ISSN 1515-1573

Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires

Voces Recobradas

Revista de Historia Oral

Año 3 Nº12

"Es claro que la historia contemporánea está determinada por el debate histórico de cada generación, y esto se aplica especialmente a la indagación centrada en sujetos históricos y en la experiencia como historia"

Nº12

GOBIERNO DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Jefe de Gobierno
Dr. Aníbal Ibarra

Vicejefa de Gobierno
Lic. María Cecilia Felgueras

Secretario de Cultura
Lic. Jorge Telerman

Subsecretaria de Patrimonio Cultural
Arq. Silvia Fajre

Directora del Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires
Prof. Lidia González

Imagen de Tapa: *La feria de Simoca*, Alfredo Gramajo Gutiérrez, óleo sobre tabla, 1937, Museo de Bellas Artes de La Boca "Quinquela Martín".

VOCES RECOBRADAS
Revista de Historia Oral
Diciembre 2001 - año 3 - nº 12
Es una publicación
del Instituto Histórico
de la Ciudad
de Buenos Aires
Avda. Córdoba 1556, 1er. piso
C.P. 1055 - Capital Federal
Tel: 54-11-4813-9370
Telefax: 54-11-4813-5822
E-mail:
ihcba@buenosaires.gov.ar

Directora
Lidia González

Asesora Editorial
Liliana Barela

Secretarios de Redacción
Mercedes Miguez
Daniel Paredes

Redactores
Lucía Dorin
Laura Martino

Asistente de Redacción
Cecilia Bellizzi

Diseño
Y Comunicación Visual
Jorge Mallo
Fabio Ares

Columnista
Hebe Clementi

Colaboraron
En este número
Andreas L. Doeswijk
Sergio Raimondi
Ana Ramos
Walter Delrio
Silvina Merenson
Cecilia Plano
Liliana Barela

Supervisión de Edición
Rosa de Luca

Traducciones
Lucía Dorin
Clara Miri
María Fernanda de Sousa Tomé

Colaboración Especial
Margarita Roncarolo

Corrección
Rosa de Luca
Marcela Barsamian
Lilia Meli

Administración
Graciela Kessler
Luis Kirzman
Graciela Porcel

El contenido
de los artículos firmados
es responsabilidad
exclusiva de los autores

ISSN 1515 - 1573

Editorial

En el mes de agosto se llevó a cabo el V Encuentro Nacional de Historia Oral. La idea fundamental que genera la organización de este evento es ofrecer la posibilidad de dar a conocer parte de la intensa actividad que desde distintas disciplinas se lleva a cabo empleando como herramienta metodológica a la historia oral. Recibimos numerosos trabajos que, abordando temáticas muy diversas, nos demuestran los infinitos campos sobre los que este modo de investigación permite avanzar.

Además tuvimos la satisfacción de encontrarnos, intercambiar ideas, modos de trabajo y sobre todo pudimos contactarnos personalmente con muchos investigadores de todo el país que trabajan con gran esfuerzo para ampliar los horizontes del conocimiento. En los siguientes números de la revista iremos dando a conocer gran parte de las comunicaciones presentadas. Desde aquí nuestro agradecimiento a todos los que participaron.

También queremos compartir con ustedes el orgullo que sentimos por haber sido especialmente invitada ***Voces Recobradas*** al V Taller Internacional "Problemas Teóricos y Prácticos de la Historia Regional y Local" que se llevará a cabo en La Habana, Cuba, entre el 22 y el 24 de abril de 2002. Allí comentaremos la experiencia que supone la realización de un instrumento articulador y transmisor como esta revista.

En este número 12 aparecen dos artículos en los que se reflexiona sobre dimensiones míticas y objetivas de personajes locales en dos sitios muy distintos: la historia de Lampião y los cangaceiros en el nordeste del Brasil y la de la comunidad mapuche Cushamen, en el sur argentino. Narrativas, visiones y versiones diferentes de los mismos hechos, que tienen por objeto hacer más comprensibles procesos y personajes, abordándolos a través de diversas ópticas.

Por último, quiero desearles a los lectores, colaboradores y a quienes, de una u otra forma están junto a ***Voces Recobradas***, un mejor 2002. Nos lo merecemos.

L. G.

Sumario

Editorial por Lidia González 3
V Encuentro Nacional de Historia Oral 4
Una entrevista a Lampião, el Rey de los Cangaceiros 8
Ratas, potranca y padre celestial 20
Paralaje: Perspectivas en "la" historia de origen 26
Ecos de los setenta 35
Apuntes teóricos 42
Entrevista a Marieta de Moraes Ferreira y Robert Perks 44
Noticias sobre publicaciones 48
Agenda del Instituto 50

V Encuentro Nacional de Historia Oral

INVESTIGACIÓN, METODOLOGÍA Y PRÁCTICAS

Esta nueva edición, como las anteriores, sirvió como punto de encuentro y de intercambio entre aquellos que se preocupan y que se ocupan de la historia oral en nuestro país.

La “Manzana de las Luces” es un espacio que se encuentra ubicado en el casco histórico de la ciudad de Buenos Aires. A partir de la Revolución de Mayo de 1810, en este solar nacen y se desarrollan distintas e importantes instituciones: la Biblioteca Pública, la Universidad de Buenos Aires, el Archivo General, la Sala de Representantes, el Colegio Nacional de Buenos Aires, el Museo Público de Buenos Aires y el diario *La Prensa*. También albergó a los representantes del pueblo de la provincia de Buenos Aires y fue el lugar en el que juraron, entre otros, los gobernadores Dorrego, Lavalle, Rosas y Alsina y los presidentes Rivadavia y Mitre. En estas instalaciones tuvo lugar el V Encuentro Nacional de Historia Oral.

Esta actividad se desarrolló durante los días 13, 14 y 15 de agosto de 2001 y su organización fue responsabilidad del Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, la Dirección Nacional de Patrimonio, Museos y Arte y el Programa de Historia Oral de la Universidad de Buenos Aires.

Más de 250 personas (un porcentaje importante de las mismas correspondió al interior del país y al extranjero) respondieron con su participación en el Encuentro que, en esta oportunidad, se desarrolló bajo la consigna “Investigación, Metodología y Prácticas”. Fueron alrededor de ochenta los trabajos aprobados para su lectura en las comisiones de “Investigación”, “Reflexiones Metodológicas” y “Prácticas y Proyectos. Museos y Archivos”. Durante estos tres días también funcionaron tres talleres: Historia Oral, Museos y Archivos (Liliana Barela); Historia Oral y Educación (Dora Bordegaray) e Historia Oral e Investigación Histórica (Dora Schwarzstein).

La apertura oficial de estas jornadas fue llevada a cabo por la subsecretaria de Patrimonio Cultural del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Silvia Fajre; por la vicedecana de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Marta Souto, y por las organizadoras del Encuentro, la directora del Instituto Histórico, Lidia González; la directora nacional de Patrimonio, Museos y Arte, Liliana Barela; y por la responsable del Programa de Historia Oral de la UBA, Dora Schwarzstein.

La sala de Representantes de la Manzana de las Luces fue el marco que eligieron las autoridades del Encuentro para dar la bienvenida. “Hoy, cada vez más, desde los ámbitos académicos se procura enriquecer la actividad crítica y reflexiva a partir del intercambio de saberes que aporta la práctica social, el trabajo en la comunidad. Es quizá por esto, que cada vez son mayores los espacios universitarios y académicos que abren un registro de voces, de testimonios, que permiten incorporar otras historias y por lo tanto, abrir nuevos campos de análisis”, afirmó Lidia González.

Por su parte, Dora Schwarzstein señaló que el interés generalizado en la recuperación del pasado ha ampliado la práctica de la historia oral, transformándola en una herramienta que trasciende la investigación histórica para convertirse en una práctica más general de creación de patrimonio histórico. Más adelante aseguró que “la eclosión de la historia oral, en los últimos años, es tal que cuestiona una posible definición única de su práctica. La producción de testimonios orales con distintos objetivos y en diferentes contextos plantea la discusión acerca de la naturaleza de las fuentes producidas. Sin embargo, un desafío que aún tenemos presente y pendiente es cómo articular entre sí los diferentes proyectos de historia oral”.

“El siglo XIX, en materia de voces, está borrado. Hay que indagarlo a través de mitos, de leyendas, cuesta mucho saber qué pensaban los excluidos. La historia oral permite hoy —sostiene Liliana Barela— a través de esta novedad, hacer una historia de los excluidos o hacer cualquier otro tipo de historia. Tendrá que ver con el compromiso que tome

el historiador cuando se acerque y piense que hacer historia tiene sentido, ya sea con esta metodología, que nos permite darle voz a los excluidos, que nos permite escuchar la interpretación de la historia de cada uno de los ciudadanos, que nos permite hacernos cargo de la realidad y que nos permite aseverar que la historia es también presente."

En este V Encuentro Nacional de Historia Oral, cuya coordinación general fue responsabilidad de Mercedes Miguez, los disertantes invitados fueron Marieta de Moraes Ferreira, presidenta de la IHOA (Asociación Internacional de Historia Oral) y Robert Perks, conservador de Historia Oral en el National Sound Archive de la British Library de Londres. Ambos utilizaron para realizar sus disertaciones la sala "San Martín" de la Legislatura porteña. Moraes Ferreira habló el 14 de agosto y el título de su disertación fue "Usos y abusos de la historia oral", y Perks lo hizo el día 15 y su trabajo fue "Los desafíos de la historia oral en Gran Bretaña en el siglo XXI".

Marieta de Moraes Ferreira analizó el gran crecimiento en el campo de la historia oral, fundamentalmente en América latina, en la última década y los desafíos que se plantean para sus investigadores, teniendo como punto de partida las grandes transformaciones sociales en el curso de este cambio de milenio. "Las sociedades contemporáneas, preocupadas por la pérdida del sentido del pasado y con una tendencia en aumento de su capacidad de olvido, han demostrado gran interés en la recuperación de su propia historia. Los 90 representaron el inicio de una nueva etapa para muchos de los países de la región. El desplazamiento del estado como agente económico importante, la apertura de las economías nacionales, las privatizaciones, entre otras cosas, perfilaron un nuevo modelo de país. En este cuadro se constata un número importante de grupos e instituciones preocupados por recuperar su memoria, rescatar su papel en la historia del país y, a partir de ahí, establecer nuevas estrategias para el futuro. En este contexto tiene lugar la difusión de la historia oral", afirmó la presidente de la IHOA.

Más adelante, Moraes Ferreira señaló que la tendencia mencionada podría tratarse de la contrapartida de un proceso de globalización que tiende a diluir fronteras y a fragilizar tradiciones y lazos intertextuales, transformando visiones y comportamientos del mundo; acelerando el tiempo de la historia y produciendo, al fin, sensaciones de inseguridad. Volver a los orígenes, asegura la historiadora brasileña, significaría reconstruir el trayecto recorrido para definir un nuevo rumbo.

Por su parte, Robert Perks realizó una evaluación del recorrido de la historia oral en Gran Bretaña desde sus inicios, hace 40 años, hasta la actualidad. La resistencia inicial fue seguida por un período de una crítica intensa; esta fuerte autocrítica permitió la construcción de una metodología madura, ampliamente valorada y asimilada no sólo por historiadores y sociólogos, ya que despertó el interés de campos tan diversos como: psicología, ciencias de la información, folclore, enfermería, entre otros.

"Desde un período, cuando la historia oral representaba una alternativa radical y política, se había vuelto una corriente principal de metodología tomada por muchas disciplinas,

organizaciones e individuos, algunos, debe decirse, careciendo de la guía imperativa original con que la historia oral puede habilitar e involucrar." Más adelante, Perks sostuvo que "se ha vuelto (la historia oral) una herramienta rutinariamente usada para recuperar el pasado de los historiadores locales y de familia, de negocios y de corporaciones, arqueólogos industriales, urbanistas, sanitaristas y ambientalistas. Una comunidad 'profesional' bien organizada y motivada ha crecido con una Sociedad de Historia Oral con mil miembros, una red de apoyo de representantes locales (muchos con trabajos de jornada completa involucrados en historia oral), un periódico y un grupo de normas profesionales."

Perks asegura que ha surgido un conjunto de problemas que será necesario discutir en la próxima década. Uno de ellos es el tema de la memoria; el historiador inglés dice que nuestro desconocimiento sobre esta materia es increíble y que se ha vuelto indispensable un trabajo más estrecho con psicólogos y "otros profesionales involucrados en la investigación sobre cerebro y memoria".

Mejorar las normas de entrenamiento y capacitación, especialmente en lo relacionado en el trabajo de campo, es otra de las tareas pendientes. En su ponencia explica a qué se debe, de acuerdo con su entender, una sistematización lábil en el campo de la investigación de la historia oral en Gran Bretaña. En este país, la historia oral, hasta hace pocos años, tuvo un desarrollo irregular, una continuidad limitada. Sus raíces aparecieron como una alternativa radical al *establishment* de la academia y siempre atrajeron a aquellos que recelan de jerarquías y estructuras y que tienden a resistirse a normas fijas por miedo a "profesionalizar" la historia oral y de esa manera socavar su democracia interna. Aunque, últimamente, sin abandonar la elasticidad de su enfoque, existe un cuerpo de principios guía ampliamente aceptado.

Por último, el historiador también hizo referencia en su ponencia al acceso a las grabaciones de historia oral. La digitalización masiva y el almacenamiento digital son muy promisorios entre el mediano y el largo plazo, pero en el corto plazo los archiveros y los bibliotecarios —sugiere Perks— deben acordar normas de documentación y la instrumentación de software para la acumulación de datos que puedan ser descargados electrónicamente. En ese sentido, señaló como avances lo realizado por la Sociedad de Archiveros Americanos (con descriptores normalizados) y por la Biblioteca Británica (plantilla de entrada a catálogos basada en MSAcces).

Esta conferencia sirvió como cierre del V Encuentro Nacional de Historia Oral "Investigación, Metodología y Prácticas". La evaluación que realizaron los organizadores de esta actividad es muy positiva, ya que el esfuerzo que demandó la misma se vio muy compensado por la respuesta obtenida para esta convocatoria. Estos ámbitos de discusión e intercambio resultan imprescindibles para enriquecer y esclarecer una tarea que viene evidenciando un firme crecimiento y cuya innovación metodológica impone una permanente puesta a punto.

Una entrevista a Lampião el Rey de los Cangaceiros

Num combate à noite, na Fazenda Quixaba, o nosso companheiro Dé Araújo comentou que a boca do rifle de Virgulino mais parecia um lampião. Eu reclamei dizendo que munição de cangaceiro era adquirida a duras penas. Desse episódio resultou o Lampião que aterrorizou o Nordeste.[1]

Introducción

El 6 de marzo de 1926, el médico de Crato, doctor Otacílio Macedo, entrevistó a Virgulino Ferreira da Silva, más conocido como Lampião. El encuentro tuvo lugar en la ciudad de Juazeiro do Norte, Ceará, en ocasión en que Lampião y su banda, o *cangaço*[2], fue convocado por el padre Cícero para perseguir a la famosa Columna Prestes que, de 1924 a 1927, recorría el interior brasileño en una cruzada de protesta contra la Vieja República oligárquica de los barones del café[3]. Más adelante intentaremos esclarecer las condiciones en que fue realizada esta famosa entrevista, citada por la mayoría de las biografías sobre Lampião. La primera vez que este relato se publicó fue el 19 de abril de 1926 en el diario *O Ceará* de Fortaleza.

Antes de seguir adelante, creemos necesario hacer una breve contextualización histórica, describiendo, someramente, la situación en que se encontraba el Brasil durante la Vieja República y la década del 30.

En lo económico, el Brasil del último cuarto del siglo XIX se caracterizaba por la relativa decadencia de la producción azucarera en Pernambuco y Bahía y por la creciente prosperidad de las regiones cafetaleras del centro-sur, en especial, São Paulo. Los barones del café consiguieron superar exitosamente la transición entre el sistema de producción fundamentado en el trabajo esclavo, sustituyéndolo por el régimen de colonato, con base en la mano de obra familiar de inmigrantes del sur de Europa, especialmente italianos.

Con referencia a la abolición del trabajo cautivo, la promulgación de la "Ley Áurea", en 1888, por la Princesa Isabel, significó que Brasil, como último país del mundo, optara por formas de transición hacia el trabajo asalariado como, por ejemplo, el ya mencionado colonato.

En cuanto al nordeste, la abundancia de su población nativa libre y la decadencia del complejo económico social del azúcar hacía que el problema de la sustitución de la mano de obra esclava por una alternativa económica viable no revistiese un carácter demasiado grave. La crisis de la economía nordestina había comenzado alrededor de 1870, cuando el azúcar de remolacha comenzó a desplazar al de la caña del mercado europeo. En cuanto al sertão bahiano —definido como la "periferia de la periferia" por la historiadora Sonia de Mendonça— éste suministraba productos pecuarios al Recôncavo azucarero, y no podía menos que participar de su decadencia económica y política, como parte subordinada que era de ese complejo productivo.

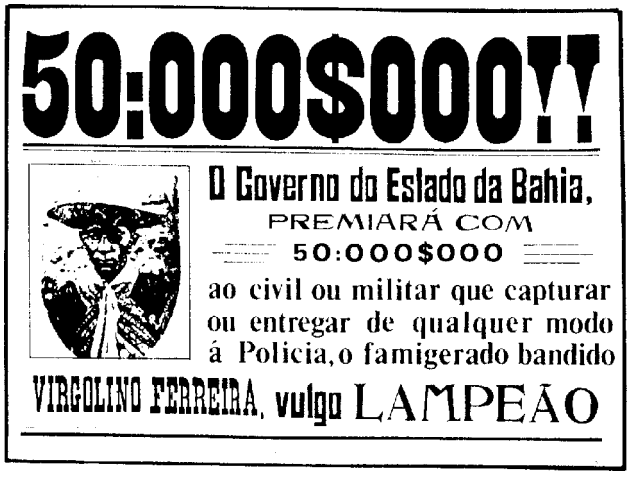
En el interior del nordeste brasileño —teatro de operaciones de los cangaceiros— predominaban, desde el siglo XVII, relaciones de producción que no eran ni cautivas ni asalariadas. Los *vaqueiros*, por ejemplo, solían trabajar por *quarteação*, es decir, por la cuarta parte de los animales criados, permaneciendo la propiedad de la tierra firmemente en manos de los coroneles, tanto antes como después de proclamada la República. En peor condición que los *vaqueiros* estaban, según Robert Levine, los agricultores *meeiros*, en cuanto que los *moradores* o *agregados*, se encontraban en el escalón más bajo de la sociedad sertanera[4].

A la decadencia regional mencionada se sumaban también las terribles sequías cíclicas, una de las consecuencias del fenómeno climático que conocemos, ahora, como El Niño. Por ejemplo, la seca de 1877-1879 produjo un tremendo impacto en cuanto al número de víctimas y de migrantes que se retiraban a las ciudades del litoral. Sin duda que esas sequías —y más aún en esa época de transición política y decadencia económica— contribuyeron a

formar el carácter del sertanero, a convertirlo en un hombre fuerte, resignado, estoico y con un gran sentido de la transitoriedad de la vida. Por otra parte, tal como la guerra entre clanes, el fenómeno de la sequía, podría tener como consecuencia la entrada al cangaço de los sertaneros expulsados de su tierra.

El cambio político de Imperio a República también incidió fuertemente en los acontecimientos sociales como los de Canudos (1893-1897), Contestado (1911-1916) y el cangaceirismo que, al amparo del federalismo de los coroneles, floreció durante toda la "Vieja República" (1889-1930). La República tuvo como progenitores, por una parte, a los militares jacobinos "florianistas", urbanos, centralistas y modernizadores y, por la otra, a la elite cafetalera de Río de Janeiro, São Paulo y Minas Gerais. Fue esta última que acabó hegemonizando el poder político y económico, en especial, a partir del gobierno del paulista Prudente de Morais, 1894-1898. Para Mendonça, la "Vieja República" se caracterizó por el predominio de los grupos agrarios, bajo la hegemonía de la burguesía cafetalera paulista. En la práctica, éstos terminaron implantando un régimen "federal", fundamentado en la concentración máxima del poder en manos de las oligarquías regionales viabilizado por el fortalecimiento del sistema de dominación preexistente de los coroneles[5]. La República, lejos de recortar el poder de éstos, aumentó su dominio discrecional sobre la población, especialmente en el interior.

Si en 1896, un acuerdo político entre las dos principales facciones políticas rivales de Bahía decidió liquidar la experiencia agraria de Canudos, en la década del 30, el estado de Getulio Vargas, pre-



populista, centralizado y autoritario, resolvió acabar tanto con el poder de los coroneles como con aquel poder menor de los últimos bandos de cangaceiros. Fue el Estado getulista, el que, según Francisco Weffort, por primera vez en la historia, traspasó las tranqueras de las haciendas, terminó con el *cangaço* en forma definitiva. Cabe remarcar aquí que ese final definitivo acontece en la época del estado Novo (1937-1945) en que el fascismo tupiniquim de Vargas podía prescindir de la clientela electoral de los coroneles.

