

De bandido a héroe: el poder integrador del simbolismo gaucho en la Argentina

Jochen Dreher, Silvana K. Figueroa-Dreher

Introducción

La valoración del gaucho como tipo histórico-social sufrió, desde su surgimiento en tiempos coloniales hasta principios del siglo xx, una completa transformación, que lo llevó de ser considerado peyorativamente a convertirse, ya como figura histórica y literaria, en uno de los elementos centrales del simbolismo colectivo argentino. En este trabajo nos interesa rastrear la forma en que tuvo lugar ese proceso de transformación. Para ello, exploramos brevemente la historia del surgimiento y desarrollo histórico del gaucho como tipo social, así como las connotaciones que el término gaucho fue adquiriendo en el transcurso de esta historia. Luego de exponer las concepciones teóricas sobre simbolismo colectivo y sobre marginalidad que guían nuestro análisis, discutimos la forma en que el gaucho es simbolizado en los rituales gauchescos actuales. Enfocamos en especial la forma en que el gaucho, como símbolo colectivo, armoniza hoy dos aspectos en principio contradictorios: el ser una figura que simboliza la marginalidad y que al mismo tiempo establece cohesión social.

De bandido a héroe: el fenómeno histórico-cultural del gaucho

En este apartado presentamos una breve historia del surgimiento y desarrollo de la figura histórica y literaria del gaucho. El interés principal de esta descripción está puesto sobre todo en el seguimiento de los principios, de acuerdo con los cuales fueron combinándose o rechazándose los diferentes elementos culturales que dieron lugar a la figura del

gaucho, así como el modo en que la connotación del término “gaucho” fue transformándose de negativa en positiva con el paso del tiempo. Nos basamos en la obra de Ricardo Rodríguez Molas *Historia social del gaucho* (1968), que constituye uno de los análisis históricos más comprensivos del surgimiento y desarrollo del tipo social del gaucho.

“El gaucho como tipo social es el producto de componentes étnicos, geográficos, económicos, biológicos y sociales de la llanura rioplatense. Fue el elemento humano cuando ésta carecía de los alambres que subdividen la propiedad de la tierra y de aquellos que hechos telégrafo aventajan al viento en las noticias”. Así comienza Rodríguez Molas (1968:15) la descripción del antiguo poblador de la pampa. Como veremos, en estas primeras frases puede entreverse ya la hipótesis que también sostenemos en nuestro trabajo, y que discutiremos más adelante: ésta afirma que el alambrado, como objeto y símbolo de una economía capitalista, fue y sigue siendo concebido como símbolo central y elemento de “demarcación” en la transición de una era premoderna, que es simbolizada por el gaucho, a una moderna, en el cual el gaucho desaparece como figura histórica y se establece como figura literaria y símbolo colectivo en la Argentina.

En el siglo xvi comienzan a llegar pobladores del Viejo Mundo, en su mayoría españoles, a la llanura bonaerense. A partir de aquel momento se inicia en esta región una cultura distinta a la traída por los españoles y la que posee el nativo. “El proceso de penetración de ambas es rápido y determina un sinnúmero de hechos sociales y económicos que señalan la historia de un nuevo e importante grupo humano [...]” (ibíd: 17): el gaucho. Rodríguez Molas ofrece un esquema del desarrollo de la sociedad pastoril rioplatense, que consta de cuatro períodos. El primero, “Período de exploración español y criollo”, se inicia con la fundación de la ciudad de Buenos Aires y de otras poblaciones del litoral. Central en esta etapa son los avances y expediciones que se suceden sin ningún orden hacia la tierra de los indios, y durante la cual se produce la dispersión del ganado caballar y vacuno. Durante los primeros años de la conquista, la falta de mujeres “obliga” a muchos españoles radicados en Asunción a unirse con nativas. Se forma así en aquella región, y poco tiempo antes de fundar Juan de Garay la ciudad de Buenos Aires, un grupo social con características propias (*mestizos*), que son varios miles. Éstos son desde

el principio discriminados por blancos de origen español y por criollos hijos de europeos, que no les otorgan la categoría de “vecinos”, lo que no les da derecho a la caza del ganado cimarrón (ibíd: 18). Este hecho exterioriza la tensión existente entre los *criollos* (muchos son mestizos) y los naturales de España. Ya hacia 1581 se menciona en cartas que en Asunción son mayoría los mestizos y que hacen faltan españoles, ya que los mestizos los superan en destreza y fuerza y en su “falta de humildad”, siendo diestros a caballo y a pie (ibíd: 20). Un proceso similar ocurre también en Buenos Aires en el siglo xvii, cuyos “vecinos” emplean a “mancebos” y nativos para “hacer 2000 cueros de ganado vacuno cimarrón” (ibíd). Estos “mancebos” son posiblemente criollos y mestizos adaptados totalmente en una o dos generaciones a la característica vida de la llanura. “Durante aquellos primeros años [del siglo xvii] los poderosos que disponen de autoridad y relaciones adueñan en propio beneficio del ganado cimarrón de la campaña” (ibíd: 21).

Durante el período de la “conquista española y criolla”, el segundo que menciona Rodríguez Molas, “comienza la conquista de una estrecha franja de tierra en la llanura bonaerense. Para lograr este fin, las autoridades establecen algunos pequeños fortines, organizándose en aquellos años racionalmente la caza del ganado vacuno (vaquerías). Según Rosenblat (1954), citado por Rodríguez Molas (1968: 23) “Con mestizos se pobló todo el litoral argentino”. Aunque el tener hijos con nativos era castigado por la Inquisición, muchos acusados defendían haber tenido relaciones o hijos con indias. También los indios raptan mujeres blancas, que luego dan a luz mestizos. Para entonces, los nativos conocen ya el caballo y lo emplean para trasladarse por la llanura (ibíd: 24). Como se observa, desde un primer momento la relación entre las culturas nativas y española(s) es altamente contradictoria: por un lado, los españoles luchan contra “el indio” y la Inquisición castiga la mezcla biológica y cultural; por el otro, españoles e indios se mezclan en los hechos. A su vez, los hijos (mestizos) de los primeros conquistadores se distinguen por ser buenos jinetes y saber enfrentar “al indio” armado con lanza y boleadoras. “A mediados del siglo xvii nos encontramos ya plenamente en presencia de una sociedad pastoril con total dependencia de la vaquería y la posterior venta de cueros” (ibíd: 25). Sin embargo, en el siglo xvii se producen también los primeros choques entre criollos y

españoles, sobre todo debido al género de vida que realizan los primeros, y que es mal visto por los segundos.

Durante el período que Rodríguez Molas (ibíd.) denomina “Eliminación del indígena y persecución al gaucho”, y con la paulatina valorización del cuero al desaparecer el ganado cimarrón, muchos propietarios se instalan en las estancias y controlan el aumento de su hacienda, que ya no padece sin dueño por los campos. Esta nueva etapa económica de expansión territorial comienza a tener características bien definidas a mediados del siglo XVIII. Muchos criollos viven aún de las vaquerías, es decir, de la caza de ganado cimarrón o silvestre. A su vez, se inician los grandes malones indígenas en la provincia de Buenos Aires. A medida que se incrementa el precio de la tierra y el ganado (por la valorización del cuero), aumentan los reclamos de los estancieros de controlar a “vagos” y “malentrenidos” que habitan en el área dominada por las tropas españolas, y de controlar el cuatrero. El pastoreo deja de ser libre y la falta de cercos naturales o artificiales origina innumerables problemas, entre otros de origen jurídico. En la campaña, los peones (indios, negros, y en menor grado criollos blancos) que asisten periódicamente a las vaquerías realizadas por vecinos privilegiados de la ciudad, matan el ganado con el solo fin de utilizar la lengua como alimento (ibíd: 28). A su vez, ya desde el siglo XVII viajan desde muchos territorios de la actual Argentina, peones de campo para trabajar en diversas tareas de la campaña de Buenos Aires, introduciendo sus propios elementos culturales (ibíd: 31). En Buenos Aires, en el momento de la conquista y colonización viven pocos indios y los establecidos en sus cercanías (los querandíes) no se someten al dominio español y huyen o desaparecen. Muchos de los pobladores que con Juan de Garay forman el primitivo número de Buenos Aires, poseen sangre indígena –mestizo– y provienen de Asunción. Los descendientes de estos fundadores y los españoles que emigran de Europa, sólo en caso de extrema necesidad realizan faenas rurales o de otra índole. Únicamente criollos del interior, algunos negros (esclavos de Guinea) y unos pocos indios sometidos, generalmente provenientes de otras zonas, realizan los trabajos que requieren las vaquerías y las estancias (ibíd: 32-33); los negros reciben la denominación de *gauchos* (ibíd: 36). En la segunda mitad del siglo XVIII Buenos Aires evoluciona de pequeña aldea a ciudad comercial.

La palabra *gaucho*, que en un comienzo se aplica a los cuatreros, adquiere a principios del siglo XIX un significado totalmente distinto al primitivo: peyorativamente, autoridades, estancieros, gobernadores y virreyes aplican este término para denominar a los pobladores rioplatenses con determinadas costumbres y una manera de vida muy peculiar. Éstos utilizan la palabra no ya para nombrar a ladrones de ganado, sino a los pobladores de la campaña, diferentes de estancieros y soldados (ibíd: 43). Así, del gaucho se dice que “no sabe tenga otro ejercicio que andar de rancho en rancho y en las pulperías, embriagándose y después con el cuchillo en la mano peleando con todo el mundo (ibíd), “vago y mal entretenido e insultador de vecinos honrados” (ibíd). El gaucho bajo ningún aspecto congenia con la autoridad ni con aquellos que son dueños de la tierra. Los gauderios o gauchos viven en regiones apartadas, no asisten a misa ni a fiestas o diversiones públicas, viven “en estado de barbaridad e independencia” e ingresan con frecuencia en las filas del ejército como soldados de caballería. En una comunicación dirigida al virrey Sobremonte, se le comunica que cincuenta gauchos “se alistaron para repeler el ataque de los ingleses y vencidos aquéllos prefieren el sueldo de 12 pesos que reciben en las estancias, antes que el servicio en la milicia” (ibíd: 44).

