

Fabio Erreguerena

Bandidos sociales
Juan Bautista Vairoleto: mito y resistencia cultural

Resumen en español

El bandolerismo social en general y el mito de Vairoleto en particular, constituyen prácticas contestatarias. Este trabajo procura ofrecer una breve descripción del estado de la cuestión para abrir la complejidad teórica del fenómeno del bandidaje y los principales problemas relacionados con el análisis de la evidencia empírica. Se establecen las principales críticas, autocríticas y “anticríticas” de las hipótesis clásicas de Hobsbawm. Con esto se sustenta el recorte de nuestra investigación y se justifican los contornos del objeto de estudio, para así ofrecer nuestra propia interpretación acerca de la construcción de mitos populares alrededor de figuras como Juan Bautista Vairoleto.

Résumé en français

Le racket social en général et le mythe de Vairoleto particulièrement, ils constituent des pratiques indociles. Ce travail veule offrir une brève description de l'état du problème pour ouvrir la complexité théorique du phénomène du banditisme et les problèmes principaux liés à l'analyse de l'évidence empirique. On établit les principales critiques, autocritiques et « anti-critiques » des hypothèses classiques d'Hobsbawm. Avec ce la, on fait le support de la coupure de notre recherche

et se justifier là les contours de l'objet d'étude, cette façon d'offrir notre interprétation (appropriée) propre cela (il, elle) apporte de la construction de mythes populaires de figures(chiffres) comme Juan Bautista Vairoleto.

Abstract

Social Banditry in general, and Vairoleto's myth in particular can be considered as resistant practices. This paper intends to offer a brief description of the state of affairs in order to open the theoretical complexity of banditry phenomena and the main problems concerned with analysis of empirical evidence. We establish the most important criticism of the classic hypothesis proposed by Eric Hobsbawm, and with all this we sustain and justify the limits of this research,

in order to offer our own interpretation of popular myths around figures as Juan Bautista Vairoleto.

Hacia mediados del siglo XX, los estudios del bandidismo social se convirtieron en una importante línea de investigación en el campo de la historiografía, permitiendo que muchos estudiosos europeos y anglosajones advirtieran fenómenos sociales que no encajaban en las versiones tradicionales o en las concepciones unilineales de la historia, basadas en la idea del “progreso” europeo. Además de abrir nuevos temas de investigación, estos estudios produjeron un importante debate alrededor de las fuentes y la evidencia empírica. Esto estuvo vinculado, por una parte, con un importante remezón estructural que nació con el resquebrajamiento del patrón de la “Historia Total”, señalado por los *Annales* y por la otra, con un progresivo cuestionamiento del eurocentrismo.

Es indudable que los trabajos de Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos* (1959) y *Bandidos* (1969), impulsaron estudios similares en esta temática, que otorgaron dimensión historiográfica a un conjunto de actores sociales que, a partir de ese momento, tuvieron identidad visible y, a su vez, permitió abrir el debate sobre el modelo propuesto por el historiador británico (Debattista, S.,1998:148). Sobre la base de los estudios de Hobsbawm se montaron una serie de investigaciones provenientes de diferentes instituciones académicas, que asumieron una perspectiva crítica y provocaron una reflexión autocrítica por parte del historiador inglés, obligándolo a completar sus hipótesis iniciales.

A continuación procuraremos ofrecer una breve descripción del estado de la cuestión que permita establecer las principales críticas, autocríticas y “anticríticas” de las hipótesis de Hobsbawm para abrir la complejidad teórica del fenómeno del bandidaje y los principales problemas relacionados con la evidencia empírica. Esto nos permitirá sustentar el recorte de nuestra investigación y justificar los contornos del objeto de este artículo, para así, al final, ofrecer nuestra propia interpretación acerca de la construcción de mitos populares alrededor de figuras como Juan Bautista Vairoleto.

Bandidos Sociales. Entre la polémica historiográfica y la sociología de la cultura.

El fenómeno del bandolerismo fue siempre de gran interés artístico-literario, siendo *Los Bandidos* de Schiller una de sus obras paradigmáticas. Entre finales del Siglo XIX y principios del XX, sin embargo, la temática comenzó a interesar en otros campos. Esta incipiente preocupación se manifestó en diversas disciplinas de las ciencias sociales. La construcción del concepto de “criminal nato” es muestra de ello: la escuela lombrosiana sostenía que los atributos primitivos del hombre,

de los cuales se valía para caracterizar al “criminal nato”, nunca habían desaparecido durante el transcurso de la evolución humana, sino que habían sido desplazados hacia etapas más tempranas del desarrollo u ontogenia. De esta forma, la Antropología Criminal tendía un vínculo entre la conducta criminal y una pretendida constitución biológica anormal (Salgado, L. y Azar, P., 2000: 3).

En Latinoamérica, la tendencia a explicar estos procesos sociales a partir de la biología, se dio también en los albores de las ciencias sociales. Influyó, entre otros, en el peruano Enrique López Albújar, uno de los iniciadores de los estudios de la criminalidad y el bandolerismo. En sus trabajos pioneros, pudo vincular la criminalidad a factores geográficos o sociales, e hizo especial énfasis en el carácter determinante de la estructura agraria. En su interpretación, Albújar detecta el trasfondo social del fenómeno, remarcando el elemento de protesta y rebeldía, pero, al momento de explicarlo, destaca el aspecto conductual, los factores hereditarios y biológicos, fuerzas que, excediendo lo social y la voluntad humana, determinarían estos comportamientos.

El bandolerismo, sea cual fuera el punto de vista desde donde se contemple, es una protesta, una rebeldía, una desviación o un mero recurso de subsistencia: protesta contra la injusticia del poderoso o la extorsión del fuerte; rebeldía contra las rudas determinaciones sociales, hostiles con el débil y contemporizadoras con el fuerte; desviación de la ética individual por acción de factores biológicos o hereditarios; recurso para satisfacer necesidades reales o ficticias, malas o buenas, creadas por la pasión o el vicio, la miseria o el hambre, pero al fin obra de una fuerza imperiosa y decisiva.

Es todavía más: la expansión de un sentimiento, de libertad cerril y exhuberante; un impulso de combatividad mal refrenado; un resabio de la vida inquieta y errabunda del hombre primitivo; un trasunto feudal y una manifestación de ese comunismo latente que hay en el alma de todo desheredado (López Albújar, E., 1936: 53).

