
LECCIÓN 5

PAX Y TENSION SOCIALES. ANÁLISIS DEL DISCURSO SOBRE BANDOLEROS EN ARGENTINA

Ricardo Jonatas Kaliman

Tal vez no resulte meramente anecdótico comenzar dando cuenta del derrotero por el cual llegué al interés por el tema de los bandoleros criollos. Todo surgió a partir de mis estudios sobre los condicionamientos sociales de la industria musical del folklore argentino. Lo que me preocupó en cierto momento fue contrastar el papel contestatario que había jugado la identidad criollista en Argentina, en la segunda mitad del siglo XIX¹, con una especie de versión domesticada de ese mismo criollismo, que primaba, en cambio en el folklore comercial argentino, ya en la primera mitad del siglo XX². La referencia al tópico de los bandoleros parecía ser uno de los pocos aspectos en los que aquellos conflictos decimonónicos volvían a la luz, por lo que, en su momento, encontré atinado indagar el modo en qué se manifestaba y hasta qué punto, entonces, eran un reflejo de tensiones vigentes o una manera más de una, al menos aparente, conciliación.

El resultado de mis primeras indagaciones me dejaba un poco perplejo. Me encontré con manifestaciones tan diferentes como las de *El último sapukay*, *Zamba de Argamonte* y *La Pelayo Alarcón* (véase Anexo), las dos últimas incluso del mismo autor. En el acotado *corpus* del folklore argentino, estas manifestaciones aparecían como aisladas, no solo en el contexto del folklore en general, sino incluso entre sí. Se hacía necesario rastrear en otras esferas de la cultura y la sociedad las coordenadas en las que cada una de ellas, por separado, pudiera articularse. El esfuerzo por dar con estas coordenadas resultó bastante clarificador,

1 Adolfo Prieto, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1988.

2 Ricardo J. Kaliman, *Alhajita es tu canto. El capital simbólico de Atahualpa Yupanqui*. Córdoba: Comunic-Arte Editorial, 2004.

en efecto. El modo particular en que se había trazado la historia de las representaciones de cada uno de los bandoleros mencionados en estos textos resultaba un factor determinante para comenzar a entender el modo en que había terminado ingresando, cada uno por su lado, en el circuito del folklore³.

Pero en el curso de esta exploración, también se fue revelando, con relación a la problemática de la identidad criollista que me había guiado en principio, que había una pregunta más amplia y quizá más crucial, aquella que finalmente orientó mis trabajos de investigación: ¿cómo se reproducen y se transforman las tensiones sociales? Una pregunta que, a su vez, se articula con una preocupación que ha estado siempre presente en el equipo de trabajo que dirijo, la de explorar conceptualizaciones que nos permitan profundizar la comprensión de fenómenos cruciales para nuestra sociedad, en la búsqueda de instrumentos que puedan contribuir a solucionar los problemas concretos en los que vivimos.

Algunos conceptos teóricos

Operativamente, a la espera de que la reflexión —y la casuística— nos permitan afinar mejores formulaciones, voy a entender aquí la tensión social como aquellas condiciones estructurales en las que los miembros, de al menos un sector de la población, están sistemáticamente dispuestos a producir daño a los miembros de otro sector de la población. Naturalmente, a menudo estas animosidades estructurales son recíprocas, aunque eso suele ser difícil de visualizar porque, también a menudo, cada uno de los sectores involucrados esgrime, más que el ánimo de violencia, su derecho a la defensa frente a las agresiones, concretas o potenciales, del otro.

Esta última observación nos lleva al terreno del discurso, y conviene entonces aclarar desde ya el papel que le asignamos en nuestro marco de trabajo. Para nosotros, el discurso no expresa transparentemente

³ Ricardo J. Kaliman, “Representaciones del bandolero criollo: Argamonte y Pelayo Alarcón”, en *X Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*, San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2011; Ricardo J. Kaliman, “Las regiones subjetivas. Bandoleros argentinos y un chamamé de frontera”, en *Anais do X Seminário Internacional de História da Literatura. Histórias ou Histórias: Desdobramentos da História da Literatura*, Porto Alegre: PUCRS, 2013.

las condiciones psíquicas que mueven a los actores sociales en sus conductas. No las expresa ni siquiera para ellos (nosotros) mismos (en lo que se suele llamar el lenguaje privado). El discurso es solo un emergente de esas condiciones psíquicas, y como tal, una vía de ingreso privilegiada para tratar de conocerlas, siempre que tomemos las debidas —e intrincadas— precauciones en el análisis⁴.

La clave para comprender el origen, reproducción y transformación de las tensiones sociales está en poder dar cuenta del origen de esas animosidades, cuyo carácter generalizado en grupos sociales más o menos identificables revela su naturaleza sociológica antes que simplemente individual y caprichosa. Por eso, lo que nos interesa es eso que aquí estoy llamando “condiciones psíquicas”, sobre todo las que tienen origen social (en el sentido de que los actores las han incorporado en sus procesos de socialización). Buena parte de ellas están tan profundamente arraigadas en los actores sociales, cotidianamente retroalimentadas entre ellos mismos, que, al menos a primera vista, parece imposible imaginar transformaciones en ese sentido; son ejemplos de lo que algunos sociólogos han llamado “la cultura como una segunda naturaleza”.

