

Centro de Estudios Sociales de D.A.I.A. es un marco sin fines de lucro, dedicado al estudio objetivo, al análisis y a la difusión de temas vinculados con la etnicidad, la identidad cultural, el prejuicio, las diversas formas de discriminación, así como a la defensa de los derechos humanos.

El CES realiza actividades académicas abiertas con el objeto de promover la reflexión y el intercambio de opiniones en torno a las problemáticas emergentes de los temas antes mencionados.

Además, el CES editó Índice durante el período 1967-1971. Con este número se inicia su segunda época.

Beatriz Gurevich-Rubel
Directora del CES

Índice para el análisis de nuestro tiempo es una publicación cuatrimestral editada por el CES que aparecerá en Marzo, Julio y Noviembre

Editor: Dr. Héctor Umaschi

Directora: Lic. Beatriz Gurevich-Rubel

Instrucciones para estudiosos e investigadores interesados en publicar en Índice:

Agredecemos enviar los trabajos y colaboraciones (pueden ser de crítica bibliográfica) a: Directora de Índice, Centro de Estudios Sociales de D.A.I.A.

Los manuscritos deben ser enviados por triplicado, dos de ellos deben carecer de toda denominación que identifique a los autores. Se dará preferencia a los artículos cuya extensión sea de 20 a 25 páginas mecanografiadas a doble espacio.

Todos los trabajos estarán sujetos a la evaluación de un Consejo Editorial que determinará sus posibilidades de publicación.

No se reintegrarán los manuscritos enviados que no sean publicados, excepto pedido expreso.

Todos los artículos publicados en Índice son trabajos originales o inéditos en castellano.

Se agradece a las editoriales extranjeras que nos han permitido la traducción y publicación de sus obras.

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc. dirigirse a: CES, Centro de Estudios Sociales D.A.I.A. Pasteur 633, 5 piso 1028 Buenos Aires, Argentina.

La responsabilidad por las opiniones expuestas en las colaboraciones firmadas es exclusivamente de los autores.

Registro de la propiedad intelectual en trámite.

Las ilustraciones que se incluyen en esta publicación han sido gentilmente cedidas por su autor, el plástico Teodoro Craiem.

Vaya desde ya nuestro agradecimiento a él y a todos quienes colaboraron en la elaboración del presente número.

Noviembre 1988
Número I - Segunda Época

INDICE

*para el análisis
de nuestro tiempo*

Editor: Héctor Umaschi
Directora: Beatriz Gurevich-Rubel

Una Publicación del Centro de Estudios Sociales
C.E.S.

INDIOS, GAUCHOS Y MIGRANTES INTERNOS EN LA CONFORMACION DE NUESTRO PATRIMONIO SOCIAL

HUGO E. RATIER
Universidad de Buenos Aires
Instituto de Investigaciones Antropológicas de Olavarría

Este estudio consiste en un relevamiento histórico de las prácticas culturales de los estratos subordinados en Argentina. El autor focaliza tres coyunturas históricas: las protagonizadas por el indígena, el gaucho y el migrante interno. Relata cómo los sectores dominantes de cada período estigmatizan a su contenedor, para a posteriori apropiarse de una imagen idealizada del mismo. Critica especialmente, la colaboración de la antropología conservadora a este respecto. Propone una transformación de los objetivos de las ciencias de la cultura, las que deberían abandonar sus "rígidos esquemas teóricos" y su "vocación coleccionista" para pasar a ocuparse de los procesos actualmente en curso.

DELIMITACIONES

El tema que nos ha tocado desarrollar, el del patrimonio social o, en otras formulaciones, patrimonio vivo, refleja una división un tanto arbitraria del concepto de patrimonio cultural. ¿A qué se opone social? No a cultural por cierto. En la antigua formulación de Imbelloni integraba una forma de vida diferenciable de las vidas material y mental e incluía elementos tales como familia, costumbres nupciales, división sexual del trabajo, derecho de sucesión, estado, guerra y paz, ceremonial y usos funerarios (Imbelloni, 1959: 13-14). No es a ese tipo de patrimonio al que vamos a referirnos.

Nos inclinamos más hacia la designación patrimonio vivo, en oposición a un patrimonio muerto que estaría constituido por objetos y testimonios inanimados sin vigencia actual, y cuyos usos sociales, hoy, nada tienen que ver con los que les daban sus creadores y portadores. Patrimonio vivo, o social, o como quiera llamárselo es, para nosotros, simplemente la cultura vigente, en movimiento, transformada y transformante, es decir ese conjunto de relaciones sociales y sus productos que constituyen el objeto empírico sobre el cual ejerce su tarea investigativa la antropología social.

Sin internarnos, como dijimos, en una crítica conceptual profunda, debemos aclarar sin embargo que al hablar de patrimonio social o vivo no nos limitaremos sólo al tiempo presente, a lo que está vivo ahora, sino que vamos a bus-

car en el pasado, y en expresiones ya extinguidas de nuestra vida cultural, algunas claves que nos permitan entender cómo se va determinando aquello que integra y aquello que se excluye del patrimonio cultural de una nación. Procuraremos para ello ubicarnos en el momento en que tales expresiones tenían vigencia, estaban vivas. Intentaremos entender su significado en el plano de la cultura de la época y en el contexto de esa permanente lucha por el sentido, una más entre las formas de lucha entre sectores sociales opuestos y en competencia por hegemonizar los destinos de la sociedad.

Partimos de una hipótesis detectada en el marco de otras investigaciones: la puesta en valor de ciertos elementos del patrimonio social de las clases subalternas en la consideración de la sociedad global depende del papel de sus portadores en el contexto general de las luchas sociales del momento. En el plano simbólico se verifican una serie de mecanismos de legitimación y exclusión de bienes culturales y de resignificación ideológica de éstos, de los que resultará la configuración de aquello que es socialmente aceptado como el patrimonio vivo de la nación. Veremos cómo muchas veces se fuerza el pasaje de esos bienes desde el patrimonio vivo al muerto a través de expedientes que pueden incluir el genocidio liso y llano o la desautorización académica, según las circunstancias.

De donde la noción de patrimonio vivo debe entenderse dinámicamente. Bienes de cultura hay que no murieron de muerte natural, sino de muerte matada a manos, entre otros, de cierta antropología.

Tal vez debamos otorgarle al término una significación que deviene de ciertos cambios recientes operados en la conceptualización tanto del patrimonio como de las políticas culturales. En oposición a aquella concepción desarrollista que, desde uno u otro de los bloques hegemónicos a nivel mundial, basaba en el evolucionismo unilineal el carácter de "obstáculos al desarrollo" que tendrían las manifestaciones culturales populares, aparece hoy una valoración distinta de las diferencias (García Canclini, 1987:23). Fracasado el modelo modernizante y dependiente, se habla, por ejemplo, de la Argentina como nación multiétnica y pluricultural. El campo de la cultura, reducido a veces a mero epifenómeno de una base económica a la que se subordinaría mecánicamente, revela su especificidad a la que sólo se podrá llegar a través de la investigación rigurosa. Se reconoce el derecho de los grupos étnicos y sociales a desarrollar su propia individualidad cultural y a decidir sobre el destino de sus bienes de cultura, sin admitir manipulaciones externas. Se propone que los museos actualicen su función y, al decir de José Antonio Pérez Gollán, dejen de "...exhibir objetos muertos y, en cambio, muestren sociedades vivas, cambiantes y dinámicas".

Estos cambios conceptuales no son gratuitos, ni producto de la pura reflexión de científicos sociales u hombres de cultura que reconocen errores. Se producen al calor de procesos dinámicos en cuyo seno los hombres concretos van imponiendo, a través de luchas también concretas, cambios en la conceptualización que hacia ellos elaboran las capas hegemónicas de sus sociedades.

* Trabajo presentado al Simposio: "Las políticas culturales y la antropología argentina actual". Buenos Aires, marzo de 1988

El reconocimiento de la especificidad e importancia del campo cultural en las relaciones de fuerza, siempre inestables, que conforman las sociedades, plantea problemas nuevos a la antropología. La cultura es nuestro tradicional objeto de estudio. ¿Estaremos preparados para analizarla de acuerdo a lo que requieren de nosotros los nuevos tiempos? ¿Lo estuvimos en el pasado? ¿De qué forma participamos los antropólogos en la construcción de una visión ideológica del mundo cultural que legitima o ilegítima patrimonios?

Para iniciar una reflexión sobre este problema nos proponemos examinar muy rápidamente cuál ha sido el rescate que, desde las clases hegemónicas, se ha hecho del patrimonio cultural de algunos sectores sociales (grupos étnicos, ocupacionales, clases sociales) en diversas épocas y los cambios que en tal conceptualización se han operado.

I. LOS INDIOS

1. Deculturación

Tanto apologistas como críticos de la conquista y colonización españolas en América reconocen la voluntad modificadora del Imperio en cuanto al modo de vida de los naturales. Ya se lo llame **etnocidio** o **sentido misional de la conquista**, se reconoce en el accionar español la voluntad de eliminar las formas culturales indígenas.

La intención explícita es acabar con las diferencias, sujetar a los naturales, reducirlos a servidumbre, apartarlos de una religión considerada errónea, modificar sus sistemas productivos. El pluralismo cultural, simplemente, no podía formar parte de la ideología de la época.

Uniformizados tras la categoría de indios, que borraba toda especificidad en las naciones americanas, los aborígenes pasaron a revistar en las castas inferiores de la sociedad colonial. El término, por cierto, adquirió connotaciones estigmatizantes que todavía conserva. La mayor diferencia entre quienes polemizaban sobre los naturales, era si podía sujetárselos con la bondad y la persuasión o si la única vía era la violencia.