Lampião: la figura histórica

Recientemente, una nieta de Lampião, Vera Ferreira, publicó, en coautoría con un especialista sobre el tema, Antonio Amaury, una biografía sobre su abuelo fundamentada en la memoria de todos aquellos que habían conocido personalmente a Lampião. Las entrevistas fueron realizadas entre 1970 y 1996 y como la actuación pública de Lampião transcurrió entre 1915 a 1938, fueron muchas las personas entrevistadas que aún poseían recuerdos de él.

La disputa comenzó por cuestiones de límites entre las haciendas y robo de animales, y terminó en una serie de emboscadas y choques armados con muertes de cada bando.

Virgulino Ferreira da Silva nació el 4 de junio de 1898 como el tercero de 9 hermanos, de los cuales Antonio, Livino y Ezequiel formaron parte de su banda. El otro hermano varón era João y las cuatro hermanas, Virtuosa, Angélica, María (llamada "Mocinha") y Analia. El lugar de nacimiento de Virgulino fue el sitio Pasagem das Pedras, municipio de Vila Bela (actualmente Serra Talhada) situado en el agreste pernambucano a 417 kilómetros de Recife.

La familia Ferreira era dueña de una propiedad mediana y se dedicaba tanto a la cría de ganado vacuno y caprino como al servicio de troperos transportando a lomo de burro mercancías varias a cuenta de terceros. De esta forma los hermanos Ferreira conocían bien los vericuetos del *sertão* de varios estados nordestinos. También concurrían a las distintas ferias de la región en calidad de comerciantes.

La entrada de Antonio, Livino y Virgulino Ferreira al *cangaço* se debió al posicionamiento de la autoridad pública del lado del clan de los Nogueira, al cual pertenecían los Alves de Barros, vecinos de la familia Ferreira. La disputa comenzó por cuestiones de límites entre las haciendas y robo de animales, y terminó en una serie de emboscadas y choques armados con muertes de cada bando. Este enfrentamiento entre dos clanes, que comenzó en 1915, constituye un episodio rutinario en la historia social del *sertão*, en donde la hegemonía política

efectiva era ejercida —al menos hasta 1930 o, quizás, hasta 1937— por los llamados *coroneles*, hacendados y caudillos políticos regionales.

En el caso que nos ocupa, el clan de los Nogueira era más fuerte que el de los Pereira, al cual pertenecía la familia Ferreira y ésta tuvo que huir al estado de Alagoas. En estos casos las opciones no eran muchas: o se intentaba recomenzar las actividades en otro lugar o entrar al *cangaço*. Antonio, Livino, Virgulino y, más tarde, Ezequiel optaron por esta última alternativa, ya en forma definitiva, en junio de 1920, incorporándose al bando de Sinhô Pereira. Esto quiere decir que entre el comienzo del conflicto y la incorporación final al *cangaço* transcurrieron nada menos que cinco años, período durante el cual la familia intentó reiniciar sus actividades en otras partes.

Los cuatro hermanos Ferreira murieron en combate, el último de ellos, Lampião, el 28 de julio de 1938, según la creencia sertanera, por no tener el "cuerpo cerrado" en ese día fatídico. María Bonita, su compañera desde 1930, fue herida y degollada por la policía pernambucana a igual que los demás prisioneros. Las cabezas descepadas de once cangaceiros fueron llevadas a Bahía y expuestas en la vía pública para formar luego parte de la macabra colección del Museo "Nina Rodrigues" de Bahía, hasta el año 1969 en que fueron enterradas, por causa de las insistentes gestiones de la hija de Lampião[6].

El fenómeno social del *cangaço*

José de Souza Martins divide a los movimientos agraristas brasileños en tres fases, no necesariamente sucesivas: el mesianismo, el bandolerismo de los cangaceiros y el sindicalismo rural. De forma aproximada, esas fases transcurrieron desde la época colonial hasta Contestado (1911-1916); del siglo XVIII (sic) hasta 1940 (muerte de Corisco) y de 1945 en adelante.

Sin embargo, la caracterización de esos movimientos merece muchos reparos. Por ejemplo, el sebastianismo, milenarismo o mesianismo de Canudos (1893-1897), posiblemente sea más una construcción literaria de Euclides da Cunha que una caracterización fundamentada en evidencias históricas. Personalmente pienso que sería más apropiado considerar a Canudos como una utopía agraria amalgamada, ideológicamente, por la religión tradicional sertanera, que un movimiento mesiánico propiamente dicho[7].

De la misma manera, el bandolerismo rural no constituye un fenómeno histórico unívoco. Por ejemplo, la banda de Antonio Silvino poseía prácticas de distribución social del producto obtenido por asaltos y exacciones mucho más marcadas que el bando de Lampião. En realidad, no hay cangaceiros puramente idealistas ni puramente bandidos sino una graduación que va de un cierto altruismo a la casi criminalidad pura. La literatura de cordel, los cineastas como Glauber Rocha y escritores como el Padre Frederico Bezerra Maciel o Vera Ferreira y Antonio Amaury romantizaron la vida de estos valentones del norte, los cuales, si bien poseían una cuota de poder autónomo, eran también utilizados por coroneles para sus guerras endémicas contra sus rivales. Más aún, el fenómeno del *cangaço* es una parte intrínseca de la estructura político-social de las regiones interioranas dominadas por los clanes de latifundistas.

Eric Hobsbawm, en su libro clásico *Bandidos*, sistematiza a su universo en tres categorías: el "ladrón noble", el "vengador", y el "haiduk". Representantes de esa sistematización serían respectivamente: Robin Hood, Lampião y los cangaceiros en general y aquellos bandidos / guerrilleros que se refugiaban en las montañas del

sudeste europeo, al margen del sistema de dominación de cristianos y turcos.

Con referencia a los sertaneros, el historiador inglés comenta:

Entre los cangaceiros del nordeste del Brasil existían aquellos, como Antonio Silvino (1875-1944, activo como líder de 1896 a 1914), que son recordados, principalmente, por sus buenas acciones y otros, como Río Preto, que fueron famosos por su crueldad. Sin embargo, y en un sentido amplio, la "imagen" del cangaceiro combina ambos tipos. Ilustremos este punto siguiendo la narrativa de uno de los cantores del cangaceiro de mayor renombre: Virgulino Ferreira da Silva (1898-1938), conocido por todas partes como "El Capitão" o "Lampião".[8]

Para Hobsbawm, sería precisamente Lampião la figura que combinaría las facetas de bandido social y criminal: *Lampião fue, y todavía es, un héroe para su pueblo, pero un héroe ambiguo. (...) A pesar de héroe, Lampião no era un héroe bueno.* Creo que para contestar esa imagen artificial de un Lampião como el Robin Hood sertanero, la entrevista del doctor Macedo resulta esclarecedora. El deseo de Virgulino Ferreira era el de ser fazendeiro y comerciante y fue el destino que lo obligó a entrar al *cangaço*. A través de largos años, Lampião combinó actos de crueldad extrema con la ayuda ocasional a los necesitados. Inclusive su actitud de *dar limosna a los pobres* revelaba un conservadurismo no muy diferente al de sus coroneles amigos y enemigos.

Lampião fue, y todavía es, un héroe para su pueblo, pero un héroe ambiguo. (...) A pesar de héroe, Lampião no era un héroe bueno.

También la opinión pública sertanera, manifestada, por ejemplo, en la literatura de cordel, estaba profundamente dividida con respecto a la figura de ese héroe / bandido. De cualquier manera, no resulta fácil deducir de las acciones y palabras de Lampião cualquier proyecto de cambio social, tal como una reforma agraria, por ejemplo.

Familia de Lampião.

María Isaura Pereira de Queiroz en su *História do Cangaço* estima que el *cangaço* no puede ser considerado un movimiento social, por no representar una conciencia sobre los problemas de una estructura socio-económica injusta. Según la autora, fue más bien una respuesta a la miseria, lo que quedaría evidenciado por el hecho de que el radio de acción de los cangaceiros se delimitaba al llamado "polígono de la sequía", región de convergencia del interior de los estados de Ceará, Río Grande del Norte, Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Sergipe y Bahía.

La ilustre historiadora brasileña formula algunas consideraciones que parecen de importancia fundamental para poder interpretar el cangaceirismo en términos históricos. La primera consiste en diferenciar entre el *cangaço* subordinado a los coroneles y el independiente. Con referencia al primero escribe:

En los primeros tiempos de ocupación del sertão, los jefes de grandes familias, que se disponían a entrar en aquellos páramos desconocidos, contrataban bandos de hombres armados para defender sus familias y ganado de los ataques a las tribus indígenas. Una vez desplazados los indios para el interior, estos bandos pasaron a servir de apoyo a los jefes, a fin de asegurar el dominio de la localidad, o de la región, contra los rivales.[9]

En cambio el *cangaço* independiente sólo aparece en las últimas décadas del siglo XIX con João Calangro y, en su forma más moderna, con Antonio Silvino. Fue a causa de la gran sequía de 1877 que João Calangro —capanga del fazendeiro Inocêncio Vermelho— se convirtió en la autoridad principal de la región de Cariri, estado de Ceará, llenando el vacío de poder originado por la retirada de los hacendados y representantes del gobierno. Además, esa nueva autoridad era ejercida para dominar un peligro mucho mayor que el de los cangaceiros: la amenaza de los "retirantes" de la sequía, que asaltaban poblados y haciendas para no morir de hambre. En 1879, cuando los retirantes desaparecieron y los hacendados volvieron, João Calangro quiso mantener su independencia. Derrotado en su guerrilla contra las volantas, acabó refugiándose en el estado de Piauí. Ahora bien, si João Calangro pasó de cangaceiro subordinado a independiente, Antonio Silvino, Sinhô Pereira, Lampião y Corisco ya emergieron como autónomos,

aunque siempre relacionados con una intrincada red de latifundistas protectores llamados *"coiteiros"*.[10]

La segunda consideración de la profesora Pereira de Queiroz consiste en desmitificar la idea de que los cangaceiros serían simples bandidos o marginales en lucha con las volantas que representaban al Estado nacional o regional. Si ya en pleno siglo XX, se puede hablar de un *cangaço* independiente, éste no podía subsistir sin una amplia red de protección ofrecida por clanes de fazendeiros. Las volantas, o sea, la policía rural de los estados nordestinos, más que representar al Estado, estaban al servicio de los grupos de fazendeiros en el poder. Escribe la autora:

La gran rivalidad que se instalara entre cangaceiros y volantas enmascara la realidad que consistía en asegurar la victoria de determinada facción. De esta forma, cangaceiros y volantas daban continuación a las antiguas luchas de parentelas que siempre habían existido en la región.[11]

Además, las formas de actuar, vestir y las prácticas de rapiña y asesinato de las volantas diferían en muy poco del modo como operaban los cangaceiros. La diferencia principal entre ellos consistía en que unos estaban ligados a la situación y los otros, a la oposición.

La última consideración de Pereira de Queiroz que quiero comentar es la desmitificación del cangaceiro como héroe popular, con anterioridad a la década de 1950.

Resulta interesante mostrar la utilización de los cangaceiros para la afirmación de la identidad nacional, en un momento en que se intensificaba la industrialización del país, caracterizado por una invasión inusitada de capitales extranjeros y de multinacionales. Y, más adelante, continúa la autora: *Es también en esa década del 50 que se difunde en las artes el tema del cangaço —en la pintura, literatura, cine y teatro— en una perspectiva en que tanto se mezclan como se separan los temas del héroe humano y justiciero y del nacionalismo.*[12]

Confirmando la tesis que el mito del cangaceiro como héroe nacional y popular sólo surge a partir de la segunda mitad del siglo XX, encontré un testimonio reciente de "Mocinha", hermana de Lampião, hoy con 91 años de edad, la cual, no sólo condena a su cuñada María Bonita, sino que expresa el alivio que sintió cuando se enteró de la muerte de su hermano. A la pregunta de si fue en Camaragibe, estado de Pernambuco, que se enteró de la muerte de Lampião, respondió:

Sí. Me enteré primero por el noticioso de la radio. No sé, m'hija. No lloré, no derramé una sola lágrima ni usé luto. La verdad que fue un alivio para todos nosotros. (...) Sólo quedé triste porque ellos le arrancaron la cabeza. Por lo demás no lloré. No tenía más lo que llorar, fue un alivio, no aguantaba más.[13]

A la pregunta sobre qué pensaban las personas en general sobre los cangaceiros, doña Mocinha respondió: *Unos pensaban que eran valientes, pero la mayoría no quería ni amistad con esa gente.*[14]

Aparte de los nacionalistas, también los escritores del Partido Comunista del Brasil comenzaron a revalorizar el *cangaço*, pero vinculándolo más a la cuestión agraria que al nacionalismo. Resulta evidente que el fenómeno de los cangaceiros está ligado a la cuestión agraria brasileña, pero la historiografía marxista, desde la década del 50, cometió grandes exageraciones al querer presentarlo como una forma pre-política de lucha por la tierra o como una gimnasia preparatoria para la verdadera lucha desencadenada por las Ligas Agrarias del PC en las décadas del 50 y 60. El transhistoricismo de Rui Facó, *Cangaceiros e Fanáticos*; Edmundo Moniz, *A guerra social de Canudos;* y hasta de José Souza Martins, *Os camponeses e a política no Brasil*, resulta demasiado evidente como para seguir sosteniendo ese carácter de lucha de clases allí donde sólo predominaba la revuelta personal asociada al servicio a la clase latifundista. También aquí las palabras de Lampião son reveladoras.[15]

Alguna vez se afirmó en la Argentina que el rémington y el telégrafo acabaron con la resistencia indígena en el desierto argentino. En Brasil, en pleno siglo XX, fueron la ametralladora, las rutas y, sobre todo, la consolidación del estado nacional varguista, los factores que acabaron con los cangaceiros del *sertão*. No resulta de extrañar que, en 1940, a los tres años de la implantación del Estado Novo de Vargas, acabó definitivamente tanto el coronelismo como el *cangaço*. Sobre todo a partir de 1937 cuando, para Getulio Vargas, dejaron de ser importantes los votos "de cabestro" de los coroneles, el poder de éstos disminuyó drásticamente. La década del 30 significó para los cangaceiros una sobrevida y, en ese lapso de tiempo, la gran mayoría de ellos fue eliminada, se trasladó a Goiás o al Norte o se entregó a las autoridades policiales, aceptando la amnistía ofrecida por Vargas.

Lampião junto a María Bonita.

La mujer cangaceira: un fenómeno de la década del 30

La entrada de la mujer nordestina al *cangaço* fue a partir del año 1930, o sea el año que Lampião conoció a María Gomes de Oliveira, conocida como María de Dea. Ella tenía a la sazón 18 años, era casada y todo parece indicar que ambos se enamoraron y que ella entró al *cangaço* por decisión propia. En realidad, esta entrada fue motivada principalmente por el hecho de que las frecuentes visitas de Lampião a la familia Gomes de Oliveira atraía sin cesar a las volantas que siempre perseguían el bando de Lampião. De todos modos, el ejemplo de María Bonita y Lampião fue seguido casi inmediatamente por Labareda y Mariquinha (cuñada de María Bonita), por Corisco y Dadá y otros. Ferreira y Amaury —tal vez con una dosis de exageración— comentan: *En un abrir y cerrar de ojos podíanse contar 40 mujeres entre los cangaceiros.*[16]

La decisión de Lampião no deja de ser relevante porque va a contrapelo de la tradición de la vida social de los bandidos, una estructura radicalmente masculina. También contradecía a las tradiciones sertaneras de manera que —antes que la historia de Lampião y María Bonita entrara al romancero— la conducta de María fue fuertemente condenada hasta por sus allegadas. Por ejemplo, doña Mocinha, la hermana de Lampião, todavía hoy, 71 años después de ese acontecimiento, expresa su condena moral al *cangaço* en general y a la conducta de su cuñada, en particular. A la pregunta de los periodistas sobre qué pensaba de las mujeres que entraban al *cangaço*, respondió:

¿Y qué es lo que podríamos pensar? Imagine, Dios me libre de entrar en eso, yo era miedosa, no gustaba ni de oír hablar del cangaço. Es asunto de varones y por eso no puede ser cosa buena. María Bonita no debía ser cosa buena. Ella cometió la estupidez de abandonar a su marido para enfrentar una vida de esas. La vida hogareña era mucho mejor.[17]

María Bonita no debía ser cosa buena. Ella cometió la estupidez de abandonar a su marido para enfrentar una vida de esas. La vida hogareña era mucho mejor.17

Doña Mocinha, que experimentó la fama de su hermano como un sufrimiento durante toda su vida, expresa en ese reportaje una triple condenación: al *cangaço* en general, a la mujer cangaceira y a María Bonita que tuvo la osadía de separase de su marido para unirse a un bandido. En la época, esta actitud de condena era bastante más generalizada que lo que las versiones romantizadas de hoy suelen sugerir.

Según Ferreira y Amaury, María Bonita y las otras mujeres que entraron al *cangaço* de Lampião en 1930, si bien iban armadas de pistolas, no participaban de los combates. Es posible que Vera Ferreira haya intentado "feminizar" la figura de su famosa abuela, y faltan aún estudios definitivos sobre la actividad de la mujer cangaceira. Lo que queda bastante claro en el libro de estos autores es el hecho de que las cangaceiras no cumplían funciones de "soldaderas" como las mujeres mejicanas o argentinas, ya que, después de su incorporación, continuaban los turnos de cocina, limpieza y costura de ropas, por parte de los hombres.

Resulta erróneo pensar que la función de las mujeres en el cangaço era la de realizar tareas domésticas como lavar, cocinar, cuidar de la casa o, en este caso, del albergue. No era así, absolutamente. La norma era que los hombres, alternadamente, cuidaban de las refecciones y consta que cocinaban muy bien.[18]

Hace poco llegó a mis manos una revista llamada *Trip para mulher*. Cuál no sería mi sorpresa que en ese número aparecían dos entrevistas a mujeres relacionadas con el *cangaço*: una de "Sila", compañera del cangaceiro Zê Sereno, uno de los lugartenientes de Lampião y la otra, a la ya mencionada "Mocinha", hermana de Lampião. Mariana Sgarioni y Miguel Icassatti, los periodistas que realizaron la entrevista, hicieron un trabajo excelente, porque entrevistaron a Sila (Ilda Ribeiro de Souza) indagándola desde el punto de vista de su experiencia de mujer cangaceira.

(Por ejemplo, la primera pregunta de los periodistas fue: ¿Cómo hacía usted para quedar bonita en medio del sertão?)

Las conclusiones que el lector puede extraer de esa entrevista son devastadoras con referencia al mito romántico del cangaceiro y contradicen frontalmente la imagen del buen cangaceiro, acompañado por su heroína apasionada.

Sila cuenta su historia de vida: a los 14 años de edad cuando aún jugaba con sus hermanas y primas, fue secuestrada por Zê Sereno, estuprada en su primer día de cangaceira, día en que también se enfrentó con la muerte, el terror y la fuga permanente de las volantas. Su historia es la de una sobreviviente y, como dicen los periodistas, está repleta de *violencia, preconcepto y sexo sin amor.*[19]

Una revelación impactante de Sila fue sobre el hijo que tuvo en el desierto: *No es fácil ser mujer, vivir en el "mato", quedar grávida en el "mato", tener un hijo en el "mato"*. El parto aconteció al lado de un río, en una situación en que el bando huía de la policía. María Bonita la socorrió en calidad de "partera curiosa" y luego fue la madrina del bautismo. Fue el propio Lampião que bautizó al chico y le puso el nombre de "João do Mato". Enseguida, el chico fue entregado a un fazendeiro y, mucho más tarde, Sila supo que había muerto a los seis meses de edad. Sabía dónde estaba, pero nunca lo pudo visitar.

Si el comienzo de la relación entre María Bonita y Lampião parece haber sido bastante más romántica que la de Sila y Zê Sereno, en los ocho años de vida cangaceira, María quedó embarazada por lo menos cuatro veces, pero sólo sobrevivió Expedita, la cual fue criada por el vaquero Severo y su esposa Aurora de la Hacienda Exú[20].

Para finalizar este comentario quiero citar una parte de la introducción de los autores de las entrevistas realizadas a Sila y Mocinha. Las reflexiones son radicales, pero no deben estar muy lejos de la realidad de los años 30:

Durante los casi 10 años en que hubo presencia femenina en el cangaço, ellas fueron solamente aparceras sexuales. Muchas fueron llevadas de sus casas todavía vírgenes —¡algunas con 12 años de edad!— y, ya en el bando, cada una pasó a 'pertenecer' a un cangaceiro. No cuidaban de ninguna de las tareas que, en la época, eran propias de las mujeres. Eran los hombres que cocinaban y costuraban. (...) Sila es una de las 6 mujeres cangaceiras que todavía están vivas. Estuvo un año y medio entre los cangaceiros y pasó a formar parte de la historia porque escapó ilesa de la emboscada en que fueron muertos Lampião y María Bonita en julio de 1938.[21]

Bando de Lampião.

Algunos comentarios con respecto a las condiciones en que se realizó la entrevista a Lampião

Con referencia a las condiciones de producción y transmisión de esta entrevista, cabe hacer aquí varias observaciones.