Ahora bien, la posibilidad de superar las endémicas problemáticas que suscitan los conflictos sociales depende crucialmente de poder reconocer quién está dispuesto a cambiar y qué. De ahí que resulte tan imprescindible poder distinguir, detrás del discurso y otras conductas de los actores sociales, cuáles son las convicciones más o menos acendradas, más o menos flexibles que los movilizan y por qué.

¿Es posible eso? Sabemos que es difícil, pero algunas reflexiones y trabajos que hemos venido emprendiendo resultan, por lo menos para nosotros, alentadores. Quisiera tratar de compartir con ustedes la dirección de nuestras exploraciones a través de una exposición sobre las generalizaciones que he podido aventurar en un estudio personal al tópicico de los bandoleros en Argentina.

4 Ricardo J. Kaliman, comp., *Sociología de las identidades. Conceptos para el estudio de la reproducción y la transformación cultural* [textos preparados por R. J. Kaliman y Diego J. Chein]. Villa María, Córdoba: Editorial Universitaria de Villamaría/Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, 2013.

Concepto de bandolero

Entiendo por bandoleros ciertas figuras históricas que han desarrollado una carrera de robos (algunos de ellos de envergadura importante) y han logrado burlar durante un tiempo considerable a la ley, a partir de lo cual han alcanzado cierta fama. En muchos casos, figuras históricas de estas características han suscitado cierta simpatía entre los sectores populares, por lo cual algunos estudiosos (principalmente a partir del difundido y ampliamente reeditado y revisado libro de Hobsbawm)⁵ han tendido a concebirlos como emergentes de ciertas estructuras de sentimiento contestatarias. La categoría es capaz de recoger ejemplos en contextos históricos, espaciales y sociales de la mayor diversidad. En todos los continentes y en todas las latitudes, y durante varios siglos, aquí y allá, se registran casos que encuadran sin mayor esfuerzo bajo esta caracterización.

La reiteración de figuras que pueden encuadrarse dentro de esta definición de bandoleros en contextos tan diversos, reclama una explicación: indica que ha de haber ciertas condiciones estructurales en las sociedades humanas que dan lugar a la aparición de este tipo de figuras. En la literatura sobre los bandoleros, por cierto, abundan las hipótesis al respecto. Como ejemplo, podemos citar la que es probablemente la más difundida, la de Hobsbawm, según la cual la génesis social de los bandoleros se sitúa en los límites del Estado, durante sus procesos de modernización y control de su territorio. Los bandoleros se emplazaron en los territorios que el Estado no alcanza a controlar, porque constituyen un ambiente natural que sobrepasa las capacidades de la modernidad. De ahí, precisamente, la relación, igualmente recurrente, de los bandoleros con las fronteras, que también han sido inspiradoras de muchos interesantes estudios⁶.

La expectativa que guía el estudio que desarrollo es entonces la de identificar algunas de las condiciones sociales estructurales que dan lugar a la regularidad ya no solo en la emergencia de estas figuras sino en particular al modo en que son representadas y valoradas por los distintos sectores sociales.

⁵ Eric Hobsbawm, *Bandidos*. Barcelona: Crítica, 2001.

⁶ Robert McKee Irwin, *Bandits, Captives, Heroines and Saints*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

Una aclaración me gustaría agregar en torno al *corpus* considerado. En mi experiencia, en el esfuerzo por dar cuenta de generalizaciones sociales, resulta mucho más productivo concentrarse —y profundizar— en casos puntuales, debidamente informados de manera conceptual y tanto mejor cuanto más casos afines, a su vez estudiados en profundidad, puedan usarse para comparación. El estudio en profundidad, he notado, termina descubriendo variables relevantes, líneas de análisis e hipotéticas generalizaciones para nuevos esfuerzos cognitivos. El procedimiento inverso, el de intentar cubrir muchos casos simultáneos, corre siempre el riesgo de acabar en trivialidades tan amplias que al final no colaboran mucho en el esclarecimiento conceptual y ni siquiera en el empírico.

Para el estudio del que aquí hablo, como podrá verse, hay algunos casos en los que he ahondado en particular. Pero debo reconocer que el *corpus* abarca un espectro todavía bastante amplio de situaciones, cada una de las cuales merecería un examen más detenido; sin embargo, la acotación a los bandoleros argentinos me permite la ventaja de cierto conocimiento previo de condiciones particulares de esta sociedad y su historia.

En Argentina, una larga serie de bandoleros han sido enmarcados dentro del discurso criollista, en el sentido de que se les han atribuido rasgos y destrezas propios del arquetipo del gaucho, en muchos casos con referencias directas a la identidad étnica (y, eventualmente, de clase) propia del criollismo. Según Chumbita, autor del libro más comprensivo sobre el tema⁷, la lista puede considerarse inaugurada con José María Artigas, un cuatrero que llegó a convertirse en líder de la emancipación en la Banda Oriental del Uruguay y promovió una reforma agraria que le ganó la antipatía y luego la persecución de los liberales ortodoxos; sin embargo, ya en el contexto de la nación organizada y, por lo tanto, escenificando más expresamente el debate en torno a la interpretación de la ley, y más cercanos a las configuraciones clásicas del discurso identitario criollista, podemos seguir el rastro de bandoleros criollos en Argentina desde Juan Moreira, que cayó finalmente en manos de una partida policial el 30 de abril de 1874, hasta Isidro Velásquez, abatido el 1.º de diciembre de 1967.

