

de la conquista se remiten al seno de la sociedad precolonial, con lo que se produce la colonización de la historia del incario. Los indígenas, desprovistos de la jefatura del Inca, caen entonces en los vicios comunes de la borrachera y la abulia. La diferencia frente al comportamiento anterior propone implícitamente, en una línea de lectura, un trato menos riguroso por parte de los españoles que aquel que recibían en los tiempos del Inca.

La heterogeneidad característica de la sociedad colonial muestra en los textos su profunda desintegración; los nuevos modos de inserción social, nacidos de la desestructuración de los grupos tradicionales, reciben un tratamiento escaso o nulo en estos textos. Antes bien, los conflictos son vehiculizados por medio de estereotipos: los indios son serviles y borrachos, los corregidores son ladrones. De allí que la descripción de los lugares donde se produce el contacto entre los grupos se presenta cargada de notas negativas señaladoras del rechazo hacia las prácticas que puedan implicar un borramiento de los límites; esto es, se estigmatizan aquellos lugares que funcionan como «frontera».

Estos estereotipos plantean la escisión no solamente entre colonizados y colonizadores, sino también entre el pasado y el presente del grupo colonizado; lo que está, pues, a la base de estos textos coloniales es el manejo discursivo de la alteridad.

La lectura del pasado no conlleva una crítica dirigida a poner en cuestión el orden colonial o sus instituciones; en todo caso, ésta se ejerce obsesivamente sobre funcionarios menores, como los corregidores.

Una nueva funcionalidad adquieren entonces las imágenes recurrentes del pasado: su presencia permite oponerlo a un presente que se concibe signado por el desorden; deriva así, de esta instancia, su carácter de crítica a la sociedad contemporánea.

## LAS FRONTERAS DE LA VOZ: INDIOS, ESCLAVOS Y BRUJAS EN EL TUCUMÁN COLONIAL (SIGLO XVIII)

Alejandra Cebrelli

*Abramos la caja del lenguaje de los ausentes y las inversiones quiásmicas que se produjeron en los procesos de construcción y formulación de identidades y sujetos.*

Iris Zabala

### 1. Límites, fronteras y espacios intermedios

Trabajar en los textos coloniales el lenguaje del vencedor para encontrar las palabras del vencido implica una hermenéusis riesgosa en tanto se lee y se re-construye a partir del discurso hegemónico cuyos códigos remiten al imaginario de los vencedores. Implica, por lo tanto, el riesgo de los límites: operar en las fronteras de los discursos atravesando los campos de sentido; jugar el juego de las representaciones, trabajando el discurso en aquello que tiene de disímil, de contradictorio; rastrear las huellas de la ajenidad para encontrar las claves que posibilitan la re-construcción de los sujetos acallados, de los imaginarios del silencio.

Para lograr ese objetivo, la selección del corpus requiere privilegiar los textos cuya «alternatividad»<sup>174</sup> quiebre el horizonte de expectativas

174 Se utiliza el constructo *alternatividad* en el sentido de *literaturas alternativas* para designar aquellos textos producidos en el conflictivo cruce de dos culturas

del lector crítico ya que, como afirma Edmond Cros, *lo diferente desborda lo semejante*<sup>175</sup>. Se ha elegido, por lo tanto, un texto jurídico titulado *Expediente criminal obrado contra una negra esclava por hechicería* (1703), seleccionado por las «anomalías» que percibe el lector contemporáneo ya que el efecto de sentido remite a un texto literario y no a uno jurídico. Precisamente, dicho efecto de lectura — generado por la distancia temporal entre la producción y la recepción — confiere al texto una densidad semántica que hoy se considera «literaria». Asimismo, esas anomalías dan cuenta de lo disímil, de lo contradictorio. Son las fisuras de la aparente homogeneidad del discurso del poder, los intersticios textuales por los que ingresan las voces acalladas.

Es necesario, entonces, partir del discurso hegemónico para desde allí ingresar en el universo de la alteridad. Por ello, el presente trabajo requirió una reflexión previa sobre el sujeto hegemónico, sus estrategias y representaciones discursivas en el Tucumán de 1703<sup>176</sup>. En la actual instancia, la reflexión se orienta a los discursos alternativos para relevar las estrategias que posibilitaron la resistencia de los imaginarios marginales, los desplazamientos en éstos que dan cuenta de aculturaciones y transculturaciones sucesivas, las hibridaciones que impregnaron las prácticas sociales —en especial, la de la hechicería,

cuyas marcas de transculturación impiden que respondan a modelos canónicos de la cultura dominante (Lienhard, Martín *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina* Lima: Horizonte, 1992). Se ha variado la denominación siguiendo las sugerencias del citado teórico quien —durante las discusiones generadas en los Talleres de las Jornadas Andinas de Literaturas Latinoamericanas (JALLA 2, Tucumán, 1995)— afirmó que ya no le parecía oportuno designar con el atributo de «literarios» a textos tan ajenos al imaginario a que ese término remite.

175 Cros, Edmond *D' un sujet à l'autre: sociocritique et psychanalyse* Montpellier, ISM, 1995. Cabe aclarar que las reflexiones de este crítico me han resultado indispensables para la elaboración de este texto.

176 Cfr. Cebrelli, Alejandra *Configuraciones del poder en el Tucumán colonial (Siglo XVIII)* Salta: 1996 (Mimeo)

Asimismo, se reconstruye al sujeto «otro», sujeto altamente heterogéneo que desborda los estrechos límites del rostro único que la cultura oriolla atribuyó a la diferencia.

Por otra parte, las particularidades textuales — tanto en el nivel de la tematización como de las prácticas que discursiviza — posibilitan la configuración de un mapa ideológico de ese espacio sociocultural en el cual resultan legibles las fronteras que dibuja la mirada hegemónica, fronteras que —entendidas como un espacio intermedio generado por los contactos interculturales— resultan clarificadoras de los lugares y de los «no lugares» sociales donde fue desplazada la subalternidad.

Por lo antedicho, la lectura crítica se presenta como una travesía que, recorriendo bordes y fisuras, trabaja las fronteras de la voz en un intento de recuperar algún fragmento de la historia no contada, de reconstruir los rostros «ajenos», deformados por el engañoso espejo de la hegemonía. De este modo, al fracturar el discurso del poder, deja al descubierto los estambres silenciados donde «habla» la diferencia. En ese sentido, se inscribe en la perspectiva del pensamiento latinoamericano que propone un espacio de reflexión teórica urdido desde los hilos discursivos de los unos y de los otros, para reconstruir una memoria cultural situada en la heterogénea y conflictiva identidad del continente<sup>177</sup>.

## 2. Los unos y los otros. La palabra bivocal.

Corre el año 1703 en San Miguel de Tucumán. Un numeroso grupo de vecinos, la mayoría de ellos pertenecientes a la milicia y un mé-

177 Se refiere a los trabajos del importante grupo de investigadores coordinados por Ana Pizarro que, continuando la línea fundacional de Henríquez Ureña, Miguel Ortiz y Fernández Retamar —entre otros, han generado un fecundo espacio dialógico de reflexión teórica donde se inscriben significativos aportes de teóricos locales como los de Ricardo Kaliman y Zulma Palermo.

dico de ilustre apellido —el doctor Vargas Machuca<sup>178</sup>— protagonizan un juicio contra una esclava negra llamada Inés, a la que su dueño — capitán don F. de Luna y Cárdenas— acusa de practicar la hechicería pública, atribuyéndole la responsabilidad de la enfermedad de su mujer y de la suya propia y la muerte de sus padres y de dos de sus nueras. El suceso está marcado por el sema de la ausencia. Salvo el alcalde mayor — también militar— no aparecen otros representantes de la institución jurídica; tampoco hay sacerdotes ni familiares de la Inquisición. Pese a estas anomalías, la esclava es juzgada, torturada y condenada a muerte en un proceso en el que criollos e indios acuerdan un discurso incriminatorio unívoco<sup>179</sup>.

La narración que se recupera del Expediente obrado contra una negra esclava por hechicería — título propuesto por el historiador Lizondo Borda al transcribirlo<sup>180</sup>— posibilita la reconstrucción de un sujeto hegemónico, conformado por los vecinos del lugar. Dicho sujeto, es fruto de complejas situaciones contractuales entre la institución militar y la médica, quienes han relevado<sup>181</sup> de sus funciones a la jurídica

178 Se ha comprobado la existencia de Bernardo de Vargas Machuca, aguerrido gobernador de la Isla Margarita durante los primeros años de la colonia (Zabala, Iris (coord.) *Discursos de la «invención» de América* Amsterdam: Rodopi, 1992), y de un ilustre médico peruano con ese apellido (Morales Padrón, Francisco *Vida cotidiana de los conquistadores españoles* Madrid: Temas de Hoy, 1992).

179 El conjunto de afirmaciones referidas al discurso hegemónico, sus representaciones y sujeto resultan una síntesis del trabajo anterior aludido (Cebrelli, op. cit.)

180 Lizondo Borda *Documentos coloniales (siglo XVIII)* Serie 1, Vol. 6 Tucumán: Junta Conservadora del Archivo de Tucumán, 1949. En adelante citaré por la presente edición. Para los casos en que la citada transcripción resulte fragmentaria, se usará un facsímil del documento original, lo que se aclarará oportunamente.

181 El constructo *relevo* se ha tomado de Michel Foucault para referirse a la sustitución de las funciones específicas de una institución sobre otra, con el consecuente desplazamiento de poderes. Dicho movimiento da cuenta de la aparición de un nuevo ideograma, en este caso, del de la Ilustración.

y a la religiosa, si bien la milicia conserva las riendas del poder. El relevo da cuenta, además, de la huella del ideograma de la Ilustración que significa un desplazamiento de los saberes religiosos a los seculares, de la fe a la ciencia.

Al considerar las condiciones sociohistóricas, se pueden inferir algunas de las estrategias de colonización que probaron su eficacia a lo largo del tiempo y posibilitaron a los criollos del siglo XVIII la conquista definitiva del territorio del Chaco y el sometimiento de los indígenas rebeldes: mocovíes, vilelas y abipones. El juicio da cuenta de una de las etapas de este proceso, previa a la expedición militar dirigida por el gobernador Esteban de Urizar y Arespacochea<sup>182</sup> y que —años más tarde— se orientó a la colonización de la memoria mediante la destrucción del imaginario nativo<sup>183</sup>.

La estrategia arriba aludida se resuelve en un gesto espectacular de intimidación al oponente, indios rebeldes y esclavos. Sus rasgos condenatorios se reúnen en la figura de la esclava acusada, torturada y muerta por hechicera pública. El juicio, entonces, tiene por finalidad servir de ejemplo y escarmiento a aquellos que, como ella, se atrevieran a desafiar los valores que sostienen la cultura criolla del momento — catolicismo, matrimonio, ciencia, valores que no circulan en los discursos subalternos.

Los ajenos no constituyen un grupo homogéneo pese a que la cultura criolla —altamente ritualizada<sup>184</sup>— les atribuye una máscara que representa la inversión de sus propias axiologías. Se trata del sistema de castas — cuyo proceso posee caracteres muy claros y definidos du-

182 Confrontar con Figueroa, Fernando *Historia de Salta* Buenos Aires: Plus Ultra, 1974

183 Cebrelli, op. cit.

184 En ese punto se sigue a la semiótica de la cultura rusa (En Lotman J. y la Escuela de Tartu *Semiótica de la cultura* Madrid: Cátedra, 1979).

rante el siglo XVIII para toda América<sup>185</sup>— que organiza la sociedad en dos sectores opuestos, los blancos y los «otros». En el Tucumán de ese siglo, las castas se subdividen en cinco grupos: indios, negros y sus mezclas (mestizos, mulatos y zambos), jerarquizados según el criterio valorativo de la «pureza de sangre»<sup>186</sup>.

En el espacio de las castas ingresan los disvalores atribuidos por igual a las restantes culturas. Sin embargo, cada imaginario marginal interactúa de manera particular con la cultura dominante. Además, algunos forman parte de la cultura criolla ya que — aunque con el estatus de dominados— sostienen la economía colonial. Esto significa que en el siglo XVIII sus imaginarios están muy hibridados con el criollo pues llevan siglos de conflictivos contactos.

La afirmación vale, en mayor medida, para los indios reducidos, pertenecientes a encomiendas, para los esclavos y mulatos que conviven con los grupos hegemónicos. Así, la diferenciación étnica —de indudable connotación económica— está acompañada de una legislación y de un conjunto de normas sociales no escritas que precisan los derechos y deberes impuestos a cada grupo, axiologías de las cuales da cuenta el presente juicio<sup>187</sup>.

Los indígenas rebeldes e indomables del Chaco conservan aún gran parte de su memoria cultural, si bien ya modificada por los procesos de resistencia, por el cambio de hábitat — obligado por los avances territoriales de los colonos— y por los inevitables contactos interculturales<sup>188</sup>. Si a lo ya enunciado se le suman los también inevitables

185 Estos datos pueden ampliarse en Baudot, Georges *La vida cotidiana en América española en tiempos de Felipe II* México: FCE, 1992. También en Konezke, Richard *América Latina II. La época colonial* México: Siglo XXI, 1991

186 Cfr.: Assadourian, Carlos et al. *Argentina de la conquista a la independencia* Bs.As.: Paidós, 1992 y Eduardo Rosenzvaig *Los hechiceros, una variante colonial en Cuadernos hispanoamericanos* 522, diciembre, 1993

187 Cfr. Assadourian, op. cit.

188 Cfr. Rosenzvaig, op. cit.

contactos entre los imaginarios marginales que están en el ámbito de influencia directa de la colonia, la configuración de un «otro» homogéneo se vuelve imposible.

El proceso judicial posee, por lo tanto, dos destinatarios posibles: los vecinos del lugar y ese «otro» heterogéneo. Se sigue, entonces, que el sentido se resignifica de acuerdo al tipo de lector<sup>189</sup>. La recepción está determinada, precisamente, por el lugar social de cada uno, con lo cual la palabra adquiere el estatuto de bivocal<sup>190</sup>, es decir, posee una doble orientación: hacia el discurso del poder y hacia el discurso ajeno. En tanto los discursos de la alteridad son más de uno, se puede afirmar que existe en el texto una pluriacentuación que posibilita tanto la recuperación de las voces acalladas y de sus estrategias de resistencia como la construcción de fronteras culturales para esta instancia sociohistórica del Tucumán.

El problema se focaliza, entonces, en la determinación de quiénes «hablan», a quiénes y cómo en relación a los lugares sociales. Dicho de otro modo, son los criollos quienes — por derecho de conquista— son dueños de la palabra en un doble sentido: determinan lo que se puede decir — hacer y poseen la tecnología de la letra escrita que inscribe la apropiación de los cuerpos, de la memoria y del territorio de los vencidos<sup>191</sup>. Sin embargo, la bivocalidad del lenguaje reenvía a las voces silenciadas, a los discursos de la resistencia que acompañan las

189 Aquí se utiliza el constructo «lector» entendido como todo aquel capaz de actualizar un texto, sea éste verbal o no verbal. En este caso la aclaración resulta pertinente ya que se pueden considerar dos textos posibles: el lingüístico (expediente judicial) que fue leído por unos pocos —en realidad por los criollos que participaron con su puño y letra— y el espectacular, altamente híbrido, al que asistieron los habitantes del lugar.

190 El término es de M. Bajtín (En *Problemas de la poética de Dostoiévsky* México: FCE, 1986)

191 Sobre esta cuestión puede leerse el libro de M. Lienhard ya citado. Asimismo, puede consultarse a W. Mignolo *Palabras pronunciadas con el corazón caliente. Teorías del habla, del discurso y de la escritura* en Ana Pizarro (coord.) *América Latina. Palabra, Literatura e Cultura* Sao Paulo: Unicamp, 1993

manifestaciones del poder colonial y que el mismo poder registra y transforma en escritura, sin ver que, al legitimarse y escribir su memoria, inscribe las historias de los otros y las palabras que intenta excluir.

Según lo arriba enunciado, cada imaginario subalterno inscribe su discurso en el hegemónico de un modo relacionado con el lugar social que ocupa. Esto significa que los modos de enunciación son diferentes de acuerdo con las posibilidades de «poder decir». El grado de explicitación depende de esas posibilidades y del tipo de relación —contractual o polémica— establecida con el poder. El grupo más marginal, ubicado en un no-lugar, sufre la prohibición de la voz por lo que su «enunciación» carece de marcas explícitas. Entonces, de lo dicho a lo no dicho, de la palabra ensordecida al silencio, se configuran las fronteras ideológicas que confirman la existencia de un sujeto colonial heterogéneo<sup>192</sup>.

### 3. La marginalidad colonizada. Indios al servicio del poder

Ya en el siglo XVIII, los indígenas que pertenecientes a viejas encomiendas, pese a su relativa marginación, ocupan un lugar ancilar al poder puesto que llevan siglos de dominación criolla<sup>193</sup>. En este juicio, Cristóbal y Bartolomé figurativizan a este grupo colonizado al testificar a favor del querellante. El *Testimonio* posibilita relevar las particularidades del juego de enunciación, efecto de las características bivocales de la palabra.

*TESTIMONIO: Incontinenti, yo el alcalde ordinario, en prosecución y averiguación de las diligencias por mí prevenidas para saber en qué formas o cómo echó el dicho don Francisco las inmundicias*

192 Cfr.: Cornejo Polar, A. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas* Lima: Horizonte, 1994.

193 Cfr.: Assadourian, op. cit.

*que se me han manifestado si las echó del cuerpo para cuyo efecto llegué a la casa y morada del dicho don Francisco de Luna y preguntando qué personas se hallaron presentes al tiempo y cuando echó las inmundicias dijeron que sólo dos indios, el uno llamado Cristóbal y otro llamado Bartolomé a quienes mandé a comparecer ante mí y los testigos de yuso y por defecto de protector y escribano les nombré intérprete en la lengua de los naturales que lo fué el capitán don Diego de Alderete [...] (Testimonio: 83)*

El sujeto que enuncia, el alcalde, hace uso del poder que le confiere su rol, legible en marcas dicursivas. La utilización de las formas pronominales de primera persona del singular —yo, mí— y del verbo *mandar* instalan al sujeto en un espacio de poder incuestionable. El yo —marca del sujeto hegemónico— se hace dueño de la escritura y de la palabra, del derecho a investigar, a preguntar, a saber.

En contraste, aparecen las figuras de los indios a los que si bien se les otorga el estatus de *personas* de acuerdo con el derecho de Indias, inmediatamente se les nombra un intérprete quien mediatizará la interacción entre ellos y el alcalde, señalando una distancia, un límite, una frontera.

*[...] y estando así presentes les recibí el juramento por Dios Nuestro Señor y una señal de Cruz que hicieron según forma de derecho y explicándoseles por medio del intérprete la gravedad del juramento y entendido por ellos se cargo del prometieron decir la verdad de lo que supiesen y les fuere preguntado [...] (Testimonio:83)*

Resulta pertinente revisar cómo se legitima este testimonio en el ámbito jurídico. La fórmula del juramento conlleva las representaciones más valoradas por el discurso hegemónico. Implica, por lo tanto, una orientación ideológica y axiológica. El acto performativo del juramento — además de su función legitimadora del discurso— constituye un modo de afirmación de dicha ideología y, simultáneamente, marca la pertenencia del enunciadore a una cultura común con

el enunciatario. Esa es la función que cumplen en este juicio dichas fórmulas. Sin embargo, la bivocalidad de la palabra resignifica el sentido del acto según quién lo realiza —criollos, indios— aunque el significante se mantenga invariable.

En este caso, la resemantización se produce gracias a la acción del intérprete quien, al explicar *la gravedad del juramento*, señala la parcialidad de la pertenencia de los indios a la cultura criolla puesto que les atribuye un desconocimiento del sentido del juicio. Esa disminución de la competencia otorgada a los aborígenes se condice con la doble mediación de su testimonio: del intérprete y de la mano que escribe la palabra.

Por lo consiguiente, se configura un espacio ideológico cuyos límites borrosos se dibujan desde el lugar de quien ocupa el poder. En el centro está la figura del capitán-alcalde, figurativización del pacto civil-militar del grupo hegemónico. En el «entre», espacio conflictivo de frontera, aparecen estos indios «civilizados», cuya función ancilar y dependiente marca ese «adentro pero afuera» propio de los marginados.

Ahora bien, el aludido mapa ideológico se construye desde la mirada hegemónica y se apoya en los presupuestos que sostienen dicha ideología. En otras palabras, al atribuir a los indios ignorancia de las formas jurídicas coloniales, se responde a una tradición del colonialismo pues esa supuesta ignorancia justifica todo un sistema de poder. Sin embargo, por todo lo ya afirmado, al lector contemporáneo le resulta muy difícil creer que los testigos desconocieran el valor del acto que ejecutaban, sobre todo, cuando declaran para afirmar sus testimonios que */no/ les movía pasión ni afición para sus declaraciones* (*Testimonio*: 84). La aserción demuestra conocimiento de por lo menos uno de los modos de validación del discurso jurídico: la objetividad de la palabra<sup>194</sup>. La clarificación del grado de competencia co-

194 Considero que ningún enunciado puede ser objetivo pues se enuncia desde un lugar ideológico. La objetividad es una estrategia de validación discursiva, entre

municativa de los indígenas es pertinente para determinar el lugar social que ocupan y las relaciones que establecen con el imaginario hegemónico y con los subalternos.

El problema se resuelve al considerar la mediación explícita de estos testimonios en relación con la instancia sociohistórica. El alcalde, en tanto voz hegemónica, es quien escribe las palabras de Cristóbal y de Bartolomé. Al inscribirlas, las selecciona y les atribuye un determinado valor que se inscribe en la tradición discursiva aludida. Sin embargo, el juicio transcurre a principios del siglo XVIII, cuando se conservan vigentes códigos que ya han perdido la funcionalidad para la cual fueron creados y han adquirido otro sentido del cual los usuarios no son necesariamente conscientes<sup>195</sup>. Es el caso de la fórmula de juramento y de la presencia del intérprete, institucionalizados y obligatorios, por lo que su uso responde más a un hábito que a una intención explícita.

En contraste, la fórmula que afirma la objetividad de los testimonios, si bien está codificada, no es obligatoria. Su enunciación depende de la intención ilocutiva, lo que convierte el discurso en un enunciado «intencional», que da cuenta de la competencia comunicativa de los indios que, más allá del reconocimiento o no de la misma por los criollos — por hábito o por menosprecio, demuestra que éstos declaran según su propia conveniencia para establecer algún tipo de contrato con quienes ejercen el poder, lo que se constata en el mismo expediente.

otras. Desde la pragmática, podría considerársela como una intención ilocutiva determinada que indicaría al enunciatario que el enunciado debe ser considerado como verdadero.

195 Es el caso del uso del intérprete que, en los primeros años de la conquista poseía una funcionalidad importante pues aseguraba una relativa comunicación entre los españoles y los indios que hablaban diferentes lenguas. Entre criollos e indios hispanohablantes, la figura del intérprete se resignifica como marca de la discriminación, señala una no igualdad en el ámbito de una cultura si no idéntica, por lo menos compartida.

En una de las contestaciones de don Francisco de Luna al defensor, Antonio de Alurralde, se declara que:

[...]viendo su tenacidad /la de Inés/ mandé llegasen a efectos de ponerle dos dedos pequeños de cada una mano dentro de la llave de una escopeta en presencia de testigos que los fueron el Dr. Don Juan de Vargas Machuca y el alférez Pedro Nolasco Cabrera y un indio llamado Cristóbal, compadre de dicha negra, en la estancia de Barrionuevo, que al tiempo de apretarle la llave y pidiéndole que curase a la dicha mi mujer le dijo la dicha negra al dicho indio que le sacase el rosario del pescuezo, insistida del demonio, evidencias que me inhiben de dar más pruebas para que se verifique que es tal hechicera pública[...]196 (Contestación: 86—87)

Aparece así una contradicción. Si el indio Cristóbal era compadre de la acusada, resulta difícil creer que no modalice sus declaraciones desde algún tipo de *pasión o afición*. Por otra parte, la objetividad de su testimonio es más que dudosa ya que participó de la tortura que el amo infringió a la negra antes del juicio, acción que se toma como «prueba de peso» para el cargo de hechicería pública.

Fuéselos preguntado se sabían o habían oído decir o si se presumía quién les pudiese haber hecho a sus amos ese maleficio dijeron que habían oído decir que la negra Inés que está presa les había enhechizado. Fuéselos preguntado si sabían de pública voz y fama que la dicha negra era hechicera y si la temían por tal, dijeron que comúnmente era temida por tal. Y que entre ellos la temían como... hechicera pública. (Testimonio: 83-84)

El fragmento muestra varios de los argumentos que sostienen la acusación de *hechicería pública*. Sumados al citado anteriormente constituyen un conjunto de premisas cuyo valor, más discursivo que

196 Las restituciones que aparezcan de aquí en adelante son mías y se han realizado utilizando un facsímil del documento original.

lógico<sup>197</sup>, van a ser determinantes a la hora de decidir la culpabilidad de la acusada. Sin embargo, no se menciona la anécdota del rosario, pese a que pudo ser un argumento más a la hora de justificar la fama de la esclava.

Tanto las contradicciones aludidas como el silencio de unos y de otros sugieren la existencia de un pacto. Pese a la explícita situación de dominador-dominado entre los criollos y los indios (legibles en la marca *su amo*, referida a la relación del querellante con los aborígenes), también es evidente que no se los obliga a declarar y que éstos conocían el valor del acto que ejecutaron. Entonces, ¿por qué los indios participaron activa y conscientemente en las acciones que inculparon a la negra? ¿Por qué Inés es torturada e inculpada por su propio *compadre*? En otras palabras, ¿qué ganaban los indios al situarse en el conflicto al servicio de los criollos, en contra de sus creencias tradicionales?

El último fragmento muestra una recurrencia significativa: el temor. El estatus de hechicera, atribuido a la negra, les produce miedo. Miedo de su poder que, por otra parte, resulta uno de los efectos que produjeron las brujas en los caciques «colonizados» ya desde el siglo XVII<sup>198</sup>. Sin embargo, las prácticas rituales que desde los primeros españoles llegados a América se denominaron «brujería» formaban parte de la memoria cultural de los naturales de la región. ¿A qué respondía dicho temor? Salvo que, en realidad, encubriese un conflicto de poderes bastante complejo, conflicto legible sólo si el crítico se sitúa en el lugar del margen, en ese «no lugar» desde donde enuncia lo invisible.

197 En lo relativo a la argumentación, el trabajo se apoya en los postulados teóricos de la línea de Ducrot, quien desde una lingüística sumada a la pragmática, entiende que los argumentos adquieren validez en la situación concreta de enunciación al convencer al destinatario aunque no respondan a los modelos lógico-argumentativos. La validación depende, por lo tanto, de las axiologías en circulación en el momento de producción-recepción de los enunciados.

198 Cfr.: Silverblat, Irene Luna, *sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispanicos* Cusco: C.E.R.A.

#### 4. Los desplazamientos en los imaginarios del espacio «otro». La frontera intermedia

Los casi tres siglos de dominación provocaron varios cambios en el imaginario de los indios «civilizados». Si bien la cultura de origen había reconocido un importante lugar social a las mujeres, el contacto aculturador con los españoles reubicó a los hombres en un lugar preponderante. La cultura indígena dominada termina por aceptar la situación y repite la estructura social criolla en las interacciones propias. El poder que adquieren algunas mujeres mediante el conocimiento y la práctica del arte de la hechicería entra en confrontación con el que los españoles le habían otorgado a los hombres, planteándose así una situación polémica de orden genérico<sup>199</sup>.

Por otra parte, el ingreso de la cultura africana complica el mapa cultural. Los esclavos también elaboran estrategias de resistencia que les aseguren algún tipo de supervivencia. Dichas estrategias, producidas en un espacio intermedio, necesariamente son productos de complejos procesos de aculturación y de transculturación y dan cuenta de dicho mapa. La brujería es una de las estrategias más exitosas. Sin embargo, la apropiación de una táctica de resistencia por otro grupo cultural y étnico necesariamente provoca conflictos con los indígenas que se sienten doblemente amenazados en su relativa hegemonía interna: por la mujer y por los esclavos.

Es notable constatar hasta qué punto la doble colonización efectuada por la cultura europea —colonización del territorio, colonización de la memoria— conlleva la repetición de las estrategias de dominación. La alteridad cultural es un espacio vacío que adquiere vertimiento semántico de acuerdo con las condiciones sociohistóricas particulares. En tanto frontera, es un no-lugar en el que ningún sujeto marginal quiere estar. La «salida» es un desplazamiento muy lento de los lugares periféricos hacia los centrales. El precio es una aculturación

199 Cfr.: Silverblat, op. cit.

igualmente progresiva, que significa una repetición y convalidación implícita de las axiologías propuestas por el grupo que en ese momento ocupa el lugar del poder.

El movimiento puede entenderse como un proceso de desterritorialización / territorialización en el cual las identidades y les pertenencias se van vaciando y resemantizando paulatinamente. El espacio del poder es reducido y siempre resulta excluyente por lo que genera resistencias de diferente naturaleza. La frontera nunca es una sola y termina siendo una gran franja de conflictos intergrupales, intergenéricos e interculturales donde se establecen polémicas por poderes delegados desde diversas estrategias de resistencia. La última frontera es el no-lugar absoluto desde la perspectiva del poder. Es el no-espacio que —paradójicamente— está «ocupado» por un grupo social determinado, cuyos modelos de mundo se perciben como opuestos a los hegemónicos.

El presente juicio muestra estos desplazamientos en los imaginarios con claridad. Los indios colonizados —figurativizados en Benjamín y Cristóbal— realizan un pacto con los criollos. Más allá de la situación de dominación o, mejor dicho, precisamente porque ésta existe, elaboran un contrato que les permite «defenderse» de la posible amenaza que significan las mujeres brujas y la cultura de los esclavos.

Se lee así una clara estrategia de supervivencia: Los indios «aceptan» el rol que el poder les propone, el de testigos de los actos de hechicería de la negra. Con ese gesto ganan un espacio dentro de la estructura social. El precio es muy alto, significa la negación de la propia memoria cultural pero les asegura la supervivencia dentro del sistema colonial. Por otra parte, el gesto dista mucho de ser inocente ya que, al mismo tiempo, se aseguran de que el espacio extremo, la última frontera, quede ocupada por los que amenazan su relativa seguridad.

### 5. La última frontera: historia, lenguaje y representación

Para ingresar desde el texto elegido en la última frontera se requiere partir de la nominación que el poder atribuye a los sujetos que excluye, en este caso, de la *práctica de la hechicería pública*, alteridad extrema en tanto «merece» ser destruida. Se lee con claridad un juego de inversiones quiásmico: a lo idéntico de sí mismo se opone lo absolutamente diferente. Al mismo tiempo, los «diferentes» también ven su inversión en quienes los marginan<sup>200</sup>.