En nuestro país las rebeliones que sacudieron el noroeste merecieron terrible respuesta. No podía tolerarse que los indios, a decir del obispo Cortázar, en 1622, persistieran en una conducta así caracterizada: "...No han pagado jamás la tasa que Su Majestad manda a sus encomenderos, no acuden a la mita de la plaza como tienen obligación y si alguna vez vienen se vuelven luego, son belicosos y están alzados del todo... y finalmente no reconocen a Dios ni al Rey, sino sólo su libertad y borracheras..." (Eguía y Jácona, 1987: 62). El padre Oñate, en 1617, les niega la facultad de razonar: "...están faltos de... las cosas de nuestra santa fe... por tener estos indios tan connaturalizados sus errores y vi-

cios... no se rigen por la razón... les enseñaron sus mayores y curacas... que no disputasen de las cosas de su religión... No atienden a razón ni por ellasiguen sino porque se lo dijeron sus antiguos..." (Id.:71).

Sin embargo cierto sector de la Iglesia contribuyó, para facilitar la evangelización, a preservar algunos elementos de la cultura indígena, en especial las grandes lenguas francas, como el guaraní y el quichua. En el arte y la artesanía se permitió alguna expresión autóctona, pero los motivos indígenas debían subordinarse a la cultura hegemónica: adornar iglesias o palacios. La lengua indígena era utilizada como vehículo para difundir los textos evangélicos.

Los elementos del patrimonio vivo indoamericano fueron transferidos más fácilmente a nivel de las clases dominadas generando lo que, en la zona andina, Foster denominó **cultura de la conquista**. Los mancebos de la tierra, luego **gauchos**, tomaron del indígena elementos tales como la boleadora y el chiripá. Las creencias antiguas se imbricaron en la del conquistador favoreciendo el sincretismo. Pero la clase dominante jamás rescató como elemento prestigioso la cultura del pueblo oprimido. Al contrario, la minusvaloró con persistencia, inferiorizándola.

2. La independencia

Llama la atención una de las estrofas de la versión original de nuestro himno:

Se conmueven del Inca las tumbas
y en sus huesos revive el ardor
lo que ve renovando a sus hijos
de la Patria el antiguo esplendor

La incipiente nación aparece reivindicando al monarca prehispánico y, en alguna medida, reclamando para sí la condición de continuadora de su herencia. Los versos neoclásicos reflejan un indianismo que comienza a aparecer en diversos testimonios de la época, criticando la situación del indígena bajo la opresión hispana. No fue gratuito. En realidad los indígenas se adelantaron a los criollos en las luchas por la emancipación, en particular con Tupac Amaru y Tomás Catari. La ideología liberal, el iluminismo y el racionalismo de Rousseau constituyeron el referente teórico desde el cual la cuestión indígena comenzó a ser vista con nuevos ojos.

Buena parte de la intelectualidad porteña cursó sus estudios en Chuquisaca, en el Alto Perú, donde las clases superiores explotaban a una abundante población aborígen. Manuel Moreno refleja las impresiones de su hermano Mariano ante la lastimosa situación de los mineros de Potosí, ciudad que visita en 1805. Dice: "Si la institución social del país mirase con el debido interés los que han de trabajar en los cimientos de la prosperidad del estado, que es la agricultura, y si los españoles no hubiesen aplicado su atención a las minas, con preferencia a los demás ramos que han de alimentar lo grueso del pueblo, los in-

dios no se verían abandonados a su indolencia, que más que de su carácter es efecto de la falta de estímulo y de educación. ¿Qué puede esperarse de unos hombres, que confinados en la mayor parte de los terrenos más estériles, no son contados por nada para los beneficios de la sociedad que componen, y que sólo son buscados para las atenciones más nocivas y duras? ¿Qué puede esperarse de una clase de individuos cuya instrucción no se fomenta, que aún son privados de la facultad de contratar y especular, que en una palabra se creen favorecidos cuando son sufridos vivir en el terreno?" (Moreno, 1960:1171). Las ideas fisiocráticas aparecen aquí sustituyendo al mercantilismo: la parte criolla de la población, esa burguesía en ascenso que clama por el liberalismo, se identifica hasta cierto punto con estos otros explotados.

Continúa Moreno: "Su ignorancia misma aumenta sus males físicos y morales: ellos no conocen el sagrado derecho de propiedad: el móvil poderoso del amor de la patria se ha extinguido una vez que ésta ha pasado a manos extranjeras". Hasta la religión indígena es reivindicada: "Los indios tenían su teología peculiar, que les era más cara por estar unida a su gobierno... Los misioneros mismos acomodaron la doctrina católica a la creencia religiosa del país, y con tal que un crecido número de bárbaros se arrodillase ante la imagen de Cristo, cuidaban poco del convencimiento que habrían adquirido de los dogmas que las predicaban" (Moreno, cit: 1171).

La situación de los indios, según este testimonio, podría mejorarse en tanto se fomentase su instrucción, se les enseñara a contratar y especular, se les hiciera partícipes del "sagrado derecho de propiedad". Sin embargo, no se ven con buenos ojos las rebeliones indígenas. Al desaliento y opresión de los naturales, dice Moreno, "...debe agregarse la funesta revolución de 1781, que juiciosamente dirigida, hubiera devuelto aquel imperio a las manos de los descendientes de los incas" (Moreno, 1960:1178).

La amplitud de Moreno se extiende a indios más belicosos, como los del sur. Afirma: "Los americanos deben apresurarse a expiar las injurias pasadas cometidas contra los bárbaros, por sólo que no lo eran bastante para dejarse manejar como tales, deben atraerlos a la sociedad, mostrándoles los beneficios que ella les proporciona: los indios son hombres; y sensibles al bien que el trato amigable de sus vecinos les dispense; no tardarán en ayudar de algún modo a sus trabajos, o al menos no los querrán interrumpir. Si continuasen todavía en mirarlos como enemigos y en no distinguirlos de sus antiguos perseguidores, su suerte está ya pronunciada: arruinados de antemano, su insociabilidad los hace dignos de ser echados a las regiones heladas" (Moreno, 1960 1268-69).

El modelo es claro: corregir los errores de la colonización hispana pero conservar la conducción de la masa indígena incapaz, grosera, ingobernable. Persuasión y reeducación para ganarlos a la causa, o al menos neutralizarlos y, en caso de fracaso, violencia.

En el norte el indio aparece como aliado natural de los criollos. En la insurrección de La Paz, entonces parte de nuestro virreinato, en 1809, el clérigo Sebastián Figueroa redacta un documento que es transcripto por un indinado

testigo realista: "...El desprecio y los ultrajes, que han sido aquí el único patrimonio del infeliz indio, y que en las actuales circunstancias podrían producir efectos bien funestos a nuestra felicidad, han encontrado en fin sus límites morales en la política y humanidad de un pueblo, que dividiendo con esa miserable porción del género humano los empleos públicos y las ventajas de ciudadanos, ha olvidado al mismo tiempo las pesadas cargas que agobiaban su cerviz y aumentaban su natural miseria, cerrando de este modo la puerta a los peligros más temibles en estos países" (Anónimo, 1960:3183). Aliado, sí, pero también portador de peligros para los criollos en rebeldía, en tanto no se modificara, dulcificándolo, el sistema de opresión.

Cuando nuestra Primera Junta de gobierno manda, en 1810, su ejército para consolidar la revolución en las provincias, los indios se pliegan con entusiasmo al movimiento. Un testigo nos informa que los realistas dispersos "...no ocupaban las fuerzas del ejército, porque los naturales en las sendas de las serranías y los habitantes por lo general, cuando los fugitivos se acercaban a los pueblos, los perseguían y maltrataban con todo el espíritu de una venganza desahogada" (Núñez, 1960:487). Los integrantes del ejército "...se situaban en medio de una población numerosa que ya había ensayado sus disposiciones patrióticas, y en cuyo corazón ardía el espíritu de venganza que habían engendrado las crueldades de los españoles..." (Id. 488).

Ese entusiasmo inicial, sin embargo, se ve aminorado por la apresurada acción proselitista de los elementos liberales en el Ejército del Norte: "Se desbandaban por las poblaciones para propagar sus doctrinas antifanáticas, llevando el alarde que hacían de su **despreocupación**, término entonces muy a la moda en el partido liberal, hasta el grado de haber inducido a los indios o naturales a quemar una cruz en la misma capital de la provincia de La Paz, y a que algunos cometiesen el enorme sacrilegio para aquellos pueblos, de revestirse sacerdotalmente y cantar misa en el templo del curato de Laja, en cuyo púlpito predicó el secretario Monteagudo un sermón sobre este texto: **La muerte es un sueño largo**" (Núñez, 1960:500).

Si bien el prestigio del marqués de Yavi consigue aportar indios a las fuerzas patriotas (Rondeau, 1960: 1839), también el general realista Goyeneche se valdrá de sus soldados indígenas -mayoría dentro de su tropa- para espionar a los criollos. Y en la retirada del derrotado ejército patriota desde La Paz hasta Oruro "...ni encontraron qué comer sino a balazos, ni quién los recibiese sino a pedradas que les disparaban los mismos naturales desde la cumbre de las serranías" (Núñez, 1960:503).

Piedras contra los españoles en retirada, primero, piedras contra los criollos en fuga después. Evidentemente la nación indígena no se movilizaba detrás de las banderas absolutistas ni de las liberales. La venganza que ejercieron sobre los opresores en retirada tenía antecedentes muy frescos en las revueltas restauradoras lideradas por supuestos herederos del Inca, siendo el prestigio del recordado soberano indígena el único estandarte detrás del cual valía la pena dar la vida.

