

Meridional

Revista Chilena de Estudios
Latinoamericanos

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa

Rector: Rosa Devés Alessandri
Decano: Raúl Villarroel Soto
Directora CECLA: Alejandra Vega Palma

MERIDIONAL. REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Fundador: Grínor Rojo de la Rosa

Directora: María Elena Oliva

Asistente editorial: Diego Leiva Quilabrán

Corrección: Simón López Trujillo

Diagramación: J&P Editoras

Comité editorial

Interno: LEONEL DELGADO (Universidad de Chile, Chile), HORST NITSCHACK (Universidad de Chile, Chile), ALEJANDRA VEGA (Universidad de Chile, Chile), CLAUDIA ZAPATA (Universidad de Chile, Chile), MARCELO SÁNCHEZ (Universidad de Chile, Chile).

Externo: WERNER MACKENBACH (Universidad de Costa Rica, Costa Rica), SOPHIE ESCH (Rice University, Estados Unidos), ALBINO CHACÓN GUTIÉRREZ (Universidad Nacional de Costa Rica, Costa Rica), LORENA AMARO CASTRO (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), ALEJANDRO VIVEROS (Universidad de Talca, Chile), HUGO HERRERA PARDO (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile), ANA MARÍA LÓPEZ CARMONA (Universidad de Antioquia, Colombia), JORGE FORNET (Casa de las Américas, Cuba), VÍCTOR BARRERA ENDERLE (Universidad Autónoma de Nuevo León, México), ENRIQUE ANTILEO BAEZA (Universidad Alberto Hurtado, Chile), YÉSSICA GONZÁLEZ (Universidad de La Frontera, Chile), ROLANDO CARRASCO Monsalve (Investigador independiente, Alemania).

Consejo editorial: ROLENA ADORNO (Yale University, Estados Unidos), HORACIO CRESPO (Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México), THOMAS B. F. CUMMINS (Harvard University, Estados Unidos), HÉCTOR DÍAZ-POLANCO (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México), ELIZABETH JELIN (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), JORGE LARRAÍN IBÁÑEZ (Universidad Alberto Hurtado, Chile), GUILLERMO MARIACA (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia), ANA PIZARRO (Universidad de Santiago, Chile), SILVIA RIVERA CUSICANQUI (Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia), JORGE RUFINELLI (Stanford University, Estados Unidos), CARMEN RUIZ BARRIONUEVO (Universidad de Salamanca, España), ARTURO TARACENA (Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales y Humanidades-UNAM, México).

Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos se encuentra incorporada en los siguientes índices y bases de datos: ERIH-Plus, Latindex Catálogo, DOAJ, Dialnet, Gale-Cengage, Prisma.

ISSN (edición en línea): 0719-4862

www.meridional.uchile.cl • Correo electrónico: revistameridional@gmail.com

Derechos reservados: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos

Meridional

Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos

Nº 25

Octubre 2025-marzo 2026

ISSN (edición en línea): 0719-4862

SUMARIO

Editorial

MARÍA ELENA OLIVA

7

1. ARTÍCULOS

| | |
|---|-----|
| MARÍA INÉS ALDAO. Voces colectivas. Las epístolas franciscanas novohispanas en el archivo colonial latinoamericano | 9 |
| LÍA QUARLERİ. El homicidio de Pascuala Achay. Relatos de la violencia cacical y su metamorfosis judicial (Santa Rosa de Lima, Paraguay, 1800-1805) | 35 |
| DAVID ARANCIBIA URZÚA. El “escenario de la conquista”: la colonización de los imaginarios en el teatro de la Capitanía General del Reyno de Chile | 73 |
| ESTELA ROSELLÓ. Memorias de otredad: historias de identidad y experiencias sensibles del exilio republicano español en México republicano español en México (1939-1942). Seis entrevistas desde el ocaso de la vida | 97 |
| ANAÍS MERY. Subjetividad y deseo femenino en dos cuentos de Clarice Lispector: “¿Cómo abrirse paso en la tierra dura y llegar a sí misma?” | 143 |

2. NOTAS

- MATÍAS MARAMBIO. Investigar sobre revistas: notas de campo extemporáneas 171
- GABRIEL GONZÁLEZ CASTRO. Fanon Centenario (1925-2025). Sobre archivos, ediciones y desafíos de la ampliación del corpus fanoniano 183

3. RESEÑAS

- La reconstrucción de la memoria como derecho de los pueblos
José Fernández Pérez (coord.). *Archivos, derechos humanos, pueblos originarios y tribales*. Archivo Nacional de Chile, 2024.

Por MONTSERRAT ARRE 203

- Caricaturas y dictadura

Manuel Gárate. *La creación de un monstruo*.

La imagen de Augusto Pinochet en caricaturas de prensa extranjera.

Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2023

Por ALEJANDRO FIELBAUM S. 213

Editorial

El número 25 de *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* es una edición miscelánea que nos pone a disposición una variedad de temas resultantes de intereses investigativos contemporáneos en la región. Los archivos coloniales, el racismo, el exilio, la construcción de subjetividades femeninas y las violencias hacia las mujeres son algunas de las temáticas que cruzan el conjunto de los cinco artículos aquí reunidos. Desde perspectivas teórico-metodológicas en las que confluyen disciplinas como la literatura, la historia y la antropología, se observan desplazamientos hacia espacios interdisciplinarios –como los estudios culturales, las teorías de las emociones y afectividades, los estudios de género y la historia oral– para analizar problemáticas de la región latinoamericana, desde México hasta Chile. Cabe destacar la mayor participación de mujeres como autoras de los artículos en este número.

La sección de notas también nos habla de los intereses que hoy encabezan las investigaciones en la región, como es el caso de las publicaciones periódicas y el giro teórico-metodológico que ha hecho de las revistas culturales y los periódicos un objeto cultural en sí mismo, cuyo estudio permite comprender las tramas ideológicas de una época. A esto se suma el renovado interés que ha suscitado la obra del psiquiatra y revolucionario martiniqueño Frantz Fanon, a propósito de los cien años de su natalicio. El esfuerzo por realizar una reflexión que supere la efeméride para adentrarse en otros registros del trabajo y pensamiento fanoniano es lo que aquí se ofrece a

nuestras lectoras y lectores. La sección de reseñas, en tanto, presenta dos libros que invitan a abrirlas a la posibilidad de comprender otras memorias en relación con los derechos humanos, para el caso de los pueblos indígenas y afrodescendiente en Chile, y a preguntarnos por otros archivos de la memoria, en los que la imagen juega un rol determinante, dimensión que requiere pensar sobre las formas de representación.