Desde la perspectiva criolla, se establece una oposición que remite al disvalor absoluto, lo satánico, por lo cual no es de extrañar que una «bruja» resulte un sincretismo ejemplar de la alteridad. Ahora bien, el funcionamiento discursivo aludido se apoya necesariamente en prácticas sociales que dan cuenta de la existencia y del funcionamiento de los tiempos largos en la historia latinoamericana.

La sociedad precolombina de los Andes incluía la práctica de la medicina ejercida por hombres y mujeres especializados en uso de hierbas, soldadores de huesos y curanderos. También poseía la práctica de adivinación. Tanto los ritos de curación como los de adivinación estaban relacionados con las prácticas religiosas. Los españoles entendieron que dichas prácticas eran demoníacas ya que en Europa así se consideraban. Incapaces de leer la diferencia, sobreimpusieron a la cultura andina los modelos europeos. Relacionaron también la brujería con la figura femenina que formaba parte del estereotipo social de la bruja europea<sup>201</sup>.

El efecto de dicha sobreimpresión no se hizo esperar. Un siglo después, brujas autoproclamadas confesaban haber realizado pactos

200 El quiasmo como efecto de sentido de la inscripción del discurso de la diferencia en el texto puede encontrarse en el libro ya citado, coordinado por Iris Zabala.

201 Sobre la brujería en los Andes se puede consultar el libro ya citado de I. Silverblat. Para la identificación de la práctica con el género en Europa, E. Caro Baroja *El problema de la hechicería en Los Vascos* Madrid: Minotauro, 1959. Sobre esta última cuestión hay numerosa bibliografía.

diabólicos<sup>202</sup> El violento contacto intercultural había provocado una resignificación de las prácticas en el imaginario indígena. La brujería había adquirido género y de la marginación había pasado a la auto-proclamación. Se había tomado conciencia de que era un arma de resistencia cultural y, como tal, un símbolo de poder.

Dentro de la cultura andina, las mujeres habían constituido una estructura paralela de poder económico. La nueva estructura social impuesta por los españoles las había desplazado violentamente de su lugar tradicional y prácticamente las ignoraba, salvo como bien de intercambio económico. Estas mujeres encontraron el lugar de la resistencia en el espacio invisible que la cultura colonial les había asignado, mediante la práctica de los propios rituales genéricos que utilizaron para oponerse, castigar y hasta controlar a los hombres que las dominaban. Esto sucedía en México, en el Perú y en otros lugares de América<sup>203</sup>.

En el espacio chaqueño, a esta problemática se sumó la transculturación entre las creencias indígenas y las africanas a partir del siglo XVIII<sup>204</sup>. Desde ese momento, la bruja —en tanto representación— fue la máscara bajo la cual existía un complejo mapa ideológico en el que la alteridad se modalizaba desde el género o desde las diferentes culturas para entrar en confrontación o para elaborar pactos. Se trataba de sobrevivir defendiendo los restos de la identidad cultural.

La brujería elaboró un discurso excluyente, hermético. La supervivencia de la práctica dependió, precisamente, del estatuto secreto de su lenguaje que poseía una función defensiva y de protección frente a

202 Las confesiones aludidas se encuentran en los documentos eclesiásticos producidos durante la gran campaña de la idolatrías en el Perú, a cargo de los jesuitas (Cfr. Silverblat: 1990).

203 Cfr.: Behar, Ruth *Brujería sexual, colonialismos y poderes femeninos: Opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en Sexualidad y matrimonio en la América hispana. Siglos XVI y XVII* México: Grijalbo, 1992.

204 Rosenzvaig, op. cit.

la ideología dominante. Asimismo, ese lenguaje era una muestra ejemplar del sincretismo intercultural, ya que era producto de procesos de aculturación y transculturación entre españoles e indios al principio y entre indios, criollos y negros más tarde.

El presente juicio inscribe este discurso, secreto para los marginados y prohibido para el poder, en la boca y en el cuerpo de la esclava condenada. A las declaraciones de Inés, mediatizadas por el intérprete y el escribano, se sobreimprime el lenguaje de su propio cuerpo que —encerrado, torturado y muerto— textualiza el espectáculo de su tormento y de su muerte.

## 6. Las palabras y los cuerpos. El discurso de la diferencia

Ya se ha afirmado que el discurso de Inés es un sincretismo de varias alteridades cuya enunciación resulta un problema a dilucidar pues, ¿cómo habla con la palabra y con el cuerpo?; ¿qué lenguajes elaboran su discurso, enmascarado detrás de la palabra «apropiada»?

Para encontrar enunciados atribuibles a Inés es necesario rastrearlos en los argumentos que el querellante y sus testigos utilizan para inculparla, en los que usa su «defensor» y en las declaraciones de la propia negra. En los dos primeros casos, las secuencias discursivas se resignifican de acuerdo con la relación enunciadador— enunciatario que funciona como un vector orientador del sentido ideológico de la lectura.

[...]la dicha Inés rea se ratifica y revalida en su misma ratificación/ confiesa que brotaban es— pinas de la cara la difunta mujer /de/Simón de Ibarra y asimesmo la declaración de la dicha negra, su ratificación en que dice que la reina de población /tenida por/ hechicera en el potro de los tormentos también la a/cusó/ a ella por tal; y asimismo el haberse sacado el rosario del cuello por el tiempo que su amo la amenazó que todo in... culpa y delito atendiendo a indicios tan vehementes se atajan las maldades que estos

tales hechiceros con tan poco temor de Dios y de su santa ley [...]Mando que dicha negra Inés sea puesta en cuestión de tormentos [...] (Condena a tormentos: 94-95)

Si se considera el vector criollo-criollo para el enunciado citado, todo el fragmento funciona como una justificación de la condena a tormentos de la esclava inculpada. Parte de los argumentos para demostrar la condición de *hechicera* se apoyan en las palabras de la propia Inés quien reconoce haber sido testigo de la muerte por brujería de la mujer de Simón de Ibarra aunque acusa a una tal María Inda de la autoría del hecho; asimismo atribuye la causa de su fama de hechicera a las palabras que una mestiza habría pronunciado en el potro un tormento (*Interrogatorio*: 91-92). Para sus demandantes, con todo esto Inés destaca su íntima conexión con actos de brujería y con hechiceras reconocidas. La otra premisa surge del querellante quien cuenta la ya aludida anécdota del rosario y cita el *poco temor de Dios* como argumento irrefutable<sup>205</sup> de la condición de Inés.

En cambio, al considerar la relación de enunciación otro-criollos, los enunciados adquieren un nuevo sentido. La inculpada cree defenderse al atribuir su fama a las declaraciones de una condenada. Para ella, las palabras dichas durante el tormento carecen de valor pues conoce, por experiencia propia, que se pronuncian *de miedo* y porque la tortura vuelve *como atontadas* a las víctimas. Se puede afirmar, entonces, que los significantes son reversibles según se los signifique desde uno u otro lugar de enunciación.

Por otra parte, las declaraciones atribuidas a Inés reenvían la enunciación al problema de la cita pues su voz recibe la mediación del intérprete y del escriba. Jurídicamente, la esclava y «hechicera» —desde el

205 Una de las estrategias discursivas de manipulación más frecuentes consiste en la alusión a las creencias religiosas de los enunciatarios. En tanto la fe no posee un estatuto racional, no puede ser cuestionada. Dicha alusión asegura la aceptación acrítica del enunciado por los destinatarios concretos.

punto de vista gramatical— es una no persona<sup>206</sup>, un espacio de representaciones opositivas elaboradas por el poder. Es un sujeto del enunciado pues se habla por ella, sobre ella, pero se le niega el derecho a asumir su propia voz. Figurativiza, así, un «no lugar» social, exclusión que se patentiza en la negación de la palabra y del cuerpo. En la sociedad colonial del Tucumán ese cuerpo sobre el cual se inscriben sucesivas denegaciones «merece» ser consumido por *la voracidad de las llamas*. Lo semejante destruye a lo des-semejante, devorándolo en una especie de canibalismo simbólico.

Por otra parte, en las declaraciones de la imputada se puede leer un creciente cambio que va de la lucidez a la aceptación de la palabra imputada como producto de las presiones y de las torturas a la que es sometida: amenazas y castigos en la casa del amo, encierro, interrogatorios, tormentos y muerte. No es de extrañar, entonces, que sus palabras sean cada vez más confusas y contradictorias a medida que avanza el juicio<sup>207</sup>. En este caso, al problema de la cita hay que agregarle la resignificación que se realiza desde las situaciones pragmáticas concretas en que se efectúan estos actos de lenguaje. Por lo ya afirmado, es posible reconstruir el sentido operando — en este caso — con los efectos de lectura que dichas declaraciones producen en el resto de los enunciadotes, efectos de los cuales el mismo texto da cuenta.

206 Benveniste, Emilio *Problemas de lingüística general* México: Siglo XXI, 1985.

207 Con respecto a las contradicciones resulta indispensable recordar la situación de enunciación: Inés está defendiendo su vida, intenta demostrar —vanamente— su inocencia por lo que, en sucesivas declaraciones, atribuye la hechicería realizada a sus amos a una india llamada *Mataráa* (*Petición*: 79), a una india *Mataráa* (*Interrogatorio*: 85); la enfermedad y muerte del cuñado de su amo, a una india *amancebada con dicho Simón de Ibarra*, a la que más adelante denomina como *María Inda india* (*Interrogatorio*: 90); la enfermedad de su ama es el resultado de las artes de *Francisca del pueblo de...tara* (*Ejecución*: 96; *Interrogatorio*: 97) de la cual se declara cómplice; la muerte de Francisco de Luna —padre de su actual amo— resulta responsabilidad de una india llamada *Teresa* (*Ejecución*: 97). En el último *Interrogatorio* (97-98) se declara que Inés se atribuye toda la culpa

El sueño que Inés narra en el segundo interrogatorio— al cual es sometida para *explicar en la persona de su intérprete su contesto* al conjunto de acusaciones acumuladas en su contra por declaraciones de los testigos— es un claro ejemplo de lo arriba enunciado.

*Fuésele preguntado que porqué al tiempo que dicho su amo le puso o mandó poner los dedos en la llave de la de la escopeta, se mandó sacar el rosario que si la embarazaba, dijo que por sus culpas y pecados y como atontada lo hizo. Y que después que murió la mujer de Ibarra entre sueños se le apareció y le agarró a esta negra y le apretó dos veces la mano en señal de pedirle perdón y que hoy a visperas también vino la dicha señora y otra señora y le agarró las manos y le pidió perdón a esta negra. Y que no sabe quién fué y que preguntándole que cómo distinguió que era señora dijo que al recordar vido que era señora y que ésta es la verdad de lo que pasa so cargo de juramento [...]* (*Interrogatorio*: 90-91)

Pese a la doble mediación aludida, se puede leer la versión de Inés sobre el suceso del rosario. La apelación al discurso religioso católico — *por sus culpas y sus pecados*— como estrategia de validación del propio enunciado es evidente pues sitúa su discurso en el campo de los valores de la cultura criolla. Esta estrategia puede leerse como un intento — tal vez no muy consciente— de señalar su pertenencia a la cultura dominante pese a ser una negra esclava<sup>208</sup>. El lexema *atontada* reenvía el resto del enunciado al campo semántico de lo des-semejante. Lo onírico resulta el marco adecuado para «decir» lo prohibido y, por ello, puede ser aceptado por sus interlocutores.

La aparición de dos mujeres criollas para apretarle la mano en señal de perdón figurativizan el deseo de invertir los lugares sociales. El hecho de que toquen su cuerpo —*apretó dos veces las manos, agarró las ma-*

208 El caso de Inés es un claro ejemplo de los procesos de aculturación y transculturación ya aludidos. Su mismo dueño y querellante declara que era una esclava criada con él y sus hermanos y que gozaba del afecto de sus padres a los que supuestamente ha enfermado y muerto (*Contestación*: 89-90).

nos— implica el reconocimiento del mismo, su aceptación ya que esta valoración implícita verifica la distribución de roles y de posiciones dentro de la sociedad.

Por otra parte, el hecho de pedir perdón supone aceptar la igualdad—si no la superioridad del otro. Así el relato del sueño discursiviza el deseo de adquirir el derecho del cuerpo, el derecho a ocupar un lugar reconocido. Por eso no interesa la identidad de la «señora» sino su estatus social. Lo antedicho se confirma en el efecto perlocutorio que tales declaraciones tienen en el querellante quien, en el alegato inmediatamente posterior al presente documento, utiliza como contra argumento la misma secuencia.

*Lo tercero que ballará Vuestra Merced por las declaraciones de los testigos [...] los delitos que debe la dicha negra por lo cual debe ser castigada y porque en su confesión y ratificación es varia e in/dudable/ malicia pues estando en su negativa de su voluntad introduce que una señora se le apareció en sueños pidiéndola perdón y habiendo dicho que era mujer española dijo que no la conocía de donde se infiere [...] que es estruccion del demonio por alegar su inocencia [...] (Alegato: 91—93)*

Es interesante observar cómo se lee la acusación implícita de Inés a los criollos, resignificándola desde el poder y utilizándola para incriminar a la negra. Los lexemas *indudable malicia* reenvían el discurso al espacio de la alteridad, al lugar donde *el demonio*— encarnación del disvalor absoluto— da *estrucciones*, es decir, «habla». La declaraciones de Inés resultan, así, una mediación del diablo, el verdadero «enunciador». Desde ese «no lugar» se enuncia para los criollos el discurso de la diferencia siguiendo una tradición de heteroglosias fundadas con el descubrimiento de América<sup>209</sup>.

En tanto lo diferente desborda lo semejante, el sueño es el espacio de la inversión pues se entra en él *estando en la negativa de la voluntad*.

209 Zabala, op. cit.

La denegación es significativa porque remite a un mundo ajeno, en el cual lo semejante posee un plus de sentido que desborda los sistemas de organización del conocimiento, que escapa a toda nominación y a toda comparación, que es simplemente «otro» y, como tal, resulta impresentable según los estatutos racionales, volitivos y «normales»<sup>210</sup>. Hasta aquí se han escuchado las voces de la alteridad aunque ensordecidas por las mediaciones y los quiasmos. Sin embargo, este «susurro» no explicita a quiénes se dirige Inés, además de sus enjuiciadores. Para ello, es necesaria la lectura del espectáculo que se reconstruye desde las secuencias narrativas y descriptivas que sostienen la argumentación condenatoria. A la enunciación explícita ya aludida, se agrega un modo de enunciación implícito e inmotivado, cuyo juego de enunciadador-enunciatarario carece de las marcas lingüísticas propias de la enunciación y cuyo sentido es producto de una reconstrucción del espectáculo descrito o narrado, textualizado en el propio cuerpo de Inés. EL cuerpo representado, al desplazarse en el espacio textual, construye un espectáculo que discursiviza las voces de los «otros», los discursos de la resistencia que acompañan las manifestaciones del poder colonial y que el mismo poder registra y transforma en escritura, sin ver que en ese acto con que se legitima y escribe su memoria, inscribe las historias de los otros y de las estrategias de resistencia, invisibles a sus ojos.

Ese «cuerpo textual» posee dos enunciadores, los criollos y los «otros». La inscripción del poder criollo en esta «escritura» la constituyen las marcas que dejan en la esclava: los dedos dentro de la escopeta, las vueltas en el potro de tortura, su muerte a garrote vil y su incineración final, prolijamente descriptas en los argumentos incriminatorios y en las secuencias condenatorias del expediente. Por otra parte, la ejecución en sí misma constituye un texto espectacular cuyos enunciatarios son aquellos a los que pueda servir de *terror y es-*

210 Este problema está desarrollado por E. Cros en relación al sujeto cultural en el texto ya citado.

*carmiento*, aquellos que están fuera de la cultura criolla. Esto es legible en la elección del lugar determinado para la ejecución, un espacio *apartado*, espacio digno de quien sólo merece ser conducido por *una bestia, la más abominable*.

[...]la cual mando que se ejecute en la forma si guiente: que sea pasea por las calles públicas de esta ciudad y acostumbradas en una bestia la más abominable y en cada esquina de ellas se publique su delito por voz de pregonero repitiendo en todas «quien tal hace tal pague», para terror y escarmiento y acabado el dicho paseo la lleven al lugar del suplicio en lugar apartado para que no cause escándalo en la ciudad y allí sea encendida una hoguera y primero se le dé garrote y fenecida la vida sea puesto su cuerpo y arrojado al incendio donde sea consumido por las llamas para terror y escarmiento [...] (Ejecución: 101-102)

Asimismo, la descripción posibilita la construcción de una de las imágenes de la represión durante la colonia. Para el lector crítico contemporáneo, en el cuerpo torturado, humillado y destruido de Inés enuncian los sujetos rechazados, denunciando los actos de «barbarie» que cometieron los criollos en nombre de *Dios* y de *Sus Magestades*. Por todo lo antedicho, se puede afirmar que gran parte de la plurivocalidad de este documento recae en el discurso de la imagen, pasible de ser reconstruido desde las condiciones sociohistóricas. Dicha plurivocalidad es, en sí misma, una paradoja ya que, si bien posee una materialidad lingüística, circula por los intersticios textuales «apropiándose» del discurso ajeno, en este caso, el del poder. De esta manera, es posible observar que la apropiación de la palabra del otro como estrategia del discurso hegemónico y marca de dominación, es legible también en el discurso de la alteridad sólo que de un modo más secreto e inmotivado. La reflexión sobre ese lenguaje desenmascara ciertos mecanismos discursivos que sostienen tanto al poder como a la resistencia y posibilita la reconstrucción de los imagina-

rios que produjeron los textos en los que se entreteje la memoria de este espacio sociocultural.

## 7. El lenguaje de lo abominable o la hibridez de la representación

Se ha afirmado más arriba que la brujería elabora un lenguaje que posee un doble estatuto: «secreto» para la marginalidad y «prohibido» para el poder. Dicho estatuto reenvía al problema de la representación, implícito en todo acto de nominación. El acto de nombrar señala la posibilidad de «ser», es un signo y un indicio que atraviesa los campos de la propiedad y de la diferencia según cuál sea el lugar social del enunciador<sup>211</sup>.

Para la sociedad colonial, esta actividad simbólica se apoya en el binarismo valor/disvalor, que reproduce la estructura del dominio criollo. El problema de la brujería en América es un claro ejemplo del funcionamiento de este tipo de articulación del mundo moral por una parte y por otra, de la hibridez que, desde los primeros tiempos de la conquista, es considerada uno de los atributos de la diversidad<sup>212</sup>.

En el campo semántico de la brujería ingresan los atributos del imaginario medieval de lo monstruoso, de lo pecaminoso y de lo prohibido en tanto subversión del orden establecido. De allí que lo sexual, lo repugnante, lo antinatural sean las categorías atribuidas a la religiosidad nativa, pues la alteridad resulta irreductible para las grillas interpretativas europeas. En el nivel del discurso, el proceso de aculturación y transculturación que acompaña la aparición de *hechiceras públicas* en América hace explotar dichas normas codificadoras creando híbridos que corresponden al sincretismo de tal práctica.

211 Zabala, op. cit.

212 Cros, op. cit.



El presente juicio da cuenta de ese funcionamiento discursivo legible en las secuencias descriptivas y narrativas que sostienen los argumentos incriminatorios. A Inés se la condena por los supuestos «efectos» de su práctica —sobre los cuales todos los testigos del querellante declaran— mediante un lenguaje que remite al campo de lo abominable, «justificación moral» de su ejecución.

[...] que la dicha negra había hechizado a la mujer del maestre de campo Simón de Ibarra y que lavándole la cara dicha difunta le brotaron espinas de la cara [...] (Testimonio: 81)

/El querellante/ me pedía que viese y reconociese las inmundicias que del cuerpo había echado [...] manifestó un papel envuelto y dentro de él venían busecillos y preguntando a los circunstantes de qué animal serían, dijeron todos que parecían ser de sapo y asimismo trajo unos palos de yerba y otras inmundicias [...] que no se pudo determinar lo que eran y doy fe [...] (Diligencia: 82)

Tanto las *inmundicias* como la imposibilidad de determinar lo que eran sitúan la alteridad en lo antinatural y, por ello, repulsivo desde los modelos culturales criollos. Este lenguaje abominable, atribuido a los hechiceros, es común en los escritos europeos inquisitoriales y tiene como finalidad disuadir de tal práctica a la gente del pueblo<sup>213</sup>.

La alusión a las espinas remite a la simbología española y, por lo tanto, a un imaginario que no es andino. En Europa es frecuente atribuir al demonio el uso de la imaginería católica sagrada con el fin de pervertir el orden divino. Las espinas de la corona de Cristo, símbolo de la salvación de las almas y promesa de la vida eterna, se transforman en el símbolo del mal y de la muerte.

El sincretismo cultural repetidamente aludido aparece en el lexema *sapo* que se repite a lo largo del documento. De las declaraciones atribuidas a Inés, se puede relevar algunos de los símbolos tradicionales de hechicería ya con fuertes marcas de hibridación cultural que si-

213 Caro Baroja, op. cit.

gnifican una ruptura con el imaginario andino: *la víbora verde, la araña, el sapo blanco*. La inclusión de estos lexemas posibilitan el reenvío a la historia de la desaparición de las deidades indígenas tradicionales por el contacto con los españoles.

En el espacio andino, las contradicciones originadas por los imaginarios en contacto fusionan la idea del mal y de la enfermedad con el concepto español del diablo, quien toma la forma de una serpiente andina. Así, la ruptura del vínculo con las divinidades autóctonas se manifiesta en enfermedades causadas por serpientes, sapos y arañas<sup>214</sup>. En el siglo XVIII, este sistema de nominación forma parte de una memoria cuyas rupturas con el origen están olvidadas. Dicha nominación se ha «naturalizado» para aludir al mundo de la alteridad y de lo des-emejante.

De este modo, las culturas subalternas que practican la hechicería como estrategia de resistencia incorporan a sus categorías originales otras que le son extrañas, interiorizando —a su vez— una alteridad irreductible a sus propias normas. El imaginario social resultante produce representaciones que son figuras híbridas como el caso del diablo simbolizado en la víbora o en la imagen del español.

[...] y que es verdad que esta negra mató a la mujer de Ibarra desparramándole espinas por todo el cuerpo y que el demonio le habla las veces que le parece y que viene en traje de español y que había hecho pacto de darle su alma al tiempo que le enseñó el arte de la hechicería y [...] dijo que en Santiago del Estero<sup>215</sup> aprendió el arte de hechicera de su misma inclinación porque llamó al demonio y se le apareció en traje de español [...] (Ejecución: 96)

214 Silverblat, op. cit.

215 En el Chaco, la brujería fue el instrumento más eficaz para resistir la colonización. Así, la declaración de Inés de que había aprendido tal práctica en Santiago del Estero es un argumento de peso para sostener la hipótesis de que todo el juicio forma parte de una estrategia de colonización de la memoria cultural de esos aborígenes (Cebrelli, op. cit.).

El fragmento citado forma parte del documento en el cual se toma la declaración de Inés luego de ser puesta en el potro. Es legible cómo la tortura quiebra el estatuto de «secreto» que posee este lenguaje entre quienes lo practican. Al «reconocimiento» de las culpas, se sigue la representación del demonio en la figura del conquistador, comprobándose así que en este juego de la alteridad y de la semejanza los antagonistas se demonizan recíprocamente. Como afirma Edmond Cros, *Satán es el otro y el otro no puede ser más que Satán*, estableciéndose un espacio quiásmico en el que sólo hay lugar para la contrariedad y la contradicción.

El doble estatuto de este lenguaje marginal y marginado reproduce en el plano discursivo los conflictos interculturales que, transitando por los tiempos largos de la historia, darán lugar —un siglo y medio después— a la representación discursiva de la civilización y de la barbarie, de tan fecunda y triste trayectoria en el imaginario colectivo de lo que será la nación argentina.

#### 8. Sujeto, discurso y representación. La heterogeneidad constitutiva

Se puede concluir que la brujería no es más que una representación discursiva, elaborada en los límites de las culturas en contacto. El fruto de esta instancia discursiva es un sujeto colonial escindido, heterogéneo y a la vez indisociable. Colonizado y colonizador, sujeto de la enunciación y del enunciado para los discursos de los unos y los otros, resulta el espacio proyectivo de la identidad colonial.

De este modo, este sujeto cultural integra el sistema de castas de la sociedad colonial del siglo XVIII —criollos, indios colonizados, esclavos, indios rebeldes— reenviándolos a sus respectivas posiciones, en la medida en que cada una se apropia o no del poder. Por lo tanto, resulta un sujeto sujetado en y por las prácticas sociales y discursivas, en y por el lenguaje. Sujeto que interviene, en tanto instancia del dis-

curso, en la producción de representaciones, de las cuales la brujería resulta un sincretismo ejemplar.

La brujería, entonces, inscribe en los discursos circulantes las formas argumentativas hegemónicas de legitimar las valoraciones que sostienen los intereses sociales y económicos del momento, la colonización del territorio y de la memoria de los últimos nativos rebeldes. Asimismo, generada por un lenguaje cuyo doble estatuto reenvía tanto a los vencedores como a los vencidos, se constituye como un arma de lucha por la posesión de las palabras y de los significados. En tanto práctica discursiva, posee una cualidad plurivocal que posibilita el rescate de las voces ensordecidas y silenciosas de los «otros», voces que transcurren por el revés de la trama marcando el discurso de los mismos que las pretenden acallar.

Retórica y tropo de los límites, su textualización permite la reconstrucción de las fronteras ideológicas que se dibujan desde la mirada del poder. Como tal, resulta una figura híbrida, correspondiente a la práctica sincrética que le da origen y que se genera en la matriz de la alteridad para ser interiorizada por cada uno de los imaginarios en contacto.

Por todo lo dicho, se puede afirmar que la brujería —práctica social, discurso y representación— reproduce los *modelos de mundo* en los cuales se inscribe un sujeto colonial generado en el conflictivo enclave de varias culturas, sujetado por una heterogeneidad constitutiva en una red de significaciones que se teje en los hilos de la igualdad y de la diferencia.

De esa heterogeneidad resulta la matriz de un espacio sociocultural que actualmente conserva la brujería como una de las representaciones del imaginario colectivo. Atravesando tiempos y sucesivas resignificaciones, la hechicería reaparece textualizada por la narrativa canónica contemporánea, reenviando a ese sujeto cultural heterogé-

neo, cuyo complejo sistema de sujeciones merece un estudio detallado<sup>216</sup>.

216 La narrativa del salteño Juan Ahuerma Salazar —*Alias Cara de Caballo* (1987), *La República Cooperativa del Tucumán* (1988) y *Lluvia amarilla y perros in the night* (1995)— es un claro ejemplo de la existencia de esa representación en la memoria pues tematiza recurrentemente la brujería como práctica de resistencia cultural.

## ESPEJOS, ALTERACIONES, INVERSIONES. Sujeto femenino, discurso(s) y representaciones

Alejandra Cebrelli

*El sujeto que surge de una situación colonial está instalado en una red de encrucijadas múltiple y acumulativamente divergentes ... el otro se inmiscuye en la intimidad y hasta en los deseos y los sueños y la convierte en un espacio oscilante... ferozmente contradictorio.*

Antonio Cornejo Polar

Estas reflexiones sobre el sujeto femenino y sobre las representaciones a partir de las cuales se instituyó como tal en el abigarrado discurso colonial nos enfrentan con la compleja heterogeneidad del sujeto cultural andino, cuya pluralidad y ambivalencia tiene su génesis en el trauma de la conquista y posterior colonización.

Durante los extensos años del período que se denomina «Colonia», se fue construyendo un sujeto cuya identidad se dispersaba y trozaba entre la petición de la memoria ancestral y las presiones de los múltiples estatutos de poder<sup>217</sup>. La violencia contra los cuerpos, las palabras y las cosas —instaurada por este sistema— engendró un «orden» social excluyente, en el cual las diferentes alteridades se situaron y resignificaron según las distintas instancias socio-históricas.

217 Cornejo Polar, Antonio *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* Lima: Horizonte, 1994

En este espacio cultural desgarrado, ambivalente y cambiante, las mujeres constituyeron un sujeto social heterogéneo pues compartían diferentes modos de exclusión que se modalizaron desde los grupos de pertenencia y las prácticas sociales a las que adscribieron.

### El sujeto femenino o el «asalto» a la palabra

Me interesa, entonces, reflexionar sobre el modo en que las alteridades femeninas funcionaron en ese complejo mapa ideológico y las estrategias de resistencia que elaboraron para sobrevivir, a partir de la historia de una familia de cristianos viejos, los de Luna y Cárdenas, oriunda de Santiago del Estero, reconstruida a partir de diversos textos<sup>218</sup>.

Esta familia pertenecía al grupo de vecinos importantes del Tucumán. Desde finales del siglo XVII, se tiene noticias de ellos gracias a los documentos inquisitoriales que comentan las andanzas de una «alumbrada», Angela Carranza, alias Angela de Dios, en Lima. Si bien se había criado en Córdoba del Tucumán, su madre —Petronila de Luna y Cárdenas— era santiagueña. En los albores del siglo XVIII, el apellido vuelve a aparecer en un juicio por hechicería pública hecho a una negra por Francisco de Luna y Cárdenas, vecino de la ciudad de Tucumán. Entre diversas cuestiones, se la acusa por la muerte de una hermana del demandante.

Más allá del vínculo familiar, las dos narraciones posibilitan la reconstrucción de prácticas de resistencia femeninas, elaboradas desde distintos «puntos» del mapa ideológico aludido, en una instancia sociohistórica compleja — de finales del siglo XVII a principios del

218 La historia de Angela Carranza se encuentra en la *Relación de Causas del Tribunal de Lima*, 1694 (AHN) Sección: Inquisición. Libro 1032. El juicio y condena de la negra Inés (1703) se puede leer en Lizondo Borda *Documentos Coloniales (Siglo XVIII)* Serie 1, Vol. 6 Tucumán: Junta Conservadora del Archivo de Tucumán, 1949.

XVIII— y en espacios culturales diferentes: la Lima virreinal y la ciudad del Tucumán.

Los trayectos narrativos se desarrollan desde las periferias (Córdoba y Santiago del Estero) a la metrópoli capitalina o a la ciudad provincial, marcando diversas modalidades de resistencia femenina frente al poder masculino, de acuerdo con el lugar y rol social de cada protagonista. En todos los casos, resultan variables de una misma estrategia que consiste en «aceptar» el lugar social que se les ha asignado para resignificar no sólo el espacio sino las prácticas de producción de sentido que en él se originan.

El recorrido posibilita relevar discursos de resistencia, siempre leídos a través de diversas apropiaciones en tanto discursos de la alteridad. Estas voces «otras» quedaban excluidas pues carecían de la legitimidad necesaria para hacerse oír sin la mediación del discurso masculino. La «toma de la palabra», por ello, se realiza mediante «tretas», elaborando discursos que marcan no sólo los textos escritos sino, principalmente, los cuerpos. De ese modo, entretejidos en los documentos, evocan prácticas espectaculares cuyos roles funcionan como máscaras que sostienen las apariencias y relocalizan las representaciones conque la sociedad se «dice» a sí misma.

