaciona un observatorio del Sol con la noción de marcar el tiempo y sus implicancias sociales en el calendario anual. También pueden considerarse estudios de etnoastronomía en grupos indígenas actuales, los cuales plantean considerar la conexión del mundo sobrenatural asociado a lo celeste, con el mundo terrestre, implicando una configuración del orden celeste codificado en un orden cultural (López *et al.*, 2004).

En resumen, las interpretaciones nativas que emergen del trabajo de campo conforman un amplio espectro de teorías e hipótesis que *enriquecen* las perspectivas arqueológicas y etnohistóricas mencionadas. Aunque en varios casos las ideas son inconciliables con los modelos científicos actuales, aportan elementos del imaginario social de los pobladores locales a considerar como constitutivos de la *identidad regional actual* y de la valorización de los “menhires” como *patrimonio social local*. Esta simultaneidad de *estados patrimoniales* que tienen estas manifestaciones culturales a partir de sus múltiples valoraciones, les da una relevancia singular que abre *nuevas perspectivas*, no solo en cuanto a los diversos enfoques para su investigación, sino también para su *preservación, manejo y divulgación*. Como se verá de modo ampliado en el apartado 6.1, desconocer, negar o despreciar estos imaginarios patrimoniales puede conllevar serios problemas de gestión y divulgación, con resonancias socioculturales tanto en el campo científico como en el político.

3.6 Rítmicas de la gestión patrimonial

El segundo sitio de campo de este caso se enfocó en la gestión del patrimonio arqueológico y paleontológico por parte de un Observatorio de Patrimonio⁵¹, en el cual trabajé entre 2008 y 2010, a partir del ofrecimiento de coordinar una sede de este organismo provincial en la región del sistema serrano de Ventania. Su injerencia abarcó en su primer formato (2008-2009), los partidos de: Tornquist, Saavedra, Cnel. Pringles, Cnel. Suarez, A. Alsina, Guamini, Puan y Villarino (Mapa 1). En teoría, el propósito de este Observatorio era generar vínculos estrechos con las comunidades locales para terminar “con la desarticulación y las barreras que muchas veces dificultan la realización de las actividades de protección, investigación, difusión y transferencia del patrimonio cultural” (Iparraguirre, Algrain y Menéndez, 2010: 482). Algunas de las funciones previstas desde sus documentos fundacionales eran:

⁵¹ Observatorio de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico N° 1 creado por el Centro de Registro del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (Dirección Provincial de Patrimonio Cultural, Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires).

“Coordinar políticas educacionales y de difusión masiva de la Ley Nacional N° 25.743 [...] Identificar agentes de deterioro de sitios arqueológicos y yacimientos paleontológicos [...] Fortalecer la identidad y conciencia regional [...] Controlar el saqueo, destrucción y tráfico ilegal” (ibid.: 484).

Aunque son múltiples los aspectos de esta experiencia de gestión patrimonial que pueden analizarse en esta tesis, me limito aquí a describir situaciones que dan cuenta de la permanente tensión entre los imaginarios patrimoniales, políticos y científicos, emergentes en la confrontación de intereses, discursos y prácticas.

Inicialmente, la propia práctica de crear este observatorio como un “satélite” de la oficina central en la ciudad de La Plata –capital de la Provincia de Buenos Aires- y sostenerlo desde una *oficina virtual* como era mi persona, la computadora y mi auto, y también desde una *oficina transitoria* –el espacio brindado por el Parque Tornquist para recibir gente–, generó una transformación radical del modo previsto de trabajar y de articular con personas e instituciones. El imaginario patrimonial que se debía construir como *oficina de asuntos patrimoniales* no lograba adquirir ese estatus, ya que no se implementaban las condiciones mínimas para fomentar un espacio concreto donde se pudiera trabajar de *forma directa* con los interlocutores interesados. Esto conllevó indefectiblemente a construir una imagen-texto del Observatorio basada en la movilidad del personal técnico hacia los recursos y las personas, en continuo movimiento y sin asidero en referencias precisas que ubicaran las imágenes de gestión patrimonial que se pretendían consolidar desde los lineamientos políticos.

Bajo este contexto de representaciones, y con el objetivo de hacer relevamientos de colecciones municipales y privadas, durante los casi tres años de trabajo, se hicieron varios viajes a los diferentes municipios, en general sin que éstos demandaran la visita y con cierto escepticismo sobre la relevancia de la temática. Las visitas protocolares se hacían principalmente a las Direcciones de Cultura de los Municipios, áreas “predestinadas” a lidiar con las “rarezas culturales” que no logran cuadrar en áreas municipales más específicas y “transparentes”, como Producción, Obras Públicas, Medio Ambiente hasta incluso Turismo, aunque en la mayoría de los municipios mencionados Cultura y Turismo conforman la misma área de “incertidumbre”. Merecería un trato especial reflexionar sobre la *falta de forma*, y el consecuente *vacío de sentido* que esto genera, de las áreas municipales de cultura y sus componentes artísticos, políticos y económicos.

Precisamente, fueron las experiencias junto a Directores de Cultura y a Directores de Museos, las que en principio me estimularon a observar las *rítmicas de la gestión patrimonial*, al prestar atención a los modos de acercamiento al patrimonio cultural y a los ritmos de trabajo que se ejercían desde los diferentes posicionamientos en torno a los campos patrimonial, político y científico. La primera frase que un Director de Cultura menciona –si es que lo hay y no está siendo remplazado “interinamente” por cualquier otro funcionario–, luego de saludar cordialmente y ofrecer una taza de café, es: –“*como bien usted sabrá, esta dependencia no posee fondos para temáticas por las que*

usted seguramente nos visita". Esto condiciona desde un primer momento lo que uno pueda decir sobre esa "temática cultural incierta" que debería trabajar junto al funcionario encargado de administrar y gestionar *todo* lo relacionado al patrimonio cultural de la comuna que representa. En la mayoría de los 11 distritos que recorrí, los funcionarios no sabían bien de qué se trataba el tema "patrimonio cultural", por lo cual se "atajaban" de antemano, previendo desligarse de un problema que "no deberían" estar atendiendo.

El imaginario patrimonial en estos casos, es evidentemente el del *vacío patrimonial*, centrado en actitudes de incertidumbre y de razonamientos de problemas ajenos. Este vacío se trasluce a través de los discursos y las prácticas del desmanejo, del desligamiento del tema en terceros, o en su negación. El patrimonio arqueológico y paleontológico debería, según esta visión, *restringirse* a los museos -si es que existen-, o a los aficionados que tienen esos *hobbies* de fin de semana y después no saben qué hacer con todas esas "piedras y huesos". Esta es una clara imagen de la *realidad material* del patrimonio arqueológico y paleontológico: piedras y huesos. Los discursos de los interlocutores repiten: –*¿a quiénes le interesan esas cosas hoy, cuando vivimos en un mundo de tecnología y que lo importante es que llueva y los campos sean productivos? ¿Para qué andar buscando piedras y huesos en los campos, en las lagunas?*" Los Directores de Cultura prefieren trasladar el problema a quienes deben oficiar como "lugares de guarda" o quienes se molestan en "seguir amontonando" piedras y huesos. Consideran que no son temas del área cultura, a lo sumo pueden serlo si se hace una muestra y se inaugura frente a los medios de prensa locales; se les otorga un lugar en algún rincón de los edificios municipales y no merecen mayores discusiones. *Cultura*, el Área, la Dirección, o la Secretaria debe ocuparse, según estos funcionarios que fui conociendo, de los eventos populares masivos o tradicionales, de las ferias de arte, de los concursos de pintura, de la organización de los actos oficiales con "temas históricos", por ejemplo en fechas patrias, o tributos a "próceres" locales (como si todo hecho social no lo fuera), de generar un archivo de diarios y notas de prensa donde se evidencie la acción del intendente de turno, entre otras actividades. Y si aparece algo "interesante", algo "nuevo o raro", como un fósil o un enterratorio, se activa otro campo semántico que se reduce a la fórmula del "vémos que hacer": –*vemos si amerita hacer algo nosotros o llamamos a los de La Plata, esos temas los manejan ellos*– me contestó el Director de un Museo Municipal. Luego agregó: –*las excavaciones, la investigación, las interpretaciones sobre este patrimonio solo se pueden hacer con especialistas que vienen de La Plata, nosotros acá no podemos hacerlo, no estamos capacitados, o no nos dejan hacerlo*", evidenciando otro elemento clave de la construcción del imaginario patrimonial y científico entre los "funcionarios culturales" del sudoeste de la Provincia: la posición simbólica dominante del centro y la periferia.

Traducido al lenguaje de una *rítmica la gestión cultural*, se promueve una fórmula de ineficacia mutua, ya que desde los ritmos de gestión urbanos se limita la acción de los ritmos de trabajo locales, a la par que se les informa de modo *incompleto* en el modo de operar frente a los hallazgos o la producción de conocimiento. Así se reproduce un modelo centralista de cómo se construye "la

ciencia” y el conocimiento, un modelo *laplatacentrista*, que nunca dejó de operar, aun cuando se promoviera desde instancias como las de este mismo Observatorio, que era una tendencia a la descentralización. El poder se construye en La Plata y desde allí se administra qué objetos y qué contenidos “se bajan” a los funcionarios y museos locales. La estructura política verticalista se reproduce, desde las Direcciones Provinciales hacia las Secretarías y Direcciones de Cultura, aun cuando se lo quiera amalgamar o alivianar desde discursos que ofrecen una descentralización ficticia, teatralizada a través de los actores mediadores o intermediarios –como lo fue también mi caso.

La experiencia del Observatorio en este sentido, fue la de una legitimación indirecta de ese modelo *centralista*, aun cuando la intención era la de descentralizar las prácticas centralistas al poner un intermediario presente en el territorio local. En algún punto no deja de tener reminiscencias *evangelizadoras* o *neocolonialistas* esta posición política-científica, y así se fue construyendo la mirada de varios agentes sobre la postura del OPAP, o sobre mi función dentro de una estructura intrínsecamente contradictoria, con las políticas centralistas previas y con la supuesta acción de observación, registro y vínculo estrecho que se venía a proponer. El marco histórico de este proceso “*La Plata-interior de la Provincia*” tiene antecedentes precisos en la intervención de varios arqueólogos que reprodujeron este sistema, y que en algunos casos lo siguen haciendo (Endere y Pedrotta, 2010; Iparraguirre, 2014 b; Pedrotta, 2013).

Una experiencia destacada para comprender las rítmicas de la gestión, en concordancia con los ritmos científicos, fue mi acercamiento a la “caza de fósiles” que practican los paleontólogos. Una de mis primeras presentaciones desde el rol de “observador patrimonial”, se dio ante el entonces Director del Museo de Ciencias Naturales de Monte Hermoso, el Sr. Vicente Di Martino. Dim, como todos sus allegados lo llamaban y con quien posteriormente tuve el gusto de iniciar una amistad, resultó ser una persona fascinante, un apasionado por la paleontología y por la transmisión de sus saberes al público, en particular a los niños. Su primera reacción ante mi visita al Museo, luego de acordarla previamente por teléfono, fue la de sorpresa: –“*no puedo creer que me vengas a ver tan pronto, yo pensé que era una promesa más de los de La Plata, y te soy sincero, pensé que no ibas a venir nunca*”. Para mí no era una obligación visitarlo en persona hasta que sucediera algo preciso, pero me resultaba distante establecer un diálogo de trabajo conjunto sin conocerlo mínimamente. Su modo de acercamiento al patrimonio cultural era de raíz científica, con la precisión y rigurosidad técnica de un geólogo o paleontólogo, pero también era *desinteresada*. Di Martino compartía el fervor de la investigación con colegas profesionales, pero a su vez se desligaba de la exposición académica y el roce de prestigio que otorgan las publicaciones, las citas, los debates públicos o los congresos. Como bien explica Bourdieu, “el campo [científico] produce esa forma particular de ilusión que es el interés científico, un interés que en comparación con las formas de interés que tienen vigencia corriente (en especial el campo económico) aparece como desinteresado, gratuito” (Bourdieu, 2008: 84). Su imaginario patrimonial me remitía al de los investigadores naturalistas del siglo XIX y principios del siglo XX, a los cuales mencionaba

asiduamente en las campañas, como Ameghino, Holmberg, Moreno, y algunos científicos contemporáneos que para él mantenían ese fervor naturalista, ese *fuego sagrado* por el descubrimiento y por la intriga insaciable.

Junto a Di Martino compartí campañas de rescate paleontológico en el arroyo Chasicó y el Río Quequén Salado (Foto 6). En ambas locaciones pude presenciar la importancia de la pasión por descubrir y por la incertidumbre de lo inesperado para toda empresa científica. Aunque éstas fueron mis primeras experiencias en campañas de paleontología, tenía la sensación de haber transitado cientos de veces estos arroyos y ríos que atesoran los misterios de la evolución de los mamíferos, los cambios climáticos, o los paisajes del pasado. Siempre las charlas terminaban en alguna barranca donde recordaba perfectamente qué fósil había encontrado, quien lo acompañaba, cómo lo habían sacado, y donde había ido a parar luego de su limpieza. Su pasión por la paleontología, arqueología, biología y los animales en general era emocionante; contagiaba la perseverancia por seguir conociendo, seguir explorando y nunca detenerse. El imaginario científico de Di Martino, puesto en práctica en sus ritmos del hallazgo científico, al caminar sobre la costa del río observando las barrancas y extrayendo los fósiles, estimulaba a vivir ese escenario *junto a él* y vivenciar la experiencia de *devenir* paleontólogo. No desde la postura academicista que piensa en el próximo artículo a publicar sino, como se mencionó anteriormente, desde la mirada del naturalista que se mueve *al ritmo* de sus emociones, de *estar en el campo*, en *presencia* de un objeto de estudio que se está por *develar* continuamente.

Di Martino dejó el legado de una colección de fósiles formidable, con materiales de gran parte de la costa bonaerense, desde Mar del Plata hasta Patagones, y un modo de transmitir la importancia de la paleontología a diversos tipos de públicos. Su vocación por la educación de los niños es uno de los ejemplos que ha dejado sembrado en la ciudad de Monte Hermoso y en la región, y su obra ha sido trascendental como antecedente⁵² para el proyecto actual de declarar Patrimonio Natural de la Humanidad a la Reserva Natural “Pehuen-Có – Monte Hermoso”, por parte de la UNESCO. El museo de Ciencias Naturales de Monte Hermoso, que fue armando desde su propia colección, es hoy uno de los más relevantes en la Provincia, visitado por miles de turistas en los veranos, siempre innovando en las muestras, los recursos interpretativos y el acercamiento a la gente. Este Museo lleva su nombre desde su fallecimiento en 2011, y es el reservorio de futuras investigaciones y publicaciones, las cuales nos darán con los años, la dimensión que tuvo su trayectoria y su interés por entender y preservar los misterios del pasado de nuestra región.

Otra experiencia relevante para analizar los componentes científicos y políticos de los imaginarios patrimoniales y las rítmicas de su gestión, se dio ante el hallazgo y rescate de los fósiles de un *glossotherium robustus*⁵³ en un camino vecinal que atraviesa el Abra del Hinojo, en cercanías

⁵² Destaco también en la concreción de este proceso, la obra de la Dra. Teresa Manera, quien dirige el Museo de Ciencias Naturales “Carlos Darwin” de la ciudad de Punta Alta, así como el trabajo de científicos (Bayón y Politis, 1998) y personal de la Reserva Natural Provincial “Pehuen-Có – Monte Hermoso”.

⁵³ El *glossotherium* es un perezoso gigante extinto de América del Sur, llamado comúnmente “glosoterio”, uno de los tardígrados más abundantes de la fauna del Pleistoceno en América del Sur. Su tamaño era de unos 3,5 metros de largo

de Saavedra (Mapa 4). El aviso del descubrimiento fue hecho por Carlos Eckardt, un productor agropecuario que encontró “huesos sobre el camino”, luego del trabajo de la maquina niveladora municipal que dejó expuestos los fósiles (Foto 4). Comenzó entonces el proceso de comunicación entre el responsable del hallazgo y el ente de aplicación, mediados por mi rol. En principio se efectuó una prospección del yacimiento –que realizamos junto a Luciano Rey, entonces técnico encargado de los rescates del Centro de Registro–, y en base a la exposición al aire libre de los materiales y su ubicación en un camino vecinal, se resolvió excavar el yacimiento y destinar los restos al museo local más cercano, en la localidad de Saavedra. Más allá de las vicisitudes técnicas que implicaron este rescate y que generaron confrontación de imaginarios científicos respecto al tratamiento de los fósiles –si debía avisarse a la comunidad paleontológica más cercana, si debía publicarse la información científica del rescate, quienes debían hacerlo–, fue interesante visualizar los diversos imaginarios políticos y patrimoniales que se contraponían entre las autoridades provinciales, las municipales, los docentes, los periodistas locales, los técnicos encargados del rescate –incluyéndome– y los vecinos de la localidad.

Durante la semana que duró el rescate del glosoterio, nos alojamos en el hospedaje rural con el que cuenta la Estancia “Cerro Áspero”, propiedad de la misma familia Eckardt, quienes gentilmente nos ofrecieron el lugar para cumplir con “la misión”. Fue curioso que junto a nosotros se encontraban allí hospedados, cazadores de ciervos y de chanchos jabalí. Cuando regresábamos por la noche a preparar la cena, nos juntábamos todos a conversar de la jornada y encontré una sorpresiva similitud entre ambos relatos. Ellos contaban cómo esperaban el momento oportuno para disparar a los animales que se trasladaban por los cerros y así obtener la presa; nosotros le transmitimos nuestra paciencia para desenterrar los fósiles lentamente, esperando el movimiento mínimo que indique la remoción de una pieza completa, la instancia para llegar a “cazar” nuestra presa pleistocénica⁵⁴. A su vez, esto me remitió a la práctica de buscar fósiles y registros arqueológicos que había aprendido en otras campañas, en las barrancas, lagunas o playas, asimilable a la práctica de salir a buscar animales que tiene el cazador, o también el pescador, cuando pacientemente se sienta a esperar en la playa o sobre un muelle, que el pez muerda el anzuelo y entonces cobre sentido su propósito.

Para las autoridades provinciales, este fósil era uno más de los tantos que aparecen anualmente en la Provincia, y por lo tanto no merecía ningún trato especial ni tampoco debía ser publicado ni exhibido. En cambio, para los técnicos que tuvimos contacto con la comunidad local durante la excavación (vecinos, docentes, periodistas), los fósiles eran sumamente importantes para *instalar* el tema de la preservación del patrimonio cultural y su valoración social en la zona. Las

aproximadamente y unos 1,5 metros de altura en las ancas. Su alimentación posiblemente fue a base de gramíneas, arbustos y hojas de los árboles (Forasiepi y Martinelli, 2007: 62-63).

⁵⁴ Si bien existen estudios que proponen la extinción de estos gigantes americanos por la presión que implicó su caza de parte de los humanos, el paleontólogo Fernando Novas sostiene, basado en las dataciones de restos de megafauna hallados en sitios arqueológicos como Arroyo Seco en Provincia de Buenos Aires (Politis, Gutierrez y Scabuzzo, 2014), que “el hombre convivió con los megamamíferos durante, al menos, 5.000 años antes de que desaparecieran por completo, lo que lleva a dudar de que el hombre haya sido el causante de la desaparición de toda la megafauna” (Novas, 2006: 252)

autoridades municipales resultaban contradichas entre ambas posturas y la tendencia *laplatacentrista* traía nuevos problemas locales, ante la dubitación sobre el destino final de los fósiles, ya que la comunidad partícipe se resistía a que nuevamente terminen arrumbados en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata y no en un museo local. Finalmente, luego de varias gestiones entre autoridades locales, medios de comunicación e integrantes de la comisión del Museo local, se acordó entre las partes dejar los fósiles en el Museo Histórico de Saavedra con la condición de reacondicionar la sala que albergue la muestra.

El proceso de divulgación del hallazgo fue lento, llevó más de un año, y finalizó con una muestra híbrida en todos los sentidos, con mezcla de otros materiales “importantes” para los funcionarios y técnicos del ente provincial, adosando una colección arqueológica del Museo que el mismo personal del Centro de Registro había catalogado varios años antes. La misma fue seleccionada para su exhibición con criterios estéticos de la museografía decimonónica, sin diseño gráfico e interpretativo, y con una mirada del hallazgo centrada en los escasos datos técnicos que se habían compilado del *glosoterio*, en detrimento de los valores sociales que el hallazgo movilizó entre múltiples actores de la comunidad, sin lugar para explorar la *multivocalidad* (Hodder, 2008) en torno al patrimonio rescatado.

Toda esta *intervención provincial* sobre la comunidad local dejó en claro que si se hubiese trabajado de forma inversa, dando voz y acción a las inquietudes emergentes de la Comisión de Amigos del Museo, docentes y técnicos en contacto directo con los actores, el resultado hubiese sido otro. La intervención implicó el posicionamiento de un imaginario científico y político cristalizado en la voz oficial y unívoca del saber arqueológico de “la autoridad competente”, basado en un conjunto de ideas incipientes sobre el patrimonio hallado y sobre su posible utilidad educativa en la comunidad local, como si el solo acto de *instruir* fuese suficiente para *construir* conocimiento. En ese sentido, se dictaron charlas de divulgación en los colegios de forma unilateral, sin relevar previamente el grado de conocimiento sobre el tema entre los alumnos y docentes, y sin dejar lugar a una construcción dialógica del hecho patrimonial y científico que había congregado a toda esta comunidad durante un año.

La combinatoria de todas las situaciones etnográficas descritas, me permitió comprender que la existencia del patrimonio cultural *hace* a la dinámica socio-territorial de Ventania. La práctica arqueológica construye el pasado de la dinámica sociocultural, que sabemos tiene sus raíces en sociedades indígenas, y se continúa en las sociedades actuales que las resignifican, justamente, como “herencia patrimonial”. Lo propio ocurre con la práctica paleontológica o geológica, ya que permite reconstruir escenarios pasados de una dinámica que podemos presenciar hoy, activa en el paisaje que aporta el marco físico del territorio que transitamos, que habitamos. Se visualiza así que las disciplinas científicas, así como los campos simbólicos que las configuran, no se reducen a ser “recortes analíticos del paisaje”, sino interpretaciones parciales de una espacio-temporalidad (el territorio y sus procesos) que permiten dar cuenta de la dinámica que atraviesa y sostiene a todos los “objetos de estudio”.

Llega hasta aquí el análisis del primer caso, cuyas reflexiones sobre el manejo científico-político del patrimonio cultural continúo en el apartado 6.1.

Capítulo 4: Turismo rural en la Comarca “Sierras de la Ventana”

Este capítulo se nutre de la experiencia de gestión e investigación transitada durante la segunda etapa de la tesis, centrada ésta en analizar los imaginarios, discursos y prácticas implicados en el desarrollo del turismo rural, en la Comarca Turística “Sierras de la Ventana” (Mapa 4). La regionalización que opera en este caso conjuga las fronteras propias de la Comarca Turística con las fronteras de los centros turísticos vecinos, como Pigué, Coronel Suarez y Coronel Pringles, en los cuales hay grupos vecinos de turismo rural.

Los sitios de campo de este caso de estudio corresponden, en la escala geográfica macro, al sudoeste bonaerense con alcance a regiones vecinas en el centro-este de la Provincia, y en una escala menor, a la de la Comarca Turística mencionada. Los grupos sociales analizados son: los prestadores turísticos de grupos asociativos de turismo rural; prestadores turísticos de la Comarca; funcionarios y políticos; técnicos asesores e investigadores (Esquema 2).

En primer lugar introduzco el campo del turismo rural centrado en la experiencia que ha tenido INTA desde que incorporó la actividad al programa Cambio Rural. Se describen las características de los grupos con los que interactué como asesor y se presenta la matriz de imaginarios elaborada para abordar el análisis. Posteriormente, se aplican las rítmicas culturales a las experiencias turísticas que se dan en torno al turismo rural y se explora el vínculo entre patrimonialización y turismo en ámbitos rurales de la región de estudio.

4.1 Investigación y gestión del turismo rural

Los interrogantes iniciales que motivaron y orientaron el sentido de esta etapa de la investigación giran en torno a la inquietud de porqué, prestadores turísticos forjados en un “mismo” territorio y entorno cultural, se comportan de formas muy diferentes y tienen concepciones contrapuestas sobre cómo se debe hacer turismo, sobre el *ethos* del prestador turístico, y particularmente sobre cómo es factible que el turismo participe del “desarrollo local”, o “*desde lo local*” como propone nombrarlo Coraggio (Coraggio, Quetglas y Sili, 2009: 32). ¿Se trata efectivamente de un *mismo* entorno cultural que puede reducirse a un *mismo* territorio, y forja a actores sociales con cierta homogeneidad? Si esto es así, ¿cómo se explica la gran dificultad de comunicarse y de trabajar en forma asociativa que emerge en el trabajo de campo? ¿Qué se representan los prestadores por el concepto “desarrollo”, es un concepto unívoco?

En principio puede resultar útil para introducir la problemática, repasar el clásico dilema antropológico del “nosotros y los otros”, que sin necesidad de articularlo con comparaciones entre grupos étnicos o entre nacionalidades, es factible hallarlo al interior del *nosotros bonaerense*, a través de un entramado pluri-cultural que trasciende los aglutinantes de “misma educación”, “misma ciudad o pueblo”, “misma historia de vida”, “misma actividad comercial”, “mismo interés turístico”.

La mismidad al interior de los grupos de turismo rural estudiados es absolutamente diversa, no solo por las diferentes actividades que cada uno emprende⁵⁵, sino porque la **rítmica turística que cada uno lleva adelante está atravesada de ritmos de vida diferentes**. Entonces, ¿a qué responde que prestadores de un mismo “nicho” turístico establezcan diferentes concepciones sobre la práctica turística al punto de no lograr establecer modos de trabajar en conjunto o complementarios? ¿Qué condiciona a estos ritmos de vida para que se diferencien en posturas inconciliables? ¿Se trata de la influencia de la globalización que infiltra en el ámbito hogareño prácticas de otras culturas, y en la superposición de medios e ideologías se da esa “cultura híbrida” que incomunica a “los parecidos”?⁵⁶ Intentar dar respuesta a estos interrogantes, que conjugan otredad al interior de una supuesta homogeneidad, es el propósito que guía a este capítulo.

El material empírico que sustenta al caso se basa en experiencias de gestión e investigación sobre turismo rural realizadas entre 2009 y 2014, a raíz de mi trabajo como promotor-asesor de dos grupos Cambio Rural de turismo rural en INTA⁵⁷. Mi encuentro con el turismo rural fue inesperado y literalmente una continuidad de mis trabajos en patrimonio cultural. Con motivo de dar una capacitación sobre manejo del patrimonio cultural en la ciudad de Coronel Suarez, invitado por la entonces directora interina de turismo municipal y coordinadora regional de turismo rural en INTA, Lic. Julieta Colonnella, tuve mi primer contacto con un grupo de turismo rural. Desde entonces me interioricé en el conocimiento del programa Cambio Rural y surgió la posibilidad de conformar el primer grupo de turismo rural en la región. Durante estos cinco años, fui sistematizando imaginarios presentes en la *puesta en práctica* del turismo rural en el territorio, por parte de los prestadores turísticos integrantes de grupos asociativos INTA, de los técnicos asesores de estos grupos, y otros profesionales vinculados a la Institución. También se trabajó con los diferentes grupos sociales identificados con el desarrollo del turismo en la región denominada Comarca Turística “Sierras de la Ventana” (Mapa 4). La suma de interlocutores con los que interactué en este caso, contabilizando entrevistas dirigidas, semi-dirigidas y diferentes instancias de diálogo, supera las 80 personas.

El turismo rural ha sido objeto de investigación en nuestro país durante los últimos quince años, y su interés nacional e internacional crece exponencialmente (Aguilar Criado, 2003; Barrera, 2006; Bustos Cara, 2004, 2008; Guastavino, Rozenblum y Trímboli, 2010; Haag, 2003; Haag y Bustos Cara, 2013; Nogar y Jacinto, 2010; Posada, 1999; Pronatur 2011a, 2011b; Rodil, 2013; Román y Ciccolella, 2009; Rozenblum *et al.*, 2010; Santana Talavera, 2002; Scalise, 2012). El surgimiento del turismo rural en la Argentina puede contextualizarse en la nueva organización

⁵⁵ Las actividades y servicios que ofrecen los prestadores de ambos grupos son: paseos guiados y trekking, paseos en vehículo (tipo safari) dentro del campo, turismo aventura 4x4, cabalgatas, servicios gastronómicos para eventos en el campo, alojamiento en el campo, chocolates artesanales, bodega y producción de vinos, dulcería artesanal, tambo y fábrica de quesos, turismo histórico-cultural, alojamiento para grupos, fábrica de chacinados y cría de cerdos, complejo turístico rural, producción de aromáticas, pastelería artesanal, y bar-restaurant. En el apartado siguiente se detalla a cada uno de los prestadores.

⁵⁶ Una perspectiva importante a considerar en este tipo de análisis, es la diferencia entre globalización circular y tangencial que propone García Canclini (2008: 10), quien precisamente popularizó el concepto de “culturas híbridas” (García Canclini, 1990).

⁵⁷ La regionalización propia del INTA así como la explicación de su dinámica institucional interna se expone en el apartado 5.1.

socioeconómica de la transición acontecida en nuestro país a fines de los '80 y principios de los '90, que dio lugar a modalidades alternativas como el "turismo de nichos" (Bertoncello, 2002: 37). El INTA cuenta con sus primeras experiencias desde 1994 en la Patagonia argentina y sostiene formalmente el apoyo a la formación de grupos asociativos de turismo rural desde el año 2004, a partir de la implementación del Programa Federal de Apoyo al Desarrollo Rural Sustentable (ProFeder), enmarcado este último en el Plan Estratégico Institucional 2005-2015 de INTA (Guastavino, Rozemblum y Trímboli, 2010: 1). El ProFeder se conforma con el fin de "promover la innovación tecnológica y organizacional de los actores del medio rural, el desarrollo de sus capacidades y el fortalecimiento de la competitividad regional y nacional" (ProFeder, 2011: 3). Abarca diferentes programas en su interior, como Cambio Rural, Profam, Minifundio, Prohuerta, y Proyectos de Apoyo al Desarrollo Local (ProFeder, 2011: 3). Los grupos de turismo rural funcionan en su mayoría dentro del programa Cambio Rural, financiado por el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación, y articulados en el territorio por la Coordinación Nacional de Transferencia y Extensión de INTA. Según lo sintetiza una reciente publicación, que ha resumido varios de los trabajos pioneros, el turismo rural puede conceptualizarse como:

"una actividad turístico-recreativa complementaria a las actividades agropecuarias tradicionales, desarrollada principalmente en emprendimientos, comunidades y pueblos rurales, gestionada por la población local respetando el medio ambiente y la cultura. Ofrece la oportunidad de compartir, vivenciar y conocer costumbres, actividades (productivas y culturales) y experiencias del medio rural, promoviendo el respeto y la valoración del patrimonio natural y cultural" (Scalise, 2012: 18).

En la perspectiva planteada desde INTA, el turismo rural es principalmente una estrategia para el desarrollo territorial (Guastavino, Rozemblum y Trímboli, 2010: 4). Los grupos se conforman de 8 a 12 productores/prestadores de servicios y un promotor-asesor que actúa como técnico coordinador. La dinámica de trabajo se basa en la elaboración grupal de un plan de trabajo por tres años, llevado adelante con una reunión mensual en cada establecimiento/locación, y visitas planificadas a cada uno de los integrantes. En la actualidad, INTA apoya a 92 grupos distribuidos en 16 provincias, sumando más de 1.150 familias emprendedoras y 200 organizaciones involucradas en su acompañamiento. En la región sur de la Provincia de Buenos Aires, se encuentran 13 grupos en funcionamiento, y específicamente en el sector sudoeste, se cuenta a la fecha con 7 grupos (Guastavino, 2014: 7).

Mi experiencia directa en gestión del turismo se basa en el trabajo como promotor-asesor de dos grupos de turismo rural en el Partido de Tornquist: *Senderos Ancestrales* y *Paseos y Sabores Serranos*. Ambos se conformaron por establecimientos y productores que se ubican en la Comarca Turística "Sierras de la Ventana" (Mapa 7 y 8). Asimismo, los grupos cuentan con una estrecha vinculación con grupos de turismo rural de INTA vecinos: Sierras y Pampas del SO de Bs. As. y

Raíces de Campo (Partido de Saavedra); Cortaderas II (Coronel Suarez), Cuatro Vientos (Puan); Aguas Turísticas de Villarino y Aromas y Sabores del Paralelo 39° (Villarino); Circuito Turístico Los Olivares y Copetonas (Cnel. Dorrego); Pampa Vasca (Tres Arroyos); Tranqueras del Centro (Olavarría); Naturalmente Las Flores (Las Flores). Los productos y servicios que comercializan estos grupos son: alojamiento en el campo, producción de alimentos (cerdos, chacinados, quesos, miel, chocolates, dulces, vinos, pastelería), paseos guiados (caminatas por circuitos urbanos y trekking en las sierras y campo), gastronomía (comidas y aperitivos en un bar, salón de eventos y parrilla), espacios recreativos y artísticos, vivencia de procesos productivos (ordeño, fabricación de quesos, alimentación de cerdos y terneros), paseos por el campo en vehículos tipo safari y excursiones de turismo aventura en vehículos 4x4.

El primer grupo que formé, **Senderos Ancestrales**, estuvo operativo entre 2010 y 2013 (Mapa 8). Tomando como primeros contactos a prestadores que ya conocía de mi trabajo en patrimonio cultural, comencé a consultarles qué les parecía la idea de formar un grupo de trabajo asociativo con el objetivo de “desarrollar” la oferta de turismo rural en la región. Si bien yo no comprendía entonces todo lo que suponía decir “desarrollar turismo”, lo repetía tantas veces sea necesario para hacerme entender y transmitir el espíritu del programa Cambio Rural, del cual tampoco sabía con precisión en qué consistía. En principio solo contaba con el Manual de Cambio Rural como guía operativa y el apoyo del personal de la Agencia y la coordinadora regional para emprender el camino de conformar al grupo. Se hizo una primera reunión de presentación del Programa y se invitó a un asesor junto a productores de un grupo vecino (del distrito de Villarino y Coronel Suárez), para transmitir los pormenores de conformar un grupo asociativo. Fue clave en aquella reunión la presencia de Tito Cimarosti, propietario de un pequeño restaurante de cocina ítalo-argentina en la zona rural de Coronel Suarez. Tito, con su cordialidad y pasión, nos contó su experiencia de haber sido amortiguado afectiva y económicamente por el trabajo en grupo, en una época difícil para su chacra. Luego de 10 años de ser partícipe de grupos de turismo rural, Tito se ha convertido en un referente, no solo para otros prestadores turísticos que ven en su energía un modelo a seguir, sino para los mismos técnicos de INTA, que encuentran en sus relatos y experiencias, el ejemplo de un productor agropecuario que a través del turismo y el trabajo asociativo, logró mantener su patrimonio y darle otro sentido familiar y social a su emprendimiento.

La dinámica de trabajo de Cambio Rural consiste en realizar una reunión mensual en cada establecimiento, rotando entre todos los integrantes durante el año. El asesor propone al productor anfitrión del mes un temario específico que se vincule a su emprendimiento ya que la primera actividad de la reunión consiste en recorrerlo, y luego hacer una devolución crítica por parte de los asistentes. Al momento de tratar los temas del día, se hace una pequeña ronda de novedades y se decide quién será el “moderador” de la reunión, para ordenar la inevitable superposición de voces. El representante del grupo hace la mediación entre técnico y grupo, anticipando temas, recordando fechas, tomando asistencia y cobrando el aporte mensual de cada productor. Se discuten los temas del día durante una hora o dos, siempre acompañados con mates y degustaciones a cargo de los

locales. Al final de la jornada, se realiza una pequeña evaluación de la reunión y se acuerda donde será la próxima reunión. A veces se cierra el día con un asado, donde el temario ya no está pautado, se conversa de la familia, temas de actualidad, política y de “bueyes perdidos” como suele decirse. Es casi una recomendación de los extensionistas agrónomos favorecer los encuentros informales mediados con comidas, suelen ser los momentos claves donde se cimientan los vínculos asociativos y de amistad que dan pie a contactos comerciales concretos. En las reuniones de productores agropecuarios mixtos (que hacen agricultura y ganadería) vinculados a la Agencia la regla es estricta: no hay reunión si el anfitrión no prepara un buen asado. Estos ritos de comensalidad presentifican gestos atávicos del ser social que se enmascaran bajo simples “relaciones comerciales”: juntarse, compartir comida y reforzar los vínculos.

El nombre de este primer grupo, **Senderos Ancestrales**, da cuenta del enfoque inicial con el cual se encaró su formación y es instructivo recuperar su génesis para introducir el horizonte de actividades que incluía. El nombre buscaba transmitir una imagen de los recorridos que ofrecen los paisajes, sus senderos naturales, y los contenidos históricos a transitar de cada lugar, sus senderos culturales. La búsqueda de las raíces históricas, sociales y culturales de cada recorrido era entendida como un conocimiento *ancestral* a transmitir a los visitantes. Se trataba de un concepto orientado a revalorizar la identidad local y el respeto por el pasado reciente y remoto de cada lugar o servicio prestado. *Sendero* hacía referencia a los caminos dentro de las sierras y los campos, lugares precisos por donde se debe caminar. También se lo asoció a la huella en el pastizal que dejan los animales al caminar, como las vacas y los caballos, que de hecho en múltiples ocasiones sus senderos son usados para facilitar el tránsito de los turistas. De esta combinatoria de sentidos surgió la idea de trabajar los recorridos turísticos y todos sus componentes como *Senderos Ancestrales*.

En su última versión, luego de cuatro años de trabajo, con ingresos y egresos de integrantes, el grupo estuvo conformado por 11 productores. 1) Paseos guiados “Luan Ventur” del guía universitario de turismo Gustavo Sandobal, quien ofrece el servicio de guía por diferentes circuitos y sectores de las sierras, como ascensos al Cerro Ventana, al Cerro Tres Picos, o visitas a la Estancia Las Vertientes. Su rol al interior del grupo se orientó a su vez en la articulación entre ambos grupos para coordinar actividades conjuntas y complementarias en materia de armado de paquetes asociativos, planificación de eventos y atención a grupos. 2) Excursiones “Mahuida-Có” –agua de sierras en mapudungun–, dedicado a ofrecer paseos en vehículo tipo safari dentro del campo, con avistaje de fauna, bosques y vistas panorámicas de las sierras. Este emprendimiento surgió en 1994 como una respuesta de actividad complementaria, luego de la caída del mercado lanar y los remates, entonces principal actividad del establecimiento. 3) Turismo Aventura “Eco Ventania”, de Santiago Díaz, ofrece paseos guiados 4x4 en dos vehículos Land Rover Defender, complementados por visitas a emprendimientos productivos y a sitios históricos y arqueológicos. 5) Cabalgatas “Campo Equino”, de la familia Delgado, ofrece cabalgatas guiadas por diferentes senderos dentro de las sierras, en uno de los casos con visita a un sitio con pinturas rupestres indígenas; también

ofrece servicios gastronómicos para eventos en su establecimiento. 6) Casa de Campo “San Hipólito”, de Polito y Leticia Delgado, ofrece alojamiento en el campo y participación en actividades productivas como la extracción de miel y la esquila de ovejas. 7) Chocolates “Pilmayken”, de Flavia Fuhr, es un comercio dedicado a la producción de chocolates artesanales en Villa Ventana. 8) Bodega “Saldungaray”, emprendimiento de la familia Parra, dedicado a la producción de vinos jóvenes, ofrece visitas guiadas por las instalaciones, venta de sus vinos y servicio de restaurant; también produce dulces de frutos rojos. 9) Campo “Udi”, de Fabián Girolimini y Alejandra Udi, es un tambo y fábrica de quesos, atendido por el grupo familiar, ofrece un recorrido por el circuito productivo y la venta de los quesos. 10) Turismo cultural “Fuerte Argentino”, de Vivian Ballestrieri es un emprendimiento de paseos guiados por el campo donde se ubica uno de los fuertes que conformaban la línea de frontera durante las campañas militares de fines del siglo XIX. 11) Colegio secundario CEPT N° 12 de Villa Ventana, cuyos docentes participaban desde un rol educativo, haciendo llegar a través de charlas y visitas, los conocimientos de cada uno de los prestadores a los alumnos y familias vinculadas al mismo y la comunidad. Este centro educativo también ofrece sus instalaciones como alojamiento para grupos familiares o contingentes de turistas y desarrolla actividades productivas como fabricación de quesos, dulces y chacinados.

El segundo grupo que formé se llama **Paseos y Sabores Serranos** y sigue aún vigente. Se comenzó a formar en noviembre de 2012, a partir de la inquietud de varios prestadores turísticos interesados en el funcionamiento del primer grupo, así como también por el surgimiento de nuevos productores con alto potencial para desarrollar turismo rural en la región. Geográficamente, el grupo se concentra en el sector oeste de la Comarca y tiene como epicentro a la ciudad cabecera, Tornquist (Mapa 9). Se extiende hacia el oeste hasta la laguna Las Encadenadas donde se encuentra el Club de Pesca de Tornquist, y hacia el este hasta el circuito turístico llamado “circuito chico”. La elección de esta región se basó en dos principios: a) delimitar una región de trabajo focalizada en el desarrollo turístico, rural y urbano, de la ciudad cabecera y establecimientos rurales circundantes; b) complementar la oferta turística de Senderos Ancestrales, integrando las zonas de trabajo dentro de la Comarca entre ambos grupos. De este modo, *Paseos y Sabores Serranos* concentra sus actividades en el sector oeste de la Comarca, incluyendo la ciudad cabecera, zona que en su momento abarcó Senderos Ancestrales y que no pudo ser integrada al sector *este* –salvo el caso del Fuerte Argentino– de mayor actividad turística (Villa Ventana, Sierra de la Ventana y Saldungaray), y donde se concentra la mayoría de las actividades de este grupo.

Los ocho prestadores/emprendimientos que lo integraron en su primera conformación, fueron seleccionados en base los principios mencionados y a la emergencia de productores rurales con interés en incorporar la actividad turística como complemento. Al contar con la experiencia del primer grupo, resultó más sencillo realizar el “Plan de Trabajo Grupal” a tres años que demanda el programa Cambio Rural y poner en claro entre los integrantes los objetivos a alcanzar. La mayoría se encuentran ubicados en la zona rural adyacente de la ciudad, y ejemplifican la intrínseca relación que une lo urbano y lo rural en una ciudad como Tornquist. Otros cumplen un rol complementario

al turístico en materia educativa o de divulgación, basado en la articulación de los componentes educación, divulgación y protección del recurso, para establecer prácticas turísticas interpretativas y sustentables.

Lo integran actualmente: 1) Establecimiento “La Vencedora”, dedicado a la cría de cerdos, fabricación de chacinados, tambo bovino y visitas guiadas al circuito productivo. 2) Complejo “Los Sauces”, ubicado en el sector de quintas de la ciudad, cuenta con un complejo turístico con alojamiento en cabañas, sauna, camping, salón de comidas y usos múltiples, canchas de fútbol 5 y paddle, pista de salto de caballos, colección de herramientas agrícolas antiguas, y espacios verdes para pasar el día. 3) Chacra “Las Mulitas”, dedicada al cultivo de plantas aromáticas (romero, tomillo y lavanda), comenzó a ofrecer paseos guiados por el circuito productivo desde su integración al grupo. 4) Tambo y quesería “Balcón del Arroyo”, de reciente incorporación, está construyendo un tambo y quesería con recorrido por el circuito de producción de leche, hasta la exhibición al público del proceso de fabricación del queso. 5) Resto-Bar “Kupinski”, ubicado en el centro de la ciudad, ofrece el complemento gastronómico, recreativo y cultural del entorno urbano, donde se realizan eventos, conciertos y exposiciones de arte. 6) El Jardín Botánico “Pillahuincó”, ubicado en el Parque Provincial Tornquist, representado por el biólogo Agustín Martínez, especialista en plantas nativas y cuencas hídricas. Su participación se orienta a transmitir a los turistas y estudiantes la posibilidad de incorporar plantas nativas a emprendimientos agro-turísticos de la región, así como a brindar asesoramiento técnico al momento de diseñar los circuitos temáticos sobre recursos naturales en la ciudad y cerros cercanos. La misión del Jardín Botánico es transmitir a la comunidad el valor y utilidad de las plantas nativas así como su importancia en la conservación del pastizal serrano pampeano. 7) Verónica Ortiz, estudiante de la licenciatura en turismo en la Universidad Nacional del Sur. Su prestación se orienta a la apertura de un nuevo atractivo en la Comarca que es la visita a una de las casonas históricas, de la Estancia Chica donde se encuentra el castillo en el que residía Ernesto Tornquist. También representa al emprendimiento familiar Pastelería “Almendra”, comercio gastronómico ubicado en el centro de Tornquist, que aporta una oferta de pasteles, budines y postres. 8) Andrea García Muller, guía de turismo, ofrece paseos guiados a la Plaza de la ciudad y a otros atractivos cercanos, como el Cerro Calvario.

El nombre del grupo *Paseos y Sabores Serranos* refiere al objetivo de formación del grupo que es lograr concretar circuitos turísticos (paseos) en torno y dentro de la ciudad de Tornquist, mostrando la histórica relación complementaria que la define, entre entornos rurales donde se producen los alimentos (sabores) y las cadenas de comercialización en el casco urbano. A diferencia del grupo Senderos Ancestrales, que desde su formación se orientó a planificar actividades de turismo rural abarcando la mayor región posible dentro de la Comarca y generando circuitos regionales entre los prestadores, Paseos y Sabores Serranos se orientó a planificar circuitos turísticos focalizados en áreas geográficas pequeñas. De este modo, se buscó concretar en el corto plazo, productos tangibles en la oferta local y consolidar la metodología de trabajo en grupo establecida por el Programa Cambio Rural, entre los integrantes e instituciones vinculadas.

En esta dirección, ambos grupos fueron articulando acciones conjuntas con la Dirección de Turismo de Tornquist, en la organización de capacitaciones, y colaboración en la difusión y promoción de los servicios en ferias de turismo. Lo propio se ha convenido con la Asociación de Turismo de la Comarca Sierra de la Ventana, y la Cámara de Comercio, Industria y Turismo de Tornquist. También se formalizaron vínculos con una agencia de viajes para posicionar la oferta de los servicios en centros urbanos y en Internet.

4.2 Imaginarios del turismo rural

Como lo resume el Esquema 7, el estudio de los imaginarios sociales en torno al turismo rural en el sudoeste bonaerense fue analizado a partir de la emergencia durante el trabajo de campo, de tres conceptos recurrentes, clasificados como *constelaciones* de imaginarios: **Desarrollo, Territorio y Patrimonio**. A partir de identificar y analizar este conjunto de constelaciones, componentes y categorías, se organizó la interpretación del *campo de las representaciones* sobre el turismo rural que permitió caracterizar los discursos de los interlocutores, en simultáneo a la observación etnográfica de las prácticas turísticas que éstos llevaron a cabo en su praxis cotidiana. El formato final de esta matriz es el resultado de experimentar con el material de campo hasta alcanzar una herramienta analítica efectiva y precisa.

En el esquema de los imaginarios sociales estudiados en este caso, la constelación **Desarrollo** agrupa tres componentes simbólicos: **Estado, Mercado y Campo**. El componente **Estado** agrupa las intervenciones políticas a nivel Municipal, Provincial y Nacional; las tensiones entre sectores públicos y privados; y las leyes de patrimonio; las normativas de la explotación turística. El componente **Mercado** incluye los circuitos de comercialización, venta y consumo de servicios y productos; la lógica de la oferta y la demanda; las nociones de ocio, viajes y vacaciones. Y el componente **Campo** refiere al ámbito productivo a desarrollar con actividades agropecuarias y turísticas; es un negocio económico.

La constelación **Territorio** agrupa a los componentes **Gestión, Campo y Lugar**. El componente **Gestión** incluye el asociativismo⁵⁸, las cadenas de valor⁵⁹, los productos y servicios turísticos; el desarrollo local (aquí “desarrollo” opera como categoría y no como componente). El componente **Campo** adquiere aquí otros sentidos diferentes, en tanto se asocia a la tierra, la naturaleza, las sierras; es el ámbito rural, donde la ruralidad⁶⁰ tiene su lugar; remite a *la vida del campo*, en el interior del país o en espacios abiertos. El componente **Lugar** integra la construcción

⁵⁸ En el contexto del turismo rural se entiende por asociativismo a una “práctica básica que se limita al intercambio de experiencias o informaciones, petición conjunta de ayuda al Estado, fijación de precios, y complemento en la oferta de servicios conjuntos” (Rodil, 2013: 128), factor clave para la formación de “grupos de productores y prestadores de servicios pequeños y medianos que construyen una identidad colectiva, un reconocimiento como actores colectivos que los empodera ante el sector público” (Haag y Bustos Cara, 2013: 1).

⁵⁹ Contemplo en este punto la salvedad propuesta por Coraggio: “cuando hablamos de cadenas de valor siempre tenemos que ver no sólo cuanto valor se agrega en cada eslabón sino quién se apropia de él” (Coraggio, Quetglas y Sili, 2009: 35)

⁶⁰ Adelanto aquí la definición que se ampliará en el apartado 5.8. La ruralidad es la espacialidad de la vida en el campo, es la aprehensión del espacio *de campo* en sus múltiples configuraciones (paisajística, productiva, territorial).

de los lugares turísticos; la identificación de rasgos y atributos, así como entornos naturales y culturales; la concepción de lugares rurales o urbanos (ruralidad y urbanidad).

La noción de *lugar* en el multidisciplinario campo del turismo, al igual que la de territorio, ha sido utilizada de múltiples formas y ha variado con los diferentes marcos teóricos económicos, geográficos, sociológicos y antropológicos. Las perspectivas tradicionales suponen la existencia de *lugares turísticos* a partir de la descripción de sus rasgos distintivos, como los atractivos, equipamientos, y “configuraciones del territorio” (Bertoncello, 2006: 333). Es decir, existe un lugar que se transforma en turístico si cumple los requisitos de la perspectiva analítica que lo pondera. La noción de lugar en estos casos, su espacialidad, implica la noción de un espacio físico con atribuciones y agregados que deben convertirse en atractivos. En el caso específico de *territorio turístico*, este concepto ha sido considerado como mero lugar donde el turismo sucede, descontextualizado del orden social (ibid.: 333). Como reemplazo, Bertoncello propone la noción de “mapa turístico” para definir al conjunto de lugares de destino turístico del territorio nacional, para lo cual es necesario “reconocer cuales son los atributos específicos de los lugares que, convertidos en atractivos turísticos, definen su condición de destinos turísticos” (ibid.: 318). En este sentido, la espacialidad asignada al concepto de lugar adquiere una dimensión social que se extiende más allá de los atributos e incluye a los actores sociales intervinientes. La distinción y correlación de los conceptos *atractivos*, *recursos* y *rasgos* es importante para comprender los procesos de diferenciación y caracterización de lugares que puedan devenir turísticos: “el territorio del turismo es el resultado de una dinámica social que tiene en su núcleo la valorización de la diferenciación de lugares” (Bertoncello, 2002: 42). Un destino turístico se caracteriza por tener rasgos y cualidades que se llegan a valorizar como atributo si coincide con las demandas de los visitantes. Los atractivos no son atributos absolutos del lugar, sino que son construidos en este proceso de valorización y aceptación, donde a su vez los atractivos adquieren el carácter de recurso turístico, factible de ser utilizado comercialmente (ibid.: 42-43). El producto y el servicio, finalmente, son las formas en que los atractivos son presentados al turista.

La constelación **Patrimonio** agrupa a los componentes **Recursos culturales**, **Recursos naturales** y **Sustentabilidad**. El componente **Recursos culturales** agrupa recursos tangibles (artesanías, arquitectura, museos, colecciones, registros arqueológicos y paleontológicos); recursos intangibles (identidad, historia local, tradiciones, familias, conocimientos, leyendas); paisajes culturales. El componente **Recursos naturales** integra fenómenos celestes y climáticos; biodiversidad, biósfera, flora, fauna; geología, geografía, paisajes naturales. El componente **Sustentabilidad** integra el uso ecológico de los recursos; el sustento económico y la equidad social; la sostenibilidad.

Si bien el análisis pormenorizado de cada constelación y las rítmicas detectadas se corresponde con cada uno de los tres apartados que siguen (4.3, 4.4 y 4.5), este ordenamiento no limita la emergencia del cruzamiento de imaginarios y rítmicas en todo el capítulo. Asimismo, esta esquematización no es fija ni constante, ya que al interior de cada componente es posible hallar

imágenes y categorías superpuestas, como la dicotomía rural-urbano en la representación de territorio, o la dicotomía auténtico-artificial en la de patrimonio cultural y natural. Entre los grupos entrevistados es frecuente el uso indistinto de “espacios turísticos”, “territorios turísticos”, “lugares turísticos”, “sitios turísticos”, “yacimientos turísticos”, “centros turísticos”, “destinos turísticos”; en general no se explicita a qué se refieren cuando mencionan estos términos y la cualidad de *turísticos* pareciera homogeneizar cualquier duda semántica que pudiera haber. Por ejemplo, la noción de paisaje entre los prestadores y los funcionarios se utiliza frecuentemente en reemplazo de lugar o entorno, en referencia a elementos naturales más que urbanizados; aunque, inversamente, entre los técnicos se suele discutir sobre “paisajes culturales”, en un sentido sociocultural, donde el paisaje cultural está atravesado de intervenciones humanas. En este contexto, el concepto espacialidad es útil para distinguir las diferentes nociones de espacio al interior de todas las conceptualizaciones espaciales mencionadas, para no naturalizar que la noción nativa de espacio se considere como la *única* posible.

La utilidad de un estudio antropológico sobre el turismo como el propuesto por este caso, puede alinearse como una contribución al llamado de autores especialistas como Daniel Hiernaux-Nicolás, al decir que “el estudio de la articulación entre idearios e imaginarios, que deriva en modelos, debería ser una tarea central de las ciencias sociales, para evitar que el análisis del turismo se limite a un simple recuento positivista de sus éxitos o fracasos” (Hiernaux-Nicolás, 2002b: 33); o bien para entender el crecimiento intensivo del turismo y el posible derrotero que seguirá frente a los cambios societarios de las últimas décadas (Hiernaux-Nicolás, 2002a: 27). Es también una forma de explorar aquellos imaginarios del modernismo y del economicismo⁶¹ que arrastran los estudios hegemónicos sobre turismo, para analizar sus componentes y desnaturalizarlos, lo cual requiere, en primer lugar reconocer que “es en la articulación del turismo con el contexto social más amplio donde se podrá avanzar en su comprensión” (Bertoncello, 2002: 32).

Como lo señala el antropólogo Agustín Santana Talavera, los estudios antropológicos sobre turismo recuperan el interés primigenio por el otro, “ahora convertidos en turistas, población local o servidores foráneos de los visitantes” (Santana Talavera, 2008: 15) y no pueden ser aislados del resto de las inquietudes centrales que caracterizan a la disciplina. El autor explica que en general, estos estudios “versan sobre el cambio sociocultural que acontece tanto en los asentamientos elegidos como destinos turísticos, como en aquellas áreas que dependen de los primeros” (ibid.: 17) y correlaciona esta inquietud a la búsqueda fundacional de la antropología por las culturas no occidentales, devenido en el análisis de los diferentes impactos del turismo y en el llamado “cambio cultural”. Luego del estudio pionero de MacCannell (2003), los estudios antropológicos se centraron por un lado en comprender las dimensiones económicas, sociales y culturales de las sociedades en estudio, la llamada “industria del turismo”, y por el otro en relacionar “la dinámica de la sociedad

⁶¹ Modernismo refiere aquí a los ideales de la modernidad resaltados por los modelos positivistas del desarrollo infinito de los recursos y su explotación comercial sin límites. En tanto economicismo refiere al campo de las ciencias económicas que dieron cabida a los estudios sobre turismo en relación a proyectos de urbanización y creación de destinos turísticos fabricados, como el caso de Cancún en México.

anfitriona con una tipología concreta del turismo que se desarrolla en ese contexto” (Santana Talavera, 2008: 24). El propio MacCanell resumía de este modo su enfoque, haciendo un paralelismo con la imagen de las ciencias sociales:

“Siguiendo a los turistas podemos llegar a una mejor comprensión de nosotros mismos. A los turistas se les critica por tener una visión superficial de las cosas que les interesan; lo mismo ocurre con los científicos sociales. Los turistas son proveedores de valores modernos en el mundo entero; también los científicos sociales. Y los turistas modernos comparten con los científicos sociales la curiosidad por los pueblos primitivos, los pueblos pobres y las minorías étnicas y de otras clases” (MacCanell, 2003: 8).

En base a estos planteamientos generales, se fueron formulando los interrogantes centrales en torno al turismo global, el cual puede resumirse, como el propio MacCanell lo expresó, a la concreción de una “etnografía de la modernidad” (ibid.: 7), ya que como también lo señalara Greenwood, la respuesta a estos planteos se encuentran en la búsqueda de la autenticidad de la sociedad moderna, canalizada por la empresa del ocio⁶², el cual ha devenido en objeto de consumo (citado por Santana Talavera, 2008: 30).

Si bien existen antecedentes en la aplicación del estudio de imaginarios al turismo, como el caso recién mencionado de Hiernaux-Nicolás (2002b), es instructivo esclarecer la diferencia entre los dos abordajes. El autor propone cuatro *idearios* en torno a los cuales se construye el concepto de “imaginario turístico” en occidente para entender los “idearios societales que han desencadenado un fenómeno de tal magnitud como el turismo de masas, capaz de trastornar la movilidad mundial a gran escala” (ibid.: 8). Define el concepto ideario como un sistema de valorización, e identifica cuatro idearios específicos en la formación de los imaginarios turísticos: “la conquista de la felicidad, el deseo de evasión, el descubrimiento de lo otro y el regreso a la naturaleza” (ibid.: 9). De la síntesis de estos cuatro se construye el imaginario turístico de las sociedades occidentales, que se interpreta como si fuera un aparato o sistema independiente de otras funciones cognitivas, por ejemplo cuando afirma “el imaginario recurre también a las construcciones propias de la representación, construcciones sustentadas por la imaginación, el sueño, la fantasía individual o colectiva” (ibid.: 9).

Entiendo que los imaginarios sociales –y no *el* imaginario– *no recurren* a las representaciones en tanto *son* precisamente representaciones simbólicas de la vida del sujeto. Aquí es clave sostener que los imaginarios son necesariamente sociales, aunque sepamos que su unidad mínima es la imaginación cultural que cada sujeto produce y reproduce. Si bien Hiernaux plantea un “imaginario social”, formulado a escala de grupo, dentro del cual existe como *porción* el imaginario turístico, su análisis *explora* “la dimensión subjetiva del acto turístico a través de la creación de sus imaginarios” (ibid.: 33) y su teoría hace suponer un *único* imaginario que aglomera a todos esos posibles

⁶² Se explora este rol central de la dinámica del ocio, en particular aplicado al turismo rural, en el apartado 4.4.

imaginarios subjetivos, como el “turismo de masas” (ibid.: 8) o el “imaginario turístico propio de las sociedades occidentales” (ibid.: 12).

¿Podemos generalizar que existe un *único* imaginario turístico para todo sujeto que se posicione al interior de la sociedad occidental? ¿Dónde comienza y donde termina la sociedad occidental para saber si uno está dentro o fuera, y en este contexto, si uno coincide o no con esa representación del campo turístico? La amplitud sociocultural, económico-política e ideológica que convive al interior de “occidente” es tan vasta, que es imposible sostener a occidente como categoría analítica. Es el problema de posicionar campos simbólicos en lugares físicos, aunque se sobreentienda que occidente no es exclusivamente el hemisferio izquierdo del planisferio al oeste del meridiano de Greenwich. Los imaginarios sociales se interpretan aquí como constitutivos de los campos simbólicos, en el sentido formulado por Bourdieu (2008), de acuerdo al posicionamiento que ejercen en los “espacios” sociales, y en tanto constructos sociopolíticos, pueden caracterizarse con precisión en términos de relaciones de poder: hegemónicos, contra-hegemónicos, subalternos, originarios, nativos, entre otros.