Como se podrá advertir, este número de *Meridional* trae consigo algunas modificaciones que queremos compartir. Tras varios años como director de la revista, el Dr. Leonel Delgado deja este espacio para continuar con otros proyectos, y aprovechamos esta oportunidad para agradecerle por el trabajo realizado. Junto con el cambio de dirección, hemos hecho ajustes al formato digital para mejorar la visualización de los textos, que esperamos tengan una buena acogida. Además, esta edición miscelánea marca una nueva etapa de la revista, pues a la recepción de propuestas de dossiers que tradicionalmente hemos tenido, se suma ahora la recepción de artículos sobre tema libre, que serán incorporados a todas las publicaciones. De este modo, buscamos seguir contribuyendo al desarrollo y la difusión del pensamiento crítico latinoamericano.

Finalmente, queremos manifestar nuestro más sincero agradecimiento a todas y todos quienes colaboraron con sus trabajos para este nuevo número.

MARÍA ELENA OLIVA

Directora

<https://orcid.org/0000-0001-7257-5733>

revistameridional@gmail.com

Octubre de 2025

Voces colectivas. Las epístolas franciscanas novohispanas en el archivo colonial

COLLECTIVE VOICES. THE FRANCISCAN EPISTLES OF NEW SPAIN
IN THE COLONIAL ARCHIVE

María Inés Aldao*

Universidad de Buenos Aires/CONICET

* Investigadora del Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires e investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina. Doctora en Letras de la Universidad de Buenos Aires. ORCID ID: [0000-0001-8325-8194](https://orcid.org/0000-0001-8325-8194). Correo: inesaldao@hotmail.com. Declaración de autoría: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, administración de proyectos, recursos, escritura de borrador original y redacción, revisión y edición.

RESUMEN: A través de sus crónicas misioneras *Historia de los indios de la Nueva España* (1541) e *Historia eclesiástica india* (ca. 1597), los franciscanos Toribio de Benavente Motolinía y Gerónimo de Mendieta, respectivamente, recogen información sobre los pueblos indígenas del Valle de México, sus costumbres, cultura y religión¹. Asimismo, postulan la forma, según ellos, más adecuada para aproximar a dichos pueblos al catolicismo. Ampliamente leídas y revisadas desde la historiografía, estas crónicas circulan en paralelo a un inmenso caudal de cartas escritas individual y colectivamente por ambos frailes, y producidas desde Nueva España, que presentan claros objetivos: solicitar a la orden franciscana desde insumos para los sacramentos hasta más hermanos misioneros y criticar cuestiones relativas a las políticas misioneras efectuadas. En estas cartas, la información pasa a un segundo plano y prima una voz colectiva que, mediante un tono alejado de la referencialidad cronística, se presenta como conocedora de la mejor manera de llevar adelante el complejo proceso de evangelización. En este artículo, propongo una lectura de estas cartas colectivas franciscanas, textos fundamentales del archivo colonial, como documentos que ponen en escena los problemas de la implementación de la evangelización que las crónicas suavizan u omiten.

PALABRAS CLAVE: voz colectiva, epístolas franciscanas, Nueva España, Toribio de Benavente Motolinía, Gerónimo de Mendieta.

ABSTRACT: Through their missionary chronicles, *History of the Indians of New Spain* (1541) and *Ecclesiastical Indian History* (ca. 1597), Franciscans Toribio de Benavente Motolinía and Gerónimo de Mendieta, respectively,

¹ Las “crónicas misioneras” son textos coloniales escritos por frailes franciscanos que misionan en Nueva España desde mediados a fines del siglo XVI, no con el objetivo de transmitir las peculiaridades de los habitantes y tierras de la Nueva España sino para mostrar el estado de paganismos de los indígenas mesoamericanos, la labor de los Menores, el relativo éxito de la evangelización y, desde allí, plantear el mejor modo de accionar e intervenir. En estas crónicas, el enunciador subraya y defiende su lugar de pionero de la evangelización novohispana, *locus* que no se encuentra en las crónicas escritas por frailes de otras órdenes. Son textos en los que coexisten complejamente la descripción y la argumentación, la tradición indígena y la occidental, el relato etnográfico y el propagandístico de la orden. Claro que no todas las crónicas religiosas o escritas por religiosos son misioneras, no obstante, las historias de Motolónia y Mendieta (*Historia de los indios de la Nueva España* e *Historia eclesiástica india*, respectivamente) pertenecen a este subgénero de la cronística de Indias. Desarrollo extensamente esta propuesta conceptual en mi artículo “Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)” (2018).

gather information about the indigenous peoples of the Valley of Mexico, their customs, culture, and religion. They also propose the most suitable way to approach these peoples to Catholicism. Widely read and revised by historiography, these chronicles circulate in parallel to a vast array of letters written individually and collectively by both friars, and produced from New Spain, which present clear objectives: to request from the Franciscan order everything from sacramental supplies to more missionary brothers, and to criticize issues related to missionary policies. In these letters, information becomes less important, and a collective voice emerges, which, through a tone distant from chronological referentiality, presents itself as knowledgeable about the best way to carry out the complex process of evangelization. In this article, I propose a reading of these collective Franciscan letters, fundamental texts of the colonial archive, as documents that stage the problems of implementing evangelization that the chronicles soften or omit.

KEYWORDS: Collective voice, Franciscan epistles, New Spain, Toribio de Benavente Motolinía, Gerónimo de Mendieta.

INTRODUCCIÓN. EPÍSTOLAS COLECTIVAS EN EL ARCHIVO COLONIAL

Apenas iniciada la evangelización de Nueva España comenzó una constante labor misionera que supuso, como punto de inicio más simbólico que histórico, el arribo en 1524 de los “Doce primeros” frailes franciscanos. Entre ellos, Toribio de Benavente Motolinía (Benavente, 1490? – México, 1569) se destacó por su acercamiento a los indígenas y su profusa producción escrituraria. Por su parte, el también franciscano Gerónimo de Mendieta (Vitoria, 1525- México, 1604) llegó a México en 1554 y fungió como misionero e historiador. Ambos, conocidos por sus crónicas –*Historia de los indios de la Nueva España* (1541) e *Historia eclesiástica india* (ca. 1597), respectivamente–, han redactado y colaborado en la escritura de una gran cantidad de cartas dirigidas a funcionarios eclesiásticos y reales. Los temas de dichas epístolas versan en las necesidades de los religiosos sitiados en Nueva España causadas por la ineffectuacía, la

falta de presencia, el olvido. Estos textos construyen un enunciador polémico que enfatiza el incumplimiento y que, en la reiteración de la lejanía, remarcán la posición subalterna de las colonias respecto de la metrópoli. En efecto, la alusión constante y directa al “rey lejano” subraya una abrupta diferencia respecto de los contextos del destinador y del destinatario. Asimismo, las sucesivas demandas, muchas de ellas repetidas, casi todas sin respuestas, reafirman dicha subalternidad.