En la primera década de 1800 se utiliza el término *gaucho* para denominar al hombre de campo, al peón y al criollo que prefiere recorrer los campos, a trabajar permanentemente en una estancia, sin bienes de fortuna y que realiza tareas pastoriles. Con posterioridad a la Revolución de Mayo no varía la marginalidad social del gaucho, acentuándose en cambio durante ciertos períodos, sobre todo en el transcurso de la guerra contra el Paraguay (ibíd: 45). Para los viajeros de la época, la palabra gaucho incluye a los dueños de estancia, aunque menos a los ricos y más a los peones, “y los hay también de origen inglés, alemán, irlandés, vasco, pero la mayoría descende de los antiguos colonizadores españoles, y salvo pequeñas alteraciones, todos hablan muy bien el español” (ibíd: 48). Para los habitantes de la ciudad, la palabra gaucho representa “poblador sin medios de fortuna, sin cultura ni educación, propenso a los malos modales” (ibíd). El trabajo de la lana, que aumenta vertiginosamente hacia mediados de 1800, por lo general a cargo de vascos e irlandeses, no es de la preferencia del gaucho, quien prefiere actividades ecuestres en las estancias dedicadas a la cría de ganado vacuno.

El último período que describe Rodríguez Molas, “Colonización, inmigración y acrecentamiento demográfico”, se caracteriza por un cambio, en menos de tres décadas, de “la estructura económica y las formas tradicionales de la cultura folk en algunas regiones de la llanura rioplatense debido al aporte inmigratorio” (ibíd). Con la inmigración, la pampa deja de ser gaucha y se transforma en *gringa* (ibíd)¹. Se produce así una transformación de las costumbres y de la economía debido al ingreso del inmigrante, por ejemplo, en lo que se refiere a una mayor preocupación por implantar en las labores ganaderas métodos modernos de trabajo. El gaucho desaparece como poblador particular de la llanura, aunque en lo económico predominan aún en aquel momento los grandes latifundios y las prerrogativas para un escaso sector de la población. Las formas coloniales de apropiación de la tierra y los arcaicos métodos de trabajo serán privativos, durante varias décadas, de amplias zonas de Buenos Aires, a pesar del arraigo de los modernos sistemas capitalistas de explotación (ibíd: 52).

Rodríguez Molas establece una diferencia entre la investigación filológica de la palabra gaucho y la investigación histórica del gaucho como tipo social. El término *gauderio* se emplea según este autor en la Banda Oriental, Río Grande del Sur, Sante Fe, Misiones, Corrientes y Entre Ríos en el siglo XVIII, y con anterioridad a *gaucho*, para señalar a vagos y mal-entretidos. Estos antecesores de los gauchos pueden ser portugueses, africanos, indios, españoles nacidos en la zona o simplemente mestizos del interior (ibíd: 67). Pero la denominación de *gauderio* es señalada también en aquel momento para indicar la presencia de un grupo humano, caracterizado por ser diestros baqueanos, conocedores del trabajo rural (enlazar, domar etc.), jugadores, pendencieros y enemigos de todo lo extraño al medio, trátese de costumbres, personas o ideas. La voz *gaucho* se aplica recién en la segunda mitad del siglo XVIII en Uruguay para denominar a quienes “dedican la mayor parte de sus energías al contrabando y al robo de ganado” (ibíd: 69) y a quienes roban a los poderosos para obtener su sustento. El término sirve para denominar a un

¹ A esta temática se dedica especialmente Gastón Gori en *La Pampa sin Gaucho* (1952). Allí analiza la “influencia del inmigrante en la transformación de los usos y costumbres en el campo argentino en el siglo XIX”.

sector de la población hábil en el manejo del caballo, sin medios de fortuna y que se emplea como contrabandista de ganado, posteriormente denominarán así a todos los pobladores rurales sin fortuna. Poco antes de la primera invasión inglesa el término cruza el Río de la Plata para ser utilizado también en la campaña de Buenos Aires. El gaucho constituye una clase social pobre y perseguida por las autoridades coloniales, “obligados a robar para vivir y rechazando al extranjero y a todo lo que sea ajeno a su medio” (ibíd: 95).

El rechazo del gaucho a la autoridad se explica por el hecho de que ésta, desde los primeros años de la conquista, lo fuerza a trabajar o al destierro, como también lo discrimina y le imposibilita el ascenso económico y el acceso a la educación, que son posibles solamente para los “blancos”. El criterio imperante es considerar racialmente inferiores a todos aquellos que no sean *españoles puros*, incluyendo en la denominación de “inferiores” a los criollos y a los extranjeros blancos. Españoles “puros” son los que no tienen entre sus ascendientes a moros, judíos, negros o mulatos. Gauchos son los mestizos de todas las gradaciones, mulatos, criollos, negros y zambos que trabajaron en las estancias y viven en la llanura rioplatense: la diferenciación social se basa en el origen étnico (ibíd: 109). En las zonas marginales de Buenos Aires los criollos trabajan en las estancias y sirven como soldados en los fortines o viven en calidad de “agregados” en algún rincón del campo. Los pobladores de aquellas regiones mantienen frecuentes contactos con los indios: “Obtienen de éstos mantas y ponchos, por lo general a cambio de armas blancas o de aguardiente. Con cierta frecuencia los naturales concurren a las poblaciones fronterizas y periódicamente a la ciudad de Buenos Aires para vender allí sus ponchos y jergas” (ibíd: 117). A su vez, “los indios traen a la ciudad a vender los ponchos que compran a los de tierra adentro... en esta ciudad compran sables y ...se los venden a los indios de tierra adentro por ponchos.” (ibíd). Los pobladores de la ciudad tienen también permanentes contactos con el indio en la primera mitad del siglo XVIII, en las cercanías de Buenos Aires. “Muchas veces, en las estancias conviven con los peones indios pampas cautivos dedicados a diversos menesteres, mientras miembros de su familia tejen ponchos y jergas” (ibíd: 118). De los soldados en los fortines de frontera, “en su mayoría criollos, muy pocos están armados con fusiles, los más utilizan lanza, boleadoras y lazo;

el uniforme no existe: calzan bota de potro, chaleco, por lo general de color rojo, calzoncillos y pantalones un cuarto más abajo de las rodillas” (ibíd: 120). Desde el mangrullo atisban el horizonte atentos a las incursiones de los indios. “No crea nadie que estos soldados fueran una tropa regular y ejercitada en las reglas de la guerra. Son gentes vagas como los indios, jamás pelean en formación, no obedecen a mando alguno, cada uno mira por el modo cómo poder huir o cómo poder despachar a la Eternidad con buena y segura ventaja a un indio” (Paucke 1942: 130 y ss. citado en Rodríguez Molas 1968: 121). De acuerdo con documentos de la época, es imposible formar buenos soldados con los criollos pobladores de Buenos Aires pues además de la insumisión, prefieren trabajar en las estancias de la pequeña superficie poblada donde les pagan seis pesos mensuales, frente a los once del ejército. “Pero allí pueden dormir con tranquilidad, sin molestas guardias, comer en abundancia y disfrutar de algunos días francos” (ibíd: 122). Los pobladores rioplatenses muestran inclinación a la caballería y no quieren ir a infantería. Los soldados de las compañías blandengues destinadas a contener a los malones indígenas consumen carne, yerba y tabaco, son “excelentes jinetes, de poca disciplina, y que más se acomodan a la lanza, bolas y lazo, que al fuego” (ibíd: 125). Las deserciones de soldados son frecuentes: “El hecho más común era que huyesen a tierras de indios, radicándose entre ellos y acompañándoles luego en sus frecuentes incursiones fronterizas. Existe por ésta y otras causas una población fluctuante que vive fuera de los dominios de las autoridades españolas, ‘sin ley ni religión’, comerciando con los indios, robando en las estancias o simplemente huyendo de la autoritaria legislación española. Sin denominarse todavía gaucho, posee todas las características que definen al personaje [...] éste puede ser blanco, negro, mestizo [...], provenientes de todos los rincones de los actuales territorios de Argentina y Uruguay” (ibíd: 127). El contacto casi directo que tienen las poblaciones marginales de Buenos Aires con los indios contribuye a que mutuamente se intercambien costumbres. Pero si bien el criollo conoce las modalidades del poblador que reside más allá de las fronteras, el indio no acepta las suyas –solamente lo hará con las necesarias al uso del caballo, los vicios y la alimentación– y se niega a vivir voluntariamente en permanente contacto con el blanco. Los indios no están empadronados en estadísticas en 1744.