3. La monarquía incaica

Uno de los datos más notables que parecen reflejar la revalorización del patrimonio indígena por las clases hegemónicas, es la propuesta de implantar entre nosotros un gobierno monárquico que restaurase la Casa de los Incas. En tiempos en que el modelo liberal europeo movilizaba a las élites, cuando cierta parte de ellas soñaba con entronizar a un príncipe europeo en el país, esta iniciativa americanizante parece anacrónica. En especial cuando figuras como el general Belgrano en quien, a su retorno de Europa, al decir del general Paz, se "...había producido un tal cambio en sus gustos, en sus maneras y aún en sus vestidos, que hacía de los usos europeos quizá demasiada ostentación, hasta el punto de chocar las costumbres nacionales" (Paz, 1954: 167), se convierten en propagadores de la bizarra tesis.

Un crítico de Paz, José Celedonio Balbín, nos ofrece una aproximación diferente: "...No es cierto lo que dice Paz que (Belgrano) vino decidido por la forma monárquica en la familia de los incas. Sí es verdad que propalaba con empeño esto, proque tenía en vista un objeto político de muy grande importancia. El creía que llegando esta noticia al Alto Perú se haría allí una gran revolución contra los españoles, pues no hay quien ignore que los indígenas han soñado siempre, sueñan y soñarán con el inca mientras dure el mundo, tradición que va pasando de abuelos a nietos. En prueba de lo que acabo de exponer contaré el hecho siguiente... (un día lo llama el general y le cuenta)... un suceso de ayer para que se ría un poco. Ha venido a verme el diputado de Santiago doctor don Pedro Francisco Uriarte para que yo haga uso de mi influjo a fin de que en todas las provincias incluso Buenos Aires se establezcan escuelas de quichua, para que, con el tiempo sea el idioma nacional, puesto que tengo el proyecto de coronar al inca; cuando esto me relataba reía mucho y concluyó diciendo: ¡qué clérigo tan inocente! ¡qué cándido!" (Balbín, 1960: 1015-1016).

Al parecer, en cuanto a los indígenas andinos, la aceptación de su patrimonio vivo por las clases hegemónicas nunca pasó de oportunismo. Los elementos culturales circulaban más bien, sin ruido, en los estratos inferiores que todavía hoy los conservan.

4. Los indios y la antropología

Llama la atención a quien se interne en la historia de nuestra disciplina la falta de estudios de etnografía indígena, en especial en las décadas formativas. Salvo algunas excepciones, como Enrique Palavecino en sus trabajos sobre el Chaco, bajo la inspiración de Alfred Métraux, pocos investigadores convivieron realmente con indígenas en períodos prolongados o se preocuparon por relevar *in situ* su patrimonio. La arqueología, en cambio, despierta mayor interés y es en su ámbito donde se generan las mayores polémicas (la hipótesis

ameghiniana, y la supuesta cultura chaco-santiagoense, entre otras). Habrá que esperar a Imbelloni y Bórmida para que se emprenda una etnografía patagónica, aunque ambos investigadores, como el propio Palavecino, pasan largos períodos dedicados también a la arqueología.

Yo diría que para nuestros antropólogos, como para otros conquistadores del desierto, el indio bueno era el indio muerto. Salvador Debenedetti, al referirse a su maestro, Juan B. Ambrosetti, elogia su amor de patria que se traduciría "...en la obsesión de juntar cosas viejas, de buscar en ellas el encanto que tienen las pátinas y el perfume que difunden las cosas milenarias..." (Para Imbelloni, las pervivencias folklóricas también eran recomendables para las "...personas que sienten la profunda poesía de tales pervivencias" 1959:22). El patrimonio indígena sería apto, apenas, para satisfacer inquietudes intelectuales. Aquel "expiar las injurias" cometidas contra el indio ya no era una necesidad perentoria y estratégica de las clases hegemónicas.

Debenedetti es rotundo: "...No fundaba Ambrosetti su nacionalismo sobre resurrecciones de cosas muertas. Lo muerto, muerto está, y sólo puede tener un lugar en los museos. El espíritu que presidió el desarrollo de extinguidas culturas no puede volver y vano es todo esfuerzo para revivirlo. Por eso se fue definitivamente una parte del alma indígena y lo poco que de ella queda, se irá, de manera irremediable por el cuesta abajo que la civilización nueva le ha impuesto y para lo cual no habrá diques capaces de contenerla". Y continúa: "El indio terminó su cometido el día que por tierra americana cruzó el primer acero templado. A la cultura presente no le corresponde otro papel que el de asistirle en su hora final, haciéndole soportable su agonía y prepararle piadosamente sus exequias. No habrá contentientes en el reparto de la herencia indígena: la ciencia será su única y universal heredera" (Debenedetti, 1917: 17-18).

Para esa ciencia la muerte del indio era urgente, su patrimonio vivo debía morir cuanto antes a fin de que los científicos pudieran manipularlo a voluntad. Más drástico aún es Estanislao Zeballos cuando recorre las pampas a poco de ocurrido el genocidio llamado "campana del desierto". Viola tumbas ante los ojos atónitos de los vencidos, degüella los cadáveres que yacen en el campo de batalla para llevar sus cráneos al laboratorio. Ante el estupor y los escrúpulos de un teniente del ejército que le reprocha su actitud, responde: "-Mi querido teniente... si la civilización ha exigido que ustedes ganen entorchados persiguiendo la raza y conquistando sus tierras, la ciencia exige que yo la sirva llevando los cráneos de los indios a museos y laboratorios. La barbarie está maldecida y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos" (Zeballos, 1960: 201).

El patrimonio vivo del indígena no sólo no es resguardado ni incorporado al patrimonio cultural común. Se lo mata, y de muerte matada también, desde la antropología. Esa actitud, tan alejada al parecer de las tradiciones pragmáticas de la disciplina a la manera de la antropología aplicada inglesa, en buena medida persiste. La actitud coleccionística, a la que se agrega un pictismo más o menos hipócrita ante la pérdida, no de formas de vida sino de objetos de

indagación científica, pervive en cierto Folklore y en la etnografía indígena que de alguna manera se practicó entre nosotros.

II. EL GAUCHO

Si hay un actor social indisolublemente, ligado a nuestro patrimonio vivo como nación, ése es el gaucho. Su imagen es inequívocamente ensalzada y adquiere categoría de símbolo patrio, junto a la bandera, el escudo o el himno nacional. Sin embargo, no siempre fue así.

1. Génesis

Históricamente podemos trazar su genealogía desde aquellos mancebos de la tierra, muchas veces mestizos, nacidos en suelo americano y rebeldes a sujetarse al rígido orden estamental de la colonia.

El elemento determinante en la formación social rioplatense es la presencia masiva del ganado cimarrón. La fantástica multiplicación de equinos y vacunos en nuestras llanuras iría a posibilitar -tras un comienzo paupérrimo en relación a otras regiones- la edificación de una sólida economía exportadora. Cueros primero, carnes saladas luego y frigoríficos más tarde, marcarían hitos importantes de nuestra historia económica y política, que no vamos a reseñar aquí (V. Puigros, 1974; Ribeiro, 1969; Rodríguez Molas, 1982).

La apropiación de esa riqueza estuvo en manos de pocos: herederos de los conquistadores al comienzo, comerciantes monopolistas beneficiados por la rígida legislación colonial más tarde, familias integrantes del patriado local por fin, prohibieron el acceso a la tierra y al ganado a la mayoría de la población, propiciando una política de dominio, control y fijación de la mano de obra, revelada en precisas normas legales.

Sin el aval del patrón (la "papeleta") no se podía circular libremente por la región pampeana. Todo hombre de las clases bajas debía demostrar su pertenencia a un establecimiento ganadero, so pena de castigos varios, el más frecuente la leva forzosa en los acantonamientos militares que resguardaban las fronteras contra el indio competidor.

No obstante, en una sociedad básicamente transgresora, existían espacios físicos y sociales donde pudo desenvolverse cierta forma de vida libre, al margen de las reglamentaciones. Los hombres sueltos en la llanura desarrollaron una cultura ecuestre que reunía elementos peninsulares e indígenas. Se hicieron especialistas en la caza del ganado alzado (las vaquerías), más tarde en el aquerenciamiento de la hacienda en las primeras estancias (cuando la carne se pone en valor a través de los saladeros) y, en general, en la actividad ganadera.

Los que vivían fuera de la ley contaban con áreas de refugio que incluían

las tolderías indígenas, territorios cada vez más restringidos en la medida que avanzaba la apropiación de la tierra. Fuera de aquéllos que conseguían acceder a empleos como peones de estancia, partidas de jinetes eran contratadas en condiciones irregulares por los empresarios del contrabando, actividad ilícita tolerada por la sociedad colonial.

De tal forma esa población más o menos errante se constituía en reserva tanto para la actividad productiva como para la militar. Encasillada en los estamentos más bajos en la sociedad colonial, carecía de canales legítimos de ascenso social, limitada como estaba a una alternativa de hierro: o la total sujeción, o la vida al margen de la ley.

Ese agente social recibe diversas denominaciones. Por un lado las profesionales: "jinetes, vaqueros, domadores, enlazadores". Por otro, las de claro sentido peyorativo: "moços perdidos, moços bagamundos, ociosos y bagamundos, amigos de cosas nuevas" (Rodríguez Molas, 1968: 60). Esta última denominación indicaba a aquéllos que no se sometían a las reglamentaciones del rey: "cosas nuevas" eran las innovaciones peligrosas. En el siglo XVIII y en las llamadas vaquerías del mar (Banda Oriental y frontera con el Brasil) se los bautiza changadores, gauderios, camiluchos y gauchos, vinculándose la categoría, en todos los casos, a latrocinios y vida desreglada.