En este artículo, me propongo analizar en las epístolas franciscanas novohispanas la construcción y características de la “voz colectiva” que irrumpen mediante un “nosotros” vehemente y reinstala los pedidos y las críticas de las cartas individuales. Estas cartas colectivas, por su importancia histórica y su relevancia textual, deben ser leídas como textos fundamentales del archivo colonial.

Me ocupo, en particular, de las cartas franciscanas producidas en Nueva España durante el siglo XVI, concretamente, las recopiladas en los epistolarios de Toribio de Benavente Motolinía y Gerónimo de Mendieta, cronistas franciscanos cuyas historias abordé durante mi investigación doctoral². Me interesa revisar qué otros textos escriben mientras componen sus conocidas crónicas, ya que en el universo de la escritura de los religiosos regulares, además de informes, memoriales y relaciones, hallamos cartas –breves, extensas, reiterativas, novedosas, escritas en forma individual y colectiva–, que abarcan aproximadamente un periodo entre 1526 y 1590.

La metodología para este artículo es partir del concepto propuesto, “voz colectivas”, y revisarlo desde del abordaje de algunas

² En mi tesis para el Doctorado en Letras (Universidad de Buenos Aires, 2018) abordé tres crónicas mestizas novohispanas y dos crónicas misioneras, a saber: *Relación de Texcoco* (1582) de Juan Bautista Pomar, *Historia de Tlaxcala* (1592) de Diego Muñoz Camargo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* e *Historia de la conquista* (1596-1600) de Cristóbal del Castillo, *Historia de los indios de la Nueva España* (1541) de Toribio de Benavente Motolinía e *Historia eclesiástica india* (ca. 1597) de Gerónimo de Mendieta. El trabajo se titula: “Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)”.

de las epístolas en cuestión. Propongo, entonces, la aproximación terminológica, el análisis contrastivo y una reflexión crítica desde la lectura de los textos epistolares, atendiendo a la especificidad de cada uno de ellos y al contexto particular de enunciación, para establecer conexiones respecto del posicionamiento misionero franciscano en Nueva España.

El *Epistolario* de fray Toribio de Benavente Motolinía comprende cartas producidas entre 1526 y 1555³. Se trata de catorce textos, cuatro de ellos compuestos únicamente por Motolinía y diez firmados por dicho fraile y otros regulares entre 1526 y 1555, destinados a autoridades del clero y la Corona. Estas diez cartas colectivas en las que participan Motolinía y otros franciscanos presentan como eje central la denuncia de injusticias cometidas en Nueva España –tanto por acción de los encomenderos como por inacción de las autoridades– que constituyen un peligro para los logros de la evangelización. A la vez, ponen en escena la queja no tan sutil respecto de la dificultad de que el monarca se halle lejos, sin visita alguna entre sus planes. Si bien esta observación puede considerarse una expresión de deseo por parte del enunciador, resulta, al mismo tiempo, un problema irresoluble y complejo para la labor franciscana. Respecto de esto, encontramos además una voz que afirma con vehemencia la relevancia insoslayable de su accionar evangelizador. Es aquí donde el “nosotros” adopta su manifestación más recurrente y se presenta como un sujeto acorde y experimentado no solamente para dirigir y realizar la misión sino también para fungir como consejero del rey. Este “nosotros” actúa como una voz ficticia que, en la pluralización, abruma mediante la insistencia, la reiteración y la enumeración. Y si bien retoma tópicos de las historias franciscanas y de las cartas que Motolinía y Mendieta han producido en forma individual, el efecto de lectura es el de un acuerdo colectivo respecto de la crítica, la queja y la solicitud.

³ Trabajo con la edición *Epistolario* que Javier Aragón y Lino Gómez Canedo compilaron en 1986.

Similar es el caso de fray Gerónimo de Mendieta. Para este trabajo, utilicé las cartas de las recopilaciones que Joaquín García Icazbalceta en *Cartas de religiosos de Nueva España* (1886) y *Documentos franciscanos siglos XVI y XVII. Códice Mendieta* (2 tomos, 1892) y Mariano Cuevas en *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México* (1914) han hecho a partir de los textos hallados en el Museo Británico y el Archivo General de Sevilla.

Las cartas de Mendieta son aproximadamente dieciocho, diecisiete de las cuales cuentan con su firma individual, “Fray Hierónimo de Mendieta”. Una de ellas se encuentra firmada, además, por otros correligionarios. Es esta, hasta el momento y según lo que he investigado, la única carta “colectiva” de la que ha participado el franciscano. Estas epístolas abarcan un periodo extenso, entre 1562 y 1589, y están producidas desde diversos pueblos de Nueva España –Toluca, Tlaxcala, Xochimilco, México, Puebla, Tepeaca, Tlatelolco, derrotero que traza un vasto recorrido de guardianías, misión y escritura– y desde el Convento de San Francisco de su pueblo natal: Vitoria, España⁴.

Los destinatarios de Mendieta son más profusos y heterogéneos que en el caso de fray Motolinía: comisarios o provinciales de los frailes franciscanos, el rey Felipe II, los virreyes que fungieron durante el amplio periodo de escritura epistolar –Martín Enríquez, Lorenzo Xuárez de Mendoza y Figueroa, Álvaro Manrique de Zúñiga, Luis de Velasco–, el obispo de Tlaxcala, Diego Romano; el arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras; el presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando. En efecto, no es similar escribir a un virrey que a un obispo u otro tipo de funcionario. Llama la atención, asimismo, la cantidad de epístolas enviadas a Felipe II, rey ducho en cuestiones burocráticas y dedicado a la administración de un imperio vastísimo,

⁴ En 1570, Gerónimo de Mendieta fue enviado al Capítulo General de la orden en Florencia como acompañante de fray Miguel Navarro, quien finalizaba su cargo de provincial. Luego de dicha actividad y de un breve encuentro con Juan de Ovando en Madrid, se marchó al convento franciscano de Vitoria. Allí residió durante tres años, al cabo de los cuales regresó a México, donde permaneció hasta su muerte en 1604.

como señalaré en breve. Esta diversidad de personajes a quienes se dirigen las cartas de Mendieta se relaciona con varias cuestiones. En primer lugar, la complejidad de la administración de las colonias, que supuso la puesta en marcha de una gran red de cargos con diferentes responsabilidades y jerarquías. En segundo lugar, la incidencia de dichos personajes sobre la obra apostólica franciscana. Muchos de ellos –por ejemplo, el cuarto virrey de Nueva España, Martín Enríquez de Almanza– debieron lidiar con ásperos conflictos entre seculares y regulares respecto de las formas de evangelizar a los indígenas. Los virreyes eran, entonces, destinatarios recurrentes de las cartas franciscanas, fundamentalmente en el periodo posterior al Concilio de Trento⁵. En tercer lugar, la injerencia de los miembros de la Orden de los Menores –sobre todo de los más activos y representativos, como Mendieta– en los asuntos de la Nueva España, quienes fueron, a la vez, beneficiados y perjudicados por ese poder al que se dirigían. Por otro lado, el interés de los franciscanos por resolver problemas de la vida cotidiana que incumbían a los indígenas, pero también a su propia orden. Por último, una observación interesante: la jerarquía de los destinatarios no se traduce en una diferenciación tonal en las cartas de Mendieta⁶.