Ni la iglesia ni la escuela aglutinaron a los gauchos, “por lo general amancebados y supersticiosos, enemigos de las obligaciones regulares y periódicas del culto católico” (ibíd: 136). Las reuniones que aproximaron a los pobladores a cierta y rudimentaria unión fueron las desarrolladas en las pulperías, ausentes por lo general de mujeres. Allí el criollo comparte con sus iguales la aventura de la bebida, del juego de cartas o de la apuesta a un caballo famoso. Las actividades colectivas, fuera de la yerra y otras relativas al trabajo, son escasas. “Predomina en ellos un exagerado individualismo y un acentuado odio a todo lo extraño, en especial a las costumbres y usos foráneos al medio, característica similar a las existentes en muchas culturas pastoriles” (ibíd). Los mestizos constituyen una inmensa mayoría entre los paisanos criollos de la campaña y los pobladores de las ciudades, tanto en Buenos Aires como en el interior del país. Los esclavos, trasladados ya a Buenos Aires en el siglo xvii, trabajan en las estancias y son buenos vaqueros. Según Rodríguez Molas fue notoria la influencia del negro entre los pobladores de la llanura: el moreno fue un elemento característico de la campaña, que perdura hasta la segunda mitad del siglo xix, integrando la sociedad pastoril. En el siglo xviii viven en las estancias *españoles, indios, negros, mestizos*, etc. Los peones rurales de la llanura proceden, además, de distintas regiones del país. En la milicia, acostumbrados a vivir con escasas comodidades, los soldados están satisfechos con una mísera vivienda de barro crudo y paja, la abundante ración de carne, el trozo de tabaco y el puñado de sal que le facilita el ejército. Desconocen el pan y la galleta. Algunos utilizan trigo o maíz que obtienen en las cercanías del fuerte; con su harina preparan diversos alimentos regionales de origen indígena, como también cocina criolla (ibíd: 142).

Muchos de los platos de la cocina criolla son originarios de Europa y adaptados en América a las condiciones económicas del país. También el asado tiene una antigua tradición en España y otros países. Desde un comienzo, y frente a la abundancia de ganado vacuno, los pobladores rioplatenses hacen abundante uso de éste, utilizando sólo una parte del animal –picana y lengua– y desperdiciando el resto. Esta costumbre no es nueva, si se tiene en cuenta la antigua predilección de los españoles por la carne asada (véase ibíd: 144). El mate, el caballo y la carne asada constituyen tres de los principales elementos de la cultura rural bonaerense. Carlos Darwin refiere en su viaje de 1832 por Buenos Aires, que

los gauchos comen grandes cantidades de carne, y pueden pasar días sin comer ni beber. En la campaña de Buenos Aires es asimismo común el alto consumo de vino, aguardiente y cachaza, y rechazar una invitación en una pulpería es ofender a los presentes.

La vestimenta del gaucho colonial es muy pobre al principio. Ya en el siglo xvii el hombre de campo emplea el clásico poncho americano que suplanta a la capa española. En la vestimenta del siglo xviii todavía no se emplea el chiripá –siempre presente en los grabados del siglo xix–, posteriormente una de las prendas típicas del gaucho rioplatense. Con anterioridad a 1810, el hombre de campo vestía chaqueta corta, camisa blanca, pañuelo al cuello, chaleco muy abierto dejando ver la amplia camisa y el característico pantalón corto, con cierta similaridad al de los *andaluces*. En algunos casos el pantalón tenía un adorno en el bolsillo y botones con ojales a la altura de la rodilla. Llegaba poco más abajo de ésta, mostrando el calzoncillo de hilo o lienzo, que primorosamente bordado era la presunción de su dueño. Completan la indumentaria, y siempre de acuerdo con la descripción de Ventura R. Lynch (1881 citado en Rodríguez Molas 1968: 152), el poncho y el sombrero. Los gauchos llevan sus cabellos, que son totalmente negros, muy largos; los días de fiesta, los atan con un manojito de cintas. Otros se ciñen alrededor de la cabeza un pañuelo, sobre el cual colocan un sombrero pequeño, sujeto debajo de la barba; llevan el cuello desabrochado y usan un saco corto. También usan anchos calzoncillos. Las piernas y el pie, o están desnudos, o llevan unas botas de cuero de oveja que dejan ver los dedos. En los talones se ven pesadas espuelas de plata de un peso increíble; los que no se pueden permitir este uso, las usan de hierro, pero de las mismas dimensiones; llevan además cuchillos en el cinturón o faja que rodea su cintura; y sobre todo esto el poncho. El calzado del poblador de la época es la bota de potro, fabricada en un comienzo con los miembros posteriores del ganado vacuno y luego con los del caballo. Algunos lucen trenzas, antigua costumbre del siglo xvii. En el siglo xix se observan cambios en la vestimenta de los peones de campo: aparece el chiripá, una prenda empleada por el indio y que, como el poncho, fue usada por numerosos pueblos primitivos. Chiripá y calzoncillos blancos son usados hasta que aparece la bombacha, prenda introducida por los inmigrantes en la década de 1870.

Durante el siglo xviii, los intentos de inmovilización social de las clases sociales sin recursos económicos por parte del patriciado tienen pleno éxito. Las leyes que determinan la obligatoriedad, bajo severas penas corporales y carcelarias, de permanecer a las órdenes de un hacendado, impiden la formación de una clase independiente, propietaria de pequeñas parcelas de tierra (véase *ibíd*: 159). Muchos, antes de sufrir persecuciones, prefieren huir a sitios alejados, lejos del control de jueces, alcaldes o comandantes de campaña y conviven por ejemplo con nativos charrúas, mbayás y minuanes, faenando ganado vacuno en las cuchillas uruguayas.

En materia de religión, se compara al gaucho con los indígenas: “de la religión católica sólo conocen su nombre. Los abusos de autoridad y de convivencia entre propietarios y ejecutores de la ley, así como los métodos de los hacendados para apropiarse de la tierra y las características de los pobladores rurales, dan origen a la sociedad marginal de Buenos Aires, la Banda Oriental, Santa Fe, Entre Ríos y el sur de Brasil” (véase *ibíd*: 165).

Luego de 1810 los gauchos son reclutados por decreto para la guerra contra los realistas (procedimiento llamado leva). Grupos de soldados recorren la campaña y reclutan violentamente a los peones que ven en su gira. La situación del soldado-gaucho en el transcurso de la historia nacional no varía con relación a la existente durante la dominación española. Las levas hacen impopulares a los porteños entre los pobladores de la campaña. A raíz de este penoso sistema de alistamiento aumentan las deserciones. Son sobre todo gauchos y morenos quienes ingresan como soldados en los ejércitos que luchan por la independencia.

En este contexto, ni el pueblo ni sus poetas están ausentes de la realidad expuesta. La poesía popular, poco tiempo después de iniciarse la Revolución de Independencia, trata entre otros el tema de la diferenciación jurídica injusta de las personas (véase *ibíd*: 192-196) y recurrirá posteriormente y con frecuencia a la cuestión de la persecución al gaucho y de la injusticia cometida por propietarios y gobernantes, exponiéndolos en lenguaje gauchesco.

El ejército recibe al gaucho detenido por las levas, para que sostenga con su sangre un sistema político y económico que no mejorará sus condiciones de vida, empeorándolas en algunos casos. El gaucho, denominado de esta manera por las autoridades, y el negro luchan en

el ejército; comprenden, a pesar de las iniquidades cometidas con ellos, que lo hacen por una causa justa. Durante la misma época los estancieros permanecen en la campaña o en la casa que construyeron en la ciudad. Sin embargo, el gaucho sigue sin ser reconocido como “ciudadano” aun después de la independencia.

Con posterioridad a 1820 observamos en la prensa periódica porteña el empleo de palabras del lenguaje rural expuestas para sostener una pasión política o para atacar al adversario (véase *ibíd*: 223). El amplio empleo del vocabulario usado en la campaña de Buenos Aires señala la aceptación que obtiene entre sus lectores el uso de términos gauchescos: éstos dejaron ya de pertenecer a un grupo humano determinado para formar parte del lenguaje cotidiano, a pesar del tono despectivo que se les asigna, por ejemplo en el teatro, la poesía popular y la prensa combativa. Durante el período 1820-1830, la palabra gaucho y su contenido es en extremo popular. Periodistas, políticos y escritores la utilizan infinidad de veces en sus producciones y siempre para atraer a las masas lectoras. El tema sirve asimismo tanto a unitarios como a federales. Sin embargo, el lenguaje utilizado es en muchos casos una burda simulación del habla gauchesca (véase *ibíd*: 245) y la situación social y económica del labrador y peón de campo no cambia después de este período.

A partir de 1852, tras la caída de Rosas, comienzan a llegar inmigrantes a la Argentina en número creciente y en el campo se van incorporando trabajadores y chacareros extranjeros, mientras que se produce una lucha entre las antiguas formas sociales, laborales y económicas feudales y las modernas, en la última etapa de existencia del gaucho rioplatense. Para satisfacer la imperiosa necesidad de tierras, el Estado requerirá la presencia de un ejército numeroso dispuesto a expulsar hasta cierto límite al “indígena” y a resguardar posteriormente de posibles malones las tierras obtenidas. El gaucho cumplirá este cometido: los alcaldes y jueces de paz disponen de su libertad enrolándolo por la fuerza. Los gauchos, por su parte, cambian permanentemente de localidad de acuerdo con las posibles trabas que puedan hallar a su libertad; el nomadismo se acentúa durante los meses o semanas en las que las autoridades salen a la campaña con el fin de obtener soldados para el ejército.

Aunque el mundo del gaucho es ostensiblemente masculino, Rodríguez Molas rescata la figura histórica de la “china cuartelera”, que sigue

al gaucho al paso del ejército durante las interminables y penosas marchas por el desierto hasta la lejana toldería. Después de la batalla asistirá a los heridos, si no ha luchado ella también lanza en mano, y preparará la comida. Sin embargo, la familia está ausente en la mayoría de los casos. Las reuniones junto al fogón, con mate y guitarra, constituyen uno de los escasos pasatiempos que puede tener el gaucho enrolado en la guerra fronteriza contra el indio. Este fogón es similar al que realizan otros pobladores rioplatenses. Mientras tanto, los campos dedicados a la explotación ovina atraen a pastores ingleses, suizos o irlandeses. A pesar de que intercambian costumbres, la diferencia entre los modos de vida del gaucho criollo y de los inmigrantes es acentuada. El gaucho no tiene interés en la ganancia, y viste y piensa como sus antepasados criollos del siglo XVIII.