No nos interesa aquí internarnos en la cuestión etimológica, sino en el significado social de la denominación gaucho. Registra connotaciones peyorativas: "contrabandistas, vagamundos u ociosos", "hombres vagos", "perjudiciales", etc. (Rodríguez Molas, cit.: 517-525). El término se documenta, para nuestro país, poco antes de la primera invasión inglesa (cit.: 71).

A veces su sentido es más neutro: poblador de la campaña, "...jornaleros, trabajadores o peones de campo conocidos como gauchos o changadores..." se dice en 1794 para la Banda Oriental, aclarándose más adelante: "...Los gauchos son también de dos (clases): o de meros jornaleros que sirven al que los alquila o de changadores, que viven del contrabando y de robar ganados y hacer faenas por un precio en que se conciertan con el hacendado que los solicita. Y ambos viven sin domicilio agregados en las estancias, o en el centro de la tierra persiguiendo al ganado" (cit.: 521-522). A las categorías gaucho o gauderio suelen oponérsele las de peón o paisano.

Como agente social es plenamente desvalorizado. El sabio español Félix de Azara así los juzga: "Por supuesto que no tienen otra instrucción que la de montar a caballo, ni sujeción ni amor patriótico; y como se ocupan desde la infancia en degollar reses, no ponen el reparo que en Europa en hacer lo mismo con los hombres y esto con frialdad y sin enfadarse" (apud Palavecino, E. 1959:356).

2. Resemantización

Podríamos ubicar en la primera invasión inglesa (1806) el comienzo de la

resemantización del estigma **gaucho**, y su cambio de signo. Sabido es el papel que ese episodio bélico tuvo como prueba de fuerza e independencia criollas frente a la fuga de las autoridades españolas, y su importancia al dejar constituidos los primeros cuerpos de un ejército nacional. Los jinetes de las pampas formaron el grueso de las tropas que reconquistaron la ciudad.

Debía parecer bizarra esa milicia sin uniforme, desconocedora de la disciplina militar, aunque entusiasta y aguerrida, a los ojos de los británicos que habían batido a Napoleón en Europa. Según un testigo, el general Beresford, con fiado en la profesionalidad de sus hombres, rechaza el pedido de rendición de Liniers "...agregando de palabra que el comandante Lineirs no era prudente comprometiéndose con soldados de poncho y chiripá, haciendo alusión al ropaje con que se vestía la gente de la campaña" (Núñez, 1960:244).

El hábito, en este caso, no hizo al monje, y más adelante, se trastocaría en nuevo hábito, sacralizado como uniforme militar.

Esos hombres "...sin sujeción ni amor patriótico", al decir de Azara, abrazan con entusiasmo la causa de Mayo que parecía abrirles, por fin, un espacio en la sociedad. En el gaucho identifica España al enemigo. Ante el levantamiento de la campaña oriental observa el Virrey Elío, en marzo de 1811: "Al principio creí que sólo eran algunas partidas de ladrones, pero luego se han reunido y capitaneados por oficiales que han desertado de las tropas de mi mando con muchos soldados de las mismas y una multitud de gente de ésta, desnudos y sin domicilio, que llaman 'gauchos' forman varios cuerpos..." (Reyes Abadie y otros, 1968, T.I:143). Ordena a los alcaldes de la plaza vigilar las entradas de Montevideo para controlar a los "gauchos sospechosos" (Id. 144).

Hasta el habla rural adquiere nueva significación. Con Bartolomé Hidalgo se inaugura la que Menéndez y Pelayo considera la primera forma literaria originalmente americana: la **literatura gauchesca**. Nace con una métrica e imágenes tomadas de formas musicales populares: cielitos y medias cañas. Es recogida en el canto de los payadores y comienza a circular de boca en boca entre las masas analfabetas (V. Rama, 1976). El patrimonio social de la campaña, despreciado hasta entonces por las élites, es legitimado por el nuevo proyecto nacional independentista. Hacia 1815 en la frontera norte, Martín Miguel de Güemes otorga dignidad militar al término al construir regimientos de gauchos para defender aquélla.

El general Paz nos informa sobre "Los valiosos salteños, y principalmente los **gauchos (nombre que se hizo honroso entonces)**..." (Paz, 1954:146). Tan honroso que no sólo fue reivindicado por quienes se consideraban gauchos, sino por aquéllos que los mandaban.

El mismo Güemes "...Principió por identificarse con los gauchos adoptando su traje en la forma, pero no en la materia, porque era lujoso en su vestido, usando guardamontes y afectando las maneras de aquellas gentes poco civilizadas" (id. 91).

A los ojos de quien sería, años más tarde, importante jefe militar unitario, esa identificación tendría ribetes demagógicos y marcaría el estilo de caudillos,

portadores de "la elocuencia de los fogones y vivaques", empleada para "...in-disponer a la plebe con la clase más elevada de la sociedad" (id. *ibid.*).

3. Utilización

Legitimado y reivindicado como agente social protagónico del proceso emancipador, la figura del gaucho no cesa de provocar polémica ni la antigua estigmatización desaparece. Hay quienes propician lisa y llanamente su eliminación, como Sarmiento y el Alberdi de las primeras épocas, que ven en la inmigración europea la solución para los problemas del país, con planteos decididamente racistas (V. Ratier, 1976).

Por otra parte, en especial del lado de los latifundistas federales, se ejerce una reivindicación a veces oportunista. El traje de gaucho se vuelve uniforme de sus tropas, por ejemplo. El testimonio de don Juan Manuel de Rosas, en carta a Vázquez, es transparente: "Yo... he tenido siempre mi sistema particular, conozco y respeto los talentos de muchos de los señores que han gobernado el país, y especialmente a los señores Rivadavia, Agüero y otros de su tiempo; pero a mi parecer todos cometían un grande error: los gobiernos se conducían muy bien para la gente ilustrada pero despreciaban los hombres de las clases bajas de la campaña que son gente de acción. Ud. sabe la disposición que hay siempre en el que no tiene contra los ricos y superiores: me pareció, pues, desde entonces muy importante conseguir una influencia grande sobre esa clase para contenerla o para dirigirla y me propuse a adquirir esa influencia a toda costa; por esto me fue preciso trabajar con mucha constancia con muchos sacrificios de comodidades y de dinero, hacerme gaucho como ellos, protegerlos, hacerme su apoderado, cuidar sus intereses" (Cit. en Pomer, 1971:95-96).

No menos oportunista es la actitud unitaria. Valentín Alsina, en 1846 dice, refiriéndose a la poesía gauchesca "...como este género tiene tanta aceptación en cierta clase inculta de nuestras sociedades, puede ser un vehículo que una administración sagaz sabría utilizar para instruir a esas masas y transmitir los sucesos e ideas de los que, de otro modo, nada saben ni nada les importa" (cit. en Rama, 1976:96).

4. Muerte y transfiguración

Acalladas las contiendas civiles, el país comienza una etapa modernizante que alcanza, entre otras, a la actividad ganadera.

Frigoríficos, alambrados, razas seleccionadas, mataderos cuya organización hace superfluas las baquías criollas, van quitando espacio a la reproducción social del gaucho. Derrotado el indio, ya no queda ni el refugio de las tolдерías para intentar alguna forma de vida libre.

Un nuevo contingente demográfico se incorpora al país: los soñados inmi-

grantes europeos, cuya calidad, sin embargo, no conforma a quienes propiciaron su llegada. En su mayor parte no tienen acceso a la tierra, y refluyen sobre las ciudades conformando una incipiente clase obrera, en un comienzo ligada a las actividades terciarias.

¿Y el gaucho? ¿Qué queda de su vigorosa inserción en el patrimonio social del país? Al parecer, nada. Desde las élites se lo declara moribundo o muerto, si bien un sector de ellas va a reivindicarlo a nivel ideológico como símbolo de ciertas esencias perennes que se opondrán al carácter calificado como advenedizo de los inmigrantes ultramarinos.

Es que con el inmigrante y su proletarianización comienzan a aparecer en el país síntomas de aquello que en Europa dio en llamarse la *cuestión social*; tentativas de organización sindical, propagación de "ideologías foráneas", huelgas, resistencia ante injustas condiciones de trabajo. La respuesta ideológica es similar a la que se articulaba en el viejo continente ante los avances de la evolución industrial: a los "defectos" del obrero se oponen las "virtudes" idealizadas del campesino. La aristocracia reprocha a la burguesía en ascenso no saber edificar, como ella, pautas de convivencia entre dominantes y dominados. Al par aristocracia-campesinado, representante de un estilo paternalista de hegemonía anclado en sólidos valores espirituales, se opondría el par burguesía-proletariado, signado por conflictos y guiado por bastardos intereses materiales (confr. Girgnon, 1975). El mítico espacio sin conflictos, que en Europa se situaba en el feudo medieval, entre nosotros se ubica en la estancia ganadera.

5. Rescates

Decretada la muerte del gaucho, su recuperación mitificada se realiza desde las clases altas mediante los siguientes mecanismos:

a) **Desocialización y naturalización.** El gaucho se transmuta en esencia a-histórica: "Ha aparecido porque sí, como una fuerza viva de la Naturaleza", dice Ricardo Rojas (apud Rodríguez Molas, 1983:244).