Así, podemos postular que existen imaginarios sociales sobre el turismo que son evidentemente hegemónicos, como el que por ejemplo promueve la empresa VISA en los resúmenes de las tarjetas de crédito bajo el lema: “*vivís en este mundo, necesitas Visa*”. Aunque no esté explícitamente asociado este mensaje al turismo, a “las numerosas manifestaciones del proceso societario de viajar” como bien lo define Hiernaux (2002b: 8), su significado subliminal apunta a que “el mundo” es el orbe del consumo al que da acceso VISA y que cualquier práctica asociada al “hecho turístico” va a necesitar, tarde o temprano, de los servicios de una tarjeta de crédito que es hegemónica por su expansión global y por su posición ubicua dentro de los mercados financieros. Al estar con este ejemplo, no puedo dejar de lado a MasterCard, la otra empresa de tarjetas de crédito que hegemoniza la otra mitad –si es que son mitades diferentes- del mercado turístico financiado-financiero. En este caso el lema es: “*hay ciertas cosas que el dinero no puede comprar, para todo lo demás existe MasterCard*”. Aquí la totalidad está implícita en el “todo”, que supone un universo homogéneo al que uno puede acceder, que es precisamente el mercado de consumo global⁶³.

La dinámica del turismo rural puede entenderse como alternativa a circuitos de turismo netamente consumistas (casinos) o extremadamente virtuales (portales de viajes en Internet), y con una tendencia de *re-encuentro con la materialidad*, con la tangibilidad del producto que se está comprando y consumiendo. En un tambo como el de Campo Udi por ejemplo (Foto 9), acercarse a una vaca, ver el ordeño *en vivo*, comprar el queso, comerlo y completar el ciclo de re-significación que une el dinero *apartado* para hacer turismo, con el sentido de haberlo *gastado* de forma real, fáctica, experiencialmente. Esto puede complementar el ideario del “regreso a la naturaleza” que plantea Hiernaux, vinculado a una contemplación de las vacaciones como fase paliativa a la

⁶³ En referencia precisamente a las operaciones de banca electrónica y el dinero plástico, David Harvey rescata otro de los lemas clásicos de este proceso de hegemonización y aceleración del consumo: “veinticuatro horas es mucho tiempo” (Harvey, 1998: 315).

degradación de la vida cotidiana, repleta de enlatados, químicos y ambientes de polución, a partir de fines de la década del sesenta (Hiernaux-Nicolás, 2002b: 25-26).

Santana Talavera hace referencia a la relación entre turismo y ritmos de vida con un enfoque similar:

“John Swarbrooke refiriéndose al turismo rural en Europa, expone una serie de características que creo que son aplicables, con ligeras matizaciones, al tipo de turista cultural descripto. Indica el autor que se distinguen por: (1) nostalgia por la cultura tradicional y las formas de vida, (2) expresión del deseo de llegar a ser, temporalmente, parte de la comunidad local, (3) su deseo de aprender más acerca de la vida pasada y presente del área, (4) su preferencia por no mezclarse con otros turistas y (5) su creencia que las áreas visitadas representan un *ritmo de vida pausado y simple*, en contraste con las ciudades” (Santana Talavera, 2002: 11 Énfasis mío).

La representación de un “ritmo de vida pausado y simple” asociado al campo y a los pequeños pueblos, en contraste con el ritmo de la ciudad, es uno de los patrones que manifiestan los turistas que concurren a la Comarca, por ejemplo cuando preguntan en el medio de un paseo: “¿de qué se vive acá, cómo se puede vivir tan tranquilo?”. Aplicando entonces la metodología de los dos primeros capítulos, es posible amplificar el valor explicativo de los imaginarios sociales si analizamos, en el conjunto de las constelaciones mencionadas, la conformación de rítmicas culturales en base a la articulación de las prácticas turísticas y los ritmos de vida. Recuerdo que la hipótesis específica que guía este capítulo propone que el turismo rural, entendido como hecho social integrador de atractivos, lugares, actores, recursos y patrimonio, no solo puede ser caracterizado, diagnosticado y analizado por sus condiciones físicas, territoriales, políticas, económicas, financieras y sociales, sino también por las *experiencias rítmicas* que se ponen en juego entre visitantes y anfitriones, por la búsqueda de un *cambio de ritmo*.

Se despliegan en los apartados siguientes cuáles son las rítmicas culturales identificadas en la praxis del turismo rural en correlación con los imaginarios sociales y su utilidad comprensiva y explicativa de la dinámica socio-territorial del turismo. En principio se distinguen dos grandes conjuntos de ritmos que responden básicamente a dos procesos sociales propios de la práctica del turismo en general, que resuena en la polaridad anfitrión-visitante: las rítmicas de la gestión turística y las rítmicas del ocio.

4.3 Rítmicas de la gestión turística

Entre ambos grupos, realicé un total de 83 reuniones entre octubre de 2009 y septiembre de 2014, cada una de las cuales contó con un esquema de planificación y temario previo a la reunión y un posterior informe detallando las actividades y temas tratados, además de las actividades

realizadas en la Agencia o en otras locaciones durante el correspondiente mes. Cada reunión es una instancia de encuentro desafiante, de socialización, de puesta en común, de enfrentamiento de perspectivas y resultados, de planes comerciales y situaciones familiares, municipales, turísticas, económicas. Se condensa durante esas 3 a 4 horas un recuento de lo acontecido durante todo un mes; para los productores no deja de ser una carga asistir, tener que detener sus acciones y desplazarse hasta el lugar pautado, pero a su vez lo sienten como un alivio emocional, un momento de distensión y reflexión grupal. Varias veces me han dicho –“*venir a las reuniones me viene bien para hacer catarsis*”. Mi experiencia de armar reuniones mensuales fue dándome un sentido de convocar a los productores y ponerlos en diálogo que va más allá de la formalidad que exige el programa, de hecho se hicieron más reuniones de las previstas por el calendario. Aun cuando sea a contramano reunirse en ciertos momentos del año, ningún integrante reniega de juntarse, asienten que es prioritario y si no lo es, no tiene sentido permanecer en el grupo; de hecho a lo largo del proceso hubo prestadores iniciales que optaron por no seguir participando y otros que se integraron luego del primer año. El llamado “reunionismo” no tiene lugar en esta dinámica que hace rotar la locación y permite que se conozcan los productores entre sí. Conocer al otro es el móvil de juntarse y escucharse. El asociativismo emerge en las reuniones no solo como interés por comercializar juntos; es un imaginario de la potencialidad del grupo ante la fragilidad del individuo.

Ahora bien, ¿qué implica reunirse? ¿Qué hecho social se construye en ese *habitus* del compartir la voz y las ideas? Entiendo que el ritmo periódico que implica juntarse una vez por mes, a lo largo de cuatro años, genera una resonancia de un ciclo mayor, un **ritmo “socio-estacional”**, donde es posible interpretar la dinámica del grupo en relación a otras rítmicas, como la climática y la estacionalidad propia de la rítmica turística comercial (temporadas altas y bajas, feriados, vacaciones). Así es posible encontrar recurrencias y pulsos del trabajo grupal. En verano por ejemplo, las reuniones se distienden, cuesta juntarse y la atención se pone en el visitante (por lo tanto en los intereses individuales); es temporada alta y es prioritario trabajar de modo intensivo para afrontar la temporada baja que traerá el otoño. Al bajar la demanda de trabajo es posible prestar atención a la planificación y al trabajo colaborativo, es sinérgico juntarse y compartir experiencias, debatir problemáticas generales a todos y evaluar los resultados obtenidos comparativamente a los demás. En los picos de visita entre otoño y primavera la dinámica es regular, aunque el frío del invierno repliega también la asistencia a las reuniones a un número mínimo. Es un periodo introspectivo, los ritmos diarios se reducen, incluyendo la movilidad fuera del circuito habitual. Aquí también la rítmica climática puede visualizarse al compás de la rítmica económica y a los ritmos de la comunicación, como de hecho ocurre con estas reuniones. Visto así, las reuniones mensuales de trabajo grupal adquieren el carácter de un ritual, conforman una rítmica grupal que moviliza ritmos diarios, comunicativos, económicos, políticos y por supuesto, se articulan en correlación a rítmicas climáticas locales⁶⁴.

⁶⁴ Este tipo de diagnóstico es el resultado concreto de aplicar las rítmicas culturales al análisis de dinámicas sociales. Se amplían sus posibles aplicaciones en el capítulo final (apartados 6.2 y 6.4).

La misma energía del trabajo colaborativo es la que arrastra a técnicos y productores a reunirse en otra escala, ya sea a nivel regional o nacional. Este accionar de convocar y compartir propio de INTA, es una de sus principales características en tanto institución abocada a socializar conocimientos tecnológicos y experiencias asociativas. El INTA resignifica su propia práctica extensionista al convocar, periódicamente, a los productores con los que interactúa, y este “juntarse” tiene sentido en la sinergia que establecen productores y técnicos, engranajes de los dos “sectores” del crecimiento económico: el privado y el público. Si se desnaturaliza que ya preexistan estas estructuras económico-políticas en nuestro país, se comprende que el diálogo de los imaginarios privados y los públicos responden a la relación entre subjetividades y colectividades, al inexorable vínculo entre el accionar de individuos y la dinámica de éstos en su conjunto, organizados como “grupos” en la escala de la institución⁶⁵.

Por ejemplo, en los encuentros regionales de turismo rural, donde participan productores y técnicos de todos los grupos del sur de la Provincia de Buenos Aires, se comparten experiencias, anécdotas y capacitaciones. En las mesas de trabajo o los plenarios luego de las ponencias, es común escuchar de parte de los productores –*“gracias al grupo pude seguir adelante con mi emprendimiento en momentos de crisis”*, o –*“me costó encontrar mi lugar en el grupo, me preguntaba qué hago yo acá si no hago turismo, hasta que me di cuenta que el grupo te contiene y te da herramientas para trabajar que van más allá y el turismo llega, terminas participando de un circuito que no te imaginabas”*. Es decir, la voz individual del productor se transforma en un coro a partir de la vivencia colaborativa que la institución promueve al estimular que se produzca y reproduzca una instancia de diálogo inter-grupal que recrea las micro-reuniones de cada grupo. Lo propio he vivenciado en los Encuentros Nacionales de turismo rural, de los cuales participan productores y técnicos de todas las regiones del país. De hecho, mi primer viaje hacia el mundo del turismo rural fue a uno de estos encuentros en el año 2009, realizado en Rosario de la Frontera, Provincia de Salta. Para entonces aún no había tenido demasiado contacto con el entorno rural de mi zona, y en aquel evento puede visualizar, en un solo golpe, que existía una dinámica turística rural en muchos puntos del país y que aunque para muchos de los participantes, el turismo rural no era una actividad sumamente redituable, tenía un “no sé qué” que los hacía seguir adelante. Recuerdo también de aquel viaje, que al caminar por los pasillos del Grand Hotel Termal donde nos alojamos –respecto del cual me enteré posteriormente que fue uno de los pilares del turismo termal de nuestro país (Bertoncello 2006) –, me di cuenta de que el INTA era algo mucho más complejo y tentacular de lo que yo imaginaba. ¿Cómo había llegado esta solemne Institución del agro, con medio siglo de vida dedicado a los cereales y a las vacas, a interesarse por el turismo y por los pocos locos que tenían ganas de abrir sus puertas?

Además de estas experiencias de gestión turística al interior de INTA, también tuve la oportunidad de participar en reuniones y eventos organizados de diferentes asociaciones o instituciones intermedias que trabajan en relación al turismo local. Por ejemplo, me vinculé con la

⁶⁵ Se amplía el imaginario institucional al interior del INTA en los apartados 5.1 y 5.2.

Asociación para el Desarrollo Turístico de Sierra de la Ventana, con la Cámara de Comercio, Industria y Turismo de Tornquist, con la Cooperadora del Parque Tornquist. El diálogo con sus representantes me permitió tener una perspectiva crítica respecto al accionar de los diferentes grupos posicionados sobre el campo turístico de la Comarca. Una clara dicotomía entre éstos fue la permanente tensión de los sectores, la polarización de “lo privado” y “lo público”. Existe un corte tajante entre lo que debe ser administrado de modo privado y lo que debe ser público. El caso típico, y siempre ojo de tormenta en todas las discusiones, es el manejo del Parque Tornquist. Como ya lo mencioné en el capítulo anterior, el Parque funciona en la Comarca como epicentro de todo conflicto turístico, ecológico o cultural, ya sea real o ficticio –así como los incendios, los extravíos de personas o el corte de los pinos para preservar el pastizal, las mejores fábulas, leyendas y relatos esotéricos también ocurren en el Parque: desde lo ufológico a la permacultura, desde los duendes de los pastizales hasta el culto a la lluvia de parte de “grupos energéticos”; de todo he escuchado en la tierra protegida, es la usina de los imaginarios serranos.

Otra dicotomía relacionada a lo público-privado es el “sujeto del desarrollo”, el “para quien” se trabaja, hacia donde se camina, la perplejidad que suscita comprender cuál es el destino de la Comarca. Aquí los imaginarios se ponen en evidencia cuando, en una misma reunión, se enfrentan un “cabañero” u “hotelero” y un “guía”. Los primeros, centrados en una visión económica y financiera del negocio turístico, conciben al turista como un consumidor más, como cualquier consumidor de todo mercado, y su objetivo es que gasten en alojamiento y en comida. Para los guías, en cambio, además del objeto comercial que no descartan, debe existir un *mensaje* al turista, sobre la historia de la Comarca, sobre sus recursos naturales y culturales, sobre su gente, en fin, debe irse con algo más que haber dormido y comido. Así se contraponen dos cosmovisiones respecto a lo que debe trabajarse como producto turístico en un territorio como esta Comarca. Los imaginarios de los cabañeros, centrados en la constelación del desarrollo, priorizan el componente del mercado y el del campo en tanto ámbito meramente productivo, para desarrollar ganancias monetarias. Los imaginarios de los guías, centrados en la constelación del territorio y del patrimonio, priorizan los componentes del lugar y de la sustentabilidad de los recursos turistificados. Aquí el componente campo es la tierra, las sierras, la naturaleza a compartir con el visitante.

Contraposiciones imaginarias similares he escuchado en reuniones de discusión sobre ordenanzas regulatorias de la actividad turística en el Municipio, así como en arduos debates en torno al nombre “correcto” que debería tener la Comarca, para consolidar la identidad regional y producir una marca turística. En mi rol como asesor de los grupos INTA, fui consultado por el Municipio para aportar ideas y experiencia sobre la revisión de la única ordenanza municipal que regula el turismo, por lo cual se generó un ámbito de discusión al interior de los grupos. Luego de varias reuniones, cruces de correos electrónicos y visitas a concejales y autoridades del sector, las confusiones y arbitrariedades se fueron multiplicando. Resultaba complejo presentar al Municipio un documento que, internamente, ya contaba con disensos y modos opuestos de exponer las ideas. Una propuesta era regular las habilitaciones en base a una jerarquía profesional, que considere el

rango de los títulos de los prestadores y su idoneidad para realizar el trabajo. Otra ponía énfasis en la antigüedad, en los años de trayectoria y un mínimo de años de residencia en la Comarca para poder comenzar a trabajar de forma habilitada. ¿Qué dejaba entrever este concierto de ideas, leyes y experiencias turísticas? Que los imaginarios de los prestadores consultados no partían de la misma base epistemológica para siquiera sentarse a hablar un mismo idioma. Las categorías de los imaginarios ya se concebían como nociones diferentes y hasta contrapuestas, ni hablar de los componentes que resultaban parecer, por el grado de lejanía, de personas de otras regiones del país. En ocasión de los debates sobre el nombre adecuado para la Comarca, pude constatar que las diferencias en las nomenclaturas (Comarca “Sierra de la Ventana, “Sierras de la Ventana” o “Cerro de la Ventana”) respondía al imaginario del territorio desde el cual las diferentes marcas se intentaban imponer. Aquellas centradas en la categoría “sierra/s”, hacían foco en la locación más popular, es decir, en el reconocimiento de una imagen con carga histórica, como si esto bastara como argumento. En cambio, la marca referida al “cerro” buscada destacar el accidente geológico (el hueco llamado ventana) para correrse de la localía de una ciudad u otra, buscando una imagen que pudiera identificar a todas las locaciones, como si solo dependieran estas de un ícono para ser representadas. Ambas posturas naturalizan que sus categorías son unívocas y “correctas”.

En síntesis, el trabajo de asesoramiento junto a estos dos grupos asociativos me ha permitido tener un contacto permanente y directo con las prácticas turísticas que los integrantes realizan, constituyendo rítmicas estacionales de gestión turística (algunas mensuales, otras por temporadas, otras anuales). Los procesos de formación, fortalecimiento y sostenimiento de ambos grupos demarcan modos específicos de *hacer* turismo y de contribuir al desarrollo local. La traducción del trabajo de gestión en observación participante dio lugar al registro sistemático del conjunto de representaciones sobresalientes y su potencial utilidad como componentes simbólicos. Estos han sido los vectores para analizar la dinámica socio-territorial del turismo rural a partir de la articulación entre los imaginarios de los interlocutores y sus prácticas turísticas interpretadas como rítmicas culturales.

4.4 Rítmicas del ocio

Dentro de un marco general sobre el rol del ocio en el turismo global, el *ocio en el turismo rural* puede caracterizarse en base a la búsqueda que hacen los turistas de actividades al aire libre, en contacto directo con “lo natural” y “lo cultural”. En particular se destaca la voluntad de vivenciar y participar de actividades productivas, ya sea en la producción de materias primas, en la elaboración de alimentos caseros, en la degustación de gastronomía regional, de acercamiento a todo aquello que sea “artesanal”, además de todas las actividades recreativas como paseos, visitas y excursiones. La búsqueda y el aprovechamiento del “tiempo libre” es un patrón que demarca el sentido del ocio y precisamente sobre este punto es útil aplicar la metodología rítmica y su énfasis

en las prácticas alternantes: libre-ocupado, ocio-trabajo, gasto-producción, inacción-acción y similares.

Como ya se explicó en el capítulo 2, no es conducente hablar de “tiempo” libre, en tanto se reproduce la confusión entre el fenómeno del devenir y su interpretación contextualizada. Lo denotado por *tiempo libre* es el vacío de actividad en una temporalidad lineal, donde la serie de acciones diarias se imaginan como una línea de producción donde la libertad surge ante el vacío en un momento dado de la serie, que bien puede ser considerada esa línea de producción como el año entero, el mismo calendario. La estructura de los calendarios y almanaques tienden a reproducir esa imagen serializada del suceder de los días y entonces las vacaciones, los momentos de “tiempo libre”, se remarcan en los calendarios como momentos *inactivos* o de desplazamiento. Es típico encontrar en las paredes de las cocinas o de las oficinas, en las agendas de papel o en las digitales, calendarios pintados, rayados, sobresaltados que indiquen “momentos de vacaciones”, es decir, de ocio y de libertad ante la opresión del trabajo rutinario del *resto* del año. Este sentido conlleva la idea de “usar el tiempo”, de gastarlo, de consumirlo, de aprovecharlo, de hacerlo rendir, de sacarle el máximo (de jugo, de rédito, de vida), como si se tratara de un bien económico, un bien de uso y consumo. “Considera que el tiempo es dinero [...] considera que el tiempo es crédito” decía Benjamin Franklin en sus *Concejos a un joven comerciante* (Franklin, 1882: 1), máxima que sentenciaba ya el *modus operandi* del capitalismo, o el *espíritu del capitalismo*, como lo denominó Weber en sus pioneros trabajos de 1905 (Weber, 2003: 38). Llorenc Prats explicó la emergencia de este proceso de retroalimentación entre ocio y consumo hace unos diez años:

“con el desarrollo, en las sociedades capitalistas avanzadas, del consumo de ocio y turismo (más tiempo, espacio y dinero dedicado a estas actividades y, por tanto, más empresas e iniciativas al respecto), las activaciones patrimoniales han adquirido otra dimensión, han entrado abiertamente en el mercado y han pasado a evaluarse en términos de consumo (visitantes fundamentalmente, pero también merchandising y publicidad mediática), actuando éste, el consumo, como medidor tanto de la eficacia política como de la contribución al desarrollo o consolidación del mercado lúdico-turístico-cultural” (Prats, 2005: 22).

Ahora bien, ¿en qué consiste el ocio? ¿Qué es lo que se busca a través de su consumo? El ocio puede caracterizarse a partir de rítmicas específicas, ya que combina la pasividad del no-hacer con la actividad del hacer-nada, que se articula con la rítmica opuesta del trabajo diario, donde el no-hacer es visto como in-productivo, y por lo tanto se restringe toda posibilidad de pasividad; hay no-pasividad y todo-actividad. En el turismo rural, esta diametral oposición de lo pasivo y lo activo se flexibiliza, se distensiona y da lugar a otros ritmos, que alternan la polaridad de acciones y experiencias que el entorno de origen no-rural arrastra. Esto se expresa claramente en el conjunto de ritmos viales de la ciudad al que suele estar adoctrinado el turista urbano: el ritmo pare-espere-siga del semáforo, el ritmo embrague-palanca de cambios en los autos, el ritmo frene-espere al

ceder el paso al peatón, el ritmo encienda el motor-abróchese el cinturón-prenda las luces, entre otros⁶⁶. En el ámbito rural, esta distensión de lo activo-pasivo hace que el ocio, esté impregnado de matices rítmicos que puedan generar la **arritmia**⁶⁷ necesaria para *cambiar el ritmo del turista, bajarle un cambio* como suele decirse, precisamente usando una metáfora automovilística cotidiana para todo urbanita. De este modo, el ocio en el turismo rural, el *ocio ruralizado*, se configura desde los ritmos naturales y culturales que hacen a “lo rural”, es decir, que transforman al entorno físico en ruralmente configurado: los ritmos celestes (luz natural del Sol, fases de la luna); los ritmos climáticos (lluvias, viento, temperaturas); los ritmos animales (canto del gallo, canto de los pájaros, balidos de las vacas, huevos de las gallinas); los ritmos vegetales (procesos del cultivo en la huerta, desarrollo de las plantas); y la combinatoria de todos los ritmos a lo largo del año en las estaciones ritualizadas (momento de corte, de siembra, de cosecha, de riego, de secado, de despallado, de manufactura), es decir, las rítmicas estacionales.

Esta convivencia de ritmos específica que caracteriza a los ámbitos rurales –polirritmia según Lefebvre–, que construye la ruralidad se da claramente en el paseo guiado por el tambo y la quesería que ofrece el establecimiento Campo Udi, en cercanías al pueblo Saldungaray, atendido por Alejandra, Fabian y sus hijos. Presenciar el ordeño está configurado por los ritmos de los animales y del proceso de extracción (del tranco de las vacas camino al tambo, por el momento de alimentación de las vacas y del posicionamiento de las pezoneras por parte del tambero, por la cantidad de leche extraída, por el tranco de salida hacia el corral, entre otros). Toda una secuencia de acciones correlativas que *ritman* el proceso del ordeño y ante el cual se enfrenta la intencionalidad del turista, que se para frente al tambo a “consumir ocio tambero”, y que suele generar arritmias tanto para el visitante como para el anfitrión.

En el contexto de una reunión del grupo de INTA, contaba Fabian que en las visitas guiadas por el tambo: –“*el primer mito del turista es que la leche se hace solo con agua y pasto; no saben que la vaca tiene que ser preñada y tener un ternero para producir leche*”. Este desconocimiento del proceso básico de cómo se produce la leche concita que el visitante no sepa con qué dinámica puede encontrarse y de la “confusión” general que le agarra frente al ámbito rural y sus ritmos. Además, por más apuro que traiga el turista, o esté afligido por pasar a la actividad siguiente, el ritmo de esa escena lo maneja el tambero en base a los ritmos vacunos y técnicos recién mencionados. Entonces aquí la actividad prevista del ocio se nutre indefectiblemente de la “pasividad” que estos ritmos suponen y movilizan el cambio de actitud en el turista. Si posteriormente

⁶⁶ Lefebvre presenta un ejemplo similar al referir que las personas, al caminar por la calle, pueden girar a izquierda o a derecha, pero el ritmo propio de su forma de caminar, sus movimientos, no cambian en lo absoluto (Lefebvre, 2004: 40-41).

⁶⁷ La noción de *arritmia* es central para comprender los cambios de ritmos que todo turista busca al emprender un viaje que permita diferenciar, aunque sea mínimamente, el destino del origen. La misma idea de “cortar con lo cotidiano” es una expresión netamente rítmica: “corto” mi ritmo de vida al generar acciones que no me permitan volver a tener mañana la cadencia que tuve ayer. Otra metáfora que propongo para caracterizar al turismo rural en el sudoeste bonaerense, es la de *ralentar* el ritmo de vida globalizado y acelerado con el que la mayoría de los turistas ciudadanos concurren. Ralentar es un término musical que se usa para denotar un cambio de velocidad gradual, desde el *tempo* que se trae hacia uno más lento. Se asocia a “desacelerar”, pero no significan lo mismo ya que este último supone que uno está acelerando, aumentando la velocidad, al momento de des-acelerar.

continúa la visita en el sector de fabricación y venta del queso, el anfitrión puede ya manejar el *tempo* de la situación, y acelerar la exhibición del proceso si es necesario, para menguar el apuro del turista ante la urgencia por comprar el queso y consumir-consumir el hecho turístico.

Cuentan los anfitriones que es frecuente que el turista “caiga a cualquier hora”, sin considerar el horario de la siesta, del almuerzo o la cena, –“ellos piensan que uno está solo para atenderlos, y acá no es así, además tenés que atender las vacas, darles de comer, ordeñar, hacer el queso, llevarlo al pueblo, atender los hijos”. Lo propio ocurre con el uso del espacio, ya que se manifiesta una falta de ubicación en el entorno rural: –“la falta de carteles y paredes los desorienta; dejan los autos en cualquier lado; se te meten adentro de la cocina para hacerte una pregunta; es cómo que no saben manejarse en lugares amplios, abiertos, están acostumbrados a vivir encerrados, a las oficinas”. Este dato me remitió a los estudios proxémicos de Hall que comenté en el capítulo 2, respecto a la “confusión” del uso del espacio entre diferentes culturas, que aquí se da al interior de una misma cultura, que simplificada en “cultura argentina” no llega a dar cuenta de esta amplitud de comportamientos que se vislumbra en un emprendimiento de turismo rural. Por esto mismo entiendo que es más preciso identificar *rítmicas de la cultura* para analizar las diferencias de cómo se imagina y habita el territorio, en lugar de considerar culturas tipificadas, recortadas por nacionalidades o por lugares de procedencia que suponen atributos naturalizados (el porteño vive apurado y se lleva todo por delante, el paisano es lento y la tecnología se lo lleva puesto).

Fabian comentó otros ejemplos de esta “confusión” del turista: –“se bajan del auto y te preguntan – ¿qué se hace acá?, o sea que ni siquiera saben adónde están. Y mientras les hablás se ponen a contestar mensajes, otros esperan en el auto a que salgas, y si no los vas a buscar rápido, se van; otros se te meten en la cocina. A veces entran hasta el camino y se pegan la vuelta”. Ante esta última escena, Andrea, otra integrante del grupo que estaba en la reunión, quien ha guiado cientos de veces acompañando a los visitantes en el auto, le dice: –“eso pasa seguro porque se vienen peleando en el auto y cómo no se ponen de acuerdo en entrar o en comprar algo, dan la vuelta y se van”. Fabian agregó que también –“se meten en otras entradas de campo, en la del vecino, se pierden enseguida, o se quedan encajados cuando hay un poco de barro”. Retomando el análisis, es evidente la tensión que existe entre ritmos rurales y ritmos urbanos, tanto para el turista como para el anfitrión rural. Y esta confusión que se manifiesta puede interpretarse como un proceso de *arritmia cultural*, de desfasajes entre ritmos de ocio y de trabajo, que a su vez resuenan en el desfasaje de ritmos de vida en cercanía o lejanía a ritmos naturales en relación al hábitat. Por esto enfatizo que la caracterización del “ámbito”, sea rural o urbano u otro, se puede hacer en base a sus rítmicas.

Otro claro ejemplo de *arritmia* se da en las cabalgatas que realiza la familia Delgado en el establecimiento Campo Equino, en Villa Serrana La Gruta (Foto 10). Horacio, quien junto con su hermano Gerardo tienen cerca de 50 caballos para realizar paseos guiados por la Comarca, me explicó sobre su intuición de cuando un turista *viene apurado* y puede ser peligroso para el resto del grupo y para su propia seguridad. Previendo la situación, opta por darle los caballos más

tranquilos, que puedan aguantar, con su parsimonia, el ritmo acelerado del turista. Me decía: –“es típico que quieran sacar el caballo al trote o marcarle el ritmo de marcha, cuando es prioritario seguir la marcha lenta que marcamos nosotros. Más de una vez, estos terminan en el suelo o contra un alambrado, porque el caballo percibe esa actitud y en cuanto puede se los saca de encima”. Es notable en este relato la simbiosis, la eurítmia (Lefebvre) que puede darse entre la rítmica humana y la animal, en este caso la rítmica equina. ¿Qué es lo que “percibe” el caballo? ¿De qué modo el caballo “sabe” que su jinete transitorio lo está forzando a un ritmo que no es el que le da su jinete habitual? El ritmo de marcha que los turistas intentan imponer al caballo entra en contradicción con el ritmo que el prestador le ofrece a través de una rítmica animal, que si bien puede ser amaestrada o conducida, no es infalible. Lefebvre toma precisamente el ejemplo de la doma de caballos para explicar la articulación de ritmos que se da en los procesos de entrenamiento y domesticación, tanto en animales como en humanos –cita como ejemplos al entrenamiento militar y los deportes de alto desempeño (Lefebvre, 2004: 40).

Otra exquisita anécdota de Horacio para interpretar el ritmo de vida en el campo es su propio vínculo con los caballos y sus perros *border collie*. Con motivo de una entrevista periodística en su establecimiento, Horacio comentó que cuando necesita traer los caballos hasta el corral de ensille, y éstos están dispersos por todo el campo, solo basta con decirle a sus perros –“¡andá a buscarlos!”– y emitir un silbido. En una magnífica coordinación los perros salen disparados hacia el cuadro donde los caballos se encuentran comiendo pasto, y desaparecen en el horizonte. Al rato, se escucha el repiqueteo del trote de todos los caballos, como si fueran los tímpanos de una sinfonía de Stravinsky. Los perros vienen ladrando –y a veces garroneando– a los caballos para dirigirlos hasta el corral donde los estamos esperando. Una escena comparable a la “danza con lobos” que protagonizó Kevin Costner; ésta es una danza con perros y caballos. Ya en el corral, Horacio da la orden a los perros de dejar de hostigar a los caballos; la misión está cumplida, solo resta comenzar a poner el recado a cada uno.

Otra cualidad específica del turismo rural es el desplazamiento “al interior”, el viajar pampa adentro a cientos de kilómetros de las capitales urbanas, como si se tratara, a la vez, de un viaje al pasado del país, un viaje a los orígenes de la historia argentina. En diversas oportunidades, Santiago Díaz, propietario de una empresa de excursiones en vehículos Land Rover 4x4 (Foto 8), me ha comentado el azoramiento de los turistas metropolitanos ante la cantidad de kilómetros que tienen que recorrer para llegar a las sierras, y al subirse a un vehículo equipado con múltiples aparatos (GPS, radio VHF, malacate), encontrar rasgos de modernidad coexistiendo con la naturaleza indómita que el servicio propone transitar.

El proceso de “viajar” que implica hacer turismo, supone una rítmica cultural en tanto conjunto de ritmos presentes en el desplazamiento y los distanciamientos entre los *orígenes-destinos* que puedan formularse en toda práctica turística. John Urry define de un modo similar la noción de “partida”: “una ruptura limitada con las rutinas y prácticas establecidas de la vida cotidiana” (Urry, 2004: 2), concepto que puede comprenderse como el comienzo del cambio de ritmo, en tanto es el

fin de la rutina. Así como el lugar de residencia marca el lugar de destino, la función social del viaje está dada por el lugar de origen y de la posición social que este *viajar* legitima, actualiza o pone en discusión. Viajar hacia la periferia de los centros urbanos supone que, además del cambio tecnológico “retrasado” y de la impronta civilizatoria reducida que se espera encontrar, es factible hallar “lugares de paz”, “rincones del mundo donde se pueda descansar”, “refugios de la selva urbana”, es decir, ámbitos que permiten cambiar el ritmo de vida.

También es relevante retomar aquí la relación complementaria entre ritmos naturales y culturales. Toda dinámica social está sostenida por ritmos naturales que demarcan los momentos de intervención de los ritmos culturales, humanos. El ritmo luz-oscuridad es el marco más evidente, su influencia sobre el ritmo circadiano es ampliamente conocida (Golombek, 2002). Los ritmos celestes predominan en diferentes actividades de turismo rural, donde demarcan los comienzos y finales de los paseos guiados, de las visitas a procesos productivos, de actividades vinculadas a ritmos lunares como la pesca y la caza, ya sea por las mareas o el comportamiento nocturno de ciertos animales. La puesta del sol en un paseo guiado por ejemplo, es central para darle un cierre al mismo, no solo porque es señal directa de la ausencia de luz para seguir caminando en un entorno sin luces artificiales (alumbrado público), sino también por el “cierre simbólico” del día, por la “muerte” del día en la puesta del sol, que renacerá al amanecer del día siguiente. Estos “contenidos”, aunque no se hagan explícitos en el discurso del guía o en la interpretación del visitante, operan en la vivencia de quienes no tienen la experiencia cotidiana del atardecer y no perciben de forma directa y completa el ritmo del giro planetario en torno al sol.

En los paseos guiados que he compartido junto a guías y turistas, constaté que no hace falta preguntar al turista si realmente sintió o no el cambio de ritmo luz y no-luz, o si tuvo la sensación de “la muerte del día” como cambio intrínseco a la naturaleza; el turista no duda jamás en sacarle una foto al sol mientras “se oculta”, o pide a otro que le saque una foto “junto al sol”, como si fuese otro visitante más dentro del paseo, acercándose de ese modo a hacer inteligible una sensación que no requiere ser racionalizada, y que es vivenciada en plenitud. Es un clásico en estas guiadas tomarse una foto con el paisaje de fondo, fusionando sujeto y contexto en la instantánea. ¿Qué se está retratando en la captura de esa imagen efímera que es siempre parecida a la que ya se ha visto pero a su vez nunca idéntica? ¿Se saca una foto al sol o se intenta capturar la conexión que uno tiene en ese momento en conexión al atardecer?

El guía Gustavo Sandobal me ha contado que al guiar el circuito a las pinturas rupestres en el Parque Tornquist, que además de la caminata por los cerros requiere de un traslado previo en vehículo de 8 km entre las sierras, –*“la gente flashea con ver una puesta de sol entre las sierras, los enmudece”*. También me ha explicado que a veces, a diferencia del recorrido de ida en el que todos van conversando, en las caminatas de regreso se hacen silencios interminables en el grupo, donde se manifiesta una conexión con el entorno, una escucha del paisaje sonoro que los rodea. Y esta necesidad de conectarse con el entorno no se reduce a la visión, a los colores y las formas, incluye la sonorización y los silencios que la componen.

Santiago Díaz me contó su experiencia de haber guiado en una excursión 4x4 a un turista ciego, que solo podía reconocer al paisaje al tocarlo. Él le explicaba el entorno mientras le hacía tocar las rocas, los pastizales, las plantas, el agua, y así reconstruía *materialmente* el paisaje al que habitualmente transmitía visualmente, indicando –“*miren allá los pliegues del cerro, vean acá este búfalo*” o similares. La materialidad de esta experiencia turística se daba a partir de vincularse con las texturas del ambiente y la sensación del desequilibrio que percibía al realizar ascensos y descensos en ángulos empinados⁶⁸.

Llego así a otra de las rítmicas culturales claves en turismo, y que en turismo rural no es la excepción: la *apropiación del momento turístico*, su registro en los archivos personales y familiares, su *memorización*. Como recién mencionaba, sacar fotos, filmar, retratar un paisaje, e incluso tocar, materializar, implica múltiples significaciones y sentidos del *acto de captura*. En tanto temporalidad, es decir, en tanto interpretación contextualizada del devenir, la captura del momento turístico es la intención de retener la presencia del pasado-sido, del pasado que se esfuma, y que se intenta presentificar al darle un soporte material accesible: mirar las fotos, videos o retratos, palpar un objeto, sentir el aroma; acciones tendientes a re-memorar, re-presentar, como bien lo dice la palabra, volver a hacer presente la experiencia (Iparraguirre, 2008).

Las rítmicas del ocio, en definitiva, se configuran a partir de la combinación de los imaginarios y prácticas del “ritmo de vida moderno” (educarse, trabajar, descansar, jubilarse) que, en su expresión más simple, manifiestan la intencionalidad de encontrar un **cambio de ritmo** que se contraponga y de sentido a la cotidianeidad que sostiene dicho ritmo de vida.

4.5 Patrimonialización del cambio de ritmo

Turistificar un territorio rural es necesariamente un proceso de patrimonialización. Devenir turístico un entorno, un objeto, un saber, implica mediar con el proceso de *devenir patrimonio*, de *patrimonializarlo*. Los procesos de patrimonialización en turismo rural tienen, además de los elementos enumerados en el apartado 2.5, un factor clave que es la “autenticidad” (entendida aquí como categoría nativa para los turistas). Pero ¿cómo se re-construye esta autenticidad? ¿Es estrictamente visual, material, o a qué factores responde? Estos interrogantes se complementan con otro que plantea Santana Talavera en su trabajo sobre autenticidad y patrimonio cultural: “¿es realmente la cultura, el patrimonio y legado cultural de los pueblos, lo que activa el flujo turístico hacia un destino?” (Santana Talavera, 2002: 1). Como bien lo explica el autor:

“la autenticidad buscada por el turista no necesariamente tiene que coincidir con la materialidad forjada en un área. La autenticidad tiene más que ver con el cómo se percibe una experiencia y artefacto –qué valores admirables se contemplan encarnados en ellos o

⁶⁸ Este es otro ejemplo para reflexionar sobre la forma en que se caracteriza a los entornos rurales: ¿Cómo explicarle a un ciego que se trata de un ámbito rural si no logra ver los objetos que se suponen hacen a lo “rural”?

con qué estética son expresados– que con la cosificación de la experiencia y el artefacto mismo” (2002: 15).

El *cómo* se percibe depende directamente de la predisposición del turista a *estar allí*, a estar abierto a la percepción, a posicionarse más cerca de uno mismo, en la experiencia, que más allá de uno mismo, hacia la “cosificación”. Los atributos materiales específicos que singularizan a los entornos rurales de esta región, están íntimamente relacionados con sus condiciones sociales y a las distintas acciones que los distintos actores llevan a cabo (Almiron, Bertoncetto y Troncoso, 2006: 114). Es decir, no basta con identificar los recursos y ponerlos en “valor turístico” por el simple hecho de estar allí o de haberse creado, hay que *activarlos* como dice Prats (2004: 19). Y esta activación depende de las condiciones sociales y políticas de la puesta en práctica, de la dinámica social que se active. Precisamente en este sentido, entiendo que la patrimonialización en turismo rural se da por la combinación de atributos, recursos y acciones orientados a *poner en valor el cambio de ritmo que experimenta el visitante*, más que la impronta estética, el cuidado del cuerpo, el deleite visual y gastronómico, o la cosificación de la experiencia. Valorizar el cambio de ritmo implica, primeramente, que se experimente el otro-ritmo, el ritmo no habitual, que se desestructure el *habitus* y se permita percibir esos atributos que descompensan, que descomprimen y movilizan, que son resumidos entre los interlocutores con expresiones como –“qué relax”, –“qué paz”, –“cuanto silencio”, –“esto sí que es vida”, u otros similares. Se trata precisamente de una *patrimonialización de la rítmica rural*, es decir del conjunto de ritmos que caracterizan la ruralidad, construida de modo recíproca, a las rítmicas urbanas que el turista vivencia habitualmente en su ciudad o pueblo de residencia⁶⁹.

Ejemplos de esta combinatoria entre atributos y patrimonialización por vía de la experiencia, se condensan en imágenes como: disfrutar de los espacios abiertos con vistas al horizonte de la pampa; respirar el aire puro de las sierras que purifica al cuerpo; comer un costillar de cordero bajo la sombra de un sauce; tomar mate con torta frita al costado de la ruta 76, frente al hueco del Cerro Ventana. Ahora bien, ¿cómo se construyen estas imágenes en procesos recurrentes de activación patrimonial? En mi experiencia particular, estas “escenas” las fui incorporando desde mi niñez, a partir de visitar periódicamente a las localidades serranas y de frecuentar lugares-símbolos como el propio hueco, al que subí por primera vez en el viaje de egresados de la escuela primaria y posteriormente volví a hacerlo durante la secundaria, acampando en el Campamento Base, al pie del Cerro Ventana. Hoy suelo llevar a pasear a quienes me visitan, a conocer el mirador instalado frente al hueco y es habitual tomarlo como paseo del domingo. Es decir, la recurrencia de las prácticas turísticas y recreativas que he tenido en torno a este Cerro me ha ido perfilando un

⁶⁹ En el caso del agro, la patrimonialización también ocurre anclada en configuraciones simbólicas de la ruralidad. La diferencia estriba que en lugar de ponerse en marcha la turistificación de los atributos paisajísticos y recursos culturales propios del campo, se viabiliza la explotación productiva intensiva de los recursos naturales, cargados a su vez de prácticas tecnológicas que buscan “dominar” las fuerzas naturales del crecimiento, de la humedad, de las sequías y demás inclemencias. Se amplía este análisis en el apartado 5.8.

imaginario patrimonial respecto a su valorización que me lleva a considerarlo un símbolo identitario a compartir con visitantes.

El énfasis en el *cambio* de ritmo busca destacar esta articulación entre lo material y las valoraciones que se construyen, para no redundar en lo material por un lado y en lo afectivo por el otro, polaridad que no permite conectar la inexorable relevancia de integrar ambas perspectivas al momento de diagnosticar, planificar y gestionar procesos de valoración y activación turística –que como bien explica Prats, no son exactamente lo mismo (Prats, 2004: 19). Asimismo,

“interesa advertir hasta qué punto son estas acciones –y las intenciones e intereses que las guían– las que orientan el proceso de valorización turística del patrimonio, e incluso el proceso mismo de patrimonialización, en favor de la consecución de los intereses de sus actores” (Almiron, Bertoncetto y Troncoso, 2006: 114).

La turistificación, en tanto conjunto de procesos sociales que hacen a la conversión turística, puede ser entendida como una patrimonialización, un hacer devenir patrimonio a un atractivo. Desde este enfoque, parte del proceso de turistificar ocurre por la *conversión rítmica*, por la transformación del entorno que hace aprehensible el *cambio* de ritmo que se busca, y que debe ser contenido y vehiculado. El mismo proceso de construcción de un sitio turístico puede darse al generar un cambio de ritmo significativo para el visitante. Por ejemplo, como ocurre en el servicio que ofrece el establecimiento Mahuida-Có de la familia Wendorff (Foto 7), al mediar un paseo por el campo en un vehículo motorizado sin techo, sin puertas ni parantes (tipo safari), que permite un contacto directo con el ambiente: se transforma el mero acto de transitar por un campo en un paseo turístico. Luego de realizar varias veces este paseo, en calidad de turista o de asesor del grupo, llegué a preguntarme: ¿Por qué un turista llega a este campo y se sube al carromato? ¿Qué sensación busca? Las caras al subir son de alegría más que de incertidumbre; no saben bien que va a pasar pero el vehículo transmite aventura, un sentimiento de inseguridad confortable, mientras miran de frente a sus autos y se dan cuenta que éste no tiene puertas, ni techo, solo una barra de contención. Se sientan uno al lado de otra persona que no conocen y comparten un momento de intimidad socializada, “grupalizada”. Entiendo que el atractivo se turistifica no solo por las vistas extensas de los valles y las sierras, lo “pintoresco” del lugar, sino por la inmersión de todos los sentidos en una experiencia que *cambia la rítmica* del turista, que mueve el “punto de encaje de la percepción” como lo llamaba Don Juan (Castaneda, 2000). En oportunidad de hacer el recorrido a pie por los cerros de este mismo campo, Teresa, integrante de la familia que en general realiza los paseos guiados, me contó que hay un sector del cerro donde aflora el cuarzo blanco y es el lugar preferido de los “reikistas” y personas “sensibles a las energías”. Estando allí, me contaba: –“estas personas se sienten energizadas por la presencia del mineral y algunos sienten calor en los brazos o en todo el cuerpo, sienten una calidez especial que los hace vibrar con el lugar”. Esta vibración es, precisamente, una resonancia entre biorritmos del cuerpo y georritmos propios del lugar (minerales,

arbóreos, acuíferos), en el contexto de una experiencia turística que aporta el horizonte cultural del estar-ahí vibrando con el cuarzo (tendencias de la época orientadas al reencuentro del sí mismo, como el reiki, el yoga y las diversas escuelas embanderadas como *new age*).

Es más, puede argumentarse que este cambio de rítmica *hace* a que una persona se sienta turista o no, que se imagine “de paseo” o “trabajando” en un mismo lugar. Es frecuente escuchar entre los prestadores turísticos –y yo mismo suelo decirlo– “salimos a turistear” por la zona, aunque sea solo a unos pocos kilómetros del hogar, o “a la vuelta”, dando un sentido similar al de “salimos a pasear”, movilizandando la sensación de devenir turista por unas horas, por lo que dure “la vuelta”. Asimismo, todas estas imágenes-textos que fui marcando entre comillas refieren a un concepto típico que se ubica en la base de todas estas experiencias: la predisposición. Cuando en las entrevistas preguntaba a turistas y prestadores qué pensaban respecto al cambio de postura y actitud que implica estar paseando, *estar haciendo* turismo, obtenía respuestas como: –“*si sabés que vas de paseo te predisponés distinto, te preparás para disfrutar, para descansar, para prestar atención, es diferente, algo cambia*”–; otra respuesta similar: –“*depende de tu predisposición a pasarla bien si vas a disfrutar o no el viaje*”. Ante esto cabe preguntarse: ¿La experiencia turística comienza antes del *hacer* turismo? ¿Solo se requiere una *anticipación imaginaria* del viaje para que el viaje tenga un sentido turístico? Pre-disponerse es interpretado desde el discurso como una *antelación* que no depende de la experiencia *in situ*, como si no fuera todo el cuerpo quien cambia la disposición frente a la acción inminente, y como si ésta dejara de ser afectada por lo que ocurre en el devenir del acto turístico.

Entiendo que se trata de un claro ejemplo del *arrastre experiencial* que generan los imaginarios arraigados en la temporalidad lineal, basada en una rítmica calendárica. De hecho el corte cognitivo entre “ahora hago turismo” y “ahora dejo de hacer turismo” es una ruptura intelectual al continuo de la experiencia corpórea que puede darse de diversos modos. Vuelvo aquí a la dicotomía de los ritmos del ocio y del trabajo, a la polaridad que se ejerce en toda experiencia para dar sentido al modelo lineal que ordena nuestra interpretación del entorno. El turismo entendido como práctica, la praxis turística, es un constructo simbólico y empírico de raíces histórico-culturales modernas, que atraviesa de modo sigiloso a los grandes bloques de categorías estancas que obturan el dinamismo de nuestra cognición (geografías, ciudades, horarios, fronteras, ciudadanías, clases, propiedad privada, territorios fiscales). De aquí se entiende por qué motivo su teorización y su aplicación sea transversal a múltiples disciplinas y a miles de problemáticas, imposible de asir en un solo campo académico y de manejarse desde una lógica unívoca, o con un único lenguaje. Desde este ángulo, el turismo rural en particular llega a ser una modesta práctica contra-hegemónica, que aún bajo la lógica del consumo, e inserto en el mismo mercado del turismo masivo, logra establecer, además de una valorización sobre la calidad de vida por el *cambio de rítmicas* que propone, vínculos locales, asociativismo y cadenas de comercialización de pequeña escala, suficientes para un sostenimiento de las comunidades vecinas. Es decir, llega a producir una cadena comercial sustentable a escala local y con impacto social inmediato, no solo entre sus productores,

sino junto a sus visitantes, quienes ponen en valor al ámbito rural y sus ritmos de vida. Adelantándome aquí a las conclusiones, puedo sostener que el turismo rural *hace* desarrollo territorial.

Recapitulando en el análisis de los **imaginarios de la ruralidad** entre los diferentes interlocutores, resultó complejo clasificar las categorías asociadas al componente “campo”, que al emerger en los discursos con sentidos diversos, opté por mantenerlo en dos constelaciones, desarrollo y territorio (Esquema 7). En tanto **imaginario del desarrollo**, el campo se interpreta como un ámbito productivo *a desarrollar*, remite a la idea de un negocio con un fin estrictamente económico. El imaginario del desarrollo *en el campo* está ligado a la productividad, a que el campo produce alimentos, granos, vacas, gallinas, e inclusive turismo, –mercancías diría Marx.

En cambio, como **imaginario del territorio**, el campo es sinónimo de la tierra, de la naturaleza, de las sierras; si bien se lo asocia al *sopORTE* de las actividades productivas agropecuarias, se lo considera como un ámbito rural, donde la ruralidad tiene su lugar, su topología. A su vez, el campo como imaginario territorial, adquiere otras resonancias, ya que remite a representaciones de *la vida del campo*: la vida en el interior (del país o de la Provincia), o la vida sin domesticar, indomable (en espacios abiertos y al aire libre).

Ahora bien, si a modo de ejercicio quito el componente campo del imaginario del turismo rural, ¿qué obtengo? Me quedo sin ruralidad, sin un componente central del imaginario de lo rural, aun cuando sepa que esa ruralidad puede resignificarse en el medio de la ciudad –por ejemplo cuando se consumen productos “de campo” en la talabartería de un *shopping*, o en el *freeshop* de un aeropuerto. En este sentido, las **rítmicas del campo** no se reducen a la sumatoria de ritmos que podemos asociar al campo como unidad productiva fuera de la ciudad, sino que proponen la integración de estos ritmos a los imaginarios sociales que les dan significado en los *contextos de cotidianidad* de cada actor o grupo analizado, en sus contextos de ruralidad. Al analizar la segunda constelación, el **campo asociado al territorio**, éste contiene imágenes propias de la dicotomía entre urbanidad y ruralidad. La imagen del crepúsculo recortando el horizonte puede tener significaciones muy diversas según quien la experimente, aun cuando se trate del mismo hecho fáctico y transcurra en un mismo territorio. Así es como podemos interpretar las múltiples significaciones de que una persona proveniente de la ciudad, valore y disfrute poder sentarse sobre la gramilla y observar el cielo en silencio, aunque sea durante unos minutos. ¿Esto es posible por los atributos del campo? ¿O por la cordialidad del prestador turístico que deja que el visitante se “tire al pasto”? ¿Depende solo del grado de alienación del visitante? Entiendo que la articulación de todos estos elementos hacen a la significación, y ésta se comprende al analizar **el entramado rítmico que contiene la imagen**: el “vacío” de actividades de un lugar abierto hasta el horizonte, sin paredes que limiten la vista, al aire libre, sin más atraktividad que el mismo vacío invita a contemplar.

En este sentido, la *atractividad* (Bertoncello, 2002) del turismo rural está implicada en la dinámica sociocultural que se construye a partir de la puesta en valor, por parte de prestadores y de turistas, de los *ritmos de vida del campo* en territorios turísticos, sean rurales, urbanos o “rur-urbanos”⁷⁰. Los atractivos que constituyen a la diferenciación de un territorio turístico como rural y no como otro, es precisamente su *condición de campo*, de atractivo campestre, campesino, campechano, campero, para unos y otros. Las **rítmicas del campo**, significadas de diversos modos según los grupos interactuantes, contribuyen a hacer y sostener al turismo rural. En oportunidad de asistir a encuentros nacionales de turismo rural organizados por INTA en distintas provincias del país (Tucumán, Salta, Entre Ríos) y conocer productores y asesores de prácticamente todo el país (chaqueños, sanjuaninos, mendocinos, patagónicos, cordobeses, cuyanos, misioneros, correntinos, puntanos, riojanos, catamarqueños, santiagueños, salteños, jujeños, pampeanos y bonaerenses), pude interactuar con una diversidad de construcciones de lo que todos suponemos que lo rural es en cada uno de los diferentes territorios sobre los que se desarrolla el turismo. Es decir, a medida que yo participaba de estos encuentros y conocía la multiplicidad de formas que el turismo rural adoptaba en cada rincón del país, entendía que el turismo rural puede ser ejercido en todo el territorio rural y su variabilidad de servicios, productos y atractivos depende precisamente de la combinatoria de rítmicas locales (naturales y culturales) con las rítmicas de la gestión turística (sean regionales o globales).

Asimismo, esta atractividad es construida simétricamente por actores rurales y urbanos, ya que como señala Posada:

“la reivindicación de lo rural se parece mucho a una construcción ideológica de éste por los habitantes urbanos; y como el medio rural sigue su curso, pero moldeado por el *ritmo* social, económico, político y cultural marcado por el espacio hegemónico (el urbano), nos hallamos ante una construcción social de la ruralidad realizada por la ciudad” (Posada, 1999: 67. Énfasis mío).

El autor utiliza precisamente el concepto *ritmo* para articular el proceso de construcción de representaciones de “lo rural”: “Sólo queremos significar que el ‘ritmo’ del desenvolvimiento de este espacio está marcado por el ‘paso’ que sigue el desarrollo urbano” (ibid.: 67). Desde el enfoque rítmico aquí propuesto, lo que el autor está significando es la directa influencia de las rítmicas de desarrollo urbanas sobre las rítmicas de desarrollo rural. Ambos procesos se imaginan como “desarrollo” y lo que los diferencia son las rítmicas que caracterizan a un territorio como “rural” o como “urbano”, siendo también posible que se dé una desterritorialización entre ambos (Deleuze y Guattari, 1988) o una multiterritorialidad (Haesbaert, 2011) que superponga cualidades de una y otra clasificación (retomo este análisis en el apartado 6.3).

⁷⁰ En el capítulo siguiente se problematiza esta discontinuidad semántica que se sostiene del continuo entre urbano y lo rural (apartado 5.8).

Ahora bien, no sería preciso denominar “rítmica rural” a este conjunto de ritmos que se dan en el ámbito rural, si las diferentes situaciones y sensaciones que experimentan los interlocutores en el campo, se consideran como una cualidad *ad hoc* de todo territorio rural. Las rítmicas mencionadas (de la gestión, del ocio, del viajar, del campo, de la ruralidad) nos brindan información sobre las prácticas turísticas que se accionan en el territorio, nos describen a los grupos sociales y sus comportamientos, pero no prefijan atributos a los lugares, o las familias que allí habitan. Este punto es importante, y por esto se insiste en que los ritmos de vida conforman a las rítmicas y no al revés. Uno clasifica una rítmica cultural al poder agrupar, a partir del trabajo etnográfico, diferentes ritmos de vida, ya sea en su dinámica organizativa, de sustento o de cosmovisión (Esquema 5). Asimismo, los ritmos de vida se pueden aprehender tanto a nivel individual como grupal, y su sistematización como conjunto de diferentes tipos de ritmos permite luego corresponderlo al nivel de rítmica. Lo contrario sería suponer que la construcción de una categoría genérica, común a muchos individuos por suposición, como lo es “rural”, puede generalizarse para explicar el comportamiento de cada uno de ellos. Esto ha sido típico en la construcción de tipologías funcionalistas, donde la creación de modelos morfológicos al nivel del sistema de órganos, como el “cuerpo humano”, supone un funcionamiento equivalente para cada uno de los órganos.

Llega hasta aquí el análisis del segundo caso de estudio, el cual retomo para presentar sus conclusiones en el último capítulo.

Capítulo 5: Producción agropecuaria en el Distrito de Tornquist

El último caso de estudio se centra específicamente en el Distrito de Tornquist, al interior del sudoeste bonaerense, con algunas incidencias puntuales en distritos vecinos. Se enfoca a interpretar el proceso histórico de conformación de los imaginarios sociales en torno a la producción agropecuaria, entre diversos productores, técnicos y funcionarios vinculados al sector (Esquema 4). Asimismo se propone articular, al igual que en los dos casos previos, los imaginarios sociales relevados con las rítmicas culturales de la vida cotidiana de los grupos mencionados. El trabajo de campo y el análisis de los materiales se corresponden a la última etapa de trabajo, realizado entre 2011 y 2014.

5.1 Regionalización “intiana”

Retomando el dilema de cómo *regionalizar* el territorio para cada caso que se esbozó en el apartado 2.3, denominarlo aquí como Ventania, o circunscribirlo a la Comarca Turística sería extraño, ya que la actividad central agropecuaria existe preponderantemente *fuera* de las sierras, en sus adyacencias, y en las llanuras que las rodean, donde *ya no hay rocas*. Si Ventania es, tanto para el campo patrimonial como para el turístico, el símbolo del “conjunto rocoso” donde uno y otro se dan, aquí ocurre lo opuesto. La piedra es el principal “enemigo” del agro: si hay piedra no entra la sembradora, y por lo tanto, tampoco la semilla a la tierra, entonces no hay pasto, y menos vacas. Sin embargo, las sierras *se ven* desde todos los campos en los que yo he estado para construir este caso; son el horizonte de los paisajes “camperos”. Es decir, son el marco de referencia visual y también el marco de referencia *geopolítico*, porque tanto el dilema climático como productivo, así como el político, se basan en la distinción *al oeste o al este de las sierras*. El sector “subhúmedo” que utilizan los agrónomos de INTA como categoría nativa para “ordenar el territorio” de influencia para la EEA Bordenave, es principalmente el sector Este desde el primer cordón serrano (denominado formación Ventana) hacia el valle interserrano que se extiende hacia las Sierras de Tandilia. En tanto el sector semiárido, comienza al oeste de la misma divisoria, que se extiende hasta el límite con la Provincia de La Pampa (Mapa 3).

A esta regionalización podría sumar la caracterización de “pampeana” que usan los estudios sobre la “cuestión agraria pampeana” (López Castro y Prividera, 2011), la “trama agropecuaria de la pampa contemporánea” (Hernández e Intaschi, 2010), la “cuestión agraria nacional” (Ramilo y Prividera, 2013), o el “conflicto agrario argentino” que incluye al “agro pampeano” (Barsky y Dávila, 2008). Si bien esta tesis no trata las problemáticas de la “complejidad agraria pampeana”, no se desconocen sus perspectivas teóricas y la reflexión sobre las categorías centrales que proponen. Aun así, opté por no utilizarlas como constructos teóricos para explorar que otros términos surgían en las entrevistas, sobre todo entre los técnicos que conocían la problemática histórica en torno a la agricultura de la *región pampeana*. Como lo señala Osvaldo Barsky, especialista en sociología

agraria, “la problemática agraria no se agota en una recorrida de por si compleja a los elementos propios de la configuración agraria, [debido a que] no se pueden entender los procesos si uno no ve su desarrollo histórico y cómo se van construyendo” (Sorondo, 2013: 134). Comprender los procesos históricos de las categorías que se utilizan para regionalizar, territorializar y caracterizar al “sudoeste bonaerense”, es central a los fines de no caer en reduccionismos o dicotomías que anulen la posibilidad de hallar nuevas formas de articular personas y territorios, que es en definitiva lo que supone construir relatos del territorio en clave de categorías. La visión de Barsky en relación a la construcción histórica de las imágenes del “agro argentino”, es pertinente como marco histórico para este caso de estudio:

“Si bien las visiones tradicionales del agro argentino han sido cambiadas, con un proceso de ruptura y revisión iniciado por Halperín Donghi, hay ideas que persisten a lo largo del tiempo y aún determinan una visión colectiva de que es el agro. La gente encuentra en ellas las mismas cosas que ya tiene en su cabeza y entonces las confirma: que siempre hubo terratenientes ricos y malos y siempre hubo arrendatarios pobres y buenos. Esas nociones tienen un grado de verosimilitud, pero de ningún modo reflejan la historia del agro argentino ni de lo que es hoy [...] Ese desconocimiento termina generando dificultades para la comprensión de los problemas agrarios. Por eso cuando surgen conflictos aparecen las estigmatizaciones y verdaderas dicotomías, fracturas de pensamiento” (ibid.: 135-136).

Este énfasis en el desconocimiento, las dificultades y fracturas de comprensión que conllevan, denotan uno de los móviles iniciales de este estudio, que en la introducción mencioné como la existencia de una comunicación deficiente entre los grupos sociales que conviven en un mismo territorio y que es factible explorar en la dinámica social de la Agencia de INTA en Tornquist. Fue pertinente, por lo tanto, reconstruir el proceso histórico de formación de esta Agencia en el horizonte de creación y funcionamiento de la institución y responder, en primer lugar, a una pregunta básica: ¿qué es el INTA?