A partir de 1852 las defensas y acusaciones referentes al gaucho suman miles de páginas impresas. Encontramos al gaucho en el transcurso de la historia en todas las circunstancias, buenas o malas, sin merecer la aprobación de la clase social dominante; sin embargo, los comerciantes y residentes extranjeros de Buenos Aires opinan de manera totalmente opuesta. Pero también la llegada de la inmigración masiva es vista con rechazo por la clase social dominante, que siente temor o rechazo hacia el inmigrante. El *estanciero rico*, porteño o provinciano, “aristocratizado”, ha de considerarse superior al inmigrante europeo e infinitamente por encima del gaucho o del mestizo. Mientras se escuchan algunas voces en defensa del gaucho, o en defensa de los pobladores de la campaña, todos requieren como mano de obra al inmigrante y rechazan al criollo, “quien guerrillea en la frontera, mientras su triste hogar se apaga, el vasco se familiariza con el chiripá y pastorea los rebaños el irlandés adusto, que a su regreso lo recibe con escopeta bajo el alero de su rancho o le da limosna, cuando el aguardiente lo pone expansivo” (*ibíd*: 404). Los estancieros cercan sus campos y a las tierras abiertas les sucede el alambrado, por lo general construido por peones europeos. El enfrentamiento entre gauchos (criollos) e inmigrantes se agrava, como en el caso de Tandil en 1872, partido en el cual algunos gauchos asaltan y asesinan a varios colonos (*ibíd*: 416). Paralelamente, en la ciudad de Buenos Aires el periodismo alude al odio de la gente de la campaña (gauchos) al inmigrante, fomentado por los estancieros.

En 1872 José Hernández publica *El gaucho Martín Fierro*, que se convierte en el principal exponente de la literatura gauchesca² argentina. En este género literario se conjugan en el personaje ideal, el gaucho, muchos de los rasgos psicológicos del argentino que puebla la llanura: el culto al coraje, la rebelión anárquica contra los ilimitados abusos del poder civil y militar, el valor, la exaltación romántica, caracteres que han nutrido asimismo el arte popular. Todas estas características están presentes también en las obras de Hidalgo, Ascasubi, Del Campo, Hernández, Gutiérrez y otros autores de literatura gauchesca. El pueblo argentino y también los inmigrantes italianos y españoles se vuelven fanáticos del teatro nacional donde igualmente se representa al gaucho. Este fenómeno es “similar al de USA, donde a fines del siglo pasado una abundante literatura popular da cuenta de los innumerables actos de heroísmo de cowboys, que en la realidad habían sido simples aventureros, en el mejor de los casos, cuando no ladrones, cuatreros y asesinos” (ibíd: 437). Las novelas de Eduardo Gutiérrez divulgan y critican las injusticias sociales cometidas con el gaucho. Sus argumentos se inspiran en personajes reales que la imaginación del escritor ha de convertir en seres míticos, sin defectos, a pesar que en muchos casos la verdad era bien distinta. Durante aquellos años, como en los posteriores, una prolífica literatura popular, en la mayor parte de los casos anónima, recoge aventuras de gauchos altivos que huyen de las autoridades. Estos folletos, que ostentan en su portada llamativos dibujos, obtienen un resonante éxito entre los peones bonaerenses y los compadres orilleros de la capital.

“En la década de 1880 el gaucho, nómada libertario sin ley y sin tierra, pasa a ser peón de estancia sin abandonar muchas de sus formas de vida material y espiritual. Su mentalidad, adecuada a la vida sin ataduras y a constantes persecuciones, odia todo lo que representa a la ley, así fuese justa. De allí el interés por los relatos donde la policía es vencida en mitológicos duelos; por la interminables huidas hasta las tolderías de los indios o a los montes que bordeaban al río Salado: por la sátira punzante al gringo inmigrante que se radica en la campaña” (ibíd: 445). La

² Vale llamar la atención sobre el hecho de que el género se denomina *gauchesco* y no *gaucho* “porque desde el interior del nombre mismo [este género literario] toma distancia de su anclaje referencial” (Lois 2001: XXXIV).

mayor aspiración del gaucho, que abandona el chiripá por la bombacha y la bota de potro por la alpargata, será imitar a sus ídolos: Juan Moreira, Lucas Barrientos, Pancho el Bravo, el Gaucho de Cañuelas, Pastor Luna, El Mataco o Juan Cuello son algunos de sus nombres. En las pulperías se mencionan aquellos personajes con solemne unción, y hasta llegan a las orillas de la ciudad recordados por arrieros y peones de tabladas y corrales. Muchos desean imitarlos y constituye un hecho frecuente que la prensa lo comente (véase ibíd: 446). Llama la atención que en los frecuentes hechos sangrientos a que dan lugar los enfrentamientos entre gauchos en pulperías, fogones, etc. están ausentes las armas de fuego, por las que el gaucho tiene una total falta de interés; sus armas son el facón, la faca y el cuchillo.

En 1880, año en que se inicia la primera presidencia de Julio A. Roca, hace ya ocho años que se ha editado el *Martín Fierro*, y que sus páginas y versos circulan en todas las pulperías y fogones del país. Con la conquista del desierto patagónico que desaloja a los indios, se acrecientan aún más los antiguos poseedores, formándose una novísima clase terrateniente, en la cual ingresan algunos extranjeros (ingleses, irlandeses, franceses, españoles) y muchos militares sin fortuna hasta entonces. Los inmigrantes se van sumando a la gente de la campaña. El gaucho, por lo general, posee poco interés en el dinero, así lo testimonian algunos viajeros de la época: sólo le interesa disponer de algunos pesos para sus vicios o para adquirir ropa y adornos que lucirá en su caballo los días de fiesta. Los sueldos que percibe son muy bajos, si vive en una estancia, puede obtener carne gratuitamente. Sin embargo, aunque los gauchos viven con poco, según el relato de un viajero francés, son “siempre serviciales, con humor e indiferentes; el gaucho parece feliz con su suerte. En cuestiones de dinero es cosquilloso en exceso: por más miserable que sea nunca aceptará una limosna y fácilmente se ofende ante una oferta de este género” (ibíd: 464-465). Entre 1880 y 1890 desaparece una gran zona marginal donde halla refugio el gaucho que huye de la justicia o busca una libertad que no encuentra en las estancias. Algunos gauchos, con la intención de delinquir, forman partidas armadas y defienden, exponiendo sus vidas, el deseo de proseguir con el antiguo sistema de vida.

En el año 1881 la policía bonaerense detiene en un año a más de diez mil personas sin ocupación, ni tierras. La mayor parte de los presos

son pobladores instalados en las zonas marginales, ahora con dueños, que poseen títulos de propiedad otorgados por el gobierno nacional. La supresión de las fronteras con los indios ha dejado un vastísimo territorio, albergue de todo perseguido de la justicia, de todo desertor, de todo “vago”. “Jamás la policía había alcanzado aquellas soledades. El año 1881 ha sido necesario que las recorra y vigile, para proteger los numerosos pobladores que se han extendido rápidamente hacia ellas” (ibíd: 467). El cercado de los campos transforma muchas de las costumbres del gaucho tradicional. En el sur de Buenos Aires termina para el gaucho una época en la cual pudo transitar libremente y sin que nadie se lo impidiera –nos referimos a las tierras marginales– cazar ñandúes y vender sus plumas a acopiadores y pulperos. Pero con posterioridad a los cambios señalados sólo le espera un puesto de peón en las estancias y siempre que le sea posible obtenerlo. En 1901 el servicio militar obligatorio se convierte en ley.

Aunque en forma gradual, la influencia del inmigrante en la población bonaerense es cada vez mayor: a partir de 1880 cambia la fisonomía del gaucho bonaerense debido al uso de nuevas prendas impuestas por el comercio mayorista importador y vendidas por los pulperos y comerciantes ambulantes que recorren la provincia. Hace su aparición la bombacha, prenda europea, y la alpargata, de origen vasco. Los contactos con la ciudad son más frecuentes, pero subsisten características fuertemente arraigadas y típicas de la cultura folk de la pampa húmeda, en especial las correspondientes a la mentalidad y a las creencias sobre la muerte, el nacimiento, así como las diversiones, la alimentación y otras. La internación del inmigrante en el territorio provincial provoca cambios en el gaucho. El inmigrante, *gringo* o *maturrango*, odiado por el criollo, impone en el gaucho una nueva modalidad. Durante la segunda mitad del siglo XIX, italianos, franceses, dinamarqueses, alemanes, suizos, españoles y otros europeos se radican en algunas colonias de la provincia y comienzan con nuevos métodos el cultivo organizado de la tierra.

Los inmigrantes ingresan también en la literatura popular. José Hernández coloca el calificativo de brutos y otros similares en boca de su personaje *Martín Fierro* para referirse a ellos, destacándose el hecho, peyorativo en la visión del gaucho, de que no saben andar a caballo. El odio es manifiesto, actitud común hacia cualquier extranjero que se establece

en la provincia, una tendencia etnocentrista de la sociedad bonaerense del campo, que proporciona un trato despectivo e inferior al inmigrante. Pero a pesar de la oposición, éste transformará 30 años más tarde la fisonomía de Buenos Aires con la creación de nuevos pueblos, montes forestales o la edificación de casas sólidas. Durante las tres últimas décadas del siglo XIX las prendas de los gauchos son de diversos orígenes. Los ponchos pueden ser argentinos, tejidos a mano y de manufactura familiar, pero también ingleses, alemanes o italianos. Los más costosos eran, y todavía hoy lo son, aquellos tejidos a mano con lana de vicuña y que muy pocos o ningún gaucho usa. El poncho de los telares europeos reemplaza al tejido a mano, por ser el primero más barato. Ventura R. Lynch (1883: 10 citado en Rodríguez Molas 1968: 481) diferencia al *gaucho verdadero* del *gaucho compadre*: el primero es el antiguo gaucho (a quien Lucio V. Mansilla denomina paisano) con chiripá, camisa y poncho, que conserva todas las costumbres de antaño, el segundo prefiere el uso de la bombacha al chiripá, usa cuchillo y nunca abandona su poncho, llevándolo doblado sobre el hombro. El gaucho compadre pertenece a un tipo intermedio entre el paisano de la campaña y el compadre orillero de la ciudad, vecino de los corrales y las tabladas y a quien le gusta la autoexaltación de su presunta hombría, la música de la milonga, los juegos de cartas, de bochas y de taba.