7 Hugo Chumbita, *Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en la Argentina*. Buenos Aires: Colihue, 2011.

Poco menos de un siglo a lo largo del cual, sin embargo, los relatos presentan llamativas afinidades. Los personajes, por ejemplo, no solo muestran singular destreza en las actividades propias de la vida rural, sino también, como es de esperarse, en el manejo de las armas, la habilidad en la pelea y la astucia para burlar a sus perseguidores. A menudo, varias versiones les atribuyen ciertos rasgos casi sobrenaturales, de los que se valen para mantenerse ocultos o para paralizar de miedo o de impresión a sus ocasionales contendientes. Otras recurrencias entre los distintos relatos irán surgiendo a lo largo de la exposición, pero quisiera pasar ahora a mi clasificación de las representaciones de los bandoleros, una clasificación cuya posibilidad misma ya señala otro interesante patrón de similitudes.

Discursos sobre bandoleros

Delincuentes

En el esfuerzo por tipificar las recurrencias en las perspectivas que se han expresado de forma discursiva en torno a los bandoleros, parece expositivamente recomendable comenzar por marcar dos discursos sin duda extremos: los que los rotulan como “delincuentes” o “maleantes”, por un lado; y los que los presentan como “justicieros”, por otro.

El primero de ellos, el discurso criminalizador, propugna la desautorización categórica de sus acciones, sobre la base de un deber ser, que en lo fundamental se halla legitimado en la ley, y justifica, por lo tanto, el uso de la violencia del Estado contra las acciones del bandolero. Lo encontramos, por supuesto, en los voceros del orden dominante, sobre todo contemporáneos a los hechos y en particular mientras estos están todavía acaeciendo y el bandolero sigue prófugo.

Este discurso tiende a exacerbarse en la medida en que el bandolero logra evadir, una y otra vez, a las partidas policiales. No resulta inusual, por eso, que las representaciones acompañen la condena “legal” con la moral: se representa al bandolero con un salvajismo y una amoralidad sin defensa posible. Como haciéndose eco del “gaucho malo” que describiera Sarmiento en su *Facundo* [1845]⁸, en estos retratos solo

8 Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.

hay lugar para reconocerles habilidad con las armas o, a veces, astucia, pero no para valor moral alguno. De acuerdo con la historiadora salteña Garrido de Solá al trazar una crónica sobre la trayectoria del bandido Pelayo Alarcón, este era:

Incompasivo y brutal, asesinaba por cualquier motivo, y jamás tuvo un gesto de generosidad para con la gente humilde, que a pesar de todo sentía admiración por este malevo semi-salvaje, que se ocultaba en la espesura de los montes⁹.

En el expresivo extremo de esta perspectiva, no se admite, así, compatibilidad alguna entre la transgresión sistemática a la ley y a la propiedad privada con rasgo alguno de sensibilidad hacia los semejantes (lo cual, nótese de paso, vuelve incomprensible la simpatía que, sin embargo, el propio discurso se siente como obligado a reconocer, se ganan entre los sectores populares). El orden legal se equipara con un orden moral universal: la violencia no es solo una defensa de los intereses de los sectores pudientes, sino de la humanidad misma.

Es interesante observar que el uso del término “bandoleros”, en los discursos de estos sectores sociales acomodados dentro del orden rural (o los intelectuales ligados a estos), se extiende para cubrir figuras que no encuadran con claridad dentro de las coordenadas que hemos especificado. Resulta particularmente interesante que la prensa nacional llamaba “bandoleros”, por ejemplo, a los peones rurales que, conducidos en buena medida por anarquistas, iniciaron una extendida huelga en la Patagonia argentina entre 1920 y 1921. Según lo muestra Osvaldo Bayer en *Los vengadores de la Patagonia trágica*, si bien es cierto que el movimiento fue apoyado por determinados grupos con antecedentes de actividad delictiva, los propios dirigentes del movimiento condenaron sus desmanes y rapiñas. La calificación de “bandoleros” en la prensa nacional sin duda contribuyó a legitimar la sangrienta represión de que fueron objeto los huelguistas, que culminó con fusilamientos en masa por parte del ejército nacional¹⁰.

9 María Inés Garrido de Solá, “Personajes de la Historia de Salta. Pelayo Alarcón”, 1982, <http://www.portaldesalta.gov.ar/pelayoalarcon.html>.

10 Osvaldo Bayer, *Los vengadores de la Patagonia trágica*. Buenos Aires: Galerna, 1972.

Justicieros

En el polo opuesto, tenemos las representaciones de los bandoleros como “justicieros”, que simbólicamente o de hecho reivindican a los desposeídos. Esta última postura es clásica en buena parte del discurso anarquista de las primeras décadas del siglo 20, en el cual la trayectoria bandolera es representada como una modalidad menos iluminada, pero no menos eficaz, de la expropiación. Cabrían aquí las clásicas versiones de los bandoleros como Robin Hood: “roba a los ricos para dar a los pobres”, pero hay que dejar sentado que el discurso anarquista articula este tipo de acciones en un proyecto todavía más amplio: los bandoleros se visualizan como aliados naturales en la confrontación contra una sociedad y un estado que instrumentan una sistemática y estructural injusticia. En oposición a las perspectivas del *statu quo*, el ideario libertario asigna un papel reivindicatorio e incluso revolucionario a las actividades de los bandoleros y está mucho más dispuesto a reconocerles los atributos morales positivos más sustanciales de la condición humana. Como vemos, un deber ser en las antípodas del anterior: legítima ya no la violencia del Estado, sino la del propio bandolero, como defensa frente a la violencia intrínseca de la sociedad de clases.