Etnográficamente es relevante detallar la definición interna y despejar prenociones respecto a su estructura organizativa y a cómo operan los niveles de decisión. El Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, según lo resume el texto publicado en su sitio oficial en Internet (INTA, 2014a), fue creado el 4 de diciembre de 1956 por medio del Decreto Ley 21.680/56. El organismo nació con la finalidad de:

“impulsar, vigorizar y coordinar el desarrollo de la investigación y extensión agropecuaria y acelerar, con los beneficios de estas funciones fundamentales, la tecnificación y el mejoramiento de la empresa agraria y de la vida rural. Durante los primeros años la investigación se organizó agrupando el trabajo por producto o por disciplina. La extensión y la transferencia de tecnología, a su vez, determinaron la necesidad de instalar Unidades de

Extensión Rural distribuidas en todo el territorio nacional para atender las necesidades de los productores del sector [...]

Durante la década del sesenta y parte de la del setenta, el INTA cumplió un rol muy importante en la generación y difusión de tecnología. En esos años el organismo contribuyó eficazmente con el cambio que se produjo en el sector agropecuario argentino y fue casi el único actor con la misión de acelerar la tecnificación para el mejoramiento de la empresa y de la vida rural. Por ello, alcanzó un sólido reconocimiento de los productores, situación que se mantiene hasta el presente. Desde mediados de los años 80 se observó una desaceleración relativa de la productividad agrícola, en el marco de transformaciones significativas en los mercados de los productos primarios como resultado de grandes cambios estructurales que definieron un nuevo contexto para este sector. Por ello, se efectuó un profundo rediseño de la organización, con énfasis en la descentralización, la participación y la integración [...]

La integración se obtuvo con formas de acción conjunta con la actividad privada, destacándose la figura de convenios de vinculación tecnológica, especialmente útiles para la culminación y puesta en uso de desarrollos propios y compartidos. Por su parte, la integración con el sector público permitió la implementación del Programa Federal de Reconversión Productiva (Cambio Rural) con la SAGPyA, destinado a productores pequeños y medianos, y el Programa Prohuerta para la producción de alimentos por parte de poblaciones carenciadas. Durante este período también se elaboró el Plan de Tecnología Agropecuaria Nacional (PLANTA), precursor del actual Plan Estratégico Institucional (PEI), preparándose al mismo tiempo en cada Centro Regional un Plan de Tecnología Agropecuaria Regional (PLANTAR) [...]

En la actualidad, el INTA representa un aporte clave al sector agropecuario, agroalimentario y agroindustrial. La investigación y el desarrollo son los pilares de trabajo que toman cuerpo en el Plan Estratégico Institucional (PEI) donde se despliega una visión de largo plazo para responder a las demandas de todas las regiones del país. Sus esfuerzos se orientan a la innovación como motor del desarrollo e integra capacidades para fomentar la cooperación interinstitucional, generar conocimientos y tecnologías y ponerlos al servicio del sector a través de sus sistemas de extensión, información y comunicación. La institución tiene presencia en las cinco ecorregiones de la Argentina (Noroeste, Noreste, Cuyo, Pampeana y Patagonia), a través de una estructura que comprende: una sede central, 15 centros regionales, 5 centros de investigación, 50 estaciones experimentales, 16 institutos, más de 300 Unidades de Extensión” (INTA, 2014a).

Se desprende de este texto, que muchas de las categorías nativas actuales que manejan los tres grupos entrevistados estaban presentes en el discurso fundacional del organismo: desarrollo, mejoramiento, aceleración, transferencia, territorio, extensión, investigación, tecnología. La AER Tornquist es una de estas 300 “unidades de extensión creadas para atender al productor”, fundada

el 4 de noviembre de 1965, entonces denominada como Agencia Cooperativa de Extensión Rural (ACER), dependiente de la Estación Experimental de Anguill. Las Agencias de todo el país pertenecen orgánicamente a Estaciones Experimentales Agropecuarias (EEA), las cuales se fundaron en lugares estratégicos, sobre campos destinados a la experimentación agropecuaria que no podían reemplazarse por “situaciones de laboratorio”. En este caso, la EEA es Bordenave, ubicada en la Ruta Provincial 76 Km 36,5 (Mapa 3). A su vez, las EEA son coordinadas por Centros Regionales que alcanzan la escala de toda una Provincia, dos juntas, o la mitad, como ocurre en Buenos Aires que tiene el Centro Regional sur y norte (Mapa 2). Esta arquitectura administrativa fue dando forma a un modo de operar sobre la totalidad del territorio nacional con un carácter decididamente federal. Esto se visualiza hoy en la redacción de los proyectos y programas territoriales, que al mencionar “eco-regiones” o “centros regionales”, sobreentiende el alcance que éstos pueden tener y como debe desplegarse la organización de recursos humanos y administrativos. La federalización de INTA es literal, alcanza rincones del país, como pocas dependencias gubernamentales lo hacen. Varias veces escuché de parte del personal “intiano”: – *“INTA es demasiado verticalista, nada podés hacer sin informarlo a tu superior”*, y también he escuchado el fanatismo que tienen por la institución y por el modo de trabajar, orgullosos de llevar en los chalecos, gorras, camperas y en la puerta de los vehículos, el intocable logo de las cuatro iniciales mayúsculas en negro, y la doble cinta horizontal en rojo. Trabajar para INTA conlleva una sensación de comunidad gigante, de participación de una red de personas interminable, donde hacer 500 km en un día para asistir a una reunión es normal y donde la solidaridad entre regiones, entre experimentales y entre agencias, es un valor cotidiano. Por supuesto, los conflictos de intereses y las disputas de poder no están ausentes. Como se verá en este capítulo, hay un conjunto de oposiciones intrínsecas del organismo que divide aguas en diversos campos y sobre las cuales es necesario hacer foco para visualizar los imaginarios que las caracterizan.

El último cambio estructural a nivel organizativo fue la regionalización de los territorios administrativos en base a “Proyectos Regionales con Enfoque Territorial” (PRET). Los PRET fueron puestos en marcha en 2013 en todo el país, en base a una reestructuración de la articulación entre los Programas Nacionales y los proyectos regionales de cada territorio:

“se basan en el concepto de gestión integradora y cuya función es instrumentar el abordaje territorial conociendo la diversidad de actores involucrados en las principales problemáticas de cada región, sus intereses y necesidades, sus redes y espacios a modo de viabilizar cambios tendientes al desarrollo local” (INTA, 2014b).

La misma denominación de esta nueva cartera de proyectos, transversales a toda la institución, da cuenta de un modo particular de pensar al espacio, de una espacialidad: es una regionalización que se enfoca territorialmente, o sea, es una *regionalización territorializada*. A pesar del trabalenguas, es notable el esfuerzo que supone esta denominación programática respecto al modo en que se

concibe la relación entre la concepción del espacio y el dinamismo fáctico que se espera tener. Previo al auge del concepto “territorio”, si bien la regionalización presentaba características similares en términos políticos (distritos) y geofísicos (clima, lluvias, suelos, ambientes), no había un énfasis marcado en la visión integral que une al productor con el suelo que habita. Este vínculo hombre-tierra de modo holístico, es lo que la territorialización supone que debe darse desde un “enfoque territorial”. Por lo tanto, los PRET son programaciones de actividades institucionales que deben dar cuenta de resultados socio-productivos, humana y económicamente viables. Esto es también lo que el concepto “sustentabilidad” viene a reclamar de parte de una perspectiva mediadora de la intensificación y la ecologización de los recursos (naturales y culturales). En el cierre de este capítulo retomo el análisis de este último concepto que es transversal a todas las problemáticas agropecuarias de nuestro territorio.

5.2 Un antropólogo entre agrónomos

– ¡Ya está el mate!

Así comienzan las mañanas en la Agencia INTA en Tornquist; el grito es inconfundible, Héctor Pelta se sienta en la mesa del hall central y todos los agrónomos se suman al ritual pampeano, cual matera de campo al alba; mateada en una oficina pública dedicada al agro, que piensa al campo. Y entre ellos aparece un antropólogo, se suma al fogón de mesa y sillas, y discute a la par. –“*Estos antropólogos pueden hablar de cualquier cosa, son peores que nosotros*” dice con frecuencia Pelta, Ingeniero Agrónomo con 43 años de experiencia, referente de INTA en la zona, ya próximo a jubilarse. Es una mateada agronómica; primero se conversa sobre la lluvia –por supuesto–, sobre el clima en general, sobre las visitas a campo de los últimos días, sobre el itinerario de la semana, sobre quien viaja a Bordenave, a “la experimental”. Hay gastadas, discusiones técnicas, políticas, deportivas, y nunca falta el primer “caído del catre” que se suma a la mesa-fogón y es convidado con el mate: –“*vení pasá, sentáte que tomamos unos mates y después te atendemos*” les dice Pelta casi retándolos. Desde mis primeras jornadas de trabajo en 2010, cuando aún no tenía allí oficina de trabajo, me sorprendía el modo de vincularse de “los extensionistas” con la gente que concurría a hacer consultas o con otros integrantes de INTA que venían a trabajar allí. Cordialidad y buen humor, dos ingredientes infaltables al mate matutino en una agencia siempre predispuesta a atender las consultas y las dudas de la gente de campo: la gente que va o viene del campo; que tiene, arrienda o busca tener campo; que vende; que trabaja en el campo o en relación al campo. La agencia de extensión rural es, a su modo, un consultorio para pacientes *del campo*.

Al igual que la experiencia que tuve junto a otras comunidades científicas o técnicas, –los biólogos, arqueólogos, paleontólogos, guardaparques, guías y técnicos de turismo, museólogos (Iparraguirre, 2011b; 2014b)– resultó enriquecedor poder escuchar las voces desde adentro y discutir, en su entorno de actuación, cómo se mueven y porqué se mueven, aprender el lenguaje, los códigos, los gestos, la lógica de construcción del saber y del hacer agronómico. Al agrónomo lo

mueve el interés por hacer que la tierra produzca alimentos. Lo conmueve que la combinación de semillas, agua, luz y tierra permita hacer cultivos y dar sostén a la vida humana, una más entre las múltiples formas de la naturaleza con las que convive: pastos, cereales, vacas, ovejas, cerdos, abejas, insectos, parásitos, bacterias, virus y hongos. Lo *natural* es un concepto cotidiano, que se tiende y destiende entre las intervenciones humanas, culturales, sociales, artificiales y químicas. También lo motiva saber que *mover* a los campos es sinónimo de trabajo, de actividad productiva que da sustento a personas, familias y regiones enteras. Su unidad de significación es “el campo”, una entidad que engloba todo lo anterior y que además estima como el elemento central del “desarrollo económico del país”, un país que se *imagina* decididamente agropecuario. Plantas y animales, semillas y vientres, pasto y hacienda, cereales y carne, son los principales binomios de esta constelación de imaginarios y prácticas que en general ni se nombran, porque se dan como supuestos genéticos de toda discusión que remita a la agricultura, la ganadería o a toda actividad agronómica.

Mi rol antropológico de convivencia diaria con cinco agrónomos ha ido mutando, al ir reconociendo las posiciones y capitales del campo agronómico, que no necesariamente se reduce a lo agropecuario, pero siempre lo incluye. Además de Héctor Pelta, el otro agrónomo INTA es Federico Labarthe, actual Jefe de Agencia. Alejandro París y Ponciano Cárdenas son el otro dúo que habita la agencia, quienes sin ser empleados de INTA, alternan sus acciones con la oficina de Producción del Municipio. Uno para el Plan Forrajero, el otro para el Ministerio de Asuntos Agrarios, son los referentes en la articulación entre programas nacionales y provinciales que tienen su llegada desde el Municipio y desde INTA. El quinto agrónomo es Gonzalo Nuñez, quien se incorporó en 2012 por parte del Programa Prohuerta, a cargo de la entrega de semillas para las huertas familiares, y actividades de capacitación y difusión que el programa coordina para llegar con producciones alternativas y diversificadas a la comunidad rural y urbana. Quien también concurre a la Agencia, cumplimentando horas de trabajo como becario CONICET, es el biólogo Agustín Martínez, aportando otro condimento explosivo al momento de discutir “temitas” como el corte de pinos en el Parque Tornquist que ya mencioné en el capítulo 3, el control de plantas exóticas, el cuidado de las cuencas hídricas en las sierras o la concientización de la población local sobre la importancia del pastizal pampeano: –“*Que no son solo el conjunto de yuyos y malezas que los agrónomos y público en general sobreentiende al escuchar pastizal*”– enfatiza Agustín cuando sale el tema.

Entre los mates y los bizcochos calientes, recién traídos de la panadería, surgen conversaciones sobre las problemáticas de actualidad diaria, de la última salida a campo, o de la próxima actividad en puerta. Cuando resulta oportuno, intento llevar la charla de temas cotidianos al registro de relaciones entre *hombre y naturaleza*, para explorar las representaciones detrás de las palabras y acechar mi vivencia de “uno más en el fogón”, agudizando la observación a la par de practicar la participación. Ocurre esto con temas como el uso de agroquímicos en zonas aledañas a los poblados, las catástrofes vaticinadas por el cambio climático, la megaminería extractiva

siempre amenazante, la incidencia de los mercados nacionales e internacionales en nuestra economía pampeana, y temas parecidos que son combustible puro para nuestras cruzadas de “lo ingenieril-productivo” y lo “social-humanístico”. Suelo recuperar en estas circunstancias la significación etimológica de la palabra agricultura (cultura es cultivo) y reflexionar, que el origen del desarrollo cultural del *homo sapiens* está íntimamente ligado al sedentarismo y la consecuente domesticación de plantas y animales. El vínculo con “el agro” en las conversaciones técnicas, suele dissociarse de su función productora de alimentos, que está a la base de *toda organización social* y de su continuidad, su sostenibilidad. De algún modo esta predominancia de la agri-cultura por sobre otras-culturas tiene su correlato en ese dato atávico que remite a los orígenes de las sociedades humanas.

La Agencia tiene múltiples funciones. Desde el rol estrictamente agricultor, las acciones se alternan entre generar acciones de impacto local y regional, con la mirada puesta siempre al nivel de la Estación Experimental. Desde Prohuerta se aboca a asistir a las comunidades peri-urbanas y urbanas en diversas actividades de economía familiar pequeña (semillas para huertas, pollos, plantas, entre otros) así como a organizar jornadas de capacitación. Otro aspecto importante es su cualidad a-partidaria. Allí todos los partidos tiene voz y vienen a discutir problemas comunes, sin parcialidades. Entre los siete que estamos a diario es difícil que nos pongamos de acuerdo en personajes políticos, aunque sí lo hagamos en el plano de las acciones y decisiones. Pareciera a veces que estamos en un ágora griego, discutiendo política desde su dimensión filosófica. Las salidas al campo consisten en ir a observar *in situ* la parcela de campo donde se va a hacer un proceso de manejo o se va a ver el resultado del mismo. Esto supone aplicar el proceso de experimentación que previamente se hizo en la Estación Experimental a casos concretos de productores, adaptados a las condiciones de cada campo.

Los objetivos específicos de este caso surgieron del diálogo con los agrónomos, a partir de mi trabajo diario en la Agencia desde 2011, al ir teniendo un contacto permanente con las problemáticas de comunicación y transferencia con los productores y la comunidad. Si bien yo estaba en relación laboral con INTA desde fines de 2009, mi carácter de asesor de turismo rural no obligaba contractualmente a tener presencia en la agencia. Aun así, Pelta y Labarthe me ofrecieron gentilmente contar con una oficina, para poder recibir a los prestadores de turismo rural y estrechar el vínculo de estos con la Agencia. Esto cambió radicalmente mi llegada a los prestadores, así como mi acercamiento a la lógica de funcionamiento de INTA, experiencia sumamente relevante para profundizar mi contacto con la fórmula “desarrollo territorial” que tanto había escuchado en los encuentros de turismo rural en diferentes regiones del país. Estando en permanente diálogo con los agrónomos, me fui dando cuenta de la relevancia que tendría un estudio social sobre los intersticios en la comunicación entre técnicos y productores, entre técnicos y funcionarios, y entre estos últimos y los productores. Visualicé en diferentes situaciones entre estos actores, una dinámica de comunicación que se cristalizaba en una dialéctica de tres posicionamientos estancos, en tres

conjuntos de personas-ideas-acciones que requerían ser caracterizados bajo otra lógica, para poder ser desnaturalizados y reinterpretados.

El objetivo general que me propuse entonces para afrontar este caso, era poder contribuir al estudio antropológico del imaginario sobre la relación territorio-producción-sustentabilidad en el sudoeste bonaerense, y en particular en el Partido de Tornquist. En ese marco, definí objetivos específicos que me permitieran acercarme al centro de la problemática. En primer lugar, me propuse observar y analizar, a partir del trabajo de campo antropológico, cuáles eran los imaginarios sobre el desarrollo territorial y la sustentabilidad, por parte de los tres grupos mencionados en interacción con la AER INTA Tornquist. Esto conllevó identificar, en cada uno de estos tres grupos, el desarrollo histórico de los componentes simbólicos de estos imaginarios –como la naturaleza, el suelo, el paisaje y su utilización productiva–, que posteriormente fueron reordenados en base a tres constelaciones de representaciones (Esquema 8). Un tercer objetivo era relevar y analizar los discursos que legitiman los imaginarios del sentido común respectivos sobre “lo natural y lo cultural en la vida del campo”, “lo exótico y lo nativo”, “la conservación y la explotación de la biodiversidad”, “el productivismo y la sustentabilidad”, “la agricultura familiar y la industrial”, “lo urbano y lo rural”, “crecimiento económico y bienestar social”. Este se vinculó a identificar los imaginarios sobre la agricultura intensiva y la familiar entre productores rurales de las dos regiones representativas de la zona de influencia de la EEA Bordenave de INTA, semiárido y subhúmedo. De modo complementario, al interior de la dinámica de la Agencia y de la Estación Experimental, se precisó como relevante relevar y analizar los discursos y estrategias que utilizan los distintos actores técnicos para transferir las actividades de investigación y extensión a diferentes grupos de productores rurales del distrito. Y como último objetivo, analizar las confrontaciones de intereses y los conflictos institucionales que se dan en el ejercicio de la toma de decisiones políticas en el marco de prácticas locales-globales como: el auge de la agricultura intensiva, la desterritorialización de los productores locales, la crisis ecológica mundial, la “sustentabilidad” de procesos productivos, entre otras.

Sucesivas conversaciones relativas a la posibilidad de aportar una mirada sociocultural a las problemáticas productivas y tecnológicas de la Agencia, así como la participación en múltiples eventos bajo el lema del “desarrollo territorial”, me fueron convenciendo de la relevancia de incorporar al proyecto del doctorado, este tercer caso de estudio agropecuario. Cuando el proyecto pasó de ser un borrador a una discusión interdisciplinaria junto a los agrónomos, evalué la necesidad de contar con una apoyatura técnica agronómica, que sostenga el proyecto en su caracterización productiva, climática, y que contemple los antecedentes sobre sustentabilidad ya realizados. –“Esos temas los trabaja Hugo” –me dijeron Pelta y Labarthe, –“tenemos que verlo a Hugo Kruger”.

Tuve mi primera entrevista con Hugo en 2011, en su oficina en Bordenave, quien es Agrónomo y Doctor en Ciencias del Suelo por la Universidad de Colorado (Estados Unidos), y trabaja en INTA como investigador desde 1987. Le expliqué mis inquietudes antropológicas sobre la utilidad de

hacer un trabajo etnográfico sobre la producción agropecuaria en la zona, y él me contó su experiencia de haber trabajado con sociólogos en el proyecto de sustentabilidad que él coordinaba desde 2004, denominado PROISUS⁷¹: –“*me agrada conversar con los sociólogos, pero a veces les cuesta un poco volver a tierra*”– confesaba Hugo, adelantándose ya a lo que podría ser un “vuelo antropológico” conmigo. Comenzó a partir de ese encuentro una nueva etapa para este caso de estudio, al incorporar la perspectiva agronómica de la producción y la sustentabilidad como una contextualización del territorio, inexorable para entender la danza cuerpo a cuerpo entre técnicos y productores agropecuarios. Entre varios cambios y sugerencias aportados al proyecto, de acuerdo al contexto de una intensificación de la agricultura en toda la región pampeana en los últimos 15 años, se precisó junto con Hugo, como objetivo específico del caso, identificar los imaginarios sobre la agricultura industrial y la familiar entre productores rurales de las dos zonas representativas de la zona de influencia de la EEA Bordenave de INTA, semiárido y subhúmedo (Mapa 3). La hipótesis que propuso Hugo para abordarlo era que la agricultura industrial y familiar *toman formas y criterios diferentes* según se den en los ambientes productivos subhúmedo o semiárido de la zona de influencia. Como se verá en el apartado 6.3, estas dos “zonas” no solo responden a factores ecológicos y climáticos; la “aridez” y la “humedad” implican también *modos de pensar y hacer* en el campo, es decir, *rítmicas culturales* diferenciales.

Asimismo, mirando puertas adentro de INTA, se propuso relevar y analizar los discursos y estrategias que utilizan los distintos actores técnicos para transferir las actividades de investigación y extensión a diferentes grupos de productores rurales del distrito. Este objetivo surgió también en diálogo con los actores técnicos, al evaluar los discursos confrontativos entre investigadores y extensionistas, como si se tratara de dos modos diametralmente opuestos de practicar agronomía, o al menos de ejercer el trabajo en INTA (apartado 5.10). Luego de discutir durante mañanas y tardes enteras con el “Jefe Supremo” –así le decía yo a Pelta cargándolo por sus múltiples cargos–⁷² sobre cómo era posible abordar “al agro” desde la antropología, fue madurando el modo de aplicar el estudio de los imaginarios que había ensayado para el patrimonio cultural en el Parque Tornquist hasta esa época, en esta *otra comunidad*, los productores agropecuarios, que me resultaba en un principio desconocida, aunque en lo absoluto me era ajena.

Mi vínculo con la *gente del campo* se remite a mi infancia, que transcurrió en la localidad de General Daniel Cerri, en cercanía a Bahía Blanca (Mapa 1). Mis abuelos paternos y maternos nacieron y vivieron en el campo, eran efectivamente, productores agropecuarios. Mi abuelo paterno, Eloy Iparraguirre, quien hasta sus 97 años me contaba con precisión anécdotas de su vida en el campo, se crió y tuvo su campo en la mismísima región del sudoeste, primero en la zona de Tres Lomas y luego en Arano, en el distrito de Adolfo Alsina (Mapa 1). Junto con mi abuela, Pilar Menéndez, se mudaron en los '80 a Rivera, un pueblo de 5.000 habitantes al límite con La Pampa, donde el contacto con la vida rural es constante, como aquí en Tornquist. Mi abuela materna,

⁷¹ Se explica este proyecto y problemáticas en el apartado 5.9.

⁷² Entonces era Jefe de Agencia, Coordinador Territorial del Semiárido y Director interino de la Experimental cuando debía ausentarse el Director.

Armelinda Rivas, también vivió casi toda su vida en el campo, hasta que se radicó en Macachín, Provincia de La Pampa, zona en la que creció mi madre (Mapa 1). En fin, las anécdotas de la vida cotidiana en ambos casos me resuenan entre los primeros recuerdos de mi infancia: pasear en caballo; juntar los huevos del gallinero, comer chorizo seco y jamón crudo con galleta; andar en camioneta y en camión; subirse a los alambres de los corrales; escuchar el balido de las vacas, los toros y terneros. Un sinfín de recuerdos me retrotraen a que mi infancia está *repleta de campo*, aun cuando no haya vivido allí de forma permanente.

¿Cómo podía concebir que estudiar a los productores del campo me resultara un tema ajeno? En lo absoluto, de algún modo, recapitulo ahora que frecuentemente fue objeto de mi formación pensar al campo, a su gente y su nexo con la tierra. Desde la óptica antropológica, el primer intento de fundir etnografía y campo pampeano fue cuando en mi segundo año de estudiante (2002), le pedí a mi abuelo Eloy y a Nino, un conocido de mi papá con quien viajábamos en auto hacia Macachín, que me ayudaran a completar el listado de nombres de los perros, caballos y vacas que recordaban haber tenido en el campo. Inspirado por el *Pensamiento Salvaje* de Lévi-Strauss (1993: 297-305); buscaba corroborar fugazmente la articulación que proponía el autor entre los usos metafóricos y metonímicos de los nombres propios asignados a los animales y el rol de los mismos en los grupos sociales.

Tuve otro acercamiento a mi “pasado rural” cuando participé como colaborador de la comisión de festejos del centenario de Arano, el pueblo que mencioné donde vivieron mis abuelos y mi papá. A raíz de que mi padre fue convocado a participar del evento como ex poblador y ex alumno de la escuela primaria rural que aún sigue vigente, me interesé en investigar la historia del pueblo y de sus primeros habitantes. El primer dilema a resolver para el festejo era la fecha. Se sabía que había sido entre 1905 y 1907 por tradición oral y por algunos documentos que habían guardado las familias que aun residen allí, pero no había certezas. Tomé la iniciativa de contactarme con el Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires y finalmente di con una fecha en un documento sobre del ferrocarril donde mencionaba el cambio de nombre de la estación Malabia por la de Arano: el 7 de noviembre de 1907. A partir de la conmemoración de los 100 años del pueblo en el 2007, realicé una investigación etnográfica y etnohistórica sobre los pobladores (Iparraguirre, 2008) y el resultado se plasmó en una producción audiovisual proyectada durante el evento ante más de 1000 personas (Iparraguirre, Fazio y Sesma, 2007).

Otro de mis interrogantes retrospectivos que me llevaron a estudiar antropología era la inmensa contradicción que sentía al estar rodeado de campo y de actividades productivas y de no poder vincularme directamente con ellas, ni racional ni emocionalmente. Paradojas de la vida me llevan a estar hoy escribiendo estas líneas desde una oficina de la institución agropecuaria por excelencia de nuestro país, sobre la cual tenía imágenes asociadas a mis vínculos con “el campo”. El INTA ocupa ese lugar en el imaginario del Estado y del agro de muchos argentinos. Tengo mi recuerdo de que INTA era “algo importante” aunque no sabía bien de qué y para qué; pero era destacado, reconocido, nadie hablaba “mal” del INTA. Tal vez la socialización prácticamente

doctrinaria del informativo ganadero de LU2 (principal radio AM de Bahía Blanca) contribuyó a esa traza sonora que tengo de la posición simbólica del INTA entre mis esquemas del campo burocrático del Estado (Bourdieu, 1996). Lo propio ocurre con el microcosmos agro-ganadero en el que me crié: rodeado de vacas, campos, camiones jaulas, frigoríficos, carnicerías, corrales, remates, camiones cerealeros, semis con carne en media res, entre muchas otras. El “camino de las vacas” suelo denominar a la trayectoria de vida de mi padre, siempre ligada al mundo de las vacas, ya sean que estén vivas o muertas. Después de años de interactuar entre la hacienda (vacas vivas) y la carne (vacas muertas), comprendí que el meollo de la ganadería comienza en esa obvia y sutil distinción entre la vida y la muerte, y que son mercados y cadenas de comercialización muy diferenciadas, a veces hasta contrapuestas. Pasé mi infancia alternando entre andar en camiones jaula (los que llevan las vacas vivas del campo al remate o al frigorífico, siempre terminan en este último) y ver cargar los camiones semis con frío (los que llevan las vacas ya muertas en forma de media res o cortes menores hacía las carnicerías). Luego en la adolescencia, teniendo una carnicería en Bahía Blanca, íbamos con mi padre y mi hermano Javier al frigorífico Villa Olga, en Cerri, a “monitorear” la faena de la hacienda en jornadas interminables y noctámbulas, que comenzaban a las 3 o 4 de la mañana y terminaban cuando el personal se decidía a cargar los camiones para su transporte. Toda una experiencia directa de conflictos económicos y lucha de clases entre los empleados (trabajadores de la carne), la cooperativa de trabajadores, los dueños del frigorífico, los dueños de la carne (nosotros) y los camioneros. Una suerte de escenario de relaciones sociales de producción en plena industrialización, que por supuesto yo no interpretaba en estos términos ya que solo me limitaba a tratar de “pescar” algún trabajador “escondiendo” un asado u otro corte para su economía hogareña. La experiencia de concurrir durante años al frigorífico Villa Olga, junto con la de trabajar durante 10 años en la carnicería de mi padre, fue todo un rito de pasaje para mi entendimiento de las relaciones laborales, de situaciones de dominación, crisis económicas, contradicciones en los roles del Estado y, principalmente, un nexo tangible con uno de los eslabones del sector agropecuario.

5.3 Producir, asesorar, gestionar

Los sitios de campo de este tercer caso se presentan en el Esquema 3, separados según los tres grupos sociales identificados: productores, técnicos y funcionarios. Estos se corresponden, a su vez, a tres *modos de hacer* propios de la dinámica agropecuaria: producir, asesorar y gestionar. Si bien en algunos casos las acciones pueden superponerse (productores que también asesoran a otros productores, o funcionarios que además de gestionar políticamente son productores), éstas nos dan un panorama de la dinámica del agro en esta regionalización. Los grupos de productores identificados pertenecen en su mayoría al distrito de Tornquist (Mapa 11), tienen allí sus campos, o viven en el partido aun cuando tienen campos en otras jurisdicciones vecinas; en su mayoría son tercera generación de productores. De un total de 60 productores identificados para realizar las

entrevistas inicialmente, la muestra del grupo comenzó a saturar en cantidad y en recurrencia de información, al promediar el contacto con 52 de ellos (23 entrevistados de forma dirigida y 29 de forma semi-dirigida), variando el modo de conversación (individual o grupal) y el contexto de la misma (visitas al campo, encuentros en la Agencia, participación en reuniones técnicas, asistencia a capacitaciones y reuniones técnico-políticas). La selección de los interlocutores a entrevistar se decidió en conjunto con los agrónomos Pelta, Labarthe y Kruger, en base a dos criterios: a) el equilibrio entre representantes del sector semiárido y del subhúmedo del distrito (Mapa 3); b) el grado de proximidad de los productores con la AER. El primero respondía a la inquietud de poder evaluar, desde una óptica social, si la hipótesis formulada respecto a la influencia de las condiciones edafo-climáticas en el comportamiento de los productores, podía corroborarse. El segundo se consideró un modo de sondear el vínculo de los productores con las actividades de INTA en general, y de la AER Tornquist en particular. El 70% de los entrevistados son productores de tercera y segunda generación, quienes heredaron el campo de mano de sus abuelos o padres. El resto compraron campo al recibir parte de una herencia, como inversión en agronegocios, o al fraccionar campos más grandes para saldar deudas o subsanar pleitos familiares. De los 52 interlocutores, el 20% de ellos vive aún en el campo; el resto vive en Tornquist, van y vienen en el día y algunos solamente cuando hace falta. La extensión de los campos en los que producen los interlocutores van desde las 50 has a las 1.500 has –salvo el caso de una empresa familiar que trabaja 5000 has– y el valor actual (julio 2014) aproximado de la hectárea oscila, en dirección oeste-este (desde el semiárido al subhúmedo), entre los \$ 1.000 y los \$ 4.000 dólares. La edad oscila entre los 40 y los 70 años, salvo el caso de dos productoras entre los 30 y los 35 años. Aunque la tendencia de género entre los interlocutores fueron hombres (80%), hubo casos de conversaciones donde participaron hombre y mujer de la casa, y casos de conversaciones con mujeres que llevan adelante la producción de sus emprendimientos. Yo promovía en los casos posibles, conversar con “el patrón y la patrona” a la vez, para tener un panorama cotidiano y completo de la escena y evitar preguntar por roles o por posicionamientos familiares, por ejemplo en relación al trato con los hijos y nietos, o a las situaciones de herencia y transferencia de patrimonio. Estando ambos, estos temas “salían solitos”.

Los actores técnico-científicos entrevistados de forma dirigida fueron 13 (pertenecientes a INTA y al Ministerio de Asuntos Agrarios) y de forma semi-dirigida 24 (pertenecientes a INTA, MAGyP), docentes universitarios y terciarios, profesionales del sector privado). El contacto con los técnicos de INTA se hizo mediante la intermediación de Hugo o los agrónomos de la Agencia, quienes me presentaban ante sus colegas: *–“te llamo para avisarte que va a ir Gonzalo, el antropólogo que trabaja en la Agencia Tornquist, para hacerte una encuesta sobre la comunicación con los productores, o algo así, fijate bien qué le respondes porque te hace pensar hasta que te sale humo”*. No hubo forma de establecer diferencia entre “encuesta” y “entrevista”, ya que para los agrónomos todo contacto con un productor que implique un diálogo sistemático es una encuesta. Yo les explicaba que la diferencia clave entre una metodología y otra es que la encuesta supone

una conversación con un formato cerrado de preguntas, con respuestas previamente establecidas, mientras que la entrevista, aunque se diseña previamente su formato, no limita el contenido ni la cantidad de las respuestas, supone un diálogo abierto con el interlocutor, guiado por la arquitectura de la entrevista (cuestionario, disparadores, vectores, etc.). A su vez, les decía que la distinción entre entrevista dirigida y semi-dirigida responde a que la primera implica un encuentro específico para hacerla, mientras que la segunda puede darse en una situación informal o aleatoria, que no necesariamente haya sido pautada con tal propósito. Aun cuando explicara en detalle todo esto, me preguntaban –“¿che cómo vas con las encuestas?”

Para este caso, el grupo de funcionarios fue al que menor atención dediqué ya que contaba con la experiencia previa de los dos casos anteriores (patrimonio y turismo), donde algunos actores claves como Intendentes, secretarios y funcionarios provinciales (Ministerio de Asuntos Agrarios) o nacionales (Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca) eran las mismas personas. Para realizar entrevistas puntuales me puse en contacto en calidad de investigador “que trabaja sobre un diagnóstico socio-territorial del sudoeste”; ese era el lema de mi presentación formal, sin mayores detalles que predispongan al entrevistado. Los recibía en la oficina de la agencia o los visitaba en sus despachos. Las conversaciones no formales se dieron en las mesas técnicas (como mesa agropecuaria, consejo asesor de la Agencia y consejo local asesor de la EEA Bordenave) o durante jornadas de capacitación (Jornadas Ganaderas, Jornada de Valorización de Agroalimentos de la Red Sial, Encuentros Regionales y Nacionales de Turismo Rural, presentaciones de Cambio Rural II), o en la previa o cierre de actos políticos (inauguraciones, festejos, actos escolares, jornadas institucionales). Sumando los tres grupos mencionados, el total de esta muestra que condensa el caso de estudio de la producción agropecuaria en Tornquist, supera las 100 personas, con quienes interactué entre 2011 y 2014.

Otra vía de acceso para interactuar con los imaginarios políticos del agro fue el seguimiento de los temas centrales en la prensa local, en portales digitales de noticias, TV y radio. Por ejemplo, ante la aplicación de medidas oficiales de control, regulación o implementación de políticas agropecuarias, se corroboraba qué decían los funcionarios, cómo lo replicaban los medios y que opiniones públicas se producían y reproducían: ordenanza del uso de agroquímicos; ordenanza del uso racional del agua; planes de financiamiento para realizar forrajes, cambios en el Plan del Desarrollo del Sudoeste; fondos rotatorios. Las opiniones públicas de estas situaciones las fui incorporando como insumo complementario mediante charlas informales con vecinos, en comercios o en “la calle”, al escuchar la voz de comerciantes y empresarios vinculados al agro (dueños de agroservicios, empleados de semilleras, veterinarios, agrónomos privados, entre otros).

Como ya lo señalé en el primer capítulo, una etnografía sistemática va dando forma a un cuerpo etnográfico (Wright, 2005), que continuamente releva experiencias, sensaciones, diálogos, símbolos, noticias, gestos e información que muchas veces no es verbal. El hecho de *habitar* el sitio de campo que uno investiga, de transitar en este caso por la ciudad, de recorrer los pasillos de la Municipalidad, de observar en diferentes circunstancias a las personas que concurrían a la Agencia,

de cruzarlos en la calle o en otros ámbitos laborales y sociales (el banco, el club, reuniones de cooperadora, supermercado, centros recreativos, comercios, etc.), lo transforma al sitio y a uno mismo, en una *etnografía constante*. Uno deviene un cuerpo etnográfico y absorbe información desde todos los ángulos posibles, como si fuesen haces de luz, al punto que se torna hasta dificultoso discernir si un dato responde a una sola fuente en particular o a varias.

Para contextualizar este caso con las variables estrictamente agronómicas de los sitios de campo, recurrí a consultar a los agrónomos sobre bibliografía, proyectos, materiales de divulgación y a realizar recurrentes preguntas que me permitieran abordar al campo desde la *agro-lógica*, desde esta perspectiva ingenieril de la producción agropecuaria que tienen los agrónomos. Según se resume en el *Proyecto del desarrollo rural territorial del Partido de Tornquist*, realizado por los agrónomos Pelta, Cárdenas y Labarthe:

“Este distrito tiene una superficie total aproximada de 415.000 hectáreas y una población total de alrededor de 15.000 habitantes, con más del 50% en la ciudad cabecera. La principal actividad económica está representada por la producción agropecuaria y servicios relacionados, y en menor medida por la industria, servicios generales, empleo público y la actividad turística que viene creciendo en forma significativa, principalmente en el área serrana. Con respecto a la actividad principal, los sistemas productivos son en general mixtos con una preponderancia de la actividad ganadera bovina sobre la agrícola debida principalmente a las limitaciones edafo-climáticas. Coexisten además otras producciones alternativas y/o complementarias como son la apicultura, tambo, producción porcina y lanar de carne. Para el período 2008/11 se verifica una reducción del Stock bovino total del 27% y una reducción del área sembrada con trigo, principal cultivo de grano de la zona, de 110.000 hectáreas en la campaña 2001/02 a 25.000 hectáreas en las dos últimas campañas. Se observa para este período un incremento significativo de la superficie sembrada con cebada cervecera y sorgo granífero” (Pelta, Cárdenas y Labarthe, 2012: 1).

En cuanto a las condiciones del suelo, se sostiene que éstas:

“son limitantes tanto para la elección de alternativas productivas como para la obtención de altos rendimientos en forma estable a través de los años: degradación física y química por condiciones naturales de los mismos como por manejo inadecuado del recurso; susceptibilidad a la erosión hídrica y eólica; limitantes en profundidad constituida por horizontes compactos como por la presencia de tosca; baja capacidad de retención de agua por textura y contenido de materia orgánica, como por profundidad; gran variabilidad de suelos, aun considerando la unidad potrero, lo cual dificulta el manejo” (2012: 1-2).

Asimismo, las condiciones del clima se caracterizan por:

“alta variabilidad en las precipitaciones en el año y entre años; vientos fuertes y desecantes con preponderancia del oeste noroeste en la mayor parte del año; amplia amplitud e inestabilidad térmica; baja humedad relativa ambiente; alta radiación ultravioleta; corto período libre de heladas; balance hídrico negativo para la mayor parte del año” (2012: 3).

A esta caracterización sigue, en el citado proyecto, la descripción de las principales actividades de la ganadería (cadena forrajera, índices productivos y reproductivos, índice de destete, reducción del stock, cantidad de productores y estratificación por número de cabezas, sistema de producción, sanidad y manejo). También se resume la situación de la agricultura (cultivos de trigo, sorgo, girasol, cebada, maíz y control de malezas), así como en la producción apícola, porcina, ovina, la horticultura, la agroindustria y el turismo (2012: 4-8). La inclusión del turismo rural como actividad productiva en este tipo de proyectos agronómicos es uno de los resultados del programa Cambio Rural al interior de INTA que se analizó en el caso anterior.

5.4 Imaginarios de la producción agropecuaria

La metodología que implementé para este tercer caso, si bien sigue los mismos lineamientos etnográficos, difiere de los dos anteriores en su fase analítica –o etnológica, como la denominara Lévi-Strauss (1984). El cambio de metodología, de un caso al otro, demarca la profundización del análisis en base a la experimentación y la obtención de resultados de los casos previos. Las matrices de análisis que se aplican aquí son, precisamente, el último “avance” del método, y solo fue aplicado complementariamente en los primeros dos casos.

El proceso total de interacción con los interlocutores se organizó en tres fases. En la primera fase, a partir de la matriz de imaginarios de constelaciones, componentes y categorías del caso (Esquema 8), diseñé una planilla de entrevistas que utilicé como guía de preguntas en las salidas al campo (Esquema 9). De acuerdo a las definiciones presentadas en el apartado 1.5, es posible interpretar la red de significaciones de los imaginarios si se exploran de forma inclusiva sus elementos mínimos (categorías), sus agrupaciones en componentes y al conjunto máximo sistematizado como constelaciones. Esta planilla fue variando en función de los resultados que obtenía durante las conversaciones y al verificar si eran útiles o no para analizar los datos, hasta tomar la forma final que presenta el Esquema 9. Este modelo de planilla se utilizó para entrevistar tanto a los productores, los técnicos y los funcionarios, variando el sentido de las preguntas para cada uno de los grupos. Las entrevistas dirigidas fueron registradas con la grabación de los audios en el teléfono celular, la escritura de frases puntuales de las respuestas en mi carpeta de notas, y en algunos casos con fotografías de la escena. La matriz de imaginarios sociales para este caso quedó finalmente configurada en tres constelaciones: **Territorio, Agricultura familiar e industrial; Sustentabilidad.**

La constelación **Territorio** surgió como primer conjunto de representaciones para dar cuenta del “donde” se produce, se vive y se genera “desarrollo territorial”. Esta agrupa cinco componentes: **Identidad, Producción, Campo, Tecnología y Tierra**. El primer componente es **Identidad**, y agrupa las categorías: historia familiar, migraciones, genealogía. **Producción** incluye las categorías: modo de trabajo, sentido productivo, relación productiva con la tierra. Tradiciones, leyendas. Filosofía de trabajo, ritmos de trabajo y de vida. Rendimientos productivos (kg/has, cantidad de hacienda, entre otros). El componente **Campo** agrupa: relación afectiva con la tierra, relación histórica y familiar). **Tecnología**: postura frente a lo técnico: innovador, tradicionalista. Monocultivos, pasturas naturales, siembra directa o convencional. Y el componente **Tierra** puntualiza las categorías relativas al territorio desde lo físico y productivo: concepto territorio, relación productiva, suelo. Naturaleza y cultura.

La constelación **Agricultura familiar e industrial**, resultó de la necesidad de explorar las tensiones y contrariedades que explique al inicio del capítulo, ante la observación de Hugo Kruger como problemática central al interior de INTA. Al explorar sus componentes, probar como resultaban en las entrevistas y que utilidad analítica podía obtenerse, estos quedaron ordenados en cuatro: **Familia, Industria, Rural-urbano y Patrimonio**. El componente **Familia** integra: Idea de grupo, imagen de parentesco, continuidad entre generaciones). **Industria** integra: capitalismo, tecnificación, empresas, multinacionales, pooles de siembra). **Rural-urbano** agrupa categorías relativas a lo rural, lo urbano y los intermedios: Ruralidad, lo local y lo foráneo, tradicionalismos y globalización). En tanto **Patrimonio** refiere a su sentido legal: tenencia de la tierra, pertenencia, herederos, patrimonio. Propiedad privada. Transmisión de saberes y bienes).

La tercera constelación, **Sustentabilidad**, necesariamente debía combinar los componentes productivos y económicos ya explorados en las dos constelaciones previas, con las “variables simbólicas” ausentes en los antecedentes consultados sobre este concepto transversal a todas las prácticas agronómicas. De este modo, formulé cinco componentes que permitan dar cuenta de su multifocalidad: Bienestar, Progreso, Ecología, Educación y Desarrollo. El componente **Bienestar** agrupa: Calidad de vida, modos de vida, salud. **Progreso** agrupa: idea de progreso, de evolución, cambio, globalización. **Ecología** resume las categorías de: agroecología, medioambiente, naturaleza. **Educación** integra: conocimientos, sabidurías, capacitaciones; ciencia, tecnología; extensión e investigación. Y **Desarrollo** se delimitó a: noción de desarrollo y de cambio, paradigma, visión del mundo. A este último componente le fue variando su posicionamiento en el campo simbólico ya que podía ubicarse directamente como constelación, junto a territorio. Finalmente preferí dejarlo en el mismo nivel de análisis que “progreso”, ya que cuando preguntaba por progreso se hablaba de desarrollo y viceversa. Una incógnita que comenzó a develarse en el ir y venir de este juego algebraico de categorías y símbolos, fue que el imaginario raíz, **desarrollo territorial**, se componía de dos constelaciones (desarrollo y territorio) que, al estar sumamente cargadas de representaciones, complejizaba su abordaje y su recurrente confusión de sentidos e interpretaciones. Como se verá con profundidad en las conclusiones, esta hiper semantización de

“desarrollo territorial” es una de las claves para abordar su *traducción* entre grupos con diferentes imaginarios, y es una de las llaves metodológicas de cómo intervenir en el diseño de estrategias de divulgación, de extensión y de adopción tecnológica.

En una segunda fase, armé otra planilla que agrupa la transcripción literal de las respuestas de los interlocutores entrevistados, según el doble criterio de contenidos relativos a la temporalidad (procesos en el devenir) o a la espacialidad (usos del espacio), ordenadas, a su vez, en los tres conjuntos de dinámicas sociales (Esquema 5). Si bien durante las entrevistas trabajé con estos tres grupos de interlocutores por separado, al momento de redactar este capítulo, se combinaron las conclusiones surgidas de la comparación entre los mismos, para poder concertar una narrativa más dinámica y articulada con el marco teórico.

Finalmente, al momento de redactar el análisis de todo el material, se correlacionó el contenido de todas las transcripciones y su interpretación, de acuerdo al conjunto de imaginarios descritos y su correlato en el plano fáctico, a través de las rítmicas que se despliegan en los apartados siguientes. Como lo mencioné en el apartado 1.5, es factible agrupar a las rítmicas culturales en tres categorizaciones operativas: **rítmicas de la organización social, rítmicas del sustento, rítmicas de la cosmovisión** (Esquema 5) sin que necesariamente todas estén presentes en el material etnográfico. En este caso, se identificaron rítmicas específicas para cada una de las tres constelaciones, y rítmicas compartidas al nivel de los componentes.

En el análisis de la constelación “**Territorio**”, se detectaron **las rítmicas productivas, las calendáricas, las estacionales** y el vínculo de éstas con las **representaciones tecnológicas** (apartados 5.5, 5.6 y 5.7). Estas se construyeron a partir del análisis de la temporalidad y la espacialidad de los ritmos de vida diarios, los estacionales y los comunicativos al nivel de la *organización social*, así como los ritmos económicos y políticos, al nivel *sustento*. Combinan a su vez, en el análisis sincrónico de constelaciones/componentes/categorías, las categorías propias de los componentes de la constelación “territorio” (historia familiar, migraciones, genealogía, modo de trabajo, relación afectiva y productiva con la tierra, tradiciones, leyendas, filosofía de trabajo, postura frente a lo técnico, monocultivos, pasturas naturales, siembra directa, siembra convencional, concepto territorio, noción de suelo, noción de naturaleza y de cultura.

Para la constelación “**Agricultura familiar e industrial**”, se identificaron las **rítmicas agro-familiares, las agro-industriales, las urbanas y las rurales**, todas éstas condensadas en las **rítmicas de la ruralidad** (apartado 5.8). Aquí también se analizaron los ritmos característicos de la organización social y del sustento, pero combinados con las categorías definidas para los componentes de esta constelación (parentesco, capitalismo, tecnificación, empresas, industrialización, ruralidad, lo local y lo foráneo, tradicionalismo, globalización, tenencia de la tierra, pertenencia, herederos, patrimonio, propiedad privada, transmisión de saberes y bienes).

Para la constelación “**Sustentabilidad**”, se identificaron las **rítmicas del trabajo, del bienestar y las del progreso** (apartado 5.9 y 5.10). Los ritmos que conforman a éstas se combinaron con las categorías identificadas (calidad de vida, modos de vida, salud, idea de

progreso, evolución, cambio, globalización, agroecología, medioambiente, naturaleza, conocimientos, sabidurías, capacitaciones, noción de desarrollo y de cambio, paradigma, visión del mundo). Particularmente en esta última constelación, se detectaron también ritmos correspondientes al tercer nivel de sistematización, que son las rítmicas de la cosmovisión, ya que exploran categorías relativas a las ideologías y utopías del medioambiente y la calidad de vida (apartado 6.2).

5.5 Rítmicas productivas

De acuerdo al orden de las preguntas elaborado para las entrevistas a los productores, introducía la conversación en torno al **componente producción**, y trataba la comparación de la situación actual (presente), con la de sus primeras experiencias en la actividad agropecuaria (pasado). Resultó ser una estrategia deliberada para trabajar las temporalidades y las espacialidades, preguntar de modo articulado la tensión entre pasado y presente, en una primera parte de la entrevista, y sobre las referencias al futuro en la segunda parte. De hecho, las entrevistas fueron probadas previamente con los agrónomos de la AER con otras variantes y no resultaron efectivas, ya sea al hacer todas las preguntas juntas sobre un mismo componente, o divididas en tres etapas (primero solo pasado, luego solo presente y luego solo futuro). Las pruebas determinaron que dos etapas era lo más eficiente para conversar, y también para analizar las respuestas al momento de la transcripción. Si bien mi hipótesis inicial al respecto postulaba que necesariamente debían estar las tres tensiones en la organización de la entrevista, carecía de la verificación de su utilidad y de su practicidad al momento de dialogar de forma distendida, sin alterar demasiado la sintaxis del interlocutor. Los resultados obtenidos verificaron que poner en diálogo las *representaciones* del pasado con las *imaginaciones* sobre el futuro, manifiestan con precisión el imaginario actual y cotidiano de los actores sociales.

Las entrevistas dirigidas fueron realizadas en su mayoría en las casas de los productores en el campo, y el resto en la Agencia, cuando los “enganchaba” de paso, o concertábamos directamente encontrarnos allí. Si bien en varios casos menciono el nombre de los interlocutores al citar la respuesta de modo literal, en otros no lo consideré necesario ya que al tratarse de respuestas similares, opté por agruparlas y expresarlas como un conjunto, y no de forma individualizada. Remarco que las citas literales, que escribí encomilladas por tratarse de la voz de los interlocutores, mantienen el modo coloquial que resultó de las entrevistas.

–*¿Cuántos años hace que trabaja en el campo? ¿Vive allí o en el pueblo?*– Así comenzaba la conversación, siempre mediada por un mate, a veces acompañado con torta, o con chorizo y jamón crudo. También con bizcochos o facturas, que yo llevaba de la panadería del pueblo, para agradecer al anfitrión. Hecha la introducción al motivo de mi visita, la posible utilidad de la entrevista y anotados los datos mínimos de contextualización, entrábamos al corazón del problema: –*¿Cómo eran los ritmos de trabajo y de vida en tus primeros recuerdos?*

Contaba Alejandro, quien se crió en el campo de su abuelo en la zona de Darregueira: –“Los peones comenzaban a las 6 de la mañana, se hacía el ordeño de las vacas, se juntaban los caballos. El desayuno era a las 9 en el comedor, había cocinera, había de todo para comer, el olor no me lo olvido más; el desnate, la crema, la manteca, jamón, chorizo. En el verano la siesta, el trabajo terminaba a las 6 o las 7, y en el verano a las 9”. Alejandro es también agrónomo y cuando acordamos hacer la entrevista en la Agencia, me dijo que prefería hacerla como productor y no como técnico.

Con Julio V. somos vecinos en Tornquist y a lo largo del año lo veo salir hacia el campo en su F-100 '65, tiznada de miles de kilómetros entre las pajas vizcacheras. Tenía una gran inquietud por conocer cuál era su rutina y cómo se sentía allí, qué lo hacía seguir yendo. Le pregunté una tarde en la vereda si no le molestaría que le haga unas preguntas sobre su experiencia de vivir en el campo. Acordé ir a verlo una mañana, compré unos bizcochos y salí a la búsqueda de la tranquera indicada. Ante la pregunta, Julio respondió: –“Te levantabas a las 4 a encerrar los caballos, a poner el arado, se aprovechaba la luna de la noche. Hasta el mediodía, se comía y se ponían otros caballos, otra muda de 10 caballos, se hacían 4 hectáreas por día. Se terminaba a la tardecita, antes que entre el Sol. Después la cena y a dormir, se escuchaba la radio”. En un momento nos trasladamos hasta la cocina a calentar el agua para el mate en la cocina a gas, y charlamos sobre la historia de la cocina a leña, contigua a la otra, ya en desuso, le pregunté sobre el día a día de aquellas épocas; me decía: –“Pasaba el panadero, el mercachifle, el vendedor en carro con frutas, huevos, golosinas, ropa, y se llevaban lechones, u otras cosas para pagarle. Se visitaba a los vecinos, se jugaba a la lotería. Se hacía la yerra, asados para la señalada. Los domingos al club de pesca, o las domas en Pigue. A Tornquist se iba 2 veces al año, a mediados de noviembre, el día de los muertos; yo voy a veces a llevar flores. Se venía en sulky a comprar cosas”. Mientras conversábamos, me llamó la atención el aparador típico que completa el comedor de las casas de campo. Percibí una disposición de las cosas y los muebles que es frecuente de este *adentro doméstico* que resguarda al productor del *afuera indomable*. En ese aparador observé una serie de objetos que me cautivaron: copitas de vidrio, una campana de bronce (en mi casa había una igual), un Rexona, un Raid, un gallo de porcelana, un peluche pato Donald, un metro de madera, un cepillo de zapatos, y al pie del modular, sobre el piso, un par de botines de trabajo y un par de alpargatas. ¿Cómo se llegan a juntar todos esos objetos? ¿Qué historias de vida cuentan? Me recordó aparadores de otras casas de campo que conocí desde mi niñez; son esos entornos que uno llama borgeanos, que reviven las imágenes que el escritor Borges genera en sus cuentos. Otra escena similar se dio transcurrida la entrevista, cuando reconocí a mis espaldas, el tic tac del reloj del comedor en contrapunto con el piar de los gorriones afuera.

José y su señora Zulema me contaron de modo similar a Julio, que al pueblo se iba una vez por semana, en sulky o en el Ford-A 31. –“Teníamos una heladera a kerosene y el agua se sacaba del pozo del molino”. Respecto a la vida cotidiana me decían: –“Antes la visita a vecinos era día por medio. La vida social del campesino. Hoy nadie tiene tiempo para recibir visitas”. José me contaba

también que experimentó el paso del sulky al Ford-T, y recordaba que *“las familias eran muy unidas, se salía poco, se jugaba a los dados, al dominó, se escuchaba la vitrola con los discos, no había radio, se leía el diario”*.

Pablo junto con su esposa Jorgelina, me contaban sobre la vida social: *–“Los casamientos duraban 3 días. Siempre había joda, felicidad en el trabajo; lo que más extraño. Si perdía 5 horas no había problema, ahora el reloj es un asesino. Ahora hasta el empleado está apurado. Nos llegó a todos”*.

Gustavo y Aida son encargados del campo donde viven. Me intrigaba conversar con ellos porque en otras oportunidades en las que ya habíamos hablado, noté en ellos una pasión por el campo, una vocación manifiesta que me intrigaba conocer de cerca. Compré facturas y salí para el campo, camino a Chasicó. Como el primer día no llegamos a completar la entrevista, volví al día siguiente para terminarla. Me contaban sobre la vida social y los ritmos de vida: *–“La visita era frecuente entre vecinos, la charla entre mujeres, sobre flores, sobre ropa. La salida a los boliches, se jugaba al mus, al truco, se tomaban unas copas, y a veces había piñas también. Se iba a las carreras de caballos, las cuadreras. Había crotos, que andaban con el mono al hombro, así le decían al equipaje”*. Les pregunté también por su vínculo con la tierra, con el trabajo de toda una vida en el campo. *–“Tengo la experiencia vencida, los recuerdos ya no sirven”* me decía riendo Gustavo. *–“Para nosotros es una vocación, al trabajo lo hacemos como si fuera nuestro”*. *–“Vivimos en el campo y dormimos acá, es la hora crítica, todo pasa de noche”* acota Aida; *–“El movimiento de las perdices, uno es parte del paisaje. El panorama de la luz”*.

En un contrapunto muy divertido, respondían ambos la misma pregunta a la vez, Aida completando apresurada las respuestas de Gustavo, más pausadas: *–“La gente se empezó a ir al pueblo en el día. En el sulky se quedaban 2 o 3 días, lo dejabas a pastoreo, una vez por mes, se iba al correo, al médico, compras, las cartas a Europa era normal recibir. No se medía el tiempo. Vos ibas a ayudar a un vecino a carnear un chancho y estabas toda una semana, diez días, lo que hiciera falta, y después venía el otro y te ayudaba a vos y así. Porque no había la diversión que hay hoy, o la libertad de salir, rápido, irte a un shopping, volver y al otro día irte a trabajar viste. Entonces siempre estabas en casa digamos, ayudabas al vecino pero te volvías a tu casa”*.

Aida: *–“se programaba mucho, con mucha anticipación; había más gente en las casas...”*

Gustavo: *–“había más vida social porque había mucha más gente en el campo. Hoy si tenés que ir a visitar al vecino...”*

Aida: *–“es un acertijo, tenés que llamarlo por teléfono a ver si está. Y antes pasaban 20 años y el tipo estaba ahí; si no estaba era porque había muerto”*.

Una pregunta infaltable entre los productores “viejos”, entre los más experimentados, era cuándo había cambiado el ritmo de vida en el campo, y qué elementos identificaban ese cambio. Julio P. en compañía de su esposa Ethel, relataban cómo imágenes de esas épocas, que se pasaban todo el año arriba del arado; era común ir a comprar la galleta y la damajuana a Chasicó,

el pueblo más cercano a su campo; usaban el candil, la radio y la salamandra con bosta; para visitarse con los vecinos se ponía el farol en el molino para indicar que había juntada. Mi papá, quien me acompañó en esta oportunidad hasta este campo, acotó que su padre también le decía de pasar el farol por encima del alambre para avisar a los vecinos.

Gerardo recordó, al preguntarle por los ritmos del trabajo “de antes”, el ritual de la cosecha: *“La cosecha era una fiesta. De diciembre a febrero, en esos catangos. Cuando uno terminaba su cosecha iba a ayudar a los vecinos. Eran equipos de barrio, se cosechaba el trabajo de todo el año. No importaba mucho la hacienda, el trigo era lo principal”*. Y sobre los elementos del cambio dijo: – *“El cambio lo marcó el glifosato, por el cambio en el laboreo y los costos del gasoil”*.

De modo similar, Pablo respondió luego de pensar unos segundos: *“el fertilizante lo cambió todo”*.

Julio V. decía: *“En el '50, con la llegada del auto. Cambió el ritmo de vida, la movilidad, el sistema de herramientas, adelantó muchísimo. En el '60 compramos un tractor, con un crédito al 7% anual. Pasamos de la radio a la TV, era un Noblex a batería. Ahora hay demasiada tecnología”*.

Pablo contó que: *“En los '70 se empezó a ser todo más ligero, día y noche, tecnología grande. Llegó la agricultura vertical. Se achicó la vida social, desapareció en los '80. Ahora hay que dormir ligero, sino no te alcanza”*.

Para Gustavo y Aida el cambio lo hizo el automóvil: –*“el Falcón, el R12. En los '60 y los '70 cambió todo, mucha gente se fue a la ciudad y terminaron trabajando en las cloacas”*.

Julio P. afirmó *“con los vehículos se perdió la relación con los vecinos. Hoy tenés Direct TV, luz, gas. Antes el candil, la radio, la bosta. Así también tenés gastos que antes no tenías”*.

Me resultó sorprendente corroborar en cada una de las entrevistas que el cambio esté adjudicado principalmente a los automóviles, en las diferentes etapas en las que éstos fueron insertándose en la vida de estas familias. Uno nació rodeado de vehículos y no llega a imaginarse cómo sería moverse sin ellos, o cómo habrá sido pasar de andar a caballo a un auto, aun cuando se racionalice y se conozcan las transiciones sociales que se dieron durante el siglo XX. El auto arrastra la paradoja de dar protección y aislación a la vez. Resulta que amable y confortablemente, conlleva una pérdida del vínculo con los conocidos, como lo remarcó Julio P., por el simple hecho de viajar con uno mismo, de modo *auto*. Todas estas respuestas componen un imaginario de los valores del pasado en donde se amarran las materialidades que atravesaron las historias de vida y sus extensiones tecnológicas (el primer tractor, la cosechadora memorable, el arado del abuelo). Estos “objetos” pasan a ser íconos del saberse de una época, del haber transitado un territorio con un instrumental de aparatos y no de otros, de reconocerse atravesado por una técnica, un ser-a-la-mano que dio sentido a un modo de vida.