En primer lugar, esta entrevista no fue grabada. Esto resulta una observación "casi" obvia, ya que en 1926, la única posibilidad de grabar era en discos de pasta. Quiere decir que el doctor Otacilio Macedo, a la usanza de los antropólogos, tomó anotaciones en un cuaderno y, posteriormente, "construyó" el texto definitivo. En segundo lugar, no aparecen en la transcripción las preguntas hechas a Lampião y también esto contribuye a una pérdida parcial de la oralitura. (Además, y dicho sea de paso, todavía hoy, muchos historiadores que construyen fuentes orales cometen este grave error.) A continuación, Vera Ferreira y Antonio Amaury aclaran que adaptaron muchas expresiones nordestinas al portugués actual, tal como es hablado y, sobre todo, escrito, en San Pablo o Río de Janeiro. Y, por último, el discurso sufre la traducción al español con lo cual resulta evidente que el resultado final fue perdiendo muchas de las características propias de su origen.

Nos encontramos, entonces, frente a un testimonio oral que fue "anotado" libremente en 1926; publicado en el diario *O Ceará* de Fortaleza el día 19 de abril de ese año; adaptado al portugués moderno en 1997 y traducido al español en 2001. Así y todo, y a pesar de que el documento fue perdiendo, en forma gradual y creciente, muchas de las características de la oralitura, creo que continúa valiendo la pena presentar al público argentino este relato, porque expresa la autorrepresentación del cangaceiro más famoso del nordeste brasileño y también porque cuestiona muchos preconceptos e idealizaciones que podríamos tener sobre este fenómeno social.[22]

Como fue observado anteriormente, en marzo de

1926 Lampião se estaba incorporando a un batallón patriótico de Juazeiro, vinculado al Ejército, a fin de combatir a la Columna Prestes, la cual recorrió el interior brasileño entre 1924 y 1927. En la semana anterior a la entrevista, los cangaceiros tuvieron varios encuentros armados con las tropas del Caballero de la Esperanza. Por parte de Lampião, este acto fue como una señal, que estaba dispuesto a reincorporarse al orden social establecido, siempre bajo ciertas condiciones de seguridad para él, sus familiares y para los hombres bajo su mando. Esto, finalmente, no se realizó.

La permanencia de los cangaceiros en Juazeiro sólo duró 3 días, y sobre el carácter de su relación con el Padre Cícero, los documentos discrepan totalmente. Lo que sí queda claro es que el Padre Cícero no aceptaba ni apoyaba el *cangaço* y sólo no mandaba perseguir a aquellos bandos que se abstenían de operar en su territorio de influencia, o sea, el sur de Ceará.

Una última advertencia: la entrevista es anterior a su relación con María Bonita y a la entrada de las mujeres a su bando.

La entrevista

Lampião comenzó diciendo:

—Me llamo Virgolino Ferreira da Silva y pertenezco a la humilde familia Ferreira del Riacho de São Domingos, municipio de Vila Bela. Mi padre, por ser constantemente perseguido por la familia Nogueira y, en especial, por José Saturnino, nuestros vecinos, resolvió retirarse al municipio de Aguas Brancas, estado de Ceará.

Y continuó:

—Aún así las persecuciones no cesaron. En 1917, en Aguas Brancas, mi padre José Ferreira fue asesinado por los Nogueira y Saturnino. No confiando en la acción de la justicia pública, ya que los asesinos eran escandalosamente protegidos por los grandes, opté por la venganza. No perdí el tiempo. Junté mis recursos y, de allí en adelante, enfrenté la lucha. No elegía a quien matar, bastando que perteneciese a familias enemigas y sé que reduje bastante el número de ellas.

Bando de Ze Sereno.

Lampião no dejó de mencionar a su mentor, diciendo:

—Pertenecí al grupo del Sinhô Pereira, a quien acompañé durante dos años. Yo quería mucho a este mi jefe, porque es leal y valiente en la lucha. Si él volviese al cangaço un día, iría a ofrecerme como su soldado.

Sobre sus andanzas y sobre sus perseguidores, declaró:

—Recorrí los sertones de Pernambuco, Paraíba y Alagoas y una pequeña parte de Ceará. Entré en numerosos combates con las policías de esos estados. La de Pernambuco es disciplinada y valiente y me ha dado muchos trabajos. Mas la de Paraíba es cobarde e insolente. Actualmente existe un contingente de la fuerza pernambucana de Nazaré que está practicando las mayores violencias por allí, comportándose como la policía pernambucana suele comportarse.

Refiriéndose a sus protectores (coiteiros), Lampião esclareció que:

—No he tenido, propiamente, protectores. La familia Pereira, de Pajeú, es la que, más o menos, me protegió. Sin embargo, en todas partes encuentro buenos amigos que me consiguen todo y que me esconden eficientemente cuando la persecución de los gobiernos aumenta mucho. Si no tuviera necesidad de procurar medios de subsistencia para mis compañeros, podría quedarme oculto indefinidamente sin nunca ser descubierto por las fuerzas que me persiguen.

Hizo una observación importante:

—De todos mis protectores, sólo uno me traicionó. Fue el Coronel José Pereira Lima, jefe político de Princesa. Es un hombre perverso, falso y deshonesto a quien serví durante años, prestando los mejores servicios de nuestra profesión.

Sobre su modo de vida. Lampião manifestó:

—Consigo medios para mantener mi grupo pidiendo recursos a los ricos y tomando a la fuerza de aquellos que se niegan a ayudarme.

Sobre si se hizo rico:

—Todo lo que adquirí en mi vida de bandolero apenas sirvió para cubrir los enormes gastos de mi personal. Gasto mucho comprando armas y municiones y conviene notar que también gasto mucho distribuyendo limosnas a los necesitados.

Con respecto al número de sus combates y víctimas, Lampião fue enfático:

—No puedo mencionar un número cierto de combates en que ya me vi envuelto. Sin embargo, calculo que ya tomé parte en más de doscientos. También no sé informar con seguridad sobre el número de los que cayeron bajo la puntería adiestrada y certera de mi rifle. Entretanto me acuerdo perfectamente que, además de los civiles, ya maté 3 oficiales de policía, uno de Pernambuco y dos de Paraíba. Si habláramos de sargentos, cabos y soldados, es imposible

guardar en la memoria cuantos ayudé a llevar al otro mundo.

Sobre las persecuciones y las huidas dejó en claro:

—Conseguí escapar de una tremenda persecución que me movieron los gobiernos, peleando como loco y corriendo rápido como el viento cuando veía que no iba a resistir el ataque. Además de eso, soy muy vigilante y si confío es siempre desconfiando. Nunca conseguirán atraparme en campo abierto. Recibo muchas informaciones de mis amigos, siendo siempre avisado sobre el movimiento de las tropas. Mi servicio de espionaje es dispendioso, pero utilísimo.

Su conducta mereció algunos comentarios bastante francos:

—He cometido violencias y depredaciones, vengándome de los que me persiguen. Sin embargo, acostumbro respetar a las familias, por más humildes que sean. Cuando acontece que alguno de mi grupo le falta al respeto a una mujer, lo castigo severamente. Hasta ahora no deseé abandonar la vida de las armas, con la cual ya me acostumbré y me siento bien así. Mas aunque no fuera así, no conseguiría dejar este tipo de vida, porque los enemigos no se olvidan de mí. Por eso, yo tampoco puedo y debo dejarlos tranquilos. Podría retirarme yendo a un lugar bien lejos, pero pienso que esto sería una cobardía y jamás quiero pasar por cobarde.

Y continuó Lampião:

—Generalmente me gustan todas las clases. Tengo algunas preferencias por las clases más conservadoras como agricultores, hacendados, comerciantes y otros. Tengo veneración y respeto por los padres, porque soy católico. Soy amigo de los telegrafistas, porque algunos de ellos me salvaron de grandes peligros. Acato a los jueces porque son hombres de ley y no tiran en nadie. Sólo detesto, realmente, una clase: la de los soldados, que son mis constantes perseguidores. Reconozco que muchas veces me persiguen porque son obligados a hacerlo y es sólo por eso que, de vez en cuando, perdono algunos cuando los encuentro fuera del campo de lucha.

Preguntado sobre los demás cangaceiros, nuevamente Lampião manifestó a quién admiraba:

—A mi ver, el cangaceiro más valiente del nordeste fue Sinhô Pereira. Después de él, Luis Padre. Pienso que Antonio Silvino fue un cobarde porque se entregó a las fuerzas del gobierno por causa de una pequeña herida. Yo mismo ya recibí heridas gravísimas y ni por eso me entregué a la prisión. Conocí mucho a José Inácio de Barros. Era un hombre de proyectos y el mayor protector de los cangaceiros del nordeste. En su proximidad, me sentía feliz.

Cuestionado sobre las heridas recibidas en combate, contó:

—Ya recibí cuatro heridas graves, y entre ellas una en la cabeza, de la cual sólo escapé por milagro. También mis compañeros fueron alcanzados, continuamente. Ahora bien, poseemos en nuestro grupo personas habilitadas para cuidar de los heridos de manera que siempre somos atendidos convenientemente. Por esa razón es que estoy fuerte y sano, sufriendo sólo unos ligeros ataques de reumatismo.

Sobre sus compañeros:

—Este grupo que me acompaña se compone de 49 hombres, todos bien armados y municionados, y me cuesta bastante mantenerlos como los mantengo. Mi grupo nunca fue muy reducido, variando siempre de entre quince y cincuenta hombres.

Sobre el Padre Cícero, Lampião fue bastante conciso:

—Siempre respeté y continúo respetando al estado de Ceará, porque en él no tengo enemigos. Nunca me hicieron mal y, además de eso, es el estado del Padre Cícero. Como ya dije, tengo la mayor veneración por este santo sacerdote, porque es el protector de los humildes e infelices y, sobre todo, porque hace muchos años que protege a mis hermanas que viven en Juazeiro. Ha sido para ellas un verdadero padre. Cabe destacar que yo todavía no conocía al Padre Cícero, pues ésta es la primera vez que vengo a Juazeiro.

Con referencia a su presencia allí, explicó:

—Trabé un combate con los revoltosos de la Columna Prestes, entre São Miguel y Alto de Aréias. Informado de que ellos pasaban por allí, y siendo yo un legalista, fui a atacarlos, surgiendo un fuerte tiroteo. Después de grande lucha y estando apenas con dieciocho compañeros, me vi forzado a retroceder, dejando para atrás a diferentes enemigos heridos. Vine ahora al Cariri porque deseo prestar mis servicios al gobierno de la Nación. Tengo la intención de incorporarme a las fuerzas patrióticas de Juazeiro y con ellas dar combate a los rebeldes. Vengo observando que las fuerzas legalistas no tienen, en general, planes estratégicos y de allí procede su fracaso en los combates que no han servido de nada. Creo que, si aceptaran

Despojos de la banda de Lampião.

mis servicios y siguiesen mis planes, mucho podríamos hacer.

Sobre el futuro, Lampião se mostró incierto, a pesar de tener algunos proyectos:

—Me está yendo bien en el cangaço y no pretendo abandonarlo. No sé si voy a pasarme toda la vida en él. Preciso trabajar todavía unos tres años más. Debo visitar a algunos amigos lo que no hice por falta de oportunidad. Después, tal vez, me vuelva un comerciante.

Aquí termina la entrevista con Lampião.

NOTAS

* Profesor de Historia de América de la UNCo., Neuquén, y profesor visitante en la Universidad Estatal de Maringá, Brasil.

1 Testimonio de Sinhô Pereira a Luiz Lorena en junio de 1971. Ver Luiz Lorena. *Serra Talhada, 250 anos de história, 150 de emancipação política,* Serra Talhada: Sertagráfica, 2001, p. 260.

2 *Cangaço* proviene de la palabra *canga* que significa yugo. El término se encuentra por primera vez en un escrito de 1834, y en 1917, el escritor cearense Gustavo Barroso escribía: *Llevaban sus trabucos atravesados sobre sus hombros, tal como un buey bajo el yugo.* Ver: María Isaura Pereira de Queiroz, *História do Cangaço,* São Paulo: Global, 1982. *Entrar al cangaço,* o *caer en el cangaço,* significaba mucho más que la asociación temporal con una banda. Era aceptar un código no escrito de honor, lealtad y obediencia. Opté por mantener aquí la grafía original del portugués, igual que en el caso de *cangaceiro, sertão* y *fazendeiro,* para preservar el color local de esas expresiones. Virgulino Ferreira, a causa de su piel oscura, era llamado *caboclo,* por sus familiares. Era también conocido como *Capitão,* título que tiene su origen en una designación (dudosa desde el punto de vista legal) como capitán del Ejército, realizado por un funcionario de segundo escalón, en 1926, el mote de *Lampião* (lampión, linterna) ya es de la época del *cangaço.* Según la leyenda, su origen proviene de los fogonazos que lanzaba su fusil. Además, todos los cangaceiros y cangaceiras, ni que fuesen militantes trotskistas, poseían seudónimos tales como Corisco, Ventania, Cabeleira, María Bonita, Sila, Dadá, Zê Sereno, Jararaca, etc. A veces, los integrantes de la banda recibían el nombre del jefe o del lugar de origen. Así existía la banda, adicta a Lampião, conocida como *los serenos*; otro grupo armado del pueblo de Nazaré, archi-enemigo de Lampião, era conocido como *los nazarenos.*

3 Lampião había sido convocado por el padre-coronel, para acertar la incorporación de su banda (que a la sazón contaba con unos 50 cangaceiros) a un batallón patriótico, vinculado al Ejército, a fin de perseguir al núcleo militar rebelde capitaneado por el famoso "Caballero de la Esperanza", Luis Carlos Prestes, el cual, en 1931, entraría al Partido Comunista para llegar a ser el dirigente político más importante de ese partido hasta fines de los años 80. De hecho, Lampião se incorporó al Batallón Patriótico de Juazeiro, pero su actuación contra las tropas rebeladas de Prestes no pasó de algunas escaramuzas. Además, estos encuentros fueron previos a su nombramiento como "capitán" en marzo de 1926.

4 Robert Levine, *O Sertão Prometido. O Massacre de Canudos,* São Paulo, Edusp, 1995, p. 54.

5 Ver, Sonia Regina de Mendoça, "Estado e Sociedade: a consolidação da república oligárquica", en, Maria Yedda Linhares, *História Geral do Brasil,* Río de Janeiro, Ed. Campus, 1996, p. 252. "Coronel" aquí, no significa un grado en la jerarquía militar, sino la denominación corriente de un hacendado que, de hecho, ejercía el monopolio de la violencia en la región bajo su dominio.

6 Ya en 1897 había acontecido lo mismo con la cabeza de Antonio Consejero, el líder espiritual de Canudos, Bahía; fue expuesta en Bahía, estudiada por frenólogos y exhibida en el mismo museo en que 41 años más tarde serían exhibidas las cabezas de María Bonita y Lampião. Esa operación científica fue realizada también con la familia tehuelche de Inacayal. Prisioneros en el Museo Florentino Ameghino de La Plata, la ciencia aguardaba su muerte para exhibir sus cráneos en las vitrinas. Existe una macabra fotografía con las 11 cabezas expuestas en una escalinata, rodeadas de símbolos cangaceiros como sombreros, rifles, cartucheras y alforjas. La imagen es una buena muestra que la fotografía puede transformarse en un instrumento de dominación al encuadrar al vencido en una construcción del vencedor.

7 Andreas L. Doeswijk, "Canudos, ¿un delirio milenarista o una utopía agraria?", artículo a ser publicado en la revista *Diálogos Nº 5,* Maringá, 2001.

8 Eric Hobsbawm, *Bandidos,* Río de Janeiro, Forense-Universitária, 1976, p. 55. El cantor, payador se diría en la Argentina, es el poeta nordestino Zabelê.

9 M. I. Pereira de Queiroz, *op. cit.,* p. 23.

10 La palabra procede de "coito" que, en este contexto, significa refugio.

11 *Ídem,* p. 37.

12 *Ídem,* p. 66, ¿Quién dijo que este fenómeno se parece al montonerismo de Abelardo Ramos y a sus patéticos seguidores?

13 Mariana Sgarioni y Miguel Icassatti, "Lampião era meu brother", en *Trip para mulher,* mayo de 2001, año 1, Nº 1.

14 *Ídem.*

15 Rui Facó, *Cangaceiros e Fanáticos. Gênese e lutas,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972. Edmundo Moniz, *A Guerra Social de Canudos,* Río de Janeiro, Civ. Brasileira, 1978. José Souza Martins, *Os camponeses e a política no Brasil,* Petrópolis: Vozes, 1995. (La primera edición es de 1981.) Es de notar que en artículos más recientes, este ilustre historiador abandonó esa visión sobre los cangaceiros como un eslabón entre los movimientos mesiánicos y el sindicalismo rural moderno.

16 Vera Ferreira y Antonio Amaury, *O espinho de quipá. Lampião, a história,* São Paulo: Oficina Cultural Mônica Bonfiglio, 1997, p. 149.

17 Mariana Sgarioni y Miguel Icassatti, "Radical Xique-Xique", en *Trip para mulher,* mayo de 2001, año 1, Nº 1.

18 Ferreira y Amaury, *op. cit.,* p. 150.

19 Está claro que, en esa época, la violencia, el preconcepto y el sexo sin amor no eran fenómenos exclusivos de los cangaceiros ni del *sertão.* Sin embargo, existe una diferencia entre un matrimonio concertado entre familias y un mero secuestro. Sin conocer a fondo el fenómeno, da la impresión de que el caso de Lampião y María Bonita fue la excepción y la de Sila y Zê Sereno, o sea, el secuestro y el estupro, la regla.

20 Ferreira y Amaury, *op. cit.,* p. 153, como excepción a la regla, Expedita conservó el apellido de su padre cangaceiro. En general, los hijos de cangaceiras recibían el apellido de sus padres adoptivos como fue el caso de Silvio Bulões, hijo de Corisco y Dadá y adoptado por el padre Bulões.

21 Sgarioni e Icassatti, *op. cit.*

22 Vera Ferreira y Antonio Amaury afirman que adaptaron el portugués sertanero de Lampião al habla actual. Sin embargo, su versión coincide en todo con la que presenta Frederico Bezerra Maciel en *Lampião seu tempo e seu reinado. (Um capítulo da história social do nordeste),* vol. III, Editora Vozes Ltda., 1985.

Uma entrevista a Lampião, o Rei dos Cangaceiros

No presente trabalho, o autor pesquisa a figura histórica de Lampião, famoso chefe de uma associação típica do Nordeste brasileiro da época: o cangaço. A análise baseia-se numa entrevista realizada ao cangaceiro no Brasil em 1926.
Através de uma contextualização histórica, econômica e cultural este artigo explica o fenômeno social dos cangaceiros durante a Velha República e a década de 30.
A imagem de Lampião na historiografía e na literatura aparece como controversa, pois foi considerado tanto um mero bandido quanto um mítico herói nacional e popular.
Neste artigo realizam-se considerações metodológicas acerca das condições de produção e transmissão da referida entrevista, que por não ter sido gravada atravessou uma série de transcrições nas quais provavelmente foi perdendo proximidade com a oralidade original.Contudo se apresenta como uma valiosa testemunha da autorrepresentação do cangaceiro e como tal é tomada e citada pela maioria dos biógrafos.

An interview to Lampião, the King of the Cangaceiros

In the present work the author studies Lampião's historical figure, a famous chief of a typical association from the Brazilian northwest of that time: the cangaço, through an interview done in 1926 in Brazil.
By means of a historical, economical and cultural mixture , this article explains the social phenomenon of the cangaçeiros during the Old Republic and the thirties. Lampião's image in historiography and literature seems to be controverted. He was considered not only a simple bandit, but also a mythical national and popular hero.
Methodological considerations about the production and transmission conditions of this interview are made in this article. As it has not been recorded, this interview went through a series of transcriptions, in which, little by little, it has probably lost its original orality, but it still shows a valuable testimony of the self-representation of the cangaceiro and it is considered and quoted as such by most of the biographers.

Un entretien avec Lampião, le Roi des Cangaceiros

Le présent travail est une recherche sur la figure historique du Lampião –le célèbre chef d'une association typique du nord-est brésilien de l'époque: le cangaço– basée en un entretien qui lui a été réalisé en 1926 au Brésil.
Au moyen d'une mise en contexte historique, économique et culturelle, cet article explique le phénomène social des cangaçeiros pendant la Vieille République et la décade des années 30.
Vue par l'historiographie et la littérature, l'image du Lampião semble controversée: il a été considéré comme un simple brigand ou même comme un mythique héros national et populaire.
Dans cette recherche, l'auteur expose quelques considérations méthodologiques sur les conditions de production et transmission de cet entretien, qui comme il n'était pas enregistré a été soumis à une série de transcriptions pendant lesquelles il a probablement perdu peu à peu la proximité avec l'oralité originale, mais qui montre un précieux témoignage de l'autoreprésentation du cangaceiro, et c'est pour cette raison que cet entretien a été pris et cité par la plupart des biographes.

RATAS, POTRANCA Y PADRE CELESTIAL

Qué se come en los barrios Bulevar Juan B. Justo y Saladero del puerto de Ingeniero White

Autor Sergio Raimondi

Trabajo presentado en el
V Encuentro Nacional de Historia Oral

Por razones operativas este trabajo no presenta abstract traducido.