Una lectura sociocrítica posibilita descubrir cómo algunas variaciones de la figura femenina —‘mujer respetable’, ‘beata’, ‘alumbrada’, ‘hechicera’— están dando cuenta de las contradicciones sociales y señalando ciertos espacios liminales, donde la resistencia se instituye como práctica. La primera representación —‘mujer respetable’— funciona como el modelo culturalmente aceptado y establece un complejo sistema de relaciones con las demás. La figura de la ‘beata’ se superpone a la primera, sin coincidir por completo desde el punto de vista de la legitimidad social. Se señala así una divergencia, un espacio de ambigüedad entre sujetos pertenecientes a un mismo estamento pero adscriptos a diferentes prácticas.

La 'alumbrada' pertenece al grupo criollo pero, al transgredir los límites de la norma, resulta más que sospechosa para los mecanismos del control social. Su palabra se construye a partir del discurso del poder mediante una sistemática deconstructiva. Se produce así una especie de difracción que ubica su voz en los límites de la decibilidad social, frontera extremadamente lábil entre la santidad y la herejía.

El caso de la hechicería, en cambio, da cuenta de una fuerte contradicción que se corresponde con la pertenencia de los sujetos implicados (juez / bruja) a los peldaños opuestos de la escala social. La 'hechicera' se opone tanto desde el punto de vista social como ideológico a la 'mujer respetable' y, por ello, se la excluye al extremo de negarle la vida. Representa la alteridad absoluta, la inversión de los valores convalidados por lo cual la sociedad colonial, altamente ritualizada<sup>219</sup>, se siente en la obligación de perseguir y condenar.

Los campos semánticos y las validaciones sociales de las imágenes aludidas muestran, por lo tanto, a un sujeto femenino tan «contradictorio y heterogéneo» como los imaginarios colectivos de los cuales es producto y productividad.

### El lenguaje alterado. Máscara, difracción y teatralidad

Angela Carranza fue uno de los personajes más famosos de Lima a fines del siglo XVII. Las noticias que se tienen de su vida están extraídas de un documento inquisitorial, lo que hace dudosa su veracidad<sup>220</sup>. Pese a la evidente intencionalidad condenatoria de la voz que

219 Lotman, J. y la Escuela de Tartu *Semiótica de la cultura* Madrid: Cátedra, 1978

220 No se cuenta con el corpus documental. Angela Carranza dictó cerca de quinientas cuarenta cuadernillas a sus confesores que fueron quemadas por el Tribunal de la Inquisición luego de su sentencia. Se han extraviado, además, los once mil folios generados por el proceso instruido en su contra. Queda una extensa relación del juicio en el Archivo Histórico Nacional del Perú. Lamentablemente, no he podido consultarla. Estas reflexiones —de carácter provisorio— se han elaborado a partir de las extensas citas de ese documento

enuncia, la recurrencia de hipérbolos, contaminaciones semánticas, contradicciones y ambigüedades están dando cuenta del conflictivo contacto del discurso hegemónico con uno de los discursos subalternos. Este «desbordamiento» semántico y discursivo es una de las huellas inconfundibles de la voz del Otro que evoca prácticas y sujetos con existencia histórica<sup>221</sup>.

Desde allí, y con todas las dudas del caso, se intentará reconstruir los datos pretextuales que posibilitaron la transformación de esta mujer en un ícono cultural<sup>222</sup>. Más allá de lo biográfico, interesa aquí el modo en que funciona esta representación femenina en el imaginario. Se trata, por lo tanto, de identificar en el texto las huellas discursivas que evocan las prácticas sociales e ideológicas de esa instancia socio-histórica<sup>223</sup>.

Según los documentos, entonces, Angela había llegado a la capital virreinal proveniente de Córdoba del Tucumán, alrededor de 1665, cuando tenía cerca de 30 años. Su casa paterna era famosa por los bailes y fiestas que allí se celebraban. Se decía que las mujeres de la

---

realizadas por J. M. Gutiérrez («Un proceso célebre: Las herejías de la beata Angela Carranza, natural de Córdoba del Tucumán en *Escritos históricos y literarios* Bs. As.: Jackson, 1934) y por la historiadora Ana Sánchez («Santidad y poder en la sociedad virreinal» en Ramos, G. y H. Urbano *Catolicismo y extirpación de las idolatrías* Cusco: Centro «Bartolomé de las Casas», 1991). Sin embargo, considero que los fragmentos seleccionados son lo suficientemente explícitos para mostrar los mecanismos discursivos que aquí interesan

221 Cros, Edmond *D'un sujet à l'autre. Sociocritique et psychanalyse* Montpellier: CERS, 1995. La perspectiva sociocrítica de esta lectura se construye apoyada en los aportes de ese teórico.

222 Para el historiador Luis M. Glave, ciertas figuras femeninas de existencia histórica comprobada pueden considerarse íconos culturales en tanto fueron o son símbolos de identificaciones perdurables en los imaginarios regionales o nacionales (Glave, L.M. «Cinco mujeres y una historia extraordinaria» en Barrig, M. y N. Henríquez /comp. / *Otras pieles. Género, historia y cultura* Lima: Pontificia Universidad del Perú, 1995).

223 Cros, E. *Ideosemas y morfogénesis del texto* Frankfurt am Main: Vervuert, 1992.

familia mantenían relaciones de «dudosa moralidad» con los hombres que por allí pasaban. Con uno de ellos se fugó Angela a Lima. Ya en la capital, sola, pobre y abandonada por su amante, parece que sufrió una auténtica conversión y abrazó el, por entonces, popular oficio de beata.

En una sociedad estamentaria y regulada —en gran medida— por la impronta de la Iglesia Católica, la «práctica social de la santidad» era un modo de vida que, ubicada en los límites de la legitimidad social, permitía la supervivencia de sujetos subalternos cuya seguridad dependía de la habilidad individual para situarse dentro de los límites de la norma. Muchas mujeres solitarias, cuya pobreza les impedía acceder a la vida conventual, se convertían en beatas. Este estilo de vida tenía varias ventajas: la habitación, el vestido y la comida provenían de la limosna pública; sus acciones privadas quedaban fuera del control social y respondían —al menos en la apariencia— al modelo de mujer honrada de la época, fuera de la tutela directa del hombre<sup>224</sup>.

La 'beata' no poseía el estatus de la 'mujer respetable' pero se la valoraba como una mujer digna ya que tenía como meta la perfección cristiana. Sin embargo, no quedaba fuera de toda sospecha, precisamente, por la carencia de tutela y control institucional (matrimonio— iglesia). Esta era una de las prácticas que América debía a la situación colonial pues provenía de España, donde los moralistas ya habían reflexionado sobre los «peligros» que ofrecía a las mujeres. A propósito de éstos, Pedro de Valdivia había escrito en su *Aviso de gente recogida*:

...la profesión de beata es un oficio que agrada a los ojos de Dios y causa beneficio espiritual por el buen ejemplo que ofrecen. Pero ...encierra un gran peligro porque las beatas son mujeres, mozas las

224 Sanchez, op. cit.

más, sin superior y no están encerradas, tienen libertad cuanta quieren... el diablo y el mundo les arman mil lazos<sup>225</sup>.

La cita explicita el por qué de la existencia de este estilo tan «libre» en la sociedad de la época. Resulta evidente que estas mujeres tenían como función social la de publicitar —mediante una actuación relativamente «ejemplar»— los valores sociales, convalidados desde el poder. Ese «comportamiento modelo» les posibilitaba negociar su manutención. Este mismo fragmento permite inferir una diferencia en cuanto a la legitimación social de este tipo femenino con respecto a la 'mujer respetable' —casada con un hombre o con la divinidad— ya que esta última sí poseía una «ejemplaridad» verificada por las instituciones.

En una sociedad aficionada a los relatos de vidas «santas», no es de extrañar que, muy pronto, Angela comenzara a declamar sus visiones<sup>226</sup>. De ese modo, de «beata» pasó a «alumbrada», práctica social mucho más sospechosa para la Inquisición que, por aquellos años, andaba a la caza de embaucadoras y herejes<sup>227</sup>.

Me parece importante destacar la relación histórica que existía entre los herejes y los alumbrados, señalada por el campo semántico del término. 'Alumbrado' —del latín *lumen*— *inis*— se aplicó durante la edad media a los cuerpos que despedían luz. A partir de 1335, pasó a significar /llama/ o /fuego/. Este sema invierte el valor social del

225 Huerga, Alvaro *La historia de los alumbrados. Los alumbrados de Alta Andalucía* Tomo 2 Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978

226 Es interesante recordar que Isabel Flores de Oliva, Santa Rosa de Lima, vivió por la misma época y gozó de gran fama. Además el relato de hagiografías o la alusión a las vidas «ejemplares» era una de las estrategias más recurrentes de los sermones religiosos (Sanchez, *ibid.*)

227 La posibilidad del fraude alertaba a moralistas y religiosos quienes se preocupaban del efecto que tenían estos falsos modelos en el pueblo pues, educado en el discurso religioso, era proclive a celebrar por santa a cualquiera de estas mujeres (García Cancel, Ricardo *Las culturas del Siglo de Oro* Madrid: Biblioteca Historia 16, 1989).

lexema ya que se contamina con lo demoníaco y lo perverso. En 1493, se comienza a utilizar 'alumbrado' y 'alumbrada' como sinónimos de 'hereje'. Ya en el siglo siguiente, existió en España una secta cuyos miembros recibieron tal denominación<sup>228</sup>.

Durante la Contrarreforma, la espiritualidad intimista era un factor desestabilizador pues insistía en las relaciones «personales» entre la divinidad y el sujeto, negando la mediación institucional o racional. Los alumbrados o alumbradas usaban la fórmula «no pensar en nada» para «volar directamente a Dios», sin seguir el camino de la ascética<sup>229</sup>. De aquí en más, la estrategia consistía en construir el espectáculo.

Se cuenta que Angela adquirió gran fama y poder con sus «revelaciones», «milagrerías» y sus escritos «teológicos». Cuando en 1690 cayó finalmente en poder del Santo Oficio, era tan popular que sus «reliquias» eran buscadas y repartidas a muy buen precio. En pocas palabras, durante más de veinte años tuvo una vida lujosa e —inclusive— «escandalosa», cuyo único precio fue saber «actuar» frente a sus confesores y frente al pueblo de Lima. Cuando en 1694, finalmente, la Inquisición la condenó, la furia popular fue tal que el mismo Santo Oficio tuvo que ponerla a salvo en sus casas<sup>230</sup>.

Esta biografía legendaria resulta un ejemplo de las prácticas de resistencia que aquí interesan, en tanto la legitimación de las mismas pasa por una espectacularidad propia de la práctica teatral del momento. El juego y la transformación de los roles dan cuenta de este proceso. El tiempo en que Angela escenificó el rol de beata, le permitió construir una situación comunicativa particular que avalaría el próximo paso.

228 Los datos pueden confrontarse en Corominas, Joan *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* Madrid: Gredos, 1990 y en el *Diccionario de la lengua española* Madrid: Real Academia Española, 1993.

229 Alcalá et al. *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* Barcelona: Ariel, 1984.

230 Gutiérrez, op. cit.

De ese modo, su afición a escuchar misa tras misa, cuidando aparentar un estado de permanente oración, su ropa oscura, su rostro libre de afeites, le permitieron construir el tablado de la escena siguiente.

Su primer papel fue casi mudo. El sentido de este lenguaje corporal se construyó mediante la escenificación de los modelos de santidad de la época. Gracias a esta estrategia, su cuerpo instituyó el 'personaje' —en sentido etimológico— que le posibilitaría la posterior toma de la palabra.

El paso siguiente, su transformación en 'alumbrada', se sobreimpresionó a la imagen anterior. Cambió su nombre por el de Angela de Dios, con lo cual cuerpo y nombre resultaron los significantes, las máscaras, de esta representación. Con este doble juego de simulacros, resultó imposible ver su cuerpo real. Ella *era* para su «público» puro lenguaje, una representación cuya opacidad podía ocultar a tal punto la «realidad» que se podía dar el lujo de «liberar» su cuerpo y sus palabras:

*...al acostarse y al levantarse andaba desnuda de una parte a otra como Eva en el paraíso después del pecado, y así a los temblores salía como Dios la crió y en pelo, a la vista de los demás. Si necesitaba bañarse el cuerpo, salía al campo a alguna acequia o remanso de agua corriente, paso común de los viandantes, que allí la encontraban en cueros vivos, como dicen... Y sucedía que al entrar a un baño de estos acompañada de alguna conocida suya, que entrando al agua modestamente, como lo pide el mujeril recato, ella hacía gala de su desnudez y advertida o reprendida de los cuerdos, en este caso respondía: «que ellos tenían la culpa de asomarse a verla, que se fuesen, enhoramala»<sup>231</sup>.*

231 Gutiérrez, *ibíd.* Gutiérrez está citando una impresión del documento inquisitorial, realizada por Manuel de Odriozola, titulada *Documentos literarios del Perú*, Tomo 7. No hay datos de la fecha de edición pero, seguramente, pertenece a la segunda mitad del siglo XIX, luego del viaje de Gutiérrez a Lima.

El fragmento funciona como argumento condenatorio de la «rea»; sin embargo, más allá de las previsible hipérboles, está dando cuenta de la posible existencia de prácticas de resistencia, registradas minuciosamente por la institución que pretende desterrarlas. Si se compara esta ostentación de la desnudez con los modelos de «mujeril recato» de la época, se hace evidente el grado de transgresión a las normas de este tipo de conducta. La desviación se hace patente mediante el lexema 'cuerdos'. Esta marca del discurso inquisitorial abre un campo de oposiciones /cordura— normalidad/ vs. /locura-anormalidad/ que sitúa el discurso «otro» —del cuerpo y de la palabra— fuera de la norma. La voz de la 'alumbrada' se construye en ese más allá, donde no llegan las regulaciones sociales. Por lo mismo, la «sanción social» recae en los de más acá, aquellos que —al no haber sido «tocados» por la gracia divina— quedan dentro del ámbito humano y cultural. La particularidad de estas estrategias es digna de reflexión, en tanto la «alumbrada» dice hablar la palabra de un «otro divino» quien supuestamente legitima, de ese modo, no su enunciado —en tanto «ajeno»— sino su rol y sus prácticas:

*Dice que le había dicho Dios, que decía el Espíritu Santo: Que ella era hija del Padre, madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo, y Sagrario de la Santísima Trinidad. Y que por ser ella madre de los sacerdotes, título que Dios le había dado, el hijo mayor era el Sumo Pontífice*<sup>232</sup>.

Me interesa destacar las sucesivas mediaciones de este proceso de enunciación. El sintagma que abre el fragmento — *Dice que le había dicho Dios que le decía el Espíritu Santo que*— muestra un juego de citas cuyo efecto de sentido es el de borrar al enunciador. El primer *dicendi* es atribuible a la mano que escribe el documento inquisitorial y alude, sin duda, a una de las declaraciones de Angela durante el jui-

232 (AHN) Folio 337v. Citado por A. Sanchez, op. cit.

elo. Su función es quitar la responsabilidad de tal enunciado a la institución religiosa. El pretérito pluscuamperfecto indica el primer reenvío de la palabra al mismo Dios Padre, quien tampoco es dueño del enunciado pues ha sido «dicho» por el Espíritu Santo.

Más allá de las intencionalidades del discurso inquisitorial, las sucesivas traslaciones de la voz operan siguiendo la misma estrategia que ya he señalado: establecen un juego de significantes cuya opacidad esconde que, en realidad, habla un sujeto femenino. El *locus* de enunciación se construye mediante un doble movimiento: Explícitamente se lo des-territorializa, reenviándolo a un 'afuera' de toda situación cultural. En lo no dicho, se re-territorializa desde una perspectiva genérica, legible en la insistencia por autolegitimarse mediante la atribución de roles femeninos — hija, esposa, madre. Lo llamativo del caso, es que el secretario del Santo Oficio no parece leer la treta discursiva y la reproduce sin más, con lo cual todo el sentido del fragmento se relocaliza y resignifica desde la ideología del género.

A partir del sintagma señalado, el resto de la cita construye un sujeto femenino que se coloca por «encima» de lo humano, en general, y de la Iglesia y del hombre en particular pues superpone su propia figura a la de la Virgen María. La elección no es casual ya que por aquellos años la ciudad capitalina se había conmovido con una gran controversia teológica sobre la Inmaculada Concepción. El Tercer Concilio de Lima había otorgado el patronato de la ciudad a favor de la Inmaculada<sup>233</sup>.

233 Los dominicos no estaban de acuerdo y esta oposición ocasionó grandes disturbios (Romero, Carlos Alberto «Disturbios religiosos en Lima» en *Revista Histórica*, 1, 1906). Angela no se mantuvo ajena a esta cuestión y tomó partido por la mayoría en sus escritos. Sostuvo que *fue al infierno y vio en él a todos los demonios vestidos de donados de Santo Domingo que estaban alabando a la Virgen Santísima, Y le dijo el Señor que escribiese que los demonios se habían vestido de dominicos porque estos fueron los que macularon a la Santísima virgen con la culpa original* (F. 330, en Sanchez, op. cit.)

Las representaciones poseen ciertos semas comunes pero el campo semántico de «Angela de Dios» desborda al de la Inmaculada y lo subsume. Angela no sólo se autoinstituye patrona de su ciudad, sino que establece relaciones «familiares» con la Trinidad, a partir de los roles femeninos ya mencionados. Mediante esta impronta genérica, entonces, legitima su «toma de palabra» a partir de los valores más sagrados —e incuestionables— del discurso hegemónico colonial.

Se puede concluir, por ello, que la palabra de esta alumbrada se elabora mediante una alteración del discurso del poder. En tanto opera mediante una sistemática deconstructiva muy cercana al delirio, es casi un idiolecto que difracta los modelos convalidados del mundo, enrareciéndolos. Sin embargo, la efectividad de esta lógica de representación es innegable pues, por una parte, llevó a sus confesores a escribir sus visiones y, por otra, alimentó su fama de «santa» durante veinte años.

Gran parte de este efecto de sentido puede relacionarse con su pertenencia a una familia de cristianos viejos, vecinos importantes del Tucumán. Desde aquí puede entenderse la contradicción que se establece entre la valoración extremadamente negativa que atribuye la Inquisición a sus acciones y la condena final que «mereció» su conducta. Me refiero a que el discurso inquisitorial la evalúa como *monstruo* y *demoníaca*, categorías compartidas con la hechicera; sin embargo, el Santo Oficio «sólo» la condena a participar de un auto público, a la reclusión en un monasterio durante cuatro años y al destierro de la ciudad de Córdoba del Tucumán por una década —ciudad que no habitaba desde hacía mucho tiempo<sup>234</sup>. Parece «poco castigo» para esta mujer que pudo construirse como una representación «sagrada» del pueblo de Lima y lo revolucionó a tal punto que, en el documento condenatorio, se ordenó recoger y prohibir *las cuentas, rosarios, cruces, medallas, campanillas, velas, cencerros, dagas, retratos, firmas,*

234 Gutiérrez, *ibíd.*

*pañuelos, vendas mojadas en su sangre, muelas, uñas y todas las demás cosas suyas que como reliquias y por devoción o por otra causa, se guardan y retienen*<sup>235</sup>.

### Del aparente «reflejo» a la inscripción fugaz

Hemos visto cómo la huella del sujeto femenino en el discurso puede depender de la habilidad para construir e imponer una representación a otros sujetos sociales. La estrategia resulta exitosa porque las representaciones son sistemas de articulaciones que, a su vez, pueden articular la producción del sentido social tanto dentro como fuera de los textos<sup>236</sup>. En ese sentido, el caso de Angela Carranza resulta ejemplar, pues posibilita observar cómo una representación relocaliza las prácticas ideológicas, sociales y discursivas, juego legible a partir de la dimensión sociocultural del texto. Hay que destacar, sin embargo, que esa eficacia es relativa y momentánea pues la resistencia se instala sobre las fisuras de un sistema cultural lábil y dinámico, sometido a las múltiples instancias del poder.

Las otras posibilidades de esta toma de la palabra son menos audaces ya que se trata de acatar o de rechazar las representaciones impuestas por el discurso hegemónico. La 'mujer respetable' y la 'hechicera' fueron el resultado de un conglomerado de valores y normas morales, religiosos y de pertenencia absolutamente opuestos. Esto se puede inferir a partir de la historia de otra rama de la familia de los Luna y Cárdenas.

Pocos años después del auto de fe protagonizado por Angela, uno de sus parientes entabla un juicio contra Inés (una esclava vieja que lo había criado a él y a sus hermanos), acusándola de hechicería pública. Este juicio y su posterior condena da lugar a otros juegos escénicos.

235 Gutiérrez, *ibíd.*

236 Cros, *op. cit.*:1992

El «tablado» ya no es la multitudinaria ciudad de Lima sino una de las ciudades fronterizas del virreinato. En aquella época, el Tucumán aún se debatía con los indios rebeldes del Chaco. No tenía la importancia suficiente como para que hubiese en ella un tribunal o, por lo menos, un comisario del Santo Oficio<sup>237</sup>.

El 13 de octubre 1703, esta relativa calma provinciana se quebró mediante la presentación ante el Cabildo de una *Petición de querrela criminal y pública* contra la negra Inés por el delito de hechicería pública, firmado por un tal don Francisco de Luna y Cárdenas, vecino desta ciudad de Santiago del Estero y morador desta del Tucumán<sup>238</sup>. De la lectura del extenso documento, se puede inferir que Don Francisco y su mujer estaban enfermos desde hacía un tiempo y eran tratados sin éxito por el médico local. Se acusa, entonces, a la esclava de haberlos enfermado mediante el uso de sus artes mágicas, cosa ya prácticamente juzgada pues la existencia del encantamiento había sido «comprobada» por galeno, Juan de Vargas Machuca, e Inés «había confesado» tal acción después de una tortura casera.

Cuando el alcalde leyó los argumentos de ese vecino prominente, avalados «científicamente» por el médico local, entendió que la esclava era culpable y mandó a prenderla inmediatamente. El resto del

juicio —tormentos incluidos— sirvió sólo para legalizar en el ámbito público una muerte ya anunciada.

Como la justicia colonial podía condenar a una hechicera sólo en caso de comprobar «fama pública y notoria»<sup>239</sup>, los folios siguientes registran los testimonios de vecinas de la ciudad y de unos indios al servicio del demandante quienes dieron «pruebas fehacientes» de tal renombre.

Algunos vecinos tucumanos se prestaron a participar de esta «farsa». Varios de ellos actuaron simultáneamente dos o más roles<sup>240</sup>. Tal vez para dar más verosimilitud al asunto, se tomó declaración a una de las esposas de los «actores», quien se apresuró a «dar testimonio» de la fama de Inés. Otra dama no mereció este rol protagónico y apenas aparece su nombre —sin firma— avalado por la rúbrica de su marido<sup>241</sup>.

La actuación de estas ‘mujeres respetables’ posee en el juicio una función exclusivamente argumentativa a favor del demandante. Sin embargo, la declaración de Doña Sabina Jauregui de Vaquedano merece un análisis detenido pues da cuenta tanto de la situación de subalteridad de este tipo de mujeres, como de algunas de las estrategias usa-

237 En 1579, Felipe II ordenó la creación de tribunales inquisitoriales en América. El primero de ellos se instaló en Lima. En otros lugares había comisarios del Santo Oficio. En los sitios menos importantes, se nombraba familiares quienes eran confidentes o «delatores» de la Inquisición. (Baudot, G. *La vida cotidiana en América española en tiempos de Felipe II* México: FCE, 1992; Konetzke, R. *América Latina. La época colonial* México, Siglo XXI, 1991). Por otra parte, los casos de hechicería, encantamiento y brujería de la región fueron juzgados y condenados por la justicia ordinaria ya que la lucha permanente que los criollos mantenían con los indios, obligó a los gobernadores a aplicar tales penalidades para quebrantar el poder político de los brujos que acaudillaban las tribus (Catalán, Emilio «El delito de hechicería» en V.V.A.A. *Trabajos del Instituto de Estudios Históricos de Tucumán*. Tucumán: Cárcel Penitenciaria de Tucumán, 1936)

238 Lizondo Borda: op. cit, 78. En adelante citaré por esta edición.

239 Catalán, Emilio «La brujería penada con la hoguera en el Tucumán colonial» en *Revista de Filosofía de Buenos Aires*, 3, mayo de 1926.

240 El juicio presenta irregularidades sospechosas. Una de ellas es el hecho de que las condenas a tormentos y a muerte se escriban y se firmen en la casa del alcalde por estar ocupado el Cabildo en audiencia pública. Otra de las cuestiones llamativas es que un tal Pedro Nolasco Cabrera actúe como testigo en dieciséis instancias diferentes o los tres casos en que un mismo vecino posee roles contradictorios. El más significativo es el de Antonio de Alurralde quien oficia cuatro veces de testigo del demandante y luego actúa —sin ningún tipo de conflictos éticos— como defensor de la demandada (Cebrelli, Alejandra «Configuraciones del poder en el Tucumán colonial» Mimeo)

241 Es el caso de doña Juana de Montalvo, esposa de un maestre de campo, que es citada como uno de los cuatro testigos que observaron una «serie de inmundicias» dentro de la bacinilla que, supuestamente, había echado un sapo que «tenía» el hechizo hecho a don Francisco (Lizondo Borda, *ibíd.*: 99).

das para hacer que su voz no sólo fuese oída, sino también quedara registrada en un documento público.

*En la ciudad del Tucumán, en quince días del mes de octubre de mil setecientos y tres años, el capitán Miguel de Aranciaga, vecino y alcalde ordinario... presentó por parte de testigo a doña Sabina Jaureguy de Vaquedano, mujer legítima del Justicia Mayor Gerónimo Román Pastrene y ... llegué ... a la casa de dicho justicia mayor y le pregunté a su merced si le daba licencia para ella a la dicha de su mujer, y concedida se la recibí por Dios Nuestro Señor... Fuésele leída la petición de querrela de la parte y entendido su tenor dijo que lo que sabía era que la dicha negra había hechizado a la mujer del maestro de campo Simón de Ibarra y que lavándole la cara a dicha difunta le brotaron espinas de la cara y que esto le contó Francisco Sosa... es verdad que comunmente ha tenido mala fama la dicha negra de pública hechicera y que esta es la verdad de lo que sabe y ha oído decir... y asimesmo había oído decir que había muerto una hermana del dicho don Francisco de Luna y otra doña María de Pedro Cansino, y que no sabe más... y que habiéndosele leído su declaración dijo estar bien escrita ... y que por no saber firmar rogó a dicho justicia mayor que firmase conmigo... /Testimonio: 81 /242*

Me interesa destacar, en primer término, el sintagma 'mujer legítima' que convoca la representación de 'mujer respetable' ya aludida. Pese a esta validación positiva, las marcas de subalternidad son recurrentes. La tal doña Sabina no puede tomar la palabra sin la *licencia* masculina. Tampoco puede hacer oír su voz en un espacio público, pues la declaración no se registra en el Cabildo sino en su domicilio particular. Ni siquiera puede autenticar su palabra con su propia mano porque no sabe leer ni escribir.

La cita está dando cuenta de que, pese a la importancia que tienen estas declaraciones en el juicio<sup>243</sup>, Doña Sabina, como muchas otras

242 Lizondo Borda, *ibíd.* La negrita es mía.

243 Más adelante, don Francisco utilizará la declaración de doña Sabina como argumento para exigir la condena a muerte de la esclava (*Contestación*, 86 y 87).

mujeres, había sido excluida del mundo de la letra —es decir, de la tecnología mediante la cual se instauró el poder colonial<sup>244</sup>— y del espacio público donde se escenificaban las prácticas de ese poder, espacio territorializado por el otro género.

Su discurso se construye, en principio, ocupando el lugar que le ha sido asignado, reproduciendo a tal punto el discurso masculino que parece el «espejo» de la voz ajena. El sujeto femenino se instaura como una ausencia, una no persona, sostenido apenas por la licencia y por las múltiples mediaciones a que lo somete el discurso masculino, con el fin de instituir su 'credibilidad' y legitimarse como tal.

Esta cualidad casi «especular» —puro efecto de sentido— resulta evidente en el modo en que la voz de doña Sabina adquiere valor de 'verdad'. En primer término, el peso de su declaración se legitima al repetir la palabra masculina: *y que esto le contó Francisco Sosa*. Luego, recurrentemente, su 'poder decir' se apoya en el rumor: *había oído decir*.

Me interesa señalar la diferencia modal entre «le dijo que» y «había oído decir». En el primer caso, el sujeto interpelado está casi ausente, ocupa el lugar de un dativo, lo que destaca su pasividad. No es extraño, entonces, que esta estrategia discursiva predomine en el discurso engañoso de la «alumbrada», cuya eficacia depende de su habilidad para esconder su propio cuerpo y su palabra detrás de la representación que el mismo discurso construye.

El discurso de la 'mujer respetable' es diferente. No construye una representación de sí misma pues se «instala» en una ya existente. En tanto esa representación impide leer su propia palabra, necesita mostrarla. Claro que esta «espectacularidad» es muy sutil. Recae en el modo de utilizar las fórmulas de mediación de la voz. El *había oído decir* que inscribe el alcalde, está enmascarando un sujeto activo, un «yo», que adquiere existencia porque «puede» escuchar.

244 Lienhart, Martín *La voz y su huella* Lima:Horizonte, 1992

La estrategia consiste en desviar la voz al espectro del rumor. Esa desviación le deja el resquicio necesario para 'poder decir' y, por ello, recibe la legitimación de la mano que escribe: *y que esa es la verdad de lo que sabe*.

Con la misma sutileza, el yo femenino se encarna en el cuerpo de la escritura. La participación de esta mujer «ocupa» un documento entero, el segundo *Testimonio* de este extenso expediente. El sentido de sus palabras tampoco es gratuito pues está ubicando a otras mujeres — *la esposa de Simón de Ibarra, la hermana de don Francisco y María de P. Cansino*— como «víctimas» de «hechicería». De esta manera destaca la oposición ya aludida entre la práctica social y genérica de pertenencia —'mujer respetable'— y la 'mujer hechicera', reproduciendo la ideología hegemónica; sin embargo, toda la secuencia coloca al género femenino en el «centro» de este «tablado», resignificando el lugar social que le había sido destinado.

Se puede afirmar, entonces, que las tretas del débil —en tanto estrategias de supervivencia— son legibles aún entre los grupos sociales más «dóciles» respecto del sistema de valores del poder colonial. Doña Sabina fue una mujer igual a muchas otras. Su vida estaba destinada a transcurrir al margen de cualquier discurso del poder y a «desaparecer» sin haber dejado trazos; no obstante, la actuación en —quizás— el único momento que le fue concedido, le permitió dejar una huella fugaz de su paso por el mundo.

Por lo tanto, estas palabras que van y vienen entre este sujeto femenino y el poder atravesaron el tiempo para mostrar una modalidad de mujer que, más allá de su especularidad aparente, podía fisurar la fuerza cohesiva del discurso hegemónico de un modo sutil, tan fugaz como un relámpago.