Trabajos como éste, de corte positivista, advirtieron la complejidad del fenómeno, pero fue sin dudas, como decíamos al comienzo, el historiador inglés Eric J. Hobsbawm, quien a fines de los cincuenta disparó la temática a un horizonte de creciente interés y desarrollo con la publicación de *Rebeldes Primitivos*¹. A partir del gran interés despertado por la mencionada obra, en especial su capítulo dedicado a los bandoleros sociales, diez años después redobló su apuesta y

¹ La primera edición de este libro fue: HOBBSAWM, Eric J., *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries, 1959*. La edición que trabajamos en este artículo es la traducción de Ariel, 1968.

apareció *Bandidos*², donde incluyó esta vez estudios de otros continentes y profundizó su análisis.

Desde su introducción, Hobsbawm plantea que lo que se ha buscado es la uniformidad del fenómeno y espera que su explicación prediga, de manera general, lo que pueda describirse sobre el comportamiento y las leyendas que los bandoleros suscitan en regiones no estudiadas. Lo que Hobsbawm anuncia allí es, pues, la formulación de una “teoría del bandolerismo”. Las conclusiones generales a las que llega pueden resumirse en seis afirmaciones. La primera sostiene que el bandolerismo social es una forma de protesta rural con perfiles “arcaicos”, es decir, tradicionales y conservadores, o, a lo sumo, reformistas. Su objetivo predominante es, más que la abolición de la explotación, la imposición de ciertos límites morales a la injusticia; al despotismo del estado o de los terratenientes, y la restauración del orden quebrantado. La segunda propone que el rasgo distintivo de las actuaciones de los bandidos es su carácter ambivalente: por un lado, las expropiaciones y aún los asesinatos que realizan, configuran situaciones que el estado y sus agentes, según los valores sociales en vigencia (que son los de la clase dominante) consideran como puramente delictivas, pero por otro lado, las comunidades campesinas en cuyo seno operan, consideran las mismas acciones como una legítima reacción a una ofensa, a una injustificada persecución o a una insostenible situación de crisis social o económica. Es esta especial relación entre el campesino y el bandido – subraya Hobsbawm – la que otorga al bandolerismo un carácter “social”. En tercer lugar, el bandolerismo constituye un fenómeno marginal, no sólo desde el punto de vista de su asentamiento geográfico – regiones aisladas, despobladas e incomunicadas – sino también desde el punto de vista del volumen de efectivos humanos que normalmente integran las bandas. Cuarto, el bandolerismo es producto de sociedades atrasadas o precapitalistas, y muy particularmente de los períodos en que dichas sociedades entran en un proceso de desintegración y transición. El fenómeno tiende por tanto a desaparecer con la modernización económica y política, es decir, con la penetración del capitalismo, la expansión de las vías de comunicación y la creciente eficacia de la administración pública. La quinta afirmación sostiene que, si bien en términos generales el bandolerismo puede ser considerado como un fenómeno obsoleto (o “prepolítico”, frente a los movimientos revolucionarios contemporáneos) tiene con éstos relaciones muy complejas. Para Hobsbawm, a veces actúa como precursor, en otras coexiste diferenciadamente con ellos, pero también puede ser asimilado y transformado por movimientos que se inscriben dentro de una estrategia de cambio global de la sociedad o de algunas de sus estructuras fundamentales, como lo atestiguan la Revolución Mexicana, el Ejército Rojo en la China de Mao (en su conformación inicial y durante la ocupación japonesa), o incluso la gran

² La primera edición de este libro fue: HOBBSAWM, Eric J., *Bandits*, 1969. La edición que trabajamos en este artículo es la traducción de Ariel, 1976.

revuelta cosaco-campesina de Pugachev en la Rusia zarista de fines del siglo XVIII, que estuvo precedida de varias décadas de bandolerismo endémico. Finalmente, y en sexto lugar, podemos destacar que tanto el “mito” como la “realidad histórica” son dos aspectos inseparables de su análisis del fenómeno. Aunque Hobsbawm admite –y lo subraya con particular vigor en la réplica a uno de sus críticos- que la realidad y la práctica del bandolero social pueden ser muy distintas de la imagen que en torno a él suele construir la leyenda popular, mayormente utiliza esta mitología para explicar las relaciones del bandolero social con la comunidad. La importancia de ésta radica en la luz que puede arrojar sobre el papel que, independientemente de los hechos, el campesino hace jugar al bandolero, lo que a su vez explica el esfuerzo que muchos bandoleros hacen por cuidar su reputación y ajustar sus andanzas a la leyenda que les ha sido asignada (Sanchez, G. y Meertens, D., 1992: 20-23).

Esta entrada triunfal en las páginas de la “Historia Universal” vino de la mano con una suerte de glorificación: los bandidos quedaron convertidos en héroes. Pero cuando los vientos de la “nueva historia social” comenzaron a soplar con gran fuerza, en los primeros años 1970, el idilio se rompió y el bandolerismo social tal como fuera descrito por Hobsbawm fue objeto de crecientes ataques dentro del mundo académico. Entre las principales críticas al modelo hobsbawmiano, proferidas hacia los años setenta, la del historiador holandés **Anton Blok** puede señalarse entre las más relevantes. Recuerda G. Joseph que el breve comentario crítico del historiador holandés provocó un vívido intercambio con Hobsbawm en 1972 y sacó a la luz una serie de desafíos y matizaciones del modelo del bandido social por una joven generación de científicos sociales. Estos revisionistas no solo se basaron en los archivos criminales sino que también efectuaron un análisis etnológico y etnohistórico muy sofisticado del folklore y otras fuentes “populares”. Por ejemplo, en su debate con Hobsbawm, Blok argumentó que el historiador inglés había exagerado el elemento de protesta en el bandolerismo social, enfatizando los lazos del bandido con el campesinado, mientras minimizaba otras dimensiones estructurales importantes de su papel sociopolítico. Sostuvo que la focalización, en cambio, sobre las “interdependencias entre señores, campesinos y bandidos”, descubría la defensa violenta del interés personal de los bandidos, que recurrían para ello frecuentemente a alianzas y pactos con poderosas facciones de la elite. De acuerdo a su argumentación, el bandolerismo permitió a algunos campesinos adquirir movilidad social a expensas de otros, con lo cual socavaban más que fortalecían la solidaridad de clase. Aunque Blok admitía que las baladas, mitos y leyendas acerca de los héroes-bandidos pueden potencialmente galvanizar formas de protesta campesina, él creía que esas imágenes heroicas en la conciencia popular eran típicamente contradichas por la conducta real de los bandidos (Joseph, G., 1.992: 34)

