

# **Los/as jóvenes tareferos/as. Aprotes teóricos y empíricos para la comprensión de subjetividades en transformación.**

Maria Luz Roa.

Cita:

Maria Luz Roa (2011). *Los/as jóvenes tareferos/as. Aprotes teóricos y empíricos para la comprensión de subjetividades en transformación. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/611>

**LOS JÓVENES TAREFEROS/AS.  
APORTES TEÓRICOS Y EMPÍRICOS PARA LA COMPRESIÓN DE  
SUBJETIVIDADES EN TRANSFORMACIÓN.**

Lic. María Luz Roa (socióloga)

Becaria doctoral del CONICET. Actualmente se encuentra realizando el Doctorado en Ciencias Sociales (FSOC - UBA). Miembro del Equipo de Antropología de la Subjetividad [www.antropologiadelasubjetividad.com](http://www.antropologiadelasubjetividad.com), y docente en el Seminario de Investigación *Trabajo y trabajadores/as en el agro Argentino*, que se dicta en la carrera de Sociología (UBA).

Contacto: [chiluz\\_84@hotmail.com](mailto:chiluz_84@hotmail.com).

**RESUMEN**

En la provincia de Misiones, en el Nordeste de la Argentina, se produjo una extensión los asentamientos periurbanos – villas miseria – durante la segunda mitad de la década del '90. En los mismos se concentraron ex asalariados agrícolas permanentes y transitorios con residencia rural y ex productores minifundistas, que en la actualidad dependen fundamentalmente del trabajo temporal en la yerba mate – *tarefa* –. Asimismo los/as jóvenes constituyen una franja etaria que posiblemente se haya socializado en estos nuevos espacios.

El presente trabajo indaga acerca del impacto de la urbanización de la mano de obra rural sobre la construcción de subjetividades en los/as jóvenes de familias asalariadas cuya ocupación principal es la cosecha de yerba mate. Se analizará la construcción de la subjetividad de los/as jóvenes, concibiendo a la misma como una categoría existencial y procesual que tiene como dimensiones principales: 1) el cuerpo, 2) los *habitus* y las maneras de ser y hacer, y 3) la emocionalidad. En tal sentido, proponemos analizar la construcción del *self* de los/as jóvenes tareferos/as a partir del análisis de la trayectoria social del grupo en su interrelación con a) el espacio territorial, b) la escuela, c) la familia y d) el ámbito laboral.

Para evaluar estos procesos, se adopta una metodología etnográfica. Se analizarán entrevistas en profundidad y notas de campo realizadas en aquellas barriadas de la ciudad de Oberá en donde se localizan la mayor parte de familias que se dedican a la cosecha de yerba mate. Se entrevistó a jóvenes mujeres y varones, a sus respectivos/as padres y madres e informantes clave.

**Palabras clave:** juventud, territorio, *tarefa*, subjetividad, periurbano.

**I. INTRODUCCIÓN**

En la provincia de Misiones, en el Nordeste de la Argentina, se produjo una extensión los asentamientos periurbanos – villas miseria – durante la segunda mitad de la década del '90. En los mismos se concentraron ex asalariados agrícolas permanentes y transitorios con

residencia rural y ex productores minifundistas, que en la actualidad dependen fundamentalmente del trabajo temporal en la yerba mate – *tarefa* –. Asimismo los/as jóvenes constituyen una franja etaria que posiblemente se haya socializado en estos nuevos espacios, es por ello que nos resulta sugerente estudiar los cambios experimentados por esta generación. El presente trabajo indaga acerca del impacto de la urbanización de la mano de obra rural sobre la construcción de subjetividades en los/as jóvenes de familias asalariadas cuya ocupación principal es la cosecha de yerba mate.

Para ello, nos proponemos avanzar hacia la construcción de una perspectiva teórica que nos permita comprender las relaciones existentes entre territorios y subjetividades juveniles en transformación. Se retomarán distintos aportes provenientes de la Geografía Social, la Sociología, la Fenomenología y la Antropología.

En primer lugar, analizaremos las subjetividades en transformación desde una perspectiva socio-antropológica. Así, partiremos de la noción de subjetividad de Sherry Ortner (2005), quien la describe como una categoría existencial y procesual que abarca a un conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc. que animan a los sujetos actuantes. Nos adentraremos en el estudio de la subjetividad a partir del análisis de tres dimensiones analíticas: a) el cuerpo como condición existencial del hombre; b) la percepción: *habitus*, las maneras de ser y hacer; y c) la emocionalidad. El paradigma del *embodiment* de Thomas Csordas nos permitirá articular tales dimensiones. En el segundo apartado reflexionaremos sobre la creciente urbanización de los trabajadores agropecuarios en Latinoamérica, y las nuevas conexiones entre la ciudad y el campo que implica este proceso. Para comprender las transformaciones que promueven estos fenómenos sobre la subjetividad, nos detendremos en los aportes de la noción de territorialidad y táctica espacial. Y finalmente, a partir de los lineamientos teóricos analizados, reflexionaremos acerca de los cambios que generan las nuevas territorializaciones en las subjetividades juveniles *tareferas*. Para ello analizaremos las trayectorias de los/as jóvenes *tareferos/as* en su interrelación con 1) el territorio, 2) la escuela, 3) la familia, y 3) el ámbito laboral.

## II. LA SUBJETIVIDAD COMO CATEGORÍA EXISTENCIAL.

Hablar de subjetividad nos conduce a un campo existencial de la experiencia humana. Según Ortner (2005) la subjetividad está constituida por el “conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc. que animan a los sujetos actuantes” (Ortner 2005:25) y por las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas estructuras de sentimiento. La autora plantea que las subjetividades son complejas cultural y emocionalmente, debido a que existe una continua reflexividad entre el yo y el mundo. Se destaca así la existencia de una conciencia<sup>1</sup> cultural multifacética y reflexiva, de actores que están inmersos en el mundo social. Su complejidad y reflexividad constituyen el fundamento para cuestionar y criticar el mundo en el cual nos encontramos.

Hasta aquí podríamos dividir dos dimensiones analíticas de la subjetividad: a) los modos de percepción y pensamiento, y b) la emocionalidad. Ambas modelan u organizan las formas en que los sujetos están-en-el-mundo. Estos modos tienen una forma cultural determinada – o como diría Bourdieu están condicionados por *habitus* que inclinan a los actores a actuar, pensar y sentir de una manera coherente con los límites de las estructuras del mundo externo –, y su manera de habitar esa forma resulta reflexiva.

A estas dos dimensiones proponemos agregarle una tercera abocada a la noción de c) cuerpo, la cual otorga un carácter material a la existencia subjetiva, a superando posibles dualidades entre las dimensiones mencionadas.

Siguiendo a Merleau Ponty, partimos de entender que el estar-en-el-mundo del hombre es primeramente corporal. El mundo es percibido – primera dimensión de la subjetividad mencionada – a través del cuerpo, un cuerpo que es un movimiento hacia el mundo (*et. al.*, 1994). En este sentido, concebimos al cuerpo desde una doble perspectiva: c.1) como el agente de la experiencia sensible constitutiva del ser-en-el-mundo; y c.2) como material biológico sobre el que opera lo social y cultural.

Creemos que el paradigma del *embodiment* de Thomas Csordas permite articular las tres dimensiones de la subjetividad mencionadas – cuerpo, percepción y emocionalidad. Así, a continuación abordaremos a las mismas a partir de un principio metodológico definido por la experiencia perceptual y por los modos de presencia y compromiso en el mundo<sup>ii</sup>.

## II.1 El cuerpo como punto de partida.

“El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mí mismo. Estoy dado, eso es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja. Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser sujeto de todas mis experiencias, no es distinta de mi inserción en el mundo. Es para mí un destino ser libre [...]” (Merleau Ponty 1994: 371).

El paradigma del *embodiment* (Csordas 1990) comprende al cuerpo como el campo existencial de la cultura – como el sujeto de la cultura –, concibiendo al mismo como un punto de partida metodológico. El *embodiment* constituye así una condición existencial en la que el cuerpo es la fuente subjetiva o el campo intersubjetivo de la experiencia. En el análisis de la relación entre la cultura y el *self*<sup>iii</sup>, se considera que esta relación se encuentra encarnada (*embodied*) en el cuerpo de los sujetos.

Csordas articula la noción de pre-objetividad del cuerpo de Merleau Ponty con la de *habitus* de Bourdieu, para contribuir a la construcción de una teoría de la práctica asentada sobre un cuerpo socialmente informado que supere las dualidades sujeto/objeto, cuerpo/mente, cognición/emoción o subjetividad/objetividad. En el presente subapartado proponemos comenzar el estudio de la subjetividad a partir del análisis del cuerpo.