La estimación oficial es la de diez ratas por habitante, pero si se tiene en cuenta que el hábitat privilegiado de estos roedores se da en Bahía Blanca en las márgenes del Napostá y la zona portuaria, habrá que suponer que ese número aumenta en forma considerable. Por otra parte, los barrios Bulevar Juan B. Justo y Saladero están limitados en uno de sus flancos por la ruta 35, por donde pasan diariamente cientos de camiones con sus cajas y acoplados cargados de trigo, maíz o cebada, con destino a las terminales Glencore-Toepfer y Bahía Blanca, cedida en concesión en 1993 por treinta años al grupo liderado por Bunge y Born; entre las dos venden buena parte de las 2.500.000 toneladas de trigo que salen por este puerto y que constituyen casi la mitad de la exportación de este cereal en la Argentina. A lo largo y a lo ancho, el ruido y la altísima chimenea de la Termoeléctrica, la línea ondulante de sus cables de alta tensión, rastros de grano que se tornan mayores hacia la Balanza y la playa de Camiones, carrocerías enterradas en el barro, gaviotas, gallinas y chanchos por ahí, restos de pescado y, contra el viento, eso: marea y cangrejal. La casa está ubicada a menos de dos metros de la ruta. Allí viven Pedro Quinter, de 82 años, y Norma Gabelli, de 63, casados hace seis. Hay, sobre la mesa, medio limón. No se come pan.

"Nosotros no comemos pan", afirma Norma. La decisión no está ligada a una cuestión dietética: "Por el Departamento de Higiene de la Municipalidad les permiten a las panaderías poner una cierta cantidad de mejorador químico en tanta cantidad de masa. Pero como eso rinde, los tipos le meten mucha más cantidad y te están estropeando el hígado de todos... Y están crocantes, ¡están lindos! Porque no te voy a decir que no... pero eso te está arruinando", explica Quinter. Lo que hay sobre la mesa es la ocasión de una denuncia y un llamado de atención: ¿qué es lo que procesa un estómago cuando come?; ¿qué relación hay entre el estómago y la cabeza?; ¿qué es el pan? "Pero como eso rinde": la ambición capitalista está presente en el comer diario, y habría que preguntarse si abstraerse de ciertos alimentos no halla correspondencia con una toma de posición, vamos a decirlo así, ideológica. El alimento es nutriente y sentido. El pan, representado una y otra vez con el peso del alimento "popular" por excelencia, constituye una evidencia máxima: véase la espiga de trigo en la imagen de San Cayetano, sobre o bajo la cual la frase reza "Pan y trabajo". Según la mirada de Quinter, el pan se halla hoy alterado al punto de afectar el hígado de cada uno de los comensales. Pero no hay un énfasis obtuso en la mirada: "Y están crocantes, ¡están lindos!"; lo que hay es la necesidad de revisar los valores establecidos: hay un desfasaje que se desliza entre lo que se ve y lo que es, entre el ojo y el estómago; esa distancia pone en escena la corrupción sobre la que pareciera estar constituida la sociedad. Por eso a partir de un pedazo de pan sobre la mesa se puede imputar todo un proceso de labor y con él un sistema entero: "Vos decís 'harina', todo es harina, no. Hay trigo que está más húmedo que otro, hay trigo que está más chuzo, hay trigo que está más... Bueno, ese es el asunto. Y los molinos también lo mezclan. También hay picardía. Harina doble cero, triple cero, cuatro ceros, ¡le ponen lo que quieren! ¿No viste que no hay control?". Un alimento pone en escena el mundo: el estado del pan impugna no ya sólo las panaderías sino también la inspección de los recibidores de granos o la ansiedad por el rinde de cualquier molinera. Los nombres, por otro lado, no dan cuenta de la complejidad. Hay también una impugnación lingüística. Se dice "harina" y sólo se nombra un ideal – nada que parezca existir en la realidad, lamentablemente.

La pregunta por el comer y el cocinar de una zona determinada instaura un primer problema cuando se trata de definir un repertorio de casos. ¿Quedarían, por ejemplo, fuera las ratas de la pregunta por la alimentación? Un reguero de cereal a lo largo de la ruta. Norma, venida de la ciudad, parece tenerlas más presentes que Pedro, quien

Pedro Quinter.

vivió con ellas desde chico. Combatirlas[1] es difícil, y hay momentos en que parecen multiplicarse e invadir todo. “Cuando se enfermó Pedro, que Pedro siempre las combatía, pero cuando se enfermó yo no me pude ocupar del patio... Entonces ¡qué! Las ratas... Yo le ponía la comida a Cocu, se me aparecían tres cuatro a servirse ellas también”. Las ratas se “sirven” y ocupan el lugar del perro. Y la gran cuestión es; del veneno como alimento y al revés: ¿cómo entender los límites entre uno y otro? Sobre los armarios de muchísimas casas del puerto, o en la oscuridad del galpón, hay una caja roja: “Cebo Rodenticida Super Brumoline con extracto de glándulas sexuales de ratas. Atrae, mata y deseca ratas y ratones”; en la imagen del envase, dos roedores se acercan a un recipiente blanco que podría ser confundido con un plato de pastas rociado de abundante salsa. La aclaración dice: “El deseo de las ratas y ratones por comer este cebo es tan fuerte que salen de sus escondrijos y lo prefieren a cualquier otro alimento, retornando a comerlo de nuevo, aún moribundos”.

La pregunta por la economía de cocina de un hogar en el que de modo regular sólo entran 110$ no implica de modo definitivo la exposición de una carencia plana o plena de un sentido identificable como si las categorías que la nombran fuesen universales; y la consideración de las diversas estrategias que se ponen en escena a la hora de cocinar y comer a partir de esos recursos[2] parecen ir mucho más allá de una cuestión estrictamente monetaria por la cual se accede a unos alimentos y a otros no, o de la cuestión estrictamente gastronómica acerca de la combinación menos costosa y más eficaz de los alimentos. Hay sentido en juego, y el estómago de cada comensal tiene su historia.

Para Pedro Quinter, por ejemplo, no es posible comer hoy, con 82 años, como ayer, cuando trabajaba cargando madera para la compañía inglesa Hardcastle, del buque a las chatas del ferrocarril, o trigo de los vagones a la bodega de los buques como estibador, o cuando, como lo hizo por más de cuarenta años, pescaba en la ría en una canoa a remo con espinel. El recuerdo de aquellos trabajos coincide con un recuento numeroso de comidas: “Yo he comido de todo, he comido, vamos a decir así: comí avestruz, guanaco, nutria, animales salvajes, chancho jabalí, peludo, en mi vida he comido de todo, lechucitas, pero de todo he comido, potranca, claro, churrasco de potranca, y no me gustó, pero lo he comido. No, estómago de fierro tuve siempre. Un estómago de fierro”. El carácter férreo del estómago[3] se forja a partir de carnes de consumo no doméstico que extienden el espacio de lo que significa “hacerse de un alimento”: la tarea no comienza en la pollería o el supermercado, siquiera en la quinta, sino en el monte, y no es dinero el signo de la transacción, sino escopeta y cuchillo. Por eso también esa cantidad enorme de carne, sumada a la más habitual y que no hay necesidad de nombrar (gallina, pato, chancho, pavo, conejo, congrio, pejerrey, merluza, camarón, langostino, raya, pulpito, lenguado, corvina, pescadilla, martineta o perdiz, clásicos como vaca o cordero) sólo se entiende en el estómago de Quinter desde una conciencia extrema del trabajo. “Yo comía, comía fuerte, digamos así, capaz de comerme la cabeza de un lechón o panceta, huevo, todas esas cosas que son feas para... ¡las quemaba! ¡Las quemaba con laburo! (...) Siempre por el patio, paseando por allá, trabajando o pescando... entonces eso quema toda la basura, la transpiración viste que sacás todas las grasas”. A trabajos fuertes, comidas suculentas. La relación entre trabajo y alimentación plantea una ecuación entre grasa y transpiración según una fisiología de la digestión pasible de ser reconstruida en el relato y que se puede sintetizar así: el alimento pasa a la sangre, la sangre se espesa, si no hay movimiento esa espesura permanece, se dificulta su paso por el corazón, se estropea el hígado, se detiene el funcionamiento. Y si aún, con medio limón sobre la mesa, Quinter considera que la exigencia extrema de sus trabajos fue una posibilidad para la debacle de su cuerpo, también entiende que fue justamente por todo su esfuerzo que la eficacia del organismo permaneció intacta: transpiración y más transpiración que logró que la grasa exigida haya sido consumida y facilitado el fluir de la sangre. De la sangre a la cabeza. El estómago de Quinter es un estómago con conciencia.

CRISTIAN PERALTA

Del lado de la marea.

La Municipalidad de Bahía Blanca realizó hace cerca de dos años un diagnóstico de diversos aspectos de la ciudad destinados a conformar un

"Plan Estratégico". En su apartado "Marginalidad y pobreza urbana" (*Plan Estratégico. Documento de Diagnóstico*, Bahía Blanca, 1998, pp. 67-71), el trabajo apunta un número cercano a los veinte millares de hogares con un ingreso menor al costo de la canasta básica familiar. El lenguaje usual de esos análisis permite por ejemplo la frase "226$ para 4,5 integrantes"[4]. ¿Cómo contabilizar el estómago de Pedro Quinter? ¿Qué entender por un 0,5 integrante? Eso: la devaluación en su verdad.

El estómago de Norma exige un relato de caracteres aéreos. Ella prepara una torta de aceite "tan liviana que le tenés que poner las manos para que no se vuele". Norma arribó al Bulevar hace menos de diez años y es, según su propio registro, la primera mormona del barrio. Sobre la cama, una imagen de la Iglesia en Ezeiza con el Ángel Moroni, secretario celestial, en lo más alto. Aquí trabajó durante mucho tiempo en el comedor de la UTE, luego se dedicó a bordar y tejer, y desde que Pedro sufrió un infarto, un año atrás, trabaja en la casa. Empezó haciendo panqueques: ahora hace también tallarines, sorrentinos, ravioles. "A mí me inspiró el Padre Celestial a hacer este asunto de las pastas". Su respuesta a la situación convoca espíritu, "voces interiores" y, sobre todo, ángeles. No habría al parecer sistema político y económico ninguno que dispusiera según su dinámica de la vida de cada uno de los habitantes del Saladero y el Bulevar, sino un orden religioso y jerárquico que justifica las diferencias económicas como una prueba de vida o exámenes a enfrentar para ser un alma buena. "Cuando vos te entregás en cuerpo y alma al Padre Celestial no pasás necesidades de ninguna clase. Todo es lindo, todo es hermoso, los problemas los considerás lo que son". La hipótesis sería la de que Dios también se vuelve, en un momento, un alimento o de que, para decirlo mejor, los modos de establecer una dieta para diseñar una estrategia de comer y cocinar con pocos recursos puede incluir a Dios como elemento determinante. La evidencia de esa intangibilidad parecería presentarse en el hecho de que tanto Pedro como ella ven pasar sobre su mesa cientos de tallarines, ravioles y sorrentinos sin comerlos. El carácter inmaterial de esa dieta no impide la consideración del propio cuerpo, aunque sea éste evaluado desde una certeza de su calidad fugaz. Norma compara la fragilidad del cuerpo a la de su casa, rajada como muchas de esa zona desde la época en que se levantó la Termoeléctrica a metros de allí. *El Libro de Mormón* y las recetas de Doña Petrona. La idea de la carencia es desplazada en nombre del servicio y Dios pasa a constituir un alimento a masticar: "Yo pretendo con esto que hago poder algún día hacerme los dientes". Se comerá. Pero en el futuro. En el Más Allá.

Sobre la misma ruta, doscientos metros más allá, hacia el Saladero, la casa de Moisés Segundo Rodríguez (Junín de los Andes, 1932) y su esposa Alicia Bustamante (Bahía Blanca, 1940). Él vuelve cercano el mediodía caminando y trayendo su bicicleta cargada de bolsas de cereal que ha juntado barriendo la ruta. El cereal es para zarandear, embolsar y vender a tres con cincuenta y también para las pigmeas que andan por ahí. Pero colgado de un manubrio hay una bolsa de plástico y adentro de ella otra, transparente, con dos chuletas para él y "un remedio" para Alicia. Esto es: carnicería y farmacia. Pero también: de la farmacia como carnicería. Cualquier análisis acerca del cocinar y el comer en el Bulevar y el Saladero impone pensar también el estómago como sitio privilegiado de los medicamentos. La correspondencia no es extraña al lenguaje; de hecho, en ambos casos se habla de "recetas". Y también es necesario tener presente la posibilidad de pensar que muchas veces las imposibilidades de comer ciertos alimentos no responden a privaciones económicas sino a propias de la salud (aunque esa distinción...). "De noche me

CRISTIAN PERALTA

Sobre la cama, el Angel Moroni, secretario celestial.

tomo un vaso de leche. Yo lo que más como es leche, carne poco. Yo era gorda antes... Y no siento ahora las ganas de comer la carne, la miro... A mí me gustaba la carne con grasa[5]. Y el doctor me dijo: 'Comé carne todo lo que quieras pero sin grasa'. Y a mí la carne sin grasa me dan unas ganas de devolver... Me gusta la carne gorda, hervida, de grasa fría, o asada, igual, pero... Yo directamente no como, casi no como carne... Pero tendría que comer carne... carne, pescado y esas cosas... Pero si como grasa me hace mal para la diabetes, entonces no puedo...". El relato que corresponde al comer es casi un relato del ayuno. Entre el deseo y la prescripción todo se adelgaza y el desliz va, enfático, del comer al beber: "Yo lo que más como es leche". Ese carácter líquido, en definitiva, es lo que permitiría leer también un antibiótico como alimento.

Pigmeas por cereal. La idea del trueque alerta sobre otro aspecto a ser tenido en cuenta: en el modo de alimentar las gallinas se establece en muchos casos un modo de alimentarse. Se da de comer a lo que se come. Y cuando se come no se tira nada: "Las vísceras se las come Cocu", dice Norma. Afrechillo y ají molido en invierno, para que el cuerpo se caliente. Y nunca maíz solo, maíz solo, maíz solo. La gallina debe tener una dieta variada como la que se tiene dentro de la casa. Y la gallina comerá las sobras de lo que pasa por la cocina: cáscaras, por ejemplo, de fruta o de papa. Habría que poner el afrechillo bajo la lupa para ver qué se cuece en los estómagos de los vecinos. Cómo come la gallina. Cómo come quien come la gallina. Cómo come la rata el cereal que come también la gallina. Cómo come la rata la gallina.

Volviendo al Bulevar, frente a la capilla, al lado de una placita, leche de cereal, flan de manzana, fécula de arroz, budín de ciruela y pasas, hierbas para el insomnio y la depresión, tilo, lúpulo y angélica, pan casero con levadura seca, bollitos de choclo, bollitos de arroz, vegetales rellenos, milanesas de soja, sopa de arvejas, cebolla de verdeo, repollo, brócoli y coliflor. Del Sistema Manuel Fontana de Corte y Confección al Curso de Cocina Natural Evolutiva del Dr. Estévez. Titi Trujillo (Ingeniero White, 1935) fue durante 1998 a sus clases y hoy basa casi toda su dieta en las indicaciones allí aprendidas. En su cocina los menores gastos no deberán ser leídos como índice de falta sino como apuesta por un comer "mejor" o comer "sano". Sus folletos de "Cocina Holística" la alertan sobre las irradiaciones que sufre la papa y las probabilidades mayores de contraer cáncer. La base "natural" de sus preferencias en comida, sin embargo, atrae al planteo de la salud un nivel mayor que tiene que ver con una consideración más amplia. "Claro, esto no conviene a las multinacionales, porque hablar contra los lácteos... que el yogurt, que la leche, que la crema, que el queso... toda la gente que moviliza, que los tambos... No viste qué propaganda la leche... Y ninguna leche es buena". Cada vez que prepara su torta de agua Titi Trujillo pareciera estar resistiendo, allí, en su cocina de una casa más del Bulevar, a todo un orden de cosas. Habría que ver si las porciones en el estómago de sus convidados permiten generar un movimiento orgánico de difusión de sus ideas. Habría que suponer que ella se conforma con que la torta guste y los comensales se transformen en cocineros y en consumidores que vayan, poco a poco ("esto es lento"), dejando de consumir leche para asistir así a la desaparición de los tambos, las fábricas y el cáncer. En su relato la imagen enorme de un tumor aparece como síntoma de un sistema donde sólo prima la voluntad exasperada de las ganancias. Los nuevos pollos son ejemplo de esto. Ella cuenta, según le contaron, acerca de unos que fueron desarrollados artificialmente para alcanzar mayor peso. Como si se tratara de pumas o tigres, hubo que matarlos finalmente a balazos. "Eran muy agresivos... No eran Pollos con cáncer, era Cáncer con pollo... pero estas cosas no se difunden".

El estómago consciente de Quinter se asocia a un cuerpo máquina, motor para el que la grasa funciona como fuente de energía y combustible. El cuerpo se cuida como una herramienta; hoy, con ajo, cebolla y limón. Las bondades de estos elementos también fueron probadas en el pasado y justifican en su relato los 82 años que ha alcanzado: "Yo me levantaba a la mañana tempranito, me comía una cebolla grande así y me iba a trabajar a la bolsa. ¡Comerme una cebolla grande así, en ayunas!". Pero lo que destaca sobre todo en su alabanza del ajo, la cebolla y el limón es que esas cualidades contrastan definitivamente con las dietas habituales (signadas por un supuesto standard oficial de gustos) y también contra el saber médico oficial de carácter científico. En su estómago de fierro, Quinter pone en duda los criterios aceptados, los relativiza y construye su saber desde estrategias propias. Norma, por ejemplo, afirma que Pedro chupa el limón como si chupara "un dulce". Con respecto al ajo y la cebolla, la operación consiste en obtener "lo mejor" de aquello que se considera "lo peor". "El ajo también, es bueno para el corazón, para la presión, ¿sabías vos? Vos te levantás a la mañana y te comés un dientito... Vos sabés que el ajo en el puchero, hervido, que mucha gente, lo he visto yo, lo saca, de la sopa, donde sea, yo lo agarro me lo como el ajo, hervido, que es peor. Hervido, que no lo come nadie. Siete ocho ajos, adentro". Y limón, limón, limón. Medio limón sobre la mesa al que Pedro chupa una y otra vez a pesar de lo que dicen "los doctores". Ellos dicen, dice, "que corta

la sangre". La sangre: el circuito de la energía del motor trabajador. No: "El limón te purifica toda la sangre, te da apetito, te limpia el estómago de impurezas". No hay complemento sino una confrontación declarada: "No he estudiado en la universidad ni sé lo que un doctor, pero te puedo... Él habrá estudiado a su manera, para mí fue siempre el campo y el mar". Los saberes están escindidos entre sí (ámbitos cerrados de un lado, abiertos de otro) y no hay al parecer vuelta posible[6]. Ácido y más ácido. En dosis diarias.

La doctrina naturista que arma Quinter entre lecturas, experiencias y sentido político hace en este caso de la escasez una decisión adrede, no un castigo; en todo caso, se trata de un vivir máximo con lo que se tiene, conservando cierta autonomía frente a lo que se ve como el mundo insalubre del consumo y del capital, del que forman parte los saberes establecidos e institucionalizados como el saber del médico, el saber del abogado, el saber del ingeniero, el saber del político, el saber del nutricionista, del economista, del historiador. (La ciudad, zona de todo eso, es percibida como un gran gallinero. La falta de distinción de sabores o la indiferencia de sus habitantes con respecto a la calidad de lo que "comen" encuentra su correlato en las gallinas: "La gallina es como el chancho, come cualquier cosa. Hasta se comen entre ellas").

La intención no es la de agotar un número definido de estrategias sino la de abrir nuevas preguntas y extender las zonas de atención. Cualquier estudio acerca del comer y el cocinar con pocos recursos obliga a poner en juego una amplitud que va mucho más allá de lo estrictamente alimenticio. La pirámide de la nutrición aparece en el horizonte como una Pirámide de Mayo, signo menos de un saber científico que de una mitología pasible de ser datada y adscripta a una ideología determinada; no en vano se trata, en definitiva, del ícono máximo de una estructura jerárquica. ¿Qué se come en el Bulevar Juan B. Justo o el Saladero? Se comió Potranca una vez. Se come hoy Padre Celestial, Milanesa de Soja, Pigmeas con Antibiótico, Limón o Seso de Pato.

Esto último para las ratas. El tema es que se rodean en vano los gallineros con un rastro de veneno. Ellas cavan por debajo y por la noche salen adentro mientras las gallinas duermen.

Cuenta Norma: "Yo he visto allí en Saladero un lugar donde guardaban los animales, eran patos, hermoso lugar, y por un costado había hecho la rata la cueva y a la noche entraba se subía a los patos y les comía la cabeza, el cerebro, el seso. ¡Mirá qué inteligentes, no! Porque comían lo de más alimento. Todas las noches uno o dos patos muertos así, sin cabeza"[7].

Hierve la salsa. Casa de Quinter.

NOTAS

[1] Las aclaraciones de diversos cebos para ratas aluden al "período de combate".

[2] "Lógicas de la astucia, de la artimaña, del desvío, del ardid, de la maña, fundan estrategias y tácticas de la existencia sino de la subsistencia. El saber del pobre es pura destreza...", entiende Rosa, Nicolás, "La mirada absorta", en *La lengua del ausente*, Biblos, Buenos Aires, 1997, p. 115. Aunque no se hace referencia alguna, la discusión o la glosa criolla viene de De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana, México, 1995 (= *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990).

[3] "Seremos hierro, hierro y acero para ser más duros", escribía el anarquista Ghiraldo. *La agitación*, nº 9, Bahía Blanca, 1901.