Estas cartas ponen en evidencia un estado de caos en Nueva España, generado, por sobre todas las cosas, por la codicia de clérigos y encomenderos, las disputas persistentes y la desidia de los funcionarios virreinales y reales para con las necesidades de frailes e indígenas.

Los textos con firma individual y conjunta de Mendieta se suceden e intercalan. Los biógrafos del franciscano –John Phelan, Georges Baudot, Luis González, José Luis Martínez– aseguran que fue la figura más representativa de su orden en este periodo, que Antonio Rubial García describe como de desilusión respecto de la empresa misionera y cuestionamiento de las instituciones (41). No obstante,

⁵ *Cfr.* Morales.

⁶ Sí se establece una clara diferencia en las fórmulas de saludo y despedida. Pero esto será objeto de una futura investigación.

en esa escritura individual la voz ya señala el acuerdo de otros religiosos respecto de su propuesta o crítica; es decir, hace hincapié en que, si bien la firma es una, la voz concentra el pensamiento de varios a través del uso de los sintagmas “los hermanos franciscanos”, “los siervos menores”, “mis correligionarios”, “nosotros, los franciscanos” (*Códice Mendieta, Cartas de Religiosos, Documentos inéditos*).

Inherente a la materialidad del archivo colonial, subyace el problema de la totalidad del corpus. Las cartas de Mendieta halladas fueron aparentemente compaginadas por él mismo y copiadas por Joaquín García Icazbalceta del Museo Británico. Las de Motolinía se caracterizan por su dispersión: provienen del Archivo General Indias de Sevilla, del Archivo Histórico Nacional de Madrid y de la Biblioteca de la Universidad de Texas, además de que, en su mayoría, fueron publicadas independientemente –por ejemplo, la conocida y referida “Carta al Emperador Carlos V”, fechada en Tlaxcala, 1555⁷.

Sumado a estos problemas de archivo y edición, considero que estas cartas no constituyen el corpus completo de cartas colectivas; no obstante, propongo trabajar sobre un archivo parcial. Es mi intención que este abordaje suscite una aproximación crítica frente a un material escasamente trabajado desde una perspectiva literaria.

LA ESCRITURA EPISTOLAR

En este punto, una reflexión respecto de la elección del género epistolar y su relación con el archivo colonial, su vacío y sus silencios. Como señalé con antelación, sospecho que estas epístolas con las que trabajo no son todas las cartas franciscanas que se han producido: basta observar cómo la voz colectiva refiere a textos que no hallamos, cómo retoma la queja de una carta escrita en 1526 siete años después

⁷ Con excepción de una de las cartas de Motolinía, las restantes ya habían sido publicadas antes del *Epistolario* de 1986, incluso en varias oportunidades.

o el lapso entre las cartas de 1533 y 1550⁸. Pero, aun si estuviese equivocada y fuesen estas las únicas que existen, me interesa pensar por qué la elección del género epistolar para situar los pedidos ya instalados (o que se instalarán) en las crónicas.

En parte, esto corresponde a lo que Armando Petrucci señala como un crecimiento de la escritura manuscrita en los ámbitos público y privado en Europa durante el siglo XVI y describe como una “auténtica explosión o revolución de la correspondencia escrita” ocasionada por muchos factores: la alfabetización en progreso, la movilidad en aumento de la población, la publicación de manuales de escritura en lenguas vulgares, la conservación de un número importante de correspondencias “ordinarias” –signo de la creciente consideración del valor documental del texto epistolar–, entre otros (101-102). Sugiere Petrucci que “la carta moderna nace en el siglo XVI” (103); asimismo, destaca como vértice del fenómeno epistolar a la corte española, en especial durante el reinado de Felipe II, soberano fanático de la comunicación manuscrita, llamado “Rey de los papeles” (120).

Por otra parte, durante el siglo XVI surgen los tratados de escritura epistolar⁹. En líneas generales, estos manuales proponen cuatro consejos para la redacción: precisión, brevedad, claridad y lenguaje

⁸ Como apunta Gómez Canedo, las cartas franciscanas que subsistieron son las que proceden de archivos públicos y están dirigidas a autoridades o instituciones oficiales. Faltan, entonces, las de carácter familiar y privado. Esta correspondencia privada de los frailes no se conoce, quizás nunca existió en cantidad apreciable o permanece extraviada (49). Señala Castillo Gómez que los fondos epistolares subalternos son más difíciles de hallar o permanecen en expedientes inquisitoriales, archivos de pleitos eclesiásticos, fondos notariales, etcétera (610), con lo cual existe un problema material sobre los corpus de cartas, además de que aquellas que podrían haber resultado incómodas a los ojos de algunas autoridades evidentemente han sido más resguardadas.

⁹ Algunos ejemplos son: *Cosa nueva. Primer libro de cartas mensajeras en estilo cortesano para diversos fines y propósitos con los títulos y cortesías que se usan en todos los estados* (Gaspar de Tejeda, Valladolid, 1553), *Nuevo estilo de escribir cartas mensajeras* (Juan de Icíar, Zaragoza, 1552) y *Manual de escribientes* (Antonio de Torquemada, ca. 1552).

sencillo. En su *Manual de escribientes*, Antonio de Torquemada, por ejemplo, expresa: “El que comience a escribir una carta ponga primero su entendimiento (...) en estas seis cosas: quién, a quién, por qué, qué, cuándo, de qué manera” (Serrano Sánchez 81). Estas son cuestiones que las cartas franciscanas novohispanas respetan en mayor o menor medida, a pesar de su disparidad de extensión. A su vez, el franciscano Juan Baptista en sus *Demostraciones cathólicas* (1593) instala o retoma la idea de la carta como una conversación entre ausentes. En este sentido, la carta novohispana es remedio ante la ausencia, metáfora que será constante en las epístolas franciscanas, dado que el texto viene a brindar el remedio ante distintos males, a suplir la falta.