Merleau Ponty comprende al cuerpo como un concepto pre-reflexivo. El cuerpo está en el mundo desde el comienzo, siendo el punto de partida de la percepción. En este nivel no hay objetos aún (es pre-objetivo), simplemente estamos en el mundo<sup>iv</sup>. De esta manera, no existe un aspecto pre-cultural en el cuerpo, sino pre-abstracto. Comenzar con la realidad perceptual permite: por un lado preguntarnos cómo nuestros cuerpos se tornan objetivados a través de procesos de reflexión– en donde los otros cumplen un importante rol en objetivarnos a nosotros<sup>v</sup> –; y por otro lado ofrece a los análisis culturales un proceso humano de tomar y habitar el mundo cultural de manera abierta (cfr. Csordas 1990, 1994). En este sentido, Crossley (2007) destaca el concepto de *carne* de Merleau Ponty, a partir del cual se comprende al cuerpo desde un lado objetivo: siendo visto y localizado; y desde un lado sensible: como un ser sensible en relación con el ambiente, el cual es percibido a través de una conducta significativa<sup>vi</sup>.

Para esta reflexión, nos resulta sugerente el concepto de “libertad” que desarrolla Merleau Ponty en *Fenomenología de la Percepción* (1994). El autor sostiene que nosotros nacemos del mundo es decir, somos solicitados por el mundo; y también nacemos al mundo, estando

abiertos a una infinidad de posibles. El mundo resulta el horizonte de sentido de toda experiencia, el lugar de todos los temas y las situaciones posibles. Éste mundo está estructurado por un sistema de significaciones que el sujeto difunde a su alrededor viviendo en ellas y a través de ellas, utilizándolas por su estar-en-el-mundo. Esta doble existencia implica que no existen determinismos en la experiencia del sujeto, ya que para él es un destino ser libre. La libertad – ser sujeto de mis experiencias – entonces, no destruye nuestra situación, sino que se engrana a ella, existiendo un intercambio entre la situación y el que la asume.

Recapitulando, desde un comienzo estamos mezclados al mundo y a los demás en una confusión equívoca. Nuestro estar-en-el-mundo es libre, pero esa libertad no se puede separar de la situación.

“Soy una estructura psicológica e histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura [...]. Y sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él.” (Merleau Ponty, 1994:462).

Es aquí en donde podemos encontrar una articulación entre el cuerpo pre-objetivo de Merleau Ponty con el *habitus* de Bourdieu<sup>vii</sup>. En el próximo apartado nos detendremos en dicha relación.

## II.2 El cuerpo socialmente informado. Los principios de percepción y acción.

El cuerpo-sujeto que está-en-el-mundo desarrolla ciertos modos estabilizados de ser y hacer, actuar y reaccionar a través de su pertenencia y participación en el mundo social, siendo portador de *habitus* (cfr. Crossley, 2007) que lo sitúan socialmente. Bourdieu (1986) define al *habitus* como un sistema de disposiciones duraderas y transferibles; o estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, adquiridas mediante la práctica<sup>viii</sup>; las cuales se constituyen en principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones. El *habitus* resulta así un sistema subjetivo no individual de estructuras interiorizadas en los cuerpos que dan forma a principios comunes de percepción, concepción y acción de los sujetos.

Bourdieu plantea que los esquemas de percepción y apreciación se interponen entre el individuo y su cuerpo conformando una *hexis* corporal que otorga al agente una manera duradera de sentir y pensar<sup>ix</sup> (cfr. Bourdieu y Wacquant 1995). De esta forma, el *habitus* – tributario de determinadas posiciones en el espacio social – conforma esquemas de clasificación a través de los cuales el cuerpo es prácticamente percibido y apreciado, constituyéndose en un cuerpo socialmente informado. Esto implica que la experiencia práctica del cuerpo se encuentra a) originada por los esquemas fundamentales – o formas incorporadas de las estructuras básicas del universo social –, y b) reforzada por las reacciones al propio cuerpo originadas por los mismos esquemas<sup>x</sup>(Bourdieu 1986). Asimismo, el *habitus* da cuenta de aquella lógica práctica que hace que el mundo esté dotado de sentido, permitiendo al sujeto comprender las reglas del juego, los códigos de lo social<sup>xi</sup>.

Bourdieu (1980) sostiene que el *habitus* es perdurable, mas no inmutable, por lo que conforma una relación activa y creadora con el mundo. El sujeto posee una capacidad infinita de engendrar en total libertad productos que tienen siempre como límites las condiciones de su producción histórica y socialmente situadas. La libertad entonces se aleja de la creación imprevisible y de la reproducción mecánica.

Creemos que la relación entre el *habitus* y el mundo que establece Bourdieu, se asemeja a la relación entre libertad y situación que describe Merleau Ponty. El cuerpo pre-objetivo que esta-en-el-mundo es un cuerpo socialmente informado; o en palabras de Merleau Ponty, tiene una forma de existir, un estilo. Asimismo, según Bourdieu el *habitus* permite producir un número infinito de prácticas relativamente imprevisibles, pero a la vez limitadas en su diversidad. Sus estructuras están producidas por las experiencias anteriores, realizando una integración de las nuevas experiencias, la cual a su vez está dominada por las primeras vivencias (Bourdieu, 1980). Podríamos decir que a este mismo fenómeno hace referencia Merleau Ponty (1994) cuando plantea que en el presente vívido existe una reanudación de cada subjetividad y las subjetividades. Ya que si me encuentro situado en un mundo primordial estructurado por un sistema de significaciones que me preceden, y que difundo viviendo en ellas y utilizándolas en mi estar-en-el mundo; las estructuraciones de mi vida consciente son construidas por la reactivación de mis experiencias sedimentadas y su amalgama de pensamiento vívido actual.

Al respecto Csordas (1997) plantea que así como Merleau Ponty habla de una indeterminación existencial, Bourdieu habla de una indeterminación lógica, indeterminación que para nosotros se traduce en el término “reflexividad” de Ortner. De esta manera, podríamos decir que más allá del *habitus*, más allá del estilo determinado de los sujetos, existe una reflexividad situada que les permite cuestionar, criticar y transformar nuestro ser-en-el-mundo. Esta reflexividad hace que consideremos a la subjetividad como un proceso de continua transformación.

Resumiendo lo planteado hasta aquí, iniciamos el análisis de la subjetividad a partir de un comienzo fenomenológico de la percepción. Al mismo lo situamos en la existencia de nuestro cuerpo-sujeto pre-objetivo y pre-reflexivo que asume al mundo como autoevidente, debido a que está socialmente informado. Tal cuerpo es portador de un cierto *habitus* que otorga una ambigüedad entre lo subjetivo personal y lo público. Esto implica que tenemos modos de percepción social y culturalmente condicionados. A su vez, notamos que nuestra percepción, pensamiento y acción poseen un grado de agencia debido a su capacidad reflexiva, la cual posibilita la libertad como condición transformadora del mundo. De esta manera, asumimos un criterio dinámico para el análisis de la subjetividad.

### **II.3 La emocionalidad.**

En el presente apartado nos detendremos a analizar la tercera de las dimensiones de la subjetividad: la emocionalidad. La existencia del hombre no sólo es corporal, sino también emocional, o mejor dicho: corporalmente emocional. Esto se debe a que el hombre está afectivamente en el mundo y su existencia constituye un continuo hilo de sentimientos vivos, difusos y cambiantes (Le Breton 2002). Así, la reflexividad entre el yo y el mundo que mencionamos está socialmente situada y se expresa emocionalmente.

Le Breton (2002) concibe como sentimiento a aquella tonalidad afectiva hacia un objeto que se encuentra marcada por una duración y homogeneidad en su contenido. La misma se manifiesta en una combinación de sensaciones corporales, gestos y significaciones culturales aprendidas a través de las relaciones sociales. La emoción, en cambio, constituye la resonancia propia de un acontecimiento – pasado, presente o futuro; real o imaginario – en la relación entre el individuo y el mundo. La misma es un momento provisorio nacido de una causa en la que el sentimiento se cristalizó con una intensidad particular: sea alegría, tristeza, etc<sup>xii</sup>. Como sentimiento y emoción se tiñen de la misma impregnación social, para

nuestros fines analíticos los agrupamos bajo el término emoción<sup>xiii</sup>. La característica principal de la misma es que está constituida por experiencias corporizadas – que se ajustan al cuerpo como un *self* corporizado – en donde un cierto significado impulsa una cierta sensación<sup>xiv</sup> (Leavitt 1996, Lyon y Barbaley 1994).

Los estudios culturales de tradición interpretativa de Geertz (1991) dan una primera aproximación a esta cuestión al plantear que los esquemas culturales<sup>xv</sup> modelan<sup>xvi</sup> las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico. Esto implica que los símbolos que conforman la cultura suscitan una serie de motivaciones en el hombre, las cuales constituyen una tendencia permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en situaciones determinadas. En la descripción densa *Juego profundo: notas sobre la riña de gallos*, Geertz (1991) interpreta la riña de gallos balinesa, señalando que son las emociones que se expresan en ella las que unen a los individuos balineses. Ésta resulta ser una labor fundamental, ya que sobre esas emociones está constituida la sociedad. Así, la riña de gallos otorga una *educación sentimental* a los balineses, ya que en la riña el balinés da forma y descubre su temperamento y el temperamento de su sociedad. Gracias a ella se manifiesta el *ethos* de la cultura y la sensibilidad de las personas. De esta manera, con el término *ethos* el autor hace referencia al sistema culturalmente organizado de las emociones.