Finalizando la década de los sesenta y desde Latinoamérica, los trabajos de **Maria Isaura Pereira de Queiroz** en Brasil, de **Hugo Chumbita** y **Roberto Carri** en Argentina, confirman –aún con matices importantes– las tesis principales sostenidas por Hobsbawm. La antropóloga brasileña insiste en el carácter independiente de los bandoleros, los cuales actuarían por motivos individuales antes que como intérpretes de una determinada clase social. Pereira de Queiroz diferencia su posición de la de Hobsbawm quien considera a los principales bandidos brasileños como expresión del malestar campesino frente a una sociedad latifundista en crisis. No obstante esto, sus conclusiones relativas a los condicionantes económicos y sociales del surgimiento y decadencia de los bandoleros brasileños, su ambigüedad ideológica, las valoraciones de las que fueron objeto en distintos momentos históricos y la formación de un símbolo nacional a partir de la figura de Lampeao (el más célebre de los bandidos brasileños) contribuyen a la confirmación de las posiciones hobsbawmianas (Pereira de Queiroz, M, 1.968). Inclusive el propio Hobsbawm en su momento se apoyará en Queiroz para sostener su visión del bandolerismo en Latinoamérica.

Entre los historiadores que defendieron este modelo, el esfuerzo de Hugo Chumbita fue bastante significativo. Se trata de un investigador pionero en los estudios del bandidaje argentino, que dedicó gran parte de su trayectoria a indagar en el itinerario de Juan Bautista Vairoleto. El caso del “Robin Hood de las Pampas”, le permitió principalmente sostener la existencia del fenómeno y además demostrar con evidencia empírica oficial –indagando en los prontuarios y archivos que los críticos de Hobsbawm tanto reclamaban– la posición adversa que este bandido social estableció con las clases dominantes de esta zona argentina. Los trabajos de Chumbita pueden ser considerados como los disparadores del género bandidológico en la Argentina, y sus investigaciones, que comienzan en 1968, son de consulta obligada para el estudio de la temática en el país.

La década del ochenta no hizo más que dinamizar y ampliar los debates en torno a la caracterización del “bandido noble” y a su efectiva existencia histórica. Entre los críticos del paradigma hobsbawmiano, **Pat O’Malley** cuestiona aspectos particulares, aunque no el esquema general del historiador inglés. Plantea que para el caso del bandolero australiano Ned Kelly, entre 1870 y 1880, las definiciones generales del bandido social de Hobsbawm se ajustan, pero no a un escenario precapitalista y tradicional sino en un espacio de capitalismo agrario avanzado y con fuerte presencia de vías de comunicación. O’Malley cuestiona no tanto el concepto de bandolero social, sino los presupuestos económicos y sociales de su aparición, sosteniendo que el escenario de un contexto moderno no elimina automáticamente las posibilidades de aparición y desarrollo de casos de bandolerismo y que el fenómeno puede surgir en ambientes modernos cuando se dan una serie de circunstancias combinadas, entre las que destaca la existencia de un conflicto de clases crónico que unifique a los sectores dominados y la ausencia de

una eficaz organización política institucionalizada de los intereses de los mismos (O'Malley, P., 1.973)³.

Un grupo de académicos, varios de ellos norteamericanos, vinieron a sumarse al debate y sus principales planteos fueron reunidos en el libro compilado por Richard W. Slatta, *Bandidos: The Varieties of Latin American Banditry*. En las conclusiones de su editor puede verse una descripción sistemática de los desacuerdos del grupo con el historiador inglés. Para Slatta, al menos cinco aspectos fundamentales distinguen fuertemente a los bandidos sociales latinoamericanos del modelo hobsbawmiano. En primer lugar, las elites locales terratenientes, y no las masas campesinas, tienen lazos muy estrechos con las mayores figuras de los bandidos. Lejos de ser enemigos de la clase dominante, los grandes bandidos latinoamericanos trabajaron por y con la oligarquía rural y aún con funcionarios gubernamentales. Esa cooperación elite-bandidos desafía seriamente el postulado de Hobsbawm acerca del conflicto de clase entre bandidos sociales basados en el campesinado y los señores de las haciendas. En segundo lugar, Slatta sostiene que la opresión de clase por la elite terrateniente no fue ciertamente infrecuente en América Latina. Pero los miembros de las masas rurales se volcaron al crimen por provecho económico personal, no a causa de actos injustos perpetrados contra ellos. Tercero, los bandidos latinoamericanos guardaban para sí sus ganancias o las compartían con las elites patronales, pero no con las masas rurales. En cuarto término, la composición social de la dirigencia de los bandidos también varía del modelo de Hobsbawm. Muy a menudo, los líderes bandidos no eran ellos mismos de origen campesino. Y sus acciones frecuentemente reforzaban tanto como desafiaban las estructuras sociales existentes. Quinto y último, algunos pocos bandidos latinoamericanos, como Juan Moreira, Silvino y Lampeao, gozaban de la reputación de invisibilidad e invencibilidad del ladrón noble de Hobsbawm, pero la mayoría no. A pesar de las divergencias y matices entre los distintos autores de su compilación, Slatta concluye que "el bandido social no emerge como un tipo histórico distintivo en América latina" (Slatta, R., 1.987: 109).

Hugo Chumbita recientemente asumió con fuerza –con ideas propias y sin dogmatismo– la defensa del modelo Hobsbawmiano. Luego de un minucioso análisis de las críticas y revisiones, Chumbita advierte que, no obstante estas "desmitificaciones", la cuestión de fondo sigue en pie: las fuentes folklóricas y literarias, y también numerosos testimonios documentados, no dejan dudas de que –engañadas o no– las masas campesinas apoyan o simpatizan con el bandido "hobsbawmiano" (Chumbita, H., 2000: 3). Con respecto a algunas de las afirmaciones de Slatta sostiene que:

³ A similares conclusiones arriba Richard White para el contexto del oeste estadounidense.

“Las impugnaciones "revisionistas", sin ser desdeñables, no desmerecen lo esencial de las tesis de Hobsbawm, cuyas matizadas y sutiles interpretaciones parecieran adelantarse en muchos aspectos a sus críticos. Hobsbawm no pretende que todo bandido legendario expresara de modo inequívoco la rebeldía campesina, explica que estaban inmersos en la vida económica y política y que su supervivencia dependía a menudo de arreglos o alianzas con los dueños del poder. La objeción de mayor peso es la referente al campesinado tradicional como "cuna" del bandido, pero esta tesis puede resultar sumamente fecunda entendida en términos de un "ambiente cultural" signado por valores tradicionales. En cuanto al tercer punto de debate (*referido a la naturaleza "prepolítica" del bandidismo*), parece claro que la formulación de Hobsbawm, certera para el mundo europeo, no siempre es aplicable en el espacio latinoamericano, donde la evolución de las sociedades y las instituciones presenta notables saltos, quiebres y regresiones (Chumbita, H., 1.999: 4).