En un segundo momento de la entrevista, preguntaba sobre la comparación de aquellos ritmos de vida y de trabajo con los de la actualidad, para adentrarme en los ritmos de vida diarios y explorar

los mismos componentes imaginarios en el presente: *“Y ahora, ¿cómo lo trabaja al campo? ¿Sigue teniendo el mismo ritmo que antes?”*

Julio V. me contaba que en la actualidad, ya retirado de las actividades principales que ahora maneja su hijo Claudio, se levanta a las 6 de la mañana y se viene al campo en su F-100, colabora en lo que puede, almuerza, duerme la siesta y vuelve al atardecer. Su rutina de vivenciar al campo sigue vigente, aunque productivamente no se ocupe.

Dieter es de origen alemán y reside en la zona hace más de 20 años. Me contaba en el comedor de su casa, mientras me servía un café, que logra ordenar sus actividades en el medio de los ritmos escolares, ya que le toca en la organización familiar, llevar a sus hijas al pueblo de mañana y de tarde. Cuando le comenté durante la entrevista mi interés en explorar los ritmos de vida de nuestra sociedad me dijo, riéndose, que suele decirle a su esposa Julia, cuando se encuentra con contradicciones productivas o burocráticas inesperadas para su *habitus* germánico, *–“Julia, este país no tiene ritmo”*.

Cristian respondió *“acá se trabaja de sol a sol, el que dice que no hay nada para hacer miente. El campo para estar, te tiene que gustar, si no te gusta, te la pasás en el pueblo. Antes la movilidad limitaba mucho. Ahora hay que salir mucho por el papelerío, si o si una vez por semana. Hay que estar encima de todo, te lo pide el contador. Antes era diferente, mi viejo no estaba inscripto en nada, mirá ahora”*. Su malestar por la presión impositiva era una constante en todas las entrevistas.

Julio P. contestó sobre el ritmo actual: *–“desde que aclara, todo el día. En invierno son cortitos los días, es mejor. No hay feriados, los fin de semana también se trabaja”*.

Leandro, quien trabaja en sociedad junto a su hermano, me decía que para ellos *“cultivar el suelo es servir a la patria”*. Si no les da el rédito esperado, muchas veces se hace igual, *–“por cultura”*– me afirma. Explicaba que tienen una rutina con horarios de trabajo, que incluye recorrido, tareas, cosechas, atención a los animales. Buscan lograr un campo sustentable, un campo rentable, y no tener que vender y vivir del alquiler. Afirmaba que el desafío es encontrar el balance entre el ritmo de crecimiento y de retiro de dinero (crecimiento personal, vacaciones, tiempo libre), y que en comparación a las primeras épocas cuando era adolescente, reconoce que hoy mejoró la calidad de vida y que se trabaja menos.

Jorge y Gastón, padre e hijo que trabajan en una empresa familiar junto a dos hermanos más, me explican que el ritmo de trabajo actual no tiene días precisos, responde más bien a la demanda de compromisos a cumplir ya que hacen siembra y cosecha para terceros, además de atender la hacienda en el campo propio. *–“Lo único que te para es la lluvia”* me dice Gastón, quien disfruta de ir y venir al campo a diario en su Chevrolet D-20, *–“a mí me encanta el laburo del campo, lo hago con gusto, aunque a veces renegás como un loco”*. Ante la pregunta de qué significa para ellos el campo, trabajar la tierra, me respondieron: *–“El campo representa un orgullo, tener la expectativa de lo que viene y lo que no viene, es una pasión. Es también el bien a cuidar, por lo que genera”*. Jorge agregó: *–“se sufre por la lluvia, más de lo que la gente cree, la lluvia es una bendición”*. La

incertidumbre de que lo sembrado “venga”, de que llueva lo justo, que no haya ni sequía ni inundación, es la expectativa ambigua que refiere Gastón.

Varios productores comparaban esta sensación con los juegos de azar, ya que imaginan la práctica agropecuaria de modo similar, en varios aspectos, a cuando los dados ruedan sobre un paño verde en el casino, o se reparten las cartas en una mesa de póker. Se arriesga lo que se tiene y mucho más al sembrar semillas, preparar el suelo y especular con que el clima decida si la cosecha será exitosa, mediocre o devastadora para la economía de quien arriesgue. Varios entrevistados usaron la metáfora de “la lotería” para describir el riesgo y la incertidumbre que la agricultura moviliza, como Cristian que me decía “*con la agricultura si la pegás das cuatro pasos, es una lotería*”. Entiendo que esta incertidumbre entre los ritmos del clima y los de la producción responde, precisamente, a un desfasaje rítmico: se piensa en los ritmos de producción diarios con una proyección estacional, pero se vive al ritmo de las deudas y de las lluvias, que son cotidianas y efímeras, por esto se las asocia a una “timba”. Es decir, el ritmo de producción está tensado por una expectativa estacional (los resultados que obtendré según el clima y el manejo) y una dinámica diaria (los condicionantes que debo afrontar y resolver para que el resultado *se parezca* a lo pautado).

En este desfasaje emerge uno de los principales problemas que pude detectar como una práctica de gestión productiva a solucionar: sincronizar las agendas productivas diarias con las agendas anualizadas, de modo de no concebir a la producción como un proceso estocástico y azaroso, sino más bien como un proceso de toma de decisiones en un horizonte de posibilidades conocido y planificado. Al contar con las rítmicas estacionales y calendáricas que marcan ciclos y procesos regulares –aun cuando contengan variabilidad intrínseca como el promedio de lluvias o de temperaturas-, las rítmicas productivas pueden ser ubicadas dentro del registro de posibilidades que se conocen por experiencias previas (máximos y mínimos en fechas de siembra y cosecha, en pastoreo, en reproducción, en fertilización, etc.).

Lo propio se aplica a las rítmicas económicas (pago de las cuotas de los créditos, vencimientos de los impuestos, tarjetas de crédito, momentos de inversión, etc.), en tanto éstas deben estar sincronizadas con las fechas en el año donde se cuenta con el cobro de la venta de productos o servicios, y de este modo no caer en el ámbito de la especulación que acarrea todo el desfasaje previo. La economía arrítmica, la arritmia entre cobros y pagos, es el diagnóstico preliminar de una empresa que tiende a desequilibrar sus recursos y llegar al caos financiero; en palabras de la calle, son las empresas que quiebran, que terminan en bancarrota (otra metáfora de los juegos de azar), que se funden, que se vacían.

La existencia de los juegos de azar y su accesibilidad a “bajos” costos, refuerza este imaginario de la *maximización espontánea de la riqueza*, práctica habitual que suele contraponerse a la rutina habitual del “trabajar para pagar los gastos”, o “trabajar para mantener el campo”. El azar en la quiniela, o de sus avatares derivados (Quini 6, Tele Kino, etc.) se asocia a un potencial económico que en el registro de la producción agropecuaria puede ser una “gran cosecha”, un

“cosechón” (por el rendimiento en kg por has), o una jaula de hacienda “muy bien vendida” (por un precio favorable en el contexto del mercado). Se desconoce en estos casos, o se subestima, que la planificación sistemática y el asesoramiento adecuado pueda contribuir a maximizar ganancias, que reducen el impacto de los emergentes inesperados y amplifican el control de las variables estocásticas. Todos los productores entrevistados no conciben que establecer un balance entre el ritmo de vida diario y el ritmo de producción estacional, estabilizada sobre una *rítmica anualizada* basada en la experiencia de decenas de años, permitiría descansar de la incertidumbre al contar con un respaldo técnico y económico previo.

Otro desfasaje que se da, tanto en el plano simbólico como fáctico, es la arritmia entre las rítmicas económicas y las productivas. Los productores distinguen los procesos productivos (engordar la hacienda, preparar los cuadros, barbechos, etc.), de la *lectura económica* de esos mismos procesos (si estoy ganando kilos al engordar la hacienda, si estoy gastando demasiado al preparar los barbechos, si recupero el dinero invertido al vender la hacienda, si estoy logrando calidad nutricional en las pasturas además de cantidad de pasto). Lo productivo está dissociado de lo económico como la práctica está dissociada de la idea de producir. Así, el trabajo manual se disocia de su rentabilidad, del dinero, que cada día con mayor énfasis, no llega a ser fáctico, no son papeles ni otro tipo de objeto, sino solo operaciones financieras que solo el Banco “ve”. Ocurre diariamente esta disociación, por ejemplo cuando se pagan los insumos de una siembra mediante un porcentaje del valor de venta del cereal, y todo transcurre en la interfase digital del Banco, entre las cuentas de vendedor y comprador, y los billetes ni se tocan, la operación no adquiere materialidad.

Las mismas preguntas sobre los ritmos de producción hice a los técnicos, para comparar los discursos desde ambas perspectivas y correlacionarlo con sus ritmos de trabajo, sean extensionistas o investigadores. La mirada de los técnicos hacia los productores hace explícito por qué resulta difícil comunicarse entre ambos grupos y por qué los últimos no implementan la tecnología como los primeros quisieran. Me interesaba conocer cómo se caracteriza al productor y cuáles son los criterios para establecer diálogos y acciones conjuntas; dónde surgen los puntos de conflicto y si ocurre, como lo supone la hipótesis guía, que esta incomunicación responde a los diferentes imaginarios o a los matices que podemos hallar en la representación de sus componentes (como las ideas sobre la tierra, sobre la producción, sobre la tecnología y sobre el campo en sí).

–“Hay productores de punta, otros cómodos, y los que no salen de las crisis. Hay quienes valoran la tierra y quienes creen que es un recurso infinito. Otros saben que el campo no es de ellos, sino de sus nietos”, me respondió Gonzalo, aludiendo en la última frase al sentimiento del *trabajar para la herencia*, de una noción de patrimonio intergeneracional, propio de quienes son segunda o tercera generación y han escuchado esa filosofía de vida de sus padres y abuelos. Al avanzar la entrevista pude reconstruir que los productores “de punta” son los que siguen la llamada “tecnología de punta”, la *última* del mercado, que resulta tener los mejores índices productivos en su aspecto económico, y por supuesto la que mayor inversión demanda. Los “cómodos” combinan tradición en

el manejo y poca inversión de insumos para el gusto del técnico, especulando con que la baja inversión le pueda resultar una ganancia “si todo marcha bien”. Los “que no salen de la crisis” son “los fundidos” o a punto de serlo, quienes no logran paliar el “fracaso” de años previos con el manejo inadecuado o de muy baja inversión que hacen para intentar “salir a flote”, y en general terminan endeudados con los bancos, con empresas que comercializan los cereales e insumos, o directamente con prestamistas, el último eslabón de la cadena oxidada del capitalismo⁷³. Cuando les pregunté sobre el sentido que dan los productores a la tierra, al hecho de producir, respondieron:

–“El productor busca un rédito, un desarrollo económico; no piensan que eso es alimento, sino en la plata que reciben al venderlo, - ‘el trigo es la plata que recibo del trigo’- te dicen. Piensa hasta ahí, en la miel por ejemplo, hasta donde va, es secundario”. Aquí Ponciano puso el ejemplo del destino de la miel como una variable de interés que supone conocer la recepción del producto logrado, su reconocimiento de calidad, su posicionamiento en el mercado.

Héctor contestó: *–“Hoy se habla de lo que se tiene. Hace 30 años se hablaba del valor de la tierra. Valor de capital versus valor de producción. Cambió la valoración del patrimonio”.*

Al respecto, días posteriores a esta conversación, durante la entrevista a José S., al preguntarle desde cuando tenía vínculo con INTA, me contestó que lo tiene desde que llegó Héctor y me contó una anécdota: *–“Cuando recién vino al campo me dijo una frase que no me la voy a olvidar y que la hago recordar muchas veces y lo aplaudo: –todos somos dueños de los papeles, pero no de la tierra; cuidemos la tierra. En la Escuela Agraria dijo, hace 2 años, la misma frase, y sabés unos cuantos cómo se levantaron de la silla y se fueron. Se pusieron a discutir y decían – pero cómo, si yo tengo los papeles yo hago lo que quiero con el campo–, y yo pensé, no querido, no podes hacer lo que quieres. Por eso estaría bueno que hubiera una ley que pueda ser policía el INTA, policía el INTA para cuidar la tierra, hay una irresponsabilidad total”.*

Me pareció oportuno citarlo aquí por la referencia de Héctor a que fue cambiando el valor de la tierra y del patrimonio, y cómo estas nociones pueden impactar en los productores de un modo positivo o negativo, según desde qué imaginario de la propiedad privada se lo interprete.

Desde una perspectiva similar, Federico aportó: *–“La mayoría considera a la tierra como sostén del sistema productivo y no lo ven como suelo, según la definición agronómica. Así lo mamaron, como un derecho a pedirle a la tierra lo que quieran para subsistir, no hay noción de sustentabilidad”.*

Este derecho a pedirle a la tierra se une al criterio de “recurso infinito” que citaba previamente, noción esta última que es contrastada por los técnicos a la de “recurso no renovable”, a partir de la cual se intenta dar conciencia de la capacidad *limitada* de los recursos naturales. La raíz imaginaria de los recursos infinitos se puede rastrear en la ideología colonialista de la naturaleza como fuente de explotación, imposible de ser agotada por su vastedad y su abundancia. Las grandes extensiones de tierra que dieron continente a los primeros hacendados de las colonias “más allá del

⁷³ Tuve la experiencia de conocer e interactuar con prestamistas del sector agropecuario, así como también con quienes “sufrieron” las consecuencias de sus dinámicas financieras.

Sauce Grande” –como ya vimos que lo definía Pedro García en el avance de la conquista del desierto (García, 1836)–, que contaban con “parcelas” de 10.000 hectáreas o más, daban la paisajística justificación de un recurso infinito que jamás se terminaría, y que podía ser utilizado hasta sus últimas consecuencias, como de hecho se hacía entre estas mismas familias, con los esclavos negros e indígenas concebidos como un factor desechable. Quienes se quedaron con las tierras durante la conquista del desierto y quienes posteriormente heredaron las grandes extensiones, bajo esta ideología de la abundancia, aprendieron a trabajar la tierra como un recurso infinito, sin límites para la visión y sin límites para su explotación. En cambio, quienes migraron desde Europa a habitar estas “prístinas colonias” a principios del siglo XX, criados en pequeñas porciones de campo donde debían hacer “malabares” para producir alimentos, mantuvieron, al poder adquirir posteriormente partes de esos grandes campos, esa *ideología de la escasez*, tan cara a los migrantes españoles italianos, alemanes y franceses de esta región. De modo similar ocurrió en el sector norte de la Provincia de Buenos Aires, ante la llegada de colonias de diferentes partes de Europa:

“Es en la ganadería donde más resalta la conformación de una pauta productiva que resultaba una mezcla de prácticas europeas y criollas [...] los colonos suizos de San Gerónimo, ganaderos en pequeña escala en su tierra natal, la replicaban en la nueva pero a mucho mayor amplitud, combinando prácticas de ambos mundos” (Djenderendjian, 2010: 341).

Me respondía Federico respecto a las dificultades de incorporar nuevas pautas de manejo y de la resistencia a “adoptar” tecnología: –*“Hay tradiciones y filosofías de producción que hay que encauzar, como cuando se dice que el pasto llorón desgasta los dientes de la vaca, o que la cebada gasta el campo”*. La *resistencia al cambio* descrita por varios de los técnicos, emergió como una recurrencia entre las respuestas, al mencionar el peso que tienen para los productores sus tradiciones, como si se tratara de una mochila de recetas que el técnico debe desmontar.

Mario contestó en relación a este punto sobre el hábito “típicamente argentino” de saberse inmortal: –*“La gente sabe qué hacer, pero no lo hace”*. Y explicaba la amplitud de sentidos que puede tener una recomendación técnica usando la metáfora de la “vida saludable”, –*“las personas aun sabiendo que deben comer sin sal, no lo hacen; o cuando se exceden los límites de la velocidad, sabiendo que está el límite y lo hacen igual”*. También me explicaba este agrónomo que en algunos casos extremos –*“hay productores que hacen minería del campo, lo que buscan es sacar y sacar”*– lo cual arrastra todas las contradicciones ecológicas propias de la minería a gran escala, como la polución, el agotamiento del recurso, el desbalance de la biodiversidad circundante.

–*“El chacarero está preocupado por el valor económico y no por el productivo”*, fue otra sentencia, en este caso de un funcionario que tiene campo, referida a que la calidad y la utilización de su trabajo ha ido perdiendo importancia en relación al sentido estrictamente monetario, el recurso

económico que permite seguir en carrera, sin prestar atención a todos los otros factores implicados en los ritmos de producción.

Esto me recordó el comentario de un productor sobre la presión permanente que suscita la búsqueda del rédito económico por sobre los demás factores: –“*Si no se tuviese que correr con el quilombo podría investigar un poco. El amor y cariño por la producción se termina con el quilombo administrativo, la burocracia*”. Otro productor me decía en el mismo tono –“*yo pensaba al ver el maíz lo que puedo pagar e invertir. No veía a las vacas, veía mercadería*”. Aquí se puede visualizar, desde la óptica del asesor, el desfase entre los ritmos de producción y la rítmica económica que detecté al conversar con los productores, al contrastar el vínculo material de su trabajo con su sentido simbólico, con la significación de su hacer productivo.

El concepto de *suelo*, según me fui interiorizando durante todo el proceso de la tesis, es un concepto nodal para la práctica agronómica, y llega a estar cargado de tamañas consideraciones que resulta complicado de transmitir a los productores. Es directamente un campo del saber para los agrónomos, tan importante como el de la genética de semillas o el desarrollo de fertilizantes, temas estos últimos que suelen considerarse más tangibles para los chacareros y más mediatizados por la prensa local y nacional. Al estar “el suelo” en las raíces de los imaginarios relativos al campo, pasa inadvertido, se lo considera un componente natural que no requiere de análisis o atención. Opera como un componente naturalizado, sobre el que se asientan las imágenes del “recurso infinito”, o “la tierra no se gasta” que mencioné más arriba. En la última década, se vienen realizando en diferentes regiones del país, congresos y jornadas sobre la desertificación de los suelos, temática que en varias de sus aristas se fusiona con el dilema ya globalizado del cambio climático (Krüger, 2014).

En la entrevista formal con Hugo Kruger, experto en suelos, él me explicaba que la identidad del productor está en directa relación a cómo él se ve a sí mismo, y cómo cree que su entorno lo ve, por ejemplo en el caso de aquellos considerados “subdesarrollados”, que serían los que antes refería otro técnico como los productores “cómodos” y “en crisis”. También conversamos en qué medida cambió la identidad del productor que se fue del campo al pueblo o a la ciudad, respecto al que aún vive allí. A su vez, se filtra el dilema de ser o no empresarios, de posicionarse en la escala familiar o empresarial. Lo simplificó en una sola frase: –“*todos son empresarios porque hacen de todo, pero no saben de todo lo que hacen*”.

Precisamente, analizar los ritmos cotidianos de vida y los ritmos de producción permite acercarse a esta caracterización desde una metodología que necesariamente articula a ambos, buscando los puntos de tensión y resolución, los momentos de resonancia, los elementos de armonización del ocio, del descanso y del trabajo. Si bien es pertinente considerar un ritmo productivo como constitutivo de los ritmos de vida, su diferenciación reside en que el imaginario del trabajo polariza el proceso de trabajar del resto de las actividades cotidianas, dando una posición simbólica específica en el campo de las representaciones, que es la del sustento. Como se verá en

el apartado 6.4, es factible construir herramientas de organización social que articulen los ritmos cotidianos con los ritmos estacionales, y de este modo obtener rítmicas productivas estables.

5.6 Rítmicas calendáricas y estacionales

Un tema clave que preguntaba al pasar de los ritmos e imaginarios de la producción a los de la tecnología, era sobre los conocimientos tradicionales respecto a fechas, calendarios, o técnicas antiguas de labranza; también si recordaban “mañas” o creencias de sus padres y abuelos. En general provocaba un silencio y una risa cómplice, indicando que se tocaba un tema olvidado, incómodo o desprestigiado, un tabú tal vez, un tema que rozaba lo esotérico y que se debía tener en cuenta con quien uno lo trataba. Todos, absolutamente todos, mencionaron conocer la costumbre de prestar atención a la luna, ya sea en cuarto menguante o creciente, y para diferentes usos. Yo había tratado el tema entre los mocovíes, para quienes la luna menguante es indicio de sequía y la creciente de lluvia (Iparraguirre, 2011a: 89). El tema me atraía para explorar categorías nativas y los componentes imaginarios relativos al clima, a las estaciones, a los astros, al vínculo más telúrico, y no tan racional, del productor con la tierra.

Al conjunto de estos ritmos asociados a comportamientos de fenómenos celestes, como las fases de la luna, los ritmos de animales (migración o desplazamiento de las aves, ciclos de fertilidad y apareamiento), así como los ritmos relativos a la lectura de los cambios en el paisaje por el “paso” de las estaciones (caída de hojas en otoño, florecimiento en primavera), los nombro como **rítmicas estacionales**. Recupero aquí la idea de ritmicidad estacional que propuso Mauss para describir la dinámica social entre los esquimales (apartado 1.4), y remarco que **lo estacional no responde estrictamente a una marcación de rítmicas naturales**, sino que son la combinatoria de ritmos naturales y su aprehensión cultural contextualizada. De modo complementario, la marcación de frecuencias rítmicas propias del calendario oficial (horas, días, semanas, meses, años), así como los ritmos sociales pautados por fechas regulares sobre el propio calendario (días patrios, feriados, días no laborables, fin de año, días sagrados), conforman las **rítmicas calendáricas**.

Pablo, con quien ya habíamos conversado meses antes en la Agencia, sobre sus registros de lluvias y su percepción de los cambios en las estaciones climáticas, me respondió cuando hicimos la entrevista en su campo, que si bien en los '60 y '70 usaban un calendario agrícola para las pasturas, éste se dejó de usar porque –“*las estaciones se fueron corriendo; vos antes el girasol el 10 de octubre tenías que sembrarlo, y ahora si hacés eso... lo más probable es que el 10 de octubre se te hele*”. Al preguntarle si conocía algún uso calendárico relativo a la luna, me respondió entre risas: –“*Mis abuelos lo usaban, yo nunca les presté atención, decían que se sembraba en cuarto menguante, bien no me acuerdo. Una vez me tomé el trabajo de anotar las lunas, se sembraba durante dos meses, y me anote cuadro por cuadro en qué luna estaba*”. ¿Y? –le pregunte entusiasmado, esperando una confirmación del método– ¿analizaste los resultados? –“*¡pero nada!, no había diferencias, mientras hacía la cosecha me reía solo*”– respondió, y me reí junto con él al

imaginarme la escena de Pablo conversando para sí adentro de la cosechadora sobre la luna y sus cálculos. Siguió contándome: –“*Otros esquivaban la helada del 11 de noviembre, era media clásica, la del 10 o el 11 de noviembre, sigue siendo medio clásica, a veces adelanta al 4 o pasa al 15. Lo que sí es bravo ahora es que lo templado viene más tarde, pero después cuando llega, llega en forma violenta, en el mes de diciembre se pone bravo viste. Antes en septiembre ya había primavera, yo recuerdo que en octubre me iba a bañar al arroyo, ahora si hacés esto... ¡cuando salís te tienen que meter en una incubadora!*”. Aquí Pablo refería de modo cómico a que el frío que hace actualmente en octubre no es “primaveral”, no es cálido, y yo he comprobado en numerosas salidas de fin de semana y en recorridas por las sierras al buscar sitios arqueológicos, que el agua en los ríos y arroyos baja helada de los cerros, por lo cual es imposible bañarse. Este *corrimiento* de las rítmicas estacionales me recordó el trabajo de Terradas, quien explica que hay un efecto de *arrastre* en las aproximaciones que se conciben como *circa*, que van alterando las nociones de precisión y reemplazándolas por conjeturas volátiles (Terradas, 1998).

Gustavo me contó de un método de estimación del clima para todo el año que él aprendió de chico. Consiste en anotar en un cuaderno el comportamiento del clima de los primeros 12 días del año (del 1 al 12 de enero) ya que cada uno de estos representa, en escala, el comportamiento de cada uno de los 12 meses. Le pregunté si lo había comprobado y me dijo que las veces que lo hizo le había dado “*bastante parecido*”. Mientras revisaba este capítulo, mi mamá me trajo de la casa de su madre unos cuadernos donde mi abuela anotaba el clima diariamente a lo largo del año. Me causo alegría y sorpresa a la vez, saber que esta práctica de seguimiento del clima era de uso corriente y que justamente mi abuela lo había practicado. Otra anécdota de registro de lluvias similar me comentó Marcelo (agrónomo) –“*escuché por ahí que si el chingolo canta 12 días afecta a la lluvia*”. Estos sistemas vernáculos de referencia climática y del “paso del tiempo” evidencian la variabilidad de soluciones técnicas que se empleaban en el campo, ante la ausencia de una racionalidad científica que marcara, con autoridad, el sistema “correcto” para cada medición o estimación. Alejados de las fuentes de conocimiento legitimadas en las grandes ciudades, en los ámbitos rurales se fueron construyendo conjuntos de verdades locales, fácilmente reproducibles y prácticamente sin necesidad de verificarse; evidencias de un “pensamiento salvaje” comparable, por su efectividad social, a cualquier otro tipo de sistema de pensamiento que aporte soluciones técnicas a problemas locales (Lévi-Strauss, 1993).

Gustavo también mencionó la influencia de la luna en la huerta, –“*en cuarto menguante para que no se vaya en flor, así como con las gallinas, que se echan en cuarto creciente*”. Comentó que si bien en la vida del campo –“*parece todo monótono, todos los días tenés cosas nuevas*”; surgió entonces un diálogo entre Gustavo y Aida, que resultó revelador: –“*que apareció un pájaro nuevo, que tuvo cría la vaca, que se te rompieron los alambres, es decir, es muy dinámico, aunque no parezca*” dijo Gustavo.

Aida acotó: –“*Está muy bien disimulado, los espacios abiertos dan esa sensación. Por otro lado tenés el nacimiento de las especies, vos ves plantas, los animales que se reproducen sin errarle al calendario, no necesitás ver el almanaque*”.

Gustavo: –“*uno dice, mirá está empezando a tirar el pasto, está empezando a crecer, está tirando. En los arroyos ves los pájaros nuevos, como puede ser el Martín Pescador...*”

Aida: –“*los tordos músicos, esos hay inviernos que no vienen...*”

Gustavo: –“*ayer descubrí que andaba un zorzal cantando... empiezan a aparecer pájaros que son de temporada*”.

Aida: –“*La llegada de las avutardas por ejemplo, esa te marca que a los 15 días te llega el frío acá. Las golondrinas, cuando se están por ir, el 10, 12, o 15 de abril, que se van para San José de Capistrano, las ves que empiezan a juntarse, a juntarse, volar en redondo hasta ser miles y un día no se ven más. Y cuando vuelven pasa exactamente lo mismo, son fenómenos que están a mano. Todos los años se repite*”.

La mención de Aida sobre la migración de las golondrinas se da en Villa Ventana, localidad turística donde se realiza anualmente la Fiesta Provincial de las Golondrinas, y desde allí parten hacia la localidad de Capistrano en California, Estados Unidos. Las golondrinas son el símbolo que identifica a esta localidad turística. Su mención a que los *animales no erran al calendario*, es un claro ejemplo de cómo es posible construir una temporalidad originaria en base al contexto local de aprehensión del devenir, en este caso, el comportamiento estacional de los animales, y posicionarlo frente a la temporalidad hegemónica que establece el uso del calendario.

Jorge recordó que la luna menguante se tenía en cuenta para la capada y para algunos cultivos, como la soja y el trigo, pero ya no les prestaba atención. Decía que con el conocimiento técnico y el avance tecnológico ya no eran necesario recurrir a dichos saberes.

Julio V. me contó que para ellos era importante la luna –“*en la quinta, en el cuarto creciente, para que se críe, las semillas se florecen*”. También se respetaba en el cultivo de la alfalfa, que se debía sembrar en la luna nueva, ya que si se hacía en cuarto creciente –“*se empastaban las vacas*”. Lo mismo para el trigo, –“*pero no le daban bolilla*”. Otra creencia muy difundida en la época, que para Julio estaba comprobada por años de experiencia, era que si la capada de terneros (el corte de los testículos), se hacía con luna creciente, los cortes sangraban más que fuera de ese período lunar. Lo propio se aplicaba para “*descolar a la oveja*” (cortar la cola a la hembra para que el macho pueda servirla con menor dificultad), ya que –“*se iba en sangre, y menos en menguante*”. Sobre las fechas calendáricas de siembra, me decía que si bien tenían días fijos, éstos fueron cambiando con el arribo del tractor que comenzó a –“*hacer más rápido los laboreos*”. Dato interesante, apunté, sobre la alteración del ritmo de labranza al pasar de la tracción a sangre a la tracción mecánica; al *intensificarse* la actividad por medio del tractor se comenzó a acelerar el ritmo del trabajo *diario* (rítmica cotidiana) y éste fue “*corriendo*” las fechas en el calendario (rítmica estacional) hasta hacerlas incompatibles. Julio me contó una anécdota muy divertida sobre un productor vecino, de apellido Riefle, que era extremadamente estricto con las fechas y siempre tenía éxito en sus

quehaceres: –“en abril el arado, en mayo la siembra y en navidad la cosecha, siempre lo hacía igual, todos los años; si lo hacés ahora, ¡capaz no te viene nada!” –me decía Julio sonriendo.

Un episodio similar sobre la rigurosidad de las fechas en aquella época me contó mi papá cuando le comenté que en las entrevistas surgían menciones a estos *rituales lunares* y me decía que si bien a él, sus padres y familiares no le transmitieron directamente el uso tradicional de la luna para la huerta, la capada, y las fechas de labranza, era un conocimiento normal entre los vecinos y los peones, todos lo tenían en cuenta. Me decía:

–“El 9 de julio era la fecha límite para sembrar el trigo, si te pasabas ya tenías que hacer cebada u otra cosa. Me acuerdo bien de esa fecha porque un conocido de Carhué que tenía mi edad, me contaba que estaba sembrando trigo el 9 de julio y como se le hizo tarde, paro, y dejó todo listo para seguir temprano al día siguiente. Cuando amaneció, su padre le preguntó qué pensaba hacer, y ante la respuesta de que iba a seguir sembrando trigo, le contestó que dejara el trigo y comenzara con la cebada, ya era 10 de julio”.

Resulta increíble pensar que haya sido tan estricto el uso del calendario agrícola vernáculo – para distinguirlo del calendario agrícola climático– para tomar decisiones cómo qué cereal sembrar y qué proceso productivo emprender, aunque si pensamos en rituales calendáricos actuales, pueden reflejar el mismo grado de dogmatismo⁷⁴. Si bien es sabido que esta “arbitrariedad cultural” del almanaque está construida en base a la rigurosidad astronómica del año solar de 365 días terrestres, no es menos cierto que la arbitrariedad de contar como fecha límite el 9 de julio puede responder –además de una sospechosa correlación con la fecha patria y su infaltable feriado nacional– a una rítmica climática rigurosa como lo son las bajas temperaturas y escasas lluvias propias del invierno pampeano meridional. Estos hitos productivos, que en superficie parecen estar condicionados a prácticas estrictamente agronómicas o a rítmicas climáticas, tienen un fuerte componente cultural que, en este caso, bien podría ser la conmemoración del mito de la nacionalidad argentina en los actos del 9 de Julio.

Otra costumbre común en el campo que me contaba mi padre de su infancia, era la importancia que tenía el sol para saber la hora. Al observar en los días despejados la sombra de un objeto proyectada sobre el suelo, se estimaba la hora respecto a las 12, el momento donde no se proyecta ninguna sombra porque el sol está en el cenit. Me decía: –“Los peones la usaban para volver a comer a las 12 con una puntualidad impresionante, no usaban relojes. Y el día que estaba nublado, se guiaban por el estómago”. El mismo método me explicó en Chaco Marcos, mi principal interlocutor entre los mocovíes, quienes también usan la luz de la luna para estimar la hora durante la noche (Iparraguirre, 2011a: 100).

⁷⁴ En nuestra sociedad esto ocurre con la celebración del Año Nuevo, cuando cualquier reloj sincronizado con la hora oficial marca el pasaje de las 23:59 a las 00:00 del 31 de diciembre, y repentinamente todos celebramos que ya no es más un año y ya ha comenzado el otro (que debe ser el siguiente ascendente en la recta de los números naturales); ¿no es acaso la misma práctica de obediencia a una pauta rítmica externa (léase rítmica cultural), regulada por un calendario y una fecha que nos dice que es necesario empezar otro ciclo, u otro proceso?

Otros productores respondieron, como Sebastián, que hoy no usan ningún calendario agrícola, sin embargo él recordaba las fechas claves que eran usuales en su familia. Enumeró: –“*la esquila los primeros días de noviembre, las dos yerras en el año, marzo-abril y septiembre, la siembra entre el 10 y 20 de mayo, los chorizos se preparaban los primeros días de mayo*”.

Otros descartaban la tradición favoreciendo al dato climático, como Cristian que respondió: –“*El calendario te lo da la lluvia, te lo marca el agua*”, o su asociación a agendas productivas, como Alfredo que dijo que la idea de fijar almanaques le resultaba más empresarial.

Leandro contestó “*el calendario es un mix de clima y de fechas*” y entendía que –“*los usos folklóricos, como los de la luna, son culturales, de las personas de campo, se saben por la naturaleza de los ciclos. Para mi hoy se siembra cuando los extensionistas recomiendan hacerlo*”. Una puntual respuesta para analizar que el calendario agrícola actual se basa directa y literalmente en los agrónomos, es decir, en un criterio científico-tecnológico que desplazó todo lo anterior; ¡pasaron a ser las calendas de los productores!⁷⁵

Julio P. explicó, de modo similar a Pablo, que se han corrido las fechas, a su criterio “*por el cambio climático*”, me explicaba: –“*los verdes [pasturas para dar alimento al ganado] están corridos 15 o 20 días, del 8 o 10 de marzo que se hacían antes, ahora se da el 20 o 22 de marzo*”. Asimismo, la incorporación de herramientas mecánicas de labranza ha ido afectando las rutinas de trabajo: –“*Antes era todo el año arriba del arado, ahora está automatizado, desde el ‘62 más o menos. Eso sí, no hay que pasarse de las fechas, hay que hacer las cosas bien*”. Su mención a hacer *bien* las cosas, respetando las fechas religiosamente, me llevó a pensar, al transcribir la entrevista, en una *ética calendárica* que se profesaba a través de este calendario agrícola vernáculo que he ido descubriendo en el derrotero de las respuestas a la pesquisa de los ritmos estacionales y rituales del campo. Hoy, como varios de los productores más jóvenes lo expresaron, la “*ética calendárica*” es la de correr detrás de los vencimientos y detrás de las lluvias.

Luego de compilar todas las menciones a los rituales lunares y los ritmos calendáricos, me pregunté a qué podría responder la “*pérdida*” de esta sabiduría gauchesca o vernácula de las fases de la luna, por qué se había desprestigiado, al punto del olvido, al calendario agrícola vernáculo vigente hasta los años ’50, al menos en esta región. Mi padre me contaba que cuando él vivía en el campo, entre los ’50 y los ’60, ya se usaba el “*curavichera*”, que era marca Cacique (remedio para todo tipo de infecciones en animales), y que ya había veterinarios asesorando y atendiendo en los campos. Al momento en el que la mayoría de mis interlocutores nacieron y se criaron en sus respectivos campos, el calendario folklórico ya comenzaba a ser reemplazado por el conocimiento científico de la época que traían los profesionales y que por su alta dosis de positivismo contracultural hacia la “*barbarie*”, indefectiblemente fueron erradicando tanto las tradiciones gauchescas y las sabidurías importadas de Europa, así como los vestigios del conocimiento

⁷⁵ Las calendas eran los días de fechas claves que dieron nombre a los meses del calendario romano, el calendario antecesor del calendario gregoriano que hoy sigue vigente en gran parte del mundo y de cuya palabra se deriva “calendario” (Duncan, 1999: 51-52).

indígena que pululaba aún por el “desierto” de la pampa. Incluso si se buscan sus raíces culturales se llega al nivel mitológico que plantea Durand:

“Vemos que el drama lunar [en los mitos] está en estrecha correlación con los cultos agrarios. La planta y su ciclo son una reducción microcósmica e isomorfa de las fluctuaciones del astro nocturno. En una representación ingenuamente imaginativa, el ciclo de las estaciones y la rítmica agrícola están primero relacionados con la Luna” (Durand, 2004: 305).

Las “vueltas del rollo” (el desarrollo) nos dirán mañana, o pasado mañana, que la ciencia contemporánea está volviendo a aquellas tradiciones desde otro lenguaje, con otros “fundamentos”, bajo otras epistemes. Algunos indicios ya emergen del discurso agronómico, al que fui a interrogar sobre los mismos dilemas calendáricos. Entre los agrónomos las referencias a calendarios agrícolas se limitaron a reproducir las mismas costumbres que narraron los productores, a las cuales por supuesto catalogaban directamente como *creencias ya en desuso* y de dudosa incidencia en los procesos sistémicos con los que se trabaja en la actualidad. Sin embargo, varios me comentaron sin mayores detalles, el auge de nuevos métodos vinculados a la llamada agroecología, como la atención a los biorritmos, los fotoperiodos, la biodinámica (fundada por Rudolf Steiner), la bioenergética y los ciclos biológicos. “*Estas herramientas están siendo usadas por el personal de Prohuerta, cada vez se usan más*” –me comentó Marcelo, –“*son importantes para manejar las huertas*”. La agroecología comienza a ocupar el escenario de las nuevas tendencias agronómicas (Sarandón y Flores, 2014), integrando la perspectiva ecológica junto con el auge de una “tecnología verde”, de menor impacto ambiental, que amplió en el apartado sobre sustentabilidad. En oportunidad de visitar una Agencia de INTA en Jachal, Provincia de San Juan, tuve contacto con productores de semillas que proveen al programa ProHuerta, quienes me mostraron que habían optimizado sus cultivos en base a la implementación de un “calendario agrícola/astronómico de apoyo a las prácticas biodinámicas” (Piamonte, 2014). Este calendario provee de información anualizada sobre el clima, fenómenos celestes y prácticas hortícolas biodinámicas, y cada año se edita nuevamente actualizado a los fenómenos astronómicos previstos.

5.7 La tecnología imaginada

Conversar sobre tecnología en las entrevistas fue un componente bisagra para ir y venir de los recuerdos al presente, activando desde el discurso, categorías y símbolos que debían precipitar imágenes comparativas del sentido atribuido al “desarrollo” actual y al de antaño. Cuando comencé a diagramar el cuestionario en función a los componentes de este caso (Esquema 8), consideré que era inexorable tratar el concepto “**tecnología**” como **componente**, siendo que INTA es estructuralmente un “organismo tecnológico”, y supuse que sería apropiado dar cuenta del abanico

de posibles sentidos en torno al mismo, hoy devenido por la fiebre informática, prácticamente una divinidad, el Dios *Tekhné*⁷⁶.

Para abrir el tema en las entrevistas, planteaba esta situación: *–si hacés una comparación entre lo primero que recordás de cómo laburaban en el campo a cómo trabajas hoy, ¿cambió la tecnología?*

–“Ahora hay demasiada tecnología; antes se compraba solo para trabajar y vivir”– me respondió Julio V.

De modo similar Cristian: *–“La tecnología hoy mejoró la calidad de vida, por los servicios, pero es más caro. Te lleva la misma tecnología, sin tecnología estás aislado, sino te tenés que venir al pueblo”.*

José S. dijo: *–“Cambió la tecnología, todo, y la forma de trabajar, de labrar la tierra y todo eso es más o menos parecida, nomás que ahora es otro sistema, no se ara con rejas como se araba antes; y ahora va cambiando. Lo que era más sacrificado, eso sí, era diez veces más; porque era terrible; salíamos con los caballos a la madrugada y a las doce a parar, y cambiarlos porque no daban más ya...y arábamos con tres rejas, y se hacían hectáreas”.* Conversamos sobre los costos actuales para sembrar, el uso de fertilizantes, los barbechos, que consideraba positivo o negativo y decía *–“sin tecnología no podés sembrar, y con tecnología tampoco por los costos que tiene todo”.* Ante sus comentarios le pregunté a José qué entendía él, en general, por el concepto *tecnología* y surgió esta conversación:

–“La tecnología no es el modernismo; la siembra directa, es el destete precoz, la inseminación, todo eso...”

– ¿A qué te referís con modernismo? –pregunté, –“Algunos dicen que es solo la siembra directa, los implementos nuevos y todo eso, para mí no; va avanzando la tecnología y no podemos volver para atrás”.

Siguió la conversación y surgió junto a su hijo Javier, que se había incorporado a la mesa, un diálogo sobre el aspecto social de la tecnología.

Acotó Javier: *–“vos fijate que los chicos ya ni saben jugar, si no tienen un teclado al lado no saben jugar”.*

José agregó: *–“También es la información, la comunicación en general, con los medios de comunicación”.*

Durante la entrevista a Alfredo, productor que también participa de la Asociación Rural en Tornquist, reflexionó al tratar este tema: *–“fue fuerte pasar del arado a caballos a un tractor de 520 hp que ni se maneja. Mejoró la calidad de vida, pero se cobró la privacidad, a parte de la familia”.* Luego recordó la imagen del farol en cada casa de los campos vecinos, que indicaba que había actividad y se podía acudir al vecino, mientras que hoy cada uno está en lo suyo, cada cual con su celular: *–“Estás con todos y no con los de al lado,”–* dijo con cierta perplejidad.

⁷⁶ *Tekhné* es la palabra griega para técnica, raíz de *tecno-* que junto a *-logos* (conocimiento) conforman la etimología de “tecnología”, el conocimiento de la técnica.

Una respuesta recurrente sobre “tecnología” apuntaba al corte abrupto que significó para la agricultura la implementación de la siembra directa⁷⁷. Pablo me explicó que “*en los ‘80 se vino la agriculturización, se rompió el campo en época de bonanza*”– aludiendo precisamente a las primeras muestras de lo que se vendría a partir de esta nueva tecnología de labranza.

De modo similar, Gustavo confesó: –“*Hubo un impacto agresivo de la directa, si me escuchan los agrónomos me matan*”–, sabiendo que su parecer no es el mejor visto ante los tecnólogos.

Jorge, quien cuenta con un hijo agrónomo en la familia que trabaja con agroservicios, afirmó que la tecnología –“*son los fierros, técnicas de pastoreo, inseminación, estudios de suelo, fertilización nitrogenada*”. Junto a su hijo Gastón me explicaron en breves términos, que la siembra directa consiste en “*sembrar sobre los yuyos secos; tiene de positivo lo económico, lo productivo, la estabilidad del rinde, la recuperación del suelo; de negativo tiene la compatibilidad con la ganadería, desaparece el pasto natural y se requiere gente más calificada y que es no fácil conseguir*”.

Cada respuesta de éstas fue confirmando la idea de que la siembra directa tiene un *status revolucionario* –en el sentido difundido por Kuhn (2004)–, de haber cambiado el paradigma agropecuario; por esto es para algunos “intocable”, y para otros es difícil de criticar, o al menos de hacer observaciones de corte social o sustentable, como las que se revisan en el apartado 5.9.

Resultó también notorio en estas respuestas el uso indistinto de “moderno” para referir, tanto a los primeros cambios de la mecanización del campo entre los años 1940 y 1950, así como para indicar los cambios de la informatización de todo el instrumental desde fines de 1980. La modernización primera fue benévola, trajo bienestar, simplificó las rutinas tediosas, acercó el campo a la “civilización” de las ciudades. La modernización segunda pasó a ser malévola ya que, a pesar de su practicidad, trajo distracción, confusión, entorpecimiento, dispersión y caos. Si bien ambos momentos son “modernos” para los interlocutores, *se imaginan como procesos tecnológicos diferentes*. Esta contrariedad simétrica de un mismo término que polariza el pasado y el presente como realidades disociadas, es justamente un rasgo definitorio de la Modernidad en tanto periodización histórico-cultural de los cambios socio-económicos acontecidos en todo el mundo a partir del imperialismo europeo y la consolidación del capitalismo industrial (Appadurai, 2001; Augé, 2000; Fabian, 2002; Harvey, 1998; Latour, 2007). La Modernidad fue el horizonte cultural de toda la transformación tecnológica que acompañó la intensificación de la agricultura en todo el globo y su vigencia se corrobora en esta denominación cotidiana que hacen los interlocutores a los “objetos modernos”.

Esto mismo fue señalado tanto por Zonabend (1984) como Hodges (2010) en localidades rurales de Francia, al remarcar el mismo proceso de ruptura en la *marcación de épocas* que se dio en la década de 1950: “Monadies fue sacudido durante los años 1950 por la mecanización de la agricultura, así como lo fue en Minot, y otros cambios importantes en la vida cotidiana ocurrieron

⁷⁷ Se denomina “siembra directa” a “parte de un sistema integral de producción de granos que evolucionó hacia la implantación del cultivo sin remoción de suelo y con una cobertura permanente del suelo con residuos de cosecha” (INTA, 2011).

durante la misma década” (Hodges, 2010: 123). Zonabend inclusive remarca para esta transición en la representación de la “época” un *cambio de ritmo*: “Alrededor de los cincuentas el ritmo del cambio se aceleró. Así los ajustes graduales y largos movimientos de adaptación se quebraron y una nueva era realmente comenzó” (Zonabend, 1984: 195). La *modernización*, acercarse a la modernidad más reciente, implica hoy “actualizarse”, al obtener el *último* modelo de lo que esté al alcance (de la cosechadora, del tractor, de la camioneta, de las semillas, de la vacunas, del fertilizante, del pesticida, del celular). En el registro rítmico, acceder y tener “lo último”, es acercarse a la inmediatez del devenir que asimila un status de lo *real más próximo*, legitimado en su correlato económico, su valor de cambio y su capital socio-cultural. Antes y ahora, lejano y cercano, antiguo y nuevo; imágenes en espejo de la temporalidad lineal y mecanicista que imagina a los procesos productivos y sociales sobre una recta de números naturales, o sobre una cinta de producción en serie, o sobre los rieles de una vía, o sobre los surcos que traza la maquinaria al abrir la tierra. Los modos “modernos” de imaginar la tecnología son manifestaciones simbólicas y técnicas de cómo la noción de desarrollo es una temporalidad precisa, que configura un inevitable ritmo de vida *al compás*.

Al grupo de técnicos, al igual que a los funcionarios, les preguntaba qué entendían por “tecnología” desde sus propias experiencias, remarcando que no buscaba definiciones de manual. Para los funcionarios –entre quienes entrevisté a agrónomos, ingenieros, abogados, contadores, arquitectos, politólogos–, así como para los técnicos asesores, las categorías nativas relativas a la tecnología tienen el mismo trasfondo epistemológico, aunque existan variantes disciplinares.

Héctor me explicaba en una de las tantas charlas que tuvimos en la Agencia, sobre la *incorporación de tecnología* por parte de los productores: –“*hay tres preguntas que te hacés en extensión, que tiene que ver con el tema de la adopción tecnológica: sabe, puede y quiere. Hoy hay un problema muy serio que es el exceso de información, que termina desinformando. Es decir, porque no se puede procesar la cantidad de información que hay dando vueltas, entonces te terminan desinformado. Pero el productor conoce, sabe que hay determinadas cosas que no debe hacer y otras que no debería hacer; yo descarto que ‘no sabe’, me ubicaría más en las otras dos preguntas: no puede o no quiere*”. La *adopción tecnológica* es una frase recurrente entre los agrónomos, resume el desafío de poder llegar al productor conectando los dos extremos del *recorrido tecnológico*, la investigación y la extensión (cuya relación al interior de INTA se explaya en el apartado 5.10). Para los extensionistas, como Héctor, llegar al productor se concreta cuando éste logra incorporar o adoptar el conocimiento generado por la ciencia y por la tecnología, a la dinámica productiva.

En este recorrido de imaginaciones tecnológicas, encontré dos conceptualizaciones que técnicos y funcionarios mencionaron como clasificación básica para implementar prácticas o políticas agropecuarias: la *tecnología de procesos* y la *tecnología de insumos*. La primera es el manejo de los procesos productivos, como los modos de labranza, las rotaciones, el manejo de la

hacienda, es decir, aquellas prácticas que responden principalmente a la intervención humana, a las *decisiones* que el productor toma sobre sus recursos. La segunda integra el uso de productos y maquinarias, como la fertilización, la aplicación de agroquímicos, el uso de un tipo de sembradora/cosechadora u otra. La tensión que concita esta doble mirada de la tecnología se balancea, a su vez, entre dos ideologías que conviven a diario, simplificadas como productivista y agro-ecológica. La primera se asocia a la industrialización del campo, al uso intensivo del suelo y los recursos, a la aceleración de los procesos mediante insumos o mecanización, reducción de la mano de obra y prioridad a los insumos de pesticidas y fertilizantes. La segunda, si bien utiliza insumos y en general son las mismas herramientas, incorpora el concepto de sustentabilidad, presta atención a la conservación del suelo y del agua y no responde al mismo criterio de urgencia que marcan las grandes empresas globalizadas.

Entre los técnicos entrevistados surgían descripciones de ambas ideologías y de los conflictos típicos que ocurren cuando existen discrepancias en cómo cada productor imagina la tecnología con la que trabaja y convive.

Para Gonzalo por ejemplo, la tecnología es: –*“trabajar la tierra y observar las condiciones, no sacar y sacar. Producir kilos de carne con eficiencia, conociendo. La cabeza de la persona como tecnología aplicada, un agrónomo que asesora es tecnología, estudió para eso”*.

Ponciano, quien trabaja en extensión, me explicó un tema típico donde surgen las dificultades en la adopción de tecnología y las deficiencias en la comunicación: – *“La gente confunde pasturas con verdeos, creen que es pasto”*. Meses después, mientras transcribía estas líneas en mi escritorio, estaban en la oficina los cuatro agrónomos de la Agencia, y aproveché para preguntarles por la diferencia técnica entre pastura y verdeo. Me respondió uno de ellos: *“Las pasturas son pastos perennes, de ciclos superiores a un año, crecen y siguen brotando por dos o tres años. En cambio los verdeos mueren en el año. Pasturas son alfalfa, agropiro, festuca, llorón, mijo perenne. Verdeos hay de invierno (trigo, avena, cebada, centeno), y de verano (sorgo, maíz, entre otros)”*. ¡Al rato ya no se ponían de acuerdo! Entre ellos se generó una intensa discusión sobre si los verdeos son o no gramíneas, –*“como la soja que se usa como verdeo, o la achicoria también, ¡el mismo cultivo se usa para alimentar y para cosechar!”*– gritó uno, poniendo fin al pleito.

Aproveché la circunstancia para bromear: –*“muchachos, si entre cuatro agrónomos no se ponen de acuerdo, ¡no pueden esperar que los productores no se confundan!”* Se rieron entre ellos de las diferentes apreciaciones sobre una pregunta muy simple (la diferencia entre pastura y verdeo), y les dije que la situación resultó ser un buen ejemplo de cómo el lenguaje técnico se tiende a naturalizar y por lo tanto, se espera que otros interlocutores lo manejen en el mismo sentido. A mi entender, la confusión responde a que “verdeo” es para los agrónomos una categoría de *alimentación*, que incluye tanto la producción de alimento para humanos (aceite de soja) como para alimentar a otros animales (balanceado en base al poroto de la soja). En cambio, para los productores, “verdeo” es una categoría de *crecimiento*, simplemente significa que cualquier planta sembrada está verde porque está creciendo, sin precisar si es perenne o no. Aun cuando se conoce

por tradición qué tipo de semillas pertenecen al grupo de las anuales o más longevas (pasturas) y cuales no (verdeos), no hay una concientización precisa de su diferenciación en términos de la *utilidad agroalimentaria* de una u otra tipología.

Federico, extensionista y especializado en conservación de suelos, respondió: –“*La tecnología es como la ciencia, un conjunto de verdades transitorias. Afecta con pros y contras, tractores grandes, más hectáreas en menos horas y menor cantidad de mano de obra. Esta zona triguera se fue intensificando sin cuidar el suelo*”. Esta es otra asociación propia de la siembra directa, ya que la velocidad e intensificación de la producción se mide en proporción al tamaño del “paquete tecnológico” –como también suele llamarse al conjunto de herramientas e insumos– que cada productor o empresa maneja.

Pablo, investigador especialista en enfermedades de plantas, afirmó respecto a los procesos de manejo: –“*No solo es curar, se liberan materiales para no echar funguicidas, es manejo. El productor busca recetas y eso implica insumos*”. También destacó una tendencia en quienes arriendan los campos, descuidan el manejo y fuerzan el monocultivo, dando por resultado los “campos chacreados”. Eso se agrava cuando el manejo se hace *apresurado* y no se aplica todo lo que está al alcance del productor, o cuando hay una *resistencia* al cambio en base a prácticas tradicionales, lo que configura una tercera ideología en tensión con las dos mencionadas (productivismo y agroecología): el *tradicionalismo*. Apresuramiento, rapidez, velocidad, urgencia, apremio; pareciera incongruente que estas cualidades describan el ritmo de vida y de producción en el campo, donde el contexto natural de suelo, pastos, vacas y sol (ritmos naturales), pareciera ser coaccionado a tal extremo por los ritmos productivos. Sin embargo ocurre, y según lo constaté conversando con varios productores, esta contradicción de ritmos de vida y de producción es el “engranaje” de la resistencia a los cambios que interpretan los técnicos como “resistencia a la adopción tecnológica”.

Tradicionalismo y productivismo se terminan “sacando chispas” porque funcionan sin mediación de algún lubricante o pieza intermedia que resuelva la discrepancia de escala que existe entre un modo de vida y un modo de producir. La tecnología de la intensificación productiva y de la superposición de estados de vida, ha escindido por completo la relación entre ritmos de vida no-productivos y ritmos de producción. Las prácticas tradicionales de labranza a las que los técnicos enfrentan la tecnología actual, no implicaban en su contexto inicial, una disyunción con el ritmo cotidiano del productor, ya que las rítmicas productivas no llegaban a forzar los límites de algunas rítmicas naturales: cuando no había luz artificial se trabajaba hasta el anochecer y se comenzaba al alba; arar con caballos requería que éstos descansaran y se alimentaran para seguir trabajando; la superposición de actividades extra-productivas tenía sus limitantes por las distancias y la movilidad de tracción a sangre (se iba al pueblo una vez por mes o menos, como lo relató Julio V.). Es precisamente una alteración extrema de las rítmicas naturales del campo lo que propone una tecnología hiper-productivista que no contempla en su procedimiento, los biorritmos humanos, el equilibrio que debe ejercer el productor al mediar entre los recursos naturales y sus prácticas de

labranza, de manejo, de intervención tecnológica. Como se verá en el apartado 5.9, el imaginario “**sustentabilidad**”, bajo el paradigma de la agro-ecología, opera en la actualidad como un factor socio-técnico de *equilibrio* entre productivismo y tradicionalismo.

Sobre esta paradoja conversamos con otro extensionista de Bordenave, Marcelo, quien me explicaba que actualmente hay dos paradigmas vigentes en la agricultura: –“*producir dinero versus producir alimentos. INTA está en ambos*”.

Mario, investigador especialista en protección vegetal, quien es consultado diariamente por los productores para controlar malezas, me explicó respecto a la tecnología: –“*trato de interpretar lo que la palabra le dice a la gente, lo que la mayoría piensa, si son fierros, sin son insumos o ese tipo de cosas; yo trato de decir que tiene que ver con el conocimiento y que hay muchas cosas que no necesariamente implican comprar algo. La tecnología no es algo rígido, puede ser buena o mala según la persona que pone en práctica la tecnología. Más que tecnología hay conocimientos e información. Después la instrumentación en cada establecimiento genera una tecnología adaptada*”. Este sentido *intangible* de la tecnología fue planteado por varios técnicos y funcionarios que consideraban que además de los insumos y los aparatos, e inclusive el manejo de éstos, hay un plano abstracto de la tecnología que se traduce como “conocimiento”, “ideas”, “información”, “saberes”.

Al igual que en el campo del patrimonio, lo tangible e intangible terminan siendo categorías referenciales de los grados de **materialidad** (Ingold, 2000) con los que los actores sociales se vinculan a los recursos, ya sean naturales o culturales, físicos o simbólicos. Asimismo, esta **intangibilidad tecnológica**, o materialidad simbólica de la tecnología, depende directamente de la *praxis* tecnológica, del *hacer* que establece los nexos entre los objetos y las ideas. En relación a esto último, Mario me decía: –“*En las charlas trato de no dar respuestas puntuales. Ante una consulta, lo primero que hago es preguntar el contexto de la situación. Trato de no dar respuestas sobre casos que yo no he tratado. Me resisto a bajar recetas tecnológicas. Los productores te dicen si no tenés una tablita, como si fuera una pastilla*”. Si es necesario, me explicó completando su descripción, experimenta en el campo o en laboratorio sobre el tema consultado, antes de dar una respuesta.

En esta misma dirección, para Hugo, tecnología remite a: –“*toda la parafernalia de procedimientos que permite el proceso de producción; incluye la tecnología de insumos y de procesos*”. Destacó que, según se la utilice –“*produce cambios profundos, estratificación social, escala en el mercado, modos de vida; se inició un proceso que no sé dónde termina*”.

Un agrónomo de una empresa de semillas con el que conversé en la Agencia se refirió a las tecnologías de las semilleras como una “*fábrica de pasto moderna*”. Es decir, la tecnología para estos agrónomos no se limita ni al objeto (insumo), ni a la técnica (receta), ni al corpus de saberes que ellos detentan conocer para ejercer su trabajo (experto en malezas, en suelos, en genética); se representa como el resultado de todo ese proceso simbólico-material *a la vez*, en el devenir de su práctica laboral. El técnico llega a imaginar a su trabajo a través del conocimiento de la técnica que

lo define como tal, su tecno-logía, su logos de la técnica; su tecnología deviene su ontología, su sentido de ser.

Hasta aquí se analizaron las rítmicas e imaginarios en relación a la constelación “territorio”, sus cinco componentes simbólicos y las categorías identificadas para cada uno de éstos (Esquema 8). Resumiendo lo dicho, entiendo que, así como hay una **tecnología practicada**, puesta en marcha en los procesos productivos, hay una **tecnología imaginada**, que opera detrás de las decisiones técnicas que a diario se toman. La tecnología, en tanto imaginario social compartido por productores, técnicos y funcionarios, se fue construyendo históricamente en la región, como una “caja de herramientas” mediadora de las rítmicas climáticas, las calendáricas, las estacionales y las rítmicas políticas (los “vaivenes” de las políticas del sector). Asimismo, su carácter utilitario fue variando al pasar de ser un registro benévolo a un registro contradictorio, y en algunos casos hasta destructivo. Estigmatizado bajo el componente “moderno”, el conjunto de conocimientos y herramientas que engloba la tecnología agropecuaria conlleva tanto su perfil redentor como su perfil avallador, ya que permite duplicar el rendimiento de un cuadro de trigo, a la vez que termina obligando a los usuarios a interpretar los datos de un GPS sobre una cosechadora.

5.8 Rítmicas de la ruralidad

Para abordar la constelación **Agricultura familiar e industrial**, cuyas constricciones específicas desconocía al afrontar el caso, opté por explorar en las entrevistas qué nociones emergían en relación a los cuatro componentes definidos en la etapa de diagnóstico: “**rural-urbano**”⁷⁸, “**patrimonio**”, “**familia**” e “**industria**” (Esquema 8). Según lo analizan los investigadores del IPAF de la región pampeana⁷⁹, cuyos estudios tomé como marco de referencia (López Castro y Prividera, 2011), caracterizar las distintas formas de la agricultura familiar resulta de suma importancia para generar planes y proyectos dirigidos a mejorar las condiciones de vida y producción del sector. La discusión que plantean propone reflexionar sobre:

“a) qué es la agricultura familiar, y cómo se relaciona esta noción con otros conceptos con los que aparece asociada (campesino, colono, pequeño productor, minifundista); b) cómo se “operacionaliza” el concepto para poder describir adecuadamente y ponderar la importancia de la agricultura familiar [...] c) cuál es el lugar que ocupa el segmento así denominado dentro del sector agropecuario nacional y qué políticas serían las más adecuadas para él” (López Castro y Prividera, 2011: 17).

⁷⁸ Retomo en este apartado el análisis de las rítmicas rurales esbozadas para el caso del turismo rural (apartado 4.5).

⁷⁹ Instituto de Investigación y Desarrollo Tecnológico para la Pequeña Agricultura Familiar Pampeana, INTA.