Creemos que las motivaciones prácticas y emocionales que Geertz adjudica a la cultura se asemejan las proporcionadas por el *habitus*. Al respecto Bourdieu (1991) plantea que la *hexis* corporal, es decir, el *habitus* incorporado y convertido en disposición permanente, constituye una manera duradera de hablar, caminar, sentir y pensar. En este sentido, Rosaldo (1984) resalta que los sentimientos y las emociones se encuentran estructurados por las formas de entendimiento.

“[...] lo que los individuos pueden pensar y sentir es [...] un producto de modos de acciones sociales organizados y de formas de hablar, y [...] la sociedad misma, como en el caso de los *Hongot*, provee a los actores imágenes que combinan acción, pensamiento, emoción y salud [...]. Yo plantearé que lo que nosotros llamamos ‘sentimientos reales’ o el *self* interno son silencios simplemente distinguidos del discernimiento de silencios, dados a nuestro discurso analítico. Silencios que no nos ayudan necesariamente a comprender las formas en que la cultura da forma y es formada por la experiencia humana.” (Rosaldo 1984:147, traducción propia).

Vemos así que las emociones se encuentran relacionadas con las formas sociales y creencias culturales (Rosaldo 1984), y se alimentan de normas colectivas implícitas o de orientaciones de comportamiento que se expresan según el estilo y apropiación personal (Le Breton 2002). Las mismas constituyen experiencias aprehendidas y expresadas en el cuerpo en interacciones sociales y mediante signos verbales y no verbales (Leavitt 1996). Podemos decir que este aprendizaje emocional se interioriza a través de *habitus* determinados. De esta manera, las emociones son sociales, culturales y situacionales; y son sentidas en la experiencia corporal (Leavitt 1996).

En este sentido, la emoción y la práctica se encuentran relacionadas. Crossley destaca que

“El significado sociológico de esta forma de entender al afecto es doble. En primera instancia nos permite ver a la agencia social corporizada como una agencia afectiva y, así, ver al afecto como una parte constitutiva clave de la formación social – además del lenguaje y otras formas de acción prácticas –. El afecto puede verse, por ejemplo, como un factor productivo clave en la constitución de (algunas) relaciones sociales. En segunda instancia, nos permite estudiar sociológicamente al afecto. Los afectos [...] son vistos [...] como formas afectivas de ser-en-el-mundo, formas culturales estilizadas de conducta que pueden ser estudiadas como tales.” (Crossley 2007:10).

Al respecto Lyon y Barbaley (1994) sostienen que la emoción es una experiencia de la sociedad corporizada que guía y prepara al organismo para la acción social a través de la

cual las relaciones sociales son generadas. Los autores rescatan a Sheller para describir una dimensión sentimental de estar-en-el-mundo, e integran a las emociones en una relación que media la experiencia del mundo y la comprensión de la acción en él. Lo emocional se encuentra en el momento pre-objetivo del estar-en-el-mundo, ya que a través de la emoción se une el *embodiment* por un lado y la praxis del cuerpo por otro lado. De esta manera, la emoción tiene un rol fundamental en el ser-del-cuerpo-en-sociedad.

## II.4 El *self* y las subjetividades en transformación.

Recapitulando, estudiamos la subjetividad – los modos de percepción, pensamiento, afecto, etc. – desde el paradigma del *embodiment*, tomando al cuerpo como punto de partida existencial. Describimos inicialmente la existencia de nuestro cuerpo pre-objetivo y pre-reflexivo, el mismo esta-en-el-mundo emocionalmente y se encuentra socialmente informado por *habitus*. Ello implica que nuestros modos de percepción son social y culturalmente condicionados. Asimismo nuestra percepción, pensamiento, emoción y acción –los cuales se encuentran interrelacionados por el *embodiment* – poseen un grado de libertad que otorga su capacidad reflexiva. E aquí la complejidad de la subjetividad: la misma nunca es estática, se encuentra continuamente en transformación debido a la reflexividad entre el yo y el mundo, a la libertad que tiene el sujeto en la situación que lo precede, lo constituye y que él a su vez transforma.

Creemos que la categoría de *self* (Csordas 1994) reúne las dimensiones de la subjetividad desarrolladas, permitiéndonos observarlas en el marco continuas transformaciones:

“El *self* no es ni una sustancia ni una entidad, sino una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientado en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. En este sentido, el *self* acontece como una conjunción de una experiencia corporal pre reflexiva, un mundo culturalmente constituido, y la especificidad situacional o *habitus*. Los procesos del *self* son procesos de orientación en donde aspectos del mundo son tematizados, con el resultado que el *self* es objetivado más regularmente como una ‘persona’ con una identidad cultural o un set de identidades.” (Csordas 1994:5, traducción propia).

Los procesos de reflexión entre el sujeto y el mundo – que podríamos decir que están cultural, social y económicamente constituidos – son justamente los procesos del *self*. A partir de los mismos, se pone en juego la relación entre libertad y situación; entre cuerpo y *habitus*; y entre *habitus*, emoción y práctica. Serán los procesos de *self* los que nos interesará observar en la investigación en curso, de manera de poder comprender los cambios que pudo haber ocasionado la urbanización sobre la subjetividad de los/as jóvenes *tareferos/as*.

## III. LA PERIURBANIZACIÓN DE LOS/AS TRABAJADORES/AS RURALES. TRANSFORMACIONES TERRITORIALES Y SUBJETIVAS.

Durante los últimos 20 años, distintos estudios provenientes de las Ciencias Sociales notan un incremento de tendencias hacia a la urbanización de los trabajadores agropecuarios en Latinoamérica en general y en Argentina en particular<sup>xvii</sup>. Al respecto, Murmis (1995) señala que las reservas de mano de obra para el sector empresario hoy ya no se encuentran en el campesinado sino en los asentamientos de masas asalariadas disponibles para el trabajo rural. Las mismas se sitúan en zonas periurbanas y en ocasiones se encuentran desprovistas de experiencia parcelaria. De esta manera, se observa una expansión del trabajo rural asalariado no sólo sin tierra, sino urbano o periurbano. Esta tendencia se liga a

la disminución del trabajo semiproletario campesino. En este sentido, los reservorios, que antes se encontraban en las explotaciones campesinas – dentro de la relación latifundio-minifundio – en la actualidad parecen situarse crecientemente en los espacios periurbanos a los bordes de las ciudades. Así, la urbanización y periurbanización de la población rural les permite a los trabajadores agrícolas reemplazar la parcela de tierra por otras ocupaciones y por el acceso al Estado, a través de los planes sociales.

Estos cambios se sitúan en lo que varios especialistas denominaron como el surgimiento de una nueva ruralidad en el agro Latinoamericano. Dicho término hace referencia las transformaciones ocurridas en la estructura rural, la cual durante la década de los '90 se multisectorializa y diversifica. Tales transformaciones implican tanto una no coincidencia entre lo rural y lo agropecuario, como una creciente interacción campo-ciudad que hace repensar las divisiones tajantes entre lo urbano y lo rural. Asimismo las ciencias sociales rurales comienzan a indagar sobre los cambios en el espacio, surgiendo nuevas definiciones del espacio social rural que permiten atender a espacios mixturados donde se mezclan características urbanas y rurales en una continuidad que algunos geógrafos franceses describen como rur-urbana (cfr. González Cangas 2004).

En el presente apartado nos proponemos caracterizar las nuevas territorialidades que conforman las actuales dinámicas entre lo rural y lo urbano. A partir de esta reflexión, posteriormente nos preguntamos por el impacto de las transformaciones territoriales sobre la subjetividad juvenil.

### III.2 Territorialidad y multiterritorialidad.

“Debido al hecho de que el espacio social está inscripto a la vez en las estructuras espaciales y las estructuras mentales, que son parte el producto de la incorporación de las primeras, el espacio es uno de los lugares donde se afirma y ejerce el poder, y sin duda en la forma más sutil: la de la violencia simbólica como violencia inadvertida.” (Bourdieu 1999:122).

La reflexión sobre las relaciones entre las estructuras del espacio social y del espacio físico nos conduce a preguntarnos por un lado cómo se inscribe el poder en el espacio físico, y por otro lado de qué manera la inercia de las formas espaciales genera un efecto de naturalización de las jerarquías y distancias sociales. Las nociones geográficas de territorialidad y territorio<sup>xviii</sup> intentan dar cuenta de estos fenómenos.