El contraste entre las colonias de inmigrantes, agricultores, y las viejas formas de vida de los latifundistas y los gauchos que quedan, que son obligados a trabajar, es significativo. Hacia la finalización del siglo XIX va desapareciendo lentamente en Buenos Aires el tipo social y humano con modalidades propias que se conociera con el nombre genérico de gaucho. El criollo se adapta lentamente a las costumbres introducidas por los inmigrantes europeos. Al mismo tiempo, los inmigrantes adoptan y adaptan la vestimenta, la jerga y las costumbres de los gauchos de la época y tienen hijos con criollos. Con el tiempo, ya no subsisten muchas de las antiguas costumbres del gaucho: apenas algunas derivadas del trabajo, el juego y las diversiones. “Ya en 1889 la nostalgia de los viejos tiempos embarga a muchos: en aquel año fiestas campestres y jineteadas sirven para evocar algo que creen que puede definir lo que denominan ‘lo nacional’”. En 1910 la euforia tradicionalista prosigue con mayor brillo. Y hoy [...] los estancieros celebran acontecimientos

rurales con pantagruélicos asados, desfiles circenses, fiestas ecuestres y guitarreadas” (ibíd: 504).

Simbolismo colectivo y marginalidad

Como puede observarse en la breve historia del gaucho expuesta anteriormente, tanto la persona histórica como el significado de la palabra gaucho sufren con el paso del tiempo un cambio radical respecto de la forma en que son vistas por la sociedad. Si en un principio el gaucho es una figura marginal y discriminada, su desaparición física coincide con un cambio en la forma de verlo (o recordarlo), ya que pasa a ser un símbolo colectivo con una connotación altamente positiva. Antes de describir la forma en que el gaucho es simbolizado hoy en día en los rituales gauchescos, y de exponer nuestras hipótesis sobre por qué el gaucho fue adoptado como símbolo colectivo por la sociedad argentina, presentamos brevemente en este apartado nuestras reflexiones teóricas en torno de los símbolos colectivos, así como la noción de marginalidad. Estas reflexiones guiaron nuestro análisis del gaucho como símbolo colectivo.

La teoría social del símbolo

Nuestras reflexiones se enmarcan en la sociología del conocimiento, que ofrece una concepción adecuada para el estudio de los símbolos y particularmente para el análisis del funcionamiento del simbolismo³ colectivo, nociones que describimos a continuación. Como definición general, puede decirse que los símbolos son signos que se usan en la comunicación en el mundo de la vida cotidiana. Sin embargo, son signos especiales, ya que hacen referencia a ideas extracotidianas, por ejemplo religiosas o científicas (Dreher 2003). Así, una bandera como objeto que se usa en la comunicación hace referencia a la idea de la nación, idea que existe en nuestra imaginación, ya que una nación es una comunidad imaginada (Anderson 1993). Estos símbolos especiales que tienen la función de representar una entidad social como la nación, el Estado,

³ Mientras que “simbolismo” alude al sistema de símbolos con que se representan creencias, conceptos o sucesos, el término simbología se refiere al estudio de esos símbolos.

la cristiandad, se definen como símbolos colectivos. Los símbolos colectivos ofrecen, desde nuestra perspectiva, “soluciones” a “problemas” fundamentales vinculados con el establecimiento de la cohesión y el orden social en un grupo social o en una sociedad, en el marco de una relación dialéctica entre individuo y sociedad. Esto se produce en tanto estos símbolos hacen referencia a los “problemas” específicos de la sociedad en que surgen y en tanto ofrecen “soluciones” en un nivel significativo que trasciende el mundo de la vida cotidiana. En algunos casos, los símbolos colectivos son formulados por las clases dirigentes e impuestos al resto de la población; en otros casos es el pueblo mismo el que elige o construye sus símbolos colectivos, cuya significación está relacionada con problemáticas existenciales de los miembros de una determinada colectividad. En otros casos, las clases dirigentes se apropian de un determinado simbolismo colectivo surgido en esferas marginales o a nivel popular, instrumentalizándolo políticamente. En este trabajo, nuestro foco está puesto en aquellos fenómenos culturales que se originan en la marginalidad de la sociedad, como es el caso del gaucho, del capoeira, del jazz, etc. y que son luego transformados en símbolos colectivos, y aceptados por el resto de su sociedad. Es común el hecho de que fenómenos culturales nacidos en las “orillas” de una sociedad, y que en un primer momento resultan ser rechazados, prohibidos o discriminados, resulten en un segundo momento ser adoptados –e incluso instrumentalizados– por la sociedad y por las clases dominantes que antes los rechazaban, y volverse así relevantes para amplios sectores de la comunidad. Esto significa que no sólo poseen el potencial de integrar a los mundos marginales dentro de una sociedad, sino que cumplen una función integradora en relación con la comunidad en general. Pero discutamos primero la noción de símbolo y símbolo colectivo.

En lo que a los símbolos se refiere, y de acuerdo con Émile Durkheim (2003), la conciencia individual humana es siempre producto de procesos de simbolización, los cuales son el resultado de interrelaciones colectivas. Los símbolos son creados en situaciones sociales si determinados movimientos corporales con intención comunicativa, mímica, así como expresiones gesticulares y prácticas se repiten de un modo continuo. En una etapa preliminar del lenguaje, las articulaciones refieren a semejanzas, las cuales, de ese modo, se convierten en símbolos (Durkheim 2003).

El extenso análisis de las “formas simbólicas” desarrollado por Ernst Cassirer conduce al postulado de que los seres humanos expresan sus pensamientos, emociones, sentimientos e interpretaciones por medio de símbolos. Con relación a eso, la cultura y todos sus significados, los cuales son vinculados por los seres humanos con objetos intelectuales, sociales y naturales, deben ser entendidos como construcciones simbólicas. Siguiendo a Cassirer, el ser humano puede ser definido como un “animal simbólico”, cuyo género no sólo posee una existencia natural sino que, al mismo tiempo, habita en un mundo simbólico. Todos los logros humanos, como por ejemplo, los mitos, la religión, el lenguaje, el arte, la historia o la ciencia, son considerados como “formas simbólicas” que pertenecen al mundo del trabajo simbólico, al sistema de actividades humanas (Cassirer 1972 y 1979).

La posición más influyente en nuestro análisis del simbolismo colectivo proviene de la teoría del mundo de la vida desarrollada por Alfred Schutz. De acuerdo con él, los símbolos son elementos del mundo de la vida cotidiana que representan ideas que trascienden esta realidad, por ejemplo, el mundo de los sueños, de la imaginación, la religión, la política, la ciencia, etc. En el marco de las relaciones intersubjetivas, los individuos constituyen y utilizan símbolos, a fin de comunicar ideas pertenecientes a esferas específicas de la realidad y, de ese modo, forman parte del proceso de constitución de las entidades sociales, tales como grupos, comunidades, sociedades, estados nacionales, etc. (Schutz 2003 [1962] y 1989, Schutz y Luckmann 1989, Srubar 1988, Dreher 2003).

Basándose en estas reflexiones, Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1996 [1966]) desarrollan una teoría de la legitimación de los mundos simbólicos. Esta teoría parte del supuesto de que la objetivación de las ideas simbólicas colectivas, dentro de la relación dialéctica entre individuo y sociedad, hacen posible la creación del *orden social* (Schutz 2003 [1962] y 1989, Schutz y Luckmann 1989, Srubar 1988, Dreher 2003). En nuestro caso –como será demostrado más adelante–, la figura mítica del gaucho es utilizada en la actualidad como símbolo colectivo por los miembros de comunidades particulares en la Argentina. Esto significa que los mismos se identifican con el mundo simbólico del gaucho y con las ideas específicas que éste representa.

Para ampliar este abordaje teórico acerca de los símbolos, nos gustaría incluir las reflexiones de Cornelius Castoriadis. Éste argumenta que todo lo que se nos aparece en el mundo histórico-social está fuertemente vinculado con lo simbólico. En este sentido, las acciones reales, tanto individuales como colectivas, así como sus productos, serían imposibles fuera de una red simbólica. De acuerdo con esta posición, las entidades políticas, las organizaciones económicas particulares, los sistemas jurídicos, el poder institucionalizado y la religión, existen como sistemas reconocidos de símbolos. El logro de estos sistemas consiste en el hecho de que vinculan símbolos (significantes) con significados, tales como ideas, órdenes, regulaciones o incentivos y, de ese modo, establecen su validez. Esto significa que el sistema de símbolos tiene el potencial de hacer estas interconexiones más o menos obligatorias dentro de la sociedad o del grupo predominante (Castoriadis (2007 [1975])).