En otro estudio reciente publicado por INTA sobre “La agricultura familiar en Argentina”, se define la agricultura familiar *como* “un tipo de producción donde la unidad doméstica y la unidad productiva están físicamente integradas, la familia aporta la fracción predominante de la fuerza de trabajo utilizada en la explotación y la producción se dirige tanto al autoconsumo como al mercado” (Ramilo y Prividera, 2013: 5). Este trabajo combina, además del enfoque cuantitativo que se orienta a definir “los atributos distintivos de la Pequeña Agricultura Familiar y su inserción en una estructura agraria particular” (2013: 7), métodos cualitativos “a fin de comprender los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, que explican las prácticas de reproducción social de la agricultura familiar” (2013: 7). Si bien esta doble mirada, cuantitativa y cualitativa, da cuenta de cómo operan desde el enfoque socioeconómico, esquemas categoriales en la reproducción de dinámicas de producción y cotidianeidad, he optado por no utilizar este sistema de clasificación para intentar llegar a otros resultados, centrados en los componentes simbólicos. El análisis de los ritmos culturales cotidianos y estacionales entre los productores me permitió explorar estas “formas de la agricultura” sin llegar a polarizar que se trate de formas estrictamente familiares, o exclusivamente industriales.

Tampoco resultó conducente organizar el material de campo relativo a la tensión entre industria y familia en base a la división de clases, desde una óptica materialista-histórica, ya que así se polarizaba que lo industrial esté directamente ligado a “sectores ricos” y lo familiar a “sectores medianos y pobres”, como si éstas fueran categorías heurísticas. Si bien la perspectiva materialista puede resultar útil para comprender procesos estructurales de la relación entre grupos de poder con capital y grupos sociales relegados a ser exclusivamente mano de obra (Paz, 2013), o para dar cuenta de los impactos diferenciales de los procesos de expansión de la frontera agropecuaria y las tendencias a una estructura rural particular (Balazote y Trincherro, 2007: 356), en la escala cotidiana es pertinente considerar la interrelación que existe entre el capital económico con el capital simbólico, y cómo es posible articular la reflexividad de los actores sociales con sus experiencias de vida como un todo, no solo al nivel productivo-económico.

Al abordar esta constelación en las entrevistas preguntaba, en primer lugar, a los productores: ¿Qué recuerdos le trae pensar la familia en el campo? ¿Que se imagina por agricultura familiar? ¿Puede hoy una sola familia producir y mantener un campo? ¿Quiénes han comprado los campos vendidos en los últimos años?

Cristian respondió: –“*Esto es familiar, lo hacemos nosotros, 9 o 10 horas tenés que hacerlo. Las cosas las hace uno, con mi viejo. Estamos acá de toda la vida*” –y diferenció que –“*con la agricultura trabajás poco, laborás con plantas; en ganadería trabajás todos los días, son animales, es lenta pero firme, tenés problemas como las vacunas, la mortandad*”.

Gustavo me decía: –“*La unidad económica acá es supuestamente de 500 hectáreas y eso no alcanza. En la agricultura familiar por un lado la promueven y por el otro no la dejan desarrollar. Tenés el ejemplo de la leche, los conejos*”. Gustavo refería a que si bien se han promovido actividades agropecuarias complementarias bajo la denominación “agricultura familiar”, éstas no fueron sostenidas, y en muchos casos, las producciones obtenidas no tuvieron una buena

comercialización y se truncaron los proyectos. Respecto a los nuevos pobladores decía: –*“tenés los neo rurales... es gente especial de la ciudad que quiere hacer vida rural, los atrae las sierras y no la llanura. Se perdió la identificación con el dueño, con el peón, con nadie. Se desconocen los vecinos, no sabes si están, si salen, no aportan nada, acá no compran nada. No sabés quién lo compró, quién lo administra, no se presentan nunca”*.

Aida, esposa de Gustavo, agregó: –*“No se presenta en la escuela; si no tiene chicos en la escuela le perdés el rastro”*. Esto último me recordó la imagen de los edificios en Buenos Aires, donde uno no conoce siquiera al vecino del departamento contiguo aun cuando convive a diario con él. Conversamos de esta paradoja con Aida, que se da en las grandes ciudades y que de a poco se ve también en los campos, y comentó sobre la llegada de los “neururales”. En la región hay un auge de nuevos pobladores provenientes de los centros urbanos, que se radican con proyectos de vida ligados principalmente al turismo, a la construcción de cabañas, comercios gastronómicos, locales de artesanías, o la inversión en tierra, principalmente en localidades como Sierra de la Ventana o Villa Ventana. Asimismo hay quienes compran campos como inversión inmobiliaria y contratan un solo empleado para que los administren. Esta “neururalidad” o “nueva ruralidad” es un fenómeno social que comienza a generar su impacto en el territorio y se ha convertido en objeto de estudio preponderante para ciertas orientaciones del campo geográfico (Nogar y Jacinto, 2010) y del antropológico (Ratier, 2003), quién visualizó y definió a esta nueva ruralidad, hace más de diez años, como “las modificaciones que se están produciendo en el campo y no solo en aspectos productivos o tecnológicos” (ibid.: 238)

Alfredo planteaba que la transformación de “lo rural” y “lo urbano” se visualiza cuando –*“el vecino del pueblo o el turista sale a pasear al campo, por los caminos rurales; la sociedad rural se urbanizó y la urbana se ruralizó”*. Esta imagen es propia de la dinámica del ocio que presenté asociado al turismo rural, donde el campo pasa a ser un objeto de consumo para quienes han objetivado que el ritmo de vida en el campo es radicalmente diferente al urbano, y por lo tanto se puede ir a descansar, o es un lugar donde el stress se detiene, o no debería existir. Alfredo me explicaba, de acuerdo a los datos de la Asociación Rural de Tornquist que él preside, que *“solo el 10% de los vecinos vive del campo, y que por lo tanto nadie se puede sentir dueño de lo que no hace”*, y agregaba respecto al incremento de actividad urbana –*“La tendencia de la administración pública es cada vez más urbana y te aleja del campo”*.

En un sentido similar, Leandro me decía que si bien *“en lo productivo es mejor vivir en el campo, en lo social es mejor en la ciudad, sino terminás aislado. Yo no tengo el arraigo rural”*.

Ahora bien, frases como la de José, –*“el campo es una empresa, se hace en familia”*–, hacen repensar la confusión que promueve separar que lo familiar no es empresarial, o que lo industrial solo es empresarial. La ambigüedad de categorías hiper-redefinidas y sin correlato empírico y contextualizado, arrastra prejuicios que reducen la capacidad interpretativa. Y si el foco se pone en el sentido atribuido a cada palabra, que aquí sería indagar qué piensa el productor cuando dice “empresa”, se entra en un juego de interpretaciones que no tiene fin.

Para abordar el imaginario de lo industrial en el agro, propuse a los entrevistados que piensen en la primera vez que escucharon el término “industria” asociado al campo, en cuáles eran las primeras imágenes asociadas a “lo industrial” y qué les representaba imágenes como la industria en el campo, las empresas del agro, los agronegocios, los pooles de siembra, la sojización y la informática. Quienes habían estudiado, respondían que las primeras referencias las tuvieron en la Universidad o en las escuelas agropecuarias, como primer acercamiento a un tema que aún no se trataba en los campos de cada uno de ellos. Todos coincidían en que este vínculo entre industria y campo no llegaba a tener más 20 años en la región.

Dieter me decía –*“Alquilé a un pool de siembra y no vi a nadie. Lo industrial está orientado por números y sin pasión por la tierra, solo por la plata”*.

Julio P. comparó la etapa previa a la industrialización: –*“antes no se pensaba en cadena productiva. Se cumplía un rol específico. Lo más cercano fue cuando compramos el tractor”*.

Pablo M. respondió –*“Los pooles hacen al desarraigo del campo, traen su gente. Antes la cosecha la vivía el pueblo. Desaparecen los chicos y los grandes no son productores, es una fábrica. Hoy tenés que producir más que antes, la tecnología nos hizo presos. Vivís para gastar guita en la tecnología. Hoy se trabaja para subsistir”*.

Jorge me contó que la primera industria de la zona fue la Papelera del Sur *“era una industria que procesaba la paja del trigo, fue la primera industria, también está el molino harinero”*.

Lo mismo me había dicho Julio S., quien fue uno de los promotores de aquel proyecto de utilizar la celulosa de la paja del trigo para hacer papel.

Conversando sobre el vínculo entre Tornquist y el campo circundante, Dieter me decía: –*“la gente de Tornquist no está vinculada con el campo, lo urbano está desconectado de lo rural”*, y remarcaba que sus imágenes relativas a lo industrial eran la agro-industria y la concentración de la tierra; también destacó; –*“hoy el que manda es el dinero, el sálvese quien pueda; habría que seguir con la tierra”*.

Leandro me decía –*“La ciudad progresa con obras públicas, el campo no, sigue siempre igual”*. Cuando le pregunté específicamente qué entendía por “desarrollo territorial”, contesto: –*“lo veo como tierra, como lugar, tenencia. Levanten la pata en lugar de traer políticas de desarrollo territorial, me traen el remedio de la enfermedad que me trajeron primero, ¿no es mejor no llevarte lo que se produce? Pagamos la fiesta del conurbano, el interior lo paga. Los funcionarios piensan en su crecimiento personal y no en el bien común, no ven la realidad desde la oficina”*.

Gerardo decía sobre su nexos con el campo y con la tierra –*“Es vivir ahí, siempre que puedo me voy a dar una vuelta, estar ahí, la ruralidad, me encanta”*. Esto me llevó a pensar si era factible pensar en las *rítmicas de la ruralidad*, si tenía sentido poder describir un conjunto de ritmos que puedan dar cuenta de las nociones de la vida rural, de sentirse rural, de posicionarse en espacios rurales, y que finalmente terminó dando el nombre a este apartado.

Entre técnicos y funcionarios, las conversaciones sobre la relación entre familia e industria aportaron respuestas múltiples. Entre los técnicos hubo un amplio abanico de respuestas que sistematicé de dos modos, uno descriptivo y reflexivo, el otro crítico. Entre los ejemplos del primer modo, ubiqué a Alejandro, quien destacó la relevancia de entrar y salir de la mente del chacarero, así como de la del agrónomo, en el contexto de dialogar sobre la influencia de poder ser agrónomo y productor a la vez.

Gonzalo comentó: *–“cada vez hay menos gente en los campos. Todo el consumismo arrastra a las ciudades. El sistema te saca del campo, por la comodidad, la educación. Padres que no quieren dejar a sus hijos como peones. La industria la asocio a los campos con plantas de alimentos balanceados, máquinas, camiones. Los pooles sacan sin devolver nada. No se sabe cuánto fosforo se llevan, es como alquilar una casa con muebles y luego no están. El fósforo no se ve, lo saben pero no lo miden, porque entra plata”*.

Ponciano asoció, por un lado, la industria al agregado de valor, y por el otro, a las grandes escalas, la soja, los grupos de oportunistas que no aportan al suelo, que solo buscan dinero.

Federico planteó la disyuntiva en relación al patrimonio familiar: *–“Antes el hijo se quedaba seguro. Hoy el patrimonio pasa a ser cuánta guita se va a heredar. Hoy se promueve irse cada vez más, y volver al campo es más caro”*. También remarcó que seguir hablando de agricultura familiar *–“puede resultar retrógrado, ya que la línea entre lo rural y lo urbano es borrosa, por ejemplo con el caso del turismo rural que deslimitó esa barrera. La industria lo asocio a la carne, las carnicerías, los frigoríficos”*. Explicó que en la región no hay mentalidad de industrialización, y en referencia a los productores que quisieron imponer la soja, sentenció *–“los corrió la sequía”*.

Mario refirió que a su criterio, *–“existe una agricultura familiar sin considerar la escala, que es la intervención de la familia en todo el campo; es el trabajo familiar, el involucramiento de lo que se hace”*. Esta idea me remitió a los emprendimientos de turismo rural que mencioné en el capítulo previo, como los tambos de la familia Udi y la familia Bras, la Bodega de la familia Parra, las cabalgatas de la familia Delgado, o las excursiones de los Wendorff. En todos estos emprendimientos, hay una empresa que lleva adelante la producción y una familia que sostiene a la empresa.

Fernando contestó *–“uno quisiera que la gente esté en el campo, sin alambres, sin contaminación. La industria es lo político del desarrollo. Es independiente de la elección de los productores”*.

Pablo remarcó que cada día *–“hay menos familias y menos gente en el campo, y que lo industrial se ve en el aumento de los funguicidas y en la reducción del manejo. La tendencia debería ser la agroecología: si se hace bien el manejo, no hacen falta los químicos”*.

Rubén sostuvo que *–“está en el ideario que se imponga la soja. Lo industrial es productivista y extractivo, todos lo saben pero se sigue adelante”*.

Walter, desde su óptica como funcionario municipal, contestó que *–“el productor conoce su lugar, el que vive acá y es pequeño. El grande vive en Bahía Blanca, tiene otra mirada, a largo*

plazo". Argumentó que a escala local, la industria son los tambos, y que los pooles de siembra tienen contacto con asesores privados y no con el municipio. Ve al campo y al pueblo integrados, sin distinción de clases: –*“la vida rural y urbana se mimetizan, hay continuidad”*.

Hugo dijo: –*“El patrimonio es la tierra. Los chacareros transmiten que es una forma de vida, sin jefe, sin tiempos”*. Para graficarlo, me contó la anécdota de un paisano al que visitaba periódicamente por el seguimiento de un ensayo. En las primeras épocas –me cuenta–, vivía toda la familia en el campo. Cuando los hijos se fueron a estudiar a Bahía Blanca, se mudó y comenzó a ir al campo solo los fines de semana. Entre la ida y la vuelta a la ciudad tenía mucho gasto de combustible y quejas de la señora; finalmente, se terminó yendo del campo. La historia me recordó casos similares en el distrito de Villarino, ya que varias familias pequeñas se mudaron a vivir a la ciudad Buratovich a partir del período de escolarización y posterior alejamiento de los procesos productivos. Decía Hugo –*“el tipo industrializado es el ideal del agrónomo. El otro te discute si es veneno lo que le recomendás, y después hace lo que quiere. La tecnología tiene impactos negativos y positivos”*. Explicó que la generación “vieja” piensa en la propiedad como bien de familia, para dejarla a los siguientes: –*“muchos de esos no heredaron al campo, lo compraron y quieren dejárselo al hijo, que como no la sufrió, no lo valora y lo remata”*.

Queda claro a partir de estos relatos, que para los técnicos hay un anclaje histórico de cómo se promovió el vínculo entre el chacarero, su tierra y su descendencia, imponiendo un mensaje y un modo único de trabajar. Este reclamo, me explicaron varios de los extensionistas, está aún vigente entre los productores jóvenes y los viejos. De modo similar, se vislumbró al analizar los imaginarios del caso 1, que el imaginario del patrimonio cultural también arrastra una idea de continuidad bajo el lema de la preservación *ad eternum*, connotando una idea que aun sin saber con precisión para qué, la conservación debe hacerse para las demás generaciones.

Como resultante de todas estas miradas, se puede plantear que hay un desbalance de representaciones y de acciones en proporción a las fuerzas de materialidad; el primero sobreestima su esfuerzo físico al cargar de símbolos al patrimonio; el que recibe subestima el simbolismo del patrimonio y lo transforma en “esfuerzo” material invertido: lo negocia como bien de cambio para transformarlo en mercancía y termina, por ejemplo, comprándose un departamento en Bahía Blanca. En los casos de varios hijos herederos de un mismo campo, se diluye el valor familiar en las porciones de la ganancia a recibir. Se generan representaciones *forzadas* de la continuidad que supone el “patrimonio familiar” al cargarse la materia campo de símbolos de filiación y de parentesco.

Al reconsiderar el análisis de todas estas respuestas siguiendo las matrices de imaginarios, consideré que explorar la tensión entre familia e industria como rítmicas, aportaba una visión complementaria respecto al enfoque de los estudios consultados. Me propuse no polarizar categorías y no caer en el dilema de ser o no ser industrial. Sobre esta disyuntiva se cocinan otras dicotomías que al provocarlas desde las preguntas, me fui dando cuenta que operaban en relación

a esa escala que supone el capital familiar y el capital industrial. Lo rural y lo urbano, el campo y la civilización, heredan esa ambigua separación de “estadios” que arrastran prejuicios evolucionistas del progresismo Victoriano. Familia e industria, vienen a ser los nuevos avatares de esta contrariedad forzada que debe poder ordenar al mundo en dos cosas opuestas. Tenemos familias y tenemos industrias, eso está claro. Ahora bien, extrapolar que tengamos agriculturas netamente familiares o netamente industriales, cargadas de prejuicios e imaginarios detrás de la categoría “familia” o de “industria”, conlleva problemas epistemológicos que se traducen en dilemas operativos, en cómo debemos abordar a tales “formas de agricultura” que ya suponemos circunscriptas a esos formatos. La agro-industria por ejemplo, no se reduce al conjunto de prácticas industriales, sino que es a su vez el conjunto de imaginarios industriales dinamizados en las rítmicas industriales, que responden a otros ritmos que las definen en sus características organizativas, de sustento o de cosmovisión.

Encuentro rítmicas familiares que existen en el campo, las agro-familiares, así como rítmicas industriales, las agro-industriales que también se dan en el campo. Pero esto no puede llevarme a decir que hay una tipología de agro-familia que responde a ciertos tipos de ritmos, porque estaría forzando que el concepto me diga los ritmos que debo encontrar. Lo mismo ya dije sobre las *rítmicas del campo* en el turismo rural (apartado 4.5). Cuando una familia de productores me dice, como ocurrió en tres de las entrevistas, –“*esto es una empresa familiar*”–, el tabique ya no es pasible de seguir siendo usado, se rompe el esquema de querer ir a buscar “ritmos de familia”, por un lado, y “ritmos industriales” por el otro. De hecho, toda industria tiene su raíz fundacional en una comunidad mínima formada por una o varias familias; y ninguna industria logra sostenerse si las familias que la fundaron y las que la sostienen dejan de legitimar su capital social en torno a la misma. Como bien lo explica Latour, un problema central de la universalización inventada por el pensamiento moderno, es haber borrado los objetos intermediarios de los extremos, que una vez aislados, ya no dicen nada:

“Sin los innumerables objetos que garantizan tanto su duración como su dureza, los objetos tradicionales de la teoría social –imperio, clases, profesiones, organizaciones, Estados– se convierten en otros tantos misterios [...] Por ejemplo, ¿cuál es el tamaño de IBM, o del Ejército Rojo, o del Ministerio de Educación Nacional, o del mercado mundial? Por cierto, se trata de actores de gran tamaño porque movilizan centenares de miles o de millones de agentes... sin embargo...jamás abandonamos lo local. Siempre estamos en interacción con cuatro o cinco personas” (Latour, 2007: 175).

Ocurre con estos objetos de la teoría sociológica y económica, “familia” e “industria”, lo que Latour remarca como el problema de conectar lo local y lo global desde sus extremos, permanecer en lo “micro” y en los contextos interpersonales, a pasar bruscamente a lo macro, con racionalidades

descontextualizadas y despersonalizadas; “las redes son las disposiciones intermediarias que permiten ir de lo local a lo global” (2007: 176-177).

Entiendo que las *rítmicas de la ruralidad*, en el tránsito de lo rural a lo urbano, de lo micro a lo macro, permiten hacer visibles estas redes de ritmos – o polirritmias en el lenguaje de Lefebvre– que conectan familias con mercados, empresas con actores sociales, cultivos orgánicos de pequeñas huertas con barcos repletos de fertilizantes. Las rítmicas de la ruralidad se manifiestan “a caballo” entre el campo y la ciudad. *A caballo* es un modismo que se usa para connotar una relación mediada por dos elementos. Esto ocurría literalmente cuando el único medio de transporte para ir del campo al pueblo era el caballo, previo al auge del automóvil en los años '50. La polaridad entre la urbe y el campo se tiñe de diversos conceptos para referir a una disyuntiva que no es fija ni permanente, que es una frontera y una regionalización a la vez (Benedetti, 2009), y que se encuentra en muchos casos como *doxa* incuestionable de otras clasificaciones y aseveraciones cotidianas. Ciudad-campo, urbano-rural, urbanización-interior son los más comunes. Nuevos conceptos intentan hoy dar sentido a esta polaridad al unir los términos, como “rur-urbanos” y “neo-rurales”. Si bien sus esfuerzos contribuyen a la discusión general, entiendo que no permiten salir de la disyuntiva en términos operativos de cómo tomar decisiones concretas frente a “contradicciones”, “conflictos” u “objetos híbridos” que se escapan de las nomenclaturas, y que por su inconsistencia conceptual se escurren entre los dedos del análisis.

Mi propuesta, entonces, es que las rítmicas de la ruralidad se nutren de ritmos agro-familiares y ritmos agro-industriales, a la vez. Como ya se discutió en el capítulo 3, esto no implica que existan ritmos rurales *per se*, ya que se extrapola que una noción de “lo rural” pueda explicar o representar a todas. La ruralidad, en tanto rítmica, supone una interpretación contextualizada, esto es una temporalidad y una espacialidad, que por supuesto dependen del grupo social y del contexto territorial. Si tomamos la voz de los productores y sus prácticas, encontramos que el ritmo de actividad rural está marcado por ritmos urbanos (ir a hacer compras, ir al contador, al Municipio, a pagar impuestos, al banco) y que a su vez se representan con el carácter de ritmos rurales: – “*Tornquist es un pueblo agrícola*”– dicen los pobladores nativos, –“*no es turístico como Sierra de la Ventana o Villa Ventana*”. Estos últimos son “turísticos”, y no agrícolas, porque los ritmos urbanos están definidos por la dinámica de entrada y salida de turistas, provengan de ámbitos rurales o urbanos; es indiferente a los fines de cómo se marca el ritmo de vida urbano para sus pobladores permanentes.

Como ya se analizó al considerar las *rítmicas de la gestión turística*, en el ciclo anual turístico de esta región, hay dos rítmicas comerciales que se alternan, la temporada baja y alta. La temporada alta son vacaciones de verano, Pascuas, vacaciones de invierno, primavera y algunos feriados “largos” o ahora llamados “puentes”, no todos. Temporada baja es todo lo que está entre medio de los hitos mencionados, sobre todo el periodo que va de marzo a agosto. En el agro, la correlación de “lo alto” y “lo bajo” se asocia a los momentos de *intensidad* de trabajo: los de cosecha y de siembra en agricultura; los de servicio, destete, vacunación, parición y carga de la hacienda en

ganadería; los de preparación de colmenas, alimentación de abejas y recolección de miel en la apicultura, entre otras actividades.

Entonces, si bien la diferenciación entre lo rural y lo urbano se manifiesta en los discursos, es factible hallar la combinatoria de ritmos que funden los límites entre ambas territorializaciones: hay **ritmos agro-familiares-rurales** (subirse al tractor para arar, apartar la hacienda, ordeñar las vacas) y **ritmos agro-familiares-urbanos** (ir al contador, comprar insumos, sacar guías en SENASA, llevar los hijos al Jardín o la Escuela), así como hay ritmos **agro-industriales-rurales** (pulverizar una siembra con plaguicida desde una avioneta o con un mosquito⁸⁰, cosechar 50 hectáreas por día con la última cosechadora del mercado, hacer silo-bolsa con la cosecha), y **agro-industriales-urbanos** (transportar la cosecha a un acopiador, llevar la hacienda a un remate o frigorífico, gestionar créditos en el Banco). Con estos materiales en mano, ¿cómo logro distinguir si se trata de un desarrollo rural o urbano, o si es familiar o industrial? ¿Cuál es el sentido operativo de dicha distinción? Una misma familia que hace el ordeño de sus vacas, ¿no puede contratar un agroservicio que le pulverice el campo de modo industrial? Una familia que vive en el campo y lleva sus hijos a la escuela del pueblo o la ciudad, ¿contribuye al desarrollo rural o al urbano? La misma topología “en el campo”, presupone características que no son fijas y que se desvanecen en las llamadas zonas “peri-urbanas” o “semi-rurales”, nociones que fuerzan hasta el extremo la cualidad geográfica y regionalista de nociones que son también socioculturales. Si bien el paradigma actual del “desarrollo territorial” que promueven organismos estatales como el INTA postula un enfoque integrador, el diagnóstico realizado demuestra que en el terreno, los imaginarios de los productores, de los técnicos y los funcionarios siguen polarizados por objetos tradicionales como “familia”, “industria”, “rural” o “urbano”.

Explorar las rítmicas de la ruralidad en tensión con las de la urbanidad me llevó a una contradicción: el campo ya no está solo en el campo; la ciudad ya no se limita más al ejido urbano; el campo ya no termina en los alambres del último cuadro que dan al lote del vecino, al camino vecinal, o a la ruta⁸¹. De hecho, los campos de agricultura intensiva sin ganadería ya ni siquiera tienen alambres, porque éstos entorpecen la dinámica de trabajo de las sembradoras y cosechadoras. Se trata de un continuo de tierra y semillas, y ya no de parcelas con distintas funcionalidades. Entonces ¿lo familiar es segmentación y lo industrial es homogeneidad? Entiendo que el planteo debe ir hacia estas *deslimitaciones* y no forzarlas a que aprisionen los territorios en categorías desactualizadas para la situación actual. Si el foco es lograr desarrollo rural, y lo rural ya no está como se lo imaginaba, ¿qué estoy desarrollando? Si además de desconocer lo que implica desarrollar algo, lo que sea, simplifico el problema de tergiversar lo que tengo bajo mis pies, dándole un nombre que ya no tiene, ¿Qué estoy haciendo? ¿Qué define a un entorno como “rural”, como

⁸⁰ Se llama “mosquito” al camión de ruedas altas, como las de un tractor, que cuenta con brazos mecanizados para aplicar los agroquímicos entre los surcos de un campo preparado para sembrar.

⁸¹ Una idea similar formuló Ratier al concluir que “pese a la apariencia, la comunidad rural, que en un sentido se encoge, crece en sedes diferentes” (Ratier, 2003: 252).

“ruralizado” o “no-rural”, “urbano” o ciudadano? Qué hace rural a un espacio que no deja de ser una ruralidad?

Llego así a concluir que la ruralidad puede comprenderse como *la espacialidad de la vida en el campo*, la aprehensión del espacio *de campo* en sus múltiples configuraciones (paisajística, productiva, territorial, entre otras). Al explorar los ritmos de la “vida rural”, la respuesta que se puede dar es que su caracterización responde a la temporalidad y a la espacialidad de los grupos sociales y no al entorno rural *per se*.

Encuentro turismo rural, patrimonio rural y producción rural porque aprehendo nociones de tiempo y de espacio que al ser practicadas, ponen en evidencia la intrínseca articulación que tienen con las rítmicas naturales del entorno donde se realizan. Se trata de interpretar a la rítmica rural como conjunto de ritmos que hacen a la ruralidad, y no como conjunto de ritmos rurales que suponen que “lo rural” configura a la ruralidad, al modo de vincularse con el entorno. La rítmica rural se construye al agrupar prácticas organizativas y productivas en relación a los ritmos naturales (del clima, de los animales, de los ciclos de fertilidad, de los ciclos vitales, de las “malezas”) y no en base a ritmos rurales *per se*. Esta combinación convierte a las acciones realizadas en el campo en rurales.

La rítmica urbana, en contraste, se construye al agrupar prácticas productivas en relación a ritmos ajenos a procesos naturales, intrínsecamente culturales (arquitectura, materiales artificiales, ritmos virtuales, la red, domesticación, heladeras, luz eléctrica, en fin, todo lo que se desprende del ritmo natural). Entonces tampoco es conducente describir ritmos urbanos ad hoc, y si de rítmicas urbanas, o de la urbanidad, que combinan de otro modo los ritmos culturales y naturales, éstos más alejados que en lo rural. Esto me lleva a una máxima que por su generalidad completo en las conclusiones: toda rítmica es construida como combinatoria de ritmos naturales y culturales.

5.9 Sustentabilidad en clave simbólica

Al inicio de la etapa agropecuaria de la tesis, el co-director de beca Hugo Krüger remarcó que un vector de análisis central para este caso, eran las problemáticas locales en torno a los estudios sobre sustentabilidad y agricultura sustentable. Si bien yo había tratado el concepto en relación al *manejo sustentable* de los recursos patrimoniales del Parque Tornquist, desconocía su incidencia en el campo agronómico. Consideré a **Sustentabilidad** como una de las tres constelaciones del imaginario desarrollo territorial ya que los antecedentes consultados me demostraban que era un factor clave y transversal a todas las áreas de la producción agropecuaria en la región (Esquema 8).

Al momento de diseñar el cuestionario guía para abordar esta constelación, fui desglosando cuáles eran las principales categorías en torno a la problemática “sustentabilidad”, y cómo podían ser agrupadas en el nivel de los componentes. Luego de varias versiones de escritorio, y de ponerlas a prueba con las primeras entrevistas, los componentes y sus respectivas categorías fueron precisados del siguiente modo. El **imaginario del bienestar** agrupa las categorías: calidad de vida,

modos de vida y salud; el **imaginario del progreso** agrupa: ideas sobre el progreso, la evolución, el cambio, y la globalización; el **imaginario ecología** agrupa: agroecología, medio-ambiente, naturaleza; el **imaginario educación** agrupa: conocimientos, sabidurías, capacitaciones, ciencia y tecnología, investigación y extensión; y el **imaginario desarrollo** –que aquí es un componente central de sustentabilidad– articula las ideas de desarrollo y de cambio, la de paradigma y visión del mundo.

Según se resume en un boletín técnico realizado por diversos investigadores de INTA del centro y sur de la Provincia de Buenos Aires, la discusión en torno a la sustentabilidad surge en la década del '70, en respuesta a los cuestionamientos hacia la agricultura denominada “industrializada”, también conocida como “convencional”, “moderna” y “capitalista” (Krüger, 2013: 8). Este modelo agrícola se caracteriza por aspectos como:

“rápida aplicación de innovaciones tecnológicas; considerable inversión de capital; explotación de gran escala; utilización del monocultivo, generalmente sobre la base de híbridos de alto rendimiento; uso extensivo de pesticidas, fertilizantes, y otros insumos externos de energía; alta eficiencia en el uso de los recursos, incluyendo la mano de obra y, frecuentemente, integración con otros eslabones de la cadena de producción y/o comercialización bajo la forma de ‘agronegocios’” (Krüger, 2013: 8).

El estudio remarca que esta concepción tecnificada de la agricultura produjo un alto impacto productivo a escala mundial, con el objetivo de abastecer de alimentos a toda la población mundial, aun cuando se puso en duda la posibilidad de mantener el ritmo de producción necesario. Esto ha dado lugar a nuevos cuestionamientos sobre el alcance de este modelo, destacándose el equilibrio entre el aumento de producción y la eficiencia energética, la presión en los recursos naturales y el ambiente, el avance sobre ambientes marginales que producen degradación y pérdida de biodiversidad, y amenazas a la salud humana (ibid.: 8-9).

Hugo me explicó que el comienzo de la intervención en materia de sustentabilidad que hizo INTA, al nivel del CeRBAS⁸² en el sur de la Provincia de Buenos Aires hacia el año 2004, fue orientado en principio a la conservación de suelos, y se fue ampliando hacia temas como “territorio”, y la necesidad de trabajar de modo interdisciplinario. Como primera iniciativa en esta región, se formó un equipo de trabajo y un proyecto denominado PROISUS (diagnóstico de la sustentabilidad de empresas agropecuarias) con el fin de elaborar un esquema de indicadores como primera herramienta de análisis y un objetivo amplio:

“No solamente interesa conocer la sustentabilidad intrínseca de estos sistemas, sino también posibilitar comparaciones entre ellos, y determinar sus fortalezas y debilidades. Se intenta

⁸² CeRBAS: Centro Regional Buenos Aires Sur. Área administrativa de INTA para el sur de la Provincia de Buenos Aires (Mapa 2).

identificar criterios, parámetros o elementos que puedan servir a científicos de distintas disciplinas pero también a la gente común, para que los resultados de su aplicación sirvan para formar opinión e influyan sobre las decisiones de la sociedad” (Krüger, 2007: 1).

Posteriormente, en un segundo proyecto se organizaron los talleres que dieron forma al material del informe citado (Krüger, 2013), a partir de los cuales es factible **analizar sus resultados en clave simbólica**, para explorar otras interpretaciones complementarias en base a los datos obtenidos en terreno junto a técnicos y productores. El informe presenta la confección de un “árbol de problemas” con el fin de poner de manifiesto la interrelación de problemáticas para cada uno de los principales problemas detectados: **1 degradación del pastizal natural; 2 agriculturización; 3 degradación de suelos; 4 baja eficiencia en el uso del agua** (2013: 18-26). En los gráficos, las posibles causas de los problemas son los que están a la base, en las raíces del esquema. Los efectos se ubican en la parte superior, conformando las ramas del problema. A mi entender, puede interpretarse que así como en la base y centro de los esquemas arbóreos se encuentran las problemáticas de sustentabilidad en su plano técnico y económico, en las ramas superiores es donde afloran los problemas denominados de “sustentabilidad social”, que analizados desde sus componentes simbólicos, permiten visualizar los imaginarios.

En el primer problema, “**degradación del pastizal natural**”, entendido como la rotura del equilibrio original del recurso forrajero (Krüger, 2013: 17), se ubican en el nivel superior del árbol un claro ejemplo de sustentabilidad asignado a “lo social”: “escasez de mano de obra calificada”. Entre mis interlocutores, tanto los dueños como los encargados de los campos, mencionaron la imposible misión de conseguir *“gente que se banque venir a laburar al campo”*.

Gustavo y Aida, me decían: –*“la gente que conseguís te viene por el día, la tenés que pasar a buscar por la casa y a la tardecita ya se te sienta en la camioneta para que lo lleves al pueblo, ni loco se te quedan a dormir. Además te piden que tengas señal de celular, internet, televisión, quieren todo lo mismo del pueblo, sino no vienen”* – ¿por qué les parece que pasa esto? pregunté, –*“porque la gente ya está acostumbrada a todas esas comodidades y no valoran el silencio y la tranquilidad del campo que valoramos nosotros, que nos criamos de toda la vida acá”*. Esta respuesta no fue aislada, se repitió en varias entrevistas, y siempre ligada a la dificultad de conseguir mano de obra disponible y competente. En conversaciones personales con Hugo sobre este tema, me comentó que –*“en los talleres se conversó que el avance de la agricultura sobre la ganadería provoca la desaparición de toda una serie de saberes y oficios como el encargado de campo, el alambrador y el molinero”*.

Ahora bien, ¿la escasez de mano de obra redundante en el confort de la vida urbana? Ese confort, ¿implica solo un caudal de accesos a formas de comunicación, a divertimentos, a distracciones, a vida social y familiar inmediata; o más bien responde al vacío existencial que genera enfrentar la vastedad del campo y la llanura ante la sobrecarga de información que inunda las percepciones y

no deja que los sujetos se encuentren a sí mismos, logren escucharse y tal vez preguntarse por qué están allí?

Recordé entonces la *vida líquida* que plantea Bauman (2011) como característica de las sociedades posmodernas e hiper-informatizadas, que han transitado el pasaje de una vida “sólida” (estable, repetitiva, previsible) a una líquida (flexible, voluble, incierta). Tenemos aquí una pauta para abordar el problema desde el enfoque simbólico: la gente que rechaza el trabajo agrícola imagina al campo como demasiado “sólido” para la vida “líquida” que lleva en el pueblo o la ciudad. Asimismo, en el plano práctico, la rítmica del trabajo en el campo no presenta momentos ni elementos líquidos; todo es sólido y concreto, de una materialidad más bien rasposa y pesada, se trate de una maquinaria, de pasturas o animales. En este sentido, la escasez de mano de obra no solo responde a la falta fáctica de personal, ya que en el pueblo hay mucha gente desocupada, o que vive de “changas”; el punto es que esta gente opta por no trabajar en el campo de forma continua, y si va, lo hace por el día y se vuelve a la noche, generando mayores gastos de traslado.

El campo deja de ser una opción favorable además, porque no es fácilmente permutable por otro trabajo o “changa”. Implica un vínculo que, si va a ser sostenido, debe ser constante, al menos por una temporada, y esto ya no es una opción estable ante la aceleración de los ritmos tecnológicos de producción, y la volatilidad de los vínculos y compromisos que también mutaron los ritmos de comunicación. Previo al auge de la siembra directa y las cosechadoras veloces, se consideraba una “temporada completa” de trabajo “hacer la cosecha”, entre diciembre y febrero, al hacerse cargo de una de las maquinarias requeridas para llevar adelante el ciclo completo de la cosecha, ya sea manejando la cosechadora, el tractor o el camión. A raíz de esta inquietud le pregunté a un productor cuánto dura hoy la “temporada” de la cosecha y me dijo: –“*cuatro días, o menos, ni te das cuenta, cuando te diste cuenta que llegó la época de la cosecha los camiones ya se llevaron todo del campo*”.

Otros dos factores que se suman desde el aspecto socio-económico es que los costos de los servicios e impuestos son más caros en el campo, y los rendimientos son ajustados como para poder pagar sueldos altos que superen con creces a los que se pagan en el pueblo. Al respecto, José me decía –“*nuestro último empleado se nos fue hace 2 meses; le dábamos casa y comida, pero la señora no aguantó y se volvieron a Tornquist*”. La atracción de la urbe es demasiada fuerte para poder resistir desde el campo la carencia de “bienestar” urbano, y se prioriza esta comodidad por sobre el dinero. Precisamente en el análisis de la articulación ciudad-campo, me encontré con discursos específicos que evidencian las representaciones simétricas entre unos y otros, basadas en gran medida en un desconocimiento mutuo, como el caso del “envenenamiento” del campo y de la ciudad.

Cuando pregunté a Gerardo por la calidad de vida y la salud en la ciudad y en el campo, mencionó el tema de las reglamentaciones de agroquímicos: –“*no se hacen las cosas bien, hay un divorcio entre el campo y la ciudad, se ve al campo como envenenando los alimentos, y en la ciudad no se ve la basura que se amontona y que vuelve al campo, es un ciclo*”. Este ejemplo resultó clave

para visualizar las implicancias fácticas de un *modelo del otro* basado en lo que no se *desconoce del otro*. Está claro que muchas veces es el mismo grupo social el que usa agroquímicos para producir y el que saca la basura sin considerar cuál es el proceso degradatorio de los materiales y materias primas que se decidió desechar. Pensar en las implicancias de todas las decisiones que uno toma a diario nos volvería esquizofrénicos, más de lo que ya estamos, y nos volvería una especie de *Funes el memorioso*, que nada puede hacer sin medir todo lo que ya ha hecho y habrá de hacer (Borges, 1996b). Sin llegar a este extremo, es útil aquí reconsiderar que un mínimo conocimiento de los efectos residuales de las prácticas de deshecho, puede contribuir a cuidar la integridad del sistema, ya sea desde la producción de materias primas a gran escala, o desde el ordenamiento de la basura para su reciclado.

En el problema identificado como “**agriculturización**”, entendido como el uso creciente y continuo de las tierras para cultivos agrícolas en lugar de usos ganaderos o mixtos (Krüger, 2013: 19), uno de los efectos resaltados es la “pérdida de capital social y cultural”. Como ya lo ha explicado Bourdieu (2014), el capital cultural no solo se conforma de materiales, sino y principalmente del acceso a la formación, la educación y la forma de reproducción de los mismos. La “alteración de la base social de la producción”, así como los “cambios en la tenencia de tierra” que se mencionan en el mismo árbol del problema, están atravesados por la intervención localizada de los nuevos ritmos globales de la producción intensificada, que es visualizada y manifiesta en las nuevas caras, en los nuevos “vecinos” que ya nadie conoce, que entran y salen del campo sin pasar a visitar a los demás, que ya no pueden considerarse siquiera vecinos.

Cuando tocamos este tema con productores, surgía el tema del despoblamiento regional, como Gustavo por ejemplo que me decía señalando por la ventana: –“*el campo que se ve en aquel monte lo compró un empresario de Buenos Aires que vino una vez, puso un empleado y no se lo vio más*”. Me explicaba sobre los nuevos dueños de su barrio: –“*se trata de profesionales o políticos que hicieron la plata con otros laburos y compran campos como inversión, les da lo mismo que sea tierra, una casa o una fábrica, es una inversión inmobiliaria, y si produce algo, mejor; hacen todo al mínimo para no perder plata, igual la malgastan*”.

Otro de los efectos, el “aumento en la fragilidad económica, social y ambiental de la región”, es una interpretación cuantitativa de un aspecto cualitativo que es sumamente sensible al conjunto de actores que se consideren, a sus subjetividades, y por lo tanto no puede ser mensurable o comparado en términos de *cantidad* de fragilidad. ¿Cómo se imagina la fragilidad un grupo de productores o de técnicos? Si bien a nivel económico es posible imaginar escenarios futuros frágiles, ante adversidades climáticas o financieras, que ese escenario implique un aumento de toda la fragilidad del sistema, supone una extrapolación que reduce las perspectivas y diversidad de situaciones de los actores a un promedio, a una sumatoria aproximada que termina fragmentando la realidad de la problemática.

El problema “**degradación de suelos**” es entendido como el resultado intermedio o final provocado por los problemas previos. Entre los efectos superiores, se menciona la “migración a centros urbanos” en relación a una “menor actividad económica regional”, y una “mayor dependencia de ayuda externa” (Krüger, 2013: 24). Al indagar el componente rural-urbano de la constelación “Agricultura familiar e industrial” que se describió en el apartado 5.8, se visualizó que la tensión entre lo que debería ser rural según un criterio geográfico, y lo que es considerado por los interlocutores, era permanente. El movimiento entre campo y ciudad responde a múltiples lógicas y éstas definen multi-territorialidades que se manifiestan en las variantes de cómo las familias se mueven en sus territorios, alternando posiciones que no necesariamente implican fijarse o cambiar de residencia. La “migración” ya no es solo un cambio de domicilio o de localidad, en tanto la residencia se reparte en diversos planos de significación: dónde viven, dónde trabajan, dónde se comunican, dónde viven los parientes, dónde se vacaciona. Asimismo, los factores dejan de ser externos o internos en tanto se desdibuja el límite del centro y su periferia, o de la localidad y su externalidad. Es decir, categorías espaciales cristalizadas e indiscutibles para una forma de regionalizar, que tenía en claro los límites geográficos, han pasado a ser plásticas y relativas en un contexto de múltiples niveles de significación que se cargan sobre los territorios, y esto da lugar a revisar qué espacialidades construyen estas nuevas dinámicas sociales. Como ya lo dijera Ratier para regiones cercanas y similares como Azul y Olavarría, se trata de comprender que estas ciudades ruralizadas no son dos realidades que se dan la espalda, sino una interacción entre rurales y urbanos, respecto a lo cual propone pensar a lo rural “como realidades emparentadas e intercomunicadas” (Ratier, 2003: 238).

En el último problema identificado por el informe para la zona de Río Colorado, “**baja eficiencia en el uso del agua**”, el efecto “problemas interpersonales, discusiones, conflictos” (Krüger, 2013: 26) tiene claramente su dimensión simbólica en la *discrepancia de las categorías*, de las múltiples imágenes-texto que se dan bajo el mismo conjunto de componentes. El cómo los productores se *imaginan al trabajo*, al acto de producir, de contribuir, de comercializar, de ser agentes productivos, de lo que implica el desarrollo; son todos condicionantes directos de la práctica de cada uno de ellos, que se evidencian cuando el conflicto ya está en marcha.

Entre las conclusiones del estudio, Kruger plantea que la agriculturización bajo el modelo industrializado constituye un problema de sustentabilidad, y que si bien bajo prácticas de manejo adecuadas frena la degradación de los suelos e incrementa los rendimientos, “*posiblemente el mayor impacto negativo de este modelo en la región se asocie con el aspecto social*” (Krüger, 2013: 28). En este sentido, la implementación de este enfoque antropológico centrado en el material simbólico de las problemáticas, busca explicitar que el “aspecto social” está implicado en todos los procesos productivos y en toda incidencia sobre el territorio, sea sustentable o no, precisamente al poner en diálogo las diversas lógicas y prácticas sobre el manejo del agro. Asimismo, entiendo que fijar la atención en los ritmos de vida permite entender que a este enfoque de la sustentabilidad le hace falta conocer la dinámica cotidiana de los productores, sin suponer procesos genéricos que

simplifiquen la complejidad de cada situación. Cuando se mencionan “prácticas sustentables” en manuales técnicos, en artículos o en informes económicos (INTA, 2008; Loewy, 2008), éstos no incluyen al plano simbólico, aun cuando proponen considerar las capacidades y vinculaciones de los diferentes actores (INTA, 2007: 15) y contemplan la “apropiación simbólica” en la definición de la ruralidad (ibid.: 12). En general está disociado que “lo práctico” (el hacer) responda o articule con “lo simbólico” (el decidir), y “lo social” no llega al nivel de la subjetividad, ya que simplificar la diversidad en base a la tipificación de grupos, clases, o sectores, no permite llegar a interpretar el nexo cultural entre “sujeto” y “grupo”. Este último dilema es uno de los motivos por los cuales se prefiere en antropología hablar de “actores sociales” y no de “sujetos”, “personas” o “individuos”, ya que estas categorías no refieren que el actor sea necesariamente concebido como parte intrínseca de un grupo social. Cuando se afirma *que* “la puesta en práctica del concepto de sustentabilidad tiene que ver con el logro de un equilibrio entre sus diferentes ejes: productivo, ambiental, económico y social” (Krüger, 2013: 28), si bien queda claro que se busca consolidar un enfoque holístico e integrador, ¿qué se supone que lo social incluye?, ¿está incluido el plano simbólico? El análisis aquí aplicado propone una clasificación complementaria, que permita articular la distinción entre lo simbólico y lo material en su dinámica cotidiana.

Como afirma Kruger, es importante comenzar con la *aplicación* del concepto para formalizar trabajos interdisciplinarios reales, que pongan en diálogo multívoco tanto a agrónomos como científicos sociales, a los que propongo sumar a los productores y los funcionarios. Si se integran a estos últimos grupos en dinámicas de trabajo similares a las que suelen tener los técnicos, los resultados serán socialmente más representativos y sus aplicaciones más precisas. Al comparar el Esquema 8, que resume de modo simplificado la diversidad de imaginarios diagnosticados, y los árboles de problemas del estudio citado, hay componentes manifiestos por los interlocutores de mis entrevistas que están completamente ausentes en el árbol que realizaron los técnicos, ¿por qué? Por qué en la mirada de los técnicos hay una marcada tendencia a focalizar los diagnósticos en las prácticas, en el plano empírico, y falta decididamente el plano simbólico que enfatiza este trabajo: las representaciones, los símbolos, las ideologías, las utopías, los sueños, los planes de vida, las categorizaciones nativas, las filosofías de vida, los modos de trabajo; en fin, lo que aquí se busca integrar en un solo concepto: los imaginarios sociales. Asimismo, las prácticas se conciben como “acciones” o “comportamientos” que responden a criterios personales, y por lo tanto no se considera que, en tanto hechos sociales, las prácticas son construcciones grupales intrínsecamente ligadas a las representaciones simbólicas. Dicho en una sola frase: las rítmicas culturales unifican prácticas e imaginarios.

Es importante también remarcar el rol asignado a “la tecnología”, otro componente que suele ser naturalizado entre los actores técnicos. Dice Kruger:

“Aun cuando se escude en un componente científico la tecnología nunca es neutra. Tiene implicancias sociales porque es un producto de y para la sociedad que la genera, siendo su

adaptación a la realidad de cada territorio una parte del desarrollo territorial. Se hace evidente así la necesidad de un análisis previo, y una sistematización de las tecnologías a promover teniendo en cuenta su posible impacto social” (Krüger, 2013: 29).

Como ya se analizó en el apartado 5.7, la amplitud de formas de imaginar la tecnología es un indicador de la diversidad de conflictos en puerta que una adaptación tecnológica puede acarrear. Por lo tanto, no solo es necesario considerar su impacto, sino que es prioritario diagnosticar previamente, la apertura y permeabilidad de los interlocutores a tratar con nociones poco familiares o cargadas de polisemia. La realización de estos diagnósticos me ha llevado a considerar otra problemática que se presenta con el uso e interpretación de los “indicadores”.

En estos estudios, toda la distinción de variables e indicadores se reducen al “orden ambiental” y “orden socio-económico”; pero ¿cómo se llega a esas categorías como nodales del análisis? En clave simbólica, ¿son imaginarios, constelaciones, categorías, ritmos, dinámicas? Entiendo que de este modo debe comenzar un estudio antropológico que pretenda articular imaginarios y prácticas, cuestionándose sobre qué materia simbólica se va a tallar la interpretación del grupo social a observar, y junto con el cual se propone interactuar. En el proceso etnográfico, el relevamiento y sistematización de los imaginarios deben dar cuenta de las tres “variables” que este enfoque propone (social, económica y ecológica), y que puestas en relación a las rítmicas culturales, restaría la ideológica, la cosmovisión. Esta noción de sustentabilidad parte del supuesto de la homogeneidad cultural, donde el conjunto de personas que pueden tener variaciones en los modos de vida (social), en los modos de producción y consumo (económica), y en los modos de transformar su medio natural (medio ambiente), no tienen variaciones ideológicas, se supone que todas piensan “más o menos” igual. Ahora, esta triple división sigue siendo la mirada de los indicadores técnicos que naturaliza que esos tres órdenes tienen algún grado de independencia. Entonces, ante el planteo de que la sustentabilidad sea concebida bajo el triple análisis socio-económico-técnico, las rítmicas aportan elementos simbólicos y prácticos integrados, que no dan lugar a una mirada estrictamente atomista (indicada) de esas dimensiones consideradas por separado.

Cierro este apartado con un breve ejemplo de cómo es posible analizar discursos en torno al imaginario sustentabilidad. Fue de suma utilidad encontrar en la Agencia un folleto de PROFERTIL, empresa que fabrica urea granulada (fertilizantes) a escala industrial en el puerto de Bahía Blanca, y ensayar un breve análisis discursivo. El mensaje central dice “Escuchemos a la tierra. Ella sabe.” El folleto tiene cuatro páginas internas. El primero dice “análisis de suelos”. El segundo dice “buenas prácticas”. El tercero dice “el recurso es un recurso no renovable” y menciona “sustentabilidad”. Debajo de la foto, que tiene una viñeta que dice “AYUDAME a dar más” junto al signo porcentaje, indica las características de los dos productos que vende la empresa para la “reposición de nutrientes” que “aseguran la sustentabilidad de los sistemas productivos”. ¿Cómo debe leer un productor agropecuario este folleto? ¿Qué debería leer desde la mirada “sustentable” que supone

el imaginario agronómico del folleto? En otra página, donde están los datos de contacto, hay dos logos que parecen resumir el mensaje: “nutriendo ideas” y “fertilizando proyectos”. En primer lugar es notoria la combinación de dos componentes-símbolos del imaginario agricultura (nutriendo y fertilizando) con dos componentes del imaginario científico de la racionalidad (ideas y proyectos). Una lectura sería: –todo aquel que tenga ideas y proyectos, o sea racionalidad, que sea pensante, debe nutrir su tierra con fertilizantes—. Una vez más: ¿cómo debemos leer este mensaje subliminal de venta de fertilizantes si ponemos en consideración la experiencia de pérdida de suelos y de presión financiera que tienen los productores entrevistados? Desde otro ángulo: esta empresa, ¿se interesa en la tierra, que dice hay que escuchar y “que sabe”?, ¿está escuchando la realidad de los productores? ¿O más bien está interesada en vender sus productos a un público genérico, a una tierra despoblada, desterritorializada? La estadística que se muestra en el folleto como respaldo cuantitativo del mensaje no dice en dónde se hizo la medición, bajo qué condiciones, quien hizo el estudio, o sea, se comunica un dato neutro, genérico, sin contexto socio-territorial.

No conozco a los propietarios de esta empresa, ni averigüé quiénes son porque excede a los fines de este trabajo, y no tengo interés alguno en sentar posición respecto a su accionar productivo y ecológico. Simplemente remarco que en este ejemplo, en el mensaje de un simple folleto de “difusión y venta”, se promueve la existencia y continuidad de un imaginario de la tierra “sabia”, que solo requiere ser *fertilizada* para compensar las acciones de labranza, y que en ningún sentido esto puede depender de factores socioculturales, de actores sociales, que estén viviendo o trabajando “sobre” esa tierra. Es un claro mensaje de que es factible sostener una “agricultura sin agricultores”. Esto es al menos lo que un antropólogo interesado por el desarrollo local puede leer en un folleto de una evidente tendencia a un desarrollo globalizado.

5.10 Praxis e imaginación agronómica

La exploración de los diferentes imaginarios al interior de INTA fue uno de los objetivos iniciales de este tercer caso de estudio, lo cual implicó la elaboración de un cuestionario específico para el personal seleccionado para entrevistar (Esquema 3), particularmente enfocado a las representaciones sobre el trabajo cotidiano. Los sitios de campo fueron la EEA Bordenave y diferentes unidades de trabajo en Tornquist, Bahía Blanca y Cnel. Suárez.

Después de Bordenave no hay más nada, la nada, diría un transeúnte urbanizado, ajeno a la vastedad de la llanura. La pampa, llana e infinita, asoma en el horizonte al viajar hacia la EEA Bordenave, ubicada en un campo de 500 has, cercano a la localidad Bordenave, de 850 habitantes. Ir a “la experimental” es un rito de continuidad, una ofrenda de paciencia y perseverancia que hacen quienes trabajan en las agencias, ante colegas y directivos. Ir hasta allí es la renovación periódica del pacto institucional que legitima y sostiene a los “satélites en órbita”. Hay que estar allí para habitar el ámbito sagrado de la praxis agronómica que son las experimentales; fueron creadas para eso, son el “alma mater” de INTA. Las agencias, como la de Tornquist, tienen su razón de ser, su

ontología, en la dinámica que articulan con las experimentales, en este caso con la EEA Bordenave, fundada en 1964. La experimental combina un campo dentro de otro campo, una zona rural dentro de la zona “civilizada” por las instalaciones administrativas y científicas, por oficinas con papeles y computadoras, y con laboratorios y “muestras” –de semillas, de suelo, de malezas, de todo lo que allí se analiza–, más computadoras, por supuesto.

En uno de mis viajes a la EEA, acompañe a Hugo y dos de sus becarios, a revisar las parcelas de ensayos que controlan a diario en el área de investigación en conservación de suelos. Ir a ver pasto entre el pasto puede resultar hipnótico. Paramos en medio de una parcela a observar la diferencia entre un método de labranza y otro; mi confusión no cedía ante la paciente explicación de lo que estábamos viendo, de lo que había antes y de lo que debería haber pasado según las condiciones de inicio del ensayo. –“aha, aha...”–, a eso se reducía mi balbuceo de pretender entender la lógica agronómica de un solo salto, en una recorrida a conciencia de lo que efectivamente hacen los agrónomos frente a la tierra, frente al suelo en este caso, ya que éste era el real interés: ¿qué le pasaba y como reaccionaba el suelo a los diferentes manejos?

En otra oportunidad me instalé en Bordenave para hacer varias entrevistas a investigadores y extensionistas. Hice un recorrido entre gabinetes, interrumpiendo la dinámica laboral, observando el *habitus* de cada uno de ellos. También compartí ese día el almuerzo con el personal de campo, un exquisito matambre a la parrilla, con quienes los profesionales interactúan a diario para llevar a cabo los ensayos y el laboreo de la tierra.

Al encontrarme con los agrónomos en sus ámbitos laborales, o también cuando los recibía en mi oficina, intentaba captar las prácticas de su ejercicio profesional. Ha sido recurrente entre los entrevistados del grupo de técnicos, la metáfora del médico clínico y el médico especialista, para referir a las figuras del extensionista (quien diagnóstica y asesora) y del investigador (quien aporta las soluciones puntuales que el extensionista releva en el campo). Durante el proceso de entrevistas, varios me consultaron cómo veía la tensión entre unos y otros *desde afuera*, qué decían “los demás” de la disyuntiva, y qué resultados arrojaban las entrevistas al respecto. Como suele ocurrir con los conflictos que tienen dos mitades recíprocas sin interlocutores intermediarios, se generan más resquemores simbólicos que fácticos; literalmente, se “inflan” las imágenes y se desconocen las prácticas. Frente a este panorama, busqué desnaturalizar ambas conceptualizaciones, y me enfoqué en explorar las categorías centrales del componente “educación” (ideas sobre el conocimiento, la formación profesional, sobre ciencia, tecnología, extensión, investigación; Esquema 8), ya que en principio la distinción proviene del campo profesional-académico, es una especialización del capital cultural (Bourdieu, 2014).

Marcelo me decía sobre su trabajo como extensionista –“*Es lindo conocer a las personas. Busco relaciones personales y no solo técnicas o laborales. Trabajo como el vuelo del chimango: va despacito pero llega lejos*”. Sobre su noción de extensión dijo: –“*Es una relación social con la familia del productor y entre el productor y el INTA*”

Fernando, investigador especialista en mejoramiento de semillas, respondió ante mi pregunta por la filosofía de trabajo de su equipo: –“*es aumentar la producción y la estabilidad; lograr tecnologías de manejo, aportar al desarrollo territorial; anticiparse desde la investigación a la demanda del productor*”. Planteó que existe una tensión entre investigadores y extensionistas, que hay una falta de lectura política de lo científico y que INTA debería generar información concreta para cambiar la situación. Sobre los productores mencionó que entre éstos no hay una cultura de trabajar en grupo y esto trae dificultades para implementar cambios.

Héctor, extensionista, respondió –“*La producción agropecuaria es un arte*” y me explicó que por su alto grado de variabilidad en la aplicación de las técnicas y respuestas de los productores, los extensionistas terminan haciendo invenciones, como si fuera un arte, –“*todos los sistemas productivos varían según quien los aplique*”.

Rubén, extensionista de vasta experiencia en gestión institucional, planteó una idea de tecnología como –“*la resultante de la ciencia (responder preguntas) y el empirismo*”. Destacó el plano organizacional y el rol tecnológico, el cual determina modos de hacer. Explicó que suele haber confusión al momento de la toma de decisiones operativas, entre los *tecnólogos*, quienes tienen demandas afuera del gabinete, en el campo, y los *científicos*, quienes parten desde un planteo abstracto y teórico. Remarcó que parte de la disyuntiva que persiste en INTA entre investigadores y extensionistas es que el sistema, en general, premia más a la ciencia que a la tecnología, entonces los investigadores tienen ese estereotipo sobrevalorado, donde la Universidad juega un rol de reconocimiento legítimo por sobre el de la comunidad. En ciencia, resaltó, el énfasis está en la valoración de pares, se promueve la individualidad. En cambio, la valoración en tecnología es grupal, se interactúa y se promueve el trabajo en grupo. Resumió su idea en una frase: –“*llevado a su mínima expresión, es el conflicto del individuo versus el grupo*”.

Esta impronta de nombrar como tecnólogos a los extensionistas y como científicos a los investigadores aporta un componente complementario del imaginario laboral al interior de INTA, y que puede extenderse a los organismos científico-tecnológicos de nuestro país: el *estatus de aplicabilidad* que tienen las prácticas según se las realice manualmente o intelectualmente. Vuelvo aquí a los “objetos de la teoría sociológica” que disocian los extremos de sus mediaciones (apartado 5.8). De hecho, la convención actual de sostener ambas polaridades resulta ser reproductiva de la disociación que se postula superar, llevándola a un nivel de trabajo integral, interdisciplinario y transversal. Como lo destacaba Rubén, parte del problema se origina en la lógica del sistema de evaluación que prioriza las individualidades –el *principio del autor* como procedimiento de control del discurso al que se refirió Foucault (1992)– por sobre los grupos –las redes, como prefieren llamarlo Castells (2000) y Latour (2007), cada uno a su modo.

Ahora bien, ¿Por qué ocurre esta priorización del sujeto respecto al grupo, de la cosa respecto a la red? ¿Responde plenamente a la configuración del “sujeto moderno” que da a luz el positivismo racionalista y lo convierte en mero consumidor de bienes del capitalismo? Nuevamente llego a concluir que entre las mediaciones que están ausentes en esta dicotomía de la praxis agronómica,

una de ellas es su materialidad, el cómo se representan los actores sociales la materia con la que interactúan. El planteo de Foucault es preciso al señalar que las disciplinas son un “principio de control de la producción del discurso” (Foucault, 1992: 22), y que este principio se sostiene en la individualidad que realza la posición del autor (la autoría en las publicaciones, en los proyectos, el nombre prestigiado). Las prácticas grupales propias de los extensionistas no son factibles de reducirse a un discurso, precisamente por su dimensión pragmática y múltiple, en-redada en diversos autores y necesariamente multi-disciplinar. Inclusive la polarización de actividades se distiende en casos puntuales en los que vi a investigadores haciendo extensión *a su manera*, intentándolo sin consultar a colegas cercanos, y extensionistas que investigan *en voz baja*, como si estuvieran haciendo algo indebido o mal visto.