Muerto como tipo social, sacrificado en el altar de la Patria, se lo asume como antepasado mítico: "...lo aceptaremos sin mengua como antecesor", propone Leopoldo Lugones (apud cit.:243).

b) **Racialización.** Si las virtudes del antepasado no tenían origen histórico sino natural, había que buscar en un factor biológico la persistencia de aquellas. En un esfuerzo insólito de imaginación para un país de pasado mestizo y presente aluvional, se construye una raza argentina o uruguayana, empresa en la que participan tanto positivistas como la derecha fascizante. José Ingenieros habla de "raza neolatina", Alejandro Bunge de una "raza argentina", superior; Joaquín V. González celebra la pérdida de "...los componentes degenerativos e inadaptables, como el indio y el negro", y el arribo de la "raza europea, pura por su origen y pura por la selección" para blanquear el stock genético nacional. Manuel Carlés, Ernesto Quesada, Carlos Ibarguren, entre nosotros (Cfr. Ro-

dríguez Molas, 1982:240-244), y Elías Regules en el Uruguay (Rama, 1976:174) colaboran en la empresa creativa. Para Bruno Jacovella, en la Argentina hay "...un solo pueblo, compuesto por ramas bien fundidas de la raza caucasoides" (1959:85). El propio Hipólito Yrigoyen contribuye al mito. Algunos, de paso, comparan esa pureza construida con la que juzgan pésima calidad racial de los inmigrantes.

c) **Tradicionalismo como culto.** En la Argentina, Uruguay y Brasil, las clases hegemónicas crean asociaciones, por ellos dirigidas, que rinden culto a la tradición. El uniforme que identifica a patrones y peones es "...cristalizado en el uso de las cuatro prendas principales de la vestimenta gauchesca: poncho, chiripá, bota de potro y calzoncillo cribado" (Palavecino, M.D.M. de, 1959:302). Negros, si es posible. Al punto que un escritor preocupado por encontrar al verdadero gaucho se asombra que cuando, por fin, ubica a paisanos de chiripá; en 1935, éste sea de color vicuña (Bioy Casares, 1986:26). ¡Los esperaba negros! El gaucho real es opacado por su cristalización mítica.

d) **Exaltación de la estancia ganadera.** Espacio idílico donde no habrían existido contradicciones sociales.

e) **Búsqueda de un caudillo.** Don Juan Manuel de Rosas encarnaría una suerte de síntesis de la nacionalidad y, por ello, legítimo conductor de pueblos, al modo del Duce italiano, el Führer alemán o el Caudillo de España. Esto implica hacer de la sumisión y la obediencia ciega una de las "virtudes" del gaucho.

Este peculiar recorte ideológico no pudo, sin embargo, frenar la historia. Uno de los autores que mejor lo ha comprendido no viene de las ciencias sociales sino de la literatura. Hijo de estanciero, vinculado al campo, se pregunta dónde podrá hallar -si es que existen- a los verdaderos gauchos, en el entorno rural que frecuenta. La consulta de varios autores lo lleva a la curiosa conclusión de que para éstos el gaucho ha desaparecido, siempre 70 años atrás del momento en que se escribe. Para Vicente Fidel López, por ejemplo, habría dejado de existir en fecha tan temprana como 1813. Procura entonces Bioy Casares el chiripá como indicador de gauchismo, y lo encuentra, en compañía de Jorge Luis Borges, en 1933. Pero no se conforma.

Por fin, desconfió: "...Ante todo, el gaucho ha tenido una vida prolongada y, como todo longevo, ha cambiado mucho. ¿No pretenderemos que se mantenga idéntico a lo largo de Argentinas tan disímiles como la colonial, la de Mayo y de la guerra de la Independencia, la de unitarios y federales, la del progreso y la de ahora? Cuando no le encontramos, ¿no estaremos buscando al de nuestra infancia, o al de la tradición de nuestra casa y de nuestros libros?" (cit.: 37). Su osada conclusión es que hoy hay más gauchos que antes, pese a las mudanzas. Que se les llame criollos o paisanos es secundario. Testimonia asimismo el **agauchamiento** de muchos extranjeros mimetizados con las costumbres del país y reprocha: "...muy aquejados de nostalgia habremos estado quienes dudamos alguna vez de la espléndida fecundidad para la producción de gauchos que exhibe la patria" (cit. 42).

Pese a la evidente influencia del modelo dominante, que cristaliza al gaucho y pugna por reducir su aporte a la cultura nacional a la categoría de patrimonio muerto, ritualizado y ahistórico, desde las clases subalternas rurales y urbanas hay un rescate diferente de aquel aporte, visible en algunos indicadores:

a) **Persistencia en el área rural de actitudes y pautas "gauchescas"**. Si bien modificadas y adaptadas a una nueva realidad tecnoeconómica, en la estancia ganadera moderna pervive el apego a formas no alienadas de trabajo rural vividas lúdicamente (boleadas, yerras) o a manifestaciones deportivas ecuestres (cuadreras, jineteadas) (Cfr. Pérez, 1986).

b) **Adopción por inmigrantes y sus descendientes de dichas actitudes**.

El "agauchamiento" de Bioy Casares se halla extendido. El mismo cita gauchos prototípicos apellidados Panizza, o el gran domador Cipriano Cross, francés de nacimiento. Un autor actual, Elpidio O. Pérez, hijo de españoles que recorrió en su juventud, en La Pampa, todos los oficios camperos, recuerda a don Evaloy, domador pelirrojo y de ojos azules, y a un famoso criollo, ganador de cuadreras, llamado Jacobo Zimmermann (V. Pérez, 1985). Esto echa por tierra la hipótesis racista y esencialista, y toda la funebria dedicada a la "raza vencida".

c) **Proyección del gaucho en la creación culta**. Visible en la inédita aceptación popular de "Martín Fierro" de José Hernández o de las funciones del circo criollo (V. Rama, 1976).

d) **Inserción en la vida urbana**. Desde antiguo el criollo de las pampas migra a la ciudad. Allí se incorpora a la actividad política, donde su actuación es manipulada (clientelismo, matonaje) y figura en los momentos fundacionales de expresiones artísticas populares (payadas, milonga, tango). Como corralero y, más tarde, obrero de frigorífico, integra por fin el proletariado ciudadano (V. García Jiménez, 1965; Páez, 1970).

6. Gaucho y antropología.

En lo que respecta a la antropología, hasta no hace mucho la consideración de los campesinos estaba reservada al Folklore. Con honrosas excepciones, el paradigma imperante obligaba a limitar el relevamiento del patrimonio vivo a remotas poblaciones aisladas. La cultura era descompuesta temáticamente en supersticiones, leyendas, tejido, cerámica u otras artesanías, literatura oral o especies musicales; generando especializaciones en uno u otro sector.

Masivamente, las preferencias de los folklorólogos se inclinan hacia el noroeste. Bruno Jacovella así lo expresa: "La profusa literatura surgida modernamente acerca de la intensidad de la vida del gaucho en la pampa no tiene justificación documental anterior a fin de siglo en las vecindades de la gran ciudad. Por cierto que esa vida 'gaucha' bonaerense es poca cosa comparadas con los formidables arreos de mulas a Chile y Alto Perú que tuvieron por escenario la

región del monte. La abundancia de datos que se poseen de viajeros acerca de Buenos Aires no se debe a su real importancia, sino a que era lo más fácil de visitar... el campo civilizado estaba allí (en el interior del país) y no en la pampa. Los censos de fin de siglo muestran en qué medida las estancias y las vacas son cosas más bien de este siglo" (Jacovella, 1959:99).

La región pampeana no atrae a los antropólogos, y debe recurrirse a la literatura para documentarse. Su aporte para relevar la vida en las pampas, el patrimonio vivo que nos ocupa, es bastante escaso. Esto proviene, sin duda, de la orientación general de un Folklore aristocratizante, perseguidor de supervivencias, deseoso de rastrear el origen noble de las mismas de acuerdo a la teoría del descenso, de Gabriel Tarde, que implica desprecio hacia la creatividad popular, mala copia, según ellos, de la creación culta.

De esta forma, retirándonos de un terreno juzgado "culturalmente pobre" lo abandonamos a los personeros de la gauchesca mitificada. El patrimonio social de esta raza llanura, tan importante para entender nuestra configuración como nación, espera todavía una labor investigativa seria, en base a marcos teóricos actualizados, que contribuya a derribar esos mitos ideológicos. Por ahora la temática está, mayoritariamente, en manos de economistas, historiadores, sociólogos o literatos.

III. MIGRANTES INTERNOS

En las décadas de 1930-40 el proceso de industrialización que vive el país -forzado en parte por la situación internacional- debe recurrir a las reservas de mano de obra de las provincias interiores. Afluyen al puerto, donde los inmigrantes y sus descendientes ven llegar asombrados a esos hombres de piel oscura que somáticamente denuncian su origen indígena. Hay rubios también entre ellos, pero los más visibles para el porteño son los morenos, a los que se bautiza peyorativamente como **cabecitas negras**. Políticamente se adscribirán al movimiento peronista, nuevo y atípico en el espectro electoral nacional (V. Rattier, 1976).

Desde las clases hegemónicas el rescate del patrimonio social de estos migrantes se hace ya en los moldes del **tradicionalismo patrimonialista**, ya en los del **estatismo populista** de la tipología de García Canclini (1987:30 y 34). Alcanza cierto auge el folklore-ciencia y la explotación del llamado patrimonio tradicional, pero esto al margen de los procesos sociales que se viven, con una visión pasatista y conservativa. Al decir de Imbelloni: "...Aún admitiendo que todo el material folkórico lo encontremos entre los campesinos y en los ambientes más humildes, ello por nada excluye que la actividad y los móviles del investigador del folklore constituyan el signo de un espíritu sumamente culto y refinado" (1959:47).

Menos cultos y refinados, los nuevos migrantes bautizan **folklore** a ciertas expresiones musicales que siempre les fueron propias, para desesperación

de los científicos. Desde arriba se legisla sobre porcentajes de música nacional, y en los bailes de la clase media se incluyen ritmos campesinos que en un comienzo irritan. Los números vivos impuestos también en las salas cinematográficas significan otro espacio para los intérpretes del interior, además de los lugares propios que las clases bajas, ahora con mayor poder adquisitivo, frecuentan con exclusividad: los "bailongos" populares.