Por otra parte, el análisis de Hans-Georg Soeffner acerca del simbolismo colectivo plantea que los símbolos son instrumentos y productos del trabajo humano en el marco de la vida en entidades sociales tales como grupos, comunidades y sociedades, las cuales deben ser constantemente reconocidas para funcionar. A este respecto, los símbolos colectivos constituyen el sentimiento de unidad entre los miembros del grupo y, del mismo modo, contribuyen a reforzar tanto la conciencia colectiva como la continuación de esas entidades sociales. Siguiendo esta argumentación, el simbolismo colectivo puede ser visto como la “reacción” de la sociedad ante problemas concretos en situaciones históricas determinadas. Las “soluciones” a estos problemas específicos están contenidas en elementos surgidos de las experiencias, de los repertorios simbólicos y del conocimiento tradicional específico de una sociedad (Soeffner 2000: 200 y ss.). Para el autor, la función específica de los símbolos colectivos consiste en su potencial para establecer cohesión social. Por otra parte, típica del funcionamiento de los símbolos colectivos es su estructura paradójica: Soeffner argumenta que ellos contienen contradicciones, así como también su armonización y solución. Esto será demostrado más adelante con el ejemplo del gaucho argentino.

El concepto de marginalidad

Antes de pasar al análisis del gaucho como símbolo colectivo es necesario discutir brevemente el concepto de marginalidad, ya que juega un rol fundamental para comprender qué es lo que el gaucho está simbolizando. De acuerdo con Gino Germani, “el término ‘marginalidad’ ha sido utilizado principalmente con referencia a características ecológicas urbanas, es decir, en relación con aquel sector de la población segregado en áreas de villas de emergencia, asentamientos y otras tierras ocupadas de forma ilegal. Más tarde, el término fue extendido a las condiciones laborales y al estilo de vida de este sector de la población. Su marginalidad era percibida en relación tanto con el sistema socioeconómico de producción como con el sistema socioeconómico de consumo de bienes y servicios”⁴ (Germani 1980: 3). Pero pronto se hizo evidente que la marginalidad involucraba otros aspectos esenciales de la vida, como la participación y la inclusión política, y se traducía particularmente en la exclusión de la toma de decisiones al nivel de la comunidad, del trabajo o, en un sentido más amplio, del Estado y de las instituciones y estructuras nacionales (ibíd). Evidentemente y como lo muestra la definición de Germani, el término marginalidad surge con la modernidad y la aparición de los estados nacionales. Aunque obviamente existieron ya antes de la era moderna numerosos grupos que coinciden con esta definición, como es el caso de los gauchos, no se partía en la época colonial de la base del derecho del gaucho a participar en la vida política, económica y social, sobre todo en lo que hace a la toma de decisiones, como es el caso de los derechos de los ciudadanos en estados nacionales con regímenes democráticos.

Según señala Germani, se observó en las investigaciones sobre poblaciones marginales que los sectores segregados geográficamente contrastaban de forma significativa con muchos aspectos de la cultura nacional. Esos aspectos incluían la organización familiar, las normas, los valores y las actitudes en la mayor parte de las esferas de la vida. La ausencia misma de una identificación nacional (en el sentido de localismo dominante o de parroquialismo tradicional), aparecía para muchos observadores como un rasgo distintivo de la condición marginal (ibíd: 4).

⁴ Traducción de los autores.

En este sentido, la marginalidad rural fue considerada más pronunciada que la urbana en todas sus formas. La extensión del concepto de marginalidad del entorno urbano al rural está lógicamente relacionada con otra connotación del término marginalidad: la que establece una distinción entre centro y periferia dentro del Estado nacional. Esta diferenciación, la cual a menudo coincide con una coexistencia de áreas arcaicas y modernas, es considerada como una relación de interdependencia asimétrica. De este modo, “las áreas centrales ejercen un rol explotador y dominante, mientras que las áreas periféricas ocupan la posición de colonias internas” (ibíd: 5). Así, la situación de marginalidad supone la existencia de una cierta forma de pertenencia o de relación del grupo marginal respecto de la sociedad en base a la cual se lo considera sector marginal. “De este modo, la situación empírica actual puede ser conceptualizada a fin de describir grupos, categorías sociales, o individuos, los cuales pueden ser marginales con relación con una o más dimensiones, pero también pueden ser participantes con relación a otras” (ibíd.: 9). Aquí no debe pasarse por alto, como bien lo señala Germani, que el concepto de marginalidad refleja una normatividad específica: la “marginalidad” es imputada a través de una comparación entre la situación *de facto* y un cierto modelo: el conjunto de roles que el individuo o grupo deberían asumir de acuerdo con principios a priori. El concepto de marginalidad se basa en esta suposición, y es generado históricamente por una concepción social e ideológicamente aceptada de los derechos humanos de los ciudadanos (véase ibíd.).

De bandido a héroe - El fenómeno cultural del gaucho

Podemos concentrarnos ahora en el análisis del gaucho como símbolo colectivo en los rituales gauchescos actuales. En especial nos interesa dar respuestas a la cuestión de por qué justamente el gaucho, una figura de claro origen marginal, fue adoptado como símbolo colectivo por el resto de la sociedad, incluyendo a la clase gobernante. ¿Por qué no son, por ejemplo, los matarifes que trabajan en los mataderos o frigoríficos de Buenos Aires también un símbolo colectivo de la Argentina, país que ha sostenido y sostiene una importante porción de su economía en base a la exportación de carne? En segundo lugar, y partiendo de la hipótesis que es justamente su condición de marginal la que lo convierte en un

símbolo aglutinador de esta sociedad pluralista, deseamos exponer cuál es el simbolismo utilizado en los rituales actuales del gaucho argentino para expresar y hacer visible la idea de gaucho (hoy en día paisano) como figura marginal. Intentaremos construir un puente entre las condiciones objetivas que definen la marginalidad como un fenómeno social y las expresiones simbólicas de los actores acerca de esas condiciones.

Para ejemplificar nuestro análisis utilizamos fotografías que fueron tomadas durante nuestro trabajo de campo, en la observación de los rituales gauchescos en distintos ámbitos rurales de la provincia de Buenos Aires (véase anexo al final del libro). Estos rituales se caracterizan por estar divididos en dos “actos” diferentes: el primero es un desfile que se realiza en el centro de la ciudad o pueblo a la que pertenecen los organizadores del evento. Ésta es la parte oficial del ritual, dentro de la cual diferentes asociaciones de gauchos, del propio pueblo y de pueblos y ciudades cercanos se presentan. Los paisanos –así se autodenominan los participantes que personifican al gaucho de antaño en los actos– desfilan en grupos en representación de su propia asociación tradicionalista, montando en caballo desde las afueras hacia el centro de la ciudad, y sosteniendo banderas argentinas y las de la asociación a la que pertenecen. Así se dirigen hacia la plaza principal, donde las autoridades de la ciudad, ubicadas sobre un escenario, inauguran el festival de forma oficial. Los paisanos saludan a caballo a las autoridades sacándose el sombrero al desfilarse frente al escenario, al tiempo que un moderador o locutor los elogia como los herederos de los héroes gauchos que pelearon durante las guerras de la Independencia y describe su indumentaria y los adornos del caballo, vinculándolos con el simbolismo gaucho y su tradición. En este contexto se canta el himno nacional, las autoridades locales realizan un pequeño discurso, y los niños del pueblo danzan al compás de música folclórica.

La segunda parte de los rituales gauchos constituye el “corazón” real del evento: allí los paisanos⁵, y sólo ellos, participan y compiten en distintos juegos ecuestres u otras actividades relacionadas al manejo de los animales, tales como la yerra de ganado, doma, jineteada, etc. Todas

⁵ Mientras que mujeres paisanas participan montando a caballo en los desfiles de la primera parte de estos rituales, en los juegos ecuestres de la segunda parte del ritual participan sólo hombres, siendo las mujeres parte del público.

estas actividades de los paisanos apuntan a demostrar su perfecta habilidad para controlar a los animales, en la forma en que lo hacían los gauchos en el marco de su trabajo y su estilo de vida. En contraste con los desfiles que tienen lugar en la primera parte de estos festivales, el contexto institucional, los símbolos y las jerarquías oficiales ya no están presentes en este segundo acto ritual; el paisano, en tanto individuo, enfrenta solo o con iguales el desafío de dominar a los animales y con ellos a la naturaleza. Simbólicamente, el acento en estos rituales está puesto en un orden social premoderno y precapitalista. La modernidad, vista como imposición de nuevas formas de actuar, de nuevas relaciones sociales, de trabajo y de producción, y de un nuevo orden político y psicosocial no está presente en el corazón de los rituales gauchescos. El paisano, como sucesor del gaucho, representa una figura premoderna que simboliza las dificultades y conflictos de la modernización, que relativiza el “atraso” de la población rural y, como símbolo de la Argentina, problematiza el estatus periférico de un país en el cual la modernización no ha ocurrido en muchos aspectos, o ha ocurrido de forma incompleta. Este orden simbólico es también reflejado en la vestimenta: los paisanos no visten remeras sino camisas –no ya las tradicionales–, los pantalones son *bombachas*, traídas antiguamente a la Argentina desde Turquía como remanente de la Guerra de Crimea, y boina o sombrero, como elemento típicamente rural. Los zapatos son alpargatas o botas de cuero, características de la vida rural tradicional. El poncho, elemento imprescindible de la vestimenta del gaucho tomado de la cultura de los pueblos originarios, se encuentra también presente como pieza central de la indumentaria de los paisanos. Como parte de su vestuario y “herramienta de trabajo”, los paisanos utilizan un cuchillo especial llamado “facón” y nunca un arma de fuego; para dominar al caballo se sirven del rebenque. La montura durante los juegos ecuestres es tradicional y simple en la mayoría de los casos; para adornarla se utiliza en gran parte la decoración atribuida a los pueblos originarios. En la indumentaria empleada se trasluce el intento de los habitantes rurales de anudar con e incluirse lo más “auténticamente” posible en una tradición que adoptaron sus padres y abuelos, en su mayoría inmigrantes europeos, cuando llegaron a estas tierras. Los elementos que representan el avance tecnológico y la incorporación de medios de explotación modernos de la tierra

y el ganado, como son los tractores y otras maquinarias rurales, resultan completamente irrelevantes en los rituales gauchescos.