Concebimos a la territorialidad como la forma espacial primaria que toma el poder. La misma constituye aquel intento que ejerce un individuo o grupo por influenciar, afectar o controlar personas y relaciones a través de la delimitación y el control firme sobre un área geográfica. En el momento en que esa voluntad es usada para afectar comportamientos a través del control del acceso al área, dicha área geográfica constituye un territorio (Sack 1986). Haesbaert (2004, 2005, 2007) sostiene que el territorio se encuentra inmerso en relaciones de dominación y apropiación. El mismo se desdobra a lo largo de un *continuum* que va desde:

- la apropiación político-económica más concreta y funcional: que resulta la apropiación y dominación del espacio.
- a la dominación más subjetiva y/o cultural-simbólica: que implica la identidad territorial de los grupos sociales que ejercen control simbólico sobre el espacio donde viven. Creemos esta dimensión abarca lo que Bourdieu (1999) llama “efectos del lugar”, es decir, la manera en que un espacio habitado o apropiado aparece como una simbolización del espacio social. En este sentido, el espacio físico funciona como un espacio social reificado, naturalizando las estructuras sociales a través de la forma más sutil en que opera el poder: la violencia

simbólica<sup>xix</sup>. Así, el autor plantea que para poder habitar un lugar, el agente debe disponer de los medios tácitamente exigidos, es decir del *habitus* que le permita apropiarse del lugar (funcional tomando la definición de Haesbaert).

Al respecto, Haesbaert señala:

“[...]el territorio, relacionalmente hablando, o sea, en cuanto mediación espacial de poder, resulta de la interacción diferenciada entre las múltiples dimensiones de ese poder, desde su naturaleza más estrictamente política hasta su carácter más propiamente simbólico, pasando por las relaciones dentro del llamado poder económico indisociables de la esfera jurídico-política” (Haesbaert 2004:s/p).

Haesbaert (2004, 2005, 2007) diferencia cuatro modalidades en que se desarrollan las territorializaciones:

- 1) como abrigo físico, fuente de recursos materiales o medios de producción.
- 2) como identificación o simbolización de grupos a través de referentes espaciales.
- 3) como disciplinarización o control mediante del espacio.
- 4) por la construcción y el control de conexiones de redes y flujos.

Esas modalidades de territorializaciones se corresponden con la constitución de distintos tipos de territorios<sup>xx</sup>. Así, el autor destaca que en el capitalismo se desarrollan dos paradigmas territoriales, los cuales asumen distintas lógicas asociadas a dinámicas espaciales:

- La lógica tradicional: que pertenece a una lógica estatal controladora de flujos a través del control de áreas, casi siempre continuas y de fronteras claramente delimitadas.

Esta lógica, permite la composición de territorios-zona en donde se legisla en nombre de todos los integrantes del territorio. Tal tipo de construcciones son las que Santos (1994) denomina “espacio de todos” o “espacio local” en donde se desarrollan dominios horizontales regidos por la continuidad territorial de lugares vecinos.

- La lógica empresarial: la cual controla a los flujos a través de la dominación de determinadas redes – de circulación y comunicación – que posibilitan flujos de alcance global.

La lógica territorial reticular se constituye dentro de dinámicas sociales verticales y excluyentes. A través de las mismas se conforma lo que Santos (1994) llama “espacio de algunos”, el cual se conforma por puntos distantes son ligados por redes. Tal control impulsa el surgimiento de territorios-red en donde importa tener acceso a los medios para permitir una mayor movilidad dentro de la red física, o a los puntos de conexión que permiten jugar con las múltiples formas de territorialidad (Haesbaert 2005).

Haesbaert (2004, 2005, 2007) plantea que en las llamadas sociedades de control experimentamos un pasaje desde un territorio-zonal a un territorio-red. Dicho cambio es facilitado por el incremento de la movilidad física, que se recrea en procesos híbridos de (re)construcción territorial e identificación con lugares híbridos multiidentitarios. A través de este pasaje se conforman lo que Veltz describe como territorios-redes discontinuos y segmentados, articulados por múltiples redes superpuestas y embrolladas (Blanco 2009). De esta manera, se origina un fenómeno que Haesbaert conceptualiza como multiterritorialidad. La misma implica la experimentación de varios territorios al mismo tiempo; en donde ya no interesa el control de un área, sino el de la movilidad, los flujos y las conexiones. El autor analiza la multiterritorialidad en dos dimensiones: a) una dimensión material: como la tele-acción a distancia; y b) una dimensión simbólica: como la hibridación de referencias identitarias territoriales. Dichos cambios traen aparejadas nuevas identificaciones cultural-simbólicas que se desarrollan en el propio movimiento (Haesbaert 2005).

Asimismo vale aclarar que la disponibilidad de la multiterritorialidad no es uniforme, ya que la creación y el uso de las redes es desigual. Los actores, operadores de tales dispositivos, concretan la selectividad de los incluidos y los excluidos. Así, el territorio como espacio de dominación presenta estrategias de reclusión territorial en un sentido multiescalar, controlando tanto la movilidad y como la inmovilidad a través de la capacidad de dominar las redes.

### **III.3 Encontrando las grietas al poder. Las tecnologías del yo y las prácticas cotidianas del espacio vivido.**

“[...] debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas ‘tecnologías’, y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (Foucault 1990:2).

Hasta aquí hemos considerado la noción de territorio desde una perspectiva que analiza las tecnologías de poder insertas en el espacio. Así, por un lado, diferenciamos tanto su aspecto funcional de apropiación y dominación espacial; como su dimensión simbólica, concibiendo al territorio como uno de los lugares donde se ejerce el poder a través de la violencia simbólica. Y por otro lado destacamos el concepto de multiterritorialidad para explicar la constitución de nuevos territorios-red, concepto que más adelante nos permitirá reflexionar sobre las interconexiones rural-urbanas de los trabajadores agropecuarios.

Antes de avanzar con la reflexión de nuestro caso de estudio, siguiendo a Foucault podemos decir que sobre el territorio operan tecnologías del yo, las cuales más allá de los condicionamientos experimentados por el poder, otorgan a los sujetos un halo de libertad y creatividad, que escapa a la violencia simbólica cosificada y naturalizada en el territorio. Creemos que a este tipo de tecnologías se refiere Certeau (1996) al caracterizar las prácticas espaciales cotidianas, prácticas que concebimos como inherentes a la subjetividad y que expresan una vez más la relación entre libertad y situación, entre *habitus* y prácticas. En el análisis de las prácticas cotidianas del espacio vivido, Certeau distingue dos tipos de prácticas:

1) La estrategia, que resulta del “[...] cálculo (o la manipulación) de las relaciones de fuerza que se hace posible desde un sujeto de voluntad y poder [...]. *La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscripto como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas [...]* toda racionalización ‘estratégica’ se ocupa primero de distinguir en un ‘medio ambiente’ lo que es ‘propio’, es decir el *lugar de poder y de la voluntad propios* [...] [y así] circunscribir lo que es propio en un mundo hechizado por los poderes invisibles del otro” (Certeau 1996:42, destacado propio).

2) La táctica refiere a las maneras de hacer que implican maneras de habitar. Estas resultan “[...] un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. *La táctica no tiene más lugar que el del otro*. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a la distancia. [...] debido a su no lugar, *la táctica depende del tiempo*, atenta a ‘coger al vuelo’ las

posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos 'ocasiones'." (Certeau 1996: 50, destacado propio). Creemos que la noción de territorio hasta aquí explicitada corresponde a la mediación espacial de poder desde una práctica estratégica, que como vimos implica una dimensión tanto funcional como simbólica. Asimismo podemos decir que sobre el territorio operan a su vez las tecnologías del yo inherentes a la subjetividad reflexiva, que emergen a la manera de tácticas sobre su espacio delimitado – en áreas o en redes –, las cuales aprovechan la fuerza del acontecimiento.

Según Certeau las prácticas cotidianas del espacio vivido corresponden a estos procedimientos multiformes, resistentes, astutos y obstinados que escapan a la disciplina. Ellas conforman la apropiación del sistema topográfico por el habitante, que implica relaciones entre posiciones diferenciadas y contratos pragmáticos bajo la forma del movimiento. De esta manera, Certeau nos invita a focalizar en las figuras que dibujan las trayectorias de los actores por el espacio – el territorio diríamos nosotros – las cuales a través de diversas maneras de habitar definen procedimientos típicos de la subjetividad. Así, el concepto táctica nos permite observar el ser-en-el-mundo (que es corporal y emocional) de sujetos socialmente situados, quienes instauran algo del orden de la pluralidad y la libertad subjetiva, escapando, aunque sea brevemente, a las lógicas territoriales estratégicas. A continuación nos preguntamos por esta interrelación entre territorio y subjetividad en el caso de los/as jóvenes tareferos/as.

#### **IV. APUNTES HACIA LA REFLEXIÓN. LOS/AS JÓVENES TAREFEROS/AS. ¿LA GENERACIÓN DEL CAMBIO?**

Durante la segunda mitad de la década del '90 en la provincia de Misiones, situada al Nordeste de la Argentina, se produjo una extensión de los asentamientos periurbanos, conformando villas miserias o barrios carenciados ubicadas en los alrededores de las ciudades intermedias de la provincia. En los mismos se concentraron ex asalariados agrícolas permanentes y transitorios con residencia rural y ex productores minifundistas. En estos nuevos espacios, la mayor parte de las familias dependen del trabajo temporal en la yerba mate – *tarefa* – y de ocupaciones relacionadas con la construcción (Roa 2009).