A modo de corolario de esta etnografía de la praxis agronómica, sostengo que los sistemas de evaluación deben revisar estos principios de producción y control de los discursos científico-tecnológicos. El análisis del material de campo aporta elementos para tratar la disyuntiva. A nivel simbólico, los **imaginarios científicos** presentes en el campo agronómico de INTA están atravesados por constelaciones globales (cambio climático) y por categorías del campo académico (sustentabilidad). Estas categorías académicas tienen connotaciones de otros campos, como en la ciencia y técnica argentina (CONICET, Agencia, MINCYT), donde se ponen en tensión los criterios de “rendimiento académico”, como cantidad de publicaciones, índice de impacto de las revistas, alcance de las actividades (sean las publicaciones en sí mismas o las acciones de transferencia, la generación o contribución a nuevas tecnologías). Ante esta problemática durante las conversaciones, fue recurrente la tendencia a enfrentar a INTA con CONICET, –“*una cosa es la tecnología y otra la ciencia*”. Asimismo, varios de los agrónomos consultados sostuvieron que “las humanísticas” no debían estar dentro de CONICET si realmente se trata de ciencia y técnica. Sin embargo, también reconocieron la preponderancia de lo social para responder cuestiones técnicas, tecnológicas y políticas. ¿Cómo conviven ambos imaginarios contrapuestos en un mismo profesional y en una misma institución? Entiendo que el horizonte epistemológico de esta contrariedad de miradas y sentimientos reside en las representaciones sobre lo que la ciencia es, sobre qué debe hacer el Estado y como debe asignarse el presupuesto a la generación de conocimientos, científicos y políticos. Esto responde, a su vez, a la formación del campo disciplinar, a la época en la que consolidaron su sentido común, y a la escisión histórica de cómo “las humanidades” no pueden llegar a ser “tecnificadas” y por lo tanto, deben estar “aisladas”.

Al respecto consideré como fuentes de consulta comparativas un trabajo de Bourdieu en el INRA⁸³ de Francia, en el que analiza las formas de poder en los campos científicos (2008), y otro de Latour (2012), en el que analiza la circulación y producción de diferentes imaginarios técnicos, científicos y políticos. Este último sostiene que la escisión entre saberes técnicos, científicos y

⁸³ El INRA (Instituto Nacional para la Investigación Agronómica) es una institución francesa similar al INTA, entre las cuales hay varios convenios y antecedentes de trabajos conjuntos.

políticos es uno de los grandes dilemas a enfrentar para resolver problemas que no caen dentro de ninguna de estas tres grandes categorías y que sin embargo tienen elementos de todas, por esto las denomina en una obra previa (Latour, 2007) “cuasi-objetos”, “cuasi-humanos”, “híbridos de naturalezas-culturas” que no son pasibles de ser catalogadas en este binarismo propio de la modernidad y el pensamiento científico positivista. En muchas de las conversaciones que he tenido con técnicos de INTA (agrónomos, veterinarios, economistas, licenciados y técnicos en turismo, comunicadores sociales, sociólogos) emerge esta dicotomía técnico-política que se traduce también a otro plano: el tecnológico-burocrático.

Imaginar al trabajo con diferentes componentes, aun cuando se compartan las constelaciones, conlleva distintos ritmos de trabajo, distintas formas de practicar o ejercer el trabajo. Esta es la raíz del problema que, encubierto bajo el campo “comunicacional”, no permite visualizar los matices del mismo, lo que dinamiza a esa comunicación deficiente. Si consideramos a lo comunicacional como la constelación de imaginarios que agrupan a las representaciones sobre las relaciones laborales entre los técnicos por ejemplo, se encubre que hayan componentes y categorías que puedan movilizar las divergencias de criterio al momento de interpretar qué es el trabajo, en qué consiste, cómo se trabaja con pares, a quién se responde, cuáles son las cadenas de mando, cuál es el fin institucional de trabajar “para” el Estado, cómo me represento a eso que “el Estado” es, cómo se me considera dentro de una red de cientos de personas que suponen fines comunes pero que deben ser diferentes al ser localizados, territorializados, aunque nadie sepa bien qué significa tamaña conjetura.

A nivel práctico, en la cotidianeidad, ambos grupos habitan un mismo lugar de trabajo, comparten almuerzos, asados, recorridas de campo, reuniones técnicas, mesas de diálogo; en fin, conviven en sus prácticas pero sostienen un discurso y un imaginario desplazado, que los posiciona frente a los otros, y así ambos grupos reproducen sus imágenes distorsionadas. Al concluir esta etnografía de la praxis agronómica, reconocí una intrínseca relación entre extensión y etnografía. La vocación de los extensionistas por salir al campo, por estar con la gente, por escuchar al productor y poder ofrecerle una mano, ¿no es una excelente definición de lo que un etnógrafo hace en su fase de campo?

Todas estas **imaginaciones del trabajo cotidiano**, ¿se contemplan al momento de hacer programas de investigación y desarrollo tecnológico? Si bien puede ser preciso que se imaginan los técnicos y decisores de INTA sobre “lo agropecuario”, qué imaginan cuando hablan y escriben sobre lo agropecuario, esto no es tan directo cuando agregamos producción delante de agropecuario (producción agropecuaria) o desarrollo (desarrollo agropecuario). Aquí, las divergencias que tengan los actores en la representación del componente “producción” o de “desarrollo”, van a generar una diversificación de interpretaciones que da lugar a las **diferentes formas de practicar** la “producción agropecuaria” o el “desarrollo agropecuario”. Y esta amplitud de posibles modos de ejercerlo puede ser previsto –y por lo tanto ser utilizado al momento de planificar– al analizar las representaciones de las categorías y símbolos ligados a estos componentes: modo de trabajo, sentido productivo,

relación con la tierra, filosofía de trabajo (para producción); noción de progreso, de cambio, de paradigma, cosmovisión, temporalidad, espacialidad (para desarrollo).

Finalmente, las diferentes formas de practicar o hacer agronomía y producción agropecuaria, las “tribus agronómicas”, adquieren relevancia en las situaciones de conflicto, en la incomunicación, en la falta de sinergia, de coordinación, de comprensión del trabajo, en fin, de la dinámica social, socio-productiva que se está llevando adelante. ¿Todos los agentes de INTA conocen la dinámica socio-productiva de la que participan? Se puede argumentar que esto varía localmente; a nivel micro-local, ¿conocen esta dinámica y la comparten? ¿Cómo la llevan adelante? ¿Qué los guía, alinea y evalúa? Las falencias de coordinación institucional al interior de Bordenave no se reducen a la individualidad de algunos agentes o la desobediencia de las pautas de trabajo. Hay una falta de planificación que se base en el capital simbólico de sus agentes, de evaluación compartida y de sentido del trabajo colectivo, lo cual se evidencia al analizar los modos en que los técnicos y directivos *imaginan su praxis* de trabajo cotidiano.

Por ejemplo, al observar la comunicación entre técnicos y productores, es notoria la asimetría entre el grado de *vinculación* y el grado de *asimilación*. Si bien los vínculos son estrechos y frecuentes, hay falta de seguimiento de la eficacia del asesoramiento en función de los resultados anuales y la satisfacción que tienen los productores sobre lo que escuchan y sobre lo que practican. Hay una distancia movible entre lo discursivo y lo práctico, donde el productor termina haciendo una resultante de lo captado del discurso de los técnicos, los discursos de productores vecinos, y lo que interpretan de sus prácticas concretas en función de las variables climáticas, la gran rítmica que sobre-determina toda praxis científica o baqueana. En las reuniones de técnicos y productores en las que he participado, el contenido del diálogo versa en un 90% de los minutos sobre rítmicas productivas y económicas, y solo un 10% de la situación familiar, del bienestar, de filosofía de trabajo o de la organización a largo plazo –aun cuando no se usen estos términos, los temas se tratan. A unos como a otros, parecería que el día a día “se los come”, los sobrepasa y les genera una *arritmia del devenir* que los supera y los estresa. Podría llamarse la enfermedad de la “arritmia del devenir”, como tantas otras afecciones psicosomáticas que hoy caracterizan a las sociedades aceleradas y globalizadas.

Retomo esta última reflexión en los apartados finales. Llega hasta aquí la presentación de los estudios de caso y por lo tanto finaliza la sección B de este trabajo.

SECCIÓN C – CONCLUSIONES Y APLICACIONES

Capítulo 6: Antropología aplicada a la gestión territorial

Si tengo que condensar la totalidad de esta tesis en una sola pregunta que resuma mi inquietud detrás de todo el, me pregunto: ¿qué es el desarrollo?

Tan obvia y tan amable esta pregunta cala en la profundidad de una etnografía que, para llegar a comprender las concepciones del desarrollo territorial en los casos del patrimonio, del turismo y del agro, finaliza reflexionado sobre el desarrollo *en sí mismo*, preguntándose qué es eso que tanto nos cautiva, nos moviliza y nos arrastra como sociedad. Las pequeñas grandes preguntas hacen gigantes los problemas a resolver que acarrearán; ¿Qué es la vida? ¿Qué es el cerebro? ¿Qué es la tecnología, el poder, y la imaginación? ¿Qué es el tiempo y por qué existen diferentes interpretaciones? –mi pregunta iniciática en ciencia–, y ahora, luego de lidiar laboral y académicamente con la problemática durante varios años, me cuestiono qué es el desarrollo desde su raíz.

Como se observará en este último capítulo, no se trata de dar una respuesta puntual, retórica o matemática, ya que su dinamismo nos atraviesa; se trata de generar sistemas interpretativos que acompañen las dinámicas territoriales que estos interrogantes movilizan, en nuestra imaginación y en nuestras intervenciones cotidianas. Como se insinuó en el capítulo 2, el espacio es habitable de acuerdo a como lo imaginamos, ya sea como lugar, como territorio, o desde la espacialidad que tengamos incorporada. No habitamos el espacio en sí, solo nos es posible imaginarlo y por ello experimentarlo como espacialidad. Lo mismo ocurre con el desarrollo; solo hacemos desarrollo al imaginarlo, lo que lo pone en ejecución son las prácticas que atribuimos al desarrollo que imaginamos.

El propósito final de la investigación se presenta en este último capítulo, cumpliendo su propósito central de aportar conocimiento antropológico para la elaboración de herramientas de toma de decisiones políticas, técnicas y científicas; esto es, concretar una antropología aplicada a la gestión territorial. En dirección a proponer posibles aplicaciones de la tesis, al ordenar los “resultados” de esta investigación doctoral, es factible distinguir “productos” concretos para cada caso de estudio por separado, así como para cualquiera de los tres, ya sea de orden teórico-metodológico o de orden pragmático.

En el primer apartado se exponen los resultados obtenidos sobre el manejo científico-político del patrimonio cultural en el caso 1, y se propone un modelo de intervención ya publicado en su versión preliminar (Iparraguirre, 2014 b). En el segundo apartado se presentan las conclusiones sobre la reconceptualización de “desarrollo” y “progreso” como imaginarios, en particular a partir de analizar el desarrollo turístico del caso 2. En el tercero se recapitulan los fundamentos de la factibilidad de aplicar las rítmicas culturales para caracterizar a los territorios y diagnosticar a los grupos sociales que los habitan. En el cuarto me concentro en los resultados obtenidos del análisis del caso 3, presentado tres productos concretos que pueden ser aplicados tanto a la producción

agropecuaria como a la gestión territorial en un sentido amplio. Por último, presento reflexiones finales sobre la aplicación de la antropología que se desprenden de todo lo dicho y lo no dicho anteriormente.

6.1 Manejo científico-político del patrimonio

La discusión planteada en el capítulo 3 sobre la identificación de los imaginarios patrimoniales, políticos y científicos, gira, en un plano subyacente, en torno a la escisión entre ciencia y política: entre el saber y el hacer, entre la producción y la reproducción de conocimiento, entre su génesis técnica y la transposición didáctica a otros lenguajes. Asimismo, plantea el lugar actual de la antropología en torno a estas polaridades y la importancia de reflexionar sobre la práctica profesional-laboral vinculada a los diferentes modos de *activación* del patrimonio cultural (Prats, 2004), a la aplicación pragmática de las herramientas etnográficas (Escobar, 2000; Greenwood, 2000; Isla y Colmegna, 2005; Mastrangelo et al., 2013), así como también a la *posición sociopolítica* asumida por los diferentes actores sociales intervinientes (García Canclini, 2008; Hodder, 2008). Identificar imaginarios patrimoniales permite reconocer los intereses y motivaciones que existen en torno a un determinado recurso patrimonial, y por lo tanto, poder diagnosticar posibles formas de intervención y comunicación entre quienes interactúan en la gestión del patrimonio en diferentes espacios sociales.

En el estudio de los dos sitios de campo presentados (apartados 3.4, 3.5 y 3.6), se analizaron las representaciones simbólicas del hallazgo, del manejo y de la difusión del patrimonio cultural como vía de acceso a los imaginarios que sostienen las prácticas y los discursos en torno al mismo. También se buscó contextualizar a estos imaginarios en el marco conceptual de los campos simbólicos y en particular en la intersección de los campos políticos y los científicos, incorporando al análisis, enfoques teóricos como los de Bourdieu y Latour. El primero plantea que “los campos científicos son el ámbito de dos formas de poder correspondientes a dos especies de capital científico”, que son el poder temporal o político, institucional y el poder específico, el prestigio personal (Bourdieu, 2008: 89). En tanto el segundo formula que “para comprender cabalmente las relaciones entre ciencias y política, primero hay que liberarse de las definiciones polémicas sobre la actividad científica” (Latour, 2012: 99). Tanto en el primero como en el segundo sitio de campo, las dificultades de los interlocutores para acordar el *manejo*⁸⁴ del patrimonio cultural, tuvieron su origen en la confrontación de imaginarios sobre qué *se debía hacer* en cuanto a actividades científicas, y cómo se debía operar en los diferentes campos simbólicos –usualmente llamados “planos de acción”– de la gestión patrimonial: el político, el científico, el comunicativo, el educativo. Y particularmente sobre el campo científico, se pudieron reconocer en ambos casos las dos formas

⁸⁴ Puede resultar operativo en esta etapa de la tesis interpretar a “manejo” según su traducción al inglés “management” de acuerdo al sentido operativo y transaccional que suele tener este último en los campos económicos como el *marketing*, el *branding* y en general el *business world*.

de poder señaladas por Bourdieu que irrumpen en los comportamientos individuales al interior de los grupos: el poder político institucionalizado –entes Provinciales, Municipios, Museos– y el poder específico del prestigio personal –funcionarios, técnicos, investigadores.

En esta dirección, la relación dialéctica entre una etnografía de imaginarios que articula campos simbólicos intrincados en relaciones de poder, da sustento teórico-metodológico al estudio de la dimensión simbólica del patrimonio cultural, ya que ordena una vasta cantidad de información etnográfica y logra instrumentar un modelo de estudio, y de gestión patrimonial, que también puede ser aplicado a otros casos (como el de patrimonio agropecuario que se expone en el apartado 6.4). Esto es factible si se considera a los imaginarios sociales como una *red de significaciones múltiples* que se manifiestan en los campos simbólicos que les dan su origen, a la vez que son atravesados por los mismos y extienden sus alcances extralimitando cada campo, sea político, científico, patrimonial, económico u otro. Esta decodificación del entramado de significaciones en red nos permite visualizar, de forma integral, la posición que ocupan los actores sociales dentro de los campos que los interpelan, a la par que nos ofrece pautas sobre cómo abordar el proceso de intercomunicación entre los grupos sociales y sus intereses parciales⁸⁵.

Ahora bien, también nos lleva a formular nuevas preguntas en el plano de la acción, de la gestión antropológica, y de la *investigación-acción* como la denomina Greenwood (2000): ¿Cómo se abordan estos entramados de imaginarios? ¿Quiénes deben y pueden hacerlo? ¿Cuáles son las etapas de un trabajo integral que considere los imaginarios de los actores sociales en torno a una activación patrimonial? ¿Cómo es factible articular la investigación de imaginarios, el trabajo de campo, la gestión cultural y sus implicancias políticas? Desde una mirada antropológica enfocada en una etnografía de imaginarios sociales, todo hecho social es factible de ser analizado sistemáticamente, siguiendo un método de estudio que permita interpretar sus componentes socioculturales, y desde allí construir modelos teóricos-experimentales que den cuenta de la materia simbólica y material sobre la que se sustentan las acciones de sujetos y grupos sociales. Asimismo, la aplicación de esta práctica etnográfica en diversos espacios sociales no debe restringirse a situaciones de lejanía espacial, de extrañeza o exotismo (Clifford, 1999: 77), ya que puede ser practicada, experimentada, al interior de la sociedad del antropólogo y en ámbitos en los cuales el mismo, en ciertos casos, es un actor activo y sujeto de autorreflexión (Greenwood, 2000; Latour, 2007; Iparraguirre, 2011). Recapitulando entonces la tradición de la antropología simbólica mencionada en el capítulo 1, junto con la visión actual de la crítica etnográfica, puede enfatizarse que los lugares de campo y el reconocimiento de los imaginarios que los definen, están imbricados en la *práctica* etnográfica: “existe una relación dialéctica clave entre los lugares donde trabajamos y la clase de sujetos que dicha práctica produce” (Wright, 2005: 55).

En esta dirección, se sostiene que la etnografía permite un acceso de primera mano a las representaciones sociales de los actores intervinientes en una activación patrimonial tangible o

⁸⁵ Esta decodificación puede complementarse con el mapa categorial plantado por Bourdieu al analizar las posiciones sociales de la sociedad francesa de su época (Bourdieu, 2014: 31).

intangibles (Prats, 2004; Santamarina Campos, 2013), y esto a su vez debe ser nutrido con enfoques complementarios, como la *multivocalidad* (Hodder, 2008), la *memoria patrimonial* (Tedesco, 2004), y la arqueología simétrica ya mencionada (González-Ruibal, 2007). Precisamente, respecto a casos de patrimonio arqueológico como el que se analizó (apartado 3.5), Hodder plantea que los arqueólogos tienen la responsabilidad moral y ética de facilitar la participación de *todos los grupos e individuos* al momento de interpretar un sitio. La *multivocalidad*, en este sentido, es un modo de *dar poder* a los grupos marginales y omitidos, proveyéndolos de un escenario desde el cual puedan expresarse; implica un cambio radical de todos los niveles de la práctica arqueológica, desde el diseño de la investigación, los métodos de escritura, las publicaciones y el modo de presentar el pasado; no es solo el producto de un argumento teórico, sino el resultado de una hibridación sociopolítica e intelectual (Hodder, 2008: 196). En concordancia también con el planteo de la *investigación-acción* formulado por Greenwood, es prioritario que una investigación social como la que aquí se propone, sea “desarrollada mediante una colaboración entre un investigador profesional y los ‘dueños del problema’ en una organización local, una comunidad o un grupo intencional creado para un propósito específico” (Greenwood, 2000: 32).

Asimismo, el ejercicio de una etnografía de imaginarios abierta a incorporar prácticas investigativas como la *multivocalidad* y la *investigación-acción*, permite construir una noción de *patrimonio social* que trasciende a los funcionarios e investigadores de turno, y que demanda implementar nuevas políticas de investigación y preservación que integren los imaginarios patrimoniales de los pobladores locales. Esto es prioritario al momento de diseñar y ejercer políticas del manejo patrimonial, de acuerdo a que “toda política cultural es una política con los imaginarios que nos hacen creer semejantes” (García Canclini, 2008: 107). Es decir, en primer término, la política cultural debe incluir a toda forma de política, no solo aquella que dice algo sobre la cultura, sino a la política en sí, al acto de representar y ser representando. A su vez, si la cultura como totalidad es la forma primera de la re-presentación entre sujetos, su praxis política debe dar cuenta de la *dinámica de identificación* entre los grupos, ya sea por su diferenciación con los otros, o los que no son uno, o como uno. Así, gestionar esta política con los imaginarios-otros, es gestionar la diferencia y la semejanza, la cercanía y la lejanía –como gustaba señalarlo Lévi-Strauss (1968). García Canclini completa su idea con un factor clave:

Al mismo tiempo, es una política con lo que no podemos imaginar de los otros, para ver si es posible compatibilizar las diferencias: como convivir con los que no hablan correctamente mi lengua, [que] permiten que las mujeres no tengan velo (o lo tengan), [que] no aceptan los valores de la religión hegemónica o de la racionalidad científica, [que] rechazan las jerarquías o pretenden subsumirlas en la horizontalidad democrática (García Canclini, 2008:107).

Lo que *no* podemos imaginar de los otros, se llega a completar igual: con la creencia en la semejanza, con los matices de acercamiento, con la semántica estadística que re-construye al otro

en pedazos proporcionales, en mitades promediadas, en aproximaciones tangenciales a eso que se cree que el otro es. Lo narra de forma precisa el autor al afirmar que se trata de una política *con* los imaginarios, y no con las personas, con los partidos políticos, o con las instituciones. La política cultural se da, se concibe y se practica *desde los imaginarios*, a través de su materia simbólica, y por esto, es clave saber reconocerlos y ponerlos en comunicación participativa.

En el caso del concepto *memoria patrimonial* formulado por Tedesco, su noción puede complementarse directamente con la de imaginario patrimonial ya que “la memoria colectiva tiende a estar en consonancia con un conjunto de representaciones de formas temporales que cada grupo social produce, institucionaliza, practica y transmite por medio de diferentes formas de socialización” (Tedesco, 2004: 74). Asimismo, asocia la importancia de considerar los *imaginarios populares* en el estudio del patrimonio, y cómo a través de la memoria patrimonial es posible acercarse a la *construcción imaginaria de lo social* (Tedesco, 2004: 86), aspecto central de todo trabajo etnográfico que pretenda acercarse a la *realidad cotidiana* de los interlocutores. En esta perspectiva, pueden sumarse también estudios complementarios enfocados a la revalorización local y los usos turísticos del patrimonio cultural y natural, como los efectuados en localidades próximas a la región de estudio (Endere *et al.*, 2009: 315), así como aquellos que ponen el acento en la relevancia de los procesos de *patrimonialización de la naturaleza* (Almiron, Bertoncetto y Troncoso, 2006; Carbonell, 2010; Santamarina Campos, 2012).

Entrando ya en el terreno de las conclusiones, se puede afirmar en base a los resultados de esta investigación, que la ineficiencia o fracaso de la implementación de prácticas científicas y políticas de manejo, de investigación y de difusión en torno al patrimonio cultural, responde de modo directo, al *desconocimiento* de los imaginarios patrimoniales, políticos y científicos que existen entre todos los grupos sociales involucrados al momento de dar significados y sentidos a los recursos, así como en las instancias de la toma de decisiones. Asimismo, estos *otros factores* pueden ser internalizados por los actores sociales en las situaciones de “negociación” y disputa de intereses, si se comprende el obstáculo que ejercen los grupos de poder en la *demarcación* entre *ciencias*, por un lado, y *políticas*, por el otro (Latour, 2012: 157). El autor explica que para trascender la dicotomía que sigue dividiendo a los científicos de los políticos, es necesario *pensar y discutir en conjunto* las controversias –en este caso patrimoniales–, en lugar de seguir tratándolas por separado, reproduciendo este factor de separabilidad que aboca a una in-comunicación de los grupos en permanente controversia, y en permanente *demarcación* de los ámbitos de incumbencia de unos y otros.

Considerando por ejemplo el caso de los *menhires* (apartado 3.6), puede sostenerse que Ventania se encuentra actualmente, en comparación con otras áreas de la región pampeana, “demorada”, no solo en términos de producción arqueológica y divulgativa, sino también en materia de manejo político-científico. La ausencia de información científica sobre los “menhires” representa en escala, la ausencia de investigación arqueológica en general, manifiesta en la falta de nuevos investigadores, nuevos temas y nuevos enfoques. Desde fines de la década de 1980 hasta hoy,

quienes tienen “el permiso” de investigar siguen siendo un grupo de arqueólogos asociados al ente público que otorga los permisos de investigación (Centro de Registro) y con *exclusividad de uso* del territorio. Esta ausencia de actividad científica se manifiesta en la carencia de estudios sistemáticos, de análisis completos y de dataciones radiocarbónicas que permitan interpretar su profundidad histórica. Si se compara el conocimiento entre los dos sistemas serranos en la Provincia de Buenos Aires, las diferencias son notables. En Tandilia, el otro cordón serrano que alberga patrimonio cultural indígena y con estructuras de piedra similares, hay varios equipos de investigación activos que provienen de distintas universidades nacionales, se han excavado gran cantidad de sitios y se dispone de análisis completos de los materiales hallados. Además, existe un marco cronológico confiable basado en decenas de dataciones radiocarbónicas que van desde el Pleistoceno final a momentos post-hispánicos. En el caso particular de las estructuras de piedras de Tandilia ya mencionadas, están siendo estudiadas sistemáticamente desde hace varios años y se han obtenido múltiples resultados (Endere y Prado, 2009; Ferrer y Pedrotta, 2006; Madrid y Politis, 2000; Ramos, 2004; Pedrotta *et al.*, 2009; Politis, Gutierrez y Scabuzzo, 2014) entre otros. Esto no ocurre en el sistema de Ventania, en donde específicamente en relación a las estructuras de piedra, luego de los trabajos pioneros de Politis (1988) y Madrid (1991a; 1991b), solo se publicaron en los últimos 20 años los 2 artículos ya citados, y no hay libros de divulgación que compilen las hipótesis científicas y realicen la transposición didáctica necesaria para un público general y para las escuelas que lo demandan.

Integrando entonces los imaginarios sociales relevados en el capítulo 2 junto con las prácticas político-científicas del manejo patrimonial, la preservación material y simbólica de los “menhires de Ventania” dependerá, en gran medida, de los esfuerzos que logren convenir pobladores locales e instituciones involucradas, en cuanto a la demanda de investigaciones y el uso social y sustentable que se haga de la información obtenida. La comunidad local –museólogos, guías de turismo, prestadores turísticos, docentes, directores de cultura, guardaparques, aficionados, funcionarios locales, investigadores– manifiestan en las entrevistas un *reclamo*, un cambio en la actitud de funcionarios provinciales e investigadores, que han dejado de lado la generación de conocimientos científicos profundos, y la conservación y manejo de los sitios, por centrarse en intereses particulares unilaterales que nunca concluyen, e investigaciones que quedan truncas, sin llegada a la comunidad.

La experiencia de haber trabajado en gestión del patrimonio cultural en el ente provincial que otorga los permisos de investigación por un lado (Iparraguirre *et al.*, 2010), y la relación directa con investigadores y pobladores locales interesados, por otro (Iparraguirre, 2007; 2011), me ha permitido construir una perspectiva crítica de los *conflictos político-científicos* que atraviesan al patrimonio cultural de Ventania, lugar en el que, además de investigar como antropólogo social, yo habito, y por lo tanto convivo con las personas involucradas en la dinámica social cotidiana en torno al mismo. Asimismo, reconsiderando la perspectiva mencionada de Latour (2008), este tipo de conflictos tiene un *carácter simétrico* de componentes naturales-culturales, donde no es factible

separar definitivamente una decisión que se toma desde un ámbito político, de la que se hace desde un ámbito científico, y donde tampoco existe una división *a priori* entre humanos y objetos (González Ruibal, 2007). En este sentido, una estrategia de manejo simétrica requiere que se intervenga con decisiones políticas y científicas consensuadas entre los diferentes actores partícipes, de modo que no sea necesario llegar a instancias extremas y urgentes, como ya ha ocurrido en otras regiones de Argentina. Por ejemplo, en la Provincia de Tucumán, se encuentra otro caso de patrimonio arqueológico de características similares: “Símbolo de identidad de Tafí del Valle: los menhires. Estas piedras fueron objeto de manipulación según las circunstancias políticas, desde esa perspectiva fueron sacadas de sus lugares de emplazamiento original” (García Azcárate y Ribotta, 2007: 370). Este estudio menciona los cuatro movimientos que sufrieron estos menhires en 1915, 1960, 1977 y el último en 2002, sin registros escritos y sin la protección adecuada que conllevó, con los años, la acumulación de actos vandálicos como *graffitis*, ralladuras, grabados y roturas por golpes. Tomando como caso paradigmático a los *menhires* en Tafí del Valle, los autores reflexionan sobre *quién decide* por el patrimonio y las recurrentes experiencias de “modelos de gestión descendentes”, donde las decisiones fueron tomadas por autoridades en nombre de los intereses de algunos sectores, invocando cuestiones técnicas solo adquiridas por algunos especialistas (ibid.: 374). En oposición, plantean un “modelo ascendente”, que manifieste: “la necesidad de compartir saberes y decisiones con las poblaciones locales, entendiendo que el compromiso de la custodia del patrimonio cultural y natural es compartido y quienes viven en la proximidad de los yacimientos arqueológicos deben recibir los usufructos de una gestión responsable” (ibid.: 376).

Este caso nos lleva también a repensar, para el de Ventania, cómo es la relación entre investigadores de diferentes disciplinas, políticos, funcionarios, pobladores locales, y cómo se articulan sus diferentes imaginarios al momento de gestionar e investigar el patrimonio cultural. Un aspecto central para la preservación de estas estructuras, que se desprende de la etnografía de imaginarios patrimoniales realizada, es el consenso que se debe construir entre propietarios de los campos donde se encuentran, y los investigadores que se interesen en estudiarlos. Pero este consenso no se logra únicamente ejerciendo el mandato legal de poder investigar el área (a través de los permisos), u organizando jornadas de capacitación sobre temas generales y consultando con encuestas “que piensa la gente” de las piedras. Ese planteo es *asimétrico* hacia el grado de participación de la comunidad local, sea indígena, criolla u otra, con una evidente tendencia unívoca. El consenso debe hacerse de forma participativa y *multivocal* (Hodder, 2008), pudiendo la comunidad local evaluar *periódicamente* el contenido de las investigaciones y su impacto en los intereses comunes: artículos y documentos de divulgación, material audiovisual, material escolar, información turística, actividades recreativas y artísticas, entre otros.

En este sentido, se remarca aquí que una de las principales dificultades del manejo del patrimonio cultural en Ventania –y en Argentina en general–, es la falencia que tiene la legislación actual que regula los permisos de investigación arqueológica a nivel nacional y provincial (Ley 25.743, 2006), en cuanto a la falta de control sobre la información generada, su correspondiente

extensión a la comunidad, y las características del permiso otorgado (duración, zona exclusiva, derechos, restricciones). Esta Ley, sancionada en el año 2003, está orientada en líneas generales a regular las actividades de investigación entre los investigadores y su responsabilidad hacia el Estado, pero desconoce la intrínseca relación entre investigadores y la población local que convive cotidianamente con el patrimonio (aficionados, docentes, propietarios de los campos, y demás actores ya mencionados). Es decir, si la legislación se enfocara realmente a regular tanto la producción de conocimiento, la conservación de los recursos, y la identificación de la comunidad local con ese conocimiento-recurso, se podrían sugerir, a partir del trabajo etnográfico, aspectos políticos-científicos a tener en cuenta: ¿Cómo sabe la comunidad local si una investigación en su región avanza o no, si tiene relevancia o no, si la información está al resguardo o no? ¿Es una facultad exclusiva del ente público controlar esta relación entre permiso otorgado y producción científica? ¿Qué ocurre en los casos cuando funcionarios e investigadores se superponen en un doble rol de tener que investigar y tener que controlar qué se investiga? ¿Cómo repercuten estos intereses encontrados en la generación de nuevo conocimiento y nuevas discusiones? ¿Cuáles son los derechos que tienen la comunidad local para acceder a los recursos culturales y la información producida desde el campo académico? Estos, y otros interrogantes que podrían sumarse, podrían ser considerados al momento de resignificar la práctica científica y técnica frente a los hallazgos, las exposiciones, y la difusión en general, que completa el ciclo de comunicación entre los recursos culturales, el conocimiento que se genera, y la apropiación social local que se hace de todo el proceso. En este sentido, una propuesta concreta que se desprende de esta tesis es la indispensable implementación de estudios etnográficos en la comunidad local participe de una activación patrimonial, que integre en la práctica etnográfica el mapeo, la cartografía de los imaginarios de las autoridades políticas involucradas, así como los de la comunidad científica interviniente. Esto posibilita *tener en claro* cuáles son los imaginarios en tensión de todos estos actores sociales, para contar con herramientas precisas al momento de intervenir, y que puedan ser aplicadas junto a las metodologías necesarias para cada fase del proceso –ya sean arqueológicas, paleontológicas, de rescate, de manejo, de conservación, de divulgación, la redacción de ordenanzas, la firma de convenios interinstitucionales– entre otros⁸⁶.

El esquema 13 presenta modelo preliminar de intervención, basado en el desarrollo teórico y la experiencia en el campo presentada a lo largo de esta tesis. Partiendo de la inquietud inicial de gestionar e investigar patrimonio cultural entre diferentes grupos sociales que se ubican en diferentes posiciones de poder en el territorio estudiado, el modelo propone delinear los *modos de intervención* luego de construir y sistematizar el *campo patrimonial*, que previamente requiere del reconocimiento de los *imaginarios sociales* entre los grupos sociales involucrados. De este modo, el proceso de intervención en una activación patrimonial en un territorio específico, requiere de cuatro fases que se inician de forma secuencial, aunque *todas permanecen activas* hasta la

⁸⁶ Prats propuso, de modo similar, que el primer paso para convertir al patrimonio local, activarlo y gestionarlo, es dar prioridad al capital humano, que incluye a la población local y a técnicos que conozcan la gestión patrimonial, en particular antropólogos (Prats, 2005: 28-29).

finalización del mismo⁸⁷. La *fase 1* implica el trabajo etnográfico sobre los imaginarios y las rítmicas de los grupos y actores intervinientes, que permita ir identificando y diagnosticando a los grupos sociales. A la vez, se trabaja en la *fase 2*, junto a los equipos técnicos en instancias de planificación, investigación, manejo y divulgación⁸⁸. La *fase 3* activa el reconocimiento y la lectura sincrónica de los campos simbólicos que interpelan la praxis de cada actividad de las fases previas –campo científico, político, económico y jurídico. Estos, analizados desde la perspectiva de los imaginarios, dan una referencia concreta de cómo se construye, a la par de todo el proceso empírico, el *campo patrimonial* que opera en el plano simbólico de todos los grupos sociales afectados al proceso. Finalmente, la *fase 4* contiene los modos de intervención que necesariamente deben ser el resultado de la puesta en acción de las tres fases previas, aplicados como ya se mencionó, a la activación patrimonial en cuestión, y en un territorio específico. Como ya lo dijera Greenwood hace varios años, la “validez” de estos resultados se debe confirmar en la acción, y no solo “a través de la aprobación de colegas académicos” (2000: 47). Estos modos de intervención son las respuestas en la toma de decisiones y las soluciones técnicas operativas que el modelo debe poder explicitar con miras a un manejo eficiente, sustentable y multivocal del patrimonio cultural⁸⁹.

Recuerdo, a modo de cierre de este apartado, una vieja reflexión movilizada por la antropología desde los inicios de la disciplina: las comunidades no olvidan si no son forzadas a olvidar. Los recursos culturales presentes en Ventania, junto a la multiplicidad de las interpretaciones mapeadas y la diversidad de imaginarios sociales que manifiestan, son ya un *patrimonio social* que trasciende a los funcionarios e investigadores, y por este motivo es necesario implementar nuevas políticas de investigación y preservación que den respuesta a las inquietudes de los pobladores locales, y que estimulen a nuevos investigadores a trabajar en la región. Lo propio se aplica al turismo rural, en tanto se activa un recurso cultural o natural al transformar al mismo en un servicio, al intervenir en el territorio con procesos de patrimonialización turística, y puede aplicarse a la producción agropecuaria si se concibe que la puesta en valor del territorio donde se producen alimentos, también es una patrimonialización desde la cual se construyen procesos identitarios (familia, arraigo, tradiciones, entre otros). El manejo del patrimonio, ya sea en su modo genérico como “natural” y “cultural”, o aplicado a dinámicas de desarrollo, como es el caso del patrimonio turístico, o del patrimonio agropecuario, requiere conocer cómo se representan las comunidades tales patrimonios.

⁸⁷ La dinámica de interpretación del modelo se lee simultáneamente hacia abajo y hacia la derecha para cada una de las fases. Su visualización gráfica puede asociarse a la lectura de una partitura musical de varias voces o instrumentos, o bien a la interfase de edición de video y música en un programa informático con varios canales o pistas.

⁸⁸ En los casos de rescate urgente, como el descubrimiento de yacimientos a cielo abierto o hallazgos espontáneos por fenómenos climáticos, es prioritario intervenir con medidas de seguridad inmediatas para la preservación de los recursos hasta la puesta en práctica de la fase 1.

⁸⁹ El modelo descrito podría ser aplicado, previamente adaptado a los imaginarios del campo correspondiente, al manejo del patrimonio empresarial, del patrimonio municipal o gubernamental, es decir, aplicado a planificaciones gerenciales tanto del ámbito privado como del público.

6.2 Desarrollo y progreso: imaginarios del devenir

Luego de finalizar el análisis de los imaginarios en torno al turismo rural, pude comprobar que entre varios de los prestadores turísticos al interior de la Comarca, era notoria la formación positivista, técnica-económica, que tiende a disociar la práctica turística de los discursos que se expresan y se comercializan. Esto lo visualicé, por ejemplo, en el desinterés por capacitarse en temas específicos del rubro propio (cabañeros, hoteleros, gastronómicos, transporte), o temas generales que hicieran al mejoramiento del servicio turístico que ofrecen (patrimonio de la región, historia local, herramientas de marketing); en las dificultades de encontrar acuerdos para diferentes sectores, tanto en las reuniones de prestadores asociados y cámaras de comercio, como en las discusiones políticas para dirimir aspectos generales de las ordenanzas regulatorias.

Esta actitud se sostiene en la perspectiva de considerar al turismo como una “cosa”, evidente en sí misma, que solo puede medirse por sus atributos, y que éstos deben ser realizados necesariamente con miras de *desarrollar* la región, sin poner en discusión las implicancias de este proceso, que simplemente es reducido a “lograr ampliar los puestos de trabajo”, o a “incentivar el aumento de la estadia promedio”, como si se tratara de una ideología unívoca e indiscutible. Esto último se identificó de modo equivalente entre los funcionarios vinculados al sector, entre quienes toda referencia al “**desarrollo turístico**” es asociada al aumento de variables económicas antes que cualquier otra consideración: “plaza hotelera completa”, “eventos colmados de turistas”.

En esta dirección, una respuesta posible que puede darse a uno de los interrogantes iniciales de la tesis sobre la in-comunicación de los diferentes grupos sociales analizados, es que tanto los prestadores, los técnicos y los funcionarios, entienden que “desarrollo” es una *práctica* social naturalizada y unívoca, cuando de los resultados de esta investigación se desprende que, conceptualmente, “desarrollo” es un *imaginario social* con bases en una temporalidad y en una espacialidad específicas. Si bien es reconocible que los interlocutores asocian “desarrollo del turismo” a prácticas turísticas concretas, que ponen en acción al flujo de turistas que posibilitan su sustento, se detectaron grandes divergencias en cuanto a las *representaciones* de cómo debe hacerse este desarrollo y en *qué* consiste, cuáles son sus materialidades y cuál debería ser el manejo adecuado de las mismas. El ejercicio del desarrollo, la totalidad de prácticas individuales y grupales que se puedan asociar a ejercer desarrollo, están enraizadas inexorablemente a una constelación de imaginarios que tiene, como representaciones centrales a considerar, los componentes y categorías que se diagnosticaron (Esquema 7).

Se llegó a esta conclusión al analizar la matriz de constelaciones-componentes-categorías identificadas y constatar que “desarrollo”, puede ser caracterizado como un conjunto de rítmicas culturales en tanto no se reduce a un conjunto de acciones (económicas, políticas u otras), sino que es un conjunto de imaginarios que se representan y se materializan a través de prácticas concretas como: enseñar a labrar la tierra, hacer el paseo guiado, hacer el queso y el ordeño, acompañar al turista por el sendero, servir un desayuno con productos caseros, entre otros. Por lo tanto, estas prácticas pueden ser consideradas como coadyuvantes al desarrollo turístico o no, dependiendo de

las distintas valoraciones y sentidos que los grupos tengan incorporados, es decir, de los imaginarios sobre el desarrollo que compartan. Al postular que el concepto “desarrollo” está histórica y territorialmente construido, es decir, que supone una temporalidad y una espacialidad específicas, es inexorable considerar que se trata de una noción posible *entre varias*, y que su sentido social y local va a depender precisamente de estas dos configuraciones de todo imaginario social: los componentes simbólicos y su correlato empírico estructurado por los diferentes ritmos de vida.

Por supuesto, esto puede aplicarse a los otros dos casos, al analizar el desarrollo de los recursos culturales y el desarrollo agropecuario. En el primero, la asimilación del *desarrollo como imaginario* quedó expuesta al poner en juego los imaginarios patrimoniales con los científicos y los políticos, y como la interacción de sus respectivos capitales establece el “telón de fondo” sobre el que se toman decisiones políticas que resuenan en las prácticas de manejo, conservación, divulgación, rescate e investigación⁹⁰. En el caso 3, la comparación de la praxis agronómica de productores y técnicos evidenció que existen divergencias en los modos de imaginar a la tecnología así como las dinámicas laborales cotidianas y estacionales⁹¹.

Precisamente a partir del análisis de la matriz de imaginarios del caso 3, encontré una estrecha correlación entre las imágenes asociadas a “desarrollo” y las referencias al “futuro”, un nexo imaginario entre las significaciones del desarrollo y las expectativas del porvenir, de lo que podrá o habrá de acontecer. Asimismo, esta articulación aparecía mediada por otro imaginario clave, la noción de “progreso”, por lo cual me propuse explorar este nexo entre las tres categorías.

Al inicio del capítulo 5 referí que las entrevistas dirigidas a los productores agropecuarios, técnicos y funcionarios se estructuraron en dos etapas, la primera interrogaba sobre pasado y presente, la segunda sobre el futuro (Esquema 9). El argumento detrás de esta separación respondía, según lo explique en el capítulo 1, a la necesaria complementariedad de las tres tensiones de toda temporalidad para abordar rítmicas en su totalidad (pasado, presente, futuro). En las respuestas de los interlocutores, pude observar una “mezcla” de las categorías que previamente se analizaron por separado, ya que la apertura de la pregunta permitía una respuesta directa, llana desde el lenguaje del interlocutor. Siempre hice esta segunda parte al finalizar la misma y de modo breve, era como un cierre de la escena, y como todo cierre, debía tener cierta solemnidad y cierta reflexión, cierta medida y cierto divertimento de todo lo conversado previamente.

Las preguntas centrales de esta segunda parte se orientaban a explorar cómo los productores veían la agricultura en los próximos años, cuál sería a futuro el modo de producción ideal, qué esperan de la tecnología para su campo, qué va a pasar con el campo en nuestro país o en nuestra región, qué piensan del progreso, entre otras. Transcribo a continuación algunas de las respuestas literales a estas preguntas de parte de los mismos productores ya mencionados en el capítulo 5, que sirven como disparadores para el análisis. Opto aquí por no nombrarlos ya que varios coincidieron en sus apreciaciones y las mismas dan cuenta de un mismo grupo ya pormenorizado

⁹⁰ Apartados 3.6 y 6.1.

⁹¹ Apartados 5.7 y 5.10.

a lo largo del capítulo previo: –“Si no cambia la política va a quedar poca gente”; –“Tecnología adecuada con las políticas”; –“Sin rentabilidad no hay bienestar, no puedes proyectar, vivís al día, a fuerza de sacrificio. No hay ahorro, esta todo invertido”; –“La tierra va a estar cada vez mejor, hay tecnología para que la tierra este mejor. Pero la gente no, no hay incentivo para quedarse, la sociedad ofrece otras expectativas, como el asistencialismo”; –“El clima es más impredecible que los políticos”; –“Los que gobiernan tiene que vivir el problema, sino no lo sienten; –“Los políticos deberían saber más del sudoeste, desconocen la zona, no toman conciencia de donde vive uno”; –“No sé si hemos progresado. Se cree que es progreso, pero hay que ver como se hace. Los políticos han hecho mil planes pero al no tener seguimiento se cae”.

De esta última reflexión se desprende que, como en casi todas las respuestas previas, hay en las *visiones sobre el futuro* un claro contrapunto entre la rítmica política y la productiva. Los planes políticos instauran un ritmo de trabajo desde su agenda de vencimientos que no sigue la dinámica requerida por los productores, basada en los ritmos propios de la producción y de su organización cotidiana (detallados en el apartado 5.5). A su vez, las ideas de progreso y desarrollo se unifican, como si fueran una misma palabra que se puede intercambiar, naturalizando que desarrollar implica necesariamente progresar.

Ahora bien, como bellamente lo describiera Lévi-Strauss en su célebre capítulo de *Tristes Trópicos, Un vasito de ron* (1976), **el progreso** no puede ser justificado y legitimado en la acumulación selectiva que supone, en el reemplazo tecnológico, la prueba de la “mejora” o de la “evolución”:

“los defensores del progreso se exponen a ignorar, por el poco caso que hacen de ellas, las inmensas riquezas acumuladas por la humanidad a uno y otro lado del estrecho surco sobre el que tienen fijos los ojos; sobreestimando la importancia de esfuerzos pasados, menosprecian todos aquellos que nos quedan por cumplir” (Lévi-Strauss, 1976: 395).

Un auto “nuevo”, 0 km, no deja de ser un auto, y por lo tanto no deja de ser un Ford A, o el primer prototipo que construyó Henry Ford por el año 1908, e inclusive no deja de ser un carro de dos ejes con ruedas de madera o fierro; el principio cinemático es el mismo, la funcionalidad de traslado o acarreo es la misma, lo que varía en este plano técnico, es solo el soporte y el tamaño (materiales y cantidad de ejes). Pero si lo traducimos al plano *tecnológico*, lo técnico se carga de significaciones subjetivas y sociales, y el auto nuevo se magnetiza (semantiza) de “moderno”, “seguro”, “confiable” y similares. Ahora bien, para concluir el análisis del componente “progreso” en el imaginario desarrollo, resulta útil retomar ideas del sociólogo Bauman:

“El ‘progreso’, en otro tiempo la manifestación más extrema del optimismo radical y promesa de una felicidad universalmente compartida y duradera, se ha desplazado hacia el lado opuesto, hacia el polo de expectativas distópico y fatalista. Ahora el “progreso” representa la

amenaza de un cambio implacable e inexorable que, lejos de augurar paz y descanso, presagia una crisis y una tensión continuas que imposibilitarán el menor momento de respiro” (Bauman, 2011: 20-21).

Esta sensación del fatalismo, y la crisis inminente detrás de la imagen del “progreso”, se refleja en varias de las respuestas transcritas, manifiestas en la incertidumbre respecto a “lo que vendrá”, en torno a los “avances” tecnológicos y quienes podrán acceder a ella. Por ejemplo: –“*Lo veo medio complicado, que solo la pueden hacer unos pocos, los pooles de siembra. Si no cambia va a ser peor socialmente, sin responsabilidad civil, económicamente quizás sea bueno, pero lo otro no*”. Es decir, el progreso siempre está asociado a la tecnología que no se detiene en su “avanzar”, su despliegue de “soluciones” técnicas, y que a la vez, se torna cada vez más inaccesible, donde el productor acepta su posición incierta y el riesgo de quedar “rezagado” en el *ritmo vertiginoso* del capitalismo global, como el mismo Bauman lo expresa:

“El progreso se ha convertido en algo así como un persistente juego de las sillas en el que un segundo de distracción puede comportar una derrota irreversible y una exclusión inapelable. En lugar de grandes expectativas y dulces sueños, el “progreso” evoca un insomnio lleno de pesadillas en las que uno sueña que “se queda rezagado”, pierde el tren o se cae por la ventanilla de un vehículo que va a toda velocidad y que no deja de acelerar. Incapaces de aminorar el ritmo vertiginoso del cambio (menos aún de predecir y controlar su dirección), nos centramos en aquello sobre lo que podemos (o creemos que podemos o se nos asegura que podemos) influir: tratamos de calcular y minimizar el riesgo de ser nosotros mismos [...] víctimas de los innumerables e indefinibles peligros que nos depara este mundo impenetrable y su futuro incierto” (Bauman, 2011: 21).

En definitiva, “desarrollo” y “progreso” demarcan, a través de una temporalidad hegemónica naturalizada como la única posible, el *ritmo de la cultura capitalista*, manifiesto en las metáforas que Bauman pone sobre el tablero (juego, derrota, irreversibilidad, expectativas, sueños, insomnio, velocidad, aceleración, vértigo, cambio, riesgos, futuro, incertidumbre).

Por último, decía en el apartado 5.4 que, la hiper semantización de “desarrollo territorial” es una de las claves para abordar su *traducción* entre grupos con diferentes imaginarios, y es una de las llaves metodológicas de cómo intervenir en el diseño de estrategias de divulgación, de extensión y de “transferencia” tecnológica. En esta dirección, al reconsiderar a la luz de estas conclusiones los axiomas conceptuales propuestos en el capítulo inicial, es posible sostener que la fórmula “desarrollo territorial” es un claro ejemplo de cómo los imaginarios sociales se construyen estructuralmente en base a la *espacialidad* y a la *temporalidad* de los actores sociales que los movilizan. Tiene sentido argumentar y aplicar como política productiva y como símbolo aglutinante de una cosmovisión el “desarrollo territorial”, en tanto “desarrollo” remite a una temporalidad

específica y territorio a una espacialidad específica. Ahora bien, el desafío es que, una vez internalizada la construcción social e histórica de los imaginarios y del modo en que se estructuran, se pueda “trabajar por dentro” de los discursos y los *habitus*, en los matices, en las discrepancias, en las heterogeneidades, en las diversidades. Se ha demostrado a lo largo de toda la tesis que, si bien “desarrollo” remite directamente a la temporalidad hegemónica descrita y resumida en la en el Esquema 4, existen *variaciones* en cómo se vivencia esta temporalidad⁹². Estas variaciones son, precisamente, las diversas experiencias en la aprehensión del devenir, que son corpóreas –como diría Merleau-Ponty (1994)– además de intelectuales, y entonces, sensibles al contexto. El productor ganadero razona al capitalismo del mismo modo que el técnico que lo asesora, pero puede vivenciarlo con diferentes *sentidos*, según lo experiencia haciendo la cola en el banco, o ayudando a una vaca a parir el ternero. Allí encuentro el matiz de cómo se vivencia una temporalidad (o aprehensión del devenir), y puedo concebir que el desarrollo no tenga la misma forma simbólica para ambos, no implique la misma rítmica, y por lo tanto que tengan disensos al momento de tomar decisiones y al momento de dar *sentido a sus prácticas* (Bourdieu, 2007), aun cuando conviven en un “mismo” territorio (conformado de múltiples espacialidades).

6.3 Caracterización rítmica del territorio

Refería en el inicio del capítulo 5, respecto a la hipótesis propuesta por Hugo Kruger, sobre la comparación de las formas y criterios de producción entre el sector semiárido y subhúmedo, que era posible explorar otras caracterizaciones, además de la climática y la edafológica. En base al análisis de las constelaciones de los imaginarios Territorio y Sustentabilidad⁹³, se puede afirmar que es directa la relación entre la importancia *asignada* al clima, el *valor* atribuido a la tierra y la interpretación de las condiciones del suelo, con el manejo que se hace de los campos. Hay una estigmatización histórica de que en el semiárido “todo es más difícil”, como si el rótulo de “la aridez” ya limitara las condiciones de prevenir procesos y de intervención (definiendo el “paquete” tecnológico ya configurado).

En una recorrida de campo junto al productor y dos agrónomos, uno de ellos explicaba, en base a ensayos realizados en la zona de Villa Iris (pueblo ubicado en pleno semiárido), que las formas de optimizar el manejo en zonas semiáridas no se agota con la cantidad de lluvia que caiga, e incluso muchas veces la especulación con el régimen de lluvias termina siendo un problema de planificación de los laboreos, de la previsión del pasto y su calidad para ciclos no favorables. Hay precisamente un imaginario de las “limitantes climáticas” que reduce las posibilidades de

⁹² A modo de recordatorio intensivo de los planteamientos teórico-filosóficos de la tesis, enfatizo que el planteo central respecto a temporalidad e imaginación ha sido la relevancia de comprender de qué modo *lo imaginario* sostiene el pasado y la historia de los grupos sociales *desde el presente*, y cómo ese “sostén” crea futuro en el espacio que adviene, su prospectiva, al permitir la continuidad del grupo en el territorio. Es rítmico, hay que señalar, porque pone la atención en las tres tensiones de toda temporalidad (pasado, presente, futuro), y a su vez, en los procesos sociales cotidianos que hacen al ritmo de vida de los actores sociales.

⁹³ Apartados 5.5, 5.6 y 5.9.

enfrentarse al manejo desde otra lógica, que no sea absolutamente dependiente del promedio de precipitaciones, ni de los preconceptos en la “calidad” de los suelos, muchas veces simplificado a si son más o menos arenosos, o si son más o menos resistentes al pisoteo del ganado. Esta concepción de la rítmica climática, promueve así, un límite eco-lógico de la imaginación productiva, que reduce la multiplicidad de factores que intervienen en la práctica, a la imaginación geofísica.

Otro ejemplo similar ocurre con las concepciones respecto al manejo del agua. Los estudios aportados por equipos técnicos de INTA (Tuya, Quiroga y Epuñan, 2011) demuestran que los productores hacen un “desmanejo del agua”, independientemente del tipo de zona (semiárida, subhúmeda e incluso húmeda), que podría ser aprovechado de modo más eficiente, con el mismo promedio de lluvias, y en el mismo tipo de suelos. El desafío comunicacional en estos casos, es de qué modo llega el técnico a transmitirle al productor que los ritmos del clima pueden ser repensados desde los ritmos del manejo de la producción, y que el técnico pueda orientar su discurso en base a los imaginarios de los productores –relevados previamente en base a un trabajo etnográfico. Poner en diálogo a estos imaginarios es una estrategia conducente a gestionar el desarrollo de un territorio considerando las diferentes rítmicas que lo dinamiza (sostiene, transforma, modifica, regionaliza, humaniza).

En ambos casos, ya sea el estigma de la aridez, o el desmanejo del agua, que se sostenga esta polaridad entre *regionalizaciones* que existe en el distrito de Tornquist –y podría ampliarse a todo el sudoeste bonaerense–, evidencia que es necesario desnaturalizar que el manejo se haga desde una concepción “semiárida” o “subhúmeda”, y explicar que esos estigmas simbólicos que fueron construidos durante periodos “de seca” y fracasos en las cosechas, pueden ser atenuados en la apertura hacia otro tipo de manejos, basados justamente en la combinatoria de rítmicas naturales y culturales. Al conversar con los técnicos sobre las diferentes tradiciones en el manejo de los campos, me explicaban que en muchos casos basta con recurrir al manejo “de los productores viejos”, como el descanso de la tierra o la rotación de los potreros, que no es otra cosa que repensar el territorio con sus propios ritmos y no con los ritmos de otras zonas (como la “zona núcleo”⁹⁴). En estas regiones se promueve la intensificación de las producciones, la aceleración de procesos que maximicen ganancias al considerarlas zonas “favorables”, aun cuando en repetidas épocas deben afrontar “crisis ecológicas” como las inundaciones o los incendios masivos. Se trata también, como decía Hugo Kruger en la entrevista, de diversificar la producción del grupo familiar hacia otras actividades que no dependan exclusivamente del clima y que no necesariamente se concentren en el campo.

Otra caracterización naturalizada que emergió en varias entrevistas es la polarización comparativa de trabajar agricultura y ganadería, juntas o por separado, como si se tratara de *géneros naturales ad hoc*, o sea, “plantas” y “animales” que solo responden a la acción humana. Decía Cristian (productor): –“*La agricultura se hace sola, solo preparás la tierra, sembrás y*

⁹⁴ Sector centro de la Provincia de Buenos Aires donde se concentra la mayor producción agropecuaria de dicha Provincia y del país.

cosechás, si te llovió te va bien. En cambio en ganadería es más lento pero constante, tenés que andar atrás de las vacas, que la parición, el entore, el destete, el parto, las vacunas, el engorde". Es decir, si uno se corre del registro productivo que tiene esta jerga del productor, y desnaturaliza que esas prácticas no son unívocas, entonces es posible interpretar que detrás de un modo de producción agrícola hay un modo de vida articulado a un conjunto de ritmos de vida, que no dependen solo del productor y su contexto productivo, también dependen de las rítmicas naturales (climáticas, edafológicas, florísticas y faunísticas).

Ahora bien, ¿en qué cambia entonces pensar al territorio y su producción rítmicamente? Que las caracterizaciones generalistas que suelen hacerse sobre "un territorio" o "una región", ya discutidas en el capítulo 2, como el SOB (sudoeste bonaerense), o el SA (semiárido) del SOB, pueden resultar imprecisas si lo que se caracteriza es al paisaje "suelo-clima-recursos-producción", sin considerar las rítmicas culturales que aportan la dinámica sociocultural, los múltiples ritmos de los diversos grupos sociales que transitan, habitan y producen sobre ese suelo, y, una vez más, que imaginan al territorio. Es precisamente la caracterización rítmica un modo de romper las polaridades binarias "naturaleza-cultura", "tierra-hombre", al incorporar la *variabilidad rítmica*, que las pone en tensión y les da sentido práctico. La ejemplificación descrita en el apartado 4.5 sobre experiencia del *cambio de ritmo* que se busca con el turismo rural, aporta una caracterización diferencial de la praxis turística respecto a las clasificaciones físicas, geográficas, territoriales, políticas, económicas y sociales.

A modo de ejercicio, en base al trabajo de campo realizado durante 3 años y luego del análisis integral sobre rítmicas que se hizo, puede argumentarse que el territorio semiárido presenta los siguientes ritmos: tiene ritmos agrícolas intensivos (siembra directa) y a su vez pasivos (siembra convencional), así como ritmos ganaderos intensivos (tambos) y a su vez pasivos (vaca de cría, engorde, invernada); ritmos de vida no estabilizados en patrones de conducta predecibles debido a la alta incertidumbre que generan las rítmicas climáticas (lluvias discontinuas, infrecuencia en los milimetrajés); dos rítmicas estacionales marcadas (verano e invierno) que predisponen una amplitud de respuestas técnicas y tecnológicas acorde a la amplitud térmica que va de los -5° a 40° (prevención de cultivos ante heladas, resguardo de animales ante altas o bajas temperaturas).

Ahora bien ¿cómo llamar a este conjunto de rítmicas que caracteriza al semiárido? ¿Rítmicas del semiárido? No, porque volveríamos a tener una caracterización que es definida por una representación ya establecida, y no por sus cualidades advenideras, las actuales, que surgen del diagnóstico etnográfico. Un diagnóstico socio-territorial que integra las rítmicas culturales con las naturales necesariamente debe dar cuenta de los diversos modos de vida que se pueden formular sobre un mismo territorio, y por lo tanto llegar a explicar que la ineficiencia en el uso y manejo de los recursos naturales no solo responde a que sea "semiárida", es decir, eco-lógicamente casi-árida⁹⁵. Estamos así frente a una nueva forma de caracterizar territorios, de alcances prospectivos

⁹⁵ Por ejemplo, podría resultar útil conversar con los productores que ellos lidian con ritmos naturales-culturales, y no solo con "vacas" o con "pasturas", o con "la lluvia" o con "la tecnología". Trabajar sobre otros órdenes taxonómicos permitiría

(Patrouilleau, 2012), que no debe depender solo del “nombre” que se le asigne (construcción discursiva histórica), y por lo tanto de los imaginarios nativos que esta denominación active; se propone que se consideren las rítmicas que los configuran y se practique el ejercicio de desnaturalizar las nociones cristalizadas, estigmatizadas, al acceder a los imaginarios que las sostienen. Puede decirse que es un modo “socio-natural” de pensar al territorio, que al integrar la proxémica, el empleo del espacio como diría Hall, pueda nombrarse y trabajarse en base a sus ritmos locales, desde una epistemología localmente viable⁹⁶.

Resta mencionar un último ejemplo que quedó afuera del apartado 5.9 sobre sustentabilidad. El problema de legislar el manejo de los agroquímicos en Tornquist ha dado lugar a una serie de debates más que interesantes sobre las intrincadas relaciones entre ciencia y política. Por un lado los discursos científicos que, basados en las especificaciones de toxicidad, proponen alejar el uso de dichos productos a más de 1.000 metros de la ciudad. Por el otro los discursos políticos que, contemplando la situación perjudicial para los productores dentro del perímetro vedado, argumentan la prioridad de mediar lo técnico con lo económico. Esta situación ejemplifica que la “proliferación de híbridos de naturalezas-culturas” (Latour, 2007), como lo son las prácticas de sustentabilidad sobre los territorios, no pueden resolverse con la tradicional división del trabajo entre *científicos* aplicados a la *naturaleza*, y *políticos* dedicados a la *sociedad*. En tanto combinatoria de ritmos de vida (cotidianos, ecológicos, económicos), la sustentabilidad requiere de un equilibrio rítmico para su génesis y sostenimiento. La sostenibilidad de la sustentabilidad se da en el balance que se pueda obtener de combinar las dinámicas sociales de todos los grupos interactuantes. La sustentabilidad, entonces, es un sutil balance de ritmos y rítmicas, una combinatoria de imaginarios y prácticas que debe tender hacia un equilibrio local y advenidero para lograr ser sostenible.