En cierto modo, el marco ideológico de esta construcción organiza y semantiza racionalmente la mera simpatía hacia los bandoleros de los sectores populares, que me reservo para tratar en último lugar. Es pertinente destacar que, así como el discurso criminalizador acompaña de forma decidida el ejercicio de la violencia estatal para frenar la carrera de los bandidos e incluso se agudiza estratégicamente cuanto más necesaria se les hace esta persecución, la vinculación del anarquismo con los bandoleros también fue mucho más allá del discurso. Uno de los casos más sonados fue la mediación de los respectivos contactos anarquistas para el encuentro entre Segundo Peralta, más conocido como Mate Cosido, por una cicatriz en su cabeza, y Vairoletto, un bandolero pampeano, quienes concertaron un ataque a La Forestal, una empresa de capitales extranjeros que, con el apoyo de venales autoridades locales, asoló los inmensos bosques de quebracho del Chaco argentino, mientras explotaba en términos de virtual esclavitud a sus trabajadores. La empresa finalmente no tuvo éxito. De Mate Cosido se dice que, trabajador en una imprenta durante su juventud,

militó por un corto período de tiempo en el movimiento, mientras que Vairoletto, por su parte, habría entrado en contacto con militantes del movimiento en la cárcel. Al ya citado Pelayo Alarcón también se le atribuyen contactos con anarquistas en Tucumán, con quienes habría formado el proyecto de asaltar la cárcel para liberar a los presos, proyecto que concretó en una oportunidad para permitir la fuga de Bazán Frías, otro bandido (más urbano que rural, en realidad) al que se le atribuyen vinculaciones libertarias¹¹.

No sin ciertas dudas, podría incluirse aquí un texto de 1968 de un sociólogo argentino, Roberto Carri, libro escrito y publicado poco tiempo después de la muerte del bandolero Isidro Velázquez, también en Chaco, en el que analizaba la trayectoria de este bandolero como una forma pre-revolucionaria de la violencia¹². Hay, por supuesto, algunas diferencias con los textos anarquistas mencionados, no solo porque el marco ideológico se apoya en una suerte de marxismo revolucionario antes que en el ideario libertario, sino, sobre todo, porque el discurso adopta un tono sociológico, de tal modo que las argumentaciones incluyen análisis de una buena cantidad de datos y pone en juego un marco interpretativo de aspiraciones más bien científicas. Se parece, sin embargo, en que propugna un marco normativo moral, que semantiza las acciones del bandolero en términos del resarcimiento frente a la violencia estructural de la explotación de las clases dominantes y las voraces empresas extranjeras. Al mismo tiempo, no puede uno dejar de señalar los lazos que unen a estos análisis de Carri con los proyectos revolucionarios que comenzaban a cobrar cuerpo en distintos lugares de Latinoamérica por esos años, los cuales, en muchos casos, irrumpieron en acciones a la Robin Hood.

Románticos

Del mencionado Mate Cosido o Segundo Peralta, un bandolero que alcanzó su fama durante la década de 1920 (y que constituye uno de los pocos casos que terminó su carrera, no con la muerte, sino desapareciendo para siempre con rumbo hasta hoy desconocido) se dice que llegó a publicar artículos en revistas anarquistas, aunque

11 Chumbita, Jinetes rebeldes.

12 Roberto Carri, Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia. Buenos Aires: Colihue, 2001.

hasta ahora no he podido comprobar la veracidad de tal dato. Varias semblanzas más bien ensayísticas reproducen una frase que se le atribuye en uno de esos escritos y que resulta interesante ahora tener en cuenta: “Soy una fabricación por las injusticias sociales que siendo muy joven ya comprendí; y por las persecuciones gratuitas de una policía inmoral y sin escrúpulos”. La dificultad de comprobar el dato de la publicación y la autoría eventual de Mate Cosido quizá sirven para reforzar la impresión de que, en efecto, esta modalidad de representación del bandolero no encuadra tanto dentro de la de los justicieros, propia del anarquismo, como de otras representaciones, que situaríamos más bien en una zona intermedia entre los dos tipos que he expuesto. A falta de mejor nombre, podríamos distinguirlos como “románticos”. Son perspectivas que no defienden la delincuencia ni la violencia del bandolero, pero tampoco la condenan plenamente, tomando en consideración las que se entienden como circunstancias externas que fuerzan al bandolero a convertirse en tal, incluso a partir de ciertos patrones morales a los cuales, sin ser aceptables en el mundo de la civilización moderna, se les reconoce un cierto grado de nobleza: la heroicidad y el honor valorable en tiempos pasados.