Como afirmamos anteriormente, frecuentemente el núcleo central de estos rituales está dado por el despliegue de juegos ecuestres o de tareas vinculadas con el manejo de caballos y ganado. Estas actividades establecen la conexión simbólica con el espacio físico en el cual el gaucho devino figura histórica; en los rituales gauchescos ellas explican el modo en que el gaucho se vincula con la tierra, en tanto territorio, y con la naturaleza específica de la pampa. Estos juegos refieren a las grandes dimensiones de las pampas, territorio en donde las divisiones de la propiedad capitalista estuvieron ausentes alguna vez y donde la naturaleza imponía en gran parte la forma de vida de los individuos que habitaron esas áreas.

El “alambrado”

En las entrevistas realizadas a los paisanos participantes en los festivales gauchescos, el concepto de *alambrado* es frecuentemente mencionado por ellos para referirse al fin de la “libertad” del gaucho. Históricamente, el alambrado fue traído por los inmigrantes europeos en el siglo XIX a la región pampeana, utilizándose para dividir el inmenso territorio abierto de la pampa, que no presentaba límites naturales, y que debía ser demarcado para asegurar la propiedad del suelo y la hacienda y para optimizar la explotación agropecuaria. El territorio pampeano no se entendía en los primeros tiempos de la colonia como propiedad de nadie. El ganado salvaje y los caballos eran, de hecho, potencialmente accesibles a todos; sin embargo, con la imposición del alambrado todos estos territorios y animales adquirieron nuevos propietarios. Tomando como referencia lo argumentado por los paisanos en las entrevistas, éste fue el momento en el que culmina la forma de vida del gaucho “original y auténtico”. La utilización del alambrado le impidió al gaucho continuar viviendo de la caza de los recursos naturales –ganado cimarrón– de forma directa y lo obligó a trabajar como jornalero para los propietarios de la tierra.

El símbolo del alambrado tal como lo describen los paisanos se corresponde con un motivo romántico descrito por el joven Jean Jacques Rousseau, quien en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* argumenta que el primer determinante de las relaciones de propie-

dad estableció la “desigualdad entre los seres humanos”: “El primero que estableció un cerco en una extensión de tierra y quien tuvo la idea de argumentar: esto es mío, y quien entonces encontró personas quienes fueron suficientemente ingenuas como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad burguesa” (Rousseau 1965: 87). Simbólicamente es la sociedad burguesa basada en la propiedad de la tierra la que está siendo rechazada, o al menos neutralizada durante el tiempo que dura el ritual en el imaginario de los festivales gauchescos. Así como no es la modernidad lo que allí se festeja, tampoco lo es la idea de *ciudadanía*, vinculada con un complejo sistema de derechos y obligaciones. Ésta es temporalmente sustituida por un individualismo particular, producto en gran parte de las desigualdades e injusticias, cometidas por las autoridades no pocas veces corruptas de la colonia y luego del Estado argentino, por el mal funcionamiento del sistema legal, etc. En la Argentina, el individuo se considera impotente en relación con un Estado nacional poco confiable y como consecuencia de esto, se distancia de sus deberes cívicos, no se percibe *ciudadano*. Es esta problemática la que se está simbolizando en los festivales gauchescos.

Gaucho y marginalidad

De acuerdo con las reflexiones aquí discutidas de Gino Germani acerca de la marginalidad, podríamos definirla como la ausencia de participación de los individuos y de los grupos en aquellas esferas en las cuales, de acuerdo con criterios ya expuestos, se esperaría que ellos participen o ellos mismos esperan participar. Entendemos por participación el ejercicio, por parte de los individuos, de los roles (derechos y deberes) en tanto ciudadanos, incluyendo la actuación en la toma de decisiones en los ámbitos institucional y político, propia de un régimen democrático. En este sentido, nuestra tesis sostiene que la (forzada) ausencia de su participación respecto de estos roles sociales en la historia es simbolizada, en el caso de los “gauchos”, a través de rituales, como los juegos ecuestres (doma, maroma, jineteada, etc.), así como a través de la representación del trabajo con animales (yerra, etc.). En estas actividades es un paisano solo quien lucha contra un animal, o compite con otros paisanos y es poco frecuente el trabajo en equipo, es decir, colectivo. Estas actividades se caracterizan además por estar ausente o

ser innecesario el lenguaje en la comunicación. En ellas la sociedad, y yendo a un nivel más básico la *socialidad* pasan a un segundo plano para dejar lugar a la lucha contra la naturaleza. En esta lucha, el “gaucho” se distancia simbólicamente de la sociedad y se ve como parte (dominante) de la naturaleza. Dentro de tal contexto, deberes y derechos ciudadanos, instituciones, roles familiares, etc., son absolutamente irrelevantes. En los juegos en los cuales existe competencia entre los participantes, como la jineteada, el pato o el salto de la maroma, se subraya simbólicamente, en contraste con la vida cotidiana, la idea de un orden social basado en la *meritocracia*. Quien es premiado material y simbólicamente es quien se impone en el juego de acuerdo con su habilidad y destreza dentro de los términos de la competencia. Como afirman los paisanos en las entrevistas realizadas por nosotros, “al caballo no le interesa quién es la persona a la cual arrojará al suelo; no importa si es el gobernante o el jornalero”. De este modo las habilidades personales son evaluadas una y otra cada vez en cada juego, dando lugar a que sea premiado siempre el más hábil, más allá de cualquier otro criterio que en la vida diaria pudiera influir en el sistema social de premios y castigos, como estatus social, amiguismo, vinculación familiar, etc. En este sentido, los juegos ecuestres proponen un orden social visiblemente contrastante con el orden social experimentado en la vida cotidiana en la Argentina.

Lo que en la vida cotidiana del gaucho histórico constituían sus costumbres y su trabajo es rescatado hoy en los rituales gauchescos para simbolizar no sólo una tradición, de la cual los hijos y nietos de inmigrantes se hicieron eco, sino también para simbolizar conflictos centrales de la sociedad argentina, como su parcial entrada a la modernidad, la falta de participación ciudadana en la toma de decisiones políticas y el consecuente escepticismo hacia toda forma de autoridad e institucionalización, o el obligado individualismo que significa que cada persona está librada a su propia suerte y no puede confiar en el Estado como garante de sus derechos como ciudadano.

Germani argumenta que a cada individuo le corresponde un grupo de roles determinados que son atribuidos de acuerdo con su pertenencia a un número determinado de categorías socioculturales relevantes (sexo, edad, estado civil, ocupación y estatus social). Tales categorías dentro de una sociedad así como la definición de esos roles (particularmente, en términos

de obligaciones y derechos) que corresponden a cada categoría, o estatus, están determinados socioculturalmente por normas, valores, expectativas, reconocidas como objetivamente existentes y válidas en términos de leyes formales. Son exactamente estas categorías y estatus los que son neutralizados o puestos en cuestión cuando los paisanos participan en los festivales gauchescos. En este sentido es que en ellos se representa simbólicamente la marginalidad, poniendo en juego el reconocimiento de los roles sociales, los valores, las jerarquías, etc., impuestas por el orden establecido.

Continuidad entre vida premoderna y modernidad

Como vimos, los rituales gauchescos despliegan y resaltan aspectos premodernos de la vida rural que presentan un contraste con la modernidad más o menos presente en la vida cotidiana de los paisanos. La alimentación (por ejemplo el asado) la vestimenta (descrita anteriormente), la recreación (por ejemplo, los juegos ecuestres), etc. establecen una continuidad entre el gaucho, en tanto figura premoderna, y la Argentina como país que participa parcialmente del proyecto de la modernidad. Los argentinos que participan de estos rituales se identifican así con el mencionado elemento premoderno como parte del mito gaucho, el cual señala el hecho de que la modernidad, en tanto proyecto, no ha sido realizado aún en la Argentina.

La cuestión crucial que surge en este punto es por qué la elite intelectual se apropia de y difunde una figura marginal, como la del gaucho, convirtiéndose éste en un símbolo nacional. El proyecto de la elite cultural argentina, especialmente llevado adelante por los nacionalistas culturales, y que a fines del siglo XIX elige al gaucho, una figura premoderna, para simbolizar la “verdadera argentinidad” fue altamente exitoso en el sentido de que logró establecer y hacer masiva la autoidentificación de los pobladores —especialmente rurales, pero también urbanos— con la figura del gaucho. A través de la identificación con él, los (nuevos) argentinos se autoincluyen en el colectivo “Argentina”. Así, la figura del gaucho genera, como símbolo colectivo, cohesión social. De acuerdo con Germani, el problema de los países latinoamericanos en desarrollo es el de construir sus propios modelos de modernidad, sin traicionar su herencia cultural. En Latinoamérica la tarea resulta ser particularmente conflictiva y difícil

a causa de su doble origen: europeo, por un lado y autóctono, por el otro. El símbolo colectivo del gaucho da una solución a este conflicto, conciliando este doble origen que como vimos, conlleva otra serie de conflictos, como premodernidad-modernidad, marginalidad-inclusión, o individualismo-pertenencia a una colectividad (ciudadanía).

Marginalidad y heroísmo

La figura del gaucho presenta una gran similitud con lo que Eric Hobsbawm denomina el “bandido social” (Hobsbawm, 1983 y 2003), una figura menos revolucionaria que participó de lo que este autor denomina la protesta modesta y no revolucionaria dentro de su respectiva sociedad.