En síntesis, esta caracterización propone articular símbolos y prácticas, imaginarios y rítmicas. En los tres casos fue posible encontrar *rítmicas de la gestión*, ya sean patrimoniales, turísticas o agropecuarias. Que existan estas rítmicas de la gestión, que sean operativas y ejecutivas para organizar, para diagnosticar y planificar, es un resultado concreto de que la observación de los ritmos permite caracterizar a los grupos sociales, a sus hechos y acciones sociales, es decir, a sus dinámicas socioculturales. Como ya lo anticiparon Lefebvre y sus mentores con el ritmoanálisis, estando los ritmos en “todos lados”, y pudiendo ejercitar el modo de leerlos, de escucharlos, de frecuentarlos, es posible llevar su sistematización a un plano analítico. Una vez convertido en herramienta analítica, es factible aplicarlo en diferentes necesidades, por ejemplo, como instrumento de caracterización.

alcanzar otro nivel de generalización (de abstracción de la praxis productiva), útiles al momento de tomar decisiones “regionales” que afecten a varios grupos de interlocutores.

⁹⁶ El antropólogo chileno Francisco Ther Ríos propone en una dirección similar, la posibilidad de realizar estudios territoriales locales desde una epistemología que considere “la generación, emergencia y transformación de los sistemas dinámicos, cuya entidad esencial es la relación entre las partes y la potencia de regreso sobre sí mismo (reflexividad)” (Ther Ríos, 2006: 109).

6.4 Dinámicas territoriales: propuestas de intervención

Se integran bajo esta denominación las propuestas de intervención en la gestión territorial del desarrollo social y tecnológico, producidas en esta tesis. Como ya se expuso en varias partes de la investigación, identificar y analizar las dinámicas sociales (o socioculturales) en clave de rítmicas naturales y culturales, permite interpretar los procesos de desarrollo territorial de modo complementario a otros sistemas de interpretación (económico, agronómico, legal, comunicacional, entre otros).

Ahora bien, al ensayar un pequeño bosquejo respecto a la terminología pertinente para su denominación como instrumentación metodológica, previo a la redacción de este capítulo, me cuestioné cual sería el nombre apropiado. ¿Resultaba esclarecedor sostener el binomio “dinámicas sociales” para referir ahora a las metodologías de intervención? ¿Se trata de dinámicas socio-productivas del desarrollo, o bien de dinámicas territoriales del desarrollo social y productivo de una región? Si solo las denomino como “dinámicas socio-culturales” podría parecer que queda afuera lo productivo, o si fuera “dinámicas antropológicas” pareciera que solo abarca el plano simbólico, o que refiere a una generalidad extra-territorial, de alcance global. Resolví entonces que si “territorio” resultó ser una categoría transversal a todos los componentes del caso, llamarlas “dinámicas territoriales” parece lo apropiado. Aun así resalto que éstas no se reducen al territorio productivo, a la tierra que deviene en materias primas o agregado de valor. La dinámica territorial, de acuerdo a lo expuesto en el apartado previo, surge de la integración sistemática de rítmicas naturales y culturales en un territorio específico. La obra pública por ejemplo, es una dinámica territorial, así como la vialidad, la generación y uso de la energía, los mercados de comercialización, y la afluencia de turistas los fines de semana. Es, en definitiva, el dinamismo de grupos sociales el que manifiesta la territorialización del espacio, que sus actores sociales habitan, transforman y sostienen. En esta triple articulación del habitar, el transformar y el sostener, se construyen los imaginarios de la identidad con el territorio, del modo de producir, de los sistemas de información y organización; es decir, los imaginarios de la dinámica social local, situada en un territorio.

En concreto, ¿cuáles son las metodologías de intervención identificadas para implementar en los territorios estudiados? En esta tesis se han propuesto un conjunto de metodologías para diagnosticar estrategias de intervención y modos alternativos de comunicación entre los actores y grupos sociales que interactúan en la gestión de los territorios. Operativamente, estas metodologías integran tanto herramientas discursivas como pragmáticas. Las primeras buscan, a partir del diálogo con los interlocutores, relevar, sistematizar e interpretar los imaginarios sociales de los grupos en estudio para la elaboración de diagnósticos socio-territoriales. En complemento, las pragmáticas, permiten reconocer las rítmicas culturales del desarrollo, para evaluar el equilibrio socio-económico entre los diferentes ritmos de vida (diarios, estacionales, comunicativos, económicos, políticos, rituales), y definir estrategias de intervención, como las agendas rítmicas de organización.

El abordaje de las mismas, en términos operativos, se resume en la implementación de procesos de investigación-acción (Greenwood, 2000), o de intervención antropológica⁹⁷ como prefiero llamarlos. De acuerdo a que las metodologías antropológicas utilizadas en toda la tesis tienen su raíz epistemológica en la *praxis etnográfica*, es posible denominar a la totalidad del corpus teórico-metodológico-práctico como una *intervención etnográfica*, o antropológica en un sentido amplio. Esta modalidad de intervención se diferenció a lo largo del trabajo, de otras metodologías provenientes de las ciencias sociales, como la sociológica, la socio-económica y la comunicacional, dado que el enfoque etnográfico se centró en la *perspectiva nativa* de los interlocutores, ya sean éstos los productores, o los mismos técnicos y gestores del INTA. Esto implicó, a su vez, focalizarse en la implementación de técnicas de interpretación que desnaturalicen la construcción nativa de las principales categorías de conocimiento (tiempo, espacio, símbolo, lenguaje, comprensión), así como también de las categorías propias de la práctica agropecuaria y el desarrollo territorial (Estado, gobierno, institucionalidad, gobernanza, comunicación, extensión, campo, producción, identidad, patrimonio, tierra, sustentabilidad, entre otros).

El primer resultado obtenido fue un diagnóstico socio-territorial sobre la dinámica sociocultural de los grupos entrevistados. Se observó que todas las falencias observadas en el diagnóstico preliminar (problemas de comunicación entre técnicos y productores, distancia entre productores y funcionarios, falencias en la “transferencia tecnológica”) responden a una problemática empírica que atraviesa a todos éstos: el desfase entre los ritmos estacionales de producción y los ritmos cotidianos de organización. Si bien los ritmos de producción conforman a la rítmica de la organización social, corresponde distinguirlos en tanto su dinámica se construye de modo estacional, en base a ciclos de actividades que exceden al ciclo diario, precisamente porque están imbricados en procesos naturales, que responden a rítmicas naturales (clima, ciclos biológicos de plantas y animales⁹⁸). Esto se ejemplificó en los apartados 5.5 a 5.10: en el desfase entre las rítmicas productivas de antaño en comparación con las contemporáneas; en la contraposición de ritmos económicos y ritmos productivos; en la contradicción de pretender manejar los ritmos del campo desde las rítmicas industriales y viceversa; en la distinción del vínculo material y simbólico con el patrimonio tecnológico y la arritmia que esto conlleva; en la economía arrítmica que se genera con la especulación y el sentido fortuito de los recursos; en el desfase entre la rítmica económica y la rítmica no laboral, los ritmos del trabajo y los ritmos del ocio (como se analizó también al abordar la dinámica de la gestión turística).

Las entrevistas realizadas a productores de diversas generaciones pusieron en claro que, en el ritmo de vida anterior al auge global de los medios de transporte y los medios masivos de comunicación, los productores no vivían un desfase entre los ritmos diarios del trabajo y los ritmos de descanso y ocio, como el que se vive hoy. A partir de los años '50 y '60, el ritmo de vida se fue

⁹⁷ Alejandro Isla también se refiere a una *antropología de intervención* que debe considerar tres campos controvertidos que acechan al antropólogo al momento de su aplicación: el campo disciplinar académico, el campo de la política y el campo de la ética (Isla, 2014: 110-111).

⁹⁸ Estos últimos pueden correlacionarse con los “ritmos cósmicos” en Lefebvre (2004).

componiendo de una superposición de actividades que fue arrastrando y polarizando el modo de vida *durante* y *fuera* del trabajo, llegando a enfrentarlo. Se radicalizó la dicotomía entre ocio y trabajo, entre descanso y sustento, entre trabajar para vivir y vivir para trabajar⁹⁹. En simultáneo, la influencia de ritmos económicos globales en los territorios locales (intensificación, fertilización, aceleración de procesos, industrialización en general) fue generando una alteración de los ritmos propios de los recursos y factores climáticos locales.

Otro resultado concreto fue corroborar que la utilidad de estos diagnósticos solo adquiere sentido cuando se llevan a la práctica y no se gestan desde supuestos territoriales “genéricos”. La tendencia general de los estudios socio-económicos y socio-políticos consultados sobre “desarrollo territorial” (Casalis y Villar, 2011; Di Filippo, 2008; Rozemblum, 2013; INTA, 2007, 2008) es plantear el tema al nivel de la planificación y el modelo, de la arquitectura y del plano, de la cartografía y el mapa, pero salvo algunos casos puntuales (Bustos Cara, 2008; Sili, 2010), no llegan al detalle mínimo que es su puesta en práctica en terreno, en el territorio, en la obra, en la cotidianeidad. Se concibe a las políticas territoriales, basadas en este “enfoque territorial” desde una concepción cuasi-mágica y autoevidente respecto a la operatividad de nociones como “competitividad”, “generación de empleo”, “valor en origen”, “reindustrializar” (Casalis y Villar, 2011: 120), como si fueran semillas que nacen en cualquier tipo de suelo, bajo todas las condiciones climáticas posibles y sin considerar las intrínsecas relaciones de poder que atraviesan a todo territorio. Recomendaciones generales como “redireccionar los procesos de acumulación económica” (Casalis y Villar, 2011: 129), si bien son pertinentes dentro de una mirada política, carecen de la precisión operativa para poder llevar adelante ese “redireccionamiento” en un territorio específico, es decir, con condiciones naturales específicas y grupos sociales específicos. Terminan generando, como ya lo señalara Marcelo Sili, concepciones *fragmentarias* del territorio (Coraggio, Quetglas y Sili, 2009: 38). Al considerarse que este “último detalle” de la gestión del desarrollo territorial es menor, o suponerse factible de poder ser concretado solo por estar correctamente planificado, se siembra el primer conflicto a resolver que enfrentamos quienes trabajamos en la “línea de trincheras” con los productores: las múltiples interpretaciones que suponen tales recomendaciones generales.

La experiencia diaria en la AER de INTA me ha dejado en claro que esto no ocurre incluso en zonas geográficas consideradas “homogéneas” y bajo un “mismo territorio”. La sensibilidad de la instrumentación de las prácticas de desarrollo territorial puede ser tan variable como las cualidades de los suelos, la amplitud de climas o los grados de resiliencia de los sistemas: no pueden ser aplicadas de modo unidireccional y sin el relevamiento etnográfico de las *condiciones socioculturales* que van a definir la incorporación de los conceptos y de las tecnologías. ¿Cómo abordar entonces este condicionamiento social que ejercen las comunidades al ejercicio del desarrollo territorial que se formula desde la teoría? Este trabajo propone poner el foco en los imaginarios y los ritmos de vida de los actores sociales.

⁹⁹ Un proceso socio-histórico que corrobora este cambio de dinámica laboral a escala nacional, es el auge del turismo social y masivo en los grandes centros turísticos (Mar del Plata, Córdoba, Bariloche y Cataratas) bajo el lema del “derecho al descanso” (Bertoncello, 2006: 321).

Otra herramienta de intervención generada en la tesis, complementaria en la elaboración de las estrategias de innovación, es el diagnóstico de los *imaginarios y usos de la tecnología*, vinculando las rítmicas socio-productivas con los imaginarios tecnológicos y el acceso a las tecnologías (tangibles e intangibles). Como se explicitó en el apartado 5.7, los imaginarios sobre la “tecnología” adquieren diferentes sentidos entre los interlocutores, según se lo trate de modo empírico (*tecnología practicada*, puesta en marcha en los procesos productivos), o discursivo (*tecnología imaginada*, que opera detrás de las decisiones técnicas que a diario se toman). En el cosmos agronómico se da la triple relación entre lo que los productores se representan, lo que usan, y a lo que acceden. Comprender la dinámica socio-productiva del territorio requiere conocer esos tres valores, e interpretar de qué modo influye en la toma de decisiones. Lo propio se aplica a explorar la patrimonialización de la tecnología agropecuaria como innovación, a gestionar la práctica de la transferencia tecnológica que interpela al INTA, en términos de campos e imaginarios patrimoniales (Iparraguirre, 2014b). En concordancia a lo expresado sobre el patrimonio cultural en el primer apartado de este capítulo, un resultado a explorar exhaustivamente en futuros trabajos, es concebir y gestionar a la *tecnología agropecuaria como patrimonio*, llevando al registro de imaginarios del campo patrimonial a toda la práctica de “transferencia tecnológica” que maneja el INTA. Esto implica que el patrimonio “del campo”, todo lo que supone lo “agropecuario”, pueda tratarse como una construcción social de imaginarios y rítmicas, donde la ruralidad es el anclaje territorial y el foco está puesto en la comunicación entre decisores y consumidores, entre la institución y los productores. Desde esta perspectiva, se descentra la tecnología y pasa a ser un componente de un concepto e imaginario de mayor alcance, el patrimonio, que engloba a la tecnología, al suelo, a los animales y la vida social del campo y sus satélites, a la política agropecuaria y al mercado; es decir, a todas las dinámicas agropecuarias con sus respectivas rítmicas. Así, el “patrimonio agropecuario” puede gestionarse como una construcción social de identidades y materialidades en permanente dinamismo y tensión, donde el foco de la intervención está puesto en el sostenimiento de una comunicación recíproca y estable, entre decisores y productores. Se podría balancear de este modo el diálogo entre el paradigma histórico de la “tecnología agropecuaria”, frente a un modelo innovador del “patrimonio agropecuario” que integre la tecnología a la dinámica socio-territorial local.

Diferente es el caso de llevar “desarrollo territorial” al registro del patrimonio. Si bien es factible patrimonializar al nivel de los componentes (el territorio como patrimonio, la tecnología como patrimonio, la industria como patrimonio), “desarrollo” opera en otro nivel de significación, ya que es la manifestación discursiva de la temporalidad y la espacialidad hegemónicas. El “territorio” concebido como patrimonio refiere a la *materialidad* de las dinámicas sociales que le dan su identificación territorial, así se construye la espacialidad en tanto aprehensión del espacio físico. En cambio, la temporalidad (en desarrollo) no adquiere el carácter material del territorio, si bien se expresa a través de la espacialidad que caracteriza un territorio. Retomando los conceptos del capítulo 2, toda espacialidad se define a partir de una temporalidad, y toda temporalidad define el

modo en que se territorializa el espacio, esto es, la materialidad del devenir que aprehendemos como proceso desde nuestra temporalidad (sea como desarrollo o no).

En cuanto a las metodologías de intervención antropológica con incidencia pragmática, se propone la realización de *agendas rítmicas de organización*, orientadas tanto para la gestión institucional como para la organización del productor. A partir del análisis del desfasaje entre los ritmos diarios y estacionales ya mencionado, me propuse resolver un modo de concretar la integración de los ritmos de organización social con los ritmos de la gestión, sin dejar de lado los ritmos climáticos, los ritmos económicos y políticos. Estas agendas rítmicas pueden diagramarse de forma anualizada (siguiendo una rítmica calendárica), o estacional (siguiendo las rítmicas socio-estacionales locales). Como se expresó en el apartado 5.4, en la producción agropecuaria hay un marcado desfasaje entre los ritmos de trabajo diarios, los productivos, y los ritmos familiares estacionales, que llegado el momento de tomar decisiones, generan “contra-tiempos”, es decir, arritmias. Contar con estas agendas, posibilitaría diseñar estrategias innovadoras para “afrontar” el futuro, de imaginar la innovación y el desarrollo en *prospectiva*. La puesta en común de estos diferentes planos puede dar lugar a nuevas formas¹⁰⁰ de organizar la dinámica socioproductiva del territorio, y por esto no es posible elaborar fórmulas generales y globales; cada territorio debe ser analizado en base a la voz de sus propios productores, para conocer sus ritmos y proponer acciones de gestión y manejo. El paso siguiente en este camino sería implementar estas agendas rítmicas en las organizaciones sociales (con un soporte gráfico y digital), con el objetivo de crear nuevas estrategias de organización social, localmente viables, que logren compatibilizar las rítmicas culturales con las naturales, que logren hacer resonar humanos y cosas, sin destrucción, sin contaminación, sin discriminación, sin arritmias económicas. Se podría trabajar sobre el “asociativismo” en base a ritmos de producción anuales, promoviendo el armado de empresas que sin perder sus identidades, logren trabajar sobre una *agenda de planificación* que contemple las *rítmicas productivas del territorio*, con un enfoque de desarrollo territorial a *largo plazo*.

Como ya lo mencioné en el análisis de las rítmicas de la gestión turística, contar con un diagnóstico de las dinámicas de los grupos, al nivel de las *rítmicas estacionales*, posibilita tener en cuenta la “estacionalidad” de los equipos de trabajo y planificar acciones conjuntas de modo acompasado a tales ritmos, prestando atención a los momentos adecuados, sin forzar procesos o “humores” de los actores sociales que conforman a tales grupos. Esto puede plasmarse en el diseño de las agendas rítmicas y aplicarse, por ejemplo, al interior de INTA, en la gestión de sus equipos de gestión transversales a todo el organismo.

Puede aplicarse también en el ámbito privado, empresas que tengan procesos de producción afectados por rítmicas climáticas o con diferentes situaciones de conflicto laboral en los grupos de

¹⁰⁰ Este análisis rítmico plantea una alternativa viable a la estadística, al tratar a los grupos sociales como una totalidad ideo-socio-económica, sin posibilidad de escindir la integridad en aspectos diferenciables (variables o indicadores) que al mensurarlos da lugar a una comparación incompleta y a un diagnóstico parcializado, con tendencias marcadas, o en extremo económicas, o en extremo sociológicas.

trabajo. Si se planifica, por ejemplo, la gestión en una empresa de cientos de empleados, ¿se debe considerar a los ritmos de cada uno de ellos? Aun cuando parezca dificultoso, sería posible reconocer con precisión las rítmicas que entre ellos se construyen: las rítmicas laborales (que incluyen las asimetrías en las relaciones de poder), de comunicación, políticas, de ocio, de traslados, entre otras. Teniendo esos ritmos sistematizados al nivel de las rítmicas culturales de los empleados de la empresa, se pueden planificar dinámicas laborales (de producción, comercialización, administración, innovación, tecnológicas) de un modo sinérgico, logrando una sinfonía a partir de las voces de cada empleado. Si la rítmica calendárica se nutre de ritmos culturales (instrumentados en tecnologías como relojes, almanaques), la rítmica estacional se nutre, además, de ritmos naturales (ciclo solar, ciclo lunar, precesión de los equinoccios) porque la estación en sí ya es una marca cultural que divide al año en, al menos, cuatro partes. Las rítmicas de la cultura se llegan a identificar, en definitiva, como una combinación de ritmos naturales y ritmos sociales. Las rítmicas de la naturaleza, en cambio, se identifican a partir de clasificar los ritmos naturales desde una rítmica cultural específica.

Puede afirmarse ya, en este momento final de la tesis, que la perspectiva general de estudiar rítmicas culturales y naturales es comprender el equilibrio entre el vivir y el hacer, entre el sostener y el reproducir. Exploran el meollo de cómo las sociedades trabajan para vivir y viven para trabajar. Se bucea en los argumentos del desarrollo para analizar “que hace” el desarrollo por la vida de sus actores.

Escritos de un modo resumido, pueden expresarse los resultados del caso agropecuario, que también alcanzan a los dos casos ya concluidos. En primer lugar, destacar que identificar los imaginarios de la producción agropecuaria permite reconocer los constructos históricos detrás de las categorías y las valoraciones simbólicas que existen en torno a las prácticas agronómicas, tanto por parte de técnicos, como de productores. Que conocer las rítmicas socio-estacionales de la praxis agropecuaria posibilita diagnosticar, comparativamente, cuál es la lógica de articulación entre los ritmos estacionales de producción y los ritmos cotidianos de organización de los productores en diferentes territorios. Asimismo, comprender la articulación de las rítmicas de organización (diarias y estacionales), permite generar estrategias tendientes a mejorar la calidad de la producción (agregado de valor en origen, cadenas de valor, rentabilidad, sustentabilidad), así como también la calidad de vida (equidad social, sostenibilidad familiar, empalme generacional, salud mental y física). En segundo plano y con vista a futuros trabajos puede sostenerse que trabajar sobre *agendas rítmicas de organización*, tanto en la gestión institucional como en producción agropecuaria, posibilita diseñar estrategias innovadoras para “afrontar” el futuro, de imaginar la innovación y el desarrollo en *prospectiva*. Por último y con certeza afirmo que interpretar las rítmicas culturales y los imaginarios detrás del desarrollo territorial aporta conocimientos para *saber cómo* (*know how*) accionar frente a las “imprevisiones del mañana”: los vaivenes de la micro-política, la imposición de ritmos económico-políticos exógenos a la *dinámica local* del territorio, así como a la variabilidad climática semiárida propia de la región.

6.5 Reflexiones finales

Finalmente, quiero transmitir una breve reflexión en torno a la antropología, el estudio de los ritmos y su aplicación. No es menor –diría Borges– que dos de los principales faros que tuvo la disciplina en la formación del campo académico, Boas y Mauss, hayan detectado y puesto en la agenda de temáticas relevantes, que las ciencias sociales *debían* ocuparse del estudio del ritmo. Me pregunté al descubrir estas referencias, por qué no hubo escuela, por qué no se sostuvo esta inquietud o se migró a otros temas. Al analizar estas fuentes en perspectiva, con unos 100 años de distancia, es factible observar con nitidez cómo ciertas escuelas o corrientes terminan sesgando sus objetos de estudio por el simple hecho de sostener su contorno, su forma académica respecto a las demás corrientes contemporáneas. Ocurre lo que en varios textos demarcó Bourdieu sobre los guetos de distinción, y así grandes teorías o grandes planteamientos se desvanecen en una discusión retórica de cómo se deberían contextualizar ciertos problemas en lugar de abordarlos y dar al menos una respuesta, una idea, arriesgando soluciones y no meras conjeturas de lo que debería ser. Entiendo que la antropología se encuentra hoy, en el filo de una encrucijada respecto a su firmeza para tomar decisiones coyunturales respecto a la sociedad y la cultura en la que se “desarrolla”, y debe poder intervenir con convicción en procesos de organización y planificación territorial. Recuperando el enfoque de antropólogos referentes como Archetti (2004) y García Canclini (2008), quienes se enfrentaron al dilema de consolidar una antropología social de incidencia social, es prioritario balancear la mirada hacia las prácticas y la materia, con la mirada hacia los símbolos y sus imaginarios.

Una antropología que se aplica a la comprensión, simbólica y material del desarrollo, es una antropología del tiempo; una antropología aplicada a intervenir y gestionar los territorios es también, una antropología del espacio. Por esto considero oportuno reconsiderar aquí los lineamientos planteados en la Tesis de Licenciatura (Iparraguirre, 2011a) para ampliar sus alcances y posibles aplicaciones, que van más allá del horizonte intercultural comparativo que se argumentó en dicha obra. Investigar la temporalidad del desarrollo al interior de la sociedad capitalista inserta la problemática de la interculturalidad dentro de la homogeneidad y, por lo tanto, hace estallar las apariencias. ¿Qué se deja de lado cuando se denomina como “capitalista” a una sociedad? ¿Cuántas diversidades y calidades de representaciones se sesgan al suponer una cristalización cultural por sobre las vivencias de los actores que dinamizan a las categorías? Se llega así a repensar un viejo dilema filosófico, no solo de los ancestros mediterráneos, sino de los tíos de oriente y de los abuelos de amerindia: ¿hasta dónde el lenguaje nos limita la comprensión de los hechos que hacen a la vida social, a la existencia, y a la energía del cosmos? Por supuesto no intento dar estas respuestas en este trabajo, solo las enuncio como parte de una reflexión más amplia, que queda abierta para futuras investigaciones sobre el tiempo y el desarrollo. Ahora bien, ¿qué nos dicen los imaginarios sobre la vida social? Que existen *gradientes de interpretación* en

las nociones de conceptos centrales que diariamente utilizamos, que hacen a las discrepancias fácticas, a los modos de hacer, al ser-a-la-mano como decía Heidegger, que comportan en definitiva, diferentes *habitus*, para no olvidar a Bourdieu. Nos dicen y nos recuerdan, que existen efectivamente *discontinuidades culturales* que no pueden ser “salvadas” por la imposición de un mismo imaginario del “progreso humano” o del “desarrollo global”, como ya lo dijera Lévi-Strauss en los ‘50 (apartado 1.3).

Entonces vuelvo a la pregunta originaria, al mito de origen de esta tesis: ¿Por qué los actores sociales de un grupo “culturalmente homogéneo” no logra comunicarse de forma sistemática y sostenida? ¿Qué los in-comunica o des-comunica? La supuesta homogeneidad, atribuida a compartir conceptos de igual significación, se desmorona al mostrar que existen *gradientes* en las interpretaciones de los mismos, que solo se hacen visibles cuando analizamos los componentes imaginarios de tales conceptos. Si el análisis se queda en el plano conceptual, en la definición que cada uno da a cada palabra-imagen, no se llegan a “ver” los gradientes, ni semánticos, ni sintácticos, ni ninguno. No es lo mismo que el agua este a 0 grados, a 100 grados o en algún punto intermedio. Cualquier ejercicio de puesta a punto óptimo del agua para el mate lo confirma. Hay diferencias de fases dicen los físicos. No es lo mismo salir a la calle con -15 grados que con 45 grados; sin embargo todos hablan de temperatura, de “calor” o de “frio”: –“*Está feo el clima hoy; no, para mí esta hermoso*”. El lenguaje nos atrapa en un aplanamiento atroz de la realidad si es que no se exploran sus profundidades, si es que no se da voz a la *poesía* detrás de las categorías, es decir, a los múltiples sentidos que se puedan evocar de un mismo objeto o proceso.

Parafraseando a Bachelard, si dejamos de lado que existe una *poética del espacio*, hacemos que el espacio sea mero territorio, o mero lugar, o mero ámbito productivo, turístico, o el que sea. La poética del espacio permite vislumbrar que los matices del espacio radican en las espacialidades que diferentes actores sociales pueden construir sobre el espacio físico. La poética es posible en tanto se aprehende subjetivamente al espacio y no se lo oprime a un objetivismo parco, neutro y sin gradientes, sin capacidad lírica, sin tonalidades, sin música, sin *poiesis*. Lo propio se aplica, retomando aquí a Castoriadis, a toda creación social-histórica: “La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres. Ese hacer y ese representar/decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace” (Castoriadis, 1989: 12-13).

El desarrollo territorial objetivado, sin poética, sin matices territoriales, conlleva una neutralización de los espacios, que por el mismo motivo se tiende a segmentar en compartimentos estancos, como “rural”, “urbano”, como “productivo” o “improductivo”, como “natural” o “artificial”. Una concepción dinámica del territorio no concibe tales divisiones porque parcializan la capacidad de accionar sobre el mismo. Una dinámica socio-territorial que interprete imaginarios y rítmicas debe poder dar voz a la profundidad de interpretaciones de dicho territorio, al escuchar la “poesía” de sus intérpretes (actores sociales).

Por ejemplo, si el patrimonio carece de poética, se reduce a la mera cosa, al mero objeto. La poética de un *menhir* es la carga semántica que los imaginarios “impregnan” sobre la cosa, la piedra parada y clavada sobre la tierra. La poética de un tractor viejo que cuenta la historia de una familia, se transfiere en el relato de quien haya trabajado días y noches enteras sobre ese pedazo de fierro soldado, esa cosa amorfa de ruedas gigantes que es un tractor. Y como se insistió en toda la tesis, la poesía (la multiplicidad de sentidos, la polisemia) no solo se da en la palabra, en el discurso, en el símbolo; se da en el vínculo de éstos con la praxis de toda vivencia, de modo cotidiano, a partir de los ritmos que hacen a la vida. Los ritmos hacen a la poesía, por supuesto. Esto se aprende al recitar un poema y entender que su métrica hace al recitado, que su entonación hace a los matices de lo que se quiere decir, que su paráfrasis hace a la amplitud de sentido que se pueden conjugar; o cuando se canta una canción o se toca la guitarra o cualquier instrumento musical. La poesía, al igual que la música, son, justamente, combinación de símbolos y ritmos. El mismo Bachelard, y también Boas y Mauss, evidenciaron esta intrínseca relación de poética y ritmos, sobre la cual también tejó su teoría Durand y posteriormente Lefebvre.

Llego así a cerrar un círculo hermenéutico, a concertar una circularidad epistémica entre el capítulo inicial y el final. Partiendo con Bachelard, Durand y los imaginarios, vuelvo a reflexionar sobre la relevancia de abordar una poética del espacio y del tiempo, que busca repensar las raíces imaginarias del “desarrollo territorial” e innovar en nuevas interpretaciones y métodos, incorporando el conjunto de matices de la vida social que me permitieron descubrir el haber puesto la atención en el devenir de los imaginarios y las rítmicas culturales de los interlocutores.

Gonzalo Iparraguirre
Noviembre 2010 – Febrero 2015

Bibliografía

- Almiron, A., Bertonecello, R. y Troncoso, C. (2006) 'Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina', *Estudios y Perspectivas en Turismo*, vol. 15, no. 2, pp. 101-124.
- Ambrosetti, J.B. (1897) 'Monumentos megalíticos del Valle de Tafí (Tucumán)', *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, vol. 18, pp. 105-114.
- Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Archetti, E. (2004) 'Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la sierra ecuatoriana', en Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. *Constructores de otredad*, Buenos Aires: Antropofagia.
- Ardenghi, J.S., Castagnino, M. y Lombardi, O. (2009) 'Quantum mechanics: modal interpretation and Galilean transformations', *Foundations of Physics*, vol. 39, pp. 1023-1045.
- Ardenghi, S., Fazio, H. y Iparraguirre, G. (2010) 'Descripción de la superposición cuántica y las probabilidades por medio de un modelo de tiempo físico', 95° Reunión Nacional de la Asociación Física Argentina, Malargue, 66.
- Augé, M. (2000) *Los no lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa.
- Auge, M. (2011) *La vida en doble*, Buenos Aires: Paidós.
- Bachelard, G. (1978) *La dialéctica de la duración*, Madrid: Villalar.
- Bachelard, G. (2011) [1957] *Poética del espacio*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Baczko, B. (2005) *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balazote, A. y Radovich, J. C. (2013) *Los estudios de Antropología Rural en Argentina*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras UBA.
- Balazote, A. y Trincherro, H. H. (2007) 'Antropología económica. Comentarios sobre su surgimiento como disciplina y su expresión en Argentina', *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXXII, pp. 347-360.
- Barley, N. (2010) *El antropólogo inocente*, Barcelona: Anagrama.
- Barsky, O. y Dávila, M. (2008) *La rebelión del campo: Historia del conflicto agrario argentino*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bartolomé, L. J. (2006) 'Reasentamientos forzados y el sistema de supervivencia de los pobres urbanos', *Avá. Revista de Antropología*, no. 8, pp. 1-25.

- Bauman, Z. (2011) *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Bayón, C. y Politis, G. (1998) 'Las huellas del pasado: pisadas humanas prehistóricas en la costa pampeana', *Ciencia Hoy*, vol. 8, no. 48, pp. 12-20.
- Benedetti, A. (2007) 'El debate sobre las fronteras en la Argentina', *Revista Estudios Socioterritoriales*, vol. 6, pp. 11-36.
- Benedetti, A. (2009) 'Los usos de la categoría región en el pensamiento geográfico argentino', *Scripta Nova*, vol. 13, pp. 281-309.
- Benedetti, A. y Laguado, I. (2013) 'El espacio fronterizo argentino-chileno. Definición de categorías operativas y primera aproximación descriptiva', en Núñez, A., Arenas, F. y Sánchez, R. (ed.) *Fronteras, Territorios y Montañas. La cordillera de Los Andes como espacio cultural*, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Bertoncello, R. (2002) 'Turismo y territorio. Otras prácticas, otras miradas', *Aportes y transferencias*, vol. 6, no. 2, pp. 29-50.
- Bertoncello, R. (2006) 'Turismo, territorio y sociedad. El mapa turístico de la Argentina', en Geraiges de Lemos, A., Arroyo, M. y Silveira, M.L. *América Latina: cidade, campo e turismo*, Buenos Aires: CLACSO-USP.
- Boas, F. (1964) *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires: Solar / Hachette.
- Boas, F. (2010) [1927] *Primitive art*, Toronto: Courier Dover Publications.
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004) *Constructores de otredad*, Buenos Aires: Antropofagia.
- Bonnewitz, P. (2003) *La sociología de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Borges, J.L. (1996a) *Discusión*, Buenos Aires: Emece.
- Borges, J.L. (1996b) *Ficciones*, Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P. (1996) 'Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático', *Revista Sociedad*, no. 8, pp. 1-16.
- Bourdieu, P. (2006) *Argelina 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2007) *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2008) *Los usos sociales de la ciencia*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bourdieu, P. (2014) *Capital cultural, escuela y espacio social*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bustos Cara, R. (2004) 'Patrimonialización de valores territoriales: turismo, sistemas productivos y desarrollo local', *Aportes y Transferencias*, vol. 8, no. 2, pp. 11-24.
- Bustos Cara, R. (2008) 'Teoría de la acción territorial. Acción turística y desarrollo', *Aportes y transferencias*, vol. 1, no. 12, pp. 87-104.

- Campbell, J. (2000) *Los mitos en el tiempo*, Buenos Aires: Emecé.
- Carbonell, E. (2004) *Debates acerca de la antropología del tiempo*, Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- Carbonell, E. (2010) 'La patrimonialización de un paisaje marítimo: de la arena de la playa a la arena política', *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, vol. 8, no. 4, pp. 569-581.
- Carbonell, E. (2014) 'Opportunities and Contradictions en Maritime Heritage and Small-scale Fishing-A Case Study of Catalonia', *Collegium antropologicum*, vol. 38, no. 1, pp. 289-296.
- Cardinali, D. (1994) *Introducción a la cronobiología: fisiología de los ritmos biológicos*, Cantabria: Universidad de Cantabria.
- Carman, M. (2005) 'El barrio del Abasto, o la invención de un lugar noble', *RUNA*, vol. XXV, pp. 79-96.
- Carvalho da Rocha, A. L. y Eckert, C. (2012) 'Etnografía de la duración en las ciudades en sus condiciones temporales', *Anuario de Antropología y Sociología Cultural en Uruguay*, vol. 10, pp. 63-80.
- Casalis, A. y Villar, A. (2011) 'Desarrollo territorial, políticas públicas y desconcentración', en García Delgado, D. y Peirano, M. *El modelo de desarrollo con inclusión social: la estrategia de mediano plazo*, Buenos Aires: CICCUS.
- Casamiquela, R. (2004) *El Linaje de los Yanquetruz.*, Trelew: Biblioteca de la Fundación Ameghino.
- Castaneda, C. (2000) *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2000) *La sociedad red*, Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C. (1989) *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2008) *El mundo fragmentado*, La Plata: Terramar.
- Castro, A. (1983) 'Noticia preliminar sobre un yacimiento en la Sierra de la Ventana', *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. 15, pp. 91-107.
- Ceriani Cernadas, C. (2008) *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*, Buenos Aires: Biblos.
- Champredonde, M., Benedetto, A. y Bustos Cara, R. (2011) 'Productos típicos asociados a culturas migrantes: los impactos de los procesos de valorización sobre la identidad de los actores sociales', *Revista de Economía Agrícola*, vol. 58, no. 1, pp. 41-53.
- Cladera, J. (2009) '¿Puede un antropólogo ser extensionista? Reflexiones desde la práctica', IV Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural, Mar del Plata.
- Clifford, J. (1999) *Itinerarios culturales*, Barcelona: Gedisa.
- Coraggio, J.L., Quetglas, F. y Sili, M. (2009) *Seminario. Enfoque de desarrollo territorial*, Buenos Aires: Ediciones INTA.

- Crivelli Montero, E. (1994) 'Araucanos en las Pampas', *Todo es Historia*, no. 323, pp. 8-32.
- Cuhna, R.S. (2010) *O essencial sobre ritmanálise*, Lisboa: ICMN.
- De Certeau, M. (2009) *La cultura en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- Delgado Ruiz, M. (2004) 'Tiempo e identidad. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos', *Zainak*, vol. 26, pp. 77-98.
- Derrida, J. (2005) *De la gramatología*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Descola, P. (1996 [1987]) *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Quito: Editorial Abya Yala.
- Descola, P. (1998) 'Las cosmologías de los Indios de la Amazonía', *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, vol. 17, pp. 219-227.
- Descola, P. y Pálsson, G. (2011) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México: Siglo XXI Editores.
- Di Filippo, M.S. (2008) *Los indicadores sociales en la formulación de proyectos de desarrollo con enfoque territorial: documento de trabajo N° 2*, Buenos Aires: INTA.
- Di Pasquo, M., Martínez, M. y Freije, H. (2008) 'Primer registro palinológico de la Formación Sauce Grande (Pennsylvaniano-Cisuraliano) en las Sierras Australes, provincia de Buenos Aires, Argentina', *Ameghiniana*, vol. 45, no. 1, pp. 69-81.
- Dilthey, W. (1944) *El mundo histórico*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Djenderendjian, J. (2010) *Historia del capitalismo agrario pampeano: expansión agrícola y colonización en la segunda mitad del siglo XIX*, Buenos Aires: Teseo; Universidad Nacional de Belgrano.
- DRAE (2001) *Diccionario de la Lengua Española. Vigésima Segunda Edición*, Madrid: Real Academia Española, Disponible: www.rae.es/recursos/diccionarios/drae
- Dukuen, J. (2010) 'Entre Bourdieu y Schutz. Encuentros y desencuentros en fenomenología social', *Revista Latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, no. 3, pp. 39-50.
- Dukuen, J. (2013) 'Génesis de una antropología fenomenológica de la temporalidad en Bourdieu', XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 1-22.
- Dumézil, G. (1990) *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, México: Siglo XXI Editores.
- Duncan, D. (1999) *Historia del calendario*, Buenos Aires: Emecé.
- Durand, G. (2000) *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrurtu.
- Durand, G. (2003) *Mitos y sociedades: introducción a la mitología*, Buenos Aires: Biblos.

- Durand, G. (2004) *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1982) [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.
- Durkheim, E. y Mauss, M. (1971) [1903] 'De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas', en Mauss, M. (ed.) *Institución y Culto. Obras II*, Barcelona: Barral.
- Eddington, A. (1938) *La naturaleza del mundo físico*, Buenos Aires: Sur.
- Eliade, M. (2001) *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires: Emecé.
- Elias, N. (1990) *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, Barcelona: Ediciones Península.
- Endere, M.L. (2009) 'Algunas reflexiones acerca del patrimonio', en Endere, M. L. y Prado, J. (ed.) *Patrimonio, Ciencia y Comunidad. Su abordaje en los Partidos de Azul, Tandil y Olavarría*, Olavarría: UNICEN y Municipalidad de Olavarría.
- Endere, M. L. y Pedrotta, V. (2010) '¿Para qué hace falta una ley? Venturas y desventuras de un anteproyecto de ley para la provincia de Buenos Aires', en M. Berón, L. Luna (ed.) *Mamül Mapu: Pasado y Presente desde la Arqueología Pampeana*, Ayacucho: Libros del Espinillo.
- Enrique, L.A. (2010) 'Fronteras de negociación en el norte de la Patagonia a fines del siglo XVIII', en Lucaioli, C. y Nacuzzi, L. *Fronteras. Espacios de negociación en las tierras bajas del sur de América*, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Escobar, A. (2000) 'El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?', en Escobar, A. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso.
- Escobar, A. (2004) *La invención del tercer mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Santa Fé de Bogotá: Norma.
- Escobar, A. (2012) 'Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso', *Revista de Antropología Social*, vol. 21, pp. 23-62.
- Evans-Pritchard, E. (1977) [1939] *Los Nuer*, Barcelona: Anagrama.
- Fabian, J. (2002) *Time and the other: how anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press.
- Falkner, T. (1944) *Descripción de la Patagonia y las partes contiguas de la América del Sur*, Buenos Aires: Librería Hachette.
- Feito, M.C. (2005) 'Antropología y desarrollo rural. Contribuciones del abordaje etnográfico a los procesos de producción e implementación de políticas', *Avá. Revista de Antropología*, vol. 6, pp. 1-26.
- Fiori, S., Scorolli, A. y Zalba, S. (1997) *Propuesta de Plan de Manejo del Parque Provincial Ernesto Tornquist*, Bahía Blanca: GEKKO-Grupo de Estudios en Conservación y Manejo, Universidad Nacional del Sur.

- Forasiepi, A. y Martinelli, A. (2007) *Bestiario fósil: mamíferos del pleistoceno de la Argentina*, Buenos Aires: Albatros.
- Foucault, M. (1992) *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets Editores.
- Fraisse, P. (1976) *La psicología del ritmo*, Madrid: Ediciones Morata.
- Franklin, B. (1882) 'Advice to a young tradesman', en Franklin, B. *Works*, Chicago: Sparks.
- Freire, P. y Faundez, A. (2014) *Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- García, P. A. (1836) 'Diario de la expedición de 1822 a los campos del sud de Buenos-Aires, desde Morón hasta la Sierra de la Ventana', en De Angelis, P. *Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del río de La Plata. Tomo IV*, Buenos Aires: Imprenta del Estado.
- García Canclini, N. (1990) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1999) 'Los usos sociales del patrimonio cultural', en Aguilar Criado, E. *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas*, Granada: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- García Canclini, N. (2008) *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, C. (2003) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Gell, A. (1992) *The Anthropology of Time: cultural constructions of temporal maps and images*, Oxford: Berg.
- Gellner, E. (1994) *Naciones y nacionalismo*, Buenos Aires: Alianza Universidad.
- Glennie, P. y Thrift, N. (1996) 'Reworking E.P. Thompson's Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism', *Time & Society*, vol. 5, no. 3, pp. 275-299.
- Golombek, D. (2002) *Cronobiología humana: ritmos y relojes biológicos en la salud y en la enfermedad*, Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- González-Ruibal, A. (2007) 'Arqueología simétrica: Un giro teórico sin revolución paradigmática', *Complutum*, vol. 18, pp. 283-319.
- Goodman, S. (2010) *Sonic warfare: sound, affect and the ecology of fear*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Gravano, A. (2006) 'Imaginaros regionales y circularidad en la planificación: el caso del TOAR', *Intersecciones en Antropología*, no. 7, pp. 305-323.
- Gravano, A. (2011) 'Imaginaros urbanos y facilitación organizacional: estudio comparativo de casos', *Publicar*, no. XI, pp. 11-31.
- Greene, B. (2010) *El tejido del cosmos. Espacio, tiempo y la textura de la realidad*, Barcelona: Drakontos Bolsillo.

- Greenwood, D. J. (2000) 'De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas', *Revista de Antropología Social*, vol. 9, pp. 27-49.
- Guastavino, M. (2014) 'El turismo rural en el INTA', V Encuentro Regional de Turismo Rural en el marco del Profeder, Cnel. Suárez, 1-21.
- Guastavino, M., Rozemblum, C. y Trímboli, G. (2010) 'El turismo rural en el INTA', Primer Encuentro de Economía Agraria y Extensión Rural, San Luis.
- Guber, R. (2004) *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Haag, M.I. (2003) 'Movilización de recursos locales y refuerzo de la identidad territorial a través del turismo: el ejemplo de Villarino', *Aportes y Transferencias*, vol. 7, no. 1, pp. 81-96.
- Haag, M. I. y Bustos Cara, R. (2013) 'Neoruralidad, turismo rural y multifuncionalidad de los espacios rurales', *Proyecto INTERRA - UNS*, pp. 1-13.
- Hacyan, S. (2004) *Física y Metafísica del Espacio y el Tiempo. La Filosofía en el Laboratorio*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Haesbaert, R. (2011) *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*, México: Siglo XXI Editores.
- Hall, E. (1959) *The silent language*, New York: Doubleday & Company.
- Hall, E. (1983) *The dance of life. The other dimension of time*, New York: Anchor Books.
- Hall, E. (1999) [1966] *La dimensión oculta*, Barcelona: Siglo XXI Editores.
- Hancock, G. (1998) *La huella de los dioses*, Barcelona: Ediciones B.
- Harvey, D. (1998) *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires: Amorrurtu.
- Harvey, D. (2001) 'Heritage pasts and heritage presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies', *International Journal of Heritage Studies*, vol. 7, no. 4, pp. 319-338.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, V. y Intaschi, D. (2010) 'Caleidoscopio socio-productivo en la pampa contemporánea: agricultura familiar y nuevas formas de organización productiva', en López Castro, N. y Prividera, G. *Repensar la agricultura familiar. Aportes para desentrañar la complejidad agraria pampeana*, Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Hiernaux-Nicolás, D. (2002a) '¿Cómo definir el turismo? Un repaso disciplinario', *Aportes y transferencias*, vol. 6, no. 2, pp. 11-27.
- Hiernaux-Nicolás, D. (2002b) 'Turismo e imaginarios', en Hiernaux-Nicolás, D., Cordero, A. y Van Duynen Montijo, L. *Imaginarios sociales y turismo sostenible*, Costa Rica: FLACSO.
- Hodder, I. (2008) 'Multivocality and Social Archaeology', en Habu, J., Fawcett, C. y Matsunaga, J. (ed.) *Evaluating Multiple Narratives Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, New York: Springer.

- Hodges, M. (2008) 'Reconsidering time's arrow: Bergson, Deleuze and the anthropology of time', *Anthropological Theory*, vol. 8, no. 4, pp. 399-429.
- Hodges, M. (2009) 'Disciplining Memory: Heritage Tourism and the Temporalisation of the Built Environment in Rural France', *International Journal of Heritage Studies*, vol. 15, no. 1, pp. 76-99.
- Hodges, M. (2010) 'The Time of the Interval: Historicity, Modernity, and Epoch in Rural France', *American Ethnologist*, vol. 37, no. 1, pp. 115-131.
- Hubert, H. (1990) [1901] 'Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia', *Reis*, vol. 51, pp. 177-204.
- Husserl, E. (1959) *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires: Nova.
- ICOMOS (2005) *Carta de Enamel para la interpretación de lugares pertenecientes al patrimonio cultural*, Disponible: <http://www.icomos.org.mx/interpretacion.php>.
- Ingold, T. (1990) 'An anthropologist looks at biology', *Man*, vol. 2, no. 25, pp. 208-229.
- Ingold, T. (1993) 'The temporality of the landscape', *World Archaeology*, vol. 25, no. 2, pp. 152-174.
- Ingold, T. (2000) 'Making culture and weaving the world', en Graves-Brown, P. *Matter, materiality and modern culture*, London: Routledge.
- Ingold, T. (2010) 'The textility of making', *Cambridge Journal of Economics*, vol. 34, pp. 91-201.
- INTA (2004) *Plan Estratégico Institucional 2005-2015*, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- INTA (2007) *Enfoque de desarrollo territorial: documento de trabajo N° 1*, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- INTA (2008) *Plan Nacional de Apoyo al Desarrollo Territorial*, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- INTA (2011) 'Siembra Directa', *Actualización Técnica*, no. 58.
- INTA (2013) *Programa Nacional Territorios, Economía y Sociología, y Prospectiva y Políticas Publicas (PNSEPT-1129042)*, 1129042nd edition, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- INTA (2014a) *Sobre el INTA*, [Online], Available: <http://inta.gob.ar/sobre-el-inta/historia> [1 Feb 2014].
- INTA (2014b) *Mapa de los PRETs*, Disponible: <http://inta.gob.ar/proyectos/mapa-de-los-pret> [22 Nov 2014].
- Iñigo Carrera, N. (1998) 'El problema indígena en la Argentina', *Razón y Revolución*, no. 4, pp. 1-18, Disponible: <http://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/prodetrab/ryr4Carrera.pdf>.
- Iparraquirre, G. (2007a) *Investigación sobre el Manejo de Recursos Culturales en el Parque Provincial Ernesto Tornquist*, Editado para circulación interna del Parque. 57 pp.
- Iparraquirre, G. (2007b) 'Dimensión sociocultural del sistema serrano Ventania', Segundas Jornadas de Investigación y Extensión del PPET, Tornquist.

- Iparraguirre, G. (2008) 'La presentificación del pasado en los pobladores de Arano', Posadas.
- Iparraguirre, G. (2011a) *Antropología del Tiempo. El caso mocoví*, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Iparraguirre, G. (2011b) 'Ciencia, imaginarios y comunicación en torno al Parque Provincial E. Tornquist', Buenos Aires.
- Iparraguirre, G. (2014 b) 'Imaginarios patrimoniales y práctica etnográfica: experiencias de gestión cultural en el Sudoeste de la Provincia de Buenos Aires, Argentina', *Revista de Antropología Social*, vol. 23, pp. 209-235.
- Iparraguirre, G. (2014 c) 'Temporalidad, espacialidad y rítmicas culturales: etnografía y dinámicas sociales', Actas del XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 1-22.
- Iparraguirre, G. (2014b) 'Imaginarios patrimoniales y práctica etnográfica: experiencias de gestión cultural en el Sudoeste de la Provincia de Buenos Aires, Argentina', *Revista de Antropología Social*, vol. 23, pp. 209-235.
- Iparraguirre, G., Algrain, M. y Menéndez, L. (2010) 'Observatorios de patrimonio arqueológico y paleontológico en la provincia de Buenos Aires', en M. Berón et al (ed.) *Mãmul Mapu: pasado y presente desde la arqueología pampeana*, Buenos Aires: Libros del Espinillo.
- Iparraguirre, G. y Ardenghi, J. S. (2011) 'Tiempo y temporalidad desde la antropología y la física', *Revista de Antropología Experimental*, vol. 18, no. 11, pp. 251-260.
- Iparraguirre, G., Ardenghi, J. S. y Fazio, H. (2010) 'Espacialidad: una herramienta conceptual para repensar el espacio en Física', 95° Reunión Anual de Física, Argentina, Malargue, 94.
- Iparraguirre, G., Fazio, H. y Sesma, G. (2007) *Yo nunca me fuí de Arano (Documental)*, Bahía Blanca: Ubiqua Productora Multimedia. Duración: 50 mins.
- Isla, A. (2014) 'Certezas e incertidumbres en el espacio de la Antropología Aplicada', *Revista de Antropología Social*, vol. 23, pp. 91-116.
- Isla, A. y Colmegna, P. (2005) *Política y poder en los procesos de desarrollo: debate y posturas en torno a la aplicación de la antropología*, Buenos Aires: De las Ciencias.
- Jamme, C. (1999) *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Barcelona: Paidós.
- Kaku, M. (2009) *Física de lo imposible*, Buenos Aires: Debate.
- Kant, I. (1996) [1781] *Crítica de la razón pura*, México: Porrúa.
- Kristensen, M. J. y Frangi, J. L. (1995) 'La Sierra de la Ventana: una isla de biodiversidad', *Ciencia Hoy*, vol. 5, no. 30, pp. 25-34.
- Kronfeld-Schor, N., Bloch, G. y Schwartz, W. (2013) 'Animal clocks: when science meets nature', *Proceedings of the Royal Society B*, vol. 280, pp. 1-5.

- Kruger, H. (2007) 'PROISUS. En pro de un diagnóstico de la sustentabilidad de empresas agropecuarias', V Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales, Buenos Aires.
- Krüger, H. (2013) *Sustentabilidad. Interpretación conceptual y problemas observados en el Centro y Sur de la provincia de Buenos Aires*, Bordenave: INTA.
- Krüger, H. (2014) 'Variabilidad en el SO Bonaerense. Interacción clima-suelo-manejo', XXIV Congreso Argentino de la Ciencia del Suelo, Bahía Blanca, 1-6.
- Kuhn, T.S. (2004) *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacarrieu, M. (2006) 'Las fiestas, celebraciones y rituales de la ciudad de Buenos Aires: imágenes e imaginarios urbanos', *Revista Electrónica Imaginarios Urbanos*, pp. 1-10.
- Lacarrieu, M. (2007) 'La "insoponible levedad de lo urbano". Tensiones y distensiones entre imágenes/imaginarios, prácticas urbanas y el patrimonio material/inmaterial', *EURE (Santiago) - Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales*, vol. 33, pp. 47-64.
- Lacarrieu, M. (2010) 'Ciudades imaginadas e imágenes para el turismo: retos y desafíos ligados al rol del turismo en la producción de imágenes/imaginarios urbanos', *Topofilia*, vol. II, no. 1-37.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2012) *Cogitamus: seis cartas sobre las humanidades científicas*, Buenos Aires: Paidós.
- Lazzari, A., Rodríguez, M. y Cardin, L. (2013) 'El relevamiento territorial de comunidades indígenas (ReTeCi) en Argentina: derechos de autonomía territorial, prácticas de reconocimiento y emergencias', X Reunión Antropología del Mercosur, Córdoba, 1-12.
- Le Goff, J. (1991) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona: Paidós.
- Lefebvre, H. (1974) 'La producción del espacio', *Papers. Revista de sociología*, vol. 3, pp. 219-229.
- Lefebvre, H. (2004) *Rhythmanalysis: space, time and everyday life*, London, New York: Continuum.
- Leroi-Gourhan, A. (1971) *El gesto y la palabra*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Levene, R. (1941) *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, La Plata: Impresiones Oficiales.
- Lévi-Strauss, C. (1968) *De cerca y de lejos*, Córdoba: Ediciones Pasado y Presente.
- Lévi-Strauss, C. (1976) *Tristes Trópicos*, Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1979) *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, México: Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1984) *Antropología Estructural*, Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1993) *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Lévi-Strauss, C. (1995) *Mirar, escuchar, leer*, Madrid: Siruela.
- Lévi-Strauss, C. (1996) *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ley N° 13.647 (2007) 'Ley Provincial Plan de Desarrollo del Sudoeste Boanerense'.
- Ley N° 25.743 (2006) 'Ley Nacional de patrimonio arqueológico y paleontológico'.
- Lizcano, E. (2009) *Métaforas que nos piensan*, Buenos Aires: Biblos.
- Loewy, T. (2008) 'Indicadores sociales de las unidades productivas para el desarrollo rural en Argentina', *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 9, pp. 75-85.
- Lombardi, O., Castagnino, M. y Ardenghi, S. (2009) 'Mecánica cuántica: interpretación e invariancia', *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, vol. 24, pp. 5-28.
- Long, N. (2007) *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*, México: El Colegio de San Luís.
- López Castro, N. y Prividera, G. (2011) *Repensar la agricultura familiar. Aportes para desentrañar la complejidad agraria pampeana*, Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Lucaioli, C. P. y Nacuzzi, L. R. (2010) *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- MacCanell, D. (2003) *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*, Barcelona: Melusina.
- Madrid, P. (1991a) 'Infraestructura indígena para el mantenimiento y traslado de ganado introducido: el caso del sistema serrano de Pillahuincó, provincia de Buenos Aires', *Boletín del Centro*, no. 3, pp. 65-71.
- Madrid, P. (1991b) 'Estudio arqueológico de los sitios con estructuras de piedra en las sierras de pillahuinco, Provincia de Buenos Aires', *Revista del Museo de Historia Natural de San Rafael*, vol. XI, no. 3, pp. 129-155.
- Madrid, P. y Politis, G. (2000) 'Pinturas rupestres y estructuras de piedra en las Sierras de Curicó (Extremo Noroccidental de Tandilia, Región Pampeana)', *Intersecciones en Antropología*, no. 3, pp. 57-78.
- Malinowski, B. (1927) 'Lunar and seasonal calendar in the Trobriands', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 57, pp. 203-215.
- Mandrini, R. (2002) 'Estudio preliminar', en Falkner, T. *Descripción de la patagonia*, Buenos Aires: Akal.
- Marcus, G. y Fisher, M. (1986) *La antropología como crítica cultural: un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires: Amorrurtu.
- Martín, A. y Rotman, M. (2005) 'Introducción', *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 21, pp. 7-15.
- Masotta, C. (2007) *Paisajes en las primeras postales fotográficas argentinas del s. XX*, Buenos Aires: La Marca Editora.

- Mastrangelo, A., Díaz Galán, L., Carolina, P. y Paula, R.M. (2013) 'Antropologías aplicadas varias: una revisión desde la praxis', *Publicar*, no. XIV, pp. 47-70.
- Mauss, M. (1979) [1924] *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.
- Mauss, M. (1979) 'Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social', en *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.
- Mauss, M. (2006) [1936] *Manual de etnografía*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mendez Casariego, H. y Pascale Medina, C. (2014) *Ordenamiento Territorial en el Municipio: una guía metodológica*, Santiago: Ediciones INTA.
- Merleau-Ponty, M. (1994) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Molinari, R. (2000) 'Rumbo a lo conocido: causas, condiciones y consecuencias en la difusión de sitios arqueológicos', en *Desde el país de los gigantes: perspectivas arqueológicas en Patagonia*, Rio Gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Mosciaro, M. y Dimuro, V. (2009) *Zonas agroeconómicas homogéneas Buenos Aires sur*, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- Munn, N. (1992) 'The cultural anthropology of time: a critical essay', *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, pp. 93-123.
- Nacuzzi, L. R. (2005) *Identidades impuestas: Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Nogar, A. G. y Jacinto, G. P. (2010) *Los espacios rurales: aproximaciones teóricas y procesos de intervención*, Buenos Aires: La Colmena.
- Novas, F. E. (2006) *Buenos Aires, un millón de años atrás*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Otamendi, A. (2008a) 'El turismo místico-esotérico en la Zona Uritorco (Córdoba, Argentina): síntesis de una perspectiva etnográfica', *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, vol. 2, no. 2.
- Otamendi, A. (2008b) 'Descubriendo paraísos mágicos y mundos soñados: análisis de las prácticas discursivas del turismo', IX Congreso Argentino de Antropología Social, Posadas, 1-10.
- Paasi, A. (2003) 'Territory', en Agnew, J., Mitchell, K. y Toal, G. (ed.) *A companion to political geography*, Blackwell Publishers.
- Patrouilleau, R. (2012) *Prospectiva del desarrollo nacional al 2015: las fuerzas que impulsan los futuros de la Argentina*, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- Patrouilleau, R., Saavedra, M., Patrouilleau, M. M. y Gauna, D. (2012) *Escenarios del sistema agroalimentario argentino al 2030*, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- Paz, M.L. (2013) 'Antropología y desarrollo. Una evaluación preliminar de las políticas programadas de desarrollo en la denominada cuenca caprina de Santo Domingo (Noroeste Cordobés)', *Cuadernos de Antropología*, vol. 9, pp. 87-104.

- Pedrotta, V. (2013) 'Reducción jesuítica Nuestra Señora de la Concepción de los Indios Pampas (Castelli, Pcia. de Buenos Aires): crónicas de una década de reclamos e inacción', *Revista del Museo De La Plata*, vol. 13, no. 87, pp. 2-16.
- Pelta, H., Cárdenas, P. y Labarthe, F. (2012) *Proyecto: desarrollo rural territorial del Partido de Tornquist*, Tornquist: Ms. Inédito.
- Penrose, R. (1996) *La nueva mente del emperador*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Piamonte, R. (2014) *Calendario agrícola/astronómico de apoyo a las prácticas biodinámicas*, Córdoba: Ediciones A Todo Tinta.
- Politis, G. (1988) 'Informe preliminar de las estructuras de piedra del cordón serrano de Pillahuincó (Partido de Pringles)', *Informe al Museo Municipal de Cnel. Pringles*. Ms.
- Politis, G., Gutierrez, M. y Scabuzzo, C. (2014) *Estado actual de las investigaciones en el Sitio Arroyo Seco 2 (Pcia. de Buenos Aires, Argentina)*, Olavarría: UNICEN.
- Posada, M. (1999) 'El espacio rural entre la producción y el consumo: algunas referencias para el caso argentino', *EURE*, vol. XXV, no. 75, pp. 63-76.
- Prats, L. (2004) *Antropología y patrimonio*, Barcelona: Ariel.
- Prats, L. (2005) 'Concepto y gestión del patrimonio local', *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 21, pp. 17-35.
- Prats, L. (2011) 'La viabilidad turística del patrimonio', *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, vol. 9, no. 2, pp. 249-264.
- Quintero, S. (2002) 'Geografía regional en la Argentina. Imagen y valorización del territorio durante la primera mitad del siglo XX', *Scripta Nova, Revista electrónica de geografía y Ciencias Sociales*, vol. VI, no. 127, Disponible: www.ub.es/geocrit/sn/sn-127.htm.
- Raffestine, C. (2011) *Por una geografía del poder*, México: El colegio de Michoacán.
- Ramilo, D. y Prividera, G. (2013) *La agricultura familiar en la Argentina: diferentes abordajes para su estudio*, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- Ratier, H. (2003) 'Estrategias regresivas en la pampa globalizada y las fronteras entre lo rural y lo urbano', *RUNA*, vol. XXIV, pp. 233-255.
- Reboratti, C. (2008) 'El territorio rural: ¿actor social o escenario?', V Jornadas de Investigación y Debate, UNQ, Bernal.
- Reynoso, C. (2008) *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el siglo XXI*, Buenos Aires: Editorial SB.
- Ricoeur, P. (2012) *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa.
- Rigby, P. (1985) *Persistent astoralists. Nomadic societies in transition*, London: Zed Books.
- Rodil, D. (2013) *Innovación en turismo rural en destinos emergentes, en el contexto de la nueva ruralidad*, Mar del Plata: Tesis de Maestría en Desarrollo Turístico Sustentable.