No obstante, este auge epistolar del siglo XVI no resuelve del todo mi duda. Desde antes de esta explosión, recién arribados a Nueva España, los franciscanos comienzan a redactar cartas. Los primeros Doce llegan en 1524 y la primera carta que se les conoce escrita en conjunto es de 1526, desde México. Es esta una carta encabezada por Martín de Valencia y dirigida al rey, en la que anuncian que enviarán peticiones a través de un franciscano y un fraile dominico, cuyas identidades se desconocen (Motolinía, *Epistolario* 81-82). Esto se relaciona con una cuestión práctica (la comunicación) y otra contextual (la importancia *in crescendo* de la epístola).

Otro factor es la formación eclesiástica, esta idea ya presente en las cédulas reales tempranas de que al Nuevo Mundo debían venir los franciscanos más doctos. De hecho, la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta señala que en Nueva España se encontraban los religiosos franciscanos mejor formados en teología y derecho canónico (*Historia*, Libro V). Por ejemplo, Bernardino de Sahagún y Alonso de Herrera habían estudiado en Salamanca, Juan Focher y Juan de Gaona en la Universidad de París. Entre los frailes no universitarios, varios habían realizado la carrera interna de la orden y eran “doctos predicadores” (Ruiz Bañuls 375)¹⁰. Combinar santidad con formación

¹⁰ Cfr. el artículo de Francisco Morales, en el que, entre otras cuestiones, aborda la formación de los franciscanos misioneros de Nueva España (2024).

es lo que buscó Martín de Valencia al elegir a los doce definitivos que lo acompañan a la primera misión novohispana, a instancias de la Obediencia e Instrucción del Ministro General de la O.F.M., fray Francisco de los Ángeles, que solicita en los frailes “celo de la religión, ciencia y discreción” (Ruiz Bañuls 376)¹¹.

Asimismo, hallamos otro tópico en las cartas que es la ejemplaridad de los franciscanos *versus* la falta de idoneidad de los encomenderos, algo que se puede observar en las crónicas de Motolinía y Mendieta. Aquí me refiero a la queja del enunciador misionero respecto de la falsedad de solicitar a los indígenas conducta cristiana si los españoles no son precisamente reflejo de eso. En este punto, una observación pertinente: el enunciador de la carta franciscana novohispana se distancia del conquistador y se presenta como un cuerpo distinto dentro de la otredad. Por esto, acude a una primera persona plural al criticar al español que no es ejemplo, contrariamente al “nosotros” franciscano. De esta manera, la carta reitera y enfatiza la oposición ya presente en las crónicas, reforzando la denuncia.

Otro gesto a esto relacionado es el trabajo de omisión: en las cartas se silencia cualquier yerro franciscano; así, todos son modelos de los valores de San Francisco¹². En resumen, la carta vehiculiza pedidos y críticas entre Nueva España y España desde recién iniciada la evangelización sistemática.

Recordemos que la carta antecede a la escritura de la crónica y que hay más cartas colectivas tempranas que individuales –la primera colectiva data de 1526; la primera individual, de 1545–. La crónica lleva años de recopilación de información, escritura e

¹¹ “El fundador de la Orden era consciente de que, para vivir y predicar el Evangelio, además de la pobreza como virtud y el mandato de la Iglesia como legitimidad, era necesario el estudio a fin de ser idóneo para la predicación. Francisco aceptó, veneró y promovió la ciencia” (Ruiz Bañuls 377).

¹² Desarrollo esta peculiar caracterización en el artículo “Martirologio y hagiografía. Vidas de santos en la crónica misionera *Historia eclesiástica india* de Gerónimo de Mendieta (ca. 1597)” (2018).

impresión por partes hasta el resultado final –si es que eso existe–. Contrariamente a la idea de algunos críticos que señalan que la escritura de cartas era algo excepcional en comparación con la constante redacción cronística, la excepcionalidad proviene de la producción de las historias, trabajo del que el narrador se lamenta en reiteradas oportunidades, dado que quita tiempo a la misión. Por otra parte, a pesar de que la carta, como sabemos, tardaba un promedio de seis meses en arribar al destinatario de la metrópoli (Sánchez Rubio y Testón Núñez), acercaba la información más rápidamente que las historias; a la vez, su escritura precisaba un esfuerzo menor, pues no suponía lectura de fuentes, recopilación de datos ni labor de investigación profunda.

La profusión de cartas y la insistencia en algunos temas tales como el diezmo, los tributos, el maltrato, así como otras urgencias, indican que, para los franciscanos, la carta colectiva, aunque encomendada a un idóneo o fraile *ad hoc* y avalada por el resto, se concibe como parte de su misión, casi tanto como los bautismos en masa y la multiplicación de tareas. He aquí un rasgo inherente a la escritura franciscana, tanto cronística como epistolar: se predica una austeridad que el escrito no cumple; así, los textos acumulan anécdotas, *exempla*, escenas, bautismos, citas. Sumado a esto, la autorrepresentación del misionero franciscano como sujeto móvil, hipercalificado e hiperactivo.

Por otro lado, la crónica es un texto solicitado por la orden, ya desde las misiones a Asia. Tal como señala la bibliografía sobre epistolografía del Siglo de Oro, y en relación con la formación inherente al religioso, consiste en una formalidad cotidiana, una tarea más del franciscano, una obligación autoimpuesta. De esta manera, otro aspecto que las diferencia es el destinatario, dado que las cartas amplían la posibilidad de interlocución al no dirigirse únicamente a miembros de la orden.

LA VOZ COLECTIVA

Estas cartas colectivas están firmadas por entre dos y diez frailes. Esta operación de traspaso de lo individual a lo colectivo, no obstante, no consiste en una mera acumulación de firmas, sino que esa voz –ahora– pluralizada atiende a la multiplicación de la queja de la carta individual.

La dimensión polémica del epistolario se exacerba debido a esa voz colectiva franciscana que configura un nuevo enunciador, que incomoda, que insiste. Porque el tono de las cartas, si era crítico en las individuales, en las colectivas es vehemente, aguerrido, beligerante (Phelan 85). Es una voz que, escudada en la autoridad de los firmantes –cada vez más, y con diversas pero relevantes jerarquías–, repite un listado interminable y conocido de demandas a la corona, a los virreyes y a personalidades influyentes de la colonia.