## El lugar de la infamia o la negación de los significantes

El mismo juicio está mostrando el funcionamiento de otra representación femenina, la 'hechicera', en relación a las prácticas sociales e ideológicas del momento. La historia de Inés, la esclava que había eriado a los mismos que la llevan al suplicio y a la muerte, da cuenta de las violentas prácticas represivas del sistema colonial. Señala, por ello, el punto extremo de la alteridad femenina cuya exclusión significa la negación de los significantes, de las palabras, de los gestos y de los cuerpos<sup>245</sup>.

La 'hechicera' es una representación ya construida por el discurso hegemónico cuya hibridez remite a la red de encrucijadas y choques interculturales que se estaba viviendo en el Tucumán —y en toda América— desde la conquista. Su campo de sentido subsume los semas de la alteridad; los disvalores morales, religiosos, genéricos y culturales: /monstruoso/, /demoníaco/, /perverso/, /femenino/, /indio —negro/. Por ello, resulta una imagen simbólica que «absorbe» los modelos de mundo divergentes a los del poder colonial<sup>246</sup>. Esta hibridez constitutiva provoca un funcionamiento muy ambiguo tanto en las prácticas sociales como discursivas que la convocan.

La ambigüedad aludida opera en muchos sentidos. Desde el punto de vista del sistema colonial, este lugar ideológico le posibilita instituirse como tal, como «sí mismo» en oposición a «lo otro»; sin embargo, al

245 Las modalidades del discurso de la hechicería y su relación con las prácticas sociales e ideológicas en el Tucumán puede leerse en el capítulo anterior, titulado «Las fronteras de la voz». En este caso, me interesa reflexionar sobre el funcionamiento de esa representación femenina en relación con las demás.

246 Asimismo, esta representación convoca la memoria viva de prácticas religiosas, curativas y genéricas pertenecientes a culturas muy disímiles —española, andina, africana, por lo cual su presencia en el discurso del poder tiene el paradójico efecto de preservar esas identidades y esos espacios que pretende negar (Cebrelli, «Las fronteras de la voz».).

establecer el estatuto polémico, le otorga a ese «otro» —que, en realidad, son muchas alteridades— un «poder» antagonico.

Lo ya enunciado se hace evidente en las prácticas sociales y discursivas concretas, en relación a los ámbitos en que se ejecutaban. Las «brujas» provocaban temor y respeto en los ámbitos privados. En el momento en que estas prácticas se denunciaban y se hacían públicas, la «hechicera» en cuestión era perseguida y condenada. Se sigue, entonces, que la representación resultaba ambivalente, pues su valor dependía del ámbito y de la situación comunicativa en que se discursivizaba<sup>247</sup>.

El juicio de Inés muestra que la 'hechicera' utiliza una estrategia de resistencia al poder muy diferente a las que ya se mencionaron. Así como las otras mujeres elaboraron tretas para tomar la palabra, ésta pone en práctica otras para «silenciarse» pues, instaurada la situación comunicativa en el ámbito público, no puede asumir tal condición. Más allá de que, en sus acciones privadas, pudiera haber practicado algún tipo de arte curativa o mágica, la escritura registra hasta qué punto este sujeto se niega a hablar.

En el primer interrogatorio público, Inés se refugia en la «imposibilidad» de tomar la palabra sin licencia. Responde de un modo acotado, desde el lugar que la sociedad le ha asignado:

*Fuésele preguntado por mí dicho alcalde de que como se llamaba dijo que Inés. Fuésele preguntado de donde es natural, dijo que de Santiago del Estero. Fuésele preguntado, de quién era, dijo que de don Francisco de Luna. Fuésele preguntado si sabía porqué estaba presa, dijo que sí, que por un testimonio que le han levantado de que es hechicera. Fuésele preguntado si sabía que sus amos estaban en-*

247 Esta podría ser una de las causas que explique el paso del conflicto del ámbito privado al público. Es importante recordar que los esclavos podían ser castigados por sus amos, sin necesidad de utilizar el sistema jurídico. La otra, evidentemente, tiene que ver con los conflictos que mantenían los criollos con los aborígenes chaqueños, acaudillados por brujos (Cebrelli, op. cit., 1996).

*fermos, dijo que no sabía. Y diciéndole que si no los había visto en la cama, dijo que estaban enfermos de la peste. Fuésele preguntado si sabía que a ella le han achacado que los tenía maleficiados, dijo que lo había oído decir. Fuésele preguntado si sabía, o si era hechicera. Dijo que nó y que estaba segura su salvación. Fuésele preguntado que cómo sabía que una india Mataraá lo había enhechizado a su amo, dijo que por haber visto ella las inmundicias que echó de su cuerpo. Y que esta es la verdad de lo que sabe.*

*Interrogatorio: 84-85/ 248*

Las sucesivas mediaciones de la voz están dando cuenta de la distancia social que establece el enunciador con la imputada —*Fuésele preguntado que*. Con esta fórmula se señala la alteridad extrema que representa para el alcalde: mujer, esclava, hechicera.

Por su parte, Inés pretende quebrar esa representación híbrida e instala su discurso en dos de sus semas: /mujer/, /esclava/ que convocan otro, /ignorante/, indispensable para «ocultar» su voz y defender su cuerpo. Así este sujeto femenino apoya su discurso en un «saber» tan disminuido como el lugar que ocupa. Esta modalidad de enunciación —apoyada en la práctica del interrogatorio judicial— se hace evidente al responder, en primer término, que «no sabía» de la enfermedad de sus amos para reconocer, más adelante, que tenían peste.

El estatuto de «saber disminuido» del discurso se modaliza al preguntársele sobre los motivos de su prisión. Inés elabora su repuesta a partir de la atribución de tal fama al rumor —*por un testimonio que le han levantado, lo había oído decir*— con lo cual, reenvía a los «otros» —en este caso, a quienes la acusan— la responsabilidad del enunciado. Ahora bien, lo que está en juego es un tipo de conocimiento que resulta «peligroso» al grupo de poder. Esto se pone en evidencia por la recurrencia del lexema /sabía/ que, inclusive, señala una ruptura en el discurso que indica un cambio en la modalidad del interrogatorio — *si sabía, o si era hechicera*.

248 Lizondo Borda, *ibíd.*

El enunciador intenta así sugerir la respuesta; sin embargo, el sujeto femenino continúa resistiéndose. En primer término, la negación rotunda. En segundo término, una negación atenuada, que consiste en ostentar un «saber», pero no el atribuido sino el religioso: *y que estaba segura su salvación*. Con esta treta, Inés oculta su palabra y sus prácticas, reutilizando las regulaciones del discurso hegemónico.

La voz que enuncia repite la estrategia anterior; esta vez, parece «citar» una «declaración» previa que hizo Inés al médico luego de haber sufrido una tortura casera —*que cómo sabía que una india Matará lo había enhechizado a su amo*. La respuesta se elabora sin cambiar su tenor pues no se «muestran» los conocimientos «mágicos» que el alcalde estaba buscando. Inés ha recurrido nuevamente a los saberes vulgares para justificar sus anteriores palabras, colocándose en un «afuera» de la práctica pues sólo ha *visto*, ha sido un testigo entre otros.

En todo el interrogatorio, las huellas del discurso de la hechicería han sido traídas al texto por el discurso hegemónico. El sujeto femenino, en cambio, sólo ha inscripto una marca —*inmundicias*— siguiendo las lógicas del discurso del poder. Se necesitará hacer uso de la tortura física para que «accepte» el rótulo de 'hechicera' y aparezca, finalmente, el discurso que hábilmente intentó acallar.

En definitiva, la 'mujer hechicera' constituye una representación que el discurso hegemónico impone a ciertos sujetos sociales, más allá de cualquier intencionalidad de los mismos. El sujeto femenino que se construye en el discurso de la hechicería aparece sólo forzado por la prisión y los tormentos. Así como el poder le niega la posibilidad de existir, su estrategia de supervivencia consiste en la negación de la propia palabra con la humilde finalidad de preservar el cuerpo de la tortura y de las llamas.

## De las representaciones al sujeto femenino

Hemos recorrido textos en los que varios y borrosos sujetos femeninos, instalados en prácticas y lugares sociales diversos, han intentado competir —con mayor o menor éxito— por la hegemonía semántica de un discurso, marcado por el género opuesto. A partir de esos trazos ligeros, sometidos a las múltiples mediaciones y a la fuerza cohesiva de diferentes instancias de poder, he intentado reconstruir algunas representaciones —'mujer respetable', 'beata', 'alumbrada' y 'hechicera'— que constituían imágenes femeninas de lo deseable, dudoso o abominable en los años que transcurrieron entre el siglo XVII y el XVIII, en los Andes Sudmeridionales.

Las tretas de estos sujetos para tomar o dejar la voz dan cuenta de los innumerables quiebres del discurso hegemónico. La posibilidad de transgredir los límites de lo decible, aunque fuera por un breve instante, les permitió dejar una fugaz huella de su paso por el mundo, dando cuenta además de las complejas contradicciones que marcaron la vida cotidiana de esas sociedades.

El sujeto social que se elabora a partir de esos trazos es tan heterogéneo como la cultura de pertenencia. Sus lógicas de representación, sus estrategias y sus prácticas se superponen, se hibridan, se oponen pues está hecho de la inestable quiebra e intersección de muchas identidades disímiles y heteróclitas.

Su heterogeneidad no depende, tan sólo, de las clases o de las razas sino, más bien, de sus prácticas y sus roles en relación a sus lugares sociales y a su pertenencia cultural. Remite, sin duda, a un sujeto colonial cuya pluralidad multivalente subsume tiempos, espacios diversos y cuya reconstrucción nos permite entender, un poco mejor, la desgarrada cosmovisión andina.

## EL SABER HISTORICO Y EL DISCURSO FICCIONAL

(A propósito de tres novelas sobre fundaciones)<sup>249</sup>.

Amelia M. Royo

El presente trabajo tiene la ventaja de haberse macerado en la hechura de otros previos y la desventaja, por ser parte de una unidad mayor, de correr riesgos de mutilación interpretativa. Nace de la premisa de que toda ficción nutrida de la historiografía se transcodifica en escritura política.

Me propongo el tratamiento de tres textos del corpus narrativo argentino, probablemente ignorados por un amplio sector de la crítica profesional del país. Ser novelista en la Argentina, como en cualquier país de Latinoamérica, es una posibilidad viable, ser célebre como novelista es ya una contingencia mucho más acotada por los factores que determinan el reconocimiento.

Las razones de la selección se asientan en los objetivos de un proyecto más amplio cuya propuesta es indagar en el proceso de constitución de la literatura de una región argentina. La perspectiva investigadora debió centrarse en los orígenes, al menos conocidos<sup>250</sup>, de lo que hoy

249 El trabajo fue leído en el Coloquio Internacional Parodia y Sátira en la Narrativa Latinoamericana Contemporánea, La Habana, setiembre de 1995, Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas.

250 Quiero dejar sentado que, en el equipo de investigación al que pertenezco hay clara conciencia de que trabajar con el sistema letrado supone una exclusión grave de las expresiones de tradición oral. Situar el origen de un sistema regional en el justo momento de la conquista tiene más que ver con razones del orden práctico que con una voluntad colonizada. Así lo indica la remisión a un marco epistemológico de fuerte marca restauradora de los valores culturales precolombinos, como es el que aportan Angel Rama, Ana Pizarro, Walter Mignolo, Martín Lienhard, entre otros. (Cfr. Bibliografía)

se demarca como Noroeste Argentino para iniciar el decurso y establecer los vectores de recurrencia semántica, dialéctica ideológica u otras variables que presentan las textualidades. Fijó entonces los orígenes en el momento de la conquista del que inicialmente se apropió la historiografía.

Todos conocemos el jugoso provecho que la escritura literaria ha venido extrayendo de esta amalgama de hechos reales e imaginación barroca, a ese respecto la crítica desarrolló en los últimos años —y sobre todo con motivo de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento<sup>251</sup>— toda suerte de análisis e interpretaciones.

De esa variada gama de enfoques lecturológicos queda la sospecha de que las novelas contemporáneas, que utilizan estrategias historiográficas, al tematizar conquista y colonización, «pueden considerarse como una crónica colectiva del pasado y presente del subcontinente...» (Kohut, 1992:44)<sup>252</sup>.

Por mi parte, apoyo la necesidad de trabajar este corpus en la hipótesis de que es la reescritura de la historia, con estatuto literario, la que fue modificando el carácter documental de las crónicas producidas durante el encuentro o choque cultural del siglo XV. La labor fronteriza del crítico que debió realizar una evaluación de cuánto intervino la metamorfosis creativa sobre la base de los documentos, fue haciendo tambalear la especificidad de los abordajes y la exclusividad de los discursos.

251 Me refiero a compilaciones como la de Kohut y la de Dill y Kanaver (1993) que ilustran las múltiples conferencias, jornadas y toda suerte de reflexión en torno al controvertido conflicto descubrimiento/encubrimiento.

252 Fue en la misma circunstancia —Universidad Católica de Eichstätt, 1988, Congreso organizado por una Asociación alemana— que Abel Posse (escritor argentino autor de *Los perros del paraíso*) definió la novela como una nueva crónica de América.

A fines de 1994 escuché en Osorno (Chile) el mismo concepto a propósito del análisis de *Ay, mamá Inés* de Jorge Guzmán.

Si bien hay muchos escritores que revelan el coeficiente de referencialidad de las fuentes historiográficas, en la mayoría de los casos la crítica debió ir a constatar datos, para abrir juicio sobre el sentido de la apropiación discursiva, ya sea referida a personajes o a lugares, episodios heroicos, masacres, reyertas por la disputa del poder, etc., etc.

El caso es que a la larga nómina de novelas famosas de autores famosos, artífices de la metaforización de la conquista de América, se suman los textos generados en recónditos espacios del continente para dar vida y estatura de héroes a segundones de la gran historia. Aquella que inmortalizó la gesta de los primeros o de los que avanzaron sobre los grandes núcleos de las culturas precolombinas.

En ese segundo plano de los episodios magnos protagonizados por Colón, Hernán Cortés, Diego de Almagro y su oponente Francisco de Pizarro —por nombrar sólo los más gloriosos o vituperados según se cuente la historia—, hay hechos y personajes ignotos tanto para la crítica académica como para la historiografía general, de no mediar premios o foros (como éste) a través de los cuales se den a conocer pliegues de la historia que, al proyectarse en el genotexto del siglo XX, confirman la ideología impugnadora llevada al discurso narrativo por los novelistas de nota<sup>253</sup>.

Parecerá tendencioso hacer aquí una cuestión de escrituras centrales y marginales, discurrir por las vindicaciones regionales en nombre del rechazo a las hegemonías ejercidas por los centros que las consagran —o expulsan de— a obras y autores en la circulación canonizada.

253 Hablo de los que eligieron a Colón como Carpentier, Fuentes, Roa Bastos e incluso García Márquez en la alusión irónica a la llegada del genovés a América que se sincretiza en el desembarco de los *marines*. Por medio de una transgresión histórica los dos hechos se hacen equivalentes. [todo relativo a *El otoño del patriarca*] (Rodríguez Vergara, 1990:66).

Otra figura heroica es la de Lope de Aguirre, presencia tan reiterada en la narrativa de revisión histórica que ya se acuñó el neologismo de «aguirrología», de la que dan cuenta las novelas de Uslar Pietri, Otero Silva, Posse, Sender. (Galster, 1992:256).

Siento, sin embargo, que es el modo de entrar en materia, porque traigo a presentar un espacio que fue «matriz político-social de la Argentina»<sup>254</sup> en el siglo XVI y que hoy es innegable exponente de la *deuda interna* que contraen los niveles oficiales de mi país con las economías regionales.

### I.— IMAGINARIO REGIONAL EN LA RE-FUNDACION LITERARIA.

A pesar de que no se puede homologar totalmente las tres novelas del corpus, se puede afirmar que las tres se identifican por cuanto la escogencia del tópico de las fundaciones demarca una zona histórico-territorial que permite considerarlas como un todo. Se trata de una producción comprendida entre 1974 y 1984, escrita por autores provincianos, con distinto nivel de repercusión por razones extraliterarias: Daniel Moyano, fue editado por Casa de las Américas precisamente con la novela *El trino del diablo* y alcanzo relevancia nacional e internacional merced a su largo exilio en España, motivado por la dictadura militar (1976-1983). Libertad Demitrópulos, goza de cierto lugar en el reconocimiento nacional, por su transtierro temprano de Jujuy a la Capital del País, y Juan Ahuerma Salazar (tal vez por ser el más joven o por no haber salido de su medio) el más anónimo de los tres, pese a tener méritos compartidos.

En el abordaje de temas de la historia regional centrados en un corte cronológico (1553-1591), las relaciones entre hechos y personajes son bastante previsibles en lo concerniente a ciertos ejes narrativos am-

254 La expresión es del historiador Raúl Bazán, quien en consonancia con el autor de la *Nueva crónica de la conquista del Tucumán* (1927) de Roberto Levillier, afirma que «Hasta la creación del Virreinato, la gobernación del Tucumán fue la más importante del país rioplatense». (Bazán, 1986:27).

bientados en el pasado<sup>255</sup>. El núcleo neurálgico se presenta en la captación del modo de ficcionalizar el discurso histórico que emplea cada sujeto productor. Pues en los tres casos se juega con el tiempo del relato, imbricando el pasado remoto con un presente en boca de un narrador actual.

De los textos seleccionados —*La flor de hierro* (1978) de L. Demitrópulos, *Alias Cara de Caballo* (1984) de Ahuerma Salazar y *El trino del diablo* (1974) de Daniel Moyano, si bien tienen en común la tematización del asentamiento de ciudades en la Región del Tucumán, las posibilidades de distanciar la materia arqueológica son aprovechadas en modo muy disímil en cada uno de los productores de ficción.

No obstante el manejo diverso de estrategias narrativas, en cuanto al armado del tiempo del relato y la jerarquización de los actuantes, las tres escrituras parodizan la historia en función de cargarla de nuevos sentidos que emergen de la relación pasado-presente.

Focalizado todo lo dicho hasta aquí con una perspectiva muy general, intentaré demostrar aspectos puntuales de cada texto.

### II.— ESTRATEGIAS DE PARODIZACION.

Sin aspirar a un recorrido por la cuestión teórica en sentido estricto por obvias razones de pertinencia, consideraré los niveles en los que puede aparecer el registro paródico. Los textos pueden adoptar uno u

255 Los hechos y protagonistas del hecho histórico que se textualiza responden al siguiente esquema:

- 1553 Francisco de Aguirre funda Santiago del Estero.  
16/4/1582 Hernando de Lerma funda Salta.  
20/5/1591 Juan Ramírez de Velasco funda la Rioja.

En los textos de ficción los nombres de ciudades aparecen en la versión correspondiente al siglo XVI, los actores son presentados según aspectos bibliográficos documentados, pero interactúan con seres de ficción.

otro, pero es frecuente encontrar la praxis simultánea de: parodia de los géneros, parodia en la intertextualidad, parodia de los lenguajes o su elaboración en parodias de los discursos.

*La flor de hierro* de Libertad Demitrópulos se estructura en secuencias que alteran la lógica, pero reproduce, el recurso muy frecuente de enmarcar un tiempo ausente —pasado remoto— con un relato desde el aquí y ahora del narrador omnisciente. Entre el primer segmento y el último<sup>256</sup> que recupera el presente del pueblo de Medinas (una suerte de Macondo del Noroeste Argentino), se desarrolla la historia enmarcada que se articula en doble movimiento: con el presente porque la voz narradora se ingenió para sembrar indicios de engarce cohesivo, y con el pasado a través del eje estructurador más importante, tal eso de parodiar las instancias de un juicio.

Cada uno de los siete capítulos intermedios<sup>257</sup> representa las preguntas del tribunal del juicio contra Francisco de Aguirre<sup>258</sup> —efectivamente registrado por los documentos de archivo—, pero a

256 Al decir último segmento aludo a tramo, no a capítulo, pues por las disjunciones gráficas parecen dos microestructuras finales, sin embargo constituyen unidad dada por la coherencia de la perspectiva enunciada y la oposición presente/pasado de Medinas.

257 En rigor, hay una excepción: entre la cuarta y la quinta pregunta [que es la marca de cambio de secuencia coincidente con cada capítulo] del juicio eje vertebrador del relato, hay un capítulo actualizador. Aquí el narrador-testigo, del presente del pueblo, revela su identidad y actualiza al lector sobre el lento degradarse de Medinas.

Pero el pueblo vecino consiguió el desvío del ferrocarril sacando la trocha para su lado y así dejó sin agua a Medinas, que ahora es un ramal muerto. (*La flor de hierro*, 77).

Utilizo la única edición de la novela, en adelante referido como L.F.H.

258 La cita dará exacta idea del juego polifónico (enfaticado por marcas gráficas muy patentes).

«Primera pregunta:

... Si saben que [...] entró en dicha ciudad Francisco de Aguirre [...] y prendió al dicho general Juan Núñez de Prado y le envió preso a Chile...» (L.F.H. 27)

su vez, la cita textual de un tramo del juicio no es más que el disparador de la secuencialidad que anima a los actores, puestos en discurso en su propio registro.

La trama logra un efecto de sentido que evoca la épica castellana a la manera de la novela de caballería incluso en los arquetipos cidianos. Este efecto se produce por el traslado del protagonismo de Francisco de Aguirre a Gaspar de Medina, su segundo (teniente de gobernador). Históricamente Aguirre es hombre principal en su rol de fundador, enjuiciado por la audacia de enfrentar a la Iglesia, desobedecer órdenes e intentar moverse hacia el sur con prescindencia del poder virreinal del Perú. En la ficción es Gaspar de Medina el que alcanza la dimensión heroica cuando cubre, con fidelidad de buen vasallo, el espacio del gobernador. Pues es la saga de los Medina la que cobra mayor vigencia en el relato; desde la enunciación de Diego de Medina y Violante Godoy el texto avanza, alternando los episodios épicos de confrontación entre vencedores y vencidos<sup>259</sup> en la conquista del territorio, con la lidia amorosa. El discurso de la espera en soledad, de la voz femenina «duele al corazón que le descubran secretos que son duras verdades, [...] cobradas tengo tus ausencias. [...] y tú estabas siempre ansioso de bienes» (L.F.H. 69) y el de su interlocutor, más próximo al parte de campaña que al diálogo amoroso, son excelentes ejemplos de parodización intertextual. No sólo porque ingresa el tó-

259 «Leí esa carta al volver de Córdoba la Llana, donde me llevó la vanidad. Como a muchos a mi también me movía el orgullo de soldado. Edificábamos ciudades y nuestro empeño era fortificarlas. Hacerlas invencibles era nuestra ambición. Porque, Violante, no solamente nos propusimos centralizar la conquista del país de los diaguitas, sino también solucionar el problema de las comunicaciones con el Perú y Chile». (L.F.H. 64).

La cita revela la presencia del discurso epistolar, mediación muy elocuente entre el contraste entre documentos de historia y documentos conjeturales donde se refracta el sujeto autorial, en este caso como portador de escritura femenina.

Demitrópulos es autora de *Río de las congojas*, también de tema histórico y con fuerte presencia del registro femenino (pero sería tema de otro trabajo).

pico de la conquista con datos veraces del referente histórico, sino porque la situación evoca el paradigma medieval Rodrigo Díaz de Vivar, en campaña, Jimena, modelo de castidad y devoción.

Por otra parte la figurativización del traidor encarnada en los enviados de la autoridad asentada en Charcas con remisión a otra instancia, la del Tribunal del Santo Oficio, convoca sentidos de estructura profunda:

*La largura de su cara era impresionante [...] pero más ese día que lo sacaron montado sobre una mula negra. [...] De entrada nomás era una cara para no gustar. Larga, de mula. [...] El dueño de esa cara había dado órdenes en contra de los partidarios de Aguirre... (L.F.H. 81-82-83)*

Tanto la iteratividad como la modelización son mostrativas de que la escritura identifica la traición con el mal, lo demoníaco «El eco de los rezos, [...] se asentaba en esa inquietante cara de macho-mula» (83). Heroísmo, fidelidad y traición son condiciones que constituyen valores y disvalores que entran en una cohesión reveladora de la sátira que entraña las estrategias de parodización puestas en discurso.

$$\frac{\text{Francisco de Aguirre}}{\text{Gaspar de Medina}} = \frac{\text{heroísmo}}{\text{fidelidad}} \Bigg/ \frac{\text{Enviados de Audiencia de Charcas}}{\text{Tribunal del Santo Oficio}} = \frac{\text{traición}}{\text{obediencia}}$$

La ecuación se revierte cuando los sujetos son lábiles ante una mediación como la de la obediencia impuesta por los poderes omnímodos. Aguirre pasa de héroe a reo, Medina, siendo lugarteniente y guerrero ejemplar debe oficiar de juez y condenar a muerte; Heredia y Berzocana —enviados de Charcas— distorsionan el mandato y mueren víctimas de su propia ambición. Detrás de esta cadena de mutaciones está el sistema institucional que culmina en el Tribunal de la Santa Inquisición. Es la amenaza latente de esa suprema instancia represiva la que

alienta la rebeldía de Francisco de Aguirre, potencia la fidelidad de Medina y exacerba la traición de quienes la invocan<sup>260</sup>.

*Alias Cara de Caballo* de Juan Ahuerma Salazar es un ejemplo de la escritura «que produce regiones»<sup>261</sup>, no sólo por el significado sino porque el plano significante apela a una competencia lectora muy situada.

El texto oscila isotópicamente entre lo histórico-biográfico que remite al momento fundacional de la ciudad de Salta y un correlato de procedencia onírica pero que empalma con los trazos de la realidad, incapaz de conjurar lo imaginario.

*De las múltiples lecturas que el texto propone: concepción de América, recuperación legendaria de la historia, entramado ideológico, crítica social, privilegiamos lo que opone «la realidad» a «sus fantasmas»... (Palermo, 1989:76).*

En efecto, como toda novela polifónica las lecturas posibles son tantas como proyecciones tenga el universo del discurso puesto al servicio de comunicar lo inagotable del sentido.

Tal como está previsto por la delimitación del corpus, la novela de Ahuerma Salazar textualiza la región al hacer converger en el espacio

260 «La rebeldía de Aguirre necesitaba mano dura. [...] En su hora el Tribunal de la Santa Inquisición hara el resto.»(pág. 38).

«Segunda pregunta:

Item, si sabe este testigo que el citado gobernador Aguirre, habiendo entrado pacíficamente en el Tucumán los susodichos Diego de Heredia y Juan de Barzocana, fueron malquistados por él usando venganza...» (L.F.H. 37).

261 La expresión es de Ricardo Kaliman (1994) y tiene antecedente en el decir de otra crítica contemporánea y coterránea del escritor. «Se afirma como testimonio de la memoria singular y colectiva de una cultura situada...» (Palermo, 1989:78). Ambos se refieren a la microrregión andina del Noroeste argentino.

semiótico actores tomados del patrimonio histórico con otros seres paródicos del genotexto<sup>262</sup>.

La polifonía se expresa en la ruptura de los géneros en tanto la constante lírica diluye la lógica de la sintaxis narrativa y la historia se transcodifica a partir de un distanciamiento irónico-grotesco.

[...] *Y entre versos recitados con lengua de borracho y canciones maltrajinadas ya entrada la noche del 15, mientras el señor de Lerma lloraba a moco tendido, pues en el fondo no creía poder mirarse en el espejo de su sueño, se dieron a fundar la ciudad una noche adelantada. (Alias Cara de Caballo, 101)*

El personaje que se anticipa en el título configura una presencia espectral y delirante en su relación de amor por Margarita Herbacia de Figueras<sup>263</sup>.

Mundo de archivos, de fantasmas, de infiernos transculturados en Salamanca<sup>264</sup> es el que abre un sitio para el extraño trío de Margarita Herbacia, su caballo enamorado y el paje. El quiebre de la representación realista excede el «macondismo» porque aquí Hernando de Lerma —fundador de la Ciudad de Lerma en el Valle de Salta— resulta involucrado en la levitación de la doncella: «En la larga lista de locuras que le había tocado conocer había sabido de vírgenes que

262 Desde luego que lo digo según J. Kristeva, es decir como significante infinito, como engendramiento de sentidos, fenómeno muy patente aquí ya que aparecen alusiones al mundo de Cervantes (A.C.C. 21), a la escolástica y particularmente a la narrativa contemporánea porque trastoca la cronología con efecto surrealista.

263 Nótese que hay ironía hasta en la combinación de los nombres, Cara de Caballo es un caballo metamorfoseado en hombre que ama a alguien cuyo nombre remite a alimento vegetal (flor-hierba-higuera) Margarita Herbacia de Figueras.

264 La imagen bíblica-occidental de infierno dista de la que pinta al texto: «Satanás dejó caer el tridente [...]. La chasca chistaba en la maleza. [...] Entonces vio a la viuda. Alta, vestida de negro...» (A.C.C. 25). Son recurrentes las menciones a mitos y leyendas del acervo popular de la región: la Mula ánima, la Viuda, el Malo.

podían desaparecer. Pero jamás que un paje y un caballo pudieran ascender al cielo» (A.C.C. 30).

Anécdota irrelevante si no fuese porque se multiplica en sentidos a partir de la convivencia de lo cómico y lo serio por la inversión de la historia oficial en una reescritura que desjerarquiza y mueve a crítica. En los segmentos dedicados al personaje con identidad referencial se pone de relieve el **juicio** (con lo cual Ahuerma rescata un motivo central en Demitrópulos). Sólo que la asociación causa/condena no se produce por concatenación lógica sino, precisamente por ruptura o mejor, por carnavalización de la versión institucionalizada<sup>265</sup>.

El capítulo IV, titulado «Humo de mazmorras», está enunciado desde la voz del inquisidor en diálogo con un caballo viejo, figura emblemática de la conquista y de la novela de caballería que se entretienen y contaminan (Palermo, 1989:78). Pero fundamentalmente tiene la función de parodizar el rol degradante de la institución eclesiástica.

Desde el punto de vista estructural es la leyenda de Alias Cara de Caballo con la doncella la que recorre el texto; aunque sea el narrador —a veces individual y fictivo, otras plural y localizado en el presente— el que intente hilvanar una cohesión; la multiplicidad de sujetos de la enunciación produce un efecto de diseminación tempo-accional difícilmente articulable como ocurre en toda producción afín a la **sátira menipea**.

Dejé para el final una consideración breve de la novela de Daniel Moyano porque es más tangencial su compromiso con este tema. Sin embargo es, quizás **El trino del diablo** la que mejor ilustra el efecto buscado en las estrategias de parodización. Lo consigue al retrotraer

265 Ahuerma es lo suficientemente transgresivo como para atribuir el juicio, que efectivamente condenara a Hernando de Lerma a cárcel por decisión del Consejo de Indias, a la desaparición de la doncella. En esto lo puedo emparentar a escrituras proteicas como la de Carlos Fuentes en *Terra Nostra* o la de Abel Posse en *Daimón y Los perros del Paraíso*.

el tiempo fundacional de La Rioja sólo para introducir la ironía del destino individual, ligado al punto de origen de la vida institucional. La vida de Triclinio, violinista riojano que emigra a Buenos Aires detrás de la ilusión de descubrir el lugar de la gloria para su prodigio interpretativo, de alguna manera alegoriza el fracaso de los buscadores de El Dorado en la gesta de la Conquista. Al menos se puede elegir ese sentido de su indudable multivocidad por la apertura del texto con un capítulo que rescata la instancia en que Juan Ramírez de Velazco funda Todos los Santos de la Nueva Rioja en 1591. Lo hace en el tono de la humorada al imaginar un equívoco salvado en el texto del acta de la fundación:

*«Otro si digo, que toda persona que bajo este cielo naciere, será debidamente indemnizada por el Rey» (El trino del diablo, 4)*

La ironía reside en que perdidas las colonias por la Corona española, La Rioja debió cumplir su destino de pobreza, aridez «y los más fieros se alzarían contra el poder central»<sup>266</sup> (E.T.D. 8).