[4] En su versión final (*Plan Estratégico*, Bahía Blanca, 2000, p. 34), el documento cita entre sus fuentes, por ejemplo, CREEBBA, "Pautas de consumo por nivel de ingreso: una estimación para Bahía Blanca", *Revista Indicadores de Actividad Económica*, Bahía Blanca, nº 36, enero 1998.

[5] Barthes comentaba hace tiempo: "la máquina de alimentos (de esencia patronal) proporciona sólo alimentos en serie, pequeños y visiblemente desabridos", en *Mitologías*, 9 ed., Siglo XXI, México, 1991, p. 41 (= *mythologies*, 1957).

[6] Los cruces se dan, por supuesto, y la bibliografía al respecto es innumerable ya que se trataría de "la cuestión". Pedro recuerda una lectura de su adolescencia: Dr. Vander, *Medicina natural. Gran enciclopedia práctica para el tratamiento de las enfermedades*, Librería Sintes, Barcelona, 1933. El ejemplar se lo habría prestado un inmigrante gallego, canoero como él en la ría.

[7] Entrevistas a Pedro Quinter y Norma Gabelli del 6 de marzo de 1996 y 5 y 15 de marzo de 2001. A Moisés Segundo Rodríguez y Alicia Bustamante del 21de febrero de 2001. A Isabel 'Titi' Trujillo del 30 de junio de 1999. Todos los registros forman parte del Archivo Fónico del Museo del Puerto.

Miguel Ñancuche Nahuelquir, "cacique fundador" de la Colonia Cushamen (gentileza de Isaura Huenchunao)

Paralaje:

perspectivas en "la" historia de origen

Una nueva mirada sobre investigaciones precedentes en torno a los usos que los miembros de la comunidad mapuche Cushamen dan a sus interpretaciones sobre el pasado.

1. El lugar desde donde se cuenta una historia

En el proceso creador de contar una historia subyacen proyectos políticos, posicionamientos ideológicos, reclamos económicos e intertextualidad y disputa con otras historias. El discurso histórico permite dirimir en varios frentes sociales por su particularidad intrínseca: la evaluación metacomunicativa de lo dicho como "verdad", la organización de los eventos en unidades completas y reconocibles, la posibilidad de argumentar narrando y la referencia —resupuesta o creativa— a contextos y posicionamientos sociales.

Resumiremos brevemente cada uno de estos mecanismos subyacentes a la acción de narrar una historia. En primer lugar, las historias representan "realidades del pasado" como "aquello que verdaderamente sucedió". Quien inicia la lectura de un relato definido como legítimamente histórico actualiza el marco interpretativo sobre "la verdad" y se posiciona a sí mismo como enunciador competente y conocedor de "la realidad". En segundo lugar, las historias constituyen entextualizaciones (Bauman y Briggs 1990) o *puestas-en-intriga* (Ricoeur 2000), es decir, resultan del proceso de selección y organización realizado por el enunciador, de "una colección"[1] de eventos del pasado. De este modo, la historia deviene una unidad discreta posible de ser nombrada antes de ser actualizada. Tercero, la operación de entextualización simultáneamente supone la construcción de una tesis o argumento (Carranza 1997). El enunciador sostiene y fundamenta a través de la historia *puesta-en-intriga* un punto de vista determinado. En cuarto y último lugar, la historia constituye también una interacción, por lo tanto, el enunciador que presupone sus destinatarios, constantemente negocia los presupuestos contextuales. La historia involucra un "yo" en relación con "otros", pero estas relaciones son concretas y materiales. El proceso de contextualización (Gumpertz 1982) a través del cual el enunciador identifica algunos rasgos de los escenarios usados para producir contexto-marco, permite el análisis de la historia en su devenir sociohistórico.

El presente trabajo es una nueva mirada sobre investigaciones precedentes (Ramos 1999, Ramos y Delrio 1997) en torno a los usos que los miembros de la comunidad mapuche Cushamen (provincia del Chubut) dan a sus interpretaciones sobre el pasado. El trabajo de campo realizado desde el año 1995 [2] nos ha facilitado la conformación de un *corpus* extenso de "historias" del origen y los sentidos de pertenencia de la comunidad (Brow 1990). Algunas historias se "oficializan", ocupando el espacio prestigioso de "la historia de la comunidad", otras se deslizan ocultas entre portavoces todavía no autorizados; algunas polemizan y se contradicen pero todas se reconocen entre sí; unas crean comunidades imaginadas ampliadas y tiempos de larga duración, otras fundamentan la legitimidad de un "nosotros" restringido y abarcan una temporalidad cercana.

La metáfora de la paralaje nos permite hacer alusión a la dinámica social conflictiva que subyace en el aparente estatismo de una historia entextualizada.

El estatuto jurídico de la comunidad como "Colonia indígena agrícola pastoril" implica procesos identitarios yuxtapuestos: autodefiniciones como aborígenes, como argentinos y como pequeños productores. Cada uno de estos posicionamientos construyen de modo diferente "la historia de la comunidad", y en sus yuxtaposiciones y contradicciones es posible inferir ciertas regularidades. En un nivel de mayor sistematización y abstracción reconocemos tres tipos de *narrativas*: la narrativa aborigen de las injusticias, la narrativa nacional fundacional y la narrativa clasista del pequeño productor.

La metáfora de la *paralaje* nos permite hacer alusión a la dinámica social conflictiva que subyace en el aparente estatismo de una historia entextualizada. Calificar una historia desde el punto de vista de la *paralaje* implica poner el acento en la existencia de otras historias y sus diferencias. Las

posiciones aparentes de un astro en la bóveda celeste difieren entre sí según el punto de observación, del mismo modo, la identidad y el origen comunitarios se ubican de modo diferente en el tiempo y en los contextos sociales según el lugar desde el que se cuenta la historia.

El carácter perspectivo (Foucault 1995) de la práctica histórica se torna comprensible a la luz de cierta relación estratégica en la que el agente social está situado (Costa y Mozejko 2000). Las huellas de las opciones realizadas —dentro de los márgenes impuestos por las coacciones— se encuentran objetivadas en el texto de la historia.

El énfasis en la *paralaje* nos permite, primero, hacer foco en las versiones dispares de cada enunciador, pero principalmente en el posicionamiento político inferido del peso relativo que cada una de las narrativas adquieren en su "historia" particular; segundo, reemplazar los enfoques monolíticos sobre la historia de comunidad y hacer nuevos énfasis sobre la construcción de ambigüedades, desplazamientos y aparentes contradicciones como estrategia política en la construcción de identidades simultáneamente incluidas y excluidas en el estado nación; finalmente, relacionar las representaciones discursivas con sus agentes sociales, y las construcciones culturales con las políticas efectivas y concretas.

La narrativa fundacional, en Cushamen, recrea un mito de origen y un héroe común para imaginar la pertenencia aborigen en el estado-nación.

2. Paralajes y narrativas

2.1 La narrativa de las injusticias

Los eventos seleccionados por los pobladores de Cushamen en la construcción de una historia de comunidad desde la óptica de la "narrativa de las injusticias" refieren a "la época de la conquista" y a la oposición interétnica. Esta aproximación narra principalmente los enfrentamientos entre los *winkas* y los aborígenes, los éxodos pasados y latentes, las injusticias sufridas por los "antiguos" y por los pobladores actuales. La narrativa presupone un origen común en la preexistencia del indígena en el territorio nacional, los desplazamientos de los "antiguos mapuche" escapando del ejército, la llegada a Cushamen, las "invasiones" posteriores del extranjero que se hizo rico adquiriendo las tierras de la comunidad con la ayuda del comercio y las leyes "del blanco", la historia del alambrado y la arbitrariedad. La historia comienza muy lejos del territorio actual de Cushamen, y aún no ha terminado: la amenaza de tener que volver "a disparar del winka" persiste, del mismo modo que continúan las injusticias.

El contexto que emerge en estas historias es el escenario de las relaciones interétnicas, en las cuales el blanco es una amenaza para la precariedad de los títulos de propiedad de la tierra y la seguridad de la permanencia en Cushamen como comunidad mapuche. En los últimos años, este enfoque histórico ha sido también el fundamento de la autolegitimación en la disputa política por los recursos (subsidios, ayudas estatales, intervenciones de las ONG).

La función identitaria emergente en la narrativa de las injusticias consiste en presuponer y recrear "un nosotros aborigen" en sentido amplio. La Aboriginalidad —en tanto comunidad imaginada (Beckett 1991)— es reafirmada cuando el enunciador apela a patrones compartidos de la experiencia: engaños, violencia, robos, arbitrariedad, entre otras prácticas padecidas por el indígena. El tiempo de las narrativas de las injusticias, perteneciente a la larga duración, se entronca con el "tiempo indígena" de una "comunidad aborigen" más amplia. Los descendientes de Ñancuche retroceden en el tiempo hasta hacerse partícipes de las injusticias inauguradas con la llegada de Colón a Centroamérica y con aquellas cometidas contra Túpac Amaru en Cuzco. En este nuevo contexto de interacciones interétnicas, el estado-nación, y su historia de conquista y "campañas al desierto", es una más de las injusticias padecidas. Estas inclusiones se explican por la Aboriginalidad imaginada en sentido abarcativo que permite que el indígena de México, de Chile o del norte argentino sea considerado "iguales" y miembros de una misma comunidad. En este sentido el "nosotros aborigen" siempre ha existido y su permanencia en el tiempo es la que engloba el corto período de la historia nacional. La preexistencia, el derecho de haber ocupado las tierras con anterioridad a la conquista, constituye un punto de origen inamovible. Un tiempo que se prolonga hasta el presente, pero trascendiendo la fractura que significó la conquista.

Sin embargo, el trabajo de eufemización es constante, llegando incluso al silencio, cuando la narrativa enfrenta los pivotes de las otras dos narrativas. El "otro" es el blanco, pero específicamente es el "extranjero" o el "rico." Entonces la narrativa nacional fundacional y la narrativa clasista entran en juego. Las buenas

relaciones entre la Nación Argentina y los aborígenes de Cushamen no son nunca puestos en cuestión: las campañas militares del general Roca son borradas de las historias. Esta narrativa tampoco fractura la solidaridad entre los pequeños productores, al punto que algunos blancos que hoy en día viven en la comunidad y comparten sus vicisitudes cotidianas no forman parte del enemigo.

Estas son las historias que circulan en los espacios intraétnicos —organizaciones indígenas, congresos aborígenes, eventos indígenas nacionales e internacionales—, en los ámbitos interétnicos de negociación con las ONG, Endepa o el gobierno —cuando éste es representado, por ejemplo, por el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas)—, y en los espacios intracomunitarios, en los momentos que los enunciadores subrayan el "ser aborigen" instaurado en las tradiciones y actualizan sentidos de pertenencia en clara oposición a los *winkas*.

2.2 La narrativa fundacional

Las historias entextualizadas en el marco de "la narrativa fundacional" son aquellas que ubican el origen compartido en las tierras de Cushamen. La historia comienza con los sacrificios realizados por el cacique Ñancuche, hacia fines del siglo XIX, para obtener la legalidad de las tierras de la Colonia: ayuda al Perito Moreno enfrentándose a otros indígenas "extranjeros", participa como baqueano para el ejército nacional en la época de las campañas militares del general Roca (acción re-definida como "servicio militar"), recorre largas distancias hasta Chile (evaluado por los enunciadores como "equivocación") y hasta Buenos Aires para hacer los trámites correspondientes, y finalmente, es recibido como "huésped de estado" por el general Roca, quien firma el decreto en el que se otorgan las tierras de Cushamen al cacique Ñancuche y su gente.

El contexto emergente en las historias enmarcadas en este tipo de narrativa es la Nación Argentina. Ésta es la principal escenografía de los distintos eventos, y es también, el escenario que intenta actualizar el enunciador. Las buenas relaciones entre la comunidad Cushamen y el gobierno son citadas con el propósito de reafirmarlas. El estatus de Colonia, la exclusividad del aborigen en la primera entrega de tierras, la distribución de lotes realizada por Ñancuche y el decreto de Roca que confirma este estado de cosas conforman tanto la trama en "la historia" como en las negociaciones actuales de la vida ordinaria.

Las identidades repuestas en estas historias desplazan la atención sobre la Argentinidad del aborigen de Cushamen. Los enunciadores reconocen que la historia oficial argentina es el mecanismo por el cual el estado organiza el tiempo y la legitimación política de los hechos históricos, por lo tanto, el autor sociocultural de la narrativa fundacional comprende la importancia argumentativa del tiempo histórico nacional para valorizar positivamente sus identidades. El enunciador de Cushamen introduce el "tiempo indígena" en el acontecer del "tiempo nacional", siguiendo los lineamientos de su época al entroncar una creación común, un mito de origen que les permita plasmar su heterogeneidad.

La narrativa fundacional, en Cushamen, recrea un mito de origen y un héroe común para imaginar la pertenencia aborigen en el estado-nación. El origen compartido es la lucha de la civilización contra el salvajismo, es la conquista del desierto, y la defensa del naciente "territorio nacional". Este mito de origen implica la posterior conversión del indígena a la civilización y su reinserción en la historia como "raíz histórica".

Este asalto al tiempo nacional se produce con ciertos eufemismos: en primer lugar, re-definiendo la posición del autor de la narrativa frente a la idea de "salvajismo". Los "salvajes" son los aborígenes extranjeros o aquellos con los que se tiene una gran distancia temporal, en definitiva, los "salvajes" son otros. Segundo, en este juego aparente de presuposiciones, la figura de Ñancuche como héroe de la Nación desafía un tiempo histórico que comienza con la destitución de los grandes hombres aborígenes y la conformación de un panteón de héroes en los que la aboriginalidad no tiene ninguna presencia. Ñancuche hace su entrada en la historia, silenciosamente, sin buscar renombre ni gloria, lo cual lo define como un prócer más legítimo que los mismos próceres de la Nación.

Ñancuche es una "persona modelo" (Castro Klaren 1989), cuyas acciones humanas y sus

Rehue. Camaruco de Cushamen, febrero 1996 (foto tomada con la autorización y a solicitud de los cabecillas Prudencio Nahuelquir y Demetrio Miranda).

consecuencias sólo pueden ser interpretadas desde la ética del "sacrificio" por la Nación y del "sacrificio cristiano". De este modo, presupone y responde las críticas de la narrativa clasista que —como señalaremos adelante— juzga a Ñancuche como "traicionero de su propia raza". La narrativa fundacional introduce el "tiempo aborigen" en el "tiempo nacional" en el evento narrado donde Ñancuche salva la vida al "argentino" Perito Moreno, cautivo por el cacique Sayhueque. Para evitar conflictos con otros caciques, Ñancuche habría solicitado al gobierno que este episodio no fuese nombrado en "la historia oficial". Según los narradores ésta es la causa por la cual el hecho permanece silenciado en la historia nacional.

Ñancuche sirve al ejército valientemente para "defender la tierra" y en virtud de este comportamiento es reconocido por el presidente Julio Argentino Roca que lo recibe en la Casa de Gobierno como "huésped de estado" y le otorga las tierras de Cushamen por medio de un decreto. La comunidad de Cushamen actualiza permanentemente este reconocimiento en sus reclamos tanto discursivamente (en las solicitudes) como en prácticas no discursivas (la edificación de un monolito visible desde la ruta en las tierras en las que había vivido Ñancuche).

las estrategias de invisibilización — predominantes en décadas pasadas— han dado lugar a la marcación de la identidad étnica como medio político

Los descendientes de Ñancuche son los que hoy en día han "oficializado" esta narrativa en la Colonia, del mismo modo que los descendientes de las treinta familias invitadas por Ñancuche para formar parte de la comunidad[3]. La mayor parte de ellos posee —o reclama— los lotes otorgados por Ñancuche en aquella oportunidad. La educación oficial desde el año 1903, las represiones policiales y los discursos discriminatorios, de maneras diferentes, han influido durante largas décadas en la confirmación de una identidad que busca ser valorada en términos hegemónicos.

2.3 La narrativa clasista

Las historias que hemos agrupado en el marco de una narrativa clasista se encuentran menos entextualizadas, aún no se recortan y reconocen como unidades discretas. Sin embargo, mantienen cierta regularidad argumentativa: la oposición entre el "pobre" y el "rico", y un posicionamiento "contra-oficial" con respecto a la narrativa fundacional. Los eventos históricos son seleccionados con el propósito de fundamentar ambos puntos de vista.

Por un lado, se sostiene que Ñancuche no ha sido ecuánime ni desinteresado. Para describir los primeros años de la Colonia —antes de la crisis del 30— los enunciadores dividen a los pobladores en dos grupos: los hijos y hermanos de Ñancuche, definidos como "ricos estancieros" y los pobladores pobres que podían ser *mapuche* o *winkas*. En este último caso, los enunciadores denuncian la falta de ayuda y la exclusión padecida por "el pobre" que además era *winka*. Los años recientes aparecen, en la lectura de esta narrativa clasista, protagonizados por los ricos comerciantes o estancieros calificados como "usureros" o "individualistas" —que generalmente ya no son mapuche—, y por las sociedades anónimas o los grandes estancieros que explotan a los peones de la Colonia o han quitado tierras a sus pobladores (Compañía de Tierras —de capitales ingleses—, Benetton, etc.).

Por otro lado, los enunciadores califican el accionar de Ñancuche —su participación como baqueano del ejército— como traición a su "propia raza". En el marco de esta perspectiva, la narrativa fundacional es sólo una versión autorizada en la comunidad. El enfrentamiento entre ambas narrativas es explícito cuando el enunciador cita el argumento central de la teoría contraria ("algunos dicen..."). De todos modos, entre ambas narrativas hay muchas interpretaciones coincidentes, sobre todo aquellas que hacen hincapié en la construcción de una "identidad argentina".

Estas historias son contadas por algunos jóvenes, cuya trayectoria de representación y militancia en organizaciones locales de Cushamen ha implicado cierto contacto con algunos representantes de partidos políticos y con otros pequeños productores no aborígenes en las organizaciones regionales y nacionales. Por lo tanto, el contexto emergente son los abusos, la falta de recursos, la necesidad de subsidios del hombre de campo, y más aún, de aquellos que viven en tierras poco productivas. Estas versiones históricas, por otra parte, son actualizadas en la situación de entrevista cuando el grabador se encuentra apagado, señalando así su valor de "contra-historia". De las tres narrativas, este marco histórico es el único que se presenta como

"correctivo" de los otros argumentos más que como una tesis en sí mismo.

3. Reflexiones finales

3.1 ¿"La" historia de Cushamen?

El marco temporal de las distintas narrativas se va acortando progresivamente: preexistencia, fundación y diferenciación social. Las temporalizaciones dispares permiten la yuxtaposición de los puntos de vista en el devenir de un mismo relato o la utilización estratégica de cada uno de estos marcos interpretativos en contextos diferentes por el mismo enunciador.

La narrativa de las injusticias, originada en la preexistencia del aborigen en el actual territorio argentino, ha ido originando historias compartidas por la mayor parte de los pobladores de la comunidad desde fines del siglo pasado. Actualmente, el "ser aborigen" opera como marco legitimador de los otros puntos de vista. Es decir, las estrategias de invisibilización —predominantes en décadas pasadas— han dado lugar a la marcación de la identidad étnica como medio político efectivo de negociación con el estado-nación.

Las narrativas fundacional y clasista devienen posicionamientos enfrentados en las disputas intracomunitarias por la legitimidad social y la representación política. La "oficialidad" de las versiones fundacionales es puesta en duda por el punto de vista clasista. El reclamo de unos por autorizar su voz, y de otros por no perder su autoridad y competencia en el saber legítimo de lo que "realmente sucedió" subyace en este debate. Las historias fundacionales defienden la legalidad histórica de la propiedad de la tierra, las relaciones intertextuales con los discursos de la historia oficial argentina y la figura heroica de Ñancuche como el baluarte de la territorialidad y la fundación de la comunidad. Los descendientes de Ñancuche construyeron un monolito en homenaje a este cacique y allí realizaron un acto público al que asistieron el gobernador provincial y la televisión regional. Ésta es la cara política de la fundación: un nosotros que entra en la historia, celebra a sus héroes y, de este modo, defiende sus tierras. La narrativa clasista emerge de los intersticios y silencios olvidados por aquellas versiones y reivindica el lugar de las identidades marginadas por la narrativa fundacional: el hombre de campo que no puede reponer un linaje y una etnicidad "pura". Los criterios de "pérdida" de autenticidad aborigen son los que están en juego: para unos la mayor o menor distancia con respecto a la fundación de la Colonia implica o no un alejamiento identitario, para otros es la adquisición de riquezas y la acumulación de tierras, lo que constituye la pérdida de autenticidad.

No obstante, todas estas narrativas constituyen posicionamientos interétnicos, en las relaciones con el estado-nación, para el reconocimiento simbólico, político y económico. La estrategia posicional del enunciador, que se autodefine como descendiente de "aquellos que estuvieron antes de la llegada de los blancos", consiste en anclar las identidades en una subjetividad aborigen valorada positivamente por los discursos nacionales e internacionales. Las voces aborígenes actualizan la interpretación culturalista y pluralista, y posicionándose allí, legitiman su argumento de denuncia ante las injusticias padecidas, la escasez de tierras y la falta de subsidios y programas.