Estas cuestiones se inscriben en un contexto político complejo, que ataña al poder en todas sus formas, ya sea del rey como del ámbito eclesiástico, tanto regular como secular. Los religiosos en Nueva España se enfrentaban entre sí por cuestiones jurisdiccionales, sacramentales, ideológicas. Uno de los ejemplos más conocidos es la disputa entre Motolinía y el dominico Bartolomé de las Casas, algunas de cuyas rispideces pueden observarse en la “Carta al emperador Carlos V” compuesta por el franciscano en 1555 (*cfr.* Pérez Fernández).

En 1524, a raíz de un intento por frenar la sumisión de los indígenas que, por entonces, se levantaban hacia el norte de México, se dictan las Leyes Nuevas (Baudot, “Introducción”). Estas leyes abolían la esclavitud y tenían como objetivo terminar con el abuso de los servicios personales de los indígenas, crítica que también se observa en las crónicas de Motolinía y Mendieta. Además, colocaban al indígena como vasallo de la Corona y no del español¹³.

¹³ Motolinía, por ejemplo, era partidario de muchos de los puntos de las Leyes Nuevas. Sin embargo, su implementación trajo complicaciones varias y la duda

Uno de los puntos álgidos de estas controversias fue la discusión sobre la encomienda. La misma era apoyada por la Orden Menor en tanto constructo administrativo, no obstante, generó enojos dado que, en la práctica, no cumplía con su objetivo: a saber, el reparto de indígenas para que queden a cargo de un encomendero con el fin de colaborar con la sistematización de la catequesis. Las críticas a su falta de operatividad generaron represalias de los conquistadores devenidos encomenderos (Serna Arnaiz), como la supresión de las limosnas con las que se mantenían los franciscanos.

Las peticiones más recurrentes oscilan entre el envío de un mayor número de religiosos a Nueva España –que *a posteriori* mutará en la solicitud de religiosos idóneos para encarar las particulares circunstancias de la catequesis novohispana–, la revisión de las políticas impulsadas a través de bulas que promulga un monarca distante y ausente, una autoridad competente que investigue los tratos de encomenderos para con los indígenas y que actúe en consecuencia, la reducción de los tributos de los indígenas para no ahuyentarlos de la fe y la puesta en valor de la orden franciscana que, remarca el enunciador, es la que se encuentra desde hace años en Nueva España, caminando, evangelizando, bautizando, aprendiendo lenguas. No es casual la enumeración, no solamente porque este uso del gerundio se encuentra presente en la escritura cronística misionera, sino también porque son verbos muy utilizados en las crónicas y cartas como parte del distanciamiento respecto de otras órdenes y de los desacreditados religiosos seculares.

Con relación a la incursión en los pueblos, la catequesis –y, entre todos los sacramentos, el bautismo como puerta de entrada a la fe y sinédoque de la administración sacramental– y el aprendizaje de lenguas en tanto forma de acercamiento indiscutible, la voz de las cartas franciscanas se erige como pionera y responsable de los avances en la evangelización. Dicha postura se exacerba mediante el “nosotros”

de los frailes respecto de su conveniencia. Por este y otros motivos, en 1545 se revocan algunas de sus líneas más polémicas.

de las cartas colectivas que, no obstante, no elide las dificultades que la misión trae aparejada.

“VUESTRA ALTEZA ESTÁ MUY LEJOS”. MOTOLINÍA Y LA DEFENSA DEL INDÍGENA

Para ejemplificar estas cuestiones, me centraré en una de las cartas colectivas en las que participa Motolinía. Esta extensa epístola está fechada en México el 20 de noviembre de 1555 y dirigida al Consejo de Indias. Lleva la firma de fray Francisco de Bustamante, fray Toribio Motolinía y otros seis franciscanos¹⁴.

El texto comienza con el reproche al rey ausente: “Vuestra Alteza, que es el ángel que ha de amparar y defender al inocente, está muy lejos” (181). El enunciador subraya el rechazo de los frailes menores a la implementación del diezmo, tema álgido que enfrenta a la orden franciscana con el clero secular. La voz colectiva pide respetar la extrema pobreza de los indígenas, y exclama:

¿Qué es esto? Está el cordero a los pechos de la madre que aún no tiene lana y ya le quieren trasquilar, y pluguiese a Dios que no fuese desollar. Vuestra Alteza nos oiga con paciencia, por amor de Ihesu Christo, e sienta los grandes daños que desto se siguen y los agravios que estos miserables resciben (182).

Como sucede en las otras cartas con firma conjunta, el espacio para la argumentación es amplio. La voz colectiva explica que, por cédula real, la cuarta parte de los tributos está dirigida a la sustentación de los ministros, por lo tanto, la solicitud de un diezmo sería innecesaria (182). A su vez, denuncia la vida holgada de obispos y ministros que,

¹⁴ “Fray Francisco de Bustamante, Provincial. Fray Toribio Motolinía. Fray Juan de Gaona. Fray Juan de San Francisco. Fray Christóbal Ruiz. Fray Juan Focher. Fray Diego de Olarte. Fray Antonio de Castilblanco” (Motolinía, *Epistolario* 188).

además de poseer bienes en exceso, importunan a los indígenas con enormes exigencias, como la construcción de iglesias (183).

Por otra parte, el enunciador revela “daños”, “grandes molestias” y “estorsiones” en la cobranza de los diezmos (182), a través de escenas concretas. Por ejemplo, relata que un grupo de indígenas se apersonó en la Real Audiencia para que los sobreseyesen de la cobranza del diezmo, pero allí fueron amedrentados, encerrados y maltratados a instancias del arzobispo Alonso de Montúfar. Asimismo, reitera la idea de la idoneidad franciscana por sobre la de otros misioneros, acentuando el carácter de orden pionera en la evangelización: “Ha veinte y treinta años que nosotros doctrinamos e tenemos por hijos” (184). Es por esto que critica la asignación de frailes de otras órdenes en las zonas que considera propias: “nos toman los hijos de los pechos teniendo necesidad de leche” (*ibid.*). Observamos en esta carta las ideas del padre e hijo (franciscano/indígena), la autorepresentación del franciscano como víctima de la conducta delictiva del clero secular y la metáfora bíblica de la lactancia con relación a la niñez (en la fe). De la misma manera, esta voz colectiva señala que el arzobispo “Ha enturbiado el agua aclara con sus informaciones”, que los clérigos son “mercenarios”, y que solicitar el diezmo a los indígenas contribuiría a la continuación de estas prácticas (185).

Siempre presente, la crítica al monarca no se hace esperar. Subraya la voz colectiva que en la eliminación del impuesto obligatorio radica la diferencia entre el rey cristiano y un tirano (183). Este tipo de afirmaciones de tono elevado son constantes y difieren con los respetuosos saludos inicial y final. Es decir, hay una adecuación a la norma epistolar que contrasta, en parte, con el tono del cuerpo del texto.