Un caso paradigmático es el de Juan Moreira, el bandolero quizá más famoso en Argentina, cuya imagen se difundió popularmente en el último cuarto del siglo XIX, a partir de un difundido folletín de Eduardo Gutiérrez, luego multiplicado por su representación teatral en el circo criollo de los hermanos Podestá [1886]¹³. Juan Moreira es arrastrado a la vida matrera por las arbitrariedades de corruptos funcionarios, con los cuales contrasta, además, por una disciplinada, aunque peculiar, moral. Como en otras versiones semejantes (la del gauchito Gil, por ejemplo), la moral de Moreira incluye un cierto sentido del honor por el cual se ve forzado a enfrentarse en duelo con aquellos que lo retan por pura manifestación de hombría. Aunque cuestionable desde la moral así llamada “civilizada”, la defensa del honor, de larga prosapia aristocrática, comienza siendo la justificación para la reacción inicial contra el comisario corrupto al que mata y por el cual debe iniciar su vida de fugitivo, lejos de la tranquilidad del hogar y el orden urbano.

13 Eduardo Gutiérrez y José Podestá, *Juan Moreira*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1994.

Hasta el momento de “desgraciarse”, es decir, matar en defensa de su honor, Moreira es presentado como un honrado, diestro, laborioso y respetuoso trabajador rural. Este esquema se repite en el relato que de Pancho Argamonte diseña décadas después Federico Gauffin¹⁴ [1932], en el cual, además, se escamotea decididamente la carrera delictiva del bandolero, reducida a unas vagas referencias, para concentrarse en el período en que se reivindica ante el orden establecido colaborando en la colonización del Chaco. Dos detalles son interesantes de señalar, también reiterados en estas historias casi paralelas. Por un lado, la simpatía popular hacia los bandoleros no se presenta como una generalización de clase, sino que se actualiza solo en aquellos que comparten los valores del bandolero y se solidarizan ante la tragedia que lo ha hecho caer en desgracia. Por otro lado, en estos relatos, el matrero se gana asimismo la buena voluntad de igualmente comprensivos personajes de posición acomodada, quienes a menudo se compadecen de su destino e incluso se ofrecen a ayudarlo en sus negociaciones con la ley.

En la misma época que se difunde el folletín sobre Juan Moreira, José Hernández había producido la historia ficticia de otro gaucho matrero, a través de cuyas desventuras ponía en escena las críticas que años atrás había desplegado en encendido periodismo contra la ley de levas que forzaba el enrolamiento de los habitantes de la campaña en los regimientos destinados a la protección de la frontera entre la república y las comunidades indígenas del sur¹⁵ [1872]. Estas interpretaciones negociadas del bandolero, escritas por intelectuales ilustrados, de los folletines de Gutiérrez y el *Martín Fierro* de Hernández, alcanzaron, por cierto, una notable popularidad en los sectores criollos más humildes (rurales, pero también y, sobre todo, urbanos o semiurbanos).

Ahora bien, si en esos 1870, la reacción más extendida entre los intelectuales de los sectores dominantes contra el moreirismo fue feroz y contundente, canalizada en los términos más característicos de lo que aquí he llamado la perspectiva criminalizadora del bandolero¹⁶, el correr de los años fue mitigando esta virulencia, en correspondencia

14 Federico Gauffin, “En tierras de Magú Pelá”, en *Obras completas*. Salta: Dirección General de Acción Cultural, 2008.

15 José Hernández, *Martín Fierro*. Buenos Aires: Losada, 1939.

16 Prieto, El discurso criollista.

con un proceso que la sociología ha reconocido cada vez más de negociación entre los sectores sociales tradicionalmente dominantes en Argentina (ligados a los terratenientes) y los sectores populares campesinos primero y criollistas después (habida cuenta de que la identidad criollista implica, en Argentina, una vinculación con el espacio rural, aun en sus manifestaciones urbanas).

Esta “negociación” alcanzará su consolidación como discurso oficial con la fundación del mito del gaucho como símbolo de la identidad nacional, en lo que se conoce como generación del Centenario en Argentina. En el esperanzado optimismo de esta fundación, la vida matrera y el bandolerismo que han aquejado a los habitantes rurales de la pampa argentina son parte de los dolores del parto de la nación moderna en la que la Argentina se ha ido convirtiendo y en la cual dan esos ímpetus por domesticados. “Una de las virtudes del matrero, sin duda inapreciable —escribiría luego Borges, con su característico tono irónico que parece al mismo tiempo reafirmar y burlarse de esas utopías— es la de pertenecer al pasado; podemos venerarlo sin riesgo¹⁷. Tal vez un poco menos apresurado que Groussac, quien también a comienzos del siglo XX se anticipaba prematuramente al gesto lugoniano por el cual la rebeldía criolla se arrojaba al baúl genesiaco del *illo tempore*. En 1904, Groussac escribía: “es posible que el último *outlaw* argentino haya sido el célebre entrerriano Calandria”¹⁸. Borges escribía su epitafio del bandolerismo en 1970, apenas tres años después de la muerte de Isidro Velázquez en Pampa Bandera, aunque muy probablemente Borges no habría encuadrado el caso de Velázquez, carente de la aureola del honor aristocrático, en la dinastía de los bandoleros criollos, en la cual, sin embargo, sus características objetivas, por así decirlo, más bien parecen encuadrarlo nítidamente, como trataré de mostrar un poco más adelante.