La estrategia de la narrativa fundacional consiste en hacer propia la subjetividad del ciudadano argentino creada por la historia oficial. La territorialización de Cushamen es comprendida como resultado de un decreto del gobierno nacional, del asalto al tiempo histórico de la Nación —a través de la participación de un prócer propio como Ñancuche— y del cumplimiento correcto de las obligaciones ciudadanas: servicio militar, adelantos (agricultura), civilización (educación). El argumento

Rogativa en el monolito situado donde se levantara la casa de Miguel Ñancuche Nahuelquir. Enero de 1996.

legitima, así, las denuncias por la inseguridad de los títulos de propiedad y opera como fundamento para el reconocimiento político de "la comunidad" y los reclamos colectivos.

La narrativa clasista hace foco en las injusticias y la diferenciación social. Los enunciadores se posicionan en la subjetividad de la clase trabajadora, del pobre o del desposeído. Desde allí "el otro" es claramente identificado: el rico invasor, generalmente *winka* y extranjero. Las significaciones culturales emergentes de la experiencia de la subordinación económico-política realzan al hombre de campo, al trabajador que "desea progresar". Aboriginalidad y Nación se encuentran en el pequeño propietario a quien le cuesta pasar el invierno, a quien no le alcanzan las tierras para mantener a su familia, a quien le cuesta mantener una huerta por la escasez de agua y la improductividad del suelo. Éste es el lugar reivindicado por las versiones clasistas y actualizado por los enunciadores para reclamar ayudas, subsidios y proyectos.

Las subjetividades —aún simplificadas por nosotros en este trabajo— operan como "redes subterráneas de cultura" (Escobar *op.cit.*) que, no obstante, pueden estar tornándose visibles como formas de acción y movilización colectiva.

La paralaje entre estas historias es "la" historia de Cushamen. La Aboriginalidad, la Nación y la Clase nunca son negadas en las interpretaciones que los pobladores hacen sobre su pasado; todas ellas están presentes en los diferentes puntos de vista. Por su parte, el estado[4] permanentemente describe y explica las diferencias con el propósito de apropiarlas (Briones 1995). Los posicionamientos desde la diferencia devienen, en consecuencia, en disputas o luchas transformistas previsibles; sin embargo, también innovan e impugnan. Cada narrativa es un modo particular de articular estos tres posicionamientos y de confirmar-desafiar la construcción hegemónica sobre sí mismos como un "otro interno": un otro que formando parte de la "Nación plural" legitima sus identidades en las diferencias étnicas y clasistas.

Los énfasis en cada uno de estos orígenes

Rehue. Camaruco de Cushamen, febrero 1996. (foto tomada con la autorización y a solicitud de los cabecillas Prudencio Nahuelquir y Demetrio Miranda).

señalan la tesis central del narrador; el trabajo de eufemización implica la copresencia de las narrativas; las contradicciones, los desplazamientos y las redefiniciones manifiestan la polémica identitaria. La paralaje de los puntos de vista sobre el origen, los eventos y los protagonistas, articula en una historia común, "la" historia de la comunidad, heterogénea, intertextual y en permanente conflicto.

3.2 Una historia abierta: posicionamientos estratégicos

Las historias que circulan en Cushamen —aún con sus perspectivas enfrentadas— constituyen actos de creación colectivos y, en este sentido, confirman el sentido de pertenencia comunitario. Sin embargo, siguiendo a Escobar (1992), reflexionar sobre las prácticas cotidianas permite centrar el estudio en la intersección de los micro-procesos de articulación de significados, por un lado, y los macro-procesos de dominación, por otro. Los pobladores de Cushamen construyen sus identidades, su pasado y sus ideas de "comunidad" a través de la re-combinación e innovación de elementos. Sus síntesis históricas conflictivas y heterogéneas —entre espacios de coacción y resistencia— representan el constante proceso de formación identitaria. Por lo tanto, la articulación de posicionamientos es multivalente con respecto a las ideologías dominantes: sus significados enfrentan, cambian, desafían y aceptan.

Las subjetividades —aún simplificadas por nosotros en este trabajo— operan como "redes subterráneas de cultura" (Escobar *op.cit.*) que, no obstante, pueden estar tornándose visibles como formas de acción y movilización colectiva. Ésta es la historia abierta de Cushamen: las historias orales conforman identidades múltiples, las ambigüedades se tornan estratégicas políticamente y, finalmente, ciertas articulaciones corporizan en la acción desafiante. Hoy en día hay indicios de formación de nuevos movimientos comunales, cuyo propósito explícito de gestación consiste en ocupar los lugares vacíos dejados por las organizaciones indígenas y las instituciones oficiales. "La" historia de Cushamen continúa articulando el "ser aborigen", el "ser argentino" y el "ser campesino" entre las disputas culturales y la movilización efectiva.

La paralaje entre las distintas subjetividades nos permite aproximarnos a "la historia de la comunidad", y con este anclaje, leer "culturalmente" las prácticas políticas y las acciones colectivas.

BIBLIOGRAFÍA

-Bauman, R. y Briggs Ch., "Poetics and performance as critical perspectives on language and social life" en *Ann. Rev. Anthropol.*, 1990, 19:59-88.

-Beckett, J, "Aboriginality and the Nation-State, A Comparative Perspective", Paper presented to the *Ethnic Studies Working Group*, Institute of Latin American Studies, Univ. of Texas at Austin. Fall Semester, 1991.

-Briones, C., "Hegemonía y Construcción de la "nación". Algunos apuntes", en *Papeles de trabajo*, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolinguísticas y Antropológico-sociales Nº 4, UNR, 1995, pp. 33-48.

-Brow, J., "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past", en *Anthropological Quarterly*, 1990, 63(1):1-6.

-Carranza, I., *Argumentar narrando*, 1997.

-Castro Klaren, S., *Escritura, transgresión y sujeto en la literatura latinoamericana*, Premiá, 1989.

-Costa, R. y Mozejko, D.,"Constructing/Becoming History", en *Current Sociology*, London, 2000, 48 (2):3353.

-Escobar, A., "Culture, practice and politics", en *Critique of Anthropology*, SAGE, London, Newbury Park and New Delhi, 1992, 12(4):395-432.

-Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995.

-Gumpertz, J.,"Contextualization and Understanding", en Duranti, A. Y Ch. Goodwin (eds.), *Rethinking context Language as an interactive phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 229-252.

-Ramos, A., *Discurso, pertenencia y devenir*, Tesis de Licenciatura en Cs. Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1999.

-Ramos , A. y Delrio, W., "Pasado y usos del pasado: relación Antropología e Historia a través de un estudio de caso", Simposio: Antropología e Historia. Reflexiones disciplinarias y análisis de casos, *VI Jornadas Interescuelas/departamentos de Historia*. Santa Rosa, La Pampa, 1997.

-Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

-Voloshinov, V., *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992 (1929).

NOTAS

* Ana Ramos. Lic. en Ciencias Antropológicas. Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras-UBA. Becaria de Doctorado (FFyL-UBA).
Walter Delrio. Mtro. en Historia. Sección Etnografía y Etnología, Instituto de Cs. Antropológicas, FFyL-UBA. Becario del CONICET.

[1] La idea de "colección" nos permite relativizar la "elección" del enunciador. Como ya han señalado varios autores, las coyunturas definen sus propios temas y horizontes de sentido (Voloshinov 1929), es decir, las distintas formaciones discursivas reponen sus archivos de lo decible (Foucault 1995).

[2] El trabajo de campo ha sido llevado a cabo desde 1995 hasta la fecha en la Colonia Pastoril Cushamen, provincia de Chubut, Argentina. Queremos agradecer a todas las personas de la comunidad que han querido compartir con nosotros sus historias y, especialmente, a la familia de Martiniano Nahuelquir.

[3] Los pobladores de Cushamen recuerdan que las familias fueron incluidas en la Colonia con el fin de cumplir con un determinado número estipulado en el decreto de creación.

[4] El estado es entendido aquí en términos gramscianos como sociedad civil y política.

Paralaxe: perspectivas "na história" de origem

O trabalho fundamenta-se em diversas narrações da "história" de uma comunidade mapuche argentina (Colônia Cushamen, Província. de Chubut). "A história da comunidade" é construída de modo diferente segundos os diversos posicionamentos. Estes implicam processos de identificação justapostos que atravessam os povoadores da comunidade: autodefinições como aborígenes, como argentinos e como pequenos produtores. Reconhecemos, então, três tipos de *narrativas*: a narrativa aborígene das injustiças, a narrativa nacional fundacional e a narrativa classista do pequeno productor. Através da metáfora da paralaxe indagamos das versões dispares de cada enunciador, mas principalmente do posicionamento político inferido, do peso relativo que cada uma das referidas narrativas adquirem em sua "história" particular e do uso estratégico desses linhamentos interpretativos em contextos diferentes (relações com o Estado-nação, conflitos intra-comunitários, etc.).
Procuramos abordar os mecanismos subjacentes à ação de narrar uma história: a atualização do marco interpretativo sobre "a verdade," a organização dos eventos em unidades completas e reconhecíveis, a construção de uma tese ou argumento e por último como referência a contextos e posicionamentos sociais.

Parallax: perspectives in "the" original history

This work focuses on the different narrations of "the history" of an argentine *mapuche* community (Colonia Cushamen, province of Chubut). "The history of the community" is built in different ways from the different positions. These positions imply juxtaposed identity processes of the people of the community: they go from self-definition such as aboriginals, argentines and small producers. We recognize, then, three kind of narratives: the aboriginal narrative of the injustices, the national foundational narrative and the class narrative of the small producer. We inquired into the different versions of each enunciator through the metaphor of the parallax, but mainly in the political position deduced from the relative importance that each one of the narratives acquire in its particular "history" and in the strategic use of each one of these interpretative frames in different contexts (relations with the state-nation, inter-communitary conflicts, etc.) We try to undertake the mechanisms under the action of telling a story such as the actualization of the interpretative frame of "the truth", the organization of the events in complete and recognizable units, the construction of a thesis or an argument and the reference to social contexts and positions.

Parallaxe: points de vue sur «l'»histoire de l'origine

Le travail est centré sur les différents récits de «l'histoire» d'une communauté mapuche argentine (à Colonia Cushamen, province de Chubut). «L'histoire de la communauté» est construite différemment à partir des divers positionnements. Ceux-ci impliquent des processus identitaires juxtaposés qui intéressent tous les habitants de la communauté: à partir d'autodéfinitions en tant qu'aborigènes, en tant qu'argentins et en tant que petits producteurs. Ainsi est-il possible de reconnaître trois types narratifs: le récit aborigène des injustices, le récit national constitutif et le récit de classe du petit producteur. A travers la métaphore de la parallaxe, nous avons fait des recherches dans les versions dissemblables de chaque énonciateur, mais principalement dans le positionnement politique inféré du poids relatif que chacun de ces récits obtient dans son «histoire» particulière et dans l'usage stratégique de chacun de ces cadres interprétatifs en différents contextes (rapports avec l'état–nation, conflits intra–communautaires, etc.) Nous essayons d'aborder les mécanismes sous–jacents à l'action de raconter une histoire: comme une actualisation du cadre interprétatif sur «la vérité», comme une organisation des événements en unités complètes et reconnaissables, comme une construction d'une thèse ou d'un argument et comme une référence à contextes et positionnements sociaux.

Nos-otros-los *peronistas*[1]

Relatos de unicidad polifónica en torno a la identidad y la memoria peronista

Abordar el estudio de una identidad política tan compleja como el peronismo posee un carácter siempre polémico, pues inevitablemente conlleva una reducción signada por su propia vastedad. En virtud de ello, este artículo tiene un sentido exploratorio y no más pretensiones que las de plantear un conjunto de problemáticas permeables a la crítica.

Intentaremos aquí rastrear las estrategias discursivas que permiten a los actores construir sus identidades en el marco de una situación de entrevista. La entrevista, como relación social, es una instancia en la cual —entre otras operaciones— se selecciona, clasifica y reconceptualiza la experiencia. En ella, el pasado se integra y recrea significativamente desde el presente a través de prácticas y nociones socioculturalmente específicas de temporalidad, agencia y causalidad.[2]

En este sentido, captar las relaciones existentes entre las memorias personales, recuerdos y evocaciones, y las memorias colectivas, que comprenden a los grandes relatos y mitologías, nos brindan una posibilidad de aproximación a la problemática. Será otro de nuestros objetivos sugerir la existencia de tensiones y diálogos entre los "diversos peronismos" que los entrevistados traen a escena. A su vez, intentaremos reponer una de las posibles lecturas para los relatos en el marco de la coyuntura sociopolítica contemporánea a la realización de las entrevistas: año 1999 - primer semestre del 2000.

El peronismo como movimiento ha albergado voluntades heterogéneas —incluso contradictorias—, dibujando un mapa ideológico en el que la diversidad y las estrategias puestas en juego por parte de los actores para integrarse a él podrían ser dos de sus características distintivas.

La complejidad para comprender y definir analíticamente la identidad del peronismo —que algunos autores definen como "transideológica"[3]— puede percibirse en los discursos de Juan Domingo Perón. Entre otros soportes, *Las Veinte Verdades Peronistas* oficiarán como marco identitario y regulador de las prácticas tanto sociales como políticas. Éstas, proclamadas en octubre de 1950, permitieron a Perón marcar los límites del movimiento en la afirmación: *el peronismo es esencialmente popular. Todo círculo político es antipopular, y por lo tanto, no peronista*".

La importancia que adquiere la necesidad de trazar límites y fronteras en los inicios del

Nos-otros-los peronistas	
Autor	Silvina Merenson* y Cecilia Plano **

movimiento, más de 20 años después invertirá su sentido[4]. En los años 70, Perón dirá: *en el peronismo conviven todas las tendencias, desde la izquierda hasta la derecha, se llevan bien y son buenos peronistas.*

El Movimiento Peronista parecería estar creado para incluir a "todos". Es en la voz de Perón que el Movimiento puede pensarse homogéneo. Ahora bien, ¿qué sucede cuando los diversos sectores que conviven en su seno buscan definir su identidad? De otra forma: ¿quiénes son "todos" en ideologemas como "Perón para todos" y "Todos para Perón pero sin Perón"?

En principio, podríamos adelantar que por fuera del discurso de Perón desaparece la pretendida unicidad. Al interior del movimiento existirían alteridades tan diversas que harían a la conformación, tanto en el plano simbólico como fáctico, de la figura del "otro": aliado en la "pueblada del 17 de octubre" de 1945 o enemigo en la negación mutua en la "Masacre de Ezeiza" de 1973, a modo de ejemplo. Cuando el discurso emana de los peronistas, cada actor construiría un peronismo unívoco a partir de sí mismo.

Puesto que *lo que pasó* es una construcción de la memoria de los actores, y esta opera mediante estrategias que toman la forma de una narración, este artículo trae al análisis tres relatos orales del tipo "historia de vida", que en el tránsito por tópicos autobiográficos encuentran en el peronismo un soporte de identidad.

Una de nuestras entrevistadas, María, inicia su relato narrando lo que fue en el año 1965 su decisión de radicarse en el conurbano bonaerense en búsqueda de trabajo. Procedente de la provincia de Salta, inscribe su experiencia personal en lo que es un tópico de la retórica peronista: "el cabecita negra" que llegado del interior encuentra en el peronismo "magia" y "alegría" frente al "desarraigo" y la "discriminación". Mientras va haciéndose "camino a los codazos en la gran urbe que es Buenos Aires", su peronismo se conjuga con su cosmovisión religiosa, dando por resultado un sincretismo evidenciado en las palabras que siguen:

... y venir acá, y estar, y poder verlo a Perón, poder ver la gente, cómo se había llenado la Plaza de Mayo, impresionante (...) porque para mí era una magia que un hombre con tanto carisma pudiera mantener una multitud serena, cantando (...) tanta cosa tan fuerte, ¿no?, que a mí me hizo peronista hasta la médula. Por supuesto yo con los ideales de Evita (...) yo cada día admiré más a Evita, hasta el día de hoy. Si algo tengo que decir de una mujer que, fuera de lo religioso, una mujer que me llenó de admiración y de pasión... porque ***de Evita lo que más me llegó es su fervor, su fuerza, su carisma, su entrega. Ella solamente era el amor*** *(...) Ahí empecé a conocer al peronismo (...) muy poca militancia tuve yo dentro del partido (...) No estaba Evita, no estaban esos ideales. Pero de todas maneras me interesó siempre la política (...) porque* ***la política es santa, es sagrada, es lo más cerca al evangelio*** (María, 24/11/99).

para mí era una magia que un hombre con tanto carisma pudiera mantener una multitud serena, cantando (...) tanta cosa tan fuerte, ¿no?

Siguiendo los preceptos cristianos de "amor al prójimo" —en palabras de María: *el deseo de un mundo mejor, el deseo de justicia, el deseo de amar, de pensar en el otro*—, para los primeros años de la década del 70 hacía trabajo social en Villa Luján. Es allí donde encuentra una práctica política por parte de las organizaciones revolucionarias que no se condice con su idea de acción y participación comunitaria, y que siente como una intromisión:

Yo ya estaba comprometida trabajando en la villa, ***en nuestra vida se había metido la gente ésta del movimiento de los montoneros, el ERP*** *(...) nosotros estábamos todos mezclados como en una bolsa, tanto militantes católicos, como...* ***esta otra gente*** (María, 24/11/99).

Montoneros, construido como un "otro" no forma parte del peronismo de María porque, según lo define: *...la violencia engendra violencia (...) lo único capaz de transformar solamente es el amor,* aquél que le atribuye como signo constitutivo a Eva Perón.

María parece identificarse con los "años dorados del peronismo de la década de 1940"[5]. En sus apelaciones constantes a la figura de Eva Duarte de Perón, sus memorias personales podrían inscribirse en uno de los textos fundacionales del peronismo: *La razón de mi vida,* que, dedicado a relatar la trayectoria de Eva Duarte de Perón, resalta su llegada desde el interior y su condición de "humilde mujer" que dedica su vida a servir a su pueblo, a su patria y a Perón. En esta dirección podríamos leer s*u* peronismo y *su* Cristianismo.

El peronismo para María está fechado. Si "empieza" en una movilización en 1974, "muere" en el acto de cierre de campaña de 1983 con "la quema del cajón" por parte de Herminio Iglesias.

...yo me acuerdo que fui a una movilización cuando Lúder era candidato [a la presidencia por el PJ] *(...)* ***Esa vez yo vi morir al peronismo, ese día me di cuenta que había muerto****, cuando... Herminio quema el cajón y dije yo: "qué difíciles somos los seres humanos que no hemos aprendido a tener diferencias de pensamiento, pero que si no somos iguales o peor que los otros que habían estado antes" (...) Con el deseo de venganza y de muerte, de sangre... Y... entonces* ***cuando pasó éso, (...) dejé de participar así en lo que era político y terminé con las movilizaciones, me aboqué a trabajar en lo social desde ese momento hasta ahora*** (María 24/11/99).

El interrogante que se abre es: ¿qué es lo que sucede con su peronismo? ¿Muere con aquél, en el momento en que "pasó éso" y deja de "participar en lo que era político", o lo sobrevive, tal vez como una "estructura de sentimiento"[6]?

La justicia social y el amor, que en María se revelarían como nodos centrales de su identidad peronista, podrían inscribirse en el discurso de Perón: *...el Justicialismo realiza la Justicia Social, que da a cada persona su derecho en función social... Los dos brazos del peronismo son la Justicia Social y la ayuda Social. Con ellos damos al Pueblo un abrazo de justicia y amor.*[7]

Si el peronismo de María es el de la "justicia social y el amor", el de Juan tendría anclaje en otro de los grandes tópicos de la Doctrina Peronista: la "Comunidad Organizada"[8], que en las *Veinte Verdades* es sintetizada en la fórmula: "Constituimos un Gobierno centralizado, un Estado organizado y un Pueblo libre".[9]

Juan —miembro de la Comisión Interna de la fábrica textil Ducilo en 1964 y secretario Adjunto de la Seccional Quilmes para el año 1972— se vincula a la actividad gremial y a la política en la década del 60:

Yo era operario. Había comenzado en el 64 siendo delegado de la fábrica y después pasé a ser miembro de la comisión interna. Y... bueno, ahí empecé a tener experiencia en ***lo gremial****, empecé a tener conocimiento y más participación en* ***lo político,*** *es decir que* ***iban de la mano.*** *Para mí en ese entonces no iban de la mano, yo me creía totalmente independiente políticamente, todavía no tenía una idea fija, no tenía noción de lo que había sido el peronismo (...) un delegado que tenía más edad que yo, me decía:* ***"si vos participás gremialmente te sentís peronista, de lo contrario no vas a sentir"****. Y yo le discutía en ese momento, pero lógico, recién comenzaba mi conocimiento (...) Y bueno, ¿cómo te podría decir? Hay mucha gente a la que le gusta o se dedica al fútbol, a mí me gustó esto, me gustó empaparme del tema gremial* (Juan, 10/10/00).

La serie de conexiones establecidas entre "gremialismo-peronismo-percepción del mundo", naturalizada en el relato de Juan, podría contribuir a la perspectiva analítica que ve en el peronismo una "estructura de sentimiento". Por otra parte, la asimilación de la condición de obrero a la de peronista,

una de las enseñanzas que dejaba la Revolución Cubana era la posibilidad de derrotar a un ejército regular (...) por parte de un ejército popular

parecería poner en juego una memoria emblemática: "no existe para el peronismo más que una sola clase de hombres: los que trabajan"[10]. Este dispositivo identitario es pieza constitutiva —y en cierta forma fundacional— del discurso del primer peronismo.