La carta repite quejas usuales, como las profusas y diversas tareas por realizar en relación con los pocos frailes que residen en Nueva España, la inacción de los malos clérigos en contraste con los franciscanos, quienes aprenden la lengua y se han hecho “niño con los niños”¹⁵; y

¹⁵ “Esta Iglesia que no ha de ser siempre niña”, metáfora bíblica que se suma a tantas otras, como las metáforas de la cuna y los pañales (*Epistolario* 186).

el repudio a quienes les objetan la supuesta actitud de mandamases. Asimismo, repite un argumento harto esgrimido: “nosotros” somos frailes menores, nuestra formación espiritual nos impide ser aquello de lo que se nos acusa (187). Esta lógica aplastante respecto de la imposibilidad de pretender la obtención de un provecho que no fuese espiritual de su tarea catequística se exacerba mediante el rotundo “nosotros” de la voz colectiva que, para finalizar, exclama que “los franciscanos derramaremos sangre por esta gente si fuese necesario” (185).

En esta carta podemos observar en resumidas cuentas la postura del franciscanismo en torno al trato para con los indígenas. Por un lado, los frailes menores se muestran a favor de la implementación del tributo como forma no solamente de recaudar lo que se precise para la catequesis sino, también, de aproximación de los pueblos a la fe por medio de dicha colaboración. Este tributo, de cuya importancia –según indica el enunciador– han podido convencer a los indígenas, tiene dos destinatarios: uno, simbólico (el rey); el otro, inmediato y práctico (el sacramento cristiano). No obstante, por otro lado, la voz colectiva considera que la implementación del diezmo implica un esfuerzo desmedido e innecesario para los indígenas (183)¹⁶.

La postura de esta voz colectiva, ese “nosotros” tan insistente, es marcada y vehemente y trasciende la firma conjunta. Me refiero a que en el proceso de producción epistolar podrían firmar varios frailes una carta redactada en primera singular, pero esto no sucede nunca; por el contrario, el “nosotros” epistolar se exacerba al punto de resultar apabullante. Ni en cartas de frailes de otras órdenes que escriben en el mismo contexto, ni en las cartas franciscanas con circulación española¹⁷ se encuentra esta singularísima voz colectiva, férrea, contestataria. Tengo para mí que resulta una voz inherente a y constitutiva de la epístola franciscana novohispana, que se relaciona con varias cuestiones. En

¹⁶ Para más información sobre la implementación del diezmo y los tributos, recomiendo el trabajo de Mercedes Serna Arnaiz (2013).

¹⁷ Algunas de ellas en Joaquín García Icazbalceta. *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*. México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.

primer lugar, con la idea franciscana de la vida religiosa en comunidad y fraternidad. En segundo lugar, con el encono particular de los frailes menores respecto del clero secular y su intento de recuperar su estatuto de pioneros –tengamos en cuenta que ya no está Hernán Cortés en México como apoyo, y la defensa que han hecho los franciscanos de él ha redundado en conflictos–. En tercer lugar, con la unión de los frailes dispersos en la región y, en relación con esto, la certeza de la fuerza de la unión a partir del temor a la sublevación indígena. Es este un tema recurrente en cartas y crónicas que los franciscanos subrayan, temerosos por reconocer que, si se uniesen los pueblos indígenas, vencerían a los encomenderos, quienes no siempre han estado en superioridad de condiciones. En efecto, los franciscanos administran la información a ellos conveniente, pues dicha sublevación se traduciría en un retroceso para la evangelización.

Phelan señala que en las cartas de Mendieta se percibe el temor a una rebelión encomendera contra indígenas y franciscanos (21); esto coincide con que la mayor cantidad de cartas colectivas se producen en la temprana posconquista, periodo del gran fantasma de la revuelta. En respuesta, la carta colectiva se erige como una forma de *revelarse* como cuerpo férreo y homogéneo en pedidos y propuestas, conocedor de lo que hace falta para calmar las aguas, y de *rebelarse* contra las políticas virreinales y la pérdida de beneficios como orden.

“CORRUPTOS DE CODICIA”. MENDIETA Y LA DENUNCIA

Otra carta colectiva extensa es la firmada por Mendieta y otros franciscanos¹⁸ en Toluca, dirigida al rey Felipe II y con fecha del 8 de octubre de 1565. Aquí el enunciador recuerda al rey sus deberes, mediante un preciso punteo de veinticuatro ítems.

¹⁸ Son los frailes Miguel de Navarro, Andrés de Castro, Juan de Escalante, Buenaventura de Fuenlabrada, Francisco de Villalva.

A través de una imperativa enumeración, la voz colectiva destaca algunas de estas obligaciones: brindar a conciencia la doctrina, desestimar la información vertida por el Consejo de Indias –tendenciosa e incorrecta, según el enunciador–, ocuparse de los indígenas como buen cristiano, en lugar de preocuparse por lo que estos tributan. Además, sostiene que urge realizar una estricta selección de los religiosos que son enviados a Nueva España, pedido que reemplaza la repetida solicitud de incorporar más frailes a las misiones. Y una queja categórica: atender y reprobar a los “ministros corruptos de la codicia” (Mendieta, *Cartas de religiosos* 47) que pretenden beneficiarse con el trabajo del indígena¹⁹. Por último, y en sintonía con la carta colectiva en la que participa Motolinía, aquí la voz aconseja con énfasis moderar los tributos, eximiendo de los mismos a mujeres viudas, enfermos, mozos, ancianos y pobres (Mendieta, *Cartas de religiosos* 36-40)²⁰.

El tono de la voz es efervescente, enconado. Al respecto, Fernando Bouza, quien estudia las cartas del siglo XVI con circulación en España como instrumento fundamental del ejercicio gubernamental monárquico, explica la normativa rigurosa sobre cómo dirigirse al rey. En estas cartas encontramos los formulismos señalados, tales como el tipo de dedicatoria –“muy alto y poderoso señor”–, el saludo de despedida –“su fiel vasallo y siervo”, “el más menor de los frailes”–, el tipo de rúbrica –de mayor a menor jerarquía: provincial, superior de la orden, custodio, fraile, lego– (245-247). No obstante, dicha adecuación a la norma contrasta con el tono altivo del cuerpo de la

¹⁹ Es esta una crítica recurrente, ya que en una carta individual de Gerónimo de Mendieta al rey, fechada en Tepeaca el 24 de mayo de 1589, implora: “es grandísima en grado superlativo la obligación que V.M. sobre todas las demás tiene de amparar estos pobres naturales indios como a corderos que aun balar no saben para quejarse, estando cercados por todas partes de lobos hambrientos que no se hartarán de despedazar sus carnes y beber su sangre, sirviéndose de ellos en trabajos intolerables hasta hacerlos reventar y morir” (*Códice Mendieta* 78).