## CONCLUSION

Creo que queda parcialmente demostrado que lo paródico en este corpus es un medio para expresar una postura irónica y crítica de las proyecciones del pasado en las formaciones sociales del presente. Quiero decir **aquí**, circunstancial asiento de mi lugar de enunciación, que los países, y las regiones que agrupan países dependientes, contraen **deuda interna**. Ahora bien contraer **deuda interna** con la sociedad, en desmedro de la cultura, contribuye a que la imaginación genere sus propios anticuerpos, uno de ellos es la escritura paródica por «su poder» en la deconstrucción de la ideología del poder.

266 Pícaro guiño que intertextualiza la historia del siglo XIX al aludir la intervención del caudillo Facundo Quiroga.

## HACIA UNA LECTURA DE LA MEMORIA FUNDANTE: CIUDAD DE LERMA EN EL VALLE DE SALTA

AMELIA M. ROYO

### INTRODUCCION

Conscientes de que esta investigación no tiene objetivos idénticos a los que apunta la Historia, consultamos bibliografía<sup>267</sup> que despeje las preguntas que se desprenden de la lectura del corpus, pero intentamos una interpretación a partir de las voces emergentes de las textualidades, y no la reiteración de los datos sobradamente recogidos por la historiografía.

Desde luego que el reconocimiento de matices en la localización de dichas voces, se produce en la conjunción de nuestra situacionalidad geo-histórico-cultural, con todo lo que esto implica. La adopción del instrumento teórico de sujetos epistémicos como los que venimos citando da cuenta de la búsqueda de un lugar de enunciación equidistante de la ciencia y de *la toma de conciencia*. Lugar bastante falaz si se reconoce que la teoría literaria de voluntad autonomista es muy reciente<sup>268</sup> y que un proceso así de joven choca con obstáculos de la contradicción inherente a todo pensamiento poscolonial.

267 Cabe señalar que en el afán de adquirir competencia en el curso de los acontecimientos que preceden y desembocan en la fundación de Salta hemos apelado a historiadores locales (y algunas de sus fuentes). Es el caso de Teresa Cadena de Hessling, Emilio Bidondo y Armando Raúl Bazán.

268 Consideramos que Alejandro Losada y Angel Rama en los años setenta hacen notables intentos de un despeje en el trabajo de repensar el sistema, pero el resultado no deja de trasuntar el andamiaje de la sociología de la literatura a la

A ese respecto quien parece haber acertado en el análisis es Mignolo cuando se reconoce deudor de la semiosis social europea y, sin abjurar de ese abrevadero, propone la inversión del camino, o sea leer a Foucault o a Bajtin y Lotman a partir de asumirse como producto de dos o más tradiciones culturales.<sup>269</sup> (1994).

Fue la asunción progresiva de pertenecer al «extremo occidente», como Mignolo designa a América en la instancia de la globalización<sup>270</sup>, la que gestó la preocupación por *enunciar* con el fundamento de un sujeto que dice *de sí* y de *su hacerse*, en prácticas culturales tan comprometidas como la crítica.

A punto de volver a caer en el recurso macedoniano de los sucesivos prólogos, recogemos el guante de nuestra propia afirmación del primer párrafo: ir al seno de la interpretación.

## 1.— MARCO JURIDICO DE LAS FUNDACIONES

En el tiempo que media entre la primera Provisión del Virrey Francisco de Toledo, ordenando se establezca una población en el valle de Salta, y la ocurrencia concreta de la fundación, se producen las Ordenanzas promulgadas por Felipe II, aunque elaboradas por el Presidente del Consejo de Indias. Estas se refieren a «nuevas poblaciones» y tienen por objeto regular la conquista y evangelización, al parecer

---

manera de la Escuela de Frankfurt, con más o menos variantes. La década del '80 representa un avance significativo por los trabajos que recoge Ana Pizarro (1987: 190) y fundamentalmente por lo que aportan W. Mignolo y Cornejo Polar (1987: 130).

269 La tradición occidental transplantada y la tradición amerindia no operan su hibridación en un solo y mismo envión, sino en etapas que representan estadios de intelectualización diferentes, del proceso colonial.

270 Lo de extremo occidente grafica un mapeo cultural que evoca lo de «Indias Occidentales» espacio «ganado» para Occidente merced al apogeo colonial europeo del siglo XVI (Mignolo, 1994).

por el incumplimiento de Instrucciones ya estatuidas en 1556<sup>271</sup> (con antecedente en 1544).

Sin entrar en el texto de las Ordenanzas de 1573 lo destacable es que «la letra» supone la consolidación de una política de *penetración pacífica*.

Evangelización conforme a la norma de no imponerse por la fuerza, no implica el descuido de los intereses económicos de la Corona, ni mucho menos afloja el sesgo ideológico de concepción de la alteridad. Por dos veces fracasa el cometido de los gobernadores del Tucumán que, a instancias del Virrey Toledo, debían constituir «un pueblo de españoles» en el valle de Salta. En 1571 la provisión es dirigida a Gerónimo Luis de Cabrera:

[...] y porque para de estos rreynos del Pirú se pueda entrar a las dichas provincias (Tucumán, Juries y diaguítas) sin el riesgo y peligro que hasta aquí y de ellas salir a estos rreynos a contratar y mercade-rear conviene que se pueble un pueblo en el valle de Salta... [En adelante citaremos de la copia del documento localizada en el Digesto, Municipalidad de la ciudad de Salta, Imprenta El Diario, 1925].

Resulta sumamente previsor encontrar marcas discursivas del poder, explícitas, en su afán de disimular en la letra lo que, sin duda, llevaba a cabo la acción. Nótese en el siguiente tramo: «Los descubrimientos no se den con título y nombre de *conquistas*, pues habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos no queremos dé ocasión

---

271 Eso explica que optemos por un marco jurídico supuestamente estrenado en el mismo año de emisión de uno de los documentos que conforman el corpus que examinamos. Pues «la Instrucción de 1556 se reiterará a las autoridades del Virreynato peruano [...], en 1568 al Virrey Toledo» — sujeto enunciativo del primer texto de nuestra serie. Si bien cronológicamente no era posible la inmediatez entre emisión de las Ordenanzas de Felipe II (Julio 1573) y la Provisión de Toledo, fechada en La Plata un 27 de octubre del mismo año, los antecedentes jurídicos salvan la duda.

ni *color* para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios». (cap. 29), rezan las Ordenanzas. [subrayamos nosotros].

En 1573 se emite nuevamente en La Plata (hoy Sucre) una especie de posdata a la Provisión anterior para que quien releva<sup>272</sup> en el cargo de Gobernador a Gerónimo Luis de Cabrera, cumpliera con el encargo de hacer la población «de españoles»,

*lo cual a de cumplir primero e ante todas cosas que haga otra ninguna jornada porque en ello su majestad será servido de más del bien e utilidad que rresultara a la dicha provincia por el comercio...*  
[subrayamos nosotros]

Es necesario llegar a las Instrucciones de Toledo a Hernando de Lerma, en 1579 para advertir los rasgos de enunciación que condicen con las Ordenanzas de Felipe II sobre nuevos descubrimientos. Puesto que la «pacificación» es un propósito, la alteridad está textualizada, siempre a expensas del discurso de la evangelización.<sup>273</sup>

Viene a cuento aquí revisar las observaciones de Iris Zavala sobre el cronotopo de Indias; según su perspectiva la retórica —concomitantemente institucionalizada con el surgimiento de la

272 A juicio de Teresa Cadena, el Virrey Toledo, adoptando los proyectos de Francisco de Aguirre, deposita en Cabrera y luego en Gonzalo de Abreu la misión de fundar Salta. El plan es del oidor Matienzo, que proponía «la creación de un nuevo sistema comercial con entrada por Buenos Aires» (Assadourian, 1992: 44) pero será Toledo quien finalmente logre concretar parte del plan Matienzo, aunque no por vía fluvial. Sobre las causas de los fracasos de Cabrera y Abreu se explora la historia, pero no es objeto de nuestro análisis detenernos en los juicios.

273 Sirva de ejemplo la siguiente cita: «... y con mucha caridad, les comienzan a persuadir quieran entender las cosas de la Santa Fe Católica y se las comienzan a enseñar con mucha prudencia [...] usando de los medios más suaves que pudieren para aficionar...» (C. 140), grandes tramos del texto imprimen la tónica piadosa que aquí se lee.

gramática de Nebrija en 1492<sup>274</sup>— es una de las tecnologías de dominación por parte de la hegemonía europea «concertada para explotar las nuevas tierras y sus gentes» (1992: 10).

Esta retórica expresa —a juicio de Zavala— la mirada de un *observador* para quien el *otro* es una entidad dispersa a su alrededor. Se trata de una visión deformada del universo, que instala una ética correspondiente a la unidad teológico-imperial del proyecto.

*Más que para crear una identidad este unívoco punto fijo apuntó al establecimiento de la relación amo/esclavo de subordinación, expresión y dominación. (Zavala, 1992: 11).*

De modo, entonces que lo que la citada estudiosa define como cronotopo de Indias es nada más —ni nada menos— que la enunciación que inaugura Colón como sujeto paradigmático del universalismo occidental, enunciación portadora de motivos cronotópicos acumulados en el imaginario europeo. Se suma a ello la vivencia de los acontecimientos nuevos que reproducen un tiempo-aventura, pero atado a un razonamiento de lógica aristotélica, es decir a una asimilación del tiempo y del espacio según la axiología eurocéntrica.

Es claro que el concepto de cronotopo se complejiza a la luz de la heterocronía que supone la amalgama del encuentro: múltiples instituciones y prácticas alimentaron la formación discursiva; en el caso que nos ocupa hay un cruce entre el discurso jurídico-administrativo y el discurso religioso, sin que ello configure diferencia en la práctica

274 En este punto Iris Zavala remite a Edmond Cros y en efecto es significativo el aporte toda vez que su análisis discursivo del planteo de los objetivos de la Gramática Castellana de Antonio Nebrija muestra hasta qué punto una postura científica coadyuva al plan político. Cros cita a Nebrija en el párrafo más elocuente: «Que después que vuestra Alteza mettiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de perigrinas lenguas i con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leyes quel vencedor pone al vencido, con ellas nuestra lengua, entonces por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento della» (1992: 64).

social. Colonizar y evangelizar eran una y la misma cosa si atendemos al hecho de que el proyecto imperial tiene un fundamento espiritual para un rédito político-económico.

Desde ese punto de mira —el de la Corona— todo *agente* colonizador tiene un *objeto* que es la posesión redituable; ¿dónde habría de quedar la otredad, sino en el espacio intermedio entre el *parecer* de la evangelización y el *ser* de la colonización<sup>275</sup>, que es decir despojar y someter?

*que la conversión y predicación del sancto evangelio se haga y prosiga con toda diligencia y cuidado a los naturales de la dicha provincia y que sean ynstruidos y enseñados [...] los encomenderos antes se an servido dellos en servicios personales (...) an sido muy bexados y molestados y venido en gran disminución...*

## 2.— DE LAS VOCES TEXTUALES A LOS VALORES

Tal como se estableció al comienzo, no existe una vocación de seguimiento cronológico en términos fácticos, en este estudio existe, en cambio, una voluntad mostrativa de que todo relato histórico puede resemantizarse a partir de las voces constitutivas de una suerte de gramática de los valores.

275 Nos parece pertinente aclarar que no hay coincidencia absoluta respecto de este concepto, según algunas versiones «las Indias no fueron colonias» (título de Ricardo Levene), pero lo tomamos de Antelo para quien el término *colonias* es «excesivo e inexacto», en el Imperio español los nuevos territorios tenían un status jurídico de virreinos o provincias de Ultramar e igual nivel que otras de la península (1973: 283). Es evidente que en trabajos anteriores a éste (cfr. Mateo Rosas de Oquendo: lectura sociocrítica del tiempo-espacio en su sátira y «La letra entre el rito de la fundación y el texto fundacional» (1995) hemos considerado el término *sin* las precisiones jurídico-políticas a las que atiende Antelo en sus remisiones a Levene y a otros tratadistas.

En un trabajo en el que Cros examina aspectos contradictorios desarrollados, precisamente, en el prólogo de la Gramática Castellana de Nebrija (ver nota nº 8 de este mismo trabajo), queda al descubierto cuánto de ambiguo tiene la *intención*.

Siempre atento a los guiños de un discurso emparentado con el poder, el crítico francés sostiene que

*[...] la expresión de la intención puede funcionar como disfraz de lo implícito y de las ambigüedades (Cros, 1992:67)*

La cita es perfectamente válida para lo que sugiere el análisis del corpus que nos ocupa. Mientras el enunciador es el Virrey Toledo, el discurso responde al paradigma administrativo y, en consecuencia, priva el léxico y las fórmulas protocolares de las especies genéricas en el contexto de la política colonial. Es así que tanto la Provisión (1573), como la Instrucción (1579) dan cuenta de un esquema jurisdiccional de acuerdo al cual los actores colectivos como:

conquistadores españoles ————— indios

representan entidades extrapoladas en la justa magnitud de mundos o culturas diferentes y su correspondencia en la antinomia:

etnocentrismo / alteridad

Mientras los textos cumplen con el *para qué* de su especificidad discursiva dejan entrever la que oculta la sintaxis de superficie.

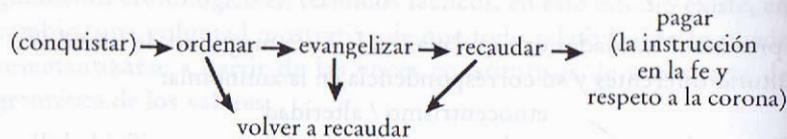
Nos parece relevante una estadística léxica del campo semántico de lo económico en relación con el contenido que remite al plano espiritual. En ese sentido, la Provisión es muy coherente en su *intención* netamente político-económica, y así lo textualiza en un desfile léxico sin disfraz: «contratar y mercaderear»; «conviene»; «quenta»; «tributo»; «tasa»; «hazienda»; «comercio»; «utilidad», etc.

La Instrucción, por el contrario, yuxtapone las instancias jurídicas<sup>276</sup> con lo relativo a la misión evangelizadora. Estas zonas textuales enfatizan sobre una conversión respetuosa que implica una campaña espiritual misericorde (ya se ilustró con citas más arriba).

Lo que merece mirada crítica es la enumeración indiscriminada de cometidos, supuestamente, tan contrapuestos; temporalidad/espiritualidad son planos no sólo equidistantes de quienes ejercen la instancia mediatizadora de la voluntad imperial, sino que uno de ellos garantiza la rentabilidad del otro. El texto **muestra**, sin que nos sea necesario acudir a la generativa transformacional en tanto develadora de las estructuras profundas.

Según las instrucciones de Toledo, prelados y sacerdotes de la provincia de Tucumán debían evangelizar en una actitud superadora de las anteriores vejaciones de que fueran objeto los naturales. Sin solución de continuidad, el texto transita a la cuestión tributaria, pero concatenada con la distribución que incluye salarios de sacerdotes.

La secuencia, entonces, traduce una dinámica perfecta en la que «poder» constituye el destinador de



¿Qué o quién supone el destinatario sino el propio poder, cuando el objeto de deseo es el beneficio neto?

276 Apelamos a la cita a modo ilustrativo: «Primeramente [...] por el dicho vuestro título os manda y ordena que veais todas las reales cédulas previsiones y despachos [...] las cumplireis y guardareis [...] y estais obligado a cumplir y guardar [...] lo que se os ordena y manda». Aquí es muy explícito el registro de la *instrucción* y se evidencia el rol jerarquizado del enunciatario respecto del enunciatario, en subordinación.

Lo que parece una práctica discursiva sin dobleces se manifiesta nítidamente en lo que extractamos a continuación

*y para que la dicha doctrina se pueda [según] conviene [...] y reduciendolos (dichos yndios) en sitios [...] y que sea en la más cercanía [...] de sus pueblos antiguos porque sientan menos al reducirse... [...] y visitados de los sacerdotes [...] usando para ejecución de lo suso dicho de los mejores términos y más suaves medios que os fuere posible como negocio que tanto importa el servicios de dios y de su magestad... (Levillier) [subrayamos nosotros]*

La relación, acaso hipóstasis<sup>277</sup> de poder monárquico-poder eclesiástico hace casi imposible anteponer con certeza, uno de ambos como el poder. Podemos no obstante, reconocer que en la historia del pensamiento latinoamericano (tan abonado por el ensayo), se elogia el espíritu de las leyes como portadoras de una ética humanista. Es, desde ese punto de vista, creíble que algunos misioneros hayan apostado a la protección del indio, en su afán de incorporar las Indias al mundo hispánico, occidental y cristiano.

Sería, en cambio, ingenuo —o hipócrita— confundir ideal con realidad concreta, sobran los alegatos<sup>278</sup> en la historia y en la literatura,

277 A este respecto hay tesis enfrentadas en tanto unas subordinan Iglesia a

Estado y otras invierten la relación. Carlos Stoezter tiene una postura que nosotros avalamos. «Finalmente, las Leyes de Indias reflejan el carácter misional de España: representan el eco del ambiente espiritual en la Península y de los autores, que en su gran mayoría fueron teólogos y moralistas [...] hasta fines del siglo XVI no existía una burocracia secular, sino la monarquía española [...] al unísono con la iglesia [...] hasta el siglo XVIII, tenía que servirse del clero». (1986: 104)

278 Quizás los ejemplos más elocuentes sean los de Fray Bartolomé de las

Casas en el siglo XVI y Eduardo Galeano en el XX, para no salirnos del mundo hispánico. Desde luego que pensamos en *Apologética historia sumaria* (1552 en adelante) y en *Las venas abiertas de América Latina* (1971), respectivamente.

pero optamos por una voz elocuente, la de González Prado<sup>279</sup>, para destacar la dialéctica de un régimen colonial. Dice el ensayista peruano:

*Sobran los buenos propósitos en las Reales Cédulas. Ignoramos si las Leyes Indias forman una pirámide como el Chimborazo; pero sabemos que el mal continuaba lo mismo, aunque algunas veces hubo castigos ejemplares... Para extirpar los abusos habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, cambiar todo el régimen colonial... (González Prada, en Stoetzer, op. cit.: 110)*

De cualquier manera estamos incurriendo en una demostración bastante obvia, cuando de lo que se trata es de incursionar en el nivel de la ambigüedad de un discurso cuyas marcas de intencionalidad transcriben otra cosa.

Es, a nuestro juicio, la isotopía de la **clemencia** la que sostiene la contradicción ideológica expuesta en la letra, siendo esta misma la que ampara, en el revés de su trama, el desplazamiento de la enunciación

*«Cesasen los daños y agravios» «reduciéndolos en sitios y lugares de buen temple» / se castigue los agravios que les hizieren / «respecto a que los tributos sean moderados» / «tasas adecuadas y tributo [no oro ni plata] en lo que producen / [mita mediante] que los indios buenamente y sin mucho trabajo puedan cumplir con los encomendaderos/*

En ese orden, quizás sea esencial volver al núcleo de nuestro indagar: la fundación de la ciudad de Salta. Tal objetivo en el marco de la política del Virrey Toledo, responde a la etapa madura de la consolidación

279 En un ensayo antológico titulado «Nuestros indios» el ensayista peruano sienta las bases de la literatura indigenista, sus textos fueron de gran incidencia en toda escritura que se acerca a «un otro» para darle voz. Es el caso de José Carlos Mariátegui entre los ensayistas de su país.

de lo adquirido. Etapa que enmienda —como se dijo más arriba— el período de asentamiento temprano.

### 3.— LAS MARCAS TEXTUALES DEL ENUNCIADOR DIFERIDO

Al ser Francisco de Toledo el sujeto de la enunciación, no se puede avanzar sin algunas notas sobre su protagonismo. La vasta labor legislativa que se le adjudica a Felipe II, tuvo en Francisco de Toledo un ejecutor eficiente y consustanciado con un proyecto de avanzada, desde el punto de vista social<sup>280</sup>. En opinión del historiador Levillier, Toledo, como Virrey del Perú, fue un brillante organizador, pero adoleció de exceso de celo de los intereses reales.

El episodio en que condena a muerte a Tupac Amaru<sup>281</sup> le valió la desaprobación del propio Rey, pero éste es casi el único desacierto en un mandato de doce años de amplios beneficios culturales, económicos y jurídicos para el Perú. Ahora bien, ¿cuáles eran los verdaderos móviles de este mediador lúcido de los intereses de la Corona para ordenar tan insistentemente la fundación de una ciudad en el Valle de Salta?

Carlos Romero Sosa le atribuye un dominio geo-político-etnográfico capaz de avizorar la importancia de reeditar la política expansionista

280 Citamos, a modo de ejemplo, el texto de la Ley VI del «Derecho de la hispanidad», tramo elocuente del carácter benefactor de la legislación. «Todos los obreros trabajarán ocho horas cada día, cuatro en la mañana y cuatro en la tarde, repartidas en los tiempos más convenientes para librarse del calor del sol [...] que también se atiende a conservar la salud [...] que los sábados por la tarde se alce de obra una hora antes para que se paguen los jornales». (Título VI del Libro II, citado por Levillier).

281 Se trata del momento en que el último Inca de la Corte de Vilcabamba, es procesado en Cuzco y condenado a muerte, sin la anuencia real. Tanto el Inca Garcilaso como Huaman Poma registran que Felipe II tuvo palabras duras para Francisco de Toledo por este hecho. (Durand Cornejo, 1982: 72).

del Incario (1982: 246), otros asignan su voluntad fundadora a una cuestión de estrategia complementaria de la protección buscada para los grandes centros virreinales.

Veníamos aludiendo a la presencia de isotopías claras en el documento analizado, si admitimos como válida la de la **clemencia**, bien puede agregarse la de **seguridad**, en tanto lo primero y preponderante, ya desde la Provisión de 1573, es el tópico mercantil. Lo nuevo, entonces, está en el ingreso del tema de la seguridad como argumento que justifica la contumacia del virrey en ordenar una fundación a lo largo de diez años, hasta que ocurre. En efecto, habría una coincidencia entre las características de mando del Virrey Toledo y lo que traduce su escritura. La importancia de un discurso autoritario está a la vista

*Avies destar advertido y mandar, a vuestros lugares que todas las personas que de nuevo entraren en la dicha provincia deste reino les pidan la licencia [...] con certificación de que no deven [...] y de que se procede contra ellos en delito ninguno [...] (Ibid)*

En realidad, el texto no elide la sospecha de que la provincia del Tucumán constituye una frontera para exilio de delincuentes, y desertores del régimen jurídico. La Villa de Potosí, por su especial sistema de producción, expulsa gente, pues «suelen auer de ordinario delitos y personas que se alzan y levantan las haciendas agenas y de su magestad» (Ibid).

Seguridad y pacificación comportan valores, sin embargo se invocan a propósito de otros objetivos a lograr. Esto es, se emiten instrucciones que parecen apuntar a ellos como valores en sí, cuando son apenas instrumentos o medios para otros dos objetivos correlativos:

*seguro y pacificación [...] para que haya facilidad en la entrada y salida [...] y puedan ir sacerdotes a la predicación [...] a los naturales.*

El «para qué» de la seguridad se proyecta, una vez más, a través del logro evangélico, en el objetivo que subsume a los anteriores: el económico, manifiesto en lo que sigue

*despues de hecha la dicha poblacion procurareis [...] que se vaya contiguo a lo que estubiere sujeto y pacífico para mejor se pueda entender en la conversion de los naturales y su magestad sea mas servido y el patrimonio real mas aprovechado. (Ibid). [subrayamos nosotros]*

Finalmente, la pregunta que asoma tras esta pesquisa siempre concéntrica, es ¿cuál es la problemática implícita en este modo discursivo en tan evidente lógica semántica?

A pesar de que el próximo análisis introduce un enunciador otro, no adelantaremos conclusiones respecto de la pregunta irresuelta. La lectura crítica de los próximos documentos supone acceder el enunciatario del Virrey Toledo y aporta, en consecuencia, nuevos matices a una trama discursiva que se enriquece con la dimensión de los hechos. Por cuestiones prácticas omitiremos detalles cronológicos, y, sólo a efectos de mantener simetría con el sujeto anterior, acercaremos aspectos biográficos de Hernando de Lerma, en tanto portadores de algún elemento relativizador.

En orden a la circunstancia de producción el análisis transitará el mismo cronotopo, es decir el «de la conquista» como lo denominó Iris Zavala; la variación se concreta en los tipos discursivos, respecto de los anteriores. Los producidos por Hernando de Lerma son formal y pragmáticamente diferentes.

En un trabajo anterior<sup>282</sup> hemos presentado el corpus en su sucesión y direccionalidad, rescatamos el esquema para una visualización aclaratoria:

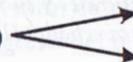
282 El trabajo aludido es una introducción teórica y fue leído bajo el título de «La letra entre el rito de la fundación y el texto fundacional» (JALLA, 1995, en prensa).

## Sujetos de la enunciación

Provisión-Virrey Toledo (1573)  
 Instrucción-Virrey Toledo (1579)  
 Pregón-H. Lerma (1580)  
 Carta-H. Lerma (1582)

## Enunciarios

Gobernador Abreu  
 Hernando de Lerma  
 Vecinos de Potosí  
 S. M. Felipe II

Acta-Escribano (1582)  Sociedad Española Transplantada  
 Posteridad colectiva

Situados ya en el Pregón es necesario asumir un nuevo pacto que atienda al hecho diferenciador entre tipos textuales anteriores y uno producido para ser difundido frente en un público de vecinos. Los primeros tienen el carácter de comunicación oficial y privada, en cuanto están expresamente dirigidos, sirviendo de nexo entre funcionarios de la corona en relación de dependencia jerárquica, en lo jurídico y en lo militar.

Los rasgos escriturarios de este nuevo documento dan cuenta —como los precedentes— de la fuerza institucional, pues el Pregón hace explícito el carácter público del comunicado, pero el contenido es fiel reproducción de lo que el Virrey Toledo estipula (en la Instrucción ya analizada) en tanto inmediato superior del Licenciado de Lerma.

Dicho esto estaríamos aceptando la presencia de las mismas isotopías ya que de justificar la expedición trata precisamente el texto del Pregón.

Cabe, sin embargo la consideración de un aspecto que tiene que ver con lo indirecto de la enunciación; el pregón constituye una práctica social y discursiva propia del momento histórico; sus marcas, por lo tanto, trasuntan dos sujetos mediatizados entre sí por el que habla: el que escribe — autor real del contenido del pregón— y el que manda que estos hechos se produzcan.

Veamos, quien dice «*Sepan todos [...] como el ylustre señor licenciado hernando de Lerma [...] haze saver [...] como su majestad lo*

*manda...*» es elregonero, enunciador literal que refiere **quién** hace saber; a su vez ése, autor enunciador **indirecto** de su propio mensaje, firma el texto, como seguramente lo exigen las normas en la práctica jurídica. Pero ambos —presentes en el texto por marcas distintas— remiten a una tercera persona gramatical y primera en la escala jerárquica por ser el destinador omnipresente de todo el proceso.

*Sepan todos los caualleros y soldados vezinos y moradores estantes y auitantes de la villa de Potosi como el ylustre señor licenciado hernando de lerma gouernador por su magestad de las provincias de tucuman haze sauer a todos vuestras mercedes como su magestad lo manda le vaya a servir de su gouernador a las dichas provincias ... (Ibid). [subrayamos nosotros]*

Hay, no obstante, un cuarto sujeto, cuya presencia se asimila al registro de lo no dicho —es decir no dicho ante el auditorio—, aunque perfectamente legible desde la perspectiva de la práctica jurídico-administrativa: un parte emitido por un Gobernador, designado por el Rey, debía responder a las pautas impartidas por su representante en el virreinato, a cuya jurisdicción pertenezcan las provincias en cuestión.

Reaparece en este análisis el concepto de «modelo de mundo» construido por el cronotopo de Indias (Zavala, 1992: 8) desprendido de las funciones ejercidas por las variadas tipologías textuales. Así por ejemplo, un simple pregón comporta todo un sistema axiológico, si dimensionamos el efecto producido en el público que lo recepta. Veamos cómo lo evalúa Iris Zavala.

*Esencialmente, los habitantes entendieron la proclamación pública (pregón) y extendieron la bandera imperial, como la metonimia y la sinécdoque del distante imperio. (1992: 10)*

Sería ocioso transcribir todos los detalles en que se evidencia esta superposición del discurso del paradigma imperial, bástenos con algu-

nos sintagmas que operan como demostrativos: «para la quietud y sosiego de las dichas provincias», «conversión de los naturales», «y los dichos yndios bibiran en policia y doctina xristiana»; «su magestad será muy seruido», etc. (se podría ponerlos a la par de citas de págs. 9 y 11 y comprobar la similitud de esta suerte de gramática de los valores de la que hablábamos más arriba).

Sí nos resulta más interesante destacar que el pregón está fechado exactamente dos años antes del día de la fundación de Salta (16 de abril de 1580), como indicio de una misión mejor planificada que los frustrados intentos de Gerónimo Luis de Cabrera y de Abreu.

Otro aspecto que reafirma el privilegio del discurso del derecho y la administración es el monitoreo del escribano, voz y rúbrica infaltables en hechos y palabras concretadas por los actores de cada emplazamiento.

Si todos los testimonios tienen el propósito de justificar la empresa, la intervención del letrado es la legitimación más palmaria, y garantiza la «memoria colectiva imperial del futuro» (Zavala: 1993: 374), ya que su lector ideal está en las estribaciones remotas de la conquista (ámbito jurídico metropolitano y territorio indiano pensado a largo plazo).

El escribano interviniente en estas textualidades, no es el **quien** de la enunciación pero determina el **para quien**, en lo inmediato y en lo mediato. Volveremos sobre esta dimensión.

El trípode que sostiene cualquier comunicación lingüística se puede armar a partir de posicionar quién, dónde y a quién, es así como nuestro análisis ingresa un nuevo entramado de enunciadador/localización y auditorio social. Hablamos del momento en que el Licenciado Lerma convoca al cabildo en Santiago del Estero (23 de julio de 1581) para que funcionarios y vecinos dieran su parecer respecto de la intención de fundar una ciudad» por el mucho bien que siendo Dios seruido»; «como por bien y conuersión de aquellos naturales» [...] «que es lo principal» [...] y «no menos necesarios para el

trato e comercio de estas provincias». Como se podrá advertir la toma de parecer se apoya en la misma argumentación que, escalonadamente, avanza desde el Virrey.