En el marco de estos procesos, los/as jóvenes constituyen una franja etaria que posiblemente se haya socializado en tales espacios, por lo que nos resulta significativo indagar sobre los cambios que produjo la urbanización de los/as trabajadores/as rurales en la subjetividad y las prácticas de dicho grupo. En este sentido, en la investigación en curso nos resulta relevante analizar las transformaciones en las subjetividades de los/as jóvenes no sólo para comprender las peculiaridades de la condición juvenil del grupo; sino para también compararlas con las de la generación anterior, de manera de poder percibir los cambios en la subjetividad de las familias de cosecheros/as de yerba mate. Para ello, estudiamos la construcción del *self* de los/as jóvenes *tareferos/as* a partir del análisis de la trayectoria social del grupo en su interrelación con a) el barrio, b) la escuela, c) la familia y d) el ámbito laboral rural.

Dado que la investigación se encuentra en un momento inicial, no me atrevo a dar respuestas o conclusiones contundentes a estos objetivos, sino simplemente apuntes hacia la reflexión, preguntas sobre las que actualmente se centra mi investigación.

Se lleva a cabo una metodología etnográfica que considera la perspectiva del actor como un punto de partida y de llegada de la investigación. A continuación, analizamos notas de campo y entrevistas en profundidad realizadas a jóvenes mujeres y varones, a sus respectivos/as padres y madres, e informantes clave. Las mismas se ejecutaron a partir de tres trabajos de campo realizados en Oberá, ciudad intermedia de la provincia de Misiones en donde se encuentra el fenómeno de periurbanización de cosecheros/as rurales más desarrollado.

#### **IV.1 Multiterritorialidad de la exclusión. Entre la escuela y el trabajo.**

A lo largo de los trabajos de campo realizados, pudimos observar que las prácticas de los/as jóvenes se encuentran divididas entre la ciudad y el campo. La escuela, la vivienda y la changa en la ciudad, y el trabajo en el agro generan continuos movimientos entre los territorios rural y urbano que parecerían estar marcados por la imposibilidad de inclusión en ninguno de los dos espacios.

En primer lugar las perspectivas de inserción de los/as jóvenes en el mercado laboral agrícola y urbano resultan negativas. El mercado de trabajo rural no sólo es expulsor de mano de obra<sup>xxi</sup> – en la cosecha de yerba mate, en la cosecha del té y en las escasas tareas interzafrales –; sino que a su vez la inserción en el mercado de trabajo urbano resulta sumamente ocasional. Por otro lado, a pesar de las mayores posibilidades educativas que implica vivir en la ciudad, la condición de hijos/as de tareferos/as les impide apropiarse de dichos recursos. En una encuesta a hogares realizada en los barrios periurbanos de la ciudad de Oberá realizada en el año 2008, pudimos observar que a pesar de que se registra la asistencia a establecimientos educativos de todos los hijos/as de tareferos/as menores de 16 años, a partir de los 8 años gran cantidad de niños/as comienza a repetir los grados, llegando muy pocos a terminar la escuela primaria. Estos altos niveles de repetición escolar están asociados a la interrupción ocasionada por acompañar a sus progenitores a la cosecha de yerba mate desde edades tempranas. Dichas interrupciones aumentan o disminuyen según las dinámicas en las formas familiares (ver Roa 2009, 2010).

Los/as jóvenes quedan así estancados/as en la periferia de las ciudades, en espacios que se caracterizan fundamentalmente por “la falta de”. A los 15 años su porvenir ya parece estar truncado y marcado por la exclusión. La única perspectiva de vida resulta sobrevivir de la cosecha y la changa, sufriendo en la *tarefa* como lo hicieron sus padres y madres (Roa 2010).

Creemos que en estos casos parecería conformarse una suerte de **multiterritorialidad de la exclusión, en donde se experimentan varios territorios al mismo tiempo, en un híbrido rural-urbano marcado por la falta de acceso a los bienes y servicios del espacio aéreo urbano, y al control de las redes que conectan a los espacios periurbanos con lo rural**. Por una parte, los movimientos de circulación hacia el campo están controlados por intermediarios contratistas de mano de obra. Generalmente, la cosecha se realiza bajo la modalidad de campamento, la cual implica que los cosecheros/as se retiren por varias semanas a yerbales lejanos, en donde se instalan con precarias carpas. En estos casos, los contratistas intermediarios se encargan de la organización y ejecución de estas migraciones temporarias de trabajo (ver Rau 2005). Y por otra parte, el acceso a la ciudad se encuentra coartado por la imposibilidad de inclusión – como trabajador, como estudiante, como ciudadano – dentro de la misma.

Al respecto, Bourdieu señala que:

“La capacidad [de los agentes] de dominar el espacio, en especial adueñándose (material o simbólicamente) de los bienes escasos (públicos o privados) que se distribuyen en él, depende del capital poseído. Éste permite mantener a distancia a personas y cosas indeseables, al mismo tiempo que acercarse a las deseables (debido, entre otras cosas, a su riqueza en capital) [...]” (Bourdieu 1999:122).

Notamos así cómo los jóvenes *tareferos* parecen presentar una incapacidad de apropiarse tanto del espacio urbano como rural. Para estos jóvenes parecería generarse un **círculo vicioso de la exclusión multiterritorializada**, en una suerte de búsqueda por un territorio como abrigo, como fundamento mínimo de la reproducción física-cotidiana. No pueden acceder a la educación de la ciudad por tener que trabajar en la *tarefa*. No pueden acceder a un trabajo urbano por la falta de educación. Esto los obliga a seguir trabajando en la *tarefa*, a circular hacia un campo que expulsó a sus padres y madres, trasladándose constantemente de cosecha a cosecha. Parecen generarse así recorridos marcados por el “no lugar”, en un proceso indefinido de estar ausente en pos de algo propio. Se dibuja entonces una lógica de vagabundeo en una red de estadías adoptadas por la circulación, por el pisoteo de las apariencias de lo propio (Certeau 1996). Asimismo, en la actual investigación nos preguntamos: ¿qué subjetividades se forjan en este contexto? ¿Qué identidades se constituyen? Para dar respuestas, o más preguntas, a estas cuestiones, precisamos ahondar en las relaciones entre territorio y subjetividad.

#### **IV.2 El territorio como condición existencial. La subjetividad territorialmente situada.**

Tomando los aportes de la definición geográfica de territorio mencionados en el apartado III, podemos decir que el poder se manifiesta sobre el espacio social a través del espacio físico apropiado, el cual se constituye como territorio. El territorio, en cuanto mediación espacial de poder, no sólo resulta un medio para crear y mantener el orden, sino también el contexto geográfico mediante el cual experimentamos el mundo y lo dotamos de significado (Haesbaert 2004). Así, en la medida en que los sujetos están-en-el-mundo de manera corporal y emocional; las estructuras del orden se naturalizan a través de la violencia simbólica, internalizándose en *habitus*.

Pero el estar-en-el-mundo del sujeto no es estático, y los procesos de reflexión entre el sujeto y el mundo, que podríamos decir que están territorialmente situados, son procesos de *self*. En ellos se define una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientado en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. En este sentido, el *self* acontece como la conjunción de 1) una experiencia corporal y emocional pre-reflexiva, 2) un mundo cultural, social y territorialmente situado, y 3) la especificidad situacional o *habitus*. A partir de los mismos se pone en juego la relación entre la determinación situacional y la agencia. Son estos procesos los que evidenciamos en el análisis de las prácticas cotidianas sobre el espacio vivido, generando tácticas espaciales que escapan a las redes y a las áreas territoriales del poder.

En este sentido, en la investigación en curso **nos preguntamos por las características que asumen las formas de habitar el espacio urbano y rural de los/as jóvenes tareferos, en el marco de una multiterritorialidad de la exclusión.** ¿Cuáles son sus usos de la ciudad? ¿Qué creatividad se adjudican en los espacios que habitan? ¿Cuáles y cómo son sus usos del ámbito rural? ¿Cómo se diferencian estos usos de lo urbano y lo rural respecto a los de la generación de sus padres y madres?

Estas cuestiones nos conducen a preguntarnos por la identidad de los/as jóvenes, es decir por los procesos de objetivación del *self* en una identidad o set de identidades, los cuales se desarrollan mediante esa capacidad de volverse orientado hacia un mundo que está

territorialmente constituido. Es así que nos preguntamos ¿qué es lo que constituye la subjetividad juvenil *tarefera*? ¿La juventud está territorialmente situada? ¿Podemos hablar de una juventud rural?

### IV.3 Juventud ¿rural?

Partiendo del paradigma del *embodiment*, nos preguntamos en primer lugar por la relación entre el cuerpo, el mundo (en donde situamos al territorio), y lo social y cultural; apareciendo como primera cuestión la del cuerpo joven. El “cuerpo joven” es un cuerpo socialmente informado, que funciona como un lenguaje de la identidad social que se ve naturalizada y legitimada. Que exista un cuerpo joven implica una forma particular de experimentar la posición en el espacio social mediante la comprobación de la distancia entre el cuerpo real y el legítimo – lo joven –.