El bandolerismo social como forma de resistencia. Nuestro objeto de estudio

Gilberth Joseph ha planteado que, lamentablemente, mucha de la nueva literatura revisionista sobre el bandolerismo en América Latina, mientras documentaba la vinculación que forjaron los bandidos individuales con actores de elite y estimularon a los seguidores de Hobsbawm a atender a esos vínculos, han tendido a dejar de lado “la conexión campesina”, particularmente las actitudes y percepciones de las poblaciones rurales respecto a los bandidos. Con esto Joseph, destaca el reconocimiento que exigieron los subalternistas, quienes se proponían analizar los casos de resistencia campesina desde la perspectiva del propio sujeto de esa historia. Autores subalternistas como **James Scott** o **Ranajit Guha** se basan en el análisis de fuentes oficiales, tal como le recriminaban los críticos a Hobsbawm, aunque con una lectura selectiva, sustentada en una metodología y una toma de posición frente a estos documentos que es necesario considerar aquí. Podríamos pensar que tanto Guha, que retoma las rebeliones campesinas de la India Colonial, como Scott, quien examina las formas cotidianas de resistencia, no tienen mayores puntos de conexión (o son forzados) con el tema que interesa en este artículo. Pero hay en ellos un trasfondo común a las preocupaciones de este trabajo en torno al bandolerismo social. En primer lugar, en tanto reconocen a los campesinos como sujetos de la historia, los estudios subalternistas contribuyen a cambiar el enfoque de los mismos acerca del bandidismo invirtiendo el orden de prioridades. Desde esta perspectiva puede situarse una mirada hacia el apoyo popular o la admiración a los bandidos como un fenómeno que excede los datos recolectados sobre la biografía de cada uno de ellos. En segundo término, plantean

la posibilidad de entender las prácticas que se organizan alrededor de las leyendas de admiración como un fenómeno específico, que se materializan en un conjunto de tradiciones orales pertenecientes a la cultura popular y enfrentadas de manera global a los esquemas de dominación. Es decir, como formas de resistencia campesina a la opresión. En esta línea, a lo largo de este trabajo postulamos el mito del bandido social como una forma de resistencia cultural colectiva, basada en redes informales, que no sólo se produce durante fases de transición hacia la modernización, sino que perviven en sociedades que recorrieron un camino distinto -oligárquico- del desarrollo capitalista.

El hecho de que Guha haya puesto en el tapete la presencia de formas de resistencia distintas de las que la política moderna asume como tales, permite sustentar una búsqueda semejante detrás de la trayectoria de un bandolero. Aquí, se intentará describir y explicar cómo el mito de Juan Bautista Vairoleto se relaciona con procedimientos de inversión o de rechazo al poder. Pero para poder argumentarlo, es necesario reconocer la existencia de múltiples formas de resistencia que conviven conflictivamente en un mundo que no encaja dentro de los lineamientos eurocéntricos de una historia pretendidamente universal.

Un importante autor subalternista, James Scott, trabajó en este sentido y compiló estudios que permiten rastrear la presencia de formas de resistencia en actividades como el sabotaje, arrastrar los pies, disimular, no pagar impuestos, eludir el servicio militar, la caza furtiva, el hurto o el incendio (Scott, J., 1.986). Todas éstas son consideradas como formas de resistencia cotidiana. Tienen en común la falta de coordinación o planeamiento y representan, a veces, formas de autoayuda. Scott advierte que una subcultura de la resistencia se forma cuando estas prácticas son constantes y acumulativas. La coincidencia entre los autores es que observan y prestan atención a formas menos obvias o formas menos confrontativas de resistencia y de protesta. Para constituir formas de resistencia los actos deben afectar a clases o individuos superiores, no a iguales o subordinados. Además deben tener esa intención. Desde esta perspectiva, el punto de vista subalternista tiende a criticar la orientación directamente centrada en las luchas contra el Estado a la hora de analizar los conflictos de clase en la historiografía.

Esto lleva a contestar la pregunta: ¿Todo es resistencia? Scott sabe que es necesario distinguir y plantea una definición de resistencia que tiende a desacreditar la dicotomía entre resistencia verdadera y actividades incidentales. Sostiene que la resistencia de clase baja entre campesinos es cualquier acto/s de miembro/s de la clase que es (son) dirigido/s ya sea a mitigar o rechazar exigencias hechas a esa clase por parte de clases superiores, o a lograr que las clases dominantes satisfagan sus propios reclamos mediante caridad, tierra, respeto (Scott, J., 1.986: 22). No es que Scott no tome en cuenta la intencionalidad, pero cree que la resistencia no debe ser definida basándose sólo en las consecuencias o la intención de estos actos.

Todo esto parecería orientarse a remarcar el rasgo colectivo de la resistencia. Pero Scott se apura en aclarar que no es requisito que la resistencia asuma este carácter. Sostiene que muchos de los actos que ha examinado son individuales aunque no están totalmente descoordinados pues se trata de prácticas que crean un "clima de opinión". Propone abandonar el concepto de coordinación derivado de estructuras burocráticas y formales puesto que no sirve para entender las acciones de pequeñas comunidades con redes informales densas y ricas y con profundas e históricas subculturas de resistencia a las exigencias externas.

Juan Bautista Vairoleto: el recorrido de un mito

Uno de los principales desafíos de este trabajo consiste en detectar de qué modos y bajo qué circunstancias se construye un mito como el de Juan Bautista Vairoleto. Es decir, en qué ambiente cultural se forja y se reproduce, cómo se desarrollan los procesos de identificación/apropiación colectiva de este símbolo, y de qué modo se ha ido modificando con el paso del tiempo. Además, procura establecer hasta qué punto expresa una forma de resistencia a la opresión, develando así una "función utópica" del mito. Lo que nos interesa fundamentalmente es indagar en los modos de construcción de este mito, sus principales contenidos y formas de *vehiculización*. Como dice Juan Dragui Lucero "La conciencia colectiva selecciona y sintetiza algunas acciones transcendentales en la vida del héroe y les confiere un sentido especial, por un procedimiento comparable al trabajo del artista con su materia" (Lucero, J.D., 1960: 215). Estas formas de reproducción y transformación que operan sobre el contenido de un mito se materializan en instancias o productos culturales que difieren según las circunstancias históricas y el ambiente cultural. Estos "vehiculizan" el encuentro de diferentes sujetos en un espacio intersubjetivo que permite recrear, modificar o alimentar estos mitos. Para nosotros, una de las *unidades de vehiculización* por excelencia es la tradición oral, pero también la prensa ocupa un papel importante ya cerca del cambio de siglo, cuando crecientes sectores sociales acceden a la lectura y engrosan el público moderno argentino. El mito de Vairoleto tuvo, además, *unidades de vehiculización* específicas, como los radioteatros, las historietas, las comisiones de homenaje, los portavoces rurales y otras formas culturales que iremos definiendo conforme avance este trabajo.