Este rápido examen, y en el que todavía podríamos, con más tiempo, reconocer otros matices, de una posición intermedia, que, como vemos, es favorecida por varios referentes de los mismos sectores sociales que tienden al discurso criminalizador, nos permite apreciar que se acerca

17 Jorge Luis Borges. “Prólogo”, en *El matrero*, selección y prólogo Jorge Luis Borges. Buenos Aires: Barros Merinos, 1970.

18 Paul Groussac, “Calandria”, en *El viaje intelectual. Impresiones de naturaleza y arte*. Buenos Aires: Coni, 1904.

a este, en general, por la noción de un deber ser expresado a través de la ley y la defensa de la propiedad privada. Las comprensiones y ennoblecimientos surgen del reconocimiento de las características individuales perniciosas atribuidas a algunos funcionarios particulares, tan violatorios de ese deber ser y por eso igualmente condenables; y de la localización de algunos rasgos de la cultura popular en el contexto de un pasado heróico, llamado a ser superado por el impulso del progreso de la civilización, cuyos agentes son, por cierto, los paternales miembros de las clases ilustradas.

Transgresores

Vale la pena aquí, aunque no sea más que para dejar explícita la variedad de destinos sociales en los que se expresan y canalizan las tensiones sociales, destinar un breve espacio para otro tipo de representaciones del bandolero que no parece enmarcarse en los ya expuestos hasta ahora. Es la que encuentro en las piezas “Bandidos rurales” de León Gieco e “Historia de Mate Cosido” de Adrián Abonizio, culturalmente identificables como manifestaciones de lo que se conoce como rock nacional.

Aunque apuntan a una simpatía con los bandoleros, y de este modo podrían emparentarse con, por ejemplo, las perspectivas del justiciero, un examen más detenido revela que no hay referencia alguna a una transformación social en ciernes, ni siquiera a conflicto de clase alguno. Más bien, el aprecio por los bandoleros parece articularse, en el contexto del marco ideológico del rock, hacia el culto del hecho mismo de la transgresión, enaltecido entonces, más que convalidado, por el reconocimiento popular. De hecho, el estribillo y el cierre de cada estrofa de la pieza de Gieco (inspirada explícitamente en el libro de Chumbita, a quien Gieco menciona siempre como co-autor de la letra) ponen el énfasis en la violación de la ley antes que en la reparación de las injusticias.

Simpáticos: simpatía

Por último, me concentro entonces en la perspectiva quizá más importante para nuestro análisis: la simpatía de los sectores populares hacia el bandolero, que, como hemos visto, constituye un hecho incontestable y al que, de una u otra manera, todas las

otras perspectivas hacen referencia. La santificación de muchos de los bandoleros (probablemente, el santo popular más difundido en Argentina y aun más allá de las fronteras de este país, es el Gauchito Gil, cuya trayectoria se aproxima en muchos aspectos a la de los bandoleros) es otro síntoma expresivo indudable del profundo afecto y reconocimiento que estas figuras se ganan en los ámbitos populares¹⁹.

Ahora bien, esta perspectiva en particular es a la que se accede con mayor dificultad, ya que cuando la encontramos está casi siempre mediada precisamente por alguna de las construcciones realizadas desde otras perspectivas sociales. Se trata, claro está, del recurrente problema sobre los modos de recuperar la perspectiva propia de los sujetos subalternos, a los que alguien ha propuesto caracterizar operativamente, por su imposibilidad de acceder a la voz pública; sin embargo, el caso más reciente de bandolero argentino, el de Isidro Velázquez, no tan alejado de nuestros tiempos, me ha permitido recoger material que creo que puede aprovecharse para explorar con cierto grado de confianza el modo en que se construye esta perspectiva particularmente crucial para nuestros intereses de investigación.

El 1.º de diciembre de 1967, en el paraje de Pampa Bandera, en una ruta que cruza por el pleno monte chaqueño, murió, acribillado a balazos por la policía, el bandolero Isidro Velázquez, junto a su compañero Vicente Gauna. Fue el final de una larga carrera de atracos y secuestros que Isidro había comenzado casi una década atrás, primero en compañía de su hermano Claudio y, luego, tras la muerte de este y un período de exilio en Paraguay, la de Gauna, quien sería enterrado junto a él, tras el espectacular fusilamiento, en el cementerio de la cercana localidad de Machagay. Hasta el día de hoy Isidro, y a veces Gauna como su compañero, es objeto de devoción popular, principalmente por los habitantes de las zonas aledañas, las mismas en las que se había desarrollado su resonante carrera; pero también por feligreses que llegan desde zonas más lejanas. Aunque no ha alcanzado la dimensión nacional —e incluso internacional— del Gauchito Gil, de Corrientes, Argentina, cuyos altares se alzan en miles de recodos a lo largo del país; o del mexicano Jesús Malverde, Velázquez es, como ellos, un importante mediador espiritual para la

19 Enrique Flores y Jacques Gillard, coords., *Cantares de bandidos. Héroes, santos y proscritos en América Latina*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 2011.

solución de problemas económicos, de salud o de simple mala suerte, para una extendida comunidad de habitantes del monte chaqueño, los más viejos de los cuales aún recuerdan los años en que su solo nombre hacía temblar a los poderosos y en que humillaba sistemáticamente a las fuerzas del orden estatal. En una ocasión, logró burlar un cerco de más de ochocientos policías que rastrillaron minuciosa e inútilmente el área donde suponían que él se encontraba.