En este sentido, siguiendo a Margulis y Urresti (2008), entendemos al cuerpo joven como una función-signo<sup>xxii</sup>, y a la juventud como una singular condición existencial que tiene al cuerpo como soporte concreto sobre el que se articulan los signos – lo cultural y social –. Así, la juventud, como función estaría expuesta a un desgaste diferencial en la materialidad misma del cuerpo según el género y el sector social – en nuestro caso los/as cosecheros/as de yerba mate –. De esta manera la juventud deja de ser una cronología para desarrollarse, procesada por la sociedad y la cultura, en el plano de la durabilidad.

“Así, lo sociocultural influiría en los ritmos del desgaste biológico, haciendo pesar la diferenciación social en la mera cronología. La función quedaría huérfana sin la concurrencia necesaria del signo. [...] *La materia de la juventud es su cronología en tanto moratoria vital*<sup>xxiii</sup> *objetiva, presocial y hasta prebiológica, física*; la forma con que se la inviste es sociocultural, valorativa, estética [...] *El compuesto resultante es el cuerpo del joven (cronología sin cultura es ciega – bruta materialidad estadística –, cultura sin cronología es vacía, simbolismo autóctono, culturalismo)*. De esta manera, gracias a este criterio, se puede distinguir – sin confundir – a los jóvenes de los no jóvenes por medio de la *moratoria vital*, y a los social y culturalmente juveniles de los no juveniles – como es el caso de muchos jóvenes de sectores populares que no gozan de la moratoria social y no portan los signos que caracterizan hegemonícamente a la juventud –, y de *no jóvenes juveniles* – como ciertos integrantes de sectores medios y altos que ven disminuido su crédito vital excedente pero son capaces de incorporar tales signos –.” (Margulis y Urresti 2008:21, destacado propio).

En este sentido, **concebimos a la juventud como construcción cultural relativa en tiempo y espacio, definición que nos resulta adecuada para contemplar una diversidad de situaciones y actores sociales en el agro. La juventud por un lado implica una moratoria vital, en el sentido de una disponibilidad diferencial de capital temporal que hace a una manera de estar-en-el-mundo que posee una irreversibilidad menor que la adultez (Margulis 2001). Y por otro lado, una percepción social de esos cambios y sus repercusiones para la comunidad. Al respecto Feixa (1998) destaca que para que exista juventud deben darse ciertas condiciones sociales que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad, y ciertas imágenes culturales a los grupos que dependen de la estructura social en su conjunto<sup>xxiv</sup>. Asimismo, la juventud no es una sola, ya que las modalidades de procesar la edad son múltiples y diversas, variando según las generaciones, las clases sociales y la etnia.**

Para el caso *tarefero* nos preguntamos entonces: ¿Cómo se construye el cuerpo joven de los/as tareferos/as? ¿Es un cuerpo juvenil? Al respecto, creo que en este grupo la construcción del cuerpo está marcada por *tarefa*, labor que se la asocia al sufrimiento del *tarefero*.

“En Oberá me resulta sencillo reconocer a un *tarefero* o *tarefera*. Sus cuerpos – morochos o gringos como se dice acá – están curtidos por la cosecha de sol a sol, sus ojos están llorosos por las infecciones

ocasionadas por las astillas de las ramas del yerbal. Hombres flacos pero fibrosos. Manos grandes y callosas. Miradas dolorosas curtidas por el sufrir en el yerbal. Mujeres con vientres de muchos hijos, grandotas, morrudas, con espaldas anchas y fuertes de cargar raídos. Sus cuerpos están también marcados por heridas del yerbal, operaciones por cortes, hernias, por la tierra colorada de los calles de los barrios... Las marcas en sus cuerpos y en sus miradas las veo desde edades tempranas, 12, 13 años. ¿Perdieron la inocencia? A los 12 o 13 años las mujeres empiezan a tener hijos, a los 26 (mi edad) ya sos una señora. ¿Hay juventud?

Recién los veo a los *tareferos* por el centro el 1º de abril, día en que se comienzan a cobrar los planes sociales. [...] En El [Banco] Nación la cola es doble, da la vuelta por toda la cuadra en una especie de U. Vienen a cobrar sus asignaciones. Madres con niños y bebés colman el Nación. Varios policías custodian la cola del banco. Los/as custodian. [...] Tomo una foto y me miran. Acá no vienen 'extranjeros'." (Notas de campo, abril del 2011).

Considerando que para las familias de cosecheros/as de yerba mate el ámbito laboral constituye un importante espacio de socialización desde edades tempranas<sup>xxv</sup>, y que la cosecha de yerba mate es valorada como una labor masculina (Roa 2010) – la cual de todas maneras es realizada por hombres y mujeres –; ¿cómo se construyen los cuerpos jóvenes femeninos y masculinos? ¿Qué diferencias existen en estos usos de lo urbano y lo rural, respecto de la generación anterior?

Y en segundo lugar, nos preguntamos por los procesos de *self* que experimentan los/as jóvenes *tareferos/as*. Tradicionalmente la identidad del grupo de cosecheros/as de yerba mate estuvo otorgada en buena medida por la ocupación como *tareferos*. A diferencia de las cosechas de otras producciones, la cosecha de yerba mate es una actividad que ocupa varios meses del año (de junio a septiembre), por lo que el *habitus* de este grupo se halla disciplinado casi exclusivamente en la asalarización agrícola<sup>xxvi</sup> (Rau 2005). Considerando por un lado que los cambios de la multiterritorialización conllevan una identificación con lugares híbridos – rurales y urbanos – multiidentitarios (Haesbaert 2005); y por otro lado comprendiendo a la identidad personal como resultado de los procesos del *self*, el cual se configura como un sentimiento que se da en las resonancias de la experiencia (Le Breton 2002); nos preguntamos: ¿cómo se objetiva el *self* de los/as jóvenes? ¿Qué diferencias asume respecto al *self* de sus padres y madres? ¿Cómo se configuran las identidades personales de estos/as jóvenes? ¿Con qué estilo emocional se manifiestan?

Las preguntas son múltiples y las respuestas son escasas. Tengo algunas intuiciones, aún en estado pre-objetivo, al respecto. Creo que las emociones juegan un rol fundamental en la identidad del *tarefero*. El *tarefero* parece ser el que más sufre, el que experimenta el dolor a la manera de quebranto, el que porta la vergüenza de una actividad “de negros”, el que porta el dolor. En algunos/as casos los/as jóvenes reniegan de esta identidad. No quieren ser *tareferos*. En ocasiones se avergüenzan de su ocupación, y por ejemplo no cuentan en la escuela a qué se dedican. Pero con los avatares de de sus trayectorias, marcadas por la imposibilidad (Ro, 2010) terminan adoptando esa ocupación e identidad de *tareferos*. En este sentido me pregunto: ¿qué cambios se pueden registrar respecto de la generación anterior? ¿Existen conflictos generacionales?<sup>xxvii</sup> ¿Las identidades continúan estando ligadas al trabajo en la yerba mate en el ámbito rural? ¿Podemos definir las como identidades juveniles multiterritorializadas?

## V. CONCLUSIONES

Al cierre del simposio “Organización del territorio, migraciones y ruralidad” de las últimas Jornadas de Estudios Agrarios y Agroindustriales<sup>xxviii</sup>, Silvia Gorestein, que se encontraba

como comentarista, mencionó una interesante reflexión. Según Gorestein en la coyuntura actual, las fuerzas desruralizantes han expulsado del campo al conjunto de la población sobrante. Hoy la fuerza de trabajo excedente ya no se encontraría en lo rural, sino en lo urbano marginalizado. Así, la reproducción de la fuerza de trabajo rural que emplea el capital en el agro es subvencionada tanto por el Estado –a través de diversos planes sociales – como por el propio trabajador mediante la pluriactividad. En este sentido, los reservorios, que antes se encontraban en las explotaciones, hoy están en los espacios periurbanos a los bordes de las ciudades. Así, la urbanización y periurbanización de la población rural le permite a los trabajadores rurales reemplazar la parcela de tierra por otras ocupaciones y por el acceso al Estado, a través de los distintos planes sociales. Estas tendencias, que se incrementaron durante los últimos 15 años en Latinoamérica, marcan un pasaje de la figura del campesino semiproletarizado a la de trabajador rural semi-ocupado y semi-excluido. En este sentido, creemos que el estudio de las transformaciones en la subjetividad de la generación de los/as jóvenes contribuye a comprender el impacto de los procesos de exclusión de los/as trabajadores/as rurales. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de subjetividad?

Concebimos a la subjetividad como una categoría existencial constituida por el “conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc. que animan a los sujetos actuantes” (Ortner 2005:25) y por las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas estructuras de sentimiento. La misma es compleja cultural y emocionalmente, debido a la continua reflexividad que existe entre el yo y el mundo.

Estudiamos la subjetividad desde el paradigma del *embodiment*, comprendiendo al cuerpo como el campo existencial y sujeto de la cultura. Así, en primer lugar comenzamos el análisis de la subjetividad a partir del estar-en-el mundo pre-objetivo y pre-reflexivo, el cual es primeramente corporal y emocional. En segundo lugar, concebimos a este cuerpo como socialmente situado, siendo portador de un *habitus* que configura nuestras formas de percepción, sentimiento y práctica. En tercer lugar analizamos el mundo-de-la-vida como territorialmente situado. Esto significa que el territorio, en cuanto mediación espacial de poder, resulta el espacio sobre el cual experimentamos el mundo y lo dotamos de significado. De esta manera, en la medida en que los sujetos están-en-el-mundo, las estructuras del orden se naturalizan a la manera de violencia simbólica, internalizándose en *habitus*.