1. Una cultura política

Pero donde la nueva oleada demográfica deja una huella perenne, es en el universo político. Tal vez incentivada por un líder que maneja una oratoria insólita para el estilo alambicado de entonces, la manifestación política adquiere aspectos festivos. Los bombos peronistas (como los tamboriles africanos en tiempos de Rosas) ofenden a la oposición. El diputado Sanmartino recrimina a Perón: "...Un presidente de la República no puede hablar como un jefe de tribu, al compás de tambores de guerra, para despertar el odio o la adhesión de las turbas ululantes" (La Nación, 6-8-48, p. 8).

Cuando la reacción antiperonista toma el poder, el bombo es proscripto, así como la marcha partidaria. Se refugian entonces en las canchas de fútbol, esperando.

Siempre en el terreno político, cuando se produce el movimiento del 17 de octubre de 1945, alguien habla de turbas de descamisados. El epíteto infamante es resemanizado de inmediato y se vuelve sinónimo de peronista. En el ritual de las clases hegemónicas de entonces despojarse del saco -dejando al descubierto, a veces, costosas camisas de seda con gemelos de oro- se vuelve de rigor.

En la oratoria oficial se reivindica al migrante interno. Epítetos tales como "hermanitos del interior", pronunciado por Eva Perón, se vuelven peyorativos en las bocas no peronistas.

El patrimonio vivo de toda la sociedad se modifica, pero es una modificación politizada. Faltan estudios de aliento sobre los cambios culturales entonces operados. No pudieron realizarse desde la antropología elitista entonces en boga, preocupada apenas por lo tradicional y arcaico que no era, por cierto, la cultura viva de los **cabecitas negras**.

La discusión de lo nacional se reaviva en la intelectualidad con el auge del revisionismo histórico, por ejemplo, que no podrá ser expulsado jamás de los ámbitos académicos. El nacionalismo, otrora monopolio de la aristocracia, se populariza, obligando a cuestionar mitos. Uno de ellos es el de la oposición proletario-campesino, disfrazada tras la de **gringos versus criollos**, que vimos en el apartado anterior. Tal oposición se diluye al acceder el criollo, reservado por la teorización esencialista a las tareas rurales, al universo fabril. La demanda de mano de obra unida a una apertura en el área educativa que posibilita su perfeccionamiento, coloca lado a lado en las fábricas y sindicatos a descendientes

de indígenas y de inmigrantes europeos. Las categorías sociales adquieren predominio sobre las étnicas. En un proceso que ya había afectado a las clases medias, si el proletariado creciente adscribe a ideologías nacionalista lo hace como un grupo social, no según su origen étnico.

Se quiebra asimismo la pretendida alianza aristocracia-campesinado en la medida en que la oligarquía ganadera es claramente visualizada como el enemigo de clase, aún en los cánones policlasistas y conciliadores del peronismo.

2. El obrero y la ciudadanía

La vida sindical se normaliza, perdiendo el sindicato su carácter de organización clandestina, y la condición de obrero adquiere nuevo relieve. Como resultado de su ascenso social y su participación en el poder pasa a ser un sujeto social legitimado, respecto al cual ninguna expresión política podrá manifestarse ya peyorativamente. No sólo en las escuelas sindicales formales e ideologizadas, sino en la práctica concreta de la asamblea y la negociación, del diálogo y la confrontación con la empresa, se va forjando la conciencia obrera. Ella es un producto complejo con ingredientes pre-peronistas, otros traídos por los nuevos inmigrantes; algunos surgidos desde las bases, otros "otorgados" desde arriba. Los resultados de ese proceso sólo serán visibles cuando la clase obrera intente ser desplazada, junto con el gobierno peronista, de las esferas de poder.

El Estado es, para García Canclini, el nuevo locus donde se intenta forjar una identidad sustancialista, desplazando a la raza o a la tradición: "...para esta concepción (el estatismo populista) lo nacional reside en el Estado y no en el pueblo, porque éste es aludido como destinatario de la acción del gobierno, convocado a adherirse a ella, pero no reconocido efectivamente como fuente y justificación de esos actos al punto de someterlos a su libre aprobación o rectificación" (García Canclini, 1987:35). La caracterización puede ser correcta si describe una postura ideológica impulsada desde arriba, pero la conciliación de clases no puede ser impuesta por decreto, ni la lucha ideológica por la apropiación del sentido suspendida *sine die*. No tenemos elementos como para analizar las oposiciones vigentes en el debate cultural de la época, pero pensamos que éstos sólo podrán provenir de investigaciones concretas que, sobre bases metodológicas sólidas, aporten elementos que ayuden a relativizar el modelo ¹.

En la Argentina por primera vez los obreros aparecen en los libros de lectura de la escuela primaria y el trabajo manual es ensalzado, aún el más humilde. Por primera -y última- vez también el cuerpo diplomático argentino en el exterior incluye a agregados obreros. En el plano simbólico el proletariado adquiere plena ciudadanía, y la nación incorpora a su patrimonio vivo al operario fabril y su cultura. La vida sindical se desarrolla públicamente, los dirigentes obreros ascienden a los palcos oficiales y se codean con las autoridades. Eso refleja, a nuestro entender, una modificación profunda en los hábitos argentinos y una nueva legalidad que será difícil erradicar.

Pero no hay ninguna investigación de la época que refleje la cultura de los nuevos obreros, los migrantes internos, desde las ciencias antropológicas. Existen ensayos más o menos sociológicos, pero no investigaciones sistemáticas. La sociología de entonces, todavía está cargada de filosofía social.

Si la antropología poco se preocupaba por las poblaciones vivientes, obsesionada por los indios muertos, menos podía dedicar esfuerzos a aquellas que Imbelloni llamaba *las clases ínfimas de la ciudad*, ámbito donde "...vive y fermenta, en la capa subyacente, un 'vulgo' sui generis y fabrica incesantemente modismos idiomáticos, cantares y costumbres de un gusto más o menos discutible" (Imbelloni, 1959:35). El folklore-ciencia únicamente se legitima porque sus bienes culturales son "...de la más elevada alcurnia por el hecho que proceden de la cultura musical y la poesía del Siglo de Oro Español..." (id.:46), tal como lo demostraba el trabajo de Juan Alfonso Carrizo y Carlos Vega. Ninguna de las ramas de la antropología podía enfrentar el estudio de la cultura en cambio. Sus bienes debían decantarse primero, aquietarse, para que la ciencia pudiese efectuar su trabajo de *estratificar los patrimonios*, específicamente comparado a la labor arqueológica.

Por eso las élites de la época adscriben a esa masa ingente que puebla las ciudades una falsa cultura: la del gaucho estereotipado, y no su propia cultura obrera. Parte de las expresiones musicales y poéticas de origen campesino sufren un proceso de culturalización: poetas de primera línea se convierten en inspirados letrados, y músicos profesionales introducen audaces variaciones en las formas tradicionales. Esa llamada *música folkórica* comienza a ganar adeptos en las capas medias, y será protagonista de un insólito "bum" en la década del 60. Formas mucho más ligadas a una temática actual, como el chamamé, demostrarán bastante en ser aceptadas por las clases medias y altas, y permanecerán dentro de los límites de los bailongos de migrantes.

3. El reflujo obrero

En la sucesión de gobiernos del período 1955-73, todos ellos más o menos proscriptivos respecto al movimiento político derrocado, se inicia, desde las élites, el examen crítico de la realidad social. Aparece, por ejemplo, la sociología científica que arrastrará hacia temáticas actuales a parte de los nuevos antropólogos, ahora producidos sistemáticamente desde varias carreras específicas.

A nivel público el universo simbólico del peronismo también es proscrito. No se pueden pronunciar los apellidos de sus líderes ni bautizar niños con sus nombres de pila. Iniciando una recurrente necrofilia, se roba y oculta el cadáver de Eva Perón. La revolución sedicente libertadora se apresura a restaurar la simbología conservadora, y los obreros, por cierto, desaparecen de las embaajadas y de los libros de lectura.

Esta vez el patrimonio vivo de las clases subalternas comienza a ser rescatado desde la ciencia social. Las villas miseria se constituyen en uno de los pri-

meros objetos de estudio, pruebas que parecían ser de la demagogia y el fracaso del gobierno anterior. El *cabecita negra*, categoría racista, se transmuta en *villero*, categoría residencial, al verse obligado el emigrante a recluirse en el barrio.

El patrimonio vivo de las clases subalternas se modifica profundamente. Hay un reflujo provocado tanto por el deterioro salarial como por la discriminación política. En el seno del movimiento proscrito va generándose una cultura de la resistencia que sería relevada años después desde la cinematografía alternativa, en el filme "La hora de los hornos" de Fernando Solanas. Defenestrado, el peronismo se transforma, afianza su raigambre en la clase obrera y comienza a generar un respeto inédito en las capas medias. No sólo en la voluble "burguesía nacional" sino también en corrientes de izquierda que inician su propio revisionismo histórico. En los períodos de relativa apertura hacia un pluralismo que, no obstante, excluye la peronismo, se registra una notable producción de ensayos que examinan el pasado reciente.

Si desde la esfera gobernante cesa el enaltecimiento del obrero, en otros campos de la sociedad se rescatan elementos de su cultura política. Acontecimientos como el 17 de octubre, la acción de Eva Perón, las huelgas nacionalistas del post-peronismo, la resistencia activa a la proscripción, son revalorizados desde la izquierda (que los estigmatizó durante el gobierno peronista). La inquietud llega a la universidad con la aparición de las *cátedras nacionales*, espacio de activa discusión ideológica². Un aire heterodoxo recorre el campo intelectual, se mezclan posiciones de derecha y de izquierda, hay conversiones y abjuraciones insólitas y estupor en los ortodoxos recalitrantes (que continúa).