La construcción de mitos populares alrededor de estos bandidos ha estado presente en muy diversas –y lejanas– épocas, sociedades y continentes. Pobres de múltiples y diversas sociedades protegen al bandolero, lo consideran su defensor y lo convierten en mito. Ya sea el celebrado Robin Hood, héroe del medioevo inglés, o cualquiera de los actuales bandidos sociales y/o sus mitos, todos están impregnados de la vigencia y actualidad que les concede el hecho de ser parte de la vida cotidiana de no pocas comunidades.

Trabajar sobre un mito popular como el que se organiza alrededor de la figura de Juan Bautista Vairoleto adquiere, desde este punto de vista, un interés especial y consideramos conveniente reflexionar acerca de la conceptualización de la idea de "mito", destacando no sólo sus facetas obturadoras, sino sus aspectos liberadores. Es decir, intentamos relacionarlo con una noción de ideología que no se restringe a los mecanismos de ocultamiento de la verdad sino a los modos de conocimiento y, especialmente, de transformación del mundo. En esta perspectiva, el mito es un fenómeno que no tiene pretensiones de explicar la realidad con rigor científico, pero que es considerado por los sujetos que creen en ese símbolo una explicación "verdadera" del presente o del pasado, y lo consideran fundamental para orientar sus vidas. Cobra, en este sentido, mayor vigencia el planteo de Cassirer, para quien el hombre no es sólo un animal racional, sino también un animal capaz de elaborar mitologías, o animal simbólico.

Para leer este tipo de mitos, que arraigan específicamente en los sectores humildes del campo y las ciudades del interior de algunas provincias argentinas como La Pampa, Mendoza, San Luis, Río Negro, Neuquén, hemos intentado inscribirlos en el contexto de un ámbito social específico, la **cultura popular**, que no siempre tiene autonomía pero en distintas épocas ha asumido múltiples formas de diferenciación con la cultura hegemónica. La extensión y la vigencia del mito popular de Vairoleto muestra cómo la correspondencia entre las aspiraciones de un grupo social y un objeto simbólico produce un "encuentro" que se constituye en un hecho cultural, cargado de significación para esos sujetos. Es posible pensar que este encuentro esconde las relaciones de dominación, o las esfuma, pero a veces también opera sobre ellas a base de una intensificación de la conciencia de los pobladores acerca de su situación de sujeción. Aún actuando como medio de clarificación de esta situación, es necesario advertir que no contiene una faceta performativa, es decir, el mito de Vairoleto no ha manifestado una tendencia a precipitar acciones políticas tradicionales por parte de los sectores populares.

En su doble funcionalidad, el mito tiene una misión de atenuación de esa dominación –haciendo más fácil la vida de los practicantes del mito- y/o se presenta como un modo no tradicional de resistencia. El trasfondo de la discusión que surge de este punto reside en el efecto "liberador", o por el contrario, "sojuzgante" de los mitos o las ideologías. Pero además, pone en tela de juicio la eficacia de estos actos, cuando pueden ser catalogados como de "resistencia".

Por ello, hemos retomado los aportes de los estudios subalternistas, que justamente abordan este tipo de prácticas y las catalogan como de "resistencia". Desde este marco teórico se puede comprender que esta caracterización sólo es posible mediante una doble operación teórica. En primer lugar, a partir de una ampliación de la noción de resistencia, que supere los estrechos marcos de la política moderna occidental, en especial la europea. En segundo lugar, mediante un cambio de enfoque, que permita interpretar y descifrar el sentido de estos actos

restringidos, silenciosos o aparentemente inofensivos, que surgen a partir de una profunda empatía con los practicantes de esta creencia popular.

En este trabajo intentamos mostrar que la cultura popular no puede definirse sólo para campesinos, indígenas y trabajadores, sino también para diferentes sectores medios urbanos o suburbanos, paralelos a las instituciones sociales formales que, conscientes de su carácter comunitario propio, son capaces de crear formas culturales diferentes a las dominantes (grupos de inmigrantes, comunidades barriales, organizaciones gremiales, movimientos sociales, minorías discriminadas por razones sexuales, raciales o religiosas). Siguiendo a Ticio Escobar, podrían ser vistas como propias de un grupo no sólo las formas culturales generadas dentro del mismo, sino otras, que son tomadas en principio como "préstamo" y después son resignificadas, para incorporarse finalmente en la identidad grupal. Por eso se ha señalado que existen múltiples encuentros entre distintos sectores culturales, que incorporan elementos de la tradición gauchesca que son considerados aptos para expresar la identidad de ese grupo y actuar sobre su historia.

De esta manera, se ha preferido caracterizar lo popular en su sentido más amplio, a partir de un elemento en común que se presenta en amplias comunidades de nuestro país: las diferentes formas de subordinación de las grandes mayorías y de las minorías excluidas de una participación plena y efectiva ya sea en lo social, lo económico, lo cultural o lo político, cuyas prácticas y discursos crecen al margen o en contra de la dirección dominante. Esta caracterización remite necesariamente al concepto gramsciano de hegemonía, que ha resultado especialmente fructífero para definir lo "subalterno" y lo popular en América Latina. Si la cultura popular se define en función de una situación de dominación, implica que existe una oposición entre la cultura de los sectores dominantes y la de los subordinados, puesto que ambas buscan reproducirse a través de sistemas de representación que permiten dar sentido a lo real, comprenderlo y transformarlo. (Escobar, T., 1991: 127-130).