La idea de "Comunidad Organizada" se plasma en su relato desde nociones como "representatividad" y "legitimidad". Juan asigna a espacios físicos diferenciales —"fábrica", "calle", "universidad"— potencialidades de acción simbólica para la práctica política y el reclamo. Formula un "adentro" y un "afuera" que tienen su epicentro en la fábrica, como el espacio de los trabajadores, los gremialistas y los empresarios. Por fuera, está la calle y la universidad como ámbitos en los cuales ubica a las organizaciones revolucionarias. Desde su perspectiva, todo intento de hacer "causa común" carece de viabilidad y es percibido como una intromisión en un espacio que es presentado como propio:

Para esa época [años 60 / 70] ***estaba la guerrilla en la calle,*** *y yo me acuerdo muy bien que había fábricas tomadas por el ERP (...) venían los muchachos del ERP cuando nosotros salíamos de la fábrica a decirnos si queríamos hacer causa común con ellos. Como no teníamos nada que ver ni con la ideología ni con la forma, no compartíamos la forma de proceder... no combatíamos esas ideas, pero tampoco las acompañábamos. (...)* ***Estos muchachos, todos con intenciones sanas*** *(...)* ***no sabían lo que era trabajar y opinaban del trabajo*** *(...) Yo en aquella época he hablado con chicos que estaban en ésa.* [Ellos] *venían y me decían: "vos... ustedes están con los sinvergüenzas, los que traicionan", y yo les decía: "sí, puede ser, pero yo los combato adentro, con trabajo, con ideas. Aparte si yo soy bueno, la gente me va a elegir.* ***¿Ustedes de dónde son?, de la calle ¿a quiénes representan?*** *Yo no puedo estar de acuerdo con vos, porque vos secuestrás, robás y matás. Ustedes son peores, porque* ***de la calle, sin ser nada, me vienen a decir qué tengo que hacer yo****" (...) Ésa era la diferencia* (Juan, 10 / 10 / 00).

La reposición de un diálogo con los "otros", aquellos que *no sabían lo que era trabajar y opinaban del trabajo* constituye la estrategia discursiva adoptada por Juan. Esta opción narrativa le permite construir un "verosímil" en el que la memoria, sin ser necesariamente la verdad, oficiaría de verdad en la persecución de una intencionalidad demostrativa. En su máxima expresión Juan desearía hacer irrebatible la existencia de los acontecimientos que narra.[11]

Otra vivencia del peronismo equidistante de las anteriores podemos encontrarla en Ignacio, quien, a diferencia de Juan y María, proviene de un núcleo familiar peronista. Si las vivencias se encuentran histórica y localmente situadas, puede comprenderse la asimilación de su niñez a la niñez que en el discurso del primer peronismo ocupaba un lugar central. Las *Veinte Verdades* señalaban que: "En la NUEVA ARGENTINA los únicos privilegiados son los niños"[12] , Ignacio dará cuenta de ello:

[Ignacio señala una foto] *...es de mi niñez, aproximadamente diez años* [1946], *el general Perón ya era presidente de la República y yo (...) le envié una carta, pidiéndole una pelota de fútbol y el presidente me contestó (...) y me mandó una pelota. (...) Yo era un niño trabajador, pobre, la única relación que tenía con la política era que (...) en mi casa funcionaba una Unidad Básica, un centro de acción política. Éste es el cuadro de Perón que presidía las reuniones (...) me tomé esta foto en la cual estoy acompañando... sosteniendo el cuadro del presidente Perón y el fútbol que me regaló* (Ignacio, 30 / 08 / 00).

La foto elegida por Ignacio para ilustrar sus palabras nos presenta una clave interpretativa para su relato. El sentirse *acompañando* al *General Perón* podría explicar el lugar que asigna al *líder* en su vida. Ignacio apela a la figura de Perón para hacer referencia a cada una de las etapas y cambios experimentados desde la infancia. Así, la juventud tendrá por hito el comienzo de su militancia en la Resistencia Peronista a partir del *derrocamiento* en el año 1955.

A fines de los 60, bueno... queríamos hacer la revolución (...) ya se ve un período de lucha y de organización muy fuerte, a partir de 1955 había nacido lo que se llamó la "Resistencia Peronista" (...) el triunfo de la Revolución Cubana en el 59 impactó realmente a la juventud de América latina y en el caso nuestro creíamos entender que (...) una de las enseñanzas que dejaba la Revolución

Cubana era la posibilidad de derrotar a un ejército regular (…) por parte de un ejército popular (Ignacio, 30/08/00).

La puesta en escena del ideario y las prácticas revolucionarias llevará a Ignacio a un dilema: entre el ideario y las prácticas aparece un hiato de significación que es la "violencia como método":

Esos años, que eran años de lucha, años a veces de clandestinidad, de semiclandestinidad, de vivir una historia medio al día, de no saber qué era lo que iba a pasar al día siguiente, pero sin embargo creo que fue una etapa muy rica... en permitir o en posibilitar la expresión de las cosas más notables y más impactantes de la gente, ¿no? (...) ***había un pensamiento mucho más idealista****, una cuestión muy generosa de mucha entrega en función de* ***una utopía revolucionaria****, de una búsqueda de una mejor sociedad, de una búsqueda de un cambio en... una aplicación y* ***una vuelta a la justicia social****. (…)* ***Algunos compañeros confundieron una metodología de lucha, como si esto fuera una ideología y como si esto fuera una estrategia de fondo*** *(...) La asunción por parte de algunos sectores de la violencia como una estrategia absoluta creo que no fue acertada y generó un tremendo costo (...) particularmente en la juventud (...) tanto trabajadora como estudiantil* (Ignacio, 30/08/00).

Como en el relato de María, la adopción de la violencia como forma de acción política permite trazar fronteras y construir alteridades. Sin embargo en Ignacio el "otro" no es extraño, no es excluido ni condenado. Los "errores" son en este caso cometidos por los "compañeros" que en la vorágine de los hechos parecen haber confundido forma con contenido. Hay así en su discurso una voluntad de bien que parecería quedar a salvo. Ignacio no estigmatiza la violencia como recurso, sin embargo para dar cuenta de ella recurre a las palabras del "líder":

Como decía Perón: "la vida es lucha". Las luchas en todas sus expresiones son para lograr cosas, para lograr objetivos, para lograr resultados, para generar muchas cosas, para... [hace un silencio, piensa] *etcétera, hasta para tomar el poder. Pero...* [silencio] *la lucha no es necesariamente violencia ni es sólo violencia, sino que, bueno, la violencia a veces...* [silencio] *comúnmente los pueblos no pelean por el gusto de pelearse, los pueblos pelean porque...* [silencio] *cuando no tienen otra opción que pelear* (Ignacio, 30/08/00).

La dificultad para dar cuenta de la violencia como práctica legítima se hace evidente en un relato que es reiteradamente interrumpido por elipsis, dudas y silencios. En Ignacio genera una tensión que no es ajena al discurso pendular que Perón sostuvo con relación al tópico. En este sentido, nuevamente Ignacio parece "acompañar" a Perón.

El Movimiento Peronista, pensado para incluir a "todos", supone un significante ambiguo. Esta ambigüedad es un dato relevante para comprender el proceso de generación de una identidad colectiva tal como aquí lo hemos abordado. Ella permite a los actores apropiarse y resignificar las estructuras partidarias e ideológicas, haciendo posible la construcción de un peronismo propio, unívoco a partir de sí mismo. En María, será el amor por el pueblo canalizado en la entrega; para Juan, sinónimo de organización, respeto por las jerarquías y espacios de acción; Ignacio lo recuperará en la "utopía revolucionaria", en la restitución de la justicia social encarnada en el regreso del "líder". Todos ellos, como sujetos históricos de los procesos políticos que narran, definen sus construcciones desde el presente. Para éste, habrá que señalar que las entrevistas tuvieron lugar en el marco de un peronismo en el gobierno, que, lejano a la "ortodoxia" y a la doctrina que lo había caracterizado, era cada vez más identificado con la economía y las políticas neoliberales. Quizá esta situación, conjugada con la lectura que desde la apertura democrática de 1983 se

sostuvo sobre la violencia armada en los años 70 y su vinculación con el peronismo[13], pueda explicar la tendencia en los relatos a hacer de él una "tradición selectiva"[14], en la que ciertos significados y prácticas son rechazados o excluidos en pos de una apuesta al futuro.

De esta forma, los "peronismos" hasta aquí abordados como diversos, poseen como carácter común la formulación de una "tradición selectiva" que tiene como marco un peronismo mítico: el propuesto por las *Veinte Verdades*, y el que anhelaba el prometido regreso en el transcurso de la Resistencia. Las representaciones del orden social, que podrían ser repuestas desde los relatos, se contraponen con un presente del discurso en el que la inclusión, las posibilidades de ascenso social y el acceso al trabajo, irrumpen como tópicos ineludibles en quienes toman por parámetros para narrar sus historias el progreso económico basado en el trabajo, la fábrica, y la valoración de las utopías y movilización.

El peronismo se constituye como agente de distribución de sentidos y de posicionamientos para la construcción de una identidad tanto individual como colectiva. En María, Juan e Ignacio, la alusión al peronismo parecería signada por el momento de su constitución como peronistas, su propio origen y fundación. Tal vez, porque ellos —al igual que Tadeo Isidoro Cruz— de alguna forma sienten que *cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de sólo un momento: el momento en el que el uno sabe para siempre quién es.*

NOTAS

*Investigadora de la Universidad Nacional de Quilmes. Becaria de estudio de la Comisión de Investigaciones Científicas de la provincia de Buenos Aires.
**Investigadora de la Universidad Nacional de Quilmes.

[1] El presente artículo es una reelaboración de la ponencia presentada en el Tercer Encuentro de Estudios Humanísticos para Investigadores Jóvenes, llevado a cabo en agosto de este año en el Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna de Santiago de Chile. Agradecemos a sus organizadores la Mención de Honor que nos han otorgado por ella, así como a nuestros colegas del Proyecto ***Historias de vida del movimiento obrero en Argentina, 1966 – 1976: una política de la memoria:*** María Sonderéguer, Mónica Rubalcaba y Cristian Vacarini, por sus lecturas y comentarios siempre oportunos. Claro está, los errores que puedan encontrarse aquí no los involucran.
[2] Podríamos sugerir que las operaciones señaladas, definidas por Rosana Guber como "prácticas de historización", tienen lugar en las entrevistas realizadas. Véase "Las manos de la memoria" en: *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, 1996, vol. 36, N° 141.
[3] Verón, E.; Sigal, S., *Perón o Muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988.
[4] Esta operación implica un movimiento análogo al señalado por Verón y Sigal para las frases. *Para un peronista no hay nada mejor que otro peronista* y *Para un argentino no hay nada mejor que otro argentino.*
[5] Gillespie, R., *Soldados de Perón. Los montoneros*, Buenos Aires, Grijalbo, 1997.
[6]"Estructura de sentimiento", al modo de Raymond Williams, como conceptualización del peronismo ha sido formulada anteriormente por Daniel James. Véase al respecto: *Resistencia e Integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.
[7] Las *Veinte verdades* que resumirían el ideario peronista, fueron leídas y dadas a conocer por Perón en el acto conmemorativo del Día de la Lealtad, el 17 de octubre de 1950.
[8] La idea de "Comunidad Organizada" es introducida por J. D. Perón para hacer referencia a la trilogía Gobierno, Estado, Pueblo como órganos que actuando conjuntamente deben cumplir una misión común. Desde esta perspectiva, al Gobierno le compete el rol de la concepción y la planificación, al Estado la ejecución y al Pueblo la acción. Los tres deben actuar armónicamente coordinados y equilibradamente compensados en la ejecución de la misión común.
[9] *op. cit.* en nota 7.
[10] *op. cit.* en nota 7.
[11]Para Héctor Shmucler la memoria como construcción aporta a la conformación de la identidad. Se relaciona con la voluntad, en tanto que la elección de un recuerdo y no de otro condiciona nuestro presente, da forma al pasado y compromete el futuro. "Las exigencias de la memoria", en: *Revista Punto de Vista*, Buenos Aires, 2000, Nº 68.
[12] *op. cit.* en nota 7.
[13] Véase al respecto: Guber, R., *op. cit.* 1996; Kaufman, A., "Notas sobre los desaparecidos", en *Confines* III, N° 4, 1997 ; Acuña, C. H. et. al. *Juicio, castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política Argentina*, Buenos Aires, Nueva visión, 1995; Merenson, S. *De la "guerra civil" y la "Teoría de los dos demonios" a la construcción del discurso "víctimas-victimarios": las palabras y la memoria como campo de poder y disputa político-ideológica*, FHCE, UNLP, 2000.
[14] Williams, R., *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1997.

Nós/ outros/os peronistas Relatos de unicidade polifônica em torno da identidade e a memória peronista.

O objetivo deste artigo é refletir acerca da identidade e da memória peronista. Para tal, apresentam-se três "*histórias de vida*" que têm como ponto de contato a alusão ao "peronismo". Tentamos aqui rastejar as estratégias discursivas que permitem aos atores construir suas identidades no contexto de uma situação de entrevista, captando as relações existentes entre as memórias pessoais, lembranças s e evocações, e as memórias coletivas. Sugerimos por sua vez a existência de tensões e diálogos entre os "diversos peronismos" que os entrevistados trazem à tona.
O Movimiento Peronista pareceria estar criado para incluir a "todos". É na voz de Perón que o movimiento pode ser pensado como homogêneo. Pois então, o que é que acontece quando os diversos sectores que convivem no seu núcleo procuram definir sua identidade? De outra forma: Quem são "todos" em *ideologemas* como "Perón para todos" e "Todos para Perón mas sem Perón"? Para o interior do movimiento existiriam alteridades tão diversas que conformariam, tanto no plano simbólico quanto no plano fático, a figura do "outro": "aliado ou inimigo". Conseqüentemente, quando o discurso emanar dos peronistas, cada ator construirá um Peronismo unívoco a partir de si próprio.
O peronismo operaria no plano do discurso como agente de distribuição de sentidos e de posicionamentos para a construção de uma identidade tanto individual como coletiva.

We- the peronists Stories of a polyphonic unity around the peronist identity and memory

The aim of this article is to reflect on the peronist identity and memory. For this, three "life stories" that refer to the peronism are taken.
We try here to drag the discursive strategies that allow the actors to build their identities in the frame of an interview grasping the existing relations between the personal memories, remembrances and evocations and the collective memories. At the same time, we suggest the existence of tensions and dialogues between the "different peronisms" that the ones who are interviewed present.
The peronist movement seems to be created to include "all". The movement can be considered homogeneus in the voice of Perón. Nevertheless, what happens when the different sectors that live together in its bosom want to define their identity? Or: who are "all" within ideas such as "Perón for all" and "All for Perón but without Perón". There would exist so different alterities inside the movement that they would form the figure of the "other" not only in a symbolic level but also in the practical one. When the discourse proceeds from the peronists, each actor would construct a unique peronism from himself. The peronism would operate as an agent that distributes meanings and positons for the construction not only of an individual identity, but also of a collective one.

Nous autres*, les peronistas Récits d'unicité polyphonique autour de l'identité et la mémoire peronista.

L'objectif de cet article consiste en réfléchir sur l'identité et la mémoire *péronista*. Pour cela, il a été utilisé trois «histoires de vie» qui ont le *péronismo* comme point commun.
Nous nous proposons ici de suivre la trace des stratégies discursives qui permettent aux acteurs de construire leurs identités dans le cadre d'une situation d'entretien, en saisissant les rapports existants entre les mémoires personnelles, les souvenirs et les évocations, et les mémoires collectives. Nous suggérons en même temps l'existence de tensions et de dialogues entre les «divers *péronismos*» mis en scène par ceux qui ont été enquêtés.
Il semblerait que le Mouvement *Peronista* soit été créé pour inclure «tous». C'est dans la voix de Perón que le mouvement peut être envisagé comme homogène. Or, que se passe-t-il quand les divers secteurs qui cohabitent dans son sein cherchent à définir leur identité? D'une autre manière: qui sont «tous» dans un texte de contenu idéologique comme «Perón pour tous» et «tous pour Perón mais sans Perón»? Il existerait, à l'intérieur du mouvement, des altérités si diverses qu'elles constitueraient –au plan symbolique ainsi qu'au celui des faits– la conformation de la figure de «l'autre»: «allié ou ennemi». Quand le discours émane des *peronistas*, chaque acteur constituerait un *Peronismo* univoque à partir de soi-même.
Le *Peronismo* opérerait sur le plan du discours comme agent de distribution de sens et de positionnement pour la construction d'une identité tant individuelle que collective.

*jeux de mots *nos-otros* le mot complet signifie «nous» mais la séparation signifie «nous les autres».

ACERCA DE LA METODOLOGÍA Y LAS BÚSQUEDAS...

Tengo siempre la idea de volver a leer los contenidos de *Words and Silences*, especialmente el número 3, y el artículo de Alexander von Plato sobre "La práctica de la historia oral en Alemania", que se sumerge en la entraña del quehacer y de la contemporaneidad en toda su dimensión. Traducirlo y debatirlo sería lo ideal, pero por ahora transcribo un párrafo como antesala:

"... el debate 'Goldhagen' llevó a mostrar no solamente la responsabilidad de las elites alemanas, sino nuevas versiones de viejas hostilidades entre historiadores. Cuanto más clara fue la evidencia de la experiencia individual, más clara fue también la percepción del significado del consenso post-bélico en el Este y el Oeste con refugiados, gente 'internada' por los aliados, viudas de guerra, veteranos incapacitados, y así sucesivamente. Es claro que la historia contemporánea está determinada por el debate histórico de cada generación, y esto se aplica especialmente a la indagación centrada en sujetos históricos y en la experiencia como historia.

Desarrollos similares pueden verse en la literatura que explora 'la parcialidad hacia las víctimas' y otros temas conexos. La investigación sobre *historias de vida* se ha relacionado a menudo con otras cuestiones 'grandes', a menudo ligadas a éstas, como 'desde dónde o hacia dónde' considerando grupos y elites poblacionales sometidas a mezclas totalizadoras de las estructuras poblacionales y erosión de medios tradicionales, como el Nacional Socialismo, la guerra y el aluvión de refugiados, los cambios en la educación de los niños, las relaciones

entre los sexos, los temas de individualización, y así sucesivamente. En este sentido global se tiene la evidencia de que una levísima variación en profundidad en torno a estas fuentes, cuya fuerza en particular pudo encontrarse donde la pregunta tenía menos que ver con la reconstrucción de los hechos y procesos, y más en cambio con la 'digestión' individual y colectiva de la historia y sus efectos en los períodos históricos subsiguientes... y con la comprensible resistencia de historiadores, hubo que admitir que gente y grupos externos a la corporación de historiadores se ocuparan en temas de historia mental".

Leído con el detenimiento que exige una explicación tan parca, pero a la vez tan rica de sugerencias y destinos, pido disculpas por el recorte. Mi intención es doble: plantear este problema de acceso de "no historiadores" a profundidades de una historia diferente, y ratificarlo en función de un libro impactante, una compilación de doce trabajos, realizada por María B. Gentile, Gabriela Rafart y Ernesto Bohoslavsky, editado por el Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue.

Un prólogo de Carlos Aguirre, de la Universidad de Oregon, de junio de 2000, nos explica que los autores han logrado es-cudriñar archivos y expedientes legales en busca de ese "otro lado" de la historia de Neuquén (asimilable a esa "historia mental" tan críptica de von Plato) en el que aparecen prostitutas, ladronzuelos, amantes despechados, rivales políticos, policías corruptos o no, borrachos habituales, suicidas y otros personajes relevados por documentación legal de juzgados y comisarías entre 1900 y 1950. Su título es *Historias de sangre, locura y amor*, p. 263, y es un libro que "se lee de principio a fin casi sin soltarlo". Ese *plus* de fascinación radica en la elaboración que desde la sensibilidad de cada protagonista, el relator tiene la habilidad de expresar a través de la documentación que rescata de viejos y carcomidos expedientes, entre 1900 y 1950, del juzgado Letrado neuquino, al que accede desde 1993, este Grupo de Estudios de la Universidad Nacional del Comahue (GEHISO) de la Facultad de Humanidades de dicha Universidad.

Compartimos las conclusiones finales, que de alguna manera intrínseca se reúnen con las observaciones de von Plato acerca de la vida como experiencia y subjetivación de conductas sociales, que rescatan del tupido entretejido del poder, el castigo, la necesidad y el amor.

El expediente hace las veces aquí de la encuesta oral, por cierto, y en todo caso, induce en sus numerosas transcripciones a reflexionar sobre esos contenidos "más grandes, del desde dónde y hacia dónde" que aludía von Plato. Y que, por otro lado nunca deben perderse de vista en nuestro abordaje a la oralidad.