Según Hobsbawm, el equilibrio tradicional es alterado, particularmente, cuando las estructuras sociales tradicionales son amenazadas por el mundo moderno. Exactamente esta idea está presente en parte del simbolismo del fenómeno del gaucho. Éste, como fenómeno cultural argentino particular, es un bandido social que representa la cultura tradicional folclórica de Argentina, que lucha contra la modificación radical que conllevó la inclusión de medios modernos de explotación de la tierra a través de la migración masiva europea, la que modificó de una forma extrema su espacio vital. Sin embargo, característicamente, el bandido social no protesta contra el hecho de que, por ejemplo, los agricultores o los jornaleros sean pobres, sino contra el hecho de que a veces son superexplotados y extremadamente pobres. Incapaz de confrontar contra el poder del mundo nuevo y moderno, el gaucho pelea contra esta situación, frecuentemente por medio de acciones que desde la perspectiva moderna del poder se sitúan en la ilegalidad, como el asesinato, etcétera.

El “buen bandido”, visto desde la perspectiva de quienes se identifican con él, lucha exitosamente contra la injusticia feudal y el abuso de poder e incorpora la búsqueda de una solución ideal para los severos problemas sociales de la época. De este modo los bandidos, como figuras históricas, permiten a los “ciudadanos civilizados” proyectar en una figura marginal los deseos e ideas que ellos mismos poseen. Con la ayuda del tipo del rebelde social, el criticismo puede ser formulado en un sistema específico de leyes y en un orden social. Las figuras gauchescas míticas y/o literarias, objetos de identificación social, como Martín Fierro, Juan

Moreira y Santos Vega, son “ladrones generosos” y héroes que confrontan a las autoridades injustas o corruptas. Ellos constituyen una parte importante del imaginario argentino y mantienen vivo el mito del gaucho dentro del mundo rural y urbano. Así, el gaucho simboliza la rebelión contra una clase política corrupta, y contra las injustas relaciones de propiedad y de explotación, así como simboliza la libertad (muchas veces entendida como individualismo), el heroísmo y el sueño de justicia. Al mismo tiempo se activa la memoria de tiempos supuestamente mejores. Las características negativas de la figura marginal del gaucho —el no estar integrado a la sociedad, la criminalidad, etc.— son simbólicamente reinterpretadas como características positivas, tales como su heroísmo, su modestia y su desinterés por la riqueza, así como el hecho de que no puede ser corrompido. El héroe argentino, el gaucho, representa simbólicamente la rebelión de los ciudadanos argentinos en contra de la frecuente corrupción de la elite política y de las autoridades estatales.

Para finalizar, deseamos exponer brevemente nuestras reflexiones sobre una cuestión que nos planteamos repetidamente durante la realización del proyecto de investigación que nos ocupa, y que es la siguiente: más allá de la estructura y función general de los símbolos colectivos, ¿cuáles son los elementos específicos que les posibilitan a los mundos simbólicos del gaucho y del tango seguir teniendo vigencia en la sociedad argentina a pesar de las reiteradas crisis y cambios que esta sociedad experimenta? Mencionaremos aquí sólo algunos rasgos de los símbolos del gaucho y del tango que consideramos relevantes para responder a esta pregunta.

En relación con el fenómeno del gaucho, una característica que lo torna símbolo colectivo vigente aun durante las reiteradas crisis sociales, económicas y políticas por las que atraviesa la Argentina es su carácter de figura prepolítica o apolítica, en el sentido de que no posee ambición de poder, y se mantiene más bien distante —podría decirse también independiente— de toda forma de representación y de autoridad. El gaucho, en su carácter de figura simbólica no espera nada del poder político y como vimos, definitivamente no es una figura con ambiciones revolucionarias, aun cuando se rebela contra la autoridad en los casos en que ésta hace abuso de poder. En estos casos, el gaucho se rebela contra la injusticia, pero no contra un sistema injusto. Asimismo, la aceptación social de la figura ideal del gaucho se basa en su desinterés por la riqueza, la acumulación material y el

ascenso social, lo cual le confiere autoridad al transformarlo en un personaje "auténtico", que guía su comportamiento de acuerdo con principios éticos que se mantienen intactos frente a todo tipo de transformaciones políticas, económicas y sociales. Es por ello que las crisis reafirman su condición de símbolo, ejemplo a seguir y figura identificatoria para los argentinos. Estas afirmaciones no se contradicen con la interpretación de Sautu (véase Cap. 2 en este libro), quien interpreta muchas de las características del gaucho como símbolo aquí mencionadas como una forma de adecentamiento y adecuación al poder establecido. Nosotros creemos, sin embargo, que también el aspecto rebelde del gaucho es adoptado por quienes se identifican con él, aunque, como mencionamos, no se trata de una rebeldía con ambiciones revolucionarias.

Por otra parte, el gaucho y su mundo simbólico, reactivados permanentemente en los rituales, corporizan y despliegan al mismo tiempo muchos de los quiebres o contradicciones de la sociedad argentina, y al mismo tiempo los unifican o rearmonizan. Un ejemplo de ello es el conflicto aborígenes vs. europeos: el gaucho simboliza la unión de "dos" culturas en conflicto aún hoy en la sociedad argentina, ya que proviene de la unión tanto biológica como cultural de ellas. Simboliza por un lado el conflicto –hoy aún actual pero frecuentemente negado– entre las culturas aborígenas y europea, una de las cuales (la europea) impuso e impone sus leyes y formas de ver el mundo a la otra de forma ilegítima y violenta. El gaucho funciona como figura simbólica porque corporiza el conflicto entre "dos" Argentinas (la Argentina poblada originalmente por nativos y la Argentina europeizada), corporizando, desplegando, pero también armonizando conflictos fundamentales de la sociedad argentina. Los rasgos que en su origen lo condenaron a la marginalidad son los que lo convierten hoy en símbolo para la gente.

Conclusión - La integración a través de la armonización de lo irreconciliable

Volviendo a nuestras reflexiones teóricas acerca del funcionamiento del simbolismo colectivo, consideramos que el gaucho es un buen ejemplo para demostrar el poder integrador de los símbolos a causa de su potencial para armonizar paradojas. El símbolo del gaucho representa un

existencialismo argentino particular y, al mismo tiempo, define y establece la cohesión social entre aquellas comunidades sociales y entre aquellos individuos vinculados con el mito del gaucho, partícipes de los rituales, o lectores de la literatura gauchesca y que se identifican con él. Con su potencial para armonizar inconsistencias y paradojas –por ejemplo de combinar simbólicamente marginalidad con heroísmo–, el problema argentino específico del individualismo existencial puede ser resuelto con la ayuda del símbolo colectivo del gaucho. Simbólicamente, se establece una realidad cotidiana trascendente, un mundo contrapuesto al mundo injusto y corrupto de la vida cotidiana en la Argentina. Este mundo contrapuesto incluye ideas y virtudes representadas por la figura del gaucho, desempeñando éste de esa manera una función integradora para los actores individuales que se identifican con él. El símbolo del gaucho sirve, de esta forma, como un elemento de conexión dentro de la relación dialéctica entre individuo y sociedad. El estatus marginal del gaucho no es un obstáculo, para las diferentes clases sociales, para aceptarlo como un héroe y para definirlo como un símbolo colectivo. Su aceptación masiva como símbolo colectivo demuestra que la gente se reapropia de un fenómeno cultural surgido a nivel popular como un símbolo con el cual puede identificarse. Prueba de ello son, más allá de los rituales gauchescos, los santos populares gauchos, como el gauchito Gil y muchos otros.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Benedict (1993) *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*. London: Verso.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1996 [1966]) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cassirer, Ernst (1972) *Las ciencias de la cultura*. México: FCE.

- Cassirer, Ernst (1979) *Filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE. 3 Vols.
- Castoriadis, Cornelius (2007 [1975]) *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Dreher, Jochen (2003) "The symbol and the theory of the life-world. 'The transcendences of the life-world and their overcoming by signs and symbols'", en: *Human studies*, 26, 2, pp. 141-163.
- Durkheim, Émile (2003) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Germani, Gino (1980) *Marginality*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books.
- Gori, Gastón (1952) *La pampa sin gaucho: Influencia del inmigrante en la transformación de los usos y costumbres en el campo argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Raigal.
- Hobsbawm, Eric (1983) *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.
- Hobsbawm, Eric (2003) *Bandidos*. Barcelona: Ariel.
- Lois, Élica (2001) "Estudio filológico preliminar", en: Hernández, José (2001) *Martín Fierro. Edición crítica*. Madrid: Allca XX, pp. XIII-CVI.
- Rodríguez Molas, Ricardo (1968) *Historia social del gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Maru.
- Rousseau, Jean-Jacques (1965 [1750]) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard.
- Schutz, Alfred (2003 [1962]) "Símbolo, realidad y sociedad", en: Schutz, Alfred (2003 [1962]) *El problema de la realidad social. Escritos I*. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 287-356.
- Schutz, Alfred (1989) "Appendix: The notebooks", en: Schutz, Alfred y Thomas Luckmann (Eds.) (1989) *The structures of the life-world, Vol. 2*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 159-324.
- Schutz, Alfred y Thomas Luckmann (1989) *The structures of the life-world, Vol. 2*. Evanston: Northwestern University Press.
- Soeffner, Hans-Georg (2000a) "Zur Soziologie des Symbols und des Rituals", en: Soeffner, Hans-Georg (2000) *Gesellschaft ohne Baldachin: Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist: Velbrück. Traducción S. Figueroa-Dreher.
- Srubar, Ilja (1988) *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.