No puede entenderse, sin embargo, la relación de conflicto entre estas dos formas culturales como dos universos totalmente separados y distinguibles entre sí, porque la cultura dominante es "hegemónica", en el sentido de que trata de imponer su proyecto para todos los sectores, es decir, intenta que sus verdades sean válidas universalmente y por lo general está sustentada en algunos niveles de consentimiento. Esto implica que goza de cierta aceptación en los sujetos que forman parte de la cultura popular y no siempre pueden distinguir los efectos de la dominación que se ejerce sobre ellos. Pero, de ninguna manera puede pensarse que la situación sea estática o que esa hegemonía no sea resultado de múltiples conflictos y enfrentamientos con prácticas que se resisten a ser sacrificadas cuando la cultura oficial impone sus intereses particulares y los transforma en universales. Estas aclaraciones son importantes porque a la hora de hablar de cultura popular no puede confundirse este concepto con un espacio social perfectamente recortado

o conjunto simbólico homogéneo que disputa la hegemonía cultural. Existe una interrelación compleja de fuerzas, un forcejeo confuso que nunca culmina en victorias o derrotas definitivas, sino en una tensión permanente de equilibrios siempre inestables. Por lo general, mientras la cultura dominante es hegemónica, lo popular se presenta como elementos dispersos, que no siempre establecen un enfrentamiento directo o consciente frente a los sectores dominantes. Este es, por ejemplo, el modo como pueden interpretarse actos de resistencia como los que surgen del mito de Vairoleto, que constituyen formas menos obvias y menos confrontativas de protesta. También puede ocurrir que lo popular se manifieste más como conservación que como impugnación. Pero aún en este nivel, la defensa de lo propio constituye una manera de resistencia.

Los diversos testimonios que pudimos recabar y el conjunto de investigaciones históricas que analizamos para realizar este trabajo, marcan que la función utópica del mito de Vairoleto tiende a remitir a sus practicantes a un estado más justo, donde se invierten las relaciones de dominación y el débil/pobre/maltratado tiene la fuerza para someter a sus verdugos. En los relatos de los protagonistas no aparecen suavizadas las relaciones de sujeción ni la acción de la policía u otros agentes del orden establecido. Las fuerzas del orden (policía, jueces, cierta dirigencia política) se retratan como debilitadas, derrotadas, y sus miembros son vistos como enemigos, responsables de la injusticia reinante. En cambio, la violencia del bandido es interpretada como necesaria y justa. Además, existe una fuerte identificación entre el símbolo que representa Vairoleto y su vínculo con los pobres, en oposición a los explotadores, los insensibles, los poderosos.

De esta manera, el bandolerismo social en general, como forma de protesta social, y el mito de Vairoleto en particular, constituyen prácticas contestatarias. El bandolero social, ejecutor vicario de la ira inarticulada de la mayoría de los pobres del campo, es admirado y venerado, en contraposición con la legalidad formal de la clase dominante. La simpatía y admiración popular hacia los bandidos sociales denota la percepción de ellos como símbolos de la protesta social y de la libertad e independencia de espíritu, en un contexto social marcado por la frustración personal y la opresión directa. La constitución de mitos sobre estos bandidos expresa un intento de perpetuar su imagen y trayectoria a lo largo de los años. Vairoleto representa un caso en el que el mito no es sinónimo de falsedad u ocultamiento, sino un instrumento de autodefensa simbólica que surge como respuesta cultural a una realidad económica, social e ideológica que oprime y constriñe.

El mito de Juan Bautista Vairoleto vehiculiza acciones contrahegemónicas o de resistencia y sirve como modo de organizar simbólicamente ciertos acuerdos o intereses comunes entre los pobladores pobres que sufren los estragos de un mismo tipo de dominación. Por su función utópica, se constituye en una forma simbólica clara y contundente que los sectores populares eligen para dramatizar

situaciones como la violencia y arbitrariedad policial, desigualdad social, falta de representación política, etc. El mito no representa, entonces, en este caso, un mecanismo meramente irracional de vincularse con un símbolo. Se trata de otra forma de conciencia, nutrida de la imaginación y la creatividad, que es también una vía de conocimiento.

El mito del “Pampeano” se revela, entonces, como un acto de resistencia complejo, de amplias repercusiones para los sectores populares de algunas provincias argentinas, que alcanza cierto nivel de profundidad, en razón de cabalgar sobre tradiciones populares ya arraigadas, como la gauchesca, la tradición inmigrante, especialmente anarquista. Por esto, la historia del gaucho y de la poesía gauchesca se presenta, como una ruta privilegiada para hacer un seguimiento de las tradiciones libertarias argentinas, las cuales conforman el núcleo principal del mito organizado alrededor de la figura de Juan Bautista Vairoleto.

La identificación entre gauchos y bandidos, que se descubre como una operación simbólica de la clase dominante argentina en toda la segunda mitad del siglo XIX, puso sobre el tapete la existencia de un conjunto de prácticas de resistencia que se organizaron alrededor del cambio de siglo en los sectores populares. Estas prácticas tendían a rechazar la cosmovisión que actuaba como telón de fondo en la arrasadora concepción modernizante que venía hegemonizando el campo político e intelectual. Se trataba de formas de resistencia que han sido por lo general desconocidas o inadvertidas, en primer lugar, debido a que mayormente se desarrollaban en la tradición oral, que fue una de las vías más importantes de consolidación de una cultura popular en la Argentina de fines del siglo XIX. Nosotros planteamos que tiene importancia trabajar sobre ellas, por cuanto ofrecen un importante marco para delinear y profundizar en la investigación de las tradiciones libertarias argentinas, que no sólo se nutren de las corrientes políticas o ideológicas que accedieron a la cultura letrada, sino también de un conjunto de actos y prácticas simbólicas que el pueblo eligió para manifestar su disconformidad frente al orden reinante. En este sentido, el mito del “gaucho de los pobres” se revela como un caso ejemplar.

Con la descripción de distintos fenómenos culturales como el circo criollo, la poesía y la novela histórica gauchesca, como así también la descripción de los distintos procesos sociales que ampliaron sus circuitos de producción y recepción, como la escolarización, la inmigración, la prensa escrita, las ideas sociales, se puede demostrar que en su conjunto –y cada uno desde su particularidad- aportan para los cruces culturales, sociales, políticos e ideológicos que se produjeron entre los sectores criollos y el conglomerado de inmigrantes hacia 1900. Estos complejos procesos culturales y sociales permitieron la construcción de cierta plataforma cultural afín que posibilitó formas de identificación comunes entre criollos e inmigrantes. Esto facilitó, que fenómenos de bandidaje social emprendidos por hijos de inmigrantes fueran, sin mayores trabas, considerados como herederos

naturales de la tradición libertaria gauchesca y su mensaje de rebeldía e insubordinación.