De todos modos hay un punto en el que el cabildo debe expedirse y en ello cuenta el parecer de los que tienen y la «yspiriencia»: determinar si la ciudad se hará en el valle Calchaquí o valle de Salta.

Como es de esperar la compulsa no se responde en el registro de los antecedentes, esto es reiterando los ideosemas argumentativos de un soporte moral para la especulación económica. El pronunciamiento de los cabildantes está más ceñido a cuestiones de sobrevivencia que a la evangelización como menester. Aparece, a pesar de ello, un tópico inherente al imaginario de la conquista, (ausente con esta precisión en los documentos previos). Se trata de la motivación del oro. De veintiséis soldados y vecinos encuestados, en siete casos optan por Calchaquí con pareceres explícitamente influenciados por la noticia de minas de oro, plata y piedras precisas; otras razones aluden a peligros por la belicosidad de los naturales, pero sobre todo se plantea la importancia de una abundante población indígena «y allí en calchaquí hay indios y *servicios* más que no en Salta ques lo que los españoles pretenden» (Ibid.). [subrayamos nosotros]

La mención del aspecto utilitario nos retrotrae la percepción de la otredad como instrumento dimensionado en su valor de cambio, pues la noción de «servicios» está proyectada a dos entidades distantes y enaltecidas, Dios y su Majestad son los destinatarios últimos de un servicio que ofrecen los súbditos del Imperio, siempre mediatizado por los segundones de la conquista como en el caso que nos ocupa. Esta característica del sistema jurídico administrativo se discursiviza iterativamente en una doble direccionalidad, o mejor en un complejo sistema de remisiones que desemboca en el estamento depositario del máximo esfuerzo en el cumplimiento de ese servicio diferido. Es así como en el rastreo menudo de las declaraciones formuladas por los vecinos consultados, mientras hay quienes dan testimonio de esa vo-

cación —o imposición— de vasallaje ofreciendo soldados, animales, bienes, metálico y hasta sus propios hijos<sup>283</sup>, otros invierten la ofrenda. Al reconocer el beneficio de la presencia de indios, yuxtaponen un criterio cuantitativo en cuanto población, y utilitario en tanto servicio<sup>284</sup>.

Analizar el resultado de la consulta y posteriores pasos —pregón y efecto— consistentes en la reiteración de gestos burocráticos en idéntico discurso, no aportaría nuevos elementos, salvo confirmar la importancia de la «letra» como instrumento de imposición de una cultura en desmedro de un otro, puesto que éste es sólo nominado como un tercero, de lo que se habla, pero ausente en la dimensión del diálogo explícito que tejen estas voces.

Lo que cabría preguntarse es ¿qué diálogo instauran los discursos de la fundación si los interlocutores deben adoptar —casi a pie juntillas— el código de la administración? Hemos encontrado secuencias rayanas en la tautología, pues el recorrido de ordenanza a provisión, de ésta a pregón, demuestra la misma argumentación. Es decir, la ratificación de lo que afirma E. Cros<sup>285</sup>, a propósito de la figura del *letrado*: «vendrá a ser el aliado objetivo de los Reyes Católicos [...] en

283 Según el escribano, el parecer del Alcalde Ordinario Hernán López Palomino, revela este nivel de compromiso con la empresa «[...] yo me ofresco con mi persona yr a servir a su magestad y 'a vuestra señoría en su nombre e dar un hijo de los míos con todo el recaudo que se requiere yr sirviendo a vuestra señoría [...] me ofrezco de dar un arcabuz, y una lanza gineta y una docena de rrolletes de mecha». (Ibid). Advértase la marca del vínculo estamentario mediador entre vasallo y Rey. [subrayamos nosotros]

284 Ejemplifica lo primero la declaración de Alonso Abad «en el valle de salta no hay gente para poblar» — y respecto del otro punto, el regidor Francisco Sánchez hace un aporte muy digno de rescate por parte de la recreación literaria (cfr. pg. 22); [...] le parece que en ... poblar en calchaqui [...] porque en Salta le parece que no servirán los yndios de allí en toda la vida» (Ibid).

285 Recuérdese que los conceptos de Cros han sido mencionados a instancias de Iris Zavala (Nota N° 8) y luego directamente comentados en pag. 7, de allí que no se redunde en mayores detalles.

la extensión en la jurisdicción [cuyo instrumento] estriba justamente en las leyes». (1992: 67)

Con todo, los actores proveyeron de embriones poéticos fecundados en la escritura que hace pie en los documentos fundantes de la región literaria. Nuestra lectura crítica ha venido arriesgando hipótesis de trabajo que hace falta rescatar y contextualizar aquí

*La ideología del discurso de ficción, fiel al canon paródico, transcribe la crítica a los valores que alentaron la conquista, con su consecuente imposición del modelo colonial. (Royo, 1995)*

Otro estudio nuestro<sup>286</sup> que aborda esa producción contemporánea, rastrea episodios y personajes textualizados como actores de refundaciones de la historiografía. Examinar, ahora, los documentos permitió detectar otros núcleos narrativos, vigentes en la escritura artística o reflexiva de nuestros días. Entre tantas razones repetidas para optar por el valle de Salta, se destaca la de Pedro de Cáceres, vecino y regidor de Santiago del Estero, quien arguye que «a visto los maizes mas altos que un hombre de a caballo en el dicho valle» (Ibid).

El dato encabeza, a modo de epígrafe, un ensayo de Raúl Aráoz Anzoátegui<sup>287</sup>, en el que se remonta el perfil cultural de Salta, hasta la hora fundacional.

Más sugestivo aún es el contraste de la resemantización lograda por dos versiones opuestas del mismo dato referencial. Mientras la interpretación de la coincidencia de la jornada de fundación —16 de abril— con Pascua de Resurrección de 1582, da lugar a la reflexión

286 Se trata de la lectura crítica de tres novelas contemporáneas, de autores del Noroeste argentino (Demitropulos, Ahuerma y Moyano) que reescriben la historia en el tramo de las fundaciones. Se titula «El saber histórico y el discurso ficcional» y fue leído en el Coloquio de sátira y parodia en la novela latinoamericana actual, La Habana, 1995, ahora édito en este volumen.

287 El texto aludido es «Salta el hombre y su querencia», édito en *Tres ensayos de la realidad*. Salta: Ed. Limache, 1971.

sería de una de las estudiosas locales del tema, el atropello de la novela paródica desmitifica la versión de la academia. Aludimos al dispar comportamiento discursivo puesto de manifiesto en una voz de impronta hegemónica como la de Teresa Cadena, historiadora de vertiente conservadora, y en otra de cuño contestatario e irreverente como la del novelista, citamos intencionadamente

*Y esta presencia de religiosos, junto al Obispo Victoria, han sido la base para su realidad cristiana a través de los cuatrocientos años [...] Por esto no se puede hablar de Historia de Salta, excluyendo la obra de la Iglesia. Y esta fe es la base de su vida. (Cadena: 1984: 24)*

*Cuando el Obispo Victoria llegó presuroso al valle ya era el otro mediodía y nada podía hacerse, pues el acto solemne, entre gallos, tropelía y nostalgias, ya había sido consumado. Y cuando sus ojos comenzaron a ver lo que en realidad estaban viendo lo empezó a tomar un humor de los mil diablos. Delante de él, bajo el sol ardiente de la una de la tarde, estaban diseminados fundadores y fundados, desbaratados en el alcohol, los amoríos y la fiesta. (Ahuerma Salazar, 1984: 101)*

En el cruce de ambas lecturas de la historia, probablemente se encuentren los discursos sociales definidos por Angenot como las «formas regladas de la disidencia» (1981). Al hacernos cargo del a priori de que no son las profesiones las que fundan los discursos, sino al revés (siempre siguiendo a Angenot), podríamos arriesgar que el discurso histórico en el espacio cultural focalizado —Salta— hizo a los historiadores a «imagen y semejanza» de los hábitos de clase. Por eso

calificábamos de conservadora la actitud de Teresa Cadena de Hesselring, a la sazón directora del Archivo Histórico de la Provincia<sup>288</sup>. Obviamente no pretendemos generalizar; la historiografía contemporánea de Latinoamérica cuenta con exponentes notables de una línea diametralmente opuesta a la que responde a los fueros de una oligarquía intelectual, cercana a la definición de «ciudad letrada» (cfr. Angel Rama). Sería el caso de José Luis Romero y de Halperín Donghi, por ejemplo, cuyo modo de hacer historia no descarta, en absoluto, el aporte iconoclasta de la ficción literaria<sup>289</sup>.

Precisamente en el rescate de las denotaciones religiosas del discurso histórico, Juan Ahuerma resemantiza un episodio de gran trascendencia fundacional: el conflicto entre el Lic. H. de Lerma y el Obispo Victoria<sup>290</sup>. El encuadre paródico del referente situado tiene un impacto de lectura mucho más convincente respecto de una hermenéusis de las prácticas sociales vigentes en estamentos prestigiosos de la estratificación dada. Dicho de otro modo, es más creíble que los gestos, hábitos, gustos, en fin, comportamientos de clase de la sociedad del

- 288 Apoyamos este criterio en un trabajo de Eduardo Ashur que caracteriza la historiografía de la «salteñidad» como «circunscripta a la élite dominante, al patriciado, a los padres de la 'patria chica', [...] una historia, en fin, que reduce la conflictividad de los procesos sociales del pasado al prolijo relato de unas pocas familias emparentadas con la nobleza de Lima y España». (1990: 4)
- 289 Nos referimos concretamente a algunas de las fuentes de *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1984) de José Luis Romero, muchas veces constituidas por obras literarias. Por su parte Halperín Donghi afronta el desafío de «un ejercicio de comparación entre dos *destilados de ideas*, el uno obtenido de obras literarias y el otro de trabajos de ciencias sociales» [subrayamos nosotros], para ello recurre a autores como García Márquez, Carpentier y Cabrera Infante, a su juicio, autores capaces de mostrar la realidad hispanoamericana, con menos dificultades que sociólogos e historiadores. (1987: 280-288)
- 290 Sobre esta cuestión ha investigado Cayetano Bruno (1982: 75) y rescatamos sus consideraciones más elocuentes referidas a la desavenencia: «eran el uno y el otro dos potencias inaguantables...», «verse y pelearse fue todo uno», «Saludarle éste [Lerma] y reñir con él, todo fue uno...» (Larrovoy, citado por Bruno, pp. 79).

Norte argentino, respondan más al enfrentamiento inaugural poder político/poder eclesiástico (encarnado en Lerma/Ob. Victoria), que a la coincidencia entre la jornada de fundación, con la Pascua de ese año.

Queremos decir con esto que la novela paródica constituye un caso de subversión de práctica discursiva respecto del discurso histórico, mientras que éste supone la reproducción de la práctica social que adhiere a los valores religiosos. Desde luego que estamos apelando a las categorías de la Sociocrítica francesa, en esa misma línea podríamos reconocer la coexistencia de prácticas sociales perversas<sup>291</sup> y de prácticas discursivas en subversión toda vez que enseñar la historia oficial implica, a veces, reproducir testimonios que no contribuyen a la superación de esquemas sociales pautados en la injusticia.

La subversión discursiva de la literatura no es factor de cambio porque el nivel de recepción no cubre el espectro de los aparatos del estado como la educación. Su circunstancia de reconocimiento se limita a sectores del mismo «oficio de las letras» (que abarca creación y crítica), pero sigue siendo marginal en relación con el discurso hegemónico de la literatura que ingresa al circuito pedagógico.

Estas consideraciones, aunque audaces, buscan fundamentar lo de la credibilidad que, según nosotros inspira la diagnosis<sup>292</sup> ejercida por la escritura paródica.

291 Se impone acotar que lo de «perverso» viene de las tres categorías que establece Edmond Cros (1990: 90) cuando nomina como: */perversión/* — */reproducción/* o */subversión/* de las prácticas sociales —o discursivas—. Para que se entienda mejor cómo adecuamos esta terminología: la perversión señalada radica en hacer de la historia un instrumento de afirmación de los errores, contrariamente a lo que apunta su teleología intrínseca, esto es «aprender de los errores cometidos en el pasado para proyectar el futuro».

292 Tomamos el término en préstamo de la medicina porque grafica lo que intentamos expresar: si diagnosis es discernir o «conocer los signos de la enfermedad», creemos que la narrativa contemporánea desenmascara el lado más enfermo de la sociedad.

#### 4.— ACTA/ACTO DE FUNDACION Y DISCURSO UTOPICO

*«Nacen de un acto de decisión formal y abstracto, que más bien parece un rito mágico. Acompañada de gestos y ademanes, de un acto muy solemne [...] la fundación tiene algo de rito conjuratorio en descampado absoluto, por así decir»*

B. Canal Feijóo (1951)

Como se conoce hay abundante material bibliográfico sobre «pensamiento, palabra y acto» de la fundación de Salta, no es propósito de este apartado redundar en datos, sino utilizarlos en función de algún aporte interpretativo. Obviamos por lo tanto examen filológico acerca de la existencia del documento original o sólo réplicas del acta<sup>293</sup>.

Yendo directamente al entramado de voces que configuran el texto, advertimos una vez más la impronta incuestionable de la escala jerárquica vigente. El acta de fundación es un mosaico típico en el que interactúan el discurso religioso, el político, el jurídico, con una asombrosa confluencia en lo que se denomina «el discurso utópico americano», a ese respecto es clarificadora la reflexión de Fernando Aínsa cuando considera que

293 Cfr. Cornejo Atilio, 'La fundación de Salta', en *Boletín San Felipe y Santiago* N° 35, 1982. Concebir las regiones desconocidas como «espacio del anhelo» en términos de lugar donde se depositan esperanzas de perfección, es un ideosema textualizado en el acta (valdría una digresión sobre la proximidad fonética y semántica de acta/acto si no fuera por la interferencia que supone la voz del escribano al restarle valor performativo al pronunciamiento del sujeto fundador).

*Surge de la dialéctica entre los arquetipos del imaginario europeo sobre regiones desconocidas e inexploradas y la noción de alteridad elaborada a partir del encuentro entre dos mundos... (1994: 87).*

Desde un punto de vista operativo conviene desglosar los actantes para demostrar esta dialéctica: su Majestad Felipe II, los naturales; en el nivel de los adyuvantes estaría la institución eclesiástica y, aunque resulte atípico a un esquema actancial ordinario, destacamos las condiciones climáticas y geográficas del valle elegido como asiento de la fundación.

Como se recordará ya se hizo referencia a las ordenanzas de Felipe II que orientan el período de pacificación; en ese marco institucional no está ausente la concepción de armonía con la naturaleza —«sin perjuicio de indio»; «elijase la provincia comarca [...] sin enfermedades [...] que no se críen cosas ponzonosas [...]» etc.—. [citado por Ballesteros G., 1982: 9]

Adviértase que las marcas del discurso utópico se actualizan en la praxis fundacional, haciendo del espacio real el depositario de la esperanza perdida en la Europa medieval (Aínsa, 1994: 88).

El sueño de la reforma social como uno de los ejes del imaginario utópico se manifiesta en el nivel sintagmático del texto, aunque siempre mediando otros objetivos, tales son los del «acrecentamiento» de la «real corona» y «guarda de las mercaderías [...] que salen al Perú» (Ibid).

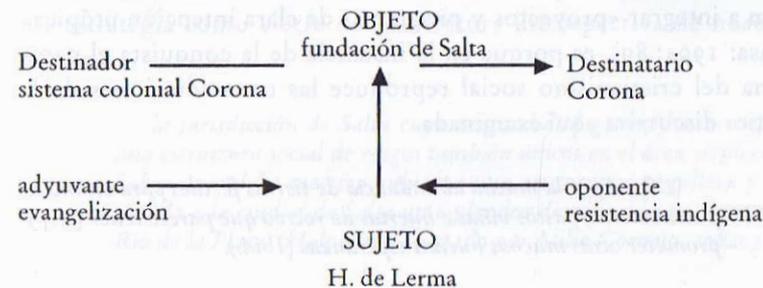
Planteada la mejora de la situación colectiva del indígena, lo que se enmascara discursivamente es la percepción de la alteridad como oponente y adyuvante en una suerte de entidad contradictoria que se gesta en la dinámica desconcertante de la relación DESTINADOR—ADYUVANTE. Veamos, en un esquema virtual, así planteado:

El rol del oponente está plenamente justificado en el discurso cuando la sintaxis denuncia

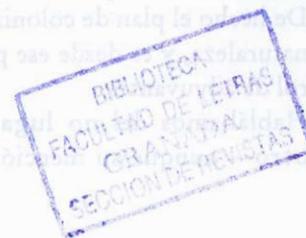
*e cesen los robos, muerte e daños que hasta ahora han hecho e cometido impidiendo los pasos e caminos é otros muchos inconvenientes de notable daño e perjuicios (Acta)*

Sin embargo, en otros tramos parecen contribuir al cumplimiento de un cometido caro a la ideología preponderante de las ordenanzas, y de la política toda de Felipe II. Pues enunciada la evangelización entre las razones nucleares del acto de fundar, el sujeto se recoloca en la persona de los agentes de la cristianización, mientras que los naturales no serían más que otros factores adyuvantes en tanto viabilizan se alcance tal objeto de deseo.

*Y los dichos naturales vivan en policia e tengan doctrina e reconocimiento de la palabra del Santo Evangelio [...] (Ibid)*



En un esquema otro en el que se verifica lo antes designado como hipótesis (poder eclesiástico = poder imperial), surge otra homología que altera o combina (de otro modo) los roles.





Un mayor dominio de la semiótica greimasiana evitaría estos intentos, acaso transgrevisos, no obstante ellos aportan la evidencia del **no lugar** de la alteridad, Si pudiendo ser fuertes protagonistas (como en verdad lo fueron lules, calchaquíes, omaguacas, etc.) como oponentes, pasan a integrar «proyectos y programas de clara intención utópica» (Aínsa: 1994: 89), es porque en la instancia de la conquista el paradigma del cristianismo social reproduce las contradicciones de la práctica discursiva aquí examinada.

[...] así por la mucha abundancia de tierras fértiles para estancias y sementeras, pastos viñas e huertas de recreo que parece tener [...] y prometer otras muchas buenas esperanzas (Ibid.).

Son muchas las lecturas de los discursos narrativos de la conquista en los cuales lo natural figurativiza la hostilidad, por salvaje y desmesurado. Pero también es frecuente la tesitura del buen salvaje y del territorio edénico. De lo que se trata es de dilucidar qué papel le cupo a las ciudades en la degradación de estos arquetipos incontaminados.

De hecho el plan de colonización pone a su servicio hombre natural y naturaleza, y es desde ese punto de vista que los identificamos con el rol de adyuvantes.

Hablábamos del **no lugar** que las textualidades reservan para el **otro**— aunque su mención ocurra iterativamente— y, en efecto el

Acta de fundación no destaca presencia aborigen porque no la hubo, pero las actas de 'fundación de éjidos' y 'determinación de solares' son categóricas en la clausura de los espacios físicos. Por definición sabemos que «vezinos y pobladores' no excluye, pero en la práctica es obvio que las ciudades se compartimentaban en Iglesia Mayor, Obispado, Plaza, Cabildo, cárcel.

¿Cuál es por lo tanto el espacio de la alteridad en este diseño urbano monológico? ¿Ha variado la interrelación estamentaria desde el momento inaugural, o la fisonomía social que conserva a Salta por cabecera reproduce prácticas elitistas, a instancias de la **letra** que trazó —«de hoy en adelante para siempre jamás se nombre o llame...»—, proféticamente, el rumbo de un estancamiento en la dinámica de las mentalidades?

Quizás debamos acudir a miradas desde afuera, aunque no sea la mejor estrategia como cierre de una lectura introspectiva de nosotros mismos:

*la jurisdicción de Salta cuya originalidad geográfica acompaña una estructura social de rasgos también únicos en el área rioplatense. Sobre una plebe mestiza gobierna una aristocracia orgullosa y rica, que da a la ciudad de Salta un esplendor desconocido en el resto del Río de la Plata. (Halperín, D., citado por Atilio Cornejo, 1982: 35)*

Lo importante es que quien así expresa la percepción de la estructura de clases en Salta, es uno de los historiadores agudos que nombrábamos a propósito de la búsqueda de superación de una línea historiográfica encapsulada en consanguinidades con el patriciado.

## BIBLIOGRAFIA

- AINSA, Fernando  
«La utopía empírica del cristianismo social (1513-1517)» en Pizarro, A. (ed.) *Palavra, Literatura e cultura*, op. cit.
- ASHUR, Eduardo  
1993 «La novísima historiografía salteña», Salta: Univ. Nacional (inédito).
- ASSADOURIAN, Carlos  
1992 *Argentina. De la conquista a la independencia*, Buenos Aires: Paidós.
- BAZAN, Armando Raúl  
1986 «La Región y provincia del Tucumán: en *Historia del Noroeste Argentino*, Cap. I, Buenos Aires, Plus Ultra.
- BRUNO, Cayetano  
«El Obispo Fray Vitoria y el Gobernador H. de Lerma» en *Boletín del Instituto San Felipe y Santiago* N° 35.
- CROS, Edmond  
1990 «Prácticas sociales y mediaciones intratextuales: Para una tipología de los ideosemas en la picaresca» en *Texto y sociedad: problemas de historia literaria*, cit.
- 1992 «Ideología y discurso reprimido en el prólogo de la *Gramática Castellana* de Antonio de Nebrija» en *Ideosemas y morfogénesis del texto*: Frankfurt: Vervuert.
- HALPERIN DONGHI, T.  
1987 «Nueva narrativa y ciencias sociales hispanoamericanas en la década del sesenta» en *El espejo de la historia*, Buenos Aires: Sudamericana.
- LEVILLIER, Roberto  
1927 *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*, T. I 1542-1563, Madrid: Rivadeneira, 3ra. edición.
- PIZARRO, Ana (ed.)  
1994 *América Latina Palavra. Literatura e Cultura*. V. I A situacao colonial, Campinas, UNICAMP.
- STOETZER, Carlos  
1986 «El espíritu de la legislación de Indias y la identidad latinoamericana», Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- VERGARA, Miguel A.  
1965 «El licenciado Lerma en el Valle de Salta» en *Don Pedro Ortiz de Zárate. Jujuy, tierra de mártires* (s. XVII), Rosario: Colegio Salesiano.
- ZAVALA, Iris

- 1992 «El cronotopo de Indias: notas sobre heterocronía» en *Imprèvue*, Montpellier (France): CERS, N° 1, PP., 7-20 (Traducc. Prof. Martina Guzmán Pinedo, UNSA.)

1987 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1988 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1989 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1990 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1991 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1992 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1993 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1994 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1995 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1996 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1997 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1998 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

1999 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2000 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2001 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2002 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2003 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2004 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2005 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2006 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2007 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2008 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2009 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2010 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2011 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2012 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2013 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2014 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2015 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2016 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2017 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2018 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2019 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

2020 *La novela y el teatro en el siglo XVIII*. Madrid: Castalia.

# La ficcionalización de la imagen cronotópica

Martina Guzmán Pinedo

## I

Estas líneas sólo pretenden ofrecer un espacio de reflexión acerca de uno de los problemas que se viene planteando desde siempre la Teoría Literaria, tal es el de los géneros literarios. Esta tarea no se orienta a rastrear las variaciones que ha sufrido su tratamiento a lo largo del tiempo, sino ahondar, a partir de ciertos postulados, en una de las maneras en que se puede considerar este problema en la actualidad.

Evidentemente en las últimas décadas pareciera vacilar no sólo esta noción sino en general todo lo que se encuadra dentro de la Teoría literaria.

La cuestión que desarrollo está centrada en despejar qué se entiende hoy cuando hablamos de «Género/s literario/s», si cabe o no su uso en singular o plural, o si es más adecuado hablar de la «genericidad» de los textos<sup>1</sup> y, a su vez, cual es la relación entre las condiciones de producción y el tipo de texto.

Por tratarse de un problema, expondré tan sólo algunos ejemplos que evidencian la confusión terminológica que existe cuando se hace referencia a los géneros literarios.

La mirada empírica ha permitido observar que por ser la lengua la materia prima de la comunicación en todos los ámbitos de la producción humana, se concibe a toda esta masa circulante como «discurso/s», y entonces se habla de géneros discursivos. Frecuentemente se suele encontrar, por ejemplo, la denominación «género narrativo», «poemas», «drama», etc. Asimismo, el lexema «novela» o bien, el llamado discurso novelesco, parece designar sin

ningún cuestionamiento, en textos como los de Bajtín<sup>2</sup> (1989) o Kristeva<sup>3</sup> (1978), a un tipo de textualidades por todos reconocida y aceptada. Igualmente, el lexema «género» suele utilizarse cuando se alude a un corpus temáticamente aglutinado.

Por otra parte, nuestra competencia lectora hace que cada vez que como lectores nos acercamos a un libro, inmediata y tal vez inconscientemente, establezcamos un contrato de lectura según algunas particularidades que éste ofrezca, como en el caso de las sugerencias que desde las relaciones paratextuales efectúa el autor y que como lectores aceptamos. Es por ello que se puede decir que los diferentes tipos de discursos proponen una manera especial de leer. A propósito de lo enunciado se puede adoptar la idea de «pacto de lectura», Philippe Lejuene<sup>4</sup> (1975:8). Este pacto va delimitando una de las variables (función) de época que se deberá tener en cuenta en el momento de querer caracterizar al «género» y que, a la vez, conforma el sistema de contratos de lectura.

Como una respuesta a esta multiplicidad de usos en cuanto al género o a los géneros, el discurso teórico ya ha intentado dar cuenta de qué cosa se entiende por tales, por lo tanto, a continuación se va a intentar sistematizarlos.

Casi todos los teóricos consienten en reconocer que existen al menos dos perspectivas desde donde es posible abordar esta problemática:

1. Considerar al o a los géneros como definición retrospectiva y abstracta (canonizada);
2. En cuanto a la «genericidad» concebida como modo determinante de la organización textual (función textual dominante).

El primer postulado evidentemente da cuenta de las clasificaciones canónicas, por lo tanto, puede ser resuelto en términos de pertenencia a una clase de textos, es decir, considera al género como categoría de clasificación retrospectiva. En este caso, estamos en el ámbito del 'uso' de género, y cabría tanto hablar de género en singular como en

plural. El riesgo que se corre al adoptar este punto de vista es que quedan fuera de un posible agrupamiento gran cantidad de textos —los llamados híbridos—, tan frecuentes en la producción literaria.

En cuanto al segundo postulado, éste estaría dirigido al tratamiento de la «genericidad» —considerada como la función textual dominante—, que conforma el punto central del planteo sobre el que intento reflexionar. Al hacerlo desde esta perspectiva es conveniente aclarar que la «genericidad» lleva implícita la noción de cambio y, en otro orden, está condicionada históricamente. Por lo tanto al querer dar respuesta al problema planteado, habrá que hacerlo teniendo en cuenta que cualquier texto es producto histórico de un momento dado, y entonces, deberán observarse tanto sus condiciones de producción como las condiciones de reconocimiento.

El problema se agudiza cuando se trata de configurar a partir de ciertas textualidades cuál es el modelo de escritura —genericidad— que funciona en una época determinada, surgiendo la pregunta: ¿Cuál es la relación que une un texto dado a su «género»?

Para responder a esta pregunta, en primer lugar, habrá que delimitar un corpus textual, haciéndose necesario relevar la serie cultural a la cual pertenece, —lo extra-textual— cuyas huellas se inscribieron en los textos. La consideración del momento de producción es importante porque constituye «las operaciones por las cuales materias significantes que componen el corpus textual han analizado han sido investidas de sentido» (Verón, 1987:18). Por lo tanto, este corpus deberá ser considerado como el espacio en donde se manifiestan las huellas del discurso social, que a su vez han marcado el discurso textual —transversalmente—, dejando bien sentado que las descripciones se sitúan siempre del lado de la recepción o del reconocimiento. De allí que pueda aventurarse que según sea la inscripción del discurso social en las textualidades, según las estrategias a las que se apele para ponerlas en funcionamiento, surgirá el elemento dominante que como

vector posibilitará dar respuesta al problema genérico desde la «genericidad».

Pero al tratar de acercar una respuesta no se puede menos que recaer en la consideración canónica. Cada género posee su propia estructura formal que es su particular manera de enunciar —como el mencionado ejemplo de «novela». Lo que varía es el modo según el cual se producen las relaciones de esos elementos estructurantes enunciados de una manera determinada y la función dominante que alguno de ellos cumpla dentro del corpus y dentro del sistema de pertenencia.

Por todo lo expuesto hasta aquí, he de delimitar cuál es el sistema en el que vamos a operar —en este caso el sistema literario argentino— y dentro de él al conjunto de textos que tejen el discurso histórico—, estableciendo estimativamente los límites temporales (momento de producción) diciendo que corresponden a las dos últimas décadas, para obtener así un corpus más o menos estable.

## 2

La ficcionalización de la historia se presenta como una constante escrituraria en la producción literaria latinoamericana y dentro de ella ocupa un lugar destacado en el sistema literario argentino. Esta iteratividad ha sido abordada desde las más variadas posturas, vasta consultar la abundante bibliografía existente sobre el tema.

En esta oportunidad abordaré a estas textualidades desde la perspectiva de la genericidad. Para ello ha sido preciso delimitar —como ya dije— un corpus más o menos estable. Para obtener el corpus he debido deslindar y solucionar algunos escollos. En primer lugar y apriorísticamente ha resultado fácil «agrupar» los textos que tejen el «discurso histórico». Una mirada más atenta hizo recalar en una dificultad. Al intentar fijar el corpus sobre el cual se iría a trabajar se observó que, muchos textos no ofrecen dudas y pueden ser incluidos sin ninguna dificultad dentro del ámbito de las llamadas **novelas**

históricas, como por ejemplo *Daimón* y *Los perros del paraíso*, de Abel Posse; o *La revolución es una sueño eterno* de Andrés Rivera, en dónde es evidente el ingreso del discurso historiográfico en la textualidad. A la vez un significativo número de textos ofrecían un lábil límite y cabía la posibilidad de incluirlas o no dentro de ese ámbito. Es el caso de ciertas «novelas» tales como *El Entenado* de Juan José Saer; *La novela de Perón*, de Tomás Eloy Martínez; *Río de las congajas*, de Libertad Demitrópulos; *El largo atardecer del caminante*, de Abel Posse o las novelas de Ricardo Piglia, *Respiración artificial* y *La ciudad ausente*, para citar algunos ejemplos. Es entonces cuando surge la pregunta ¿Pueden ser consideradas **novelas históricas**? ¿Por qué? Ante esto cabe señalar que la dificultad radica en que sólo el lector es quien detecta en ellas el tejido de algún acontecimiento que cumple la función de **discurso histórico**, es decir ofrece un efecto de **historicidad**.