Desde las ciencias sociales en general y desde la antropología en particular, se inician investigaciones que recogen esa variante teórica. Los viejos cánones aristocratizantes son discutidos, los cercos que delimitan el objeto de cada disciplina, derribados. Sin embargo la fuerza de arrastre de los viejos paradigmas limita todavía la atención dedicada a los aspectos culturales del cambio que se vive.

Sería muy largo reseñar la historia que lleva a la resemantización del fenómeno peronista y de sus actores protagónicos, en particular la figura del obrero de origen migratorio interno. Hay un activo intercambio en las bases que no siempre llega a las élites, pero que termina por ascender y generar las condiciones que harán posible el regreso del peronismo al poder, como siempre, por la vía electoral. Luego sobrevendrá el reciente y doloroso período de autoritarismo que afectará muy hondo, también, al campo cultural.

Ciertos indicadores marcan, en el patrimonio vivo y vigente de toda la nación, la huella de esos obreros que escandalizaron a la antigua población urbana refrescando sus pies en la fuente de Plaza de Mayo (como aquellos caudillos rurales que amarraron en la Pirámide de Mayo sus cabalgaduras). En ningún acto político, ni de izquierda ni de derecha, faltan los bombos y los redoblantes. Nadie discute el derecho a la sindicalización ni las ventajas de una sola central obrera poderosa. El gorilismo, ese antiperonismo salvaje que alguna vez llenó

de adeptos la plaza mayor, ha quedado reducido a núcleos absolutamente minoritarios.

Al nivel de la cultura popular se establece un circuito de transmisión de bienes culturales nacidos en cuna política que puede pasar por las canchas de fútbol y recalar de pronto, en las comparsas carnavalescas (ver filme "Los Totos", de Marcelo Céspedes). Aquí también los bombos y redoblantes son resignificados creando nuevos ritmos, utilizados como elementos de malabarismo, sirviendo de base a danzas nuevas. Alejados de la esfera natal se tornan recreativos o deportivos.

IV. REFLEXION HACIA EL FUTURO: LOS PROCESOS NO ESTUDIADOS

Un semi-escándalo se produjo en el Festival de Folklore de Cosquín en 1988, cuando un líder de los cuartetos cordobeses ocupó el escenario. La multitud de seguidores despertó temor entre quienes organizaban el espectáculo ante las avalanchas y apretujones. Se criticó a quienes habían accedido a admitir ese tipo de expresión popular que, se adujo, no podía ser folklore. Tampoco lo eran, en verdad, según los cánones de la ortodoxia folklórica que recala en esos festivales, los otros géneros musicales presentados. Se trató empero que la ciencia legitimara la exclusión, determinara con infalibilidad de perito que aquéllo no podía pertenecer a la noble cultura popular argentina (Tal vez porque, por viejos y algo caducos, los sonos musicales de los conjuntos consagrados ya estarían en proceso de folklorización).

El cuarteto cordobés integra, junto con la chacarera tropical y otras heterodoxias, un sector poco estudiado de la creación popular. Comercializado, convertido en bien de consumo, recorre circuitos que, en la Capital Federal, se detienen en los suburbios y villas que albergan a los migrantes internos y latinoamericanos limítrofes. Sus intérpretes cobran envidiables cachets, graban y venden más discos que los promocionados conjuntos extranjeros, sustentan industrias derivadas como la impresión de letras, ropas alusivas, etc.

Para el ojo antropológico resulta más que sorprendente ver a austeros paisanos correntinos, de negras botas, bombachas, pañuelo y corralera, bambolearse al compás de una batería de tumbaoras y bongoes mientras ejecutan la "cordeona verdulera". O que conjuntos llamados "Los de Mailín" toquen chamamé. Correntinos y santiagueños, esos eternos migrantes, están fundiendo sus culturas musicales e incorporando en ellas otro ritmo que abandonó hace décadas el favor de las clases medias: la cumbia colombiana. Por ella se filtra un elemento afro en la cultura popular argentina, prácticamente carente de representantes negros. Pues bien: todo eso no parece merecer análisis desde las ciencias sociales, en particular desde la antropología, la ciencia de la cultura por antonomasia.

El cuarteto cordobés nació en los acordeones de la pampa gringa, fundiendo también el pasodoble español y la tarantela italiana, con aportes de ritmos varios. Emigró a la ciudad de Córdoba, anduvo por las "orquestas características", aumentó sus integrantes y sofisticó su instrumental. También vive en los suburbios y sólo recientemente accedió a los grandes medios de comunicación masiva que, desde Buenos Aires, esparcen la cultura masificante y masificada.

¿Cómo la antropología no se dio cuenta -ni dio cuenta- de cambios tan significativos y dignos de análisis? A nuestro entender, porque no estamos entrenados para eso. Nuestro papel pareciera ser conservar, preservar, cristalizar las expresiones culturales, ir a ellas cuando ya están moribundas, si es posible, a "rescatarlas". No sabemos operar sobre el patrimonio vivo, estudiar los procesos en curso, analizar sobre la marcha los cambios que el pueblo está operando sobre su patrimonio ahora. Nos sentimos constructores del "buen gusto", recayendo inconcientemente en posturas aristocratizantes.

Tal vez asesoremos a ciertos músicos que quieren crear un "folklore" de la nada y "recrean" ritmos indígenas patagónicos, mientras los propios indígenas se sienten mucho más identificados con el chamamé "exótico" que bailan en sus fiestas. La heterodoxia del objeto de estudio nos molesta, nos incomoda, hace tambalear los viejos paradigmas que negamos pero que seguimos ejerciendo subliminalmente. Somos, básicamente, conservadores.

Seguimos creyendo que, en el patrimonio vivo de nuestro pueblo, nada cuya genealogía no lleve a una origen noble y aristocrático, merece estudiarse. La manipulación viva y alegre de ese patrimonio por el pueblo, que ora salta de la política al fútbol o a la comparsa, ora mezcla ritmos de moda con añejos rasgueos campesinos, desnuda las fallas de nuestra formación. La creación popular, libre de prejuicios cientificistas, se autolegitima sin esperar el aval de la ciencia, refuta a quienes la suponen mera recolectora de la "creación culta" e incapaz de innovación. El pueblo corre adelante ignorando nuestra angustiosa tentativa de encerrar lo que produce en los viejos corrales epistemológicos, y así nos perdemos la riqueza teórica que el análisis de esos hechos podría depararnos. Para que esto cambie, para que sepamos cómo operar en el campo cultural antes que los acontecimientos se produzcan, es necesaria una profunda revisión metodológica y el estudio concreto de estos casos que, por ahora, abandonamos a los periodistas.

V. ALGUNAS CONCLUSIONES

A través de los tres casos que tratamos de analizar, observamos de qué manera los elementos del patrimonio social, vivo, de las clases subalternas se van incorporando o no al acervo común de la sociedad.

Afirmamos que la puesta en valor de esos elementos desde los sectores hegemónicos se da en función de circunstancias históricas precisas, ancladas en

luchas sociales concretas, y que muchas veces se opera una resignificación ideológica de elementos culturales que, al mitificarlos, naturalizarlos y cristalizarlos, los priva de su verdadero sentido sociocultural.

Mediante algunos ejemplos tomados del patrimonio social actual quisimos también llamar la atención sobre la persistencia, en antropología y en el campo de su indagación que se considera más específico, el de la cultura, de paradigmas a los que, formalmente, habríamos repudiado. Intentemos, ahora, sintetizar lo alcanzado.

1. La recuperación, desde las clases hegemónicas, del patrimonio vivo de las subalternas revela un oportunismo que persigue, apenas, preservar los intereses dominantes. Obtenidos los objetivos propuestos la actitud revalorativa regresa a sus cauces discriminatorios y la vigencia de los valores culturales se reduce a una reivindicación nostálgica de algo que es considerado, oficialmente, como muerto o moribundo (las "razas vencidas").

2. En buena parte de su trayectoria, la antropología legitima esa actitud, reservándose para sí el estudio y el análisis de esas formas culturales desaparecidas o agonizantes, con finalidades que van desde el mero placer subjetivo y estetizante (el "encanto de las pátinas" o "la poesía de las pervivencias") hasta el conservatismo cultural (preservar lo "puro") o el rastreo obsesivo de orígenes que, de preferencia, deberían llegar hasta la fuente culta de todas las creaciones populares.

3. La manipulación ideológica del patrimonio social encuentra sus límites en las circunstancias del propio proceso histórico de confrontación y lucha por el poder, tanto económico, como político y simbólico. Así, bienes culturales descalificados o prohibidos en nombre de valores abstractos (democracia, libertad) o, simplemente, del "buen gusto" se mantienen intactos en el seno de los sectores desplazados y regresan con ellos, en el momento en que cambian las relaciones de fuerza, a la condición de elementos integrantes del patrimonio cultural vivo de toda la nación.

4. Son esas luchas sociales concretas las que colocan en cuestión y resignifican, en la esfera intelectual, temáticas que la manipulación de las clases dominantes pretendió congelar ideológicamente. Tal el caso del nacionalismo, la relación criollo-inmigrante, el papel de la clase obrera y el de la vieja aristocracia en el contexto nacional, el aporte cultural indígena, etc. En este último caso pensamos que su discusión se fortalece a partir de la organización de las etnias americanas en entidades específicas que abogan por la sustitución del indigenismo paternalista por un indianismo autogestionario.