Los *Diálogos* de Hidalgo, los guachipolíticos de Ascasubi, los versos de Del Campo, el *Martín Fierro* de Hernández, la prosa de Gutiérrez no sólo tienen en común rasgos literarios, hay en todos ellos una evocación común a la destreza criolla, a la especial relación del gaucho con la naturaleza, a su insolencia, a su carácter de perseguido por una ley injusta, al choque cultural con las elites liberales, los reclamos de justicia, a su realidad social de desplazado por una sociedad que lo margina. Esta disposición a la vida heroica, junto con los demás factores en su conjunto, van a ir perfilando en el imaginario social una imagen del gaucho de gran libertad, arrojo y bravura. Estos valores comunes fueron el punto de partida sobre el cual los sectores populares tradujeron las acciones bandoleras de los continuadores de los gauchos: los bandidos sociales.

El mito de Juan Bautista Vairoleto abreva y retoma valores que forman parte de lo que identificamos como “tradición libertaria gauchesca”, la cual contiene valores de rebeldía, libertad e insolencia que la posicionan en un espacio opuesto al discurso hegemónico dominante. Se ha sostenido que la cultura popular no nace por generación espontánea, o por la elucubración de ciertos intelectuales, que se deciden en un momento dado a realizar una suerte de acto fundante. La cultura popular existe, y está compuesta por un conjunto de fenómenos a veces dispersos, pero que logran condensarse en algunos productos simbólicos que los sujetos reconocen como propios. En este caso, esa condensación está ligada a las tradiciones libertarias argentinas, por ello hemos intentado sistematizar sus vínculos con la tradición gauchesca. Planteamos que en la historia de la rebeldía popular en Argentina se encuentran distintas prácticas contestatarias, como los levantamientos indígenas, de negros y esclavos, las deserciones militares. Estas diversas prácticas –episódicas, fragmentarias e individuales- confluyen en un proyecto, no explicitado, que se denomina aquí libertario y constituyen “incidentes” previos a la lucha social ya más organizada y orgánica. Estas tradiciones constituyen el territorio donde arraiga el mito de Vairoleto.

En definitiva, la apropiación que los sectores populares hicieron de la figura del gaucho es similar a la que ocurrió con los bandidos sociales de principios del siglo siguiente. Más que análogas, ambas apropiaciones resultaron complementarias, inclusive parte de un *continuum*. La traducción que distintos sectores sociales hicieron de la conducta del gaucho en el siglo XIX y de los bandidos sociales del XX estuvo condicionada por la posición social desde la cual se la juzgaba. Lo que para unos era insolencia imperdonable, para otros era dignidad admirable. Esta doble noción de legalidad y, por lo tanto, de criminalidad, produjo identificaciones de clase contradictorias. Si bien pobres y poderosos identificaron al gaucho –tanto la figura real como la voz- como sinónimo de “fuera de la ley”, esta identificación tuvo significados y consecuencias radicalmente distintos. Para

los poderosos esa identificación “gaucho igual a bandido” era algo fuertemente negativo y necesario de reprimir y expulsar. Para los pobres, al contrario, esa situación de ilegalidad –en referencia al incumplimiento de una ley que se juzga como injusta y parcial- cimentaba la admiración y el respeto. Esto era posible por la existencia de dos concepciones acerca de la juridicidad de las cosas. Los sectores populares no condenaban como impropias muchas conductas y acciones que la legalidad formal condenaba y reprimía.

No pretendemos con esto una explicación meramente culturalista del anclaje popular del bandolerismo social. De hecho consideramos determinante, para que el mito de Vairoleto esté arraigado en la tradición gauchesca, que el encuentro esté basado en la similitud del lugar ocupado por sus seguidores /devotos en el esquema de relaciones sociales. Estos fenómenos culturales, sin embargo, para comprender sobre qué base pudo construirse ese *continuum* en el que el mito de Vairoleto, y otros bandidos, pudieron acomodarse rápidamente.

De las distintas prácticas libertarias y emancipatorias utilizadas por los sectores populares, nosotros nos propusimos desarrollar una de ellas: **la construcción de mitos alrededor de bandoleros sociales**. Y hemos intentado describir los modos por los que esta forma de resistencia cultural colectiva es alimentada: redes informales, tradición oral, prensa periódica, portavoces, etc. Todo ello confluye para que este mito se revele como un verdadero instrumento simbólico impugnador de una realidad social, económica, cultural, legal y política, que tiende a negar a los sectores populares. Puesto que estos últimos no son meros espectadores pasivos de su dominación, sino que resisten, cuestionan y pueden crear acciones contrahegemónicas. La creación, propagación y transmisión de mitos acerca de bandidos sociales como Vairoleto –que recrean trayectorias de sujetos que objetivamente se encuentran enfrentados con la ley y pese a ello son recompensados con la admiración popular- constituyen, así, herramientas culturales contestatarias. No obstante ello, dichas prácticas no tienen un carácter revolucionario ni pretenden subvertir de raíz las bases de su situación de explotación, tienen objetivos menos ambiciosos de atemperamiento y atenuación de dicha opresión en la vida cotidiana.

En síntesis, así como la estrategia hegemónica se apoya en argumentos míticos para volver abstractas las relaciones sociales y pretender ocultar la existencia de intereses contrapuestos, los sectores populares utilizan también recursos míticos en las constantes escaramuzas en donde se juega la lucha por la hegemonía. Los mitos contruidos alrededor de bandidos sociales como Vairoleto, constituyen una forma de resistencia cultural colectiva, que no sólo se produce durante fases de transición hacia la modernización, sino que pervive en sociedades que recorrieron un camino distinto -oligárquico- del desarrollo capitalista.