Del análisis de esa constante —que configura el vector horizontal por medio del cual se puede modelizar—, han surgido por lo menos dos maneras posibles por medio de las cuales se inscribe el discurso **histórico** o **historiográfico** en las textualidades literarias que he considerado: a. textualidades que incorporan el mencionado discurso en presencia, es decir por medio del discurso citado; b. textualidades que lo incorporan en ausencia<sup>6</sup>, es decir mediante intertextos que el lector debe descubrir.

Al abordar las textualidades del tipo b. -o sea aquellas que tejen el discurso histórico en ausencia—, tropezamos con otro problema, cual es el de determinar qué es lo que hace que un **acontecimiento** pueda ser reconocido por el lector como **histórico**. Tratando de aclararlo observo que en un estado de sociedad dado —cualquiera que fuere— ocurren y transcurren acontecimientos que conforman el sistema social, o dicho de otra manera, conforman el sistema de relaciones humanas que a su vez generan fricciones, conflictos, tensiones, que caracterizan a algunas épocas. La falta de criterios formales preestablecidos

para valorar la importancia o significación de los acontecimientos hace que al menos, cuando alguno de ellos emerge, lo haga merced al recuerdo o memoria. Esta memoria funciona como la primera lectura de un determinado suceso o acontecimiento del texto cultural que —una vez tematizado y fijado por la escritura— se registra como **hecho histórico**, adquiriendo así estatuto de **acontecimiento historiable**. Por otra parte es posible decir que la **historia** funciona como huella en el imaginario y entonces tal vez se pueda aventurar que es como **huella** que ingresa a la ficción adquiriendo así estos acontecimientos historiables estatuto de «realidad», ya que lo sucedido obtiene prestigio al discursivizarse. Esta discursivización escrituraria, funcionaría como la segunda escritura/lectura del hecho. He mencionado una primera escritura y luego una segunda porque, en coincidencia como la opinión de Hayden White<sup>7</sup> (1992:34), se puede decir que «para que un acontecimiento pueda ser considerado clave de la realidad o **histórico**, debe ser susceptible de al menos dos narraciones que registren su existencia. «

Para dar cuenta del ingreso al texto del o de los acontecimientos historiables y de su momento de producción he creído oportuno desplegar mis apreciaciones desde la perspectiva del cronotopo. Bajtín dice: «Vamos a llamar **cronotopo** a la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura» y añade «el **cronotopo** también delimita la imagen del hombre en la literatura», (1989: 237-38). Retomo y me sitúo en el proceso de reconocimiento por parte del lector. Las «novelas» que he citado como ejemplo fueron producidas en un momento en el cual la crisis del sistema social con sus grandes tensiones ha impedido mantener el discurso historiográfico con objetividad debido a que, entre otros factores, no existe la suficiente distancia para **filtrar** el o los acontecimientos, que de esta manera se presentan como «contando su propia historia». Los acontecimientos tejidos en estas textualidades y que conforman una porción del texto cultural, están referidos la mayoría de las veces al período de

la Conquista y Colonización de América como es el caso de *El entenado* de Juan José Saer, o *El río de las congojas*, de Libertad Demitrópulos; y al pasado nacional, como en *La novela de Perón*, de Tomás Eloy Martínez y en *Respiración artificial* y *La ciudad ausente*, de Ricardo Piglia.

Sea cual fuere la porción de texto cultural —de entre los recién mencionados— que se hayan tomado para desplegar la escritura, estos textos hacen posible leer especularmente el pasado más inmediato de la historia nacional —el momento de producción— por demás conflictivo. Generalmente son escrituras altamente metaforizadas que a su vez posibilitan una lectura que he denominado «al revés», es decir, este proceso de lectura/escritura muestra el revés o lo no dicho de lo **historiable** que, merced a estrategias irónicas y deconstructivas hacen hablar al texto.

Por esta razón es tan sólo la competencia del lector la que hace que se pueda **leer** en estas textualidades la inscripción de cierta porción —acontecimiento/s— del texto cultural, que adquiere así estatuto de discurso historiográfico con efecto de tal. El efecto de **discurso histórico** posibilita el agrupamiento de estos textos dentro de la denominada «novela histórica». Esta **lectura** remite al hipotexto por medio de anclajes espacio-temporales que el texto ofrece y que conforman las imágenes cronotopizadas.

De esta manera un acontecimiento histórico que se discursiviza en una textualidad —cronotopo histórico temporal— funciona dentro del mismo texto como **cronotopo central** que contiene las tensiones y contradicciones del momento de producción y que, a su vez, configura el trayecto temático. El trayecto temático juntamente con el vector semántico que estructuran los diferentes textos juegan un papel importante porque, al ser ellos los centros organizadores que los estructuran, permiten la concentración y la concreción de la imagen espacio-temporal cronotopizada. Esto produce un discurso que funciona como síntesis crítica de una época determinada, convirtiéndose

así en el centro organizador de la imagen que es textualizada retóricamente. Con ello quiero decir que, la mayoría de las veces, este discurso apela a estrategias escriturarias tales como la paradoja, la ironía, la hipérbole, la parodia, la aporía, el hipérbaton.<sup>8</sup>

Estas especulaciones basadas en el estudio del cronotopo en el corpus delimitado —novela «histórica»— pertenecientes al sistema literario argentino y escritas durante las dos últimas décadas, han pretendido añadir un tramo más en la investigación del problema de la genericidad textual.

### 3

A partir de todo lo expuesto se pueden ir extrayendo conclusiones acerca del problema planteado. He pretendido delimitar cual es el modelo de escritura que funciona en una época determinada, dos últimas décadas, observando que la producción textual ofrecía un espacio interesante, que podía ser abordado desde la perspectiva de la genericidad concebida como función determinante de la organización textual.

Es así como en el corpus delimitado el tejido del discurso historiográfico ya sea en presencia como en ausencia, configura la función textual dominante en la organización de estas textualidades. La adopción canónica del género «novela» conforma nada más que un vector —el paratextual— que sirve como pretexto para sentar el pacto de lectura que los lectores deben realizar. Paradójicamente este pacto está realizado dentro de lo que canónicamente podría considerarse como novela, es por ello que el lector inmediatamente realiza su lectura desde la perspectiva ficcional, lo que deviene en una cuestión tramposa porque, la denominación **novela histórica**, no sería la más atinada. Cuestión tramposa porque lo que canónicamente se considera como «novela», en estas escrituras ha sufrido un cambio, casi todos los elementos estructurantes que solían servir para su caracteriza-

ción están alterados. Cuestión tramposa porque, a simple vista, pareciera ser tan sólo una cuestión de nomenclatura o de taxonomía cuando, en realidad, lo que se está haciendo es cubrir el campo del discurso historiográfico apelando, por medio de escrituras **travestidas** y **develadoras**, a la toma de conciencia del lector. Los pueblos de América Latina, de los que Argentina no es una excepción, padecen situaciones semejantes en cuanto a la búsqueda del origen de sus «males» y entonces inevitablemente la mirada se vuelve hacia atrás. Revisar la **historia**, desde la perspectiva misma de la **historia**, no parece ser el camino adecuado porque hay una suerte de descreimiento respecto de ella. Esto porque durante siglos el discurso de la historia ha **revestido** ideológicamente muchos acontecimientos porque, el historiador, cuenta pero no puede verificar nada. Al parecer el discurso histórico estaría buscando otro ámbito desde el cual enunciarse y pareciera que el adecuado es este, el de la llamada **ficción**. ¿Por qué? Porque ofrece al menos un umbral de credibilidad.

El problema que he abordado, tratar de dilucidar cuál es el modelo de escritura que funciona en una época determinada es decir, al tratar de configurar a partir de ciertas textualidades cuál es el modelo de escritura —genericidad— que funciona en una época determinada, proponía la siguiente pregunta: ¿Cuál es la relación que une un texto dado a su «género»?

Estos textos despliegan su escritura desde el género novela que, como ya dije es una cuestión tramposa, para poder decir lo que de otra manera no sería posible. De allí que mi propuesta sea no hablar de novelas históricas, porque cuando se trata de dar cuenta de que cosa se quiere decir cuando así se las denomina, las respuestas no pasan de ser descripciones de temas y estrategias, pero se acepta la definición novela, sin observar que efectivamente se trata de una nueva variante escrituraria. En su lugar me parece más acertado hablar de espacios textuales en donde es posible llevar a cabo la **ficcionalización de la historia**, lo que implica una lectura diferente del contexto que, una

vez cronotopizado en la escritura, evidencia las tensiones y fricciones de un estado de sociedad. Ello a su vez, configura la genericidad que caracteriza a una época, porque como indica Bajtin (1989:238) «el género y sus variantes se determinan precisamente por el cronotopo».

#### NOTAS

1. Cfr. Jean-Marie Schaffer. *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?* París: De. du Seuil, 1989.
2. Cfr. Mijaíl Bajtin. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989.
3. Cfr. Julia Kristeva. *El texto de la novela*. Barcelona: Lumen, 1981.
4. Cfr. Philippe Lejeune. *Le pacte autobiographique*. París: Seuil, 1975.
5. Cfr. Eliseo Verón. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa, 1987.
6. Cfr. Martina Guzmán Pinedo «Algunas consideraciones sobre la ficcionalización del discurso histórico», en Revista *América* N° 12.
7. Cfr. Hayden White. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.
8. Cfr. Linda Hutcheon. «La parodia postmoderna», en Revista *Criterios* Número especial conjunto. Allí, en su excelente trabajo sobre la parodia que si bien está dirigido a otro ámbito de producción se pueden detectar ciertos rasgos coincidentes con lo que acá se expone.

## CONFIGURACION DEL SUJETO COLONIAL EN EL NOROESTE ARGENTINO

Zulma Palermo

La investigación sobre la que informan los artículos reunidos en este número, emergentes de los desarrollos realizados en su primera etapa —el período colonial en el noroeste argentino— permite proponer su construcción más que como un momento de la historia de las letras en el espacio estudiado, como el proceso de una semiosis que revierte la mirada y la voz de los investigadores. Supone un cambio radical no sólo en la concepción de lo literario, sino también en los aparatos explicativos que permiten poner en relación distintos tipos textuales y prácticas discursivas como mediaciones de las prácticas sociales reconstruidas por ellos.

Por otro lado, tal proceso se realiza desde la perspectiva del presente desde cuyo horizonte se hace posible —a la vez que volver a leer la escritura del pasado— actuar metacríticamente sobre las pre-construcciones efectuadas por el aparato crítico que consolidó el espacio literario, institucionalizándolo. Pensar el pasado desde el presente implica, de por sí, cargarlo de una historicidad nueva al poner en funcionamiento las transformaciones de la sociedad, actualizando la memoria colectiva y resemantizándola en el continuum de la cultura.

Es el propósito de las páginas que siguen proponer una lectura de los importantes aportes realizados por los investigadores que la hicieron posible, dando cuenta de los campos de sentido que los discursos textuales estudiados ponen en juego, desde donde emerge un sujeto cultural que construye la representación de sí mismo en el momento de la generación de una sociedad nueva, momento en el que

se produce el cruce conflictivo de modelos de mundo y de prácticas sociales y discursivas inestables que inscriben las huellas de imaginarios diversos. Tal configuración, estudiada en nuestros días con insistencia por una línea ya consolidada académicamente —y que se sostiene sobre la dialéctica colonizador vs. colonizado para deconstruir el proyecto hegemónico de la modernidad— es puesta a prueba en la indagación del microespacio de producción acotado. Se trata de desocultar la crisis misma de un sujeto «sujetado» a las tramas de lo preexistente, cuya indeterminación parece aún signar la crisis identitaria de nuestros días, agudizada por el proyecto hegemónico de globalización y transnacionalización, y puesta en práctica a través de la tecnología mediática y cibernética.

### Complejidad del sujeto en un mundo «nuevo»

La configuración de un espacio literario y cultural responde a lo que las sociedades piensan de sí mismas, a cómo conciben su pasado, a cómo incorporan el pasado en el presente y cómo se proyectan en tanto cuerpo social. Dicho de otro modo, a cómo el sujeto es construido por la cultura.

Si se entiende por cultura —con Edmond Cros— *l'espace idéologique dont la fonction objective consiste à ancrer une collectivité dans la conscience qu'elle a de son identité*<sup>294</sup>, se concibe que una cultura no existe más que por sus diferencias con otras. Sus límites están marcados por un sistema de índices histórico-sociales que le permiten funcionar como memoria colectiva. Esta memoria colectiva se construye, generalmente, con fines políticos e ideológicos elaborándose así una «historia oficial», una «cultura normativa» a la que la sociedad en su conjunto debe adherir. Esta es la función que cumplen las institu-

294 En *D'un sujet à l'autre: Sociocritique et Psychanalyse*, París: Ed. du CERS, 1995:1.

ciones —en particular las jurídicas y religiosas— cuyas prácticas discursivas han sido objeto de nuestra indagación. Junto a ese imaginario «oficial», circulan otros que dan cuenta de prácticas propias de sectores que han sido calificados por la cultura oficial de distinta manera: populares, «incultos», aborígenes, marginales, considerados por nosotros como alternativos a aquél. Es por ello que interesa descifrar las formas por las que estos imaginarios entran en conflictividad generando, en los comienzos del «nuevo mundo», un sujeto complejo, plural y heterogéneo.

Si el sujeto cultural, tal como lo articula E. Cros<sup>295</sup> participa de un doble movimiento: a la vez que construye la cultura, es construido por ella, es en el momento de la sujeción de una cultura por otra que se puede reconocer la génesis de su formación. Al mismo tiempo —y como reflexiona Cornejo Polar en forma convergente— el sujeto

... no se construye en y para sí; se hace, casi literalmente, en relación con otros sujetos, pero también (y decisivamente) por y en su relación con el mundo. En este sentido, la mimesis no se enclaustra en su función re-presentativa de la realidad del mundo [...]; más bien, en cuanto construcción discursiva de lo real, en la mimesis el sujeto se define en la misma medida en que propone como mundo objetivo un orden de cosas que evoca en términos de realidad independiente del sujeto y que, sin embargo, no existe más que como el sujeto la dice<sup>296</sup>.

295 *Le sujet que parle en termes de Je se illusionne en reprenant à son compte ou en semblant reprendre à son compte un déjà là idéologique. Sous la masque de la subjectivité on voit alors opérer le discours du sujet culturel. Or ce sujet culturel, de nature doxologique, légifère, dicte des normes de comportement, designe des paradigmes, rappelle des vérités fondées sur l'expérience ou sur la foi* (Op. Cit.:17).

296 En *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima: Horizonte, 1994:22.

Por ello el trabajo de construcción que acá se propone, se concentra en tres variables: la configuración del **sujeto** como múltiple, diverso y complejo; el **discurso** en sus múltiples variaciones —en los entramados interdiscursivos— y las formas por las que el sujeto se relaciona con el mundo, su **representación**.

Cuando se plantea el problema del **sujeto**, emerge en primera instancia la formación romántica del concepto, cargado de individualidad, por la que se consolida un yo exaltado y absoluto que se instaura —como afirma Cornejo Polar— más desde la metafísica que desde la sociedad y la historia. Otro tanto ocurre en el orden de la identidad del sujeto colectivo formulado como «espíritu del pueblo», concepto que no varía en las propuestas marxistas de clase y que resulta tan homogéneo como aquél, aunque se proponga desde una perspectiva distinta. Estamos acá, en cambio, buscando el camino para pensar el sujeto socio-cultural por otras vías, más concretas y legibles en los textos culturales. Ello nos permite acercarnos a la propuesta de la existencia de sujetos sociales *complejos, diversos y múltiples* y justificar, también por esta vía, la configuración de un microespacio dentro de la totalidad América Latina.

Se trata, en primera instancia, de la cuestión de la identidad que se elabora a partir del reconocimiento y la autoafirmación del *yo*. Por lo tanto, al pensar el sujeto cultural como espacio propio de la configuración del imaginario social, se piensa tanto en una instancia de **discurso**<sup>297</sup> investida por un *yo*, como en el acontecimiento y funcionamiento de una *subjetividad*, en un *sujeto colectivo* y en un

297 Se entiende acá por **discurso** a un proceso lingüístico de construcción de lo real. Esta aclaración parece pertinente, en tanto en el campo de las disciplinas sociales en nuestros días se utiliza y entiende de muy diversas maneras. No se trata, para nosotros de un concepto normativo ni taxonómico sino de un constructo que se perfila desde las prácticas discursivas mismas. Se atiende, por lo tanto, a su multiplicidad, a su infinitud, como lo entiende Bajtin. En este sentido es interesante la propuesta de Éve Seguin en «Unité et pluralité de L'analyse du Discours», *Langage et Societé*, 1994, 6, setiembre.

proceso de *sujeción ideológica*<sup>298</sup> que sólo «dice el mundo» o lo «representa» en aquella discursividad.

Se pone así en juego la cuestión de la mirada que construye el mundo —el quién habla (escribe), desde dónde y para quién— cuestión fundamental para la búsqueda que realizamos. Es la búsqueda de la *alteridad*, para romper el cerco de un sujeto homogeneizado y fijado por las instituciones coloniales en sus prácticas discursivas, lo que permite comprender los procesos de identificación, *dans la mesure où elle se fonde sur un mode spécifique de rapports du sujet aux autres*<sup>299</sup>.

Para ello se recurre al «decir más» de los textos, cuya lectura posibilita la comprensión de la heterogeneidad y de la diversidad, para dar cuenta de las relaciones entre el sujeto y su escenario, de las instancias más visibles de la cultura, de las fuerzas dominantes de la sociedad y, simultáneamente, de las formas de la resistencia. La investigación se propuso, por lo tanto, leer en los textos de la cultura colonial las formas de imposición que, por el lenguaje, establece el sistema de poder localizado en el microsistema noroéstico argentino, como territorio cultural, en la *escritura* que las engendra y en la voz del otro, que a veces se inmiscuye en los silenciamientos de la letra. Dicho de otro modo: en la *región* como constructo dinámico en el tiempo (*proceso*) y tal como se mediatiza en sus textualidades indagando en sus intersticios el juego de las conservaciones, las innovaciones y las resistencias que produce su dinámica.

Para el objeto que acá interesa, entonces, se busca tanto la emergencia de nuevas formas culturales como el mantenimiento de las viejas, cómo emergen las «fronteras»<sup>300</sup> culturales, lingüísticas, territoriales en la construcción de identidades para un nuevo sujeto, en un

298 Según E. Cros, *Ibid.*

299 *Ibid.*, p. 9.

300 Por «frontera» no se entenderá acá el «límite», sino «fluencia», espacio de transacciones interculturales no exentas de conflictos, en las que se generan adopciones, desplazamientos y resistencias.

nuevo mundo. Los apartados que siguen son un intento de síntesis de tales recorridos.

### El Tucumán colonial: espacio transaccional y de descentramiento<sup>301</sup>

La indagación se ha realizado tanto en el corpus letrado buscando escrutar en los intersticios de lo dicho lo decible de la alteridad, como en los relatos míticos, canciones y textos rituales vigentes en las comunidades aborígenes actuales del Chaco salteño y de la Puna, como únicas formas en las que se hace posible leer la diferencia en sus propias manifestaciones discursivas.

Los textos letrados estudiados cubren el amplio período que va desde fines del s. XVI hasta fines del s. XVIII y se concentran en el área que el discurso de la conquista llamó «el Tucumán», espacio a ser apropiado en la gesta fundacional. Interesan en particular los producidos por viajeros en las formas de la relación, el testimonio, la epístola y el diario. Los textos jurídicos (juicios, testamentos y querellas) y notariales como las actas de fundación, todos ellos producciones que sirvieron a las finalidades religiosas y políticas de la ideología de la conquista. Los textos de circulación oral propios de la cultura sometida (mitos, canciones y leyendas) son los recopilados actualmente por

301 Las construcciones que se proponen en este apartado surgen de los aportes realizados por las investigadoras que se incluyen en este número y de otros no incorporados aquí: Altuna, E., «En esta tierra sin memoria: el viaje de fray Diego de Ocaña», en *RCLL*, XXII, 43-44 (1996): 123-37; «Las Relaciones Geográficas de Indias y el relato de viajero», en *Actas II Congreso AALIC*, en prensa; «El naufragio: alteridad e identidad cultural», en *Atti del Convegno Internazionale «La scoperta dell'America e la cultura italiana*, Roma: Bulzoni, 1994. Poderti, A., «La voz de los vencidos: diarios de viaje y relaciones del s. XVIII», en *Actas XLVIII Congreso Internac. de Americanistas*, Estocolmo, 1994. Royo, A., «Rosas de Oquendo: lectura sociocrítica del tiempo-espacio en su sátira», en *Impreveu* 1, 1995; «La 'letra' entre el rito de fundación y el texto fundacional», en *Memorias JALLA II*, Tucumán, 1997.

los investigadores que colaboran en esta búsqueda, y se relevan en las comunidades aborígenes y rurales que hoy conservan —ya muy fragmentariamente— retazos de su memoria cultural.

### El descentramiento del «yo»

Una de las formas por las que se produce la «invención» del «nuevo mundo» es la que se resuelve en las figuraciones «cartográficas» del discurso del conquistador que se propone ir *por el camino con el papel en la mano, marchando y pintando toda la tierra...*, como testimonia Fray Diego de Ocaña en un momento de sus relaciones. El enunciado es significativo de la voluntad del viajero de «pintar toda la tierra» para «hacerla ver» a otros en la mediación de la escritura. Viajero-relator-descriptor-testimoniante, el conquistador «dibuja» el nuevo mapa con intención representativa, representación que se encuentra invadida por su propia subjetividad.

El sujeto que legitima las acciones de la conquista, opera en el discurso sobre la base del pensamiento analógico en diferentes modulaciones. La configuración tópica /acá/ = «mundo nuevo», «pueblos de indios»/ vs. /allá/ = «España», «pueblos de españoles», produce en muchos tipos textuales, como la escritura por mandato —y respondiendo a la retórica que le es propia— la propuesta de un trazado cartográfico, con minuciosas descripciones de rutas y caminos, muchos de ellos ya transitados por los conquistados que, sujetados al imperio de la fuerza, abren dichos trazados a los conquistadores y marcando diferencias con los sometidos que ejercen su propia resistencia desplazándose de las tierras bajas a las altas, lugar físico de este valor desde la expansión del Imperio Incásico. Dichos mapas dan cuenta al enunciatario de los recorridos, las apropiaciones y los beneficios que traen para la corona, a la vez que se va dibujando un contorno geográfico inestable y dinámico. Se configura así un *territorio* que, en la voz subjetivizada, va más allá de la mera descripción to-

pográfica de los recorridos para poner en discurso transformaciones importantes, a medida que el tiempo transcurre y que se producen mayores distanciamientos con el lugar de origen de los productores de la escritura y de los destinatarios de la información, lugar —al mismo tiempo— de desplazamientos de la subjetividad en el espacio nuevo.

El /acá/ = «mundo nuevo» que concentra el sentido de periferia por relación al /allá/ = «España» como centro del imperio en las textualidades cronológicamente más antiguas, se va transformando para resemantizarse en la relación /lleno/ = «Alto Perú» (centro) vs. /vacío/ (periferia) = «tierra de nadie». Centro y periferia desplazados, se produce un descentramiento progresivo de la voz del colonizador que se percibe a sí mismo como abandonado en la nueva tierra, descentramiento y desplazamiento que empieza a construir la conflictividad del sujeto que ya no sólo se percibe distinto por relación con los otros, sino también consigo mismo.

Desde ese nuevo centro territorial y de poder político, económico y jurídico (lugar de la legalidad y el orden), el Tucumán se diseña como un espacio lábil, designado con diversas variantes: «tierra de nadie», «País de la Sal», «Trapalanda», «el César». Tales variantes señalan tanto el valor material de las tierras como el espacio vacío y su necesidad de apropiación. Espacio sólo de escala y de pasaje, en él se diluyen la legalidad y el orden, es el de lo /bárbaro/ por relación a lo /civilizado/, lugar que posibilita la violencia de las prácticas del conquistador, el que funciona, así, en doble rol: fagocitador y fagocitado.

Esta conflictividad del sujeto que se enuncia a través del discurso «cartográfico», produce efecto de temor ante la desmesura de lo desconocido que se percibe como el lugar de lo ominoso y, por ello, amenazante. Las oposiciones se resemantizan cuando a la relación «España» vs. «América» y «Alto Perú» vs. «el Tucumán» se superpone «ciudad» vs. «campo». La ciudad (Cuzco, Potosí, Lima) en

tanto sede del imperio, adquiere el perfil del imaginario que modeliza la cultura dominante. Su opuesto, las poblaciones que van siendo fundadas, es el espacio del caos, espacio de transacciones y de tránsito. Su condición de escala y de pasaje entre Perú, Chile y España le otorga un carácter fronterizo y viene a identificarse con las prácticas del imperio incásico que, en el momento de la conquista, operaba en ese mismo territorio de manera similar, pero con grandes diferencias en el orden de la finalidad. Mientras el conquistador español sujeta y controla imponiendo su cultura y su lenguaje, devasta para habitar, la ocupación incásica ocupa sin imponer y controla ejercitando prácticas de socialización.

Así, el punto de referencia no son sólo las ciudades diseñadas como punto de partida y de retorno de viajeros y geógrafos, sino la amplia extensión del Tucumán en la que se fundan ciudades y alrededor de las cuales se genera la territorialidad como resistencia a la dispersión del sujeto. Por ello el gesto fundacional en este espacio adquiere magnitud como trazado de un muro entre el mundo del conquistador y el del indio. Los jalones que dejan esas fundaciones en el área: Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán, Salta, Jujuy, Esteco, San Ramón de la Nueva Orán (la última de toda la conquista de América), responden a la necesidad pragmática de abrir el tránsito y de posibilitar la dinámica comercial, funcionando como lugares de abastecimiento, función satelital por relación a las ciudades sede del imperio y, al mismo tiempo, imprescindibles para su funcionamiento.

Se construye de este modo un territorio y un discurso de *frontera* que, desde el punto de vista ideológico, significa el límite con un ámbito todavía vacío desde el discurso del poder, vacío de la dominación y del lenguaje: «lo otro» se designa siempre por negación, lo que implica la búsqueda de «lo mismo», de un «para sí»; el otro aborígen es negado. Al mismo tiempo, el «sí mismo» se desestabiliza en la conflictividad de un discurso que se sustenta en el juego memoria /olvido —engendrado en el tiempo y la distancia—: la negación del

indio y las transformaciones de la mirada sobre el mundo nuevo se explicita en vacilaciones manifestadas en voces que dan cuenta de diferencias internas al sujeto colonizador. Así se marcan distancias entre españoles «nuevos» y aquellos que viven en el nuevo mundo «de antiguo», entre los que regresan a la Península y los que se instalan definitivamente en el nuevo territorio; todos ellos, al mismo tiempo, definen su identificación por diferencia con los «chapetones». De este modo, se redefine progresivamente la identidad en conflictos que ya no son sólo bélicos, sino en otros de carácter más profundo: las luchas contra el hambre, contra los pares, contra la dispersión de la identidad.

El desplazamiento del centro de ciudad a ciudad y la emergencia de nuevas periferias como correlatos ideológicos de la dominación, genera al mismo tiempo desplazamientos de los espacios de la resistencia: dentro del Tucumán, el Chaco Gualampa se concibe como el lugar de lo vacío, del caos, de la muerte que fagocita a sacerdotes y soldados y, en el otro extremo, se construye el espacio Calchaquí como lugar de conflictos entre «valle» y «cumbres» pues, a medida que la apropiación territorial se extiende y profundiza, el espacio indígena va siendo desplazado desde las zonas bajas hacia las altas, donde concentra su resistencia.

El territorio, como espacio semiótico, se configura en los textos a partir del trayecto de apropiación y obliteración del espacio simbólico del otro en un recorrido que, asentándose en los valles, construye su hábitat más acá de la selva y del confín de las altas cumbres que bordean los valles.

Por ello, la «representación» de la imagen del mundo nuevo que propone el conquistador, genera transformaciones en los discursos que van de la imposición a la apropiación y de la oposición a la adaptación. En la medida en que lo distinto deja de mirarse como disjunción absoluta, aparece la indeterminación del propio yo que se desestabiliza y ambigua. Es ésta una de las marcas que definen las diferencias

entre las prácticas discursivas propias de las relaciones geográficas, el relato de viajero y los «testimonios» de náufragos.

Efectivamente, el relato del náufrago se constituye en el espacio propio de la puesta en texto de la crisis de identidad cultural, produciéndose una diversidad de resoluciones: o se reinserta en el orden institucional como mediador en la figura del «intérprete» o queda anulado, ya que ha dejado de participar de la cultura cristiana, pero tampoco se asimila a la indígena. Simultáneamente, se modulan otras voces que consolidan el núcleo cultural sin alteraciones. Estas variaciones discursivas que implican modificaciones en la representación del mundo que se tiene voluntad de «pintar», pone en juego la heterogeneidad que caracteriza la semiosis colonial, aún al interior del discurso hegemónico. De ahí el perfil «migrante» de un sujeto atravesado por sus propias vacilaciones identitarias.

### La generación de la diferencia<sup>302</sup>

Tales vacilaciones emergen, según se veía, de la presencia de un «otro» que, por ser negado, permite la emergencia del «yo». Es por ello que sólo escuchando las voces que circulan al margen de la hegemonía del discurso dominante, se posibilita una semiosis colonial abierta a la complejidad del sujeto.

La reconstrucción de la voz del «otro», de la alteridad, en el corpus letrado es el resultado de operaciones de lectura que encuentran su emergencia en la denegación. Así, en las prácticas jurídicas, la mediación de la escritura producida por intérpretes —por la mano que transcribe— o las estrategias argumentativas incriminatorias de los testimoniantes, mediatizan las relaciones que se establecen entre dominador —dominado; yo —otro.

302 Además de los artículos incluidos, se opera con las propuestas de Barrios, S. y Zigarán, J., *Cultura y textualidad amerindia*, en Altuna y Palermo (coord.), Fascículo 3 de *Literatura de Salta: Historia sociocultural*, Salta: CIUNSa, 1998.

Este se manifiesta en variadas configuraciones, particularmente indios y mujeres, homologados en su diferencia y subalternidad en los distintos tipos de prácticas. Dada su denegación por la escritura letrada, no es sólo en los enunciados verbales donde se hace posible resemantizar estas formaciones del sujeto, sino en las formas paratextuales propias del tipo espectacular (gestualidad, localización y escenario) y en las de interacciones que emergen en la trama discursiva, es decir, en la construcción de un espacio semiótico.