Una diferencia sustancial entre Isidro Velázquez y la mayor parte de los más famosos bandoleros rurales argentinos, y, en general, de buena parte de los del resto del mundo, es que los relatos de su carrera y su muerte, aunque no carecen de toques legendarios en los que se cuelean motivos heredados de otras figuras semejantes o de la propia mitología que suele rodear a estas figuras, están de todos modos en gran medida claramente documentados. Y esto no solo por testimonios de quienes lo conocieron, de quienes colaboraron con él, de quienes disfrutaron de las fiestas que pagaba con el fruto de sus robos y secuestros, incluso, de quienes estaban con él en el momento crucial de su muerte y de algunos de los propios policías que lo mataron. Isidro Velázquez fue, además, tema de notas periodísticas en diarios, en revistas de actualidad e incluso en la televisión nacional, aun antes de su muerte. Como ya mencioné, apenas unos meses después de la muerte de Velázquez, las visitadas librerías de Buenos Aires ponían a disposición del gran público porteño un libro del sociólogo Roberto Carri sobre la significación social y política del bandolero chaqueño.

Lo que aquí resulta particularmente importante es que contamos con dos fuentes valiosísimas que nos permiten acercarnos a las perspectivas populares sobre Isidro Velázquez: un libro del periodista Pedro Solans, en el que recoge testimonios de primera mano de testigos presenciales de su carrera²⁰ y una colección de canciones populares (chamamés, género popularailable de gran circulación en la región), también recogidas en el terreno²¹.

20 Pedro J. Solans, *Isidro Velázquez. Retrato de un rebelde*. Villa Belgrano, Córdoba: m&d editores, 2010.

21 Juan Esteban Godoy, "Los ecos del Sapucay. La construcción de la identidad popular en torno a Isidro Velázquez", s. f., <http://www.labaldrich.com.ar/wp-content/uploads/2013/03/Los-Ecos-del-Sapucay.-La-Construccion-%CC%81n-de...-cuerpo-principal-Juan-Esteban-Godoy.pdf>

El análisis de estos testimonios nos permite adelantar algunas observaciones interesantes. Por ejemplo, distinguir la simpatía generalizada entre los sectores populares de la atribución de atisbos revolucionarios, propia de las representaciones anarquistas. La perspectiva popular es, para empezar, mucho menos principista y doctrinaria. En efecto, notemos que mientras los testimonios insisten repetidamente en enaltecerlos como defensores de los humildes y en atribuirles prácticas a lo Robin Hood, en la crónica de los hechos de Isidro Velázquez no encontramos ninguna práctica sistemática de ese tipo. Sí encontramos a menudo que participan de —y patrocinan— fiestas a las que contribuyen con los botines obtenidos, pero en contadas ocasiones —si alguna— podemos encontrar determinada anécdota en la que socialicen estas ganancias o incluso que ayuden desinteresadamente a cierta necesidad particular de sus aliados.

Una de las canciones en su homenaje que ha sido recuperada por documentalistas, “Los Velázquez”, brinda una interpretación reveladora respecto a esta supuesta “redistribución”: “Roba a los ricos”, dice, “paga a los pobres. / Así la gente / lo ocultará”^{22, 23}. No se trata, entonces, desde esta perspectiva, de una redistribución de la riqueza, sino de una estrategia de supervivencia. En versiones posteriores de esta misma canción, se escucha cambiado el último verso: “así la gente/ lo evocará”, recuperando, parcialmente, el esquema Robin Hood, aunque la connotación del verbo “pagar” no contribuye demasiado a consolidarla.

La versión cantada por Raúl Fernando Junco, el autor de la música de esta pieza, es decir, la perspectiva original de la letra de esta canción, es la de “ocultará”. Esta canción fue compuesta en vida de Velázquez, e incluso se dice que el propio bandolero llegó a escucharla en una ocasión e hizo llegar a los autores su agradecimiento. Luego de la muerte del bandolero, el estribillo fue actualizado por Manuel Vicente Loverde, el letrista original. En la versión grabada, Junco canta la primera versión en la primera parte y la modificación en la correspondiente repetición, al final. La policía del Chaco prohibió la reproducción de

²² Manuel Vicente Loverde, Raúl Fernando Junco, 2011.

²³ Grabación del chamamé cantado por uno de los autores. Véase el texto completo en el Anexo.

la pieza, que, sin embargo, se difundió extensamente en reuniones rurales, difícilmente controlables por las fuerzas estatales.

Esta pieza está en ritmo de chamamé, danza característica del folklore cuya área de difusión popular se extiende por el oriente paraguayo, el sur de Brasil y el noreste argentino, aunque tiende usualmente a vincularse en particular con la provincia de Corrientes, en Argentina, quizá por razones que tienen que ver más con el desarrollo de la industria del folklore musical argentino²⁴. Por lo pronto, es una expresión identitaria en el área de actividad de Isidro Velázquez y entre la población de la que surge la gran mayoría de sus devotos. Además de este chamamé, el investigador Juan Godoy ha llegado a recoger fragmentos de al menos otras diez piezas, del mismo género, de circulación en la zona, dedicadas a homenajear al bandolero muerto en Pampa Bandera²⁵.