BIBLIOGRAFIA

- ALTAMIRANO, Carlos y SARLO, Beatriz, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
- BAYER, Osvaldo *La Patagonia Rebelde. Los bandoleros*, Buenos Aires, Planeta, 1992.
- BOURDIEU, Pierre, y WACQUANT, Loïc J.D. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 tomos, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- CHANDLER, Billy Jaynes "Los *cangaçeiros* brasileños como bandidos sociales: una apreciación crítica", en SLATTA, Richard Ed., *Bandidos. The varieties of Latin American Banditry*, New York, Greenwood Press, 1987.
- CHUMBITA, Hugo, "Bairoletto: el último bandido romántico", en revista *Todo es Historia*, Buenos Aires, Suplemento N°10, 1968.
- CHUMBITA, Hugo, *Bairoletto, prontuario y leyenda*, Editorial Marlona, Buenos Aires, 1974.
- CHUMBITA, Hugo. "Alias Mate Cosido", en Revista *Todo es Historia* N° 293, noviembre 1991.
- CHUMBITA, Hugo. "Los buenos bandidos" en Revista *Todo es Historia* N° 299, mayo 1992.
- CHUMBITA, Hugo. "Martina Chapanay, bandida y montonera", en Revista *Todo es Historia* N° 325, agosto 1994.
- CHUMBITA, Hugo. "Bandoleros Santificados" en Revista *Todo es Historia* N° 340, noviembre de 1995.
- CHUMBITA, Hugo. "Nueva visión de Juan Moreira" en Revista *Todo es Historia* N° 346, mayo 1996.
- CHUMBITA, Hugo. "El Bandido Artigas" en Revista *Todo es Historia*, N° 356, marzo 1997.
- CHUMBITA, Hugo. "Los rebeldes de Santos Guayama" en Revista *Todo es Historia* N° 368, marzo 1998.
- CHUMBITA, Hugo, *Ultima Frontera. Vairoleto, Vida y leyenda de un bandolero*, Buenos Aires, Planeta, 1999.
- CHUMBITA, Hugo "Sobre los estudios del Bandolerismo Social y sus proyecciones", en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Universidad de Buenos Aires, Vol. 14, Buenos Aires, diciembre 1999.
- CHUMBITA, Hugo, *Jinetes Rebeldes*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2000.
- CHUMBITA, Hugo, "Una cultura fuera de la ley: algunas inferencias de la Historia Social del Bandolerismo", *Primeras Jornadas de Historia del Delito en la*

Patagonia, General Roca, GEHiSo-Facultades de Humanidades y de Derecho y Ciencias Sociales (UnCo), junio del 2000.

CHUMBITA, Hugo. "Juan Cuello y sus biógrafos" en Revista *Todo es Historia* N° 394, mayo 2000.

CHUMBITA, Hugo. "Bandolerismo social", en DI TELLA, Torcuato S. y otros, *Diccionario de ciencias sociales y políticas*, 2ª edición, Buenos Aires, Emecé, 2001.

COLOMBRES, Adolfo "Mitos, ritos y fetiches" en Juan Acha y otros, *Hacia una teoría americana del arte*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1991.

COLUCCIO, Félix, *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*, Biblioteca de Cultura popular, 2ª edición, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1994.

DEBATTISTA, Susana y otros, "Una forma particular de integración: el bandidismo rural en la frontera argentino-chilena: 1890-1920", en *Revista de Estudios Trasandinos*, N°2, Santiago de Chile, junio de 1998.

ELIADE, Mircea, *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona, Labor, 1965

FERNÁNDEZ ACEVEDO, Pedro *Los crímenes de Bairoletto*, Santa Rosa, Gobierno Propio, 1941.

GUHA, Ranajit, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Oxford, University Press, 1983.

HOBBSAWM, Eric J. *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Editorial Ariel, 1974.

HOBBSAWM, Eric J. *Bandidos*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976.

IZARD, Miguel y SLATTA, Richard W. "Bandolerismo y conflicto social en los llanos venezolanos", en SLATTA Richard Ed., *Bandidos. The varieties of Latin American Banditry*, New York, Greenwood Press, 1987.

JOSEPH, Gilbert M., *On the trail of Latin American Bandits: a reexamination of peasant resistance*, en Latin American Research Review, Vol 25, N°3, University of New México, 1990.

KNIGHT, Alan. *La revolución mexicana. Del porfiriato al nuevo régimen constitucional.*, 2 vol., México, Grijalbo, 1996.

LEWIN, Linda "Las limitaciones oligárquicas del bandolerismo social en Brasil: el caso del 'buen' ladrón Antonio Silvino", SLATTA Richard Ed., *Bandidos. The varieties of Latin American Banditry*, New York, Greenwood Press, 1987.

LOPEZ ALBUJAR, Enrique, *Los Caballeros del Delito*, (1ª edición 1936), 2ª Edición, Lima, Juan Mejía Baca, 1973.

LUDMER, Josefina. *El género Gauchesco. Un tratado sobre la Patria*, Buenos Aires, Perfil Libros, 2000.

PEREIRA DE QUEIROZ, MARIA ISAURA; *Os Cangaceiros: les bandits d'honneur brésiliens*, París, 1968.

PORTANTIERO, Juan Carlos, *Los Usos de Gramsci*, México, Folios Ediciones S.A, 1981.

PRIETO, Adolfo. *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

- RAMA, Angel. *Los Guachipolíticos Rioplatenses*. Buenos Aires, Ceal, 1982.
- RODRIGUEZ MOLAS, Ricardo. *Historia Social del Gaucho*, Buenos Aires, Ediciones Maru, 1968.
- ROMERO, Luis Alberto. *Breve historia de la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- RUBIANO, Néstor *Tras el rastro de Vairoleto*, General Pico, Impresora Argentina, 1998.
- RUBIANO, Néstor *Vairoleto, la morada del tigre*, General Pico, Impresora Argentina, 1999.
- SALGADO, Leonardo y AZAR, Pablo F. "Evolucionismo y delincuencia: los fundamentos biológicos de la Antropología Criminal", *Primeras Jornadas de Historia del Delito en la Patagonia*, General Roca, GEHiSo-Facultades de Humanidades y de Derecho y Ciencias Sociales (UnCo), junio del 2000.
- SÁNCHEZ, Gonzalo y MEERTENS, Donny. *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la violencia en Colombia*, El Áncora Editores, 4ª edición, Bogotá, 1992.
- SCOTT, James & BENEDICT J., Tria Kerkvliet. Ed. *Everyday forms of peasant resistance in Southeast Asia*, London, Frank Cass & Co, 1986.
- SLATTA Richard W. Ed., *Bandidos. The varieties of Latin American Banditry*, New York, Greenwood Press, 1987.
- SLATTA, Richard W. *Los gauchos y el ocaso de la frontera*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985.
- SLATTA, Richard "Imágenes de bandolerismo social en la pampa argentina", en SLATTA, Richard Ed., *Bandidos. The varieties of Latin American Banditry*, New York, Greenwood Press, 1987.
- THOMPSON, Edward *La formación de la clase obrera británica*, Barcelona, Crítica, 1989.
- VANDERWOOD, Paul J. "Los bandidos aprovechados mexicanos del Siglo XIX", en SLATTA, Richard Ed., *Bandidos. The varieties of Latin American Banditry*, New York, Greenwood Press, 1987.