5. En la antropología actual se advierte una apertura metodológica y temática hacia nuevos objetos de estudio que, favorecidos por el cambio operado en el sistema político y la coyuntura propicia que supone la postura pluralista frente al integracionismo de la desacreditada escuela de la modernización, puede abrir nuevas perspectivas a la consideración de nuestro patrimonio social. Así lo hacen suponer investigaciones en curso que pretenden relevar aspectos de la cultura urbana y la cultura obrera.

6. Para que la antropología supere definitivamente el papel que le asignaron como ciencia de las cosas muertas (o curiosas, o raras, o exóticas y -en especial- inútiles), es menester estar atentos a los procesos sociales en marcha y aprender a operar desde el patrimonio social vigente, eludiendo las trampas tendidas por viejos paradigmas de cuño aristocratizante, muchas veces inconcientemente incorporados a nuestro arsenal metodológico. Sólo de esta manera podremos reclamar un papel en la concepción, evaluación y acompañamiento de las políticas culturales, poniendo los logros de la disciplina al servicio de los sectores populares a los que deberían beneficiar.

NOTAS

(1) La propia categoría populismo es equívoca. De ninguna manera son comparables el varguismo de Brasil con nuestro peronismo. Basta para ello ver la persistencia y significado de una y otra figura en ambos países, cuando sus respectivos gobiernos son derrocados. Mientras en la Argentina la legislación social nace desvinculando, expresamente a los sindicatos del Estado, niega la intervención de éste en los mismos, y faculta a los miembros de aquéllos a participar en política, en Brasil se postulan sindicatos conjuntos de patronos y empleados, se prohíbe todo accionar político y se establece un rígido control estatal sobre las finanzas sindicales (Pérez Vichich, 1983: 25-26). El golpe de 1964, en Brasil, elimina de raíz el sindicalismo libre y disuelve su central obrera, sin que aquél pueda rehacerse por un largo período y ésta consiga reorganizarse, salvo en los últimos años (aún así, hay dos centrales). Entre nosotros se intentó lo mismo, pero jamás se logró. En el campo legislativo también se reflejan relaciones de fuerza, luchas por la hegemonía, que, por cierto, no están ausentes en la entera esfera estatal.

(2) Falta un estudio que evalúe correctamente el papel de estas cátedras como espacio de construcción ideológica alternativa en ciencias sociales. La heterodoxia, hasta allí inconcebible, de aplicar instrumentos de análisis marxista a la controvertida cuestión nacional escuece muchas pieles. En un país donde el marxismo oficial referendaba, sobre bases supuestamente materialistas y dialécticas, el panteón histórico-social construido por el liberalismo (Rosas es malo, Sarmiento es bueno y Mitre es neutral,

por ejemplo), la herejía provocaba espanto. Aceptar que el peronismo asumido por la clase obrera pudiera encerrar elementos positivos y no ser apenas el producto del engaño y la demagogia de un tirano, sonaba inaceptable. Tal vez por eso las escasas menciones (que no análisis) hechos desde la antropología sobre esas cátedras recurren a la estigmatización fácil o a la caricatura burda para caracterizar el período.

En trabajo reciente se dice que "...las 'cátedras nacionales', adscriptas a distintas vertientes del peronismo (actuaban) combinando su definición política con un nacionalismo verborrágico con fuertes componentes míticos y voluntaristas, el que en algunos casos se acerca a Marx y a Mac, y en otros establece una alianza con la fenomenología antropológica. La antropología se convierte en búsqueda del 'Ser Nacional' entidad singular y ubicua que admite simultáneamente una singularidad absoluta y una trascendencia universal, o en la exploración de algunos aspectos de la 'cultura popular' definidos en términos idealistas o metafísicos" (Piscitelli, 1986: 26-27). La fuente de esta caracterización es un artículo de Leopoldo Bartolomé de 1982, quien, en 1980, ya se refería al período como el del "dulce de leche y la cultura popular" o el del "fútbol y el Ser Nacional" (Bartolomé, 1980: 211). Un chiste no puede ser el instrumento metodológico para descalificar todo un esfuerzo intelectual, sin detenerse a mencionar fuentes ni analizar trabajo alguno. Y lo más grave es que esas chanzas amenazan al ser repetidas acríticamente- con sentar escuela y ganar estatus de verdades científicas.

BIBLIOGRAFIA

- ANONIMO. 1960. "Memorias históricas de la revolución política del día 16 de julio de 1809 en la ciudad de La Paz por la independencia de América; y de los sucesos posteriores hasta el 29 de febrero de 1810". En: Biblioteca de Mayo; colección de Obras y Documentos para la Historia Argentina. Buenos Aires, Senado de la Nación, T. IV, pp. 3143-3200.
- BALBIN, José Celedonio. 1960. "Observaciones y rectificaciones históricas a la obra 'Memorias Póstumas' del General don José María Paz". En: Biblioteca de Mayo, cit. T. II, pp. 1013-1026.
- BARTOLOME, Leopoldo. 1980. "La Antropología Argentina: problemas y perspectivas". En América Indígena, México, año XL, vol. XL, N° 2, abr-jun; pp. 207-216.
- BARTOLOME, Leopoldo. 1982. "Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina". En: Desarrollo Económico, Buenos Aires, Vol. XXII, N° 87; pp. 409-420.
- BIOY CASARES, Adolfo. 1986. Memoria sobre la pampa y los gauchos. Buenos Aires, Emecé.
- DEBENEDETTI, Salvador. 1917. "Ambrosetti y su obra científica". En: AMBROSETTI, Juan B. Supersticiones y Leyendas. Buenos Aires, La Cultura Argentina.
- EGUIA, Amalia y IACONA, Anahí. 1987. "Caracterización de documentos de los siglos XVI y XVII referidos al contacto hispano indígena en los valles calchaqufes". En: CATULLO, M.R. y otros. Procesos de contacto interétnico. Buenos Aires, edición realizada con apoyo del CONICET.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (ed) y otros. 1987. Políticas culturales en América Latina. México, Grijalbo.
- GARCIA JIMENEZ, Francisco. 1965. El tango: historia de medio siglo. Buenos Aires, EUDEBA.
- GRIGNON, Claude. 1975. "L'enseignement agricole et la domination symbolique de la Paysannerie". En: Actes de la recherche en Sciences Sociales, Paris, N° 1, jan; pp. 75-97.
- IMBELLONI, J. 1959. "Concepto y praxis del Folklore". En: IMBELLONI, J. y otros. Folklore Argentino. Buenos Aires, Nova; pp. 7-83.
- JACOVELLA, Bruno C. 1959. "Las regiones folklóricas argentinas". En: IMBELLONI y otros, cit. pp. 85-102.
- LLANES, Ricardo M. 1974. El barrio de Parque de los Patricios. Buenos Aires Municipa-
- lidad de la Ciudad de Buenos Aires: Cuadernos de Buenos Aires XLII.
- MORENO, Manuel. 1960. "Vida y memorias del doctor don Mariano Moreno, por...". En: Biblioteca de Mayo, cit. pp. 1139-1292.
- NUÑEZ, Ignacio. 1960. "Noticias históricas de la República Argentina". En: Biblioteca de Mayo, cit. T. I, pp. 197-512.
- PAEZ, Jorge. 1970. El Comité. Buenos Aires, CEAL.
- PALAVECINO, Enrique. 1959. "Áreas de cultura folklórica en el territorio argentino". En IMBELLONI J. y otros. Folklore Argentino, cit. pp. 347-370.
- PALAVECINO, María Delia MILLAN de. 1959. "Vestimenta y adorno". En IMBELLONI y otros, cit. pp. 287-332.
- PAZ, José María, General. 1954. Memorias Póstumas. Buenos Aires, Almaneua.
- PEREZ, Elpidio O. 1986. Trabajos en una estancia en mi pago y en mi tiempo. Santa Rosa (La Pampa), enero.
- PEREZ GOLLAN, José Antonio. 1987. Discurso al tomar posesión de la Dirección del Museo Etnográfico. Mimeo.
- PEREZ VICI JICHI, Irma Nora. 1983. Direito e Sociedades; o Direito Social e a Lei do Salario Mínimo no Estado Varguista. Tesis de Maestría, CMSR, UFPA, Campina Grande, Paraíba, Brasil. Mimeo.
- PISCITELLI, Alejandro Gustavo. 1986. Los monstruos de la razón; La práctica científica como mecanismo de exclusión. Tesis de Maestría, FLACSO Buenos Aires.
- POMER, León. 1971. El gaucho. Buenos Aires, CEAL, Col. La Historia Popular.
- PUIGGROS, Rodolfo. 1974. Historia económica del Río de la Plata. Buenos Aires, Peña Lillo.
- RAMA, Angel. 1976. Los gauchopolíticos rioplatenses; Literatura y Sociedad. Buenos Aires, Calicanto.
- RATIER, Hugo. 1976. El cabecita negra. Buenos Aires, CEAL.
- REYES ABADIE, Washington, BRUSCHERA, Oscar y MELOGNO, Tabaré. El ciclo artiguista. Montevideo, CEAL-Universidad de la República (3 tomos).
- RIBEIRO, Darcy. 1969. Las Américas y la Civilización III; Los pueblos transplantados. Civilización y desarrollo. Buenos Aires, CEAL.
- RODRIGUEZ MOLAS, Ricardo E. 1968 y 1982. Historia Social del gaucho. Buenos Aires, Marú (1ra. ed.) y CEAL.
- RONDEAU, José. 1960. "Autobiografía". En: Biblioteca de Mayo, cit. T. II, pp. 1779-1844.
- ZEBALLOS, Estanislao S. 1960. Viaje al país de los araucanos. Buenos Aires, HACHETTE.