La categoría del *self*, definida como la capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientado en el mundo de manera reflexiva, nos permite observar a las subjetividades complejas de manera dinámica, comprendiendo sus constantes transformaciones, y considerando sus dimensiones corporal, emocional y situacional. En los procesos de reflexión entre el sujeto y el mundo, los cuales están territorial y socialmente situados, se desarrolla la relación entre libertad y situación; entre *habitus*, emoción y práctica. En este sentido, creemos que la emoción no sólo varía cultural y socialmente, sino que también resulta el punto de unión entre el *embodiment* por un lado y la praxis del cuerpo por otro lado. A partir de las emociones se pone en juego la relación entre la determinación situacional y la agencia. Son estos procesos los que evidenciamos en el análisis de las prácticas cotidianas sobre el espacio vivido, generándose tácticas espaciales que escapan a las redes y las áreas territoriales del poder.

A partir de esta perspectiva teórica reflexionamos sobre nuestra investigación en curso, la cual indaga acerca del impacto de la urbanización de la oferta de mano de obra rural sobre

la subjetividad de los/as jóvenes de familias asalariadas cuya ocupación principal es la cosecha de yerba mate y que residen en las áreas periurbanas de la provincia de Misiones. Notamos que a partir de la periurbanización de los/as *tareferos/as*, se gestan nuevas lógicas territoriales reticulares que articulan lo rural y lo urbano a través de redes. Las mismas dan lugar a multiterritorialidades caracterizadas por la exclusión. En este sentido, nos preguntamos acerca de 1) la manera en que los/as jóvenes experimentan la multiterritorialidad, la cual los condena a la búsqueda del territorio como abrigo; 2) la creatividad que adjudican a los espacios que habitan; y 3) la relación entre sus prácticas territoriales y su subjetividad – que abarca tanto la corporalidad juvenil, los estilos emocionales, los *habitus*, las maneras de hacer y la constitución del *self* de los/as jóvenes como un set de identidades –. De esta manera, el análisis de la relación entre el territorio y la subjetividad de los/as jóvenes tiene como objeto no sólo comprender las peculiaridades de la condición juvenil del grupo; sino también compararlas con la generación anterior, pudiendo así percibir los cambios en la territorialidad y subjetividad de los/as cosecheros/as de yerba mate a nivel general.

## VII. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aparicio, S.; Giarracca, N. y Teubal, M. 1992. «Las transformaciones en la agricultura: El impacto sobre los sectores sociales». En *Después de Germani. Exploraciones sobre la estructura social agraria*, compilado por Sautú, R. y Jorrat, J., Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Aparicio, S. 2007. «El trabajo infantil en el agro». En *El trabajo infantil en la Argentina. Análisis y desafíos para la política pública*, editado por el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social, y OIT, Editorial Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Blanco, J. 2009. «Redes y territorio: articulaciones y tensiones». En *La geografía ante la diversidad socio-espacial contemporánea*, compilado por Shmite, S., Editorial Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.
- Citro, S. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Editorial Biblios-Culturalia, Buenos Aires.
- Crossley, N. 2007. «Merleau-Ponty, el cuerpo elusivo y la sociología carnal». En *Material de cátedra del Seminario en Antropología Social: Territorios de Sociabilidad: Corporalidades, emociones y relaciones sociales*, Cátedra Pita, M.V., FFL-UBA.
- Bourdieu, P. 1986. *Materiales de sociología crítica*. Editorial La Piqueta, Madrid.
- Bourdieu, P. 1991. *El sentido práctico*. Editorial Taurus, Madrid.
- Bourdieu, P y Wacquant, L. 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo, México.
- Bourdieu, P. 1999. «Efectos de lugar». En *La miseria del mundo*, compilado por Bourdieu, Editorial FCE, Madrid.
- Certeau, M. 1996. *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer*, Editorial Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Latinoamericanos, México.
- Csordas, T. 1990. «Embodiment as a paradigm for Anthropology». *Journal of Society for Psychological Anthropology*, EEUU.
- Csordas, T. 1993. *The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Editorial University of California Press, Berkeley, Los Ángeles.
- Feixa, C. 1998. *De jóvenes, bandas y tribus (Antropología de la juventud)*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Foucault, M. 1990. *Tecnologías del yo*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Geertz, C. 1991. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, México.
- Klein, E. 1985. *El impacto heterogéneo de la modernización agrícola sobre el mercado de trabajo*. Editorial PREALC, Chile.
- Ortner, S. 2005. «Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna». Editado en *Etnografías Contemporáneas*, Editorial de la Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades, provincia de Buenos Aires.
- Leavitt, J. 1996. «Meaning and Feeling in Anthropology of emotion». *Revista American Ethnologist*, vol. 23:3, EEUU.
- Le Breton, D. 2002. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

- Levy, R. 1984. «Emotion, knowing and culture». En *Culture Theory: Essays on mind, self and emotion*, Editado por Shweder, R. y Levine, R., Editorial Cambridge University Press, Cambridge.
- Lutz C, y White, G. 1986. «The Anthropology of emotions». En *Annual Review of Anthropology*, EEUU.
- Lyon, M. y Barbale, J. 1994. «Society's body: emotion and the somatization of social theory». En *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*, Editado por Csordas, T., Editorial Cambridge University Press, Cambridge.
- Margulis, M. y Urresti, M. 2008. «La juventud es más que una palabra». En *La juventud es más que una palabra: ensayos sobre cultura y juventud*, Editado por Margulis, M., Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Margulis, M. 2001. «Juventud: una aproximación conceptual». En *Adolescencia y juventud en América Latina*, compilado por Sulum Donas, B., Ed. Libro Universitario Regional, Costa Rica.
- Merleau Ponty, M. 1994. *Fenomenología de la Percepción*. Editorial Planeta Agostini, España.
- Murmis, M. 1995. «Algunos temas para la discusión de la sociología rural latinoamericana: reestructuración, desestructuración y problemas de excluidos e incluidos», *Revista Ruralia*, N° 5, Argentina.
- Neiman, G. y Bardomás, S. 2001. «Continuidad y cambio en la ocupación agropecuaria y rural en la Argentina». En *Trabajo de Campo. Producción, tecnología y empleo en el medio rural*, editado por Neiman, G., Editorial CICCUS, Buenos Aires.
- Haesbaert, R. 2004. *O mito da desterritorialização*. Editorial Bertrand Brasil, Río de Janeiro.
- Haesbaert, R. 2005. «Da desterritorialização à multiterritorialidade». En *Anais do X Encontro de geógrafos da América Latina*, Editorial Universidad de San Pablo, San Pablo.
- Haesbaert, R. 2007. «Território e Multiterritorialidade: un debate». En *GEOgraphia*, n° 17, Brasil.
- Haesbaert, R. 2010. *O espaço como categoria e sua constelação de conceitos: uma abordagem didática*. En prensa.
- Rau, V. 2005. *Los cosecheros de yerba mate: mercado de trabajo agrario y lucha social en Misiones*. Tesis inédita de doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Roa, M.L. 2009. «Urbanización sobre la mano de obra rural: su impacto sobre las familias de cosecheros/as de yerba mate». En *Actas de las VI jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales*, Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de Buenos Aires.
- Roa, M.L. 2010. «Los jóvenes de las familias tareferas de los barrios periurbanos. ¿La generación del cambio? ». En *Actas de la IV Reunión del Grupo del Grupo de Estudios Rurales y Desarrollo*, Universidad Nacional de Misiones, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Posadas.
- Rosaldo, M. 1984. «Toward an Anthropology of self and feeling». En *Culture Theory: Essays on mind, self and emotion*, editado por Shweder, R. y Levine, R., Editorial Cambridge University Press, Cambridge.
- Santos, M. 1994. «O retorno do território». En *Território: globalização e fragmentação*, editado por Santos, M., Editorial, Hucitec e ANPUR, San Pablo.
- Schamber P.J. 2007. «Barajar y dar de nuevo. Consecuencias de la desregulación en el sector yerbatero». En *De la tierra sin mal al tractorazo. Hacia una economía política de la yerba mate*, editado por Gortari, J., Editorial Universitaria de Misiones, Misiones.
- Valenzuela, C. O. 2006. *Transformaciones agrarias y desarrollo regional en el Nordeste Argentino. Una visión geográfica del siglo XX*. Editorial La Colmena, Argentina.