Cuenta Junco que, unos meses después de la muerte de Isidro, le llegó un pedido de Jorge Cafrune, cantor jujeño, que fuera y era ya en ese momento, uno de los grandes referentes de la industria del folklore musical argentino: quería incluir el chamamé de Junco y Loverde en su repertorio, decidido a hacerse vocero de este sentimiento popular en el circuito de los grandes festivales y los medios masivos de comunicación. Sigue contando Junco que ellos se negaron, porque entendían que la canción ya pertenecía al pueblo. Cafrune no abandonó su objetivo y le pidió a Oscar Valles, un experimentado compositor y letrista de tango y folklore, una de las figuras del afamado y en ese entonces exitoso conjunto los Cantores de Quilla Huasi, que le compusiera la pieza que él necesitaba. Así nace “El último sapucay”, el más difundido de los chamamés dedicados a Isidro Velázquez, que, por cierto, también sufrió la censura durante la dictadura militar.

La expresión de Junco, “la canción ya pertenece al pueblo”, bosqueja mojoneros que demarcan una cierta frontera. Cafrune, podría decirse, también quiere la canción para cantársela “al pueblo”. Pero Junco, al decir “pueblo”, parece tener en mente una comunidad mucho más reducida, una comunidad que es no solo la de los simpatizantes de Velázquez, sino que lo incluye personalmente, la de los sufridos

24 Rubén Pérez Bugallo, *El chamamé*. Buenos Aires: Del Sol, 1996.

25 Godoy, “Los ecos del Sapucay”.

habitantes de esa zona del Chaco a los que, con sus acciones, Velázquez reivindicó simbólicamente pero concretamente. El tono épico de la letra de Loverde remite a esos hechos, que casi parecen de leyenda, dice, pero que fueron reales, y que produjeron y aún producen, una vívida exaltación.

Podemos colegir, si aceptamos este texto como expresión más directa de la perspectiva popular, que la veneración popular no surge de la distribución equitativa de satisfacciones materiales, y cuyo efecto, dicho sea de paso, se reduciría a la gratitud de unos pocos beneficiarios, sino a una conquista más bien simbólica y que, entonces, sí puede alcanzar incluso a aquellos que jamás han tenido contacto con el bandolero: se trata más bien de alguien que pone en jaque no solo la propiedad privada, sino que, reiteradamente, pone en duda la pretendida omnipotencia de los poderosos.

Análisis de los discursos

Hay una serie de conclusiones provisionarias que pueden avanzarse a partir del reconocimiento de esta tipología recurrente de las representaciones discursivas de los bandoleros. En honor a la brevedad, me concentro en un par de ellas que parecen sugerir cuestiones más estructurales.

La simpatía de los sectores populares hacia los bandoleros, concentrándome, claro está, en la modalidad que con más certeza hemos podido recoger, tiene una fuerte base identitaria: los que la expresan sienten al bandolero como parte de su propio colectivo, no solo en un sentido, por decirlo así, étnico, sino también de clase. Esta simpatía es síntoma de las condiciones que hemos definido arriba de tensión social: los miembros de este colectivo popular se sienten representados en la violencia que el bandolero ejerce contra los poderosos y su ley. De ahí que sea relevante que la caracterización clásica de los bandoleros incluya una carrera relativamente extendida en el tiempo, ya que esta duración es la que humilla al sistema de contra-violencia con el que los sectores acomodados intentan controlar precisamente esa latente animosidad.

Los discursos de los sectores dominantes, en cualquiera de sus versiones, se apoyan en un deber ser dentro del cual se supone que han de encuadrarse las subjetividades del conjunto de la sociedad. El deber

ser discursivo, en la medida en que supone que las acciones contrarias son posibles (por lo mismo que llama a controlarlas), puede ser (aunque, claro, no necesariamente) un indicador de una reacción subjetiva frente a amenazas latentes o patentes. Desde este punto de vista, todavía más que el discurso criminalizador, nos resulta particularmente significativo el rumbo que toman las representaciones que he rotulado como “románticas”, porque ellas van más allá de la legitimación de la contra-violencia: sugieren también el modelo de conducta deseable por parte de los sectores populares. La novela sobre Argamonte, en la que se escamotea su trayectoria propiamente de bandolero y se subraya en cambio su contribución a una empresa de colonización, que incluye matanza de indígenas que defienden su territorio, enfatiza lo que en el caso del folletín sobre Juan Moreira asoma de manera más indirecta: el paradigma del campesino hábil y trabajador, pero además honesto y, sobre todo, respetuoso de las jerarquías sociales y morales, en cuya cima se instalan quienes podrán orientar sus instintos (y sus códigos anacrónicos) en pos de objetivos superiores. Esta imagen devuelve una opción de humanidad al bandolero, frente a la condena moral absoluta emprendida en los casos más extremos del discurso criminalizador, humanidad que se obtiene si se reprime la conducta que es precisamente la que despierta la simpatía popular y se acepta como natural e indiscutible el deber ser patrocinado por la oligarquía.

Pax es el término con el que los historiadores describen el equilibrio alcanzado por el Imperio romano en sus momentos de auge: un equilibrio garantizado por la presencia amenazante de sus legiones. Parece una apropiada descripción de la estructura de las subjetividades en los contextos de emergencia de los bandoleros criollos en Argentina: una *pax* oligárquica que no es sino la otra cara de una tensión mayormente silenciosa, pero que cada tanto eleva su voz.