El expediente, como fuente, desafía y moviliza al historiador a no ser complaciente con él. La condescendencia y lectura acrítica podrían traducirse en una reafirmación de lo que la justicia sancionó. Nada más lejos de nuestras intenciones. Si la historia no tiene como fin imputar culpabilidad sino sólo revelar los mecanismos internos de los procesos históricos, en este caso, el análisis de la causa judicial puede poner en evidencia cierta herencia jurídico-cultural y ciertas partes de nuestras tradiciones que constituyen —todavía hoy— un funesto fundamento de motivaciones y que requiere una revisión. Es así que el estudio de estos habitantes de expedientes polvorientos nos ha obligado, en el campo de la historia social, a descentrar las esferas económicas y la política-sindical y trasladar nuestras preocupaciones hacia el mundo de lo cotidiano, hacia el campo de las decisiones individuales. Nos obliga a ablandar las estructuras sociales que pensamos encorsetaban y condicionaban toda conducta humana y, en su lugar, hemos vuelto a encontrar a los hombres haciendo su propia historia.

MARIETA DE MORAES FERREIRA

Las siguientes entrevistas se realizaron en el marco del programa radial "La morada de las musas", emitido por Radio Nacional (AM 870), los domingos de 16:00 a 18:00, conducido por Liliana Barela y Rodolfo Giunta. Dicho programa cuenta con el auspicio de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación y está dirigido a enfatizar los aspectos patrimoniales y las actividades que desarrollan los museos.

La Dra. Marieta de Moraes Ferreira es la actual presidenta de la Asociación Internacional de Historia Oral (IOHA) y el Dr. Robert Perks es Conservador de Historia Oral en el National Sound Archive de la British Library de Londres.

Liliana: Marieta, en general para los trabajos de historia oral, el investigador hace sus entrevistas, guarda sus casetes y al publicarlos transcribe parte de esas entrevistas, nunca la totalidad. ¿Quién tendría que guardar esas entrevistas?, ¿el Estado?, ¿de qué manera? ¿Qué problemas hay con los archivos en Brasil, o cómo trataron de resolverlos?

Marieta: Éste es un gran problema, porque en un país como Inglaterra hay una biblioteca que tiene ya un archivo sonoro, un archivo de historia oral, no sé exactamente la situación de la Argentina. En Brasil no todos los archivos poseen un archivo de historia oral. Yo trabajo en la Fundación Getulio Vargas, Centro de Investigación y Documentación de Historia de Brasil, que es una excepción. Tiene un archivo grande de historia oral y un programa de historia oral que tiene 25 años y 4.000 horas de entrevistas grabadas y disponibles para consulta del público.

La dificultad se encuentra en los procedimientos de preservación de la documentación oral porque cada vez es más reducida la escrita: los archivos de dominio público, la correspondencia... Muchas fuentes escritas son menos abundantes. En este sentido, se amplían los espacios para la documentación oral. En un principio, muchas personas iban en contra de la historia oral, contra el uso de las fuentes orales para escribir la historia, pienso que hoy esa discusión está un poco superada porque cada vez la documentación oral es más importante. Esto es una victoria, un logro importante.

Liliana: Habiendo visto el portal de investigaciones contemporáneas de historia brasileña con un millón de documentos, al cual se puede ingresar desde agosto de 2001, ¿cómo es la relación entre los estudios académicos y esta gran información que aparece?

Marieta: Esto es un poco nuevo, no sabemos mucho qué va pasar, no es sólo de historia oral, gran parte es documentación escrita, fotos. De historia oral hay pocas cosas, tenemos 4.000 horas. Uno de los problemas es ponerlo a disposición del público a través de Internet, ya que las personas tienen temor a publicar su privacidad por este medio. Entonces tenemos que hacer una negociación con las personas que nos donaron sus historias de vida. En cuanto a las transcripciones, sólo pudimos colocar 50 entrevistas. Es más sencillo con las fotos y los archivos escritos.

En este sitio hay archivos y libros que hacen un análisis de este material. Tenemos entonces dos sectores de trabajos, el de los archivos escritos, visuales y orales y otra parte de proyectos de investigación que analizan este material y hacen una interpretación sobre la historia de Brasil contemporánea.

Liliana: En la Fundación, la gente ¿qué consulta más, las transcripciones o el audio?

Marieta: Lee, porque escuchar es muy difícil, fatigante... Si es posible leer, las personas prefieren la lectura.

Liliana: Ése es el tema más duro de la historia oral porque entonces se pierde el titubeo, las dudas, los tonos. Se ha hecho mucho sobre el tema de los silencios, sobre el tema de los discursos, un análisis específico.

Marieta: Hay perso-

nas que tienen interés especial en escuchar y piden escuchar. La gran mayoría de las personas que son investigadores académicos, tienen más interés, les es más rápida la lectura.

De todas maneras, me gustaría llamar la atención sobre la situación de este centro de la Fundación Getulio Vargas. No es exactamente la situación de Brasil: hay una gran dificultad de contar con centros que puedan tener departamentos de historia oral que pongan el material a disposición de los investigadores.

Liliana: En nuestro país también es un tema pendiente, porque si bien hay registros de documentación sonora en el Archivo General de la Nación no está todavía establecido, los archivos orales están dispersos en distintos centros y en nuestras provincias más, todavía no se ha tomado como parte de un archivo, es decir, en los archivos tradicionales hay cierta resistencia a incorporar esta nueva documentación.

¿Qué porcentaje de personas están interesadas en Brasil, dentro de los historiadores, en este tipo de historia?

Marieta: Hay un gran número de personas, hay un "boom" de la historia oral en el mundo y en Brasil también, porque hay muchos encuentros de historia oral a nivel regional. En cada uno de ellos hay un promedio de 150 personas que presentan sus trabajos, son estudiantes y además hay una gran especificidad. Yo pienso que la historia oral de Brasil está esencialmente hecha en las universidades, es el centro de las investigaciones también. No tenemos muchos proyectos de historia oral independientes, sobre sindicatos o grupos comunitarios; puede que en las universidades o en los centros de investigación se estudien los movimientos obreros o cualquier otro tema, pero la producción es académica. Hay casos especiales, pero no es una cosa común.

Liliana: Cuando se hizo, en el año 98, la Conferencia Internacional de Historia Oral en Río de Janeiro, presentamos un trabajo sobre la militancia en los años 70 en Argentina, y en los distintos grupos en los que estábamos, la gente que trabajaba en historia oral decía que todavía en Brasil éste era un tema espinoso y que no se había empezado a hacer la crítica a la que apuntábamos en ese trabajo. Veo que ahora han avanzado los trabajos.

Marieta: Han avanzado, hay grupos que hacen trabajos de historia oral con la guerrilla rural y con la guerrilla urbana, hay grupos que hacen trabajos con seguimiento social como Iglesia, yo misma comencé un trabajo sobre parlamentarios, comunistas que estaban en la militancia política pero no clandestina durante la dictadura militar. Yo pienso que en 5 años creció bastante el interés de diferentes grupos por este tema, y pienso que hay necesidades de ampliar mucho más porque es un período difícil y los historiadores de historia oral tienen un poco de dificultad para trabajar con los períodos más recientes.

Liliana: Porque son parte muy directa de esos períodos, a nosotros nos pasó, pero trabajamos con militantes, no con los conductores, los protagonistas importantes o los líderes, sino con la gente de base, y fue mucho más rica la posibilidad de autocrítica que a lo mejor todavía los dirigentes no han llegado a hacer y es muy difícil trabajar después de un período tan doloroso.

Marieta: Pienso que es un problema grave en Brasil, no sé cómo es en Argentina, en las universidades, en los cursos de historia, la historia termina en 1964 antes del régimen militar, y los estudiantes piden todo el tiempo "queremos la historia más reciente", es algo difícil.

Liliana: Además ha traído entre nosotros, entre algunos historiadores, todo un debate sobre la legitimidad de hacer historia de un período tan reciente como es ése.

Para terminar, Marieta, te pediría que hicieras un cierre de lo que estuvimos hablando.

Marieta: Yo estoy muy contenta de estar aquí, agradezco otra vez la invitación al Encuentro y pienso que es una oportunidad para intercambiar experiencias. Robert Perks y yo misma tenemos experiencias diferentes, porque en Brasil es una historia

oral más académica y en Gran Bretaña se trata de una historia oral comunitaria, yo pienso que ambas son importantes ya que pueden contribuir con la sociedad para el avance de la democracia, de la crítica social en este mundo que es tan complicado, principalmente para nosotros que vivimos en un mundo globalizado.

Marieta de Moraes Ferreira, actual presidenta de la Asociación Internacional de Historia Oral (IOHA).

ROBERT PERKS

Liliana: ¿Cuál es la situación de los archivos de historia oral en Gran Bretaña?

Robert: Lo que se persigue en la British Library es registrar viejas tradiciones que forman parte orgánica de nuestra historia. Actualmente posee un importante catálogo que está en la red internacional, de modo que la información valiosa sobre la colección está en las redes mundiales de libre acceso, y creo que esto es muy importante porque este registro de la vieja historia es muy complejo para comprender pero importante para registrar. Uno de los desafíos del trabajo es que sea accesible a gente de distintos conocimientos, pueden ser investigaciones académicas, preocupaciones de maestros y también gente común que se interese por las vidas de su comunidad. Ahora, en Gran Bretaña, hay numerosas comunidades que organizan estos registros orales en pequeñas comunidades. Quizás 10 años atrás hubo ese interés, se escribieron historias de pequeñas comunidades, pero ahora están en la web y se internacionalizan fácilmente. Son historias de mucho más rico contenido y muestran distintas interpretaciones del comportamiento de las comunidades.

Mientras estudiaba historia, lo que me preocupaba era la ausencia total de memorias personales, de gente común, como que era una carencia muy importante. Mientras avanzaba el siglo XX y se ingresaba al XXI, nos quedábamos con esas ausencias en referencia al siglo XIX. Hasta 1950 quizá hasta 1970, la historia en Gran Bretaña era un *metier*, un interés de elite solamente. En realidad, el verdadero trabajo de la historia oral, de nuestra historia, es diseñar cómo funcionaron las cosas hacia atrás, basado en el registro de la oralidad. Cuando yo estudiaba se hacía una división muy neta entre gente común, gente de clase media o aristócratas pero ahora voy teniendo la convicción de que la historia totaliza esas memorias y son diferentes, particularmente distintas unas de otras. Pero también me importa la manera que queda en relevancia la gente que ha quedado marginada de ese diseño histórico previo. Con ese enfoque se tiene una historia de la mujer por ejemplo, de las minorías o incluso de los homosexuales o de los diferentes, en una palabra: lo que se logra es una complementación entre las historias de la pequeña comunidad con la historia general y con el vínculo interpersonal entre los individuos y las comunidades. Estamos preparando para el futuro lo que no tenemos hoy sobre el siglo XIX.

Liliana: ¿Cómo se trabaja en Gran Bretaña o qué utilización tiene la

historia oral no sólo en relación con los archivos sino también con los museos?

Robert: Diría que hay dos grandes apartados en la historia británica: por un lado, las comunidades locales y por otro, el Estado Nacional. El problema de la historia local es que siempre ha habido carencia de dinero para realizarlo. Que es un problema que se encuentra en todas partes, pero que ahora ha habido un cambio diferencial enorme que se debe al aporte que realiza la Lotería Nacional para el desarrollo de la historia local.

Recientemente han dado un millón de libras para el desarrollo de distintas actividades, pero siempre referidas a la historia comunitaria. Mi trabajo actualmente es asegurarme de que el dinero vaya a las fuentes que corresponden.

Hay también un convenio generalizado de que cada asignación de dinero que se otorgue debe ser comprobada y ofrecer pruebas del trabajo que va a realizarse, y la documentación queda guardada en archivos locales o nacionales según se decida. Se recoge la experiencia de trabajos anteriores, la investigación que se hizo sobre comunidades locales estaba bien hecha pero faltaba incorporarla a archivos nacionales. Este producto no debe quedar reservado para esta instancia local, sino que debe insertarse en la historia general y tener una manera de acceder a él y enriquecer la vida global. Hay un riesgo en esta suerte de tarea nueva y es que cualquiera puede estar sujeto a entrevistas, puede llevar a cabo una entrevista asignada o contenida o con una finalidad especial que no sea estrictamente el registro. Este reaseguro del registro o la calidad de esta indagación o de esta entrevista debe estar pautado o fijado dentro de los estándares académicos más exigentes.

Lo que resumo de lo que estuvimos hablando es que es evidente que se ha llegado a captar la importancia de la historia como componente vital del presente. Quizá sea diferente en la Argentina, pero en Inglaterra cada vez menos chicos estudian historia, pero el empeño de los profesores, y el mío propio, es mostrar cómo ese pasado está vivo en el presente que ellos pueden tocar, palpar y conocer. Este énfasis que se hace en la historia local es también un medio de diversión —si se quiere— para los chicos: coleccionar fotografías, relatos, armar historias que conduzcan a una percepción de lo histórico, del pasado en el presente. El mundo académico tiene que comprender que la historia es eso en lugar de la distancia de la realidad a través de documentos. La idea no es respaldar la historia del pasado en sí, sino para mostrar o robustecer el presente y la personalidad de los distintos lugares.

UNA INTRODUCCIÓN AL USO DE LA HISTORIA ORAL EN EL AULA

Dora Schwarzstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, 108 pp.

Han llegado a la redacción de *Voces Recobradas* numerosos textos, algunos de manos de sus autores durante el V Encuentro Nacional de Historia Oral. En publicaciones sucesivas los iremos comentando.
Comenzamos con *Una introducción al uso de la historia oral en el aula* de Dora Schwarzstein. En él la autora reflexiona sobre las nuevas formulaciones que se han generado en los últimos años sobre el concepto mismo de la historia como disciplina, y como consecuencia, las modificaciones que se hacen necesarias en su enseñanza.
Se plantea la necesidad de analizar un proceso histórico como un problema a resolver, abarcado desde distintas perspectivas, como producto de múltiples causas e incorporando nuevos actores sociales, situación que incita a desplegar distintas estrategias y revalorizar el uso de diversas fuentes, entre ellas las orales.
En el marco de un proyecto prefijado, la construcción de la fuente a través de la entrevista ofrece la posibilidad de acercar al alumno al proceso a través de la dimensión individual y la interpretación contextualizada en un marco más amplio que favorezca la comprensión.
La historia oral es vista como una alternativa posible para enriquecer la investigación y la enseñanza de la historia en el aula y a través de la lectura de las aproximadamente 100 páginas de la obra, Dora Schwarzstein va avanzando desde temas generales de historia oral, hacia su empleo didáctico, sus potencialidades educativas y los modos de desarrollar un proyecto escolar.

LOS RELATOS DE VIDA EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Mirta Ana Barbieri (compiladora), Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, Córdoba, 2000

Mirta Barbieri nos ofrece en este libro una compilación de trabajos basados en la narrativa biográfica. En los últimos años, el relato de vida ha revitalizado las ciencias sociales. El punto de partida de estas investigaciones es la entrevista, donde entrevistador y entrevistado construyen un espacio para la significación. Tanto para este tipo de intercambios como para la interpretación, el investigador social debe apoyarse en un marco teórico-metodológico para realizar el pasaje de la oralidad a la escritura: un texto que refleje el discurso del entrevistado para un lector no familiarizado con el mundo del narrador. Los trabajos compilados son: "El Relato de vida: singularidad y contexto" (Mirta A. Barbieri), "Un recorrido del pasado a nuestra historia: el relato de vida como documento histórico" (María Clara Medina), "Relatos de vida: construcción del montaje y dimensiones de investigación" (Ana María Roschetti, Martha Villa y María Laura Gili), "La biografía de Jajam: una comunidad que se narra a sí misma" (Daniel Bargman), "Quién dice, qué dice, para quién lo dice" (Isabel Laumonier), "Tempo histórico e tempo vivido a partir de relatos de vida" (Rosane A. Rubert), "Las sendas perdidas: en busca del remedio al mal de chagas" (María Alicia Brandt) y "Martín: «...cuando yo empecé a ser yo...»" (Natalia Verónica Rodríguez).

Noticias de Encuentros

V Taller Internacional "Problemas Teóricos y Prácticos de la Historia Regional y Local"

La Habana, Cuba, del 22 al 24 de abril del 2002

El Instituto de Historia de Cuba, con el coauspicio de la Asociación de Historiadores de América Latina y del Caribe (ADHILAC-Sección Cubana), invita a especialistas de la Historia Regional y Local, así como de las ciencias y disciplinas afines a ésta, a reflexionar y debatir sobre un conjunto de problemáticas cuyos resultados contribuyan a la renovación y proyección futura de esta área del conocimiento y de praxis social.
Algunos de los temas a abordar en el V Taller son:
-La reconsideración del papel del sujeto histórico en sus múltiples expresiones en el plano regional y local. La biografía, género, familia, redes sociales
-Globalización y región: límites, fronteras y articulaciones interregionales
-Procesos políticos regionales y locales. Sus particularidades y procedimientos de análisis
-Las ciudades como problema histórico. Su dimensión interdisciplinaria
-Lo regional y local en la enseñanza de la historia.
La organización del evento contará con conferencias centrales, mesas, paneles y ponencias individuales.
Las personas interesadas deberán remitir al Comité Organizador su propuesta para ser evaluada, antes del 31 de enero de 2002. Esta deberá enviarse en forma de resumen, no debiendo superar las 300 palabras, vía fax o e-mail, conteniendo además los datos generales del autor y vía de localización, preferentemente correo electrónico.
En caso de ser aceptada la propuesta se notificará al autor a fin de que sea remitida la ponencia antes del 10 de marzo de 2002. Dicha ponencia no deberá exceder las 12 páginas, a dos espacios, tamaño carta.
La inscripción es de U$D 40, y de U$D 25 para acompañantes y estudiantes extranjeros.
Para cualquier consulta dirigirse a:

Dr. Hernán Venegas Delgado (Presidente de la Comisión Organizadora)
Lic. Amparo Hernández Denis (Directora de Relaciones Internacionales y Divulgación)
Instituto de Historia de Cuba. Antiguo Palacio de Aldama.
Amistad Nº 510 entre Reina y Estrella
Centro Habana, Ciudad de La Habana, Cuba (CP10200)
Tel. 0537- 613758, 622070 Telefax 0537-613545
E-mail: ihc@hist.cipcc.get.cma.net

AGENDA DEL INSTITUTO

"Otra historia"

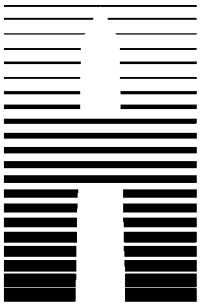
Otras voces:
"Las imágenes en la reconstrucción histórica"

La "nueva historia"[1] planteó además de nuevos objetos, nuevas fuentes. Se propuso expresar a los socialmente invisibles y escuchar a los sin voz. El cine, la fotografía, o la pintura proporcionan imágenes sociales que pueden colaborar desde esta perspectiva en la recuperación de aquellas voces silenciadas.
Históricamente, un lugar privilegiado de circulación de estos "imaginarios sociales" en las primeras décadas del siglo fue el cine. Formó parte de un proceso modernizador que multiplicó las formas de construcción de imágenes, universalizó su difusión y también permitió configurar representaciones de sectores no hegemónicos. Esta preeminencia del cine en el decir de la sociedad nos habilita para interrogarlo teniendo en cuenta su especificidad. El valor documental de cualquier film de mala o buena calidad no está dado sólo por lo que testimonia como hecho en sí, sino por la aproximación a lo socio-histórico que expone. En esta búsqueda se recupera una pequeñísima parte de lo imaginario del hombre, de aquello que puede no haber sucedido pero que ha estado presente a través de los sueños, esperanzas y deseos, que como decía Marc Ferro[2] ha quedado inmortalizado en un trozo de celuloide a través de un gesto, de una mirada fija e interrogativa a la cámara. De un silencio sugestivo, y de tantas otras formas de significar que tienen los realizadores para dotar de sentido el mundo recreado en la pantalla.
Este mundo subjetivo que ha circulado por diferentes circuitos ha pesado a la hora de producir hechos reales, cuyo valor en el quehacer histórico nadie pretende desnaturalizar. Detrás de lo visible y de lo invisible está nuestra mirada, a la pesca de un lapsus, de un instante en el que emerja la contracara de lo social, de un fragmento de discurso al que seguiremos interrogando y reinterpretando innumerables veces desde el presente.
Es desde esta propuesta que un grupo de docentes de la Universidad de Buenos Aires llevamos adelante desde 1997 un proyecto de investigación[3] sobre la historia social del documental fílmico en Argentina, cuyos primeros resultados se divulgaron en el libro *Cine e imaginario social.* Actualmente continuamos recuperando otras voces de la historia social a partir del análisis de la colección de noticieros Sucesos Argentinos.

Irene Marrone y Mercedes Moyano Walker

Notas
[1] Burke, Peter, *Formas de hacer historia*, Barcelona, Alianza Editorial, 1991.
[2] Ferro, Marc, *Cine e historia*, Editorial Gilli, 1970.
[3] Proyecto UBACYT As 49, Cine documental e imaginario social. Sociología histórica del documental en Argentina, 1900-43.

La historia es memoria,
presente y futuro



Instituto Histórico
de la Ciudad de Buenos Aires

Avda. Córdoba 1556, Planta Alta, (C.P. 1055), Capital Federal, República Argentina
Tel. 54 11 4813-9370 Telefax 54 11 4813-5822 / E-mail: ihcba@buenosaires.gov.ar

DIaGRO : MALLO / ARGS