- <sup>i</sup> Con la noción de “conciencia cultural” la autora hace referencia a la sensibilidad colectiva de un conjunto de actores socialmente interrelacionados.
- <sup>ii</sup> Este enfoque es denominado por su autor como una “fenomenología cultural”. La misma representa una preocupación para sintetizar la inmediatez de la experiencia corporizada con la multiplicidad de significados culturales en los que estamos inmersos (Csordas 1990).
- <sup>iii</sup> La palabra *self* abarca numerosas traducciones al castellano, tales como el yo, la persona, uno mismo, sí mismo, entre otras. Preferimos usarla en inglés, de manera tal de poder abarcar estas distintas significaciones.
- <sup>iv</sup> En *Fenomenología de la Percepción*, Merleau Ponty (1994) plantea que mi cuerpo es un movimiento hacia el mundo, y el mundo resulta el punto de apoyo de mi cuerpo. El mundo en donde me sitúo es físico y social. Así, en primer lugar me encuentro arrojado hacia el mundo, el cual es el campo permanente o dimensión de la existencia.
- <sup>v</sup> “Experimento mi cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como una cierta presa en el mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez.” (Merleau Ponty 1994:365).
- <sup>vi</sup> La noción de conducta de Merleau Ponty implica formas de conducta adquiridas basadas en el hábito, las cuales interrogan al mundo en términos de los esquemas culturales adquiridos (Crossley, 2007).
- <sup>vii</sup> Cabe mencionar que Csordas no menciona una articulación entre Merleau Ponty y Bourdieu tomando el concepto de “libertad”. De todas maneras consideramos a esta observación como derivada de los análisis de Csordas. A su vez, este concepto también es retomado por Citro (2009) para dar cuenta de una dialéctica de los seres-en-el-mundo y la libertad, conectando el concepto de “libertad” de Merleau Ponty con la voluntad de poder de Nietzsche.
- <sup>viii</sup> En la constitución del *habitus* tienen un importante peso las primeras experiencias, las cuales resultan de una determinada clase de condiciones de existencia, asegurando que las vivencias pasadas se depositen en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción (Bourdieu y Wacquant, 1995).
- <sup>ix</sup> La *hexis* corporal es una forma global de estar, de presentarse a los otros, en la que se expresa una peculiar relación – de concordancia o discordancia – entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo, tal como es definido por un tipo determinado de esquemas de percepción. (Bourdieu 1986).
- <sup>x</sup> Los mismos varían según la clase, el rigor y la fuerza con los que se da la oposición entre los sexos, y según las formas que adopta el compromiso entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo para adaptarse a las necesidades inscritas en la condición de clase (Bourdieu 1986).
- <sup>xi</sup> La lógica práctica a la que nos referimos es aquella que el sujeto realiza sin reflexión consciente ni control lógico, excluyendo el retorno de la reflexión sobre sí mismo, es el sentido común que organiza los pensamientos, las percepciones y las acciones del estar-en-el-mundo cotidiano.
- <sup>xii</sup> El autor a su vez diferencia los siguientes rasgos de la vida afectiva: a) afectividad: clima moral que impregna la relación del individuo con el mundo, y b) humor: clima afectivo provisorio, la coloración particular de la mirada del individuo independientemente de las circunstancias exteriores (Le Breton 2002).
- <sup>xiii</sup> Para una revisión de los principales enfoques de la antropología de las emociones ver Lutz, C. y White (1986).
- <sup>xiv</sup> Levy (1984) describe a la respuesta emocional a partir de la siguiente secuencia: 1) la valoración inicial de una situación electiva, 2) el sentimiento emocional que entra a la conciencia como resultado de la valoración inicial, y 3) la evaluación cognitiva motivada por ese sentimiento. En este sentido el autor plantea que el conocimiento que genera el sentimiento emocional es primario. Posteriormente se moviliza un sistema de entendimiento y respuesta estructurada culturalmente y un segundo orden de conocimiento.
- <sup>xv</sup> Según Geertz (1991) “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (pp.88). Así, las estructuras culturales están constituidas por un sistema de símbolos.
- <sup>xvi</sup> Al respecto Geertz (1991) distingue: a) los modelos de: en donde se maneja las estructuras simbólicas de manera tal que las mismas estén más o menos estrechamente en paralelo con el sistema no simbólico preestablecido; y b) los modelos para: en donde el manejo de los sistemas no simbólicos atiende a las relaciones expresadas en los sistemas simbólicos.
- <sup>xvii</sup> Sobre las tendencias a la urbanización de los trabajadores rurales en Latinoamérica en general, y en Argentina en particular ver Klein (1985), Aparicio, Giarracca y Teubal (1992), Neiman y Bardomás (2001), Roa (2010).
- <sup>xviii</sup> Haesbaert (2010) ubica a la noción de territorio dentro de una constelación o sistema de conceptos que, a partir de la categoría de espacio se ordenan y reordenan. En la misma el autor distingue: a) espacio en sentido filosófico, b) el espacio geográfico, c) la escala, y en un nivel menos general d) el territorio, e) el paisaje, f) el lugar y h) el ambiente. De esta manera con la noción territorio el autor apunta a focalizar en las relaciones de poder que componen el espacio.
- <sup>xix</sup> “La violencia simbólica es [...] aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste [...] El efecto de dominación casi siempre surge durante los ajustes entre los determinantes y las categorías de percepción

que los constituyen como tales.[...] Llamo desconocimiento al hecho de reconocer una violencia que se ejerce precisamente en la medida en que se le desconozca como violencia; de aceptar este conjunto de premisas fundamentales, pre-reflexivas, que los agentes sociales confirman al considerar el mundo como autoevidente [...]” (Boudieu 1995:20).

<sup>xx</sup> Haesbaert (2005) destaca cuatro tipos principales de territorios: 1) territorios más datados: cuasi-uniterritorialidades en donde se impone la correspondencia entre poder político e identidad cultural; 2) territorios político-funcionales más tradicionales como el Estado-nación que no admiten una pluralidad de poderes; 3) territorios más flexibles que admiten una sobre-posición territorial sucesiva o concomitantemente; 4) territorios múltiples: construidos por grupos o individuos que constituyen sus territorios en la conexión flexible de territorios multifuncionales y multi-identitarios. El último tipo nos permite para comprender los cambios contemporáneos en el espacio.

<sup>xxi</sup> En la provincia de Misiones la urbanización de la población rural ha ido acrecentándose en las últimas décadas. A pesar de que se registra un aumento de la población rural hasta 1980, en el período 1991-2001 podemos observar una caída de la población rural agrupada y dispersa (Valenzuela, 2006). Esta caída se superpone con la implementación de medidas desregulatorias durante la década del ‘90 – entre las cuales se encuentran la desregulación de los procesos de producción y comercialización de materia prima en el complejo agroindustrial de yerba mate – y los cambios en los sectores productivos del complejo yerbatero que dejaron a la actividad primaria en crisis (ver Schamber 2007).

<sup>xxii</sup> Barthes utiliza el término función-signo para dar cuenta de fenómenos que no se presentan como evidentes en cuanto a su faceta comunicacional, como el vestido, la arquitectura, la alimentación. Los mismos tienen la función de abrigar, cobijar, alimentar; pero esta funcionalidad se articula con significaciones construidas por la cultura.

<sup>xxiii</sup> Con moratoria vital los autores hacen referencia a la juventud como un período de la vida en que se está en posesión de un excedente temporal, de un crédito o de un plus, que se tiene de más y del que se puede disponer, que en los no jóvenes es más reducido. Así, tendrá más probabilidades de ser joven quien posea ese capital temporal como condición general (Margulis y Urresti 2008).

<sup>xxiv</sup> “Para que exista juventud, deben existir, por una parte, una serie de condiciones sociales (es decir, normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra parte, imágenes culturales (es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes). Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad” (Feixa 1999:18).

<sup>xxv</sup> Misiones es una provincia en donde existe un alto grado de trabajo infantil y juvenil. El pago de la cosecha de yerba mate a destajo funciona como uno de los principales escenarios en donde se registra la ayuda familiar de niños/as y jóvenes en la provincia (Aparicio 2007). En un primer momento los motivos suelen ser por no tener alternativas para el cuidado del niño/a. Posteriormente la “ayuda” de los/as niños/as y jóvenes para aumentar la cantidad de yerba cosechada se vuelve fundamental para incrementar el sueldo del trabajador/a (Roa 2010).

<sup>xxvi</sup> Estudios precedentes se vinculan la figura del tarefero con la de su antecesor histórico: el *mensú*, el cual perduró en la memoria colectiva regional como un elemento constituyente de su tradición. La “atracción” de esta imagen resulta por el destino trágico de los primeros trabajadores en la cosecha de yerba mate en el Alto Paraná, quienes murieron o resultaron heridos debido a las condiciones de trabajo en la cosecha (ver Rau 2005).

<sup>xxvii</sup> En este sentido, el *habitus* introduce en las prácticas y pensamientos los esquemas prácticos que se derivan de la incorporación de estructuras sociales resultantes del trabajo histórico de las generaciones sucesivas. Así, los conflictos generacionales oponen a *habitus* producidos por modos de generación diferentes, separados por condiciones de existencia que, al imponer distintas definiciones de lo imposible, lo probable y lo posible, invitan a unos a prácticas que los otros consideran impensables o escandalosas o viceversa (Bourdieu 1991, Bourdieu y Wacquant 1995).

<sup>xxviii</sup> VI Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales, Facultad de Ciencias Económicas, UBA, Buenos Aires, 11-12 y 13 de noviembre del 2009.