La figura del indio se modaliza según varios vertimientos semánticos, condicionados a sus actitudes por relación a los intereses emergentes de las acciones de la conquista: desde los estatutos fuertemente polémicos engendrados en los enfrentamientos y la imposibilidad de «reducción» del otro al propio deseo, pasando por el «engaño» como enmascaramiento de la aceptación y apropiación de la cultura que se impone, hasta la traición. El discurso de la resistencia, mediado así por las interpretaciones y traducciones de los enunciadorees a sus propios códigos culturales, puede reconstruirse en los discursos como marcas legibles en los códigos propios de la otra cultura: hábitos, creencias, estrategias bélicas son puestos en texto con valoración negativa. Es por la inversión de dichas valoraciones que se perfila la voz silenciada; los rasgos ponderados lo son por asimilación a la imagen que el conquistador tiene de sí mismo; así la adjudicación de la categoría humana en expresiones recurrentes como «indio humanado», asimila al «yo» a ese «otro» cuando se ha cumplido el objetivo de «sujetarlo», «reducirlo», «domarlo», «domesticarlo» a la propia imagen. El discurso analógico, al afirmarse en el eje /semejanza/ vs. /desemejanza/, no hace explícito el juego comparativo, el que se manifiesta, precisamente, por ausencia. El «yo» regula la organización textual y el «otro» emerge en los intersticios por diferencia o asimilación. Por otra parte, el «yo» sólo puede afirmarse por la presencia del «otro».

Otro tanto ocurre con el espacio de lo femenino subalternizado doblemente cuando se trata de las prácticas de hechicería. Las mujeres sometidas a juicio son negras o indias y sus voces quedan siempre mediadas por sus representantes —defensores o «señores»—; sin embargo, es en el código gestual y en lo que silencian o admiten sus pares controlados por el temor al castigo, donde se pone en práctica su muda resistencia. El rol de las mujeres blancas es similar ya que, en los textos jurídicos, su voz es también asumida por los varones de la familia, tanto esposos como padres y aún hijos: la legalidad corresponde al espacio de lo masculino y lo femenino queda a él sujetado. La voz, sometida por la letra, puede ser escuchada en sus intersticios y pone en evidencia que el sujeto cultural en el área que estudiamos deviene de formaciones ideológicas no homogéneas, tal como se lee en las prácticas sociales del presente.

### La huella de la voz precolombina

Es en los textos orales que circulan en nuestros días donde buscamos la huella de la diferencia, ya que la producción letrada sólo permite un trazado inferencial con aparatos explicativos inherentes a esa misma tradición. Se trata de leer esta otra forma de producción simbólica desde una lógica representacional distinta de la de la escritura, que requiere acudir no sólo a las formas verbales y a la situación comunicativa, sino a otras prácticas comunitarias: la fiesta, los tejidos, la danza, la pintura, alfarería. La voz —junto a esos otros tipos de prácticas— es de por sí un aparato cognoscitivo que propone sus propios mecanismos de indagación, a partir de algunos formantes específicos: se trata de una forma de simbolización y comunicación comunitaria que supone la copresencia de emisor y receptor en un mismo espacio. La dependencia del contexto de enunciación hace que los mensajes de este tipo sean efímeros y no sobrevivan sino en la memoria de los

agentes comunicativos. Por ello se hace necesario para su comprensión la participación desde dentro de la comunidad<sup>303</sup>.

En nuestro caso, el corpus seleccionado proviene de relevamientos realizados por estudiosos que participaron durante largo tiempo de la vida de las comunidades productoras de los textos y se circunscribe a dos tipos: por un lado, relatos míticos, sobre la vida cotidiana, testimonios, canciones y «chistes» de tres comunidades aborígenes —chaqueña, mataka, chirigüana y chané—; por otro, relatos y prácticas rituales de distintas comunidades criollas o acriolladas de la puna y el valle salteño. Estas formas de la oralidad son las que circulan en nuestros días y se caracterizan por sus fracturas, lagunas e hibridaciones. Por otra parte, se trata de una aproximación a través de traducciones libres de las lenguas de origen, lo que advierte sobre las posibles intromisiones de los que ya son los primeros intérpretes textuales.

Los relatos míticos, en su mayoría fragmentarios, mantienen en la memoria colectiva restos de genotextos de la vieja cultura aún cuando ya no se conserva ningún relato de origen completo. Dan cuenta, en muchos casos, de prácticas rituales cuyo valor original ya ha desaparecido de la memoria comunal, pero que se mantienen en la transmisión oral como formas de autocohesión del grupo. Puestos en relación con el cuerpo legendario, las conmemoraciones festivas, la producción de máscaras y tejidos, se produce la emergencia de un sujeto colectivo que conserva su identidad hacia dentro de la comunidad y se hibrida en su relación con la cultura externa. En este tipo de discursos se han tomado en consideración algunos núcleos temáticos por su persistencia, por su reiteración en los otros tipos de prácticas y por la multiplicidad de versiones circulantes: el relativo al origen de la pareja hu-

303 Los estudios sobre esta cuestión en A. Latina cobran en la actualidad especial relevancia. Cfr. especialmente la sección «Oralidad» en *Memorias Jalla II*, Tucumán, 1996, v I.

mana, el que destaca las diferencias con la cultura blanca, el que actualiza las formas del sometimiento.

Todas las versiones del primer grupo se inician con enunciados similares: «Antiguamente no había mujeres y los hombres se masturbaban en unas calabazas. Cuando estaban llenas salían los niños» (versión toba). «Al principio no hay mujeres, sólo hombres» (versión mataka). «Había puros hombres [...] después vinieron las mujeres de arriba» (versión chorote). Esta fórmula tiene su correlato en la inexistencia de narraciones sobre el origen de los hombres.

Ahora bien, el descenso de las mujeres a la tierra se produce a partir de una necesidad: apropiarse del producto de la caza o de la pesca ejecutada en el mundo de abajo por el hombre y, al mismo tiempo, una «devoración» de lo masculino. Desde el punto de vista de lo narrado, se trata de las estrategias de las que se valen los hombres para tener mujer y someterlas, afirmando su predominio como resultado de una lucha sexual.

Se da cuenta así de dos prácticas rituales: la de la obtención del alimento (caza o pesca, según el hábitat: monte o márgenes fluviales), y de iniciación sexual. Ambos se realizan bajo la conducción de la sabiduría del cacique, el hombre más viejo de la comunidad e identificado con la figura del *carancho* (buitre pequeño), quien señala el lugar de mayor existencia de *ocultos* (animales pequeños subterráneos). Las mujeres descienden a través de cuerdas y devoran las piezas ya *ahumadas* (cocidas). La reiteración del robo hace que los hombres dejen un guardián — *ledema* (especie de liebre) que, al fracasar en su objetivo, es reemplazado por otros, cada uno de ellos elegido por su astucia o capacidad para mantenerse alerta. En la mayoría de las versiones es un *elé* (loro) o un águila, facultados para descubrir el origen del robo y descubrir la presencia femenina. Esta figura, diseñada con los rasgos de belleza, locuacidad y necesidad de satisfacer su doble apetito, pasa de devoradora a dominada:

*Son mujeres... Yo voy a contar. ¡Qué lindas... ya han sonao, yo voy a contar! Y las mujeres decían: ¡No me quités que éste es mi marido!... Y comían el oculo por abajo. Las mujeres se van a sentar abajo del quebracho blanco a tejer yicas y se peleaban por el Sierra Morena: «No me quités que va a ser mi marido» [...] Después dice Kalejná: «No usen mujeres porque tienen dientes, yo las he visto comer por abajo». Y las mujeres se le han comido todo. Entonces él se ha puesto pingo y bola de piedra y ¡cómo han sonao los dientes!... ¡él le ha sacao los dientes! Le dejamos blandito y él se pone duro y le ha roto los dientes a todas...*

En otras versiones se destaca más aún la locuacidad dicha como bullanguería y lucha por la posesión de cada varón. A la vez, el desconocimiento de la existencia de la relación sexual por los hombres, los pone en situación de riesgo de pérdida del propio pene y testículos («pingo» y «bola»), riesgo salvado por el anciano con la estrategia del pene de piedra postizo que rompe la vulva dentada femenina. De este modo, el valor semántico del «origen de las mujeres» no remite a su creación sino a la instancia en que los varones descubren la sexualidad.

Se diseña así una cultura cazadora (o pescadora) en la que los animales de «arriba», del aire, se identifican con los hombres en las acciones de obtención del alimento. La satisfacción de la necesidad alimentaria se complementa con la necesidad de satisfacción sexual y ambas entran en relación de inclusión ya que la mujer necesita del sustento que produce el hombre y éste de la sexualidad femenina. La figura castradora debe ser transformada en gratificante y pareja del hombre. Se señala así el paso de una sociedad masculina —que procreaba eyaculando en una calabaza, posible memoria de una deidad bisexual— a otra heterosexual en el mundo de «aquí».

El universo se diseña con características casi orgánicas, al configurarse un cosmos por identificación de lo humano con lo animal, tal como se reitera en las leyendas y relatos de la vida cotidiana y en las prácticas de producción masculina (máscaras con figuras animalísticas), utiliza-

das por los varones en las fiestas para cubrir los rostros durante la danza en la que parece cumplirse el juego ritual de un calendario vinculado a los ciclos de la naturaleza. Otro tanto ocurre con el motivo del relato que vincula las «cuerdas» (en las variantes denominadas como «escaleras» o «piolas») por las que descienden («bajan» o «caen») las mujeres, con el tejido como práctica femenina por elaboración del «chagüar» (filamento obtenido de un vegetal) y actividad excluyente de las mujeres en las prácticas actuales, con la que se fabrican vestidos y «yicas» (bolsas pequeñas); éstas, en los relatos, son continentes de las «semillas» con que las mujeres atacan a los hombres-animales.

El mito de origen se reitera fragmentariamente en los «chistes» en los que la bisexualidad —hombres que paren— constituye el motivo central: «Había un hombre que era muy divertido, y después fue a su rancho, se quedó allí y al final dio a luz un hijo: una mujer» (versión libre en español de un chiste en lengua mataka). La forma humorística quita legitimidad a la memoria mítica y da cuenta de su desvalorización ante la cultura ajena que no admite tal posibilidad. La contaminación cultural desvalorizante se discursiviza también en otras formas humorísticas en las que la mujer pare animales: sapos, asnos, liebres (animales degradados) como resultado de apetitos sexuales, ahora reprimidos. La coacción cultural que procede del pensamiento religioso de la cultura blanca aparece también en prácticas discursivas en las que las propias creencias se dicen denostativamente o en aquellas en las que se las justifica como «cosas que cuentan los antiguos» pero de cuya veracidad el narrador dice dudar ante el receptor externo a la comunidad.

Este cuerpo de relatos, sus proyecciones legendarias en la cultura criolla —como lo manifiesta la enorme variedad de «cuentos del zorro»— y sus correlativas prácticas comunitarias, informan sobre la persistencia de núcleos duros provenientes de la cultura precolombina y perfilan un sujeto cuya resistencia a la cultura de imposición se

manifiesta en la conservación de una memoria fragmentaria pero activa.

El conflicto de culturas se pone en juego en otro tipo de relatos vinculados con la enfermedad, el curanderismo y las consecuencias actuales de la resistencia a la conquista. La enfermedad toma forma humana: «el hombre-enfermedad», que se posesiona del cuerpo y lo debilita. Este mal aparece con el hombre blanco ya que antes «la gente no tenía ninguna enfermedad, vivían sanos todos. Los chicos se criaban sin dolor, sin nada...». La comunidad está condenada en el presente a soportarla y sólo puede liberarse de ella por la acción del brujo: «los brujos son los doctores para nosotros, [él] canta y baila para curarnos. Hay brujos desde el principio hasta ahora. Ellos ven la enfermedad que es un hombre». Su capacidad les es otorgada por el «Profeta» que vive «allá en donde sale el sol».

La figura del profeta indica la contaminación de las creencias originarias con las cristianas, a la vez que se resguarda el valor de las prácticas del brujo comparadas a las de la medicina occidental. En otros relatos, como los de la creación del mundo, la contaminación se manifiesta en la figura de una Estrella formadora de los hombres modelados con barro, de cuyos fragmentos surge la mujer. También en el sincretismo de la presencia de los «espíritus» que vagan por las noches, después de la muerte, en la invisibilidad y se manifiestan como «aire», «sombra» o «ruidos»; su presencia puede ser fastuosa o nefasta: «Cuando uno anda, con la luna, lo ve como una sombra, entonces se pierde abajo y sale más allá [...] Así como de día uno ve la luz del sol, así es. Igual es la sombra de los criollos que de los matacos [...] pero [los de ellos] son malos, no comen ni bailan. Apenas se muere uno, ya anda el espíritu del muerto».

La oposición «espíritu bueno» / «espíritu malo» remite a las prácticas rituales de los enterramientos en las que la comunidad baila, come y bebe en abundancia, en particular cuando se trata de la muerte de un «angelito» (niño pequeño). La práctica festiva de la propia cultura

queda así diferenciada de la criolla para la que la muerte (y por tanto el espíritu) tiene características opuestas, a pesar de la contaminación que se pone en evidencia en la figura mencionada.

Es en los relatos sobre «otorgamiento de dones» donde el discurso pone en texto el conflicto de la diferencia, ya no sólo con el blanco sino también en el orden interétnico: «Dice que, al principio, nosotros que somos indígenas, no usábamos ropas». El «principio» remite al momento de la conquista, lo que marca en el enunciado la borradora de la memoria más vieja. Lo que el imaginario colectivo conserva es la presencia de un estatuto de «donaciones» de una entidad, el «Rey», que «tenía mucho dinero, ropas, ganados y podía hacer cualquier cosa». La fuerza cultural de estos relatos se centra en las diferencias intercomunitarias: mientras los chaqueños aceptaron los donativos, los matacos cayeron en la desprotección y en la miseria: «La culpa es del principio por no haber querido recibir nada [...] Los chaqueños recibieron cosas buenas pero nosotros no recibimos nada». La enumeración de los bienes otorgados recae sobre la vestimenta, signo de asimilación con la cultura dominante, en contraposición a los vestidos tejidos con fibra de chagüar y con la desnudez de los comienzos. El discurso atribuye las condiciones actuales de pobreza y despojo de la comunidad, sometida históricamente a este tipo de relaciones de opresión, a aquella falta originaria y se reitera en otras formas de carácter testimonial, en las que, sin embargo, no se manifiesta la culpa: «Yo soy un hombre pobre, mis abuelos era pobres. Antes de vivir nosotros, nuestros abuelos no comían vaca ni comían sal. Sólo comían todos los habitantes de la selva...».

Las condiciones actuales de vida someten a las comunidades a las reglas de la oferta y la demanda y la explotación mantiene su vigencia. Por ello, en la voz de un mataco de 70 años se escucha: «Los cuentos de mis abuelos te los vuelvo a contar. Fuimos nosotros mismos los que no se vestían en nuestro pueblo...». El interlocutor es el otro cultural, el mismo blanco de los comienzos. El tiempo ha transcu-

ruido, pero las condiciones no han variado: «Pues como tú quieres ahora verlo yo te lo voy a mostrar». El sujeto explicita su condición de objeto para ser explotado y exhibido: «Entonces estas flechas destinadas a que las lleves a tu pueblo [...] las mirará la gente. Con ellas ciertamente ganarás allí dinero. Lléalas, lléalas y muéstralas. Yo vivía absolutamente desnudo en mi pueblo [...] Has de llevar mi foto, llévala y muéstrala a lo lejos». Y, finalmente, la protesta: «Que se asombren de mi pobreza en medio de los muchos que son».

En la trama de estos textos se ha invertido el valor de la «otredad»: el yo que habla es el indio y el distinto es el blanco. Si en las prácticas discursivas de la cultura letrada el indio se manifiesta como lo no humano a partir de la semejanza, y por ello debe ser «reducido», negándole voz y entidad, desde ese otro sujeto colectivo el blanco adquiere un valor similar: es lo distinto, lo que oprime y aquello a lo que no puede asimilarse totalmente.

A pesar de muchas formas sincréticas en la cultura criolla, el sujeto colonial —tal como se configuró «en los comienzos»— mantiene su conflictividad. Según se ha visto, el sujeto colectivo mediatizado por la escritura letrada no es homogéneo, sobre todo en las últimas instancias del período; es legible su dispersión y su progresivo descenramiento. La huellas que en ese mismo tipo de producción deja la voz del otro inscriben el trayecto que va de la resistencia activa a actitudes de resistencia pasiva. Finalmente, en la oralidad propia del sujeto aborígen tal como puede ser escuchada en el presente se explicita su ya débil resistencia, actualización de la vieja historia de sujeciones que permite conjeturar una formación menos debilitada de ese sujeto colectivo en la instancia temporal que estudiamos.

Se trata, entonces, de un sujeto colonial complejo y heterogéneo no reducible por del discurso hegemónico pues se configura desde la alteridad como diferencia.

## Hacia nuevas problematizaciones

El recorrido acá sintetizado ha querido encontrar su propio relato al trazar las líneas de ida y vuelta entre el presente de esta reescritura y el pasado que intenta resemantizar. Constructo, simulacro, ficción de ficciones, este trazado ha querido trazar senderos —por la reflexión crítica sobre el propio pasado cultural— para pensar contrastivamente la configuración de la semiosis colonial. Para ello ha debido romper —no sin dificultades— el cerco de una episteme que pone en situación de subsidiariedad a la producción académica no metropolitana y a intentar un movimiento de denegación de prácticas críticas inveteradas. Se ha buscado dejar de lado las metodologías propias de las narrativas historicistas, centrándose más bien en un conjunto de problemas que se ha intentado resolver por sus articulaciones internas más que por paradigmas preestablecidos desde fuera de las formas simbólicas de la propia cultura. Se ha buscado poner en relación la cultura de la letra y la «iletrada», intentado aprehender el imaginario social en su espesura, para escuchar —desde los márgenes— la pluralidad de voces que lo articulan.

Los resultados provisionales acá expuestos permiten abrir la expectativa para dar continuidad al recorrido. Desde ellos es posible conjeturar que la cultura objeto de estudio podrá ser visualizada en sus articulaciones internas más que en un orden de sucesiones, en una trama compleja de apropiaciones, resistencias y contradicciones entre la periferia y las culturas centrales. Y, en esa dinámica, podría configurar el perfil de una cultura distinta que se dice a sí misma en la conflictividad de su propia circunstancia.

Éditions du CERS  
Université Paul-Valéry

Route de Mende  
f-34199 Montpellier Cédex 5

FRANCE

Tél. et fax 04 67 14 24 33 International +33 4 67 14 24 33

cers@alor.univ-montp3.fr

<http://alor.univ-montp3.fr/CERS/>

Voici un extrait de notre catalogue. Un catalogue complet avec la disponibilité et les prix de tous ces ouvrages est à votre disposition. Vous pouvez le demander par téléphone, par fax, par courrier électronique ou par courrier postal.

*Revue Sociocriticism*

- |      |     |  |
|------|-----|--|
| I    | 1   | Theories and Perspectives (1)                          |
| I    | 2   | Theories and Perspectives (2)                          |
| II   | 1   | Soviet Literature of the Thirties : a Reappraisal      |
| II   | 2   | Space and Ideology                                     |
| III  | 1   |  |
| III  | 2   | Social Discourse : a New Paradigm for Cultural Studies |
| IV   | 1   | Social Discourse : a New Paradigm for Cultural Studies |
| IV   | 2   | How to Read Bakhtin                                    |
| V    | 1   | Theories and Perspectives (3)                          |
| V    | 2   | Theories and Perspectives (4)                          |
| VI   | 1-2 | Lectures sociocritiques : domaine de langue espagnole  |
| VII  | 1   | Arguments et débats, I                                 |
| VII  | 2   | Arguments et débats, II                                |
| VIII | 1   | Productions textuelles latino-américaines              |
| VIII | 2   | De la morphogénèse                                     |

- IX 1-2 Formes textuelles et matériau discursif  
Rites, mythes et folklore
- X 1-2 Histoire et déni de l'Histoire dans l'Espagne  
contemporaine : Almodóvar, Muñoz Molina, Ayala
- XI 1-2 Droit naturel — Droit de conquête
- XII 1-2 Image(s)

**Revue Imprévue**

- 1978 1-2 Sociétés, mythes et langages
- 1979 1-2 Idéologies et pratiques discursives
- 1980 1 L'espace discursif de la marginalité
- 1980 2 Repères de génétique textuelle :  
histoire, imaginaire, discours
- 1981 1 Espaces idéologiques
- 1981 2 Réflexions sur l'image
- 1982 1 Fonctionnements textuels
- 1983 1 Textologie et histoire I
- 1983 2 Textologie et histoire II
- 1984 1 Poésies engagées
- 1985 1 Écrire l'espace
- 1985 2 Discours du Je
- 1986 1 Problème du Siècle d'Or
- 1986 2 La guerre d'Espagne dans les produits culturels
- 1987 1 Critiques et histoires littéraires
- 1987 2 Histoire, idéologie et culture
- 1988 1 Conceptualiser l'espace
- 1988 2 Théorie(s) du texte et du genre
- 1989 1 1492. La découverte comme événement interdiscursif
- 1989 2 Schèmes discursifs
- 1990 1 Recherches sur le roman, I. Afrique

- 1990 2 Recherches sur le roman, II.  
Espagne et Amérique latine
- 1991 1 Acteurs de l'histoire
- 1991 2 La ville
- 1992 1 1492. La découverte  
comme événement interdiscursif, II
- 1992 2 Moyen âge
- 1993 1 Cultures dominantes et phénomènes identitaires
- 1993 2 Miscellanées
- 1994 1-2 El indio, instancia discursiva
- 1995 1 Río de la Plata. Littérature et société I
- 1995 2 Río de la Plata. Littérature et société II
- 1996 1 Convergences & divergences
- 1996 2 Amour et conventions littéraires  
du moyen âge au baroque
- 1997 1-2 Itinéraires du positivisme

**Collection « Co-textes »**

- 1 Luis Martín Santos : *Tiempo de silencio*
- 2 Francisco de Quevedo : *La hora de todos*
- 3 Calderón de la Barca
- 4 Mario Vargas Llosa
- 5 Juan Goytisolo
- 6 Gabriel García Márquez
- 7 Miguel Ángel Asturias
- 8 Lecture idéologique du *Lazarillo de Tormes*
- 9 Alfredo Bryce Echenique
- 10 César Vallejo
- 11 Julio Cortázar
- 12 Luis Buñuel : *Los olvidados*

13	Points de repère sur le modernisme	1990
14	Rubén Barreiro Saguier	
15	Miguel Delibes	1991
16	Vicente Huidobro	1991
17	Octavio Paz : <i>Libertad bajo palabra</i>	1992
18	Leopoldo Alas « Clarín » : <i>La Regenta</i>	
19-20	Ernesto Sábato	1992
21	Littérature et institutions dans le Moyen-Âge espagnol	1993
22	Juan del Encina (1492-1514). Le savoir et ses représentations (Monique de Lope)	1994
23	Luis Puenzo : <i>La historia oficial</i>	1995
24	Sociocritique de la musique de film, I. <i>Elisa vida mía</i> (C. Berthet)	1996
25	Sociocritique de la musique de film, II. <i>Carmen</i> (C. Berthet)	
26	Género y transgresión : el cine mexicano de Luis Buñuel (Gastón Lillo)	1997
27-28	Cinéma et Espagne franquiste	
29-30	L'histoire, la nation & l'ethnique dans le Mexique contemporain (Marc Morestin)	1998
31-32	<i>Les Comedias Bárbaras</i> de Valle-Inclán	
33	Poétique du fantastique	
34	Hommage à Alfredo Bryce Echenique	
35	Le roman néo-baroque cubain : Severo Sarduy, Guillermo Cabrera Infante	
36	<i>El Verdugo — Le Bourreau</i> de Luis García Berlanga	

Collection « Études sociocritiques »

Albanese Ralph	<i>Initiation aux problèmes socioculturels de la France au XVII<sup>e</sup> siècle</i>	1977
Carcaud-Macaire Monique, Clerc Jeanne-Marie	<i>Pour une lecture sociocritique de l'adaptation cinématographique</i>	1995
Cros Edmond	<i>De l'engendrement des formes L'Aristocrate et le carnaval des gueux : étude sur le Buscón de Quevedo Propositions pour une sociocritique D'un sujet à l'autre : sociocritique et psychanalyse Genèse socio-idéologique des formes</i>	1990 1975 1982 1995 1998
De Lope Monique	<i>Traditions populaires et textualité dans le Libro de buen amor</i>	1983
Fabre Jean	<i>Enquête sur un enquêteur : Maigret. Un essai de sociocritique</i>	1981
Franco Jean	<i>Lectura sociocrítica de la obra novelística de Agustín Yáñez</i>	1988
García-Berrio Antonio	<i>Enrique Brinkmann. Semiótica textual de un discurso plástico</i>	1981

- Joly Monique, Soldevila Ignacio, Tena Jean  
*Panorama du roman espagnol contemporain* 1979
- Zima Pierre *L'indifférence romanesque :*  
*Sartre, Moravia, Camus* 1988
- Mora Escalante Sonia Marta  
*De la sujeción colonial a la patria criolla* 1995
- Collection « Études critiques »**
- Carcaud-Macaire Monique  
*La fiction littéraire : narratologie* À paraître
- Ezquerro Milagros  
*Théorie et fiction.*  
*Le nouveau roman latino-américain* 1983
- Puisset Georges *Structures anthropocosmiques*  
*de l'univers d'Alejo Carpentier* 1987 (t. I)  
 1988 (t. II)
- Série pédagogique**
- Nerin Pablo, Parra Rosa  
*Estructuras fundamentales de comunicación* 1985

**Série Actes**

- 1 Picaresque espagnole
- 2 Picaresque européenne
- 3 Opérativité des méthodes sociocritiques
- 4 La guerre d'Espagne dans les produits culturels
- 7 Publicité et psychanalyse (Annie Perrin)
- 8 El indio, nacimiento y evolución de una instancia discursiva

José Martí. <i>Subversión y guerra</i> , Tomo I	1995
<i>Revolución de la cultura</i>	1
<i>Operatividad de los métodos</i>	2
<i>La guerra y la cultura</i>	3
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	4
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	5
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	6
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	7
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	8
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	9
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	10
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	11
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	12
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	13
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	14
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	15
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	16
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	17
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	18
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	19
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	20
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	21
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	22
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	23
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	24
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	25
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	26
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	27
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	28
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	29
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	30
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	31
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	32
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	33
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	34
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	35
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	36
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	37
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	38
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	39
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	40
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	41
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	42
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	43
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	44
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	45
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	46
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	47
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	48
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	49
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	50
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	51
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	52
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	53
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	54
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	55
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	56
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	57
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	58
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	59
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	60
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	61
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	62
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	63
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	64
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	65
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	66
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	67
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	68
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	69
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	70
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	71
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	72
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	73
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	74
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	75
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	76
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	77
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	78
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	79
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	80
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	81
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	82
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	83
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	84
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	85
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	86
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	87
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	88
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	89
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	90
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	91
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	92
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	93
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	94
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	95
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	96
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	97
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	98
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	99
<i>El mito, nacimiento y evolución de una institución</i>	100

Collection « *Études critiques* »  
 Carlos María de Céspedes  
*La función literaria y narratológica* 4 páginas

Esperanza Melagros  
*Teoría y ficción*  
*Le nouveau roman latino-américain* 1983

Félix González  
*Secuencia de antropocentrismo*  
*de Pascual y Alejo Carpentier* 1987 II  
 1988 II

Série philologique  
 Néstor Pablo Pérez  
*Extrañeza fundamental de la comunicación* 1988

Directeur de la publication : E. Cros

AN OCTOBRE 1988  
 DANS LES ATTIRES  
 DE PIERRE LITTAULT  
 A SAINT-ETIENNE  
 D.L. 4-1000-1988  
 N° 1000-1988



Directeur de la publication : E. Gros

BIBLIOTECA  
FACULTAD DE LETRAS  
GRANADA  
SECCION DE REVISTAS

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
EN OCTOBRE 1998  
DANS LES ATELIERS  
DES PRESSES LITTÉRAIRES  
À SAINT-ESTÈVE (66240)

D. L. : 4<sup>e</sup> TRIMESTRE 1998  
N<sup>o</sup> D'IMPRIMEUR : 17370

CHANGEMENT DU SYSTÈME  
DE NUMÉROTATION  
DE SOCIOCRITICISM

Depuis le vol. X, seuls le volume et le numéro du volume identifient l'ouvrage. De même, nous abandonnons la désignation par année scientifique pour ne garder que l'année d'abonnement. Voir le tableau récapitulatif ci-dessous. Merci.

CHANGE IN THE NUMBERING  
SYSTEM  
FOR SOCIOCRITICISM

From vol. X, only the volume and the volume number identify the book. We also give up the scientific year and we will only use the subscription year. Please, see the table below.

Thank you.

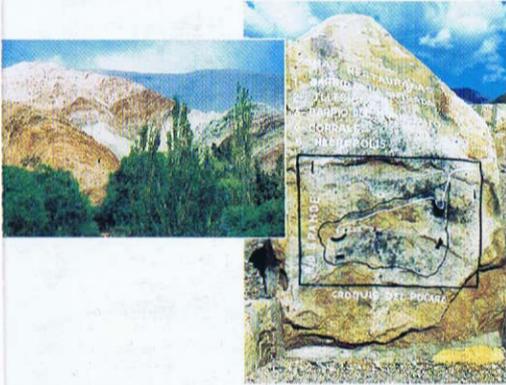
CAMBIO EN EL SISTEMA DE NUMERACIÓN DE SOCIOCRITICISM

A partir del vol. X, sólo el volumen y el número de volumen identifican el libro. Dejamos también de identificar la edición por el año científico y sólo conservamos el año de suscripción. Por favor, consulte la tabla siguiente.

Gracias.

Volume Volume Volumen	Numéros Issues Números	Année d'abonnement Subscription year Año de suscripción
I	1	1986
	2	
II	1	1987
	2	
III	1	1988
	2	
IV	1	1989
	2	
V	1	1990
	2	
VI	1	1991
	2	
VII	1	1992
	2	
VIII	1	1993
	2	
IX	1	1994
	2	
X	1	1995
	2	
XI	1	1996
	2	
XII	1	1997
	2	
XIII	1	1998
	2	

 ← Numéro double — Double issue — Número doble



Los artículos que se reúnen en este número informan sobre los resultados parciales de una investigación desarrollada en la Universidad Nacional de Salta (Argentina) en la que se propone dar cuenta de la producción cultural de un microespacio (el noroeste argentino) en sus textualidades. El período hasta aquí estudiado (colonial) se configura por la emergencia de un sujeto que construye una representación de sí mismo de carácter conflictivo e inestable, propia de la generación de una sociedad nueva. Los estudios ponen de manifiesto el ocultamiento de un sujeto « sujetado » por visiones de mundo en conflicto y que en su indeterminación parece aún signar las crisis identitarias de nuestros días, agudizadas por el proyecto hegemónico de globalización y transnacionalización.

ISBN 2-902-879-40-7



ISSN

0985-5939

200 FRF



*Sociocriticism*

**Derniers numéros**

XII, 1-2

*Image(s)*

XI, 1-2

*Droit naturel, droit de conquête*

X, 1-2

*Histoire et déni de l'Histoire dans  
l'Espagne contemporaine*

IX, 1-2

*Formes textuelles et matériau  
discursif. Rites, mythes et  
folklore*

VIII, 2

*De la morphogénèse*

VIII, 1

*Productions textuelles latino-  
américaines*

VII, 2

*Arguments et débats II*

VII, 1

*Arguments et débats I*

**Éditions du CERS  
Montpellier**