- Rotman, M. (2003) 'Modalidades productivas artesanales: ¿expresiones de "lo local" en un mundo globalizado?', *Campos*, no. 3, pp. 135-145.
- Rozemblum, C. (2013) *Una aproximación a la complejidad del territorio: aportes metodológicos para el análisis y evaluación de procesos de desarrollo territorial*, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- Sack, R. (1986) *Human territoriality. Its theory and history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez Labrador, J. (1936) *Los indios pampas, puelches, patagones*, Buenos Aires: Viau y Zona.
- Santamarina Campos, B. (2012) 'Patrimonialización de la naturaleza en la comunidad valenciana. Espacios, ironías y contradicciones', en Beltran, O., Pascual, J. J. y Vaccaro, I. *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*, San Sebastián: Ankulegi Antropología Elkartea.
- Santamarina Campos, B. (2013) 'Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial', *Revista de Antropología Social*, vol. 22, pp. 263-286.
- Santana Talavera, A. (2002) 'Mirar y leer: autenticidad y patrimonio cultural para el consumo turístico', *Actas del VI Encuentro Nacional de Turismo con Base Local*, Campo Grande.
- Santana Talavera, A. (2008) *Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Santos, M. (2000) *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*, Barcelona: Ariel.
- Santos, M. (2005) 'O retorno do território', *Observatorio Social de América Latina*, vol. 16, pp. 251-261.
- Sarandón, S. J. y Flores, C. C. (2014) *Agroecología: bases teóricas para el diseño y manejo de agroecosistemas sustentables*, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Scalise, J. (2012) *Herramientas técnicas y conceptos claves para el desarrollo del turismo rural*, Buenos Aires: PROSAP.
- Schejtman, A. y Berdegué, J. (2004) *Desarrollo territorial rural*, Santiago de Chile: RIMISP.
- Schrödinger, E. (1997) *¿Qué es la vida?*, Barcelona: Tusquets Editores.
- Segato, R. L. (2002) 'Identidades políticas y alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global', *Nueva Sociedad*, no. 178, pp. 104-125.
- Sheldrake, R. (2006) *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*, Barcelona: Kairós.
- Sili, M. (2010) *¿Cómo revertir la crisis y la fragmentación de los territorios rurales? Ideas y propuestas para emprender procesos de desarrollo territorial rural*, Buenos Aires: Ediciones INTA.
- Silvetti, F. (2006) 'Lo que estamos perdiendo. La producción de conocimiento a partir de la sistematización de experiencias de intervención con campesinos', *Cuadernos de Desarrollo Rural*, vol. 3, no. 57, pp. 11-32.

- Soja, E. (1989) *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*, New York: Verso.
- Sorondo, P. (2013) 'La mirada integradora es la clave. Entrevista a Osvaldo Barsky', *RIA*, vol. 39, no. 2, pp. 134-136.
- Tedesco, J.C. (2004) *Nas cercanias da memória. Temporalidade, experiência e narração*, Brasil: UPFUCS.
- Terradas, I. (1998) 'Circa: Antropología del tiempo y la inexactitud', *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, vol. 14, pp. 233-253.
- Ther Ríos, F. (2006) 'Complejidad territorial y sustentabilidad: notas para una epistemología de los estudios territoriales', *Horizontes Antropológicos*, no. 12, pp. 105-115.
- Tomasi, J. (2010) *Geografías del pastoreo*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Trpin, V. (2005) 'El desarrollo rural ante la nueva ruralidad. Algunos aportes desde los métodos cualitativos', *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 42, pp. 1-16.
- Turner, V. (2005 [1967]) *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Tuya, O., Quiroga, A. y Epuñan, F. (2011) *Gestión del agua en producciones agrícolas y ganaderas de secano*, Anguil: Ediciones INTA.
- UNESCO (2003) *Convención para la protección del patrimonio intangible*, Disponible: <http://www.unesco.org>.
- UNESCO (2006) *Textos básicos de la convención del patrimonio mundial de 1972*, París: UNESCO.
- Urry, J. (2004) *La mirada del turista*, Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- Valenzuela, C.O. (2006) 'Contribución al concepto de escala como instrumento clave en el contexto multiparadigmático de la geografía contemporánea', *Investigaciones Geográficas*, no. 59.
- Von Gosen, W., Buggisch, W. y Dimieri, L. (1990) 'Structural and metamorphic evolution of the Sierras Australes (Buenos Aires province/Argentina)', *Geologische Rundschau*, vol. 79, no. 3, pp. 797-821.
- Walsh, K. (1992) *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-modern World*, London y New York: Routledge.
- Weber, M. (2003) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires: Prometeo.
- West, P. (2008) 'Tourism as Science and Science as Tourism: Environment, Society, Self, and Other in Papua New Guinea', *Current Anthropology*, vol. 49, no. 4, pp. 597-626.
- Wright, P. (1995) 'Brazil, (de Terry Gilliam), retrato de una sociedad distópica', Reuniones de Antropología ABA-SUL.
- Wright, P. (2003) 'Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino', *Horizontes Antropológicos*, vol. 19, pp. 137-152.

- Wright, P. (2005) 'Cuerpos y espacio plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica', *Indiana Berlín*, vol. 22, pp. 55-74.
- Wright, P. (2008) *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires: Biblos.
- Wright, P. (2010) 'Imaginaris, símbolos y coreografías viales: una perspectiva antropológica', II Congreso Iberoamericano de Seguridad Vial, Buenos Aires, 1-7.
- Wright, P. (2012) 'Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la antropología de la historia', *Memoria Americana*, vol. 20, no. 1, pp. 35-181.
- Wright, P. y Ceriani Cernadas, C. (2007) 'Antropología Simbólica: pasado y presente', *Relaciones*, vol. 32, pp. 319-348.
- Wright, P. y Messineo, M.C. (2013) 'La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires', *Revista Cultura y Religión*, vol. 7, no. 1, pp. 30-41.
- Wright, P., Otamendi, A., Nieto, M., Lobo, L. e Iparraguirre, G. (2012) *Informe Final del Proyecto de Seguridad Vial. Antropología- Eje cultural*, Buenos Aires: Defensoría del Pueblo de la Provincia de Buenos Aires y Grupo Culturalia (UBA).
- Wundt, W. (1990 [1913]) *Elementos de psicología de los pueblos*, Madrid: Alta Fulla.
- Wunenburger, J.-J. (2008) *Antropología del imaginario*, Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- Zalba, S. y Villamil, C. (2002) 'Invasion of woody plants in relictual native grasslands', *Biological Invasions*, vol. 4, no. 1-2, pp. 55-72.
- Zerubavel, E. (1985) *Hidden rhythms. Schedules and calendars in social life*, London: University of California Press.
- Zonabend, F. (1984) *The enduring memory: time and history in a French village*, Manchester: Manchester University Press.
- Zusman, P., Haesbaert, R., Castro, H. y Adamo, S. (2011) *Geografías culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Esquemas

Esquema 1. Sitios de campo del caso 1.

Casos de estudio	Sitios de campo		
	Campos etnográficos	Grupos sociales	Territorio
Patrimonio Cultural	Parque Provincial Ernesto Tornquist (PPET)	Guardaparques y guías intérpretes	Parque Tornquist, Ptdo. De Tornquist.
		Biólogos GEKKO	UNS, Bahía Blanca. Parque Tornquist,
		Turistas	Parque Tornquist, Comarca Turística
		Funcionarios	La Plata y Bahía Blanca
	Observatorio de Patrimonio Inst. Cult. Prov. Bs As.	Técnicos y científicos	SOB. La Plata Olavarría
		Funcionarios	La Plata, Tornquist y Bahía Blanca
		Directores de Cultura	Ciudades del SOB
		Aficionados y docentes	Ciudades y pueblos del SOB

Esquema 2. Sitios de campo del caso 2.

Caso de estudio	Sitios de campo		
	Lugares etnográficos	Grupos sociales	Territorio
Turismo rural	Comarca Turística "Sierras de la Ventana"	Prestadores turísticos de los grupos Cambio Rural	Localidades de la Comarca
		Prestadores turísticos	Localidades de la Comarca
		Funcionarios y políticos	Localidades de la Comarca
		Turistas	Localidades de la Comarca
	Sudoeste bonaerense	Técnicos asesores e investigadores de los grupos Cambio Rural	Localidades del sudoeste bonaerense donde hay grupos.

Esquema 3. Sitios de campo del caso 3.

Caso de estudio	Sitios de campo		
	Lugares etnográficos	Grupos sociales	Territorio
<i>Producción agropecuaria</i>	Ámbito rural del Partido de Tornquist	Productores agrop. zona semi-árida	Zona semi-árida del partido de Tornquist
		Productores zona sub-húmeda	Zona sub-húmeda del partido de Tornquist
	Ámbito urbano del Partido de Tornquist	Políticos y funcionarios	Ciudad de Tornquist
		Comerciantes	Ciudad de Tornquist
	AER INTA Tornquist	Personal técnico (extensionistas)	Ciudad de Tornquist
		Instituciones agropecuarias intermedias	Ciudad de Tornquist
	EEA INTA Bordenave	Personal técnico (extensionistas e investigadores)	EEA Bordenave

Esquema 4. Autores y corrientes de pensamiento estudiados sobre tiempo y espacio.

Autor/grupo de pensadores	Temporalidad hegemónica		Espacialidad hegemónica	
	Ideas sobre tiempo	Temporalidades	Ideas sobre el espacio	Espacialidades
Presocráticos Heráclito Parménides Pitágoras	Devenir y transitoriedad. Lo mutable e inmutable. Lo temporal y lo eterno.	Temporalidad helénica. Temporalidad lineal y no-lineal.	Geometría divina. Armonía matemática.	Espacialidad euclidiana. Espacialidad geográfica
Aristóteles Heródoto	Distinción del tiempo y de la conciencia del mismo. Tiempo asociado al movimiento.	Temporalidad aristotélica.	Escalas e intervalos musicales	Espacialidad geocéntrica
Plotino	El tiempo como dato último de la existencia. El tiempo está dado. El cambio revela el tiempo pero no lo produce.	Temporalidad subjetiva y objetiva diferenciadas.	Armonía de las esferas celestes.	Espacialidad sacra y astrológica
Pensadores medievales. San Agustín	El tiempo es irrelevante. La historia como avance hacia lo Divino. Desprecio por el proceso temporal de la historia. Distinción de pasado, presente y futuro.	Temporalidad cristiana. Temporalidad teleológica (el futuro llega al presente).	Astrología Leyes astronómicas	Espacialidad astronómica
Pensadores renacentistas Kepler, Galileo, Bacon. Descartes Pensadores modernos Newton Kant	Presente como pasaje acumulativo del pasado al futuro. Flecha de tiempo en una sola dirección hacia el futuro. Intuición <i>a priori</i> .	Temporalidad capitalista. Temporalidad lineal-mecanicista. Temporalidad abstracta (matemática).	Sistema solar Gravitación universal	Espacialidad heliocéntrica. Espacialidad colonialista e imperialista. Espacialidad industrialista.

<p>Dilthey, Bergson, Husserl, Heidegger Einstein, Eddington</p>	<p>Vivencia y conciencia del tiempo. Duración y simultaneidad. Espacialización del tiempo. Relatividad del espacio-tiempo.</p>	<p>Temporalidad occidental (filosófica y científica).</p>	<p>Topología Concentración del capital en "puntos" físicos y simbólicos del Planeta</p>	<p>Espacialidad naturalista y paisajística. Espacialidad cuántica. Espacialidad curva (no euclidiana)</p>
<p>Higgs, Penrose, Hawking, Prigogine.</p>	<p>Origen del tiempo (big bang)</p>	<p>Temporalidad cosmológica.</p>	<p>Aldea global Variedades Riemmanianas. Líneas geodésicas</p>	<p>Espacialidad utilitarista, vitalista, productivista, territorialista. Espacialidad cosmológica</p>

Esquema 5. Composición de las rítmicas culturales.

Rítmicas culturales			
Ritmos de vida	Temporalidad	Espacialidad	Dinámica social
Ritmos diarios	Organización diaria y horaria, agenda de acciones / del que hacer. Actitud proyectiva / advenidera.	Usos de ámbitos de vida íntimos, locales, inmediatos.	Organización social
Ritmos estacionales	Organización calendárica, almanaques, cronología acumulativa. Ciclos naturales.	Uso estacional del territorio, desplazamiento, rotaciones. Lectura del paisaje natural-cultural. Topologías.	
Ritmos comunicativos	Ritmos narrativos, narrativas lineales y no-lineales. Arte, música. Ritmos virtuales. Ritmos globalizados.	Lugares personales y sociales. Ámbitos simbólicos, virtuales. Campos y capitales culturales, comunicativos.	
Ritmos económicos	Ritmos de producción y del trabajo. Ritmos del mercado local y global. Ritmos del consumo.	Ámbitos de producción, de sustento, de trabajo. Ámbitos virtuales de producción financiera.	Sustento
Ritmos políticos	Ritmos de la burocracia, mediación de representantes, relaciones de poder. El “ahora”, el “ya mismo”, lo necesito para ayer. Ritmos en la toma de decisiones.	Ámbitos de gestión, ámbitos públicos / privados, abiertos, sin “dueños”. Entornos de toma de decisiones.	
Ritmos rituales	Ritmos de las prácticas religiosas, de creencias y de cultos. Ritmos de las fiestas, interrupciones, catástrofes. Filosofía de vida, visión del mundo.	Ámbitos de reflexión y de culto. Lugares oníricos. Lugares sagrados.	Cosmovisión

Esquema 6. Matriz de análisis de los imaginarios sociales. Caso 1.

Imaginarios sociales			
	Constelación	Componentes	Categorías
Patrimonio cultural	<i>Patrimonio</i>	Identidad	Tradición, familia, costumbres, transmisión de saberes.
		Recursos culturales	Producciones humanas tangibles e intangibles. Conservación.
		Recursos naturales	Biomás, flora y fauna (nativa y exótica). Biodiversidad.
	<i>Política</i>	Territorio	Acceso a entornos y ámbitos naturales-culturales. Configuración de Paisajes. Territorios turísticos y agropecuarios.
		Estado	Intervenciones a nivel Municipio, Provincia y Nación. Tensiones entre sectores públicos y privados. Leyes de patrimonio.
		Desarrollo	Usos turísticos, científicos, educativos, industriales.
	<i>Ciencia</i>	Investigación	Ideas de lo científico, legitimidad de los discursos, criterios de verdad.
		Educación	Divulgación, difusión, extensión.
		Conocimiento	Saberes, formación, capacitación.

Esquema 7. Matriz de análisis de los imaginarios sociales. Caso 2.

Imaginarios sociales			
	Constelación	Componentes	Categorías
Turismo rural	<i>Desarrollo</i>	Estado	Políticas a nivel Municipio, Provincia y Nación. Sectores públicos y privados. Leyes de patrimonio. Normativas de “explotación” turística.
		Mercado	Circuitos de comercialización, venta y consumo de servicios y productos. Oferta y demanda. Ocio, viajes, vacaciones.
		Campo	Ámbito productivo, a desarrollar. Negocio económico.
	<i>Territorio</i>	Gestión	Asociativismo Cadenas de valor Productos y servicios turísticos Desarrollo local
		Campo	Tierra, naturaleza, sierras. Ámbito rural, agricultura y ganadería. Vida del campo (en el interior, sin domesticar,
		Lugar	Lugares turísticos. Rasgos y atributos naturales. Entornos naturales-culturales. Ámbitos locales y rurales. Ruralidad y urbanidad.
	<i>Patrimonio</i>	Recursos culturales	Recursos tangibles (artesanías, arquitectura, museos, colecciones, registros arqueológicos y paleontológicos). Recursos intangibles (identidad, historia local, tradiciones, familias, conocimientos, leyendas). Paisajes culturales.
		Recursos naturales	Fenómenos celestes y climáticos. Biodiversidad, biósfera, flora, fauna. Geología, geografía, paisajes naturales.
		Sustentabilidad	Uso ecológico de los recursos, sustento económico y equidad social. Sostenibilidad.

Esquema 8. Matriz de análisis de los imaginarios sociales. Caso 3.

Imaginarios sociales			
	Constelación	Componentes	Categorías
Producción Agropecuaria	Territorio	Identidad	Historia familiar, migraciones, genealogía. Filosofía de trabajo. Ritmos de vida.
		Producción	Modo de trabajo, sentido productivo, relación productiva con la tierra. Tradiciones, leyendas. Ritmos de trabajo. Agricultura, ganadería. Rendimientos.
		Campo	Relación afectiva con la tierra, relación histórica y familiar.
		Tecnología	Postura frente a lo técnico: innovador, tradicionalista. Monocultivos, pasturas naturales, siembra directa o convencional.
		Tierra	Idea del concepto territorio. Relación con el suelo. Naturaleza y cultura.
	Agricultura familiar e industrial	Familia	Idea de grupo, imagen de parentesco, continuidad entre generaciones.
		Industria	Capitalismo, tecnificación, empresas, multinacionales, pooles de siembra.
		Rural-urbano	Ruralidad, lo local y lo foráneo, tradicionalismos y globalización.
		Patrimonio	Tenencia de la tierra, pertenencia, herederos, patrimonio. Propiedad privada. Transmisión de saberes y bienes.
	Sustentabilidad	Bienestar	Calidad de vida, modos de vida, salud.
		Progreso	Idea de progreso. Evolución, cambio, globalización
		Ecología	Agroecología, medioambiente, naturaleza.
		Educación	Conocimientos, sabidurías, formación profesional. Ciencia, tecnología. Extensión, investigación.
		Desarrollo	Noción de desarrollo y de cambio, paradigma, visión del mundo.

Esquema 9. Modelo de planilla para entrevistas.
Ejemplo del caso 3, orientada a productores agropecuarios.

Caso de estudio: Producción agropecuaria		Campo etnográfico: ámbito rural Tornquist		Grupo de interés: productores agropecuarios		Nombre entrevistado:	
Nº entrevista:		Fecha:/... ./ 2013		Investigador:		Sección: Semi-árido – Sub-húmedo	
Imaginario: Territorio							
Componentes	Tensión	Preguntas primera parte				Preguntas segunda parte	
Producción	<i>Pasado</i>	1. Cuántos años hace que trabaja en el campo? Vive en el campo? a. Que lo hizo venirse para esta zona? Que lo motivo a comprar el campo? Que te imaginabas cuando decidiste dedicarte al campo?					
	<i>Presente</i>	2. Siempre hizo agricultura? Ganadería? Otros? 3. Cómo trabaja su campo hoy? Cuál es el ritmo de trabajo? 4. Cuál es su filosofía actual sobre la producción agrícola? 5. Cuantas horas le dedica? Cuantos días? 6. Es su principal actividad o prefiere otras?					
	<i>Futuro</i>					7. Como ve la agricultura en los próximos años? 8. Piensa que va a ser igual, mejor, peor? 9. Que debería cambiar? 10. Cuál sería a futuro el modo de producción ideal?	
Tecnología	<i>Pasado</i>	11. Que herramientas usaban antes? Que tecnologías? 12. Cuales recuerda positivas y cuáles negativas? 13. Tenían contacto con INTA? 14. Qué cambios ha notado de aquellos primeras experiencias a las actuales?					
	<i>Presente</i>	15. Que entiende usted por tecnología? Cuales usa hoy? 16. A que le suena esto de lo tecnológico en el campo? 17. Aplica usted las tecnologías que le propone INTA?					
	<i>Futuro</i>					18. Que espera de la tecnología para su campo? 19. Y para su vida en general?	
Tierra	<i>Pasado</i>	20. Que recuerda sobre lo que la gente pensaba de la tierra, del suelo, del territorio? 21. Había mañas, sabiduría, costumbres para laburar la tierra? 22. Se prestaba atención a la luna o al calendario, al momento del año, a las estaciones?					
	<i>Presente</i>	23. Utiliza algún tipo de calendario agrícola? 24. Cuáles son las estaciones o periodos en los que organiza el ritmo anual de producción? 25. Que se imagina hoy cuando escucha hablar de "territorio" o de "la tierra"? 26. Que representa para usted el campo? 27. Que piensa que es lo natural en la tierra? O lo cultural?					
	<i>Futuro</i>					28. Que va a pasar con la tierra, con su manejo, sus usos? 29. Se agota? Se asfalta toda? se la quedan pocos? Diga lo que le parezca.	
Identidad	<i>Pasado</i>	30. Que imágenes de su infancia, sus abuelos, lo identifican con la vida en el campo? 31. Como era la vida social del campo? 32. Afectó el cambio de ritmo a la vida social?					
	<i>Presente</i>	33. Y hoy se identifica con la vida en el campo? 34. Con que cosas o actividades se identifica? 35. Que imágenes tiene de sí mismo? Campesino, chacarero, empresario?					
	<i>Futuro</i>					36. Como se imagina la identidad del campo a futuro? Con que lo identifica?	
Imaginario: familia e industria							
Componentes	Dimensión						
Patrimonio	<i>Pasado</i>	37. Sus padres y abuelos, sentían como propia la tierra que trabajaban? 38. Tiene relación con ese pasado que le transmiten los padres o abuelos?					
	<i>Presente</i>	39. Se identifica usted con el campo heredado? Siente que es suyo el campo? 40. Que cosas considera como su herencia, como su patrimonio personal o familiar? 41. Siente que trabaja para otros, para el Gobierno?					
	<i>Futuro</i>					42. Quienes quisiera usted que se queden con su campo? Sus hijos u otros parientes? Venderlo?	

			43. Que va a pasar con el campo en nuestro país o en nuestra región? 44. Seguirá viviendo gente en el campo?
Familia	Pasado	45. Que recuerdos le trae pensar la familia en el campo?	
	Presente	46. Que se imagina por agricultura familiar? 47. Puede hoy una sola familiar producir y mantener un campo? 48. Quiénes han comprado los campos vendidos en los últimos años?	
	Futuro		49. Quedaran familias en el campo? Quiénes van a quedarse con los campos?
Industria	Pasado	50. Cuando escuchó hablar por primera vez sobre la industria en el campo? 51. Cuáles son las primeras imágenes asociados a "lo industrial"?	
	Presente	52. Que piensa sobre la industria en el campo? Sobre los empresas del agro, los pooles de siembra, la sojización, la informática?	
	Futuro		53. Hacia dónde va la industrialización del campo? Qué futuro se imagina?
Rural-urbano	Pasado	54. Que imágenes pasadas le trae pensar en "lo rural"? 55. Como era la vida entre lo rural y la ciudad?	
	Presente	56. Que entiende por ruralidad, por la vida rural? 57. Y por la ida y vuelta del campo a la ciudad? 58. Que es "lo local"?	
	Futuro		59. Cómo será la vida entre el campo y la ciudad a futuro?
Imaginario: sustentabilidad			
Componentes	Dimensión	Preguntas Parte I	
Ecología	Pasado	60. Cuando escuchó hablar de "ecología" por primera vez?	
	Presente	61. Que entiende usted por ecología? 62. Importa hoy la ecología en la producción agropecuaria? 63. Como ven las reglamentaciones de agroquímicos?	
	Futuro		64. Se seguirá hablando de agro-ecología a futuro? 65. Será más o menos importante la ecología a futuro?
Bienestar	Pasado	66. Como era su bienestar y su situación económica antes de trabajar en el campo o hacerse cargo?	
	Presente	67. Como vive hoy? Como ve su salud, su economía, sus relaciones familiares, su "calidad" de vida?	
	Futuro		68. Que bienestar le gustaría tener de acá a unos años?
Progreso	Pasado	69. Utiliza la palabra sustentabilidad? Desde cuándo? 70. Cómo lo define?	
	Presente	71. Que entiende por Progreso? 72. A que asocia el progreso? Que imágenes le representa?	
	Futuro		73.Cuál sería el progreso ideal a futuro, suyo o familiar?
Desarrollo	Pasado	74. Qué piensa del desarrollo? 75. Cuando escucho hablar de "desarrollo" por primera vez? Con que se relacionaba?	
	Presente	76. Que piensa sobre la idea de "desarrollar los territorios", que haya "desarrollo local", de "lo sustentable"? 77. Que le parece cuando lo escucha de parte de agrónomos o de políticos? Es todo lo mismo?	
	Futuro		78. Que desarrollo para la zona imagina a futuro?
Educación	Pasado	79. Cambió la forma de capacitarse entre los productores? 80. Cambió el diálogo con políticos y técnicos?	
	Presente	81. Hoy se sabe cómo trabajar el campo? Hace falta capacitación? 82. Cómo ve el rol de INTA?	
	Futuro		83. Que educación se imagina que hace falta para mejorar el campo a futuro?

Esquema 10. Matriz de la totalidad de datos a articular.

Ejemplo del Caso 3, con solo dos componentes y una constelación.

Imaginario sociales			Discursos (entrevistas)			Prácticas (observación y análisis de las rítmicas culturales)					
						Ritmos de vida		Dinámica social			
Imagina rio	Constelaci ón	Componen tes (y categorías)	Tensió n	Pregunta s (en base a categori as)	Respuest as	Temporali dad	Espacialid ad	Organizaci ón social	Susten to	Cosmovisi ón	
<i>Produc. Agrop.</i>	<i>Sustentabili dad</i>	<i>Bienestar</i>	Pasad o								
			Presen te								
			Futuro								
		<i>Progreso</i>	Pasad o								
			Presen te								
			Futuro								

Esquema 11. Espacialidades y perspectivas geográficas.

Perspectiva¹⁰¹	Espacialidades (nociones de espacio)	
Fisiográfica	Es la naturaleza como medio físico Es la exploración y organización de la naturaleza.	Espacialidad naturalista
Humana	Es la naturaleza intervenida por el hombre. Es el paisaje natural y el paisaje cultural.	Espacialidad paisajística
Funcionalista	Es una superficie funcional y a-histórica. Es un ámbito a utilizar con múltiples fines.	Espacialidad utilitarista
Fenomenológica	Es el ámbito de vida. Es la experiencia individual de la vida.	Espacialidad vitalista
Económico-política	Es la naturaleza como recurso productivo. Es la explotación social de los recursos naturales.	Espacialidad productivista
Político-cultural	Es el territorio físico y político a la vez. Es la naturaleza historizada y dominada.	Espacialidad territorialista

¹⁰¹ Las perspectivas fueron consideradas a partir del trabajo de Benedetti (2009: 6).

Esquema 12. Cuadro sintético de los imaginarios relevados sobre los menhires.

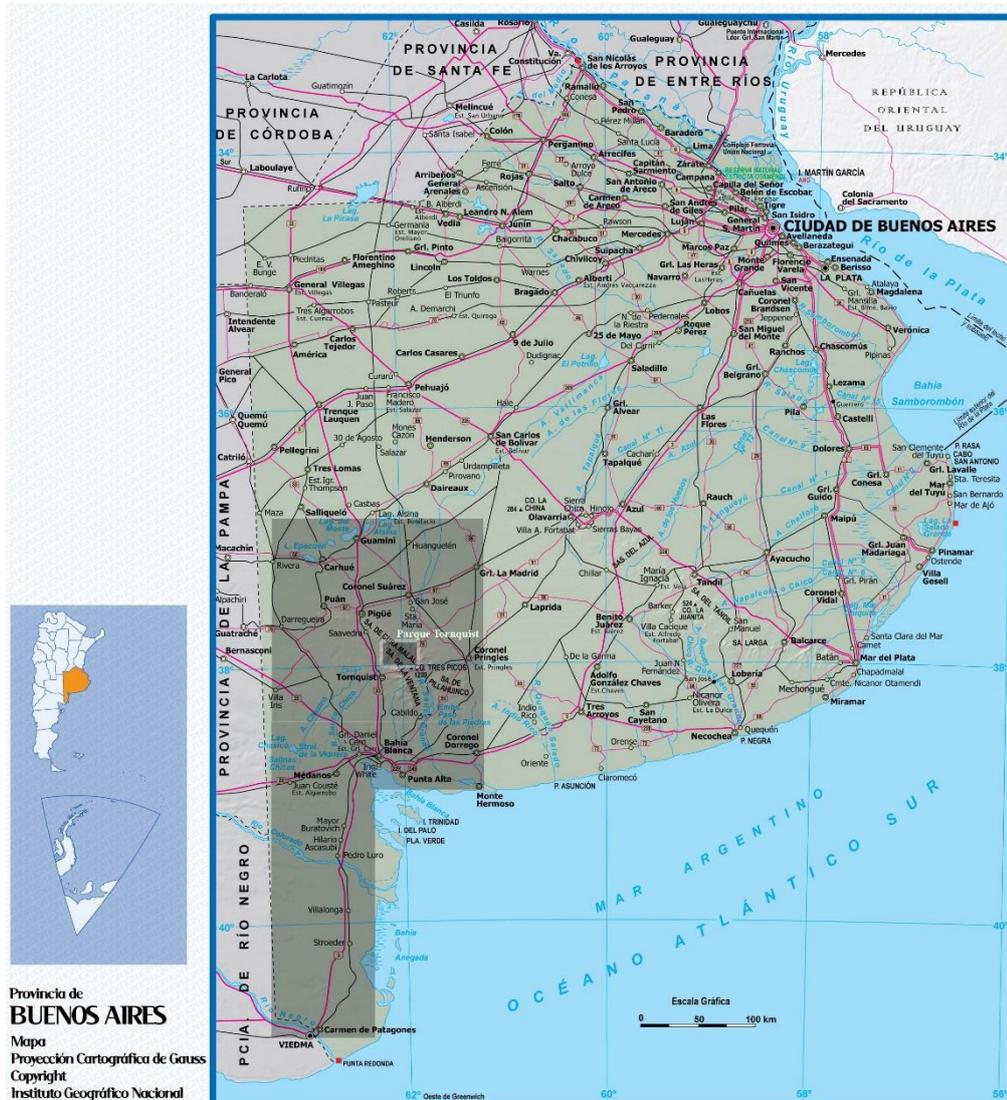
Funciones (componentes del imaginario "menhires")	Orígenes (componentes del imaginario de los posibles constructores)		
	Indígena	Criollo	Desconocido
Territorial (Usos del espacio e intervenciones en el paisaje)	<p>Demarcación de zonas de circulación y contacto entre grupos.</p> <p>Marcación de puntos importantes en el paisaje: cursos de agua, ojos de agua, vertientes de agua, sitios con energía.</p> <p>Asentamientos, manejo y circulación de ganado.</p>	<p>Demarcación de campos agrícolas y zonas de trabajo, fértiles o arables.</p> <p>Uso como postes para alambre o para sujetar animales.</p> <p>Asentamientos, manejo y circulación de ganado.</p>	No hay referencias.
Ritual (Simbolismo, usos trascendentales, sentidos no-materiales)	<p>Centros ceremoniales, espacios rituales.</p> <p>Lugares funerarios, mortuorios.</p> <p>Cultos a la tierra, a los animales o plantas.</p>	Lugares de entierro o fallecimiento de familiares.	<p>"Acupuntura" de canales energéticos.</p> <p>Portales de comunicación con seres extra-terrestres.</p>
Astronómica (Relación con fenómenos celestes)	<p>Simbolización en el espacio terrestre del espacio celeste.</p> <p>Referencias a equinoccios, solsticios, u otros fenómenos referentes a ciclos estacionales.</p>	No hay referencias.	<p>Cultos y veneración a "seres superiores" a través de la relación con el comportamiento de los astros.</p> <p>Marcación de rutas de acceso a otras dimensiones por alineación de piedras.</p>

Esquema 13. Modelo preliminar de intervención en el manejo del patrimonio cultural.

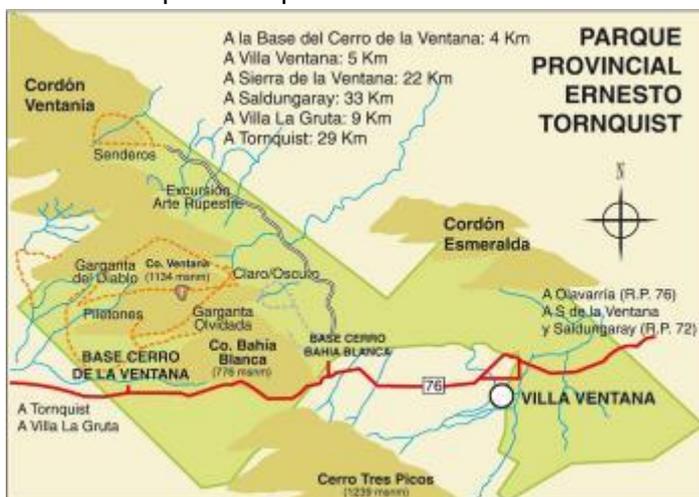


Mapas

Mapa 1. Mapa de la región de estudio (sudeste de la Provincia de Buenos Aires).
Fuente: Instituto Geográfico Nacional de Argentina, modificado por el autor.

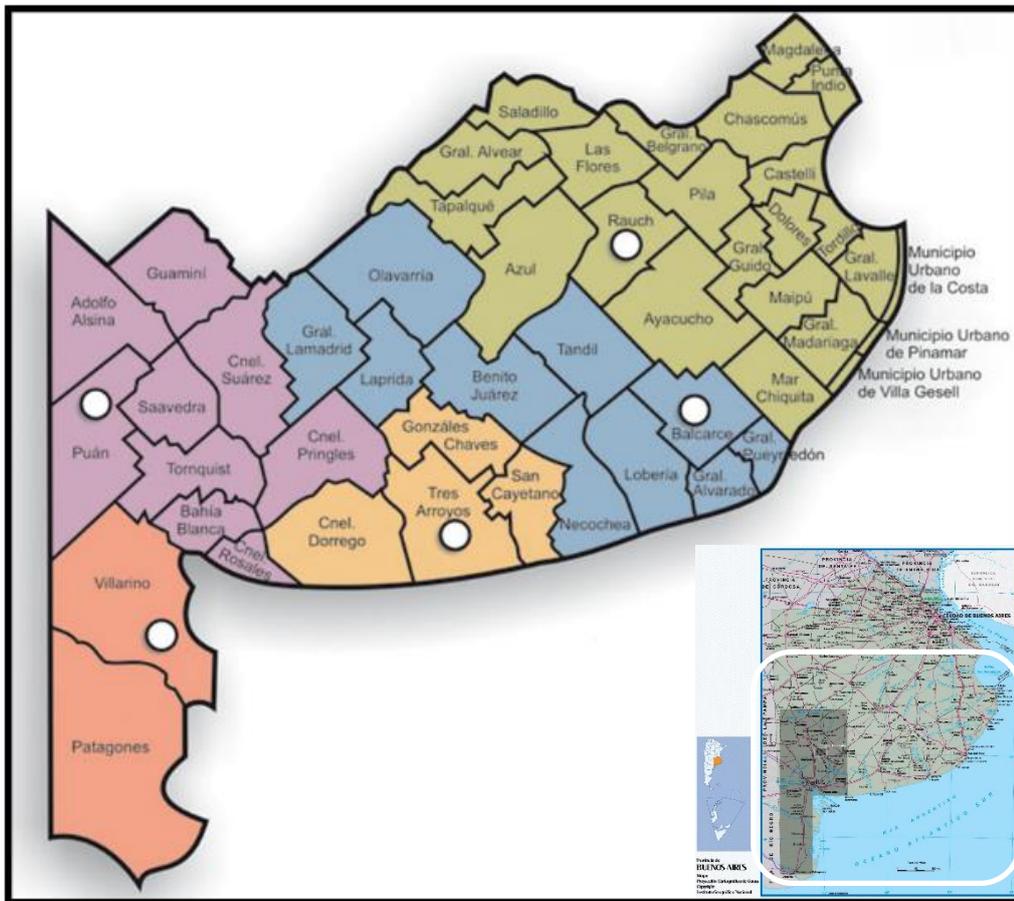


Detalle Parque Tornquist. Fuente: PPET.



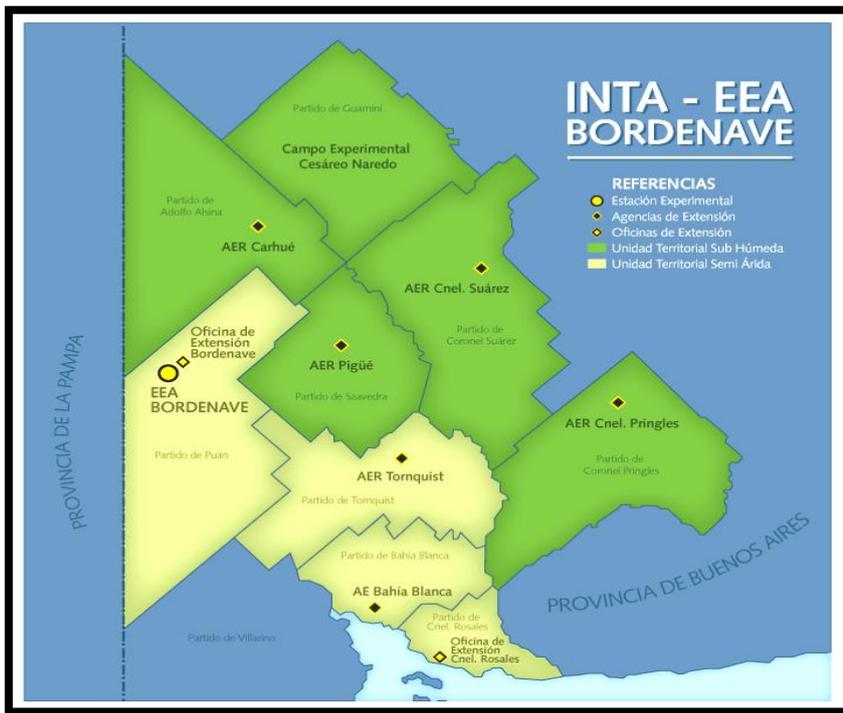
Mapa 2. Mapa de los distritos correspondientes al CERBAS (INTA).

Fuente: INTA, 2013.

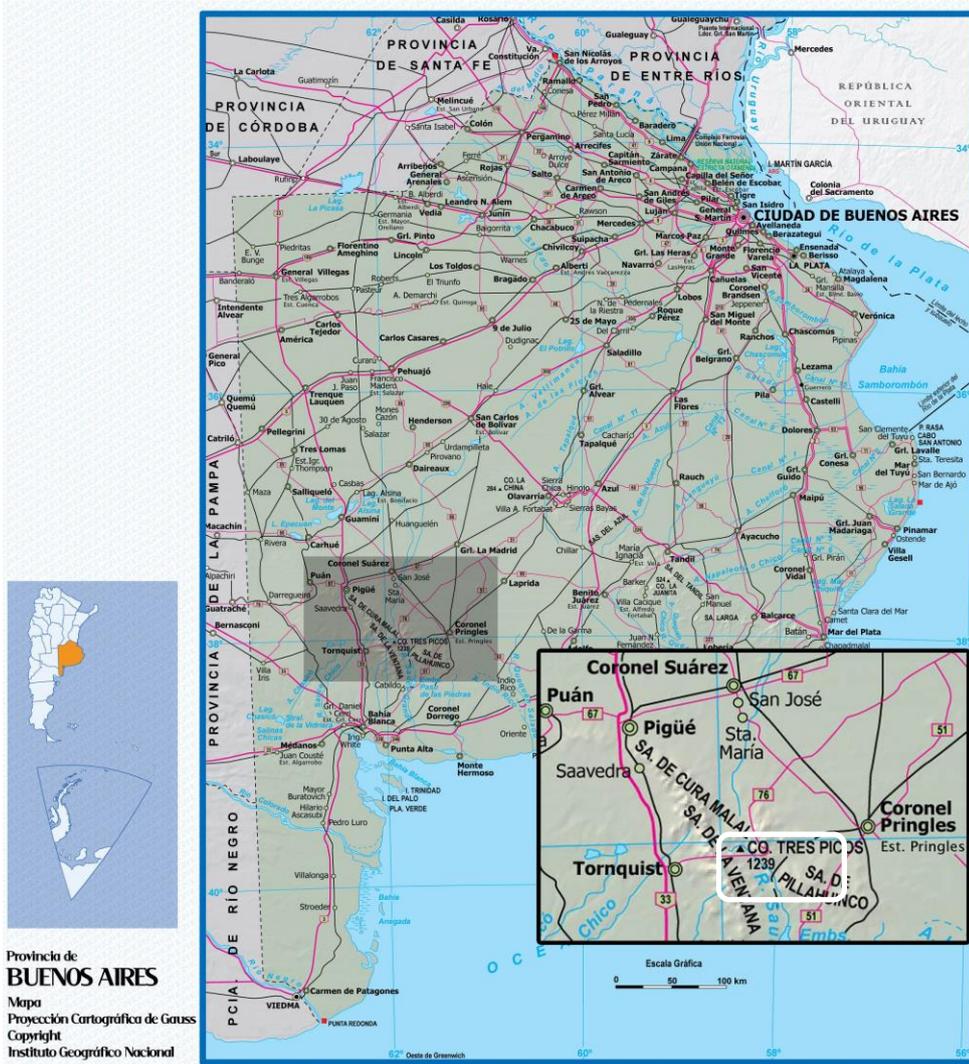


Mapa 3. Mapa de los distritos correspondientes a la EEA INTA Bordenave.

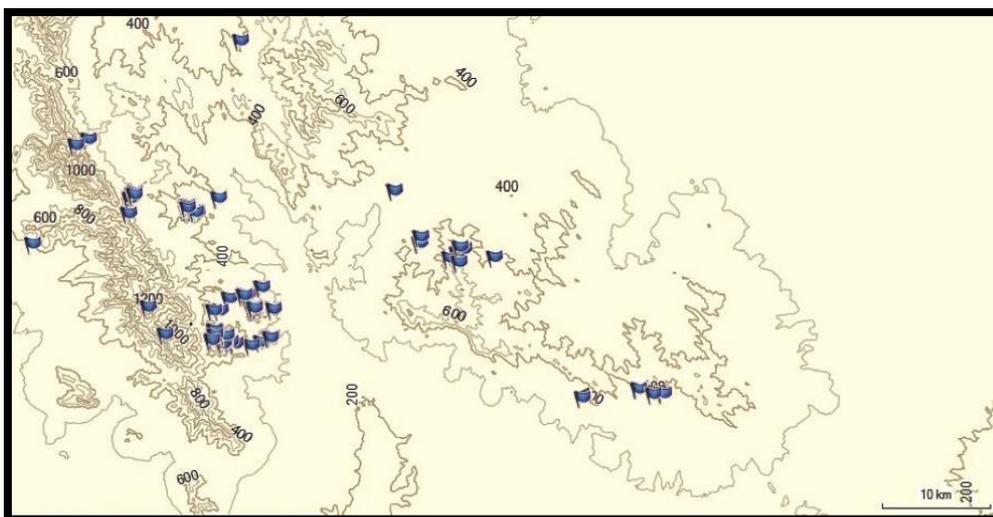
Fuente: INTA, 2013.



Mapa 4. Mapa con ubicación del Sistema Serrano de Ventania.
 Fuente: Instituto Geográfico Nacional de Argentina, modificado por el autor.



Detalle de la ubicación de los sitios con menhires en mapa topológico de Ventania.
 Fuente: Mapear, modificado por el autor.



Mapa 5. Mapa de América de 1705



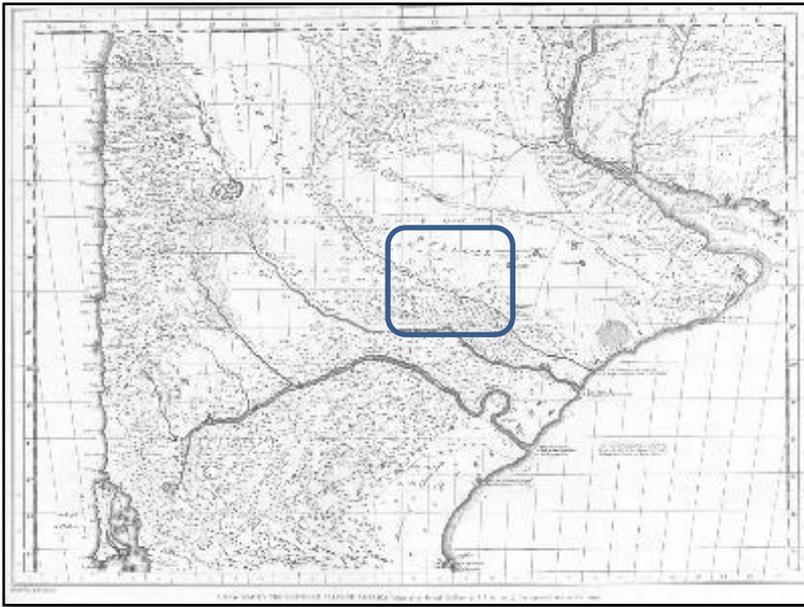
Detalle región de la actual Prov. de Buenos Aires

Mapa 6. Mapa jesuita de la actual zona centro de Argentina.
Fuente: Cardiel (1944).



Detalle de la región "casuti sierras"

Mapa 7. Mapa jesuita de la actual zona centro de Argentina.
Fuente: Falkner (1944).

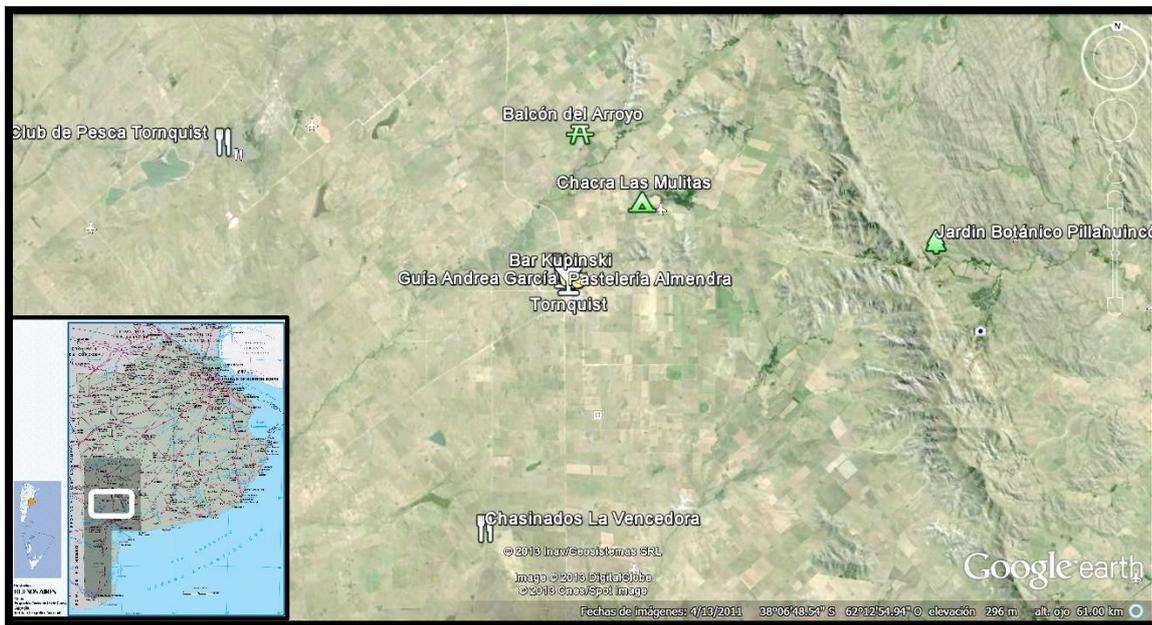


Detalle de la zona nombrada "Casuhati".

Mapa 8. Ubicación de los integrantes del grupo Senderos Ancestrales.
Imagen satelital de Google Earth

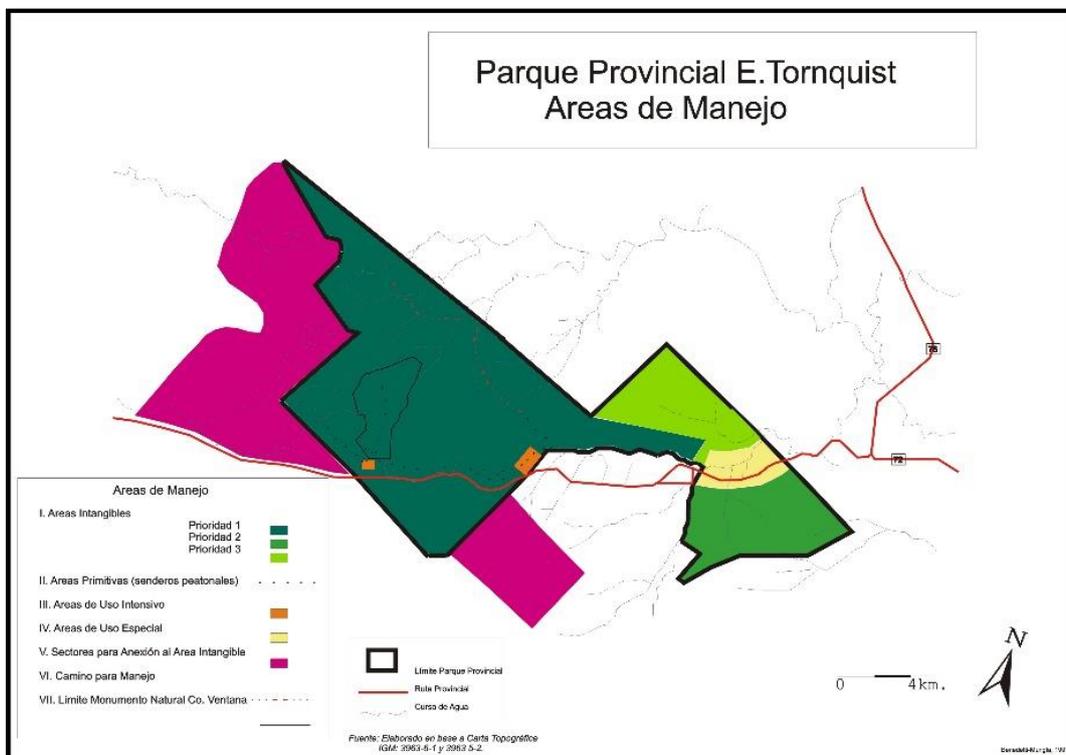
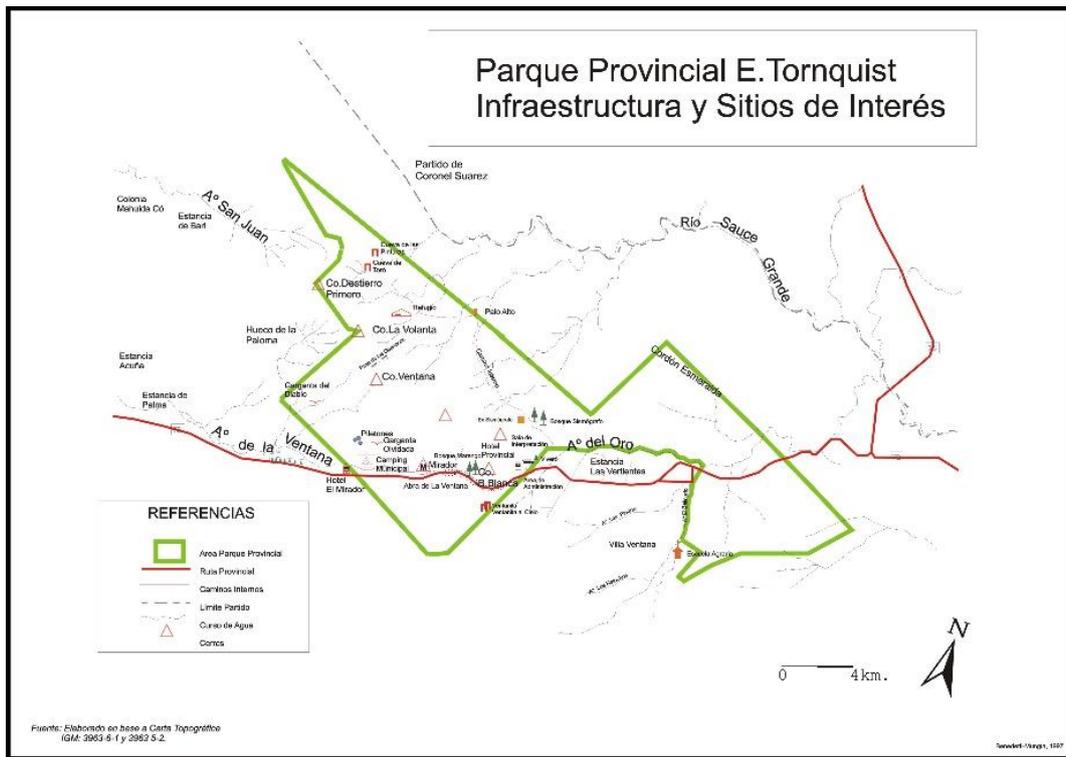


Mapa 9. Ubicación de los integrantes del grupo Senderos Ancestrales.
Imagen satelital de Google Earth

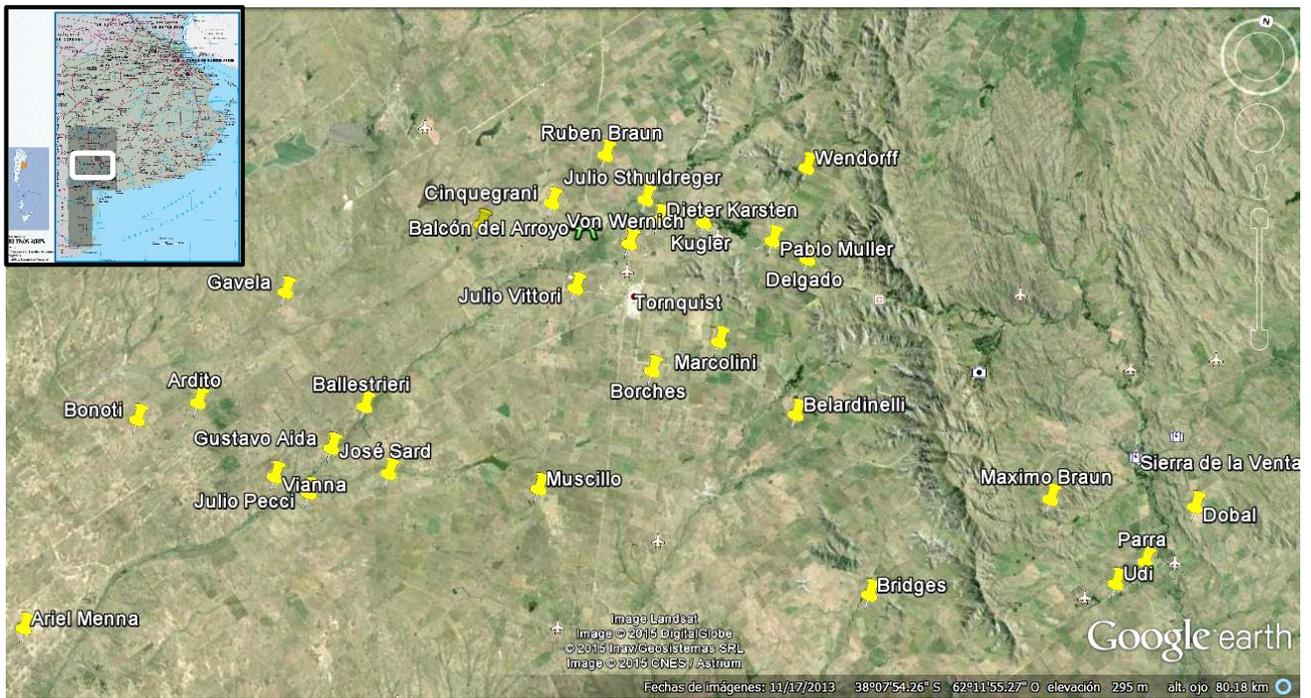


Mapa 10. Mapas del Parque Tornquist

Fuente: (Fiori, Scorolli y Zalba, 1997)

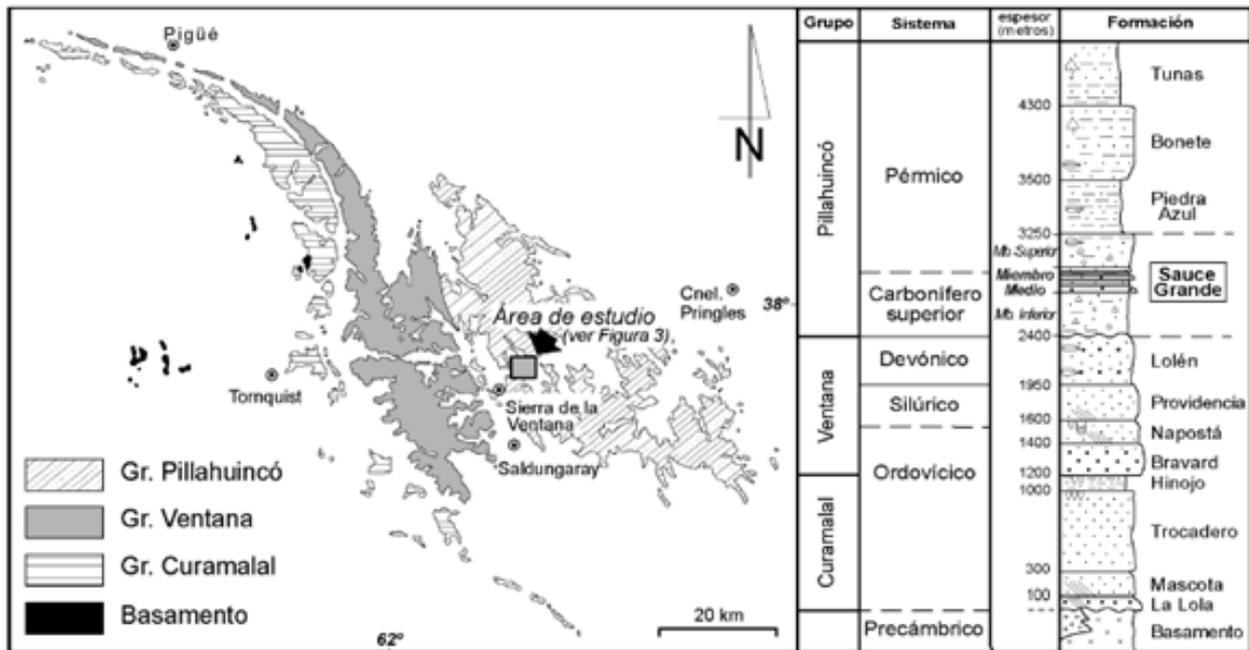


Mapa 11. Ubicación productores agropecuarios del Distrito de Tornquist
Imagen satelital de Google Earth



Mapa 12. Grupos y formaciones geológicas de las Sierras Australes Bonaerenses

Fuente: (Di Pasquo, Martínez y Freije, 2008).



Fotografías

Foto 1. Menhires en forma semicircular (partido de Cnel. Suárez).
Fotos del autor



Foto 2. Menhires en forma rectangular (partido de Tornquist).



Foto 3. Menhir aislado (partido de Tornquist).



Foto 4. Rescate de los fósiles del glosoterio.



Foto 5. Exhibición de los fósiles del glosoterio.



Foto 6. Fotografías de campañas en el río Quequén Salado.



Foto 7. Fotografía de la excursión por el campo de Mahuida-Có.



Foto 8. Fotografía excursión 4x4 de Eco Ventania Turismo Aventura.



Foto 9. Fotografía de la visita guiada en Campo Udi.



Foto 10. Fotografía del establecimiento Campo Equino