²⁰ Brindo un análisis más detallado de esta epístola en “Cartas franciscanas novohispanas”.

carta que presenta un enunciador indignado por la falta de respuesta y apremiado por las circunstancias.

Las diferencias de tono entre las cartas colectivas con firma de Motolinía y aquellas que presentan firma de Mendieta son varias. Por ejemplo, los escritos de Motolinía se asocian a lo que la crítica llama el “optimismo triunfalista” franciscano que se produjo entre 1524 y 1550, y a una primera etapa de utopía evangelizadora, mientras que los textos de Mendieta corresponden a un segundo momento de desilusión respecto de la empresa misionera –entre 1550 y 1620–, en el que la institución es cuestionada a partir de la Contrarreforma (Rubial García 41).

Sin embargo, hay varias líneas que las cartas franciscanas tienen en común. Por ejemplo, el tema de la urgencia. En *Altísima pobreza*, Giorgio Agamben estudia las prácticas de la espiritualidad monacal, desde la elección del hábito hasta la cuestión temporal en las órdenes, y subraya que “toda la vida del monje está modelada según una implacable e incessante articulación temporal” (37-38). En las epístolas, el tiempo es esencial. En ellas asistimos a una suerte de desorden temporal traducido en arrebatos de urgencia, en tanto el enunciador manifiesta toda situación como imperiosa: los pedidos, las revisiones, las demandas, las quejas. Esta postura contrasta con la placidez de la vida contemplativa franciscana y genera, de esta manera, un efecto de lectura de extrañamiento e incomodidad.

Otra línea se relaciona con la enfermedad. Si en las crónicas misioneras el tópico del remedio se asocia a la celeridad en la implementación sacramental para evangelizar al indígena, en las cartas ya no son los niños ni los indígenas infantilizados desde el paternalismo franciscano quienes precisan dicha sanación, sino los funcionarios. El movimiento es sugerente: el problema no se constituye debido a la “enfermedad” del paganismo de los indígenas sino por un gobierno enfermo de desidia; la voz de la carta se presenta, entonces, como el médico que receta la cura.

Sumado a esto, otro tópico de estas cartas es la afirmación de que el peor mal de Nueva España es la codicia personificada en los

encomenderos y los “clérigos mercenarios” (Motolinía, *Epistolario* 187). Señala Mendieta que “en los hombres seglares y eclesiásticos aseglarados de las Indias reina más la codicia y la mentira, que en otros del universo” (*Cartas de religiosos* 38). Señala, además, que

La razón de esto es la misma que ahora dije, y porque se tiene general experiencia que ningún clérigo (si no fuese por maravilla) viene de España, ni acá se ordena ninguno, con celo de ayudar estas ánimas, sino por el temporal interés; lo cual, aunque en alguna manera se compadezca en España donde ha de tratar con cristianos muy viejos, acá no se compadece, por ser éstos tan nuevos y tan necesitados de celo en sus ministros (*Cartas de religiosos* 39).

Si bien el tópico de la avidez del conquistador es recurrente en la cronística de Indias, las cartas colectivas incluyen en la crítica virulenta al religioso –no franciscano, por cierto, y en general, secular– que desoye sus votos y actúa como un encomendero más.

Destinadas a un miembro de la corte o clero, las cartas colectivas conforman un espacio de toma de postura plural. Esta voz gesta un tono más virulento que el de las crónicas misioneras. En este sentido, su composición puede pensarse como una suerte de exclaustración en tanto son muestra de la desviación del deber al ingresar en voz plural fuertes críticas y denuncias al quehacer de las órdenes y Corona en Nueva España.

Por todo esto, pienso en la carta colectiva franciscana como un espacio en el que pugnan el poder y el saber, en el que se unen esas voces individuales que no han sido escuchadas y se conjugan en una pluralidad, último recurso para hacerse oír como orden mendicante al servicio del rey. Un espacio catártico que sorprende con sus coloquialismos, profundamente más informal que la crónica. Entiendo estas cartas colectivas como textos desobedientes que, en lugar de informar o realizar la petición correspondiente, responsabilizan al destinatario de, entre otras cosas, falta de involucramiento.

A MODO DE CIERRE

Estas epístolas franciscanas desatendidas por la crítica resultan un corpus problemático que abarca un periodo amplio, producido a la par de obras más “oficiales”, como las crónicas misioneras, y con una voz colectiva que no hallamos en otros escritos. Son cartas que, a la vez que señalan las tareas realizadas por los frailes menores en Nueva España, revelan la falta y la escasez.

Esta denuncia se presenta bajo una voz colectiva aguerrida, un “nosotros” que comprende a los frailes franciscanos radicados en Nueva España, voz que se recorta de otros posibles enunciadores al manifestar su aprehensión respecto de la desatención de la Corona para con la evangelización. Y es este gesto el que, precisamente, pone en escena la situación de tensión de los misioneros que, mientras celebran los éxitos de la conversión de los indígenas en sus crónicas, producen epístolas que vehiculizan dicho disgusto.

Son, entonces, textos que incorporan una voz colectiva como ficción del fastidio, un enojo más elocuente debido a la pluralización de la voz, una firma conjunta que exacerba la queja. Las cartas presentan un enunciador distinto de cualquier otro documento cronístico y relatan, asimismo, versiones que distan de la supuesta armonía evangelizadora.

A pesar de su condición de archivo incompleto, estas cartas son muestra de la idiosincrasia franciscana del siglo XVI y del contexto novohispano. Son un tipo de narración distinto respecto de las crónicas, que visibilizan cuestiones que estas omiten. Si la crónica misionera está pensada para ser vehículo de evangelización, las cartas colectivas son transmisoras de las dificultades en la implementación de las estrategias evangelizadoras y, por lo tanto, textos incómodos. Quizá por eso han circulado en paralelo y, a la vez, al margen de otros documentos de la época. Quizás por eso, asimismo, no han sido pensadas aún como complemento fundamental para reflexionar sobre la conquista de México y como parte insoslayable del archivo colonial.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, GIORGIO. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013.
- ALDAO, MARÍA INÉS. “Cartas franciscanas novohispanas: la correspondencia de Gerónimo de Mendieta (siglo XVI)”. En Lucía Belén Couso, Eugenia Fernández y Mayra Ortiz Rodríguez (coord.), *Constelaciones críticas. Miradas sobre literaturas y culturas de Argentina, España y Latinoamérica. Tomo II: Campo intelectual, poder y subjetividad*, Mar del Plata, EUDEM, 2024, pp. 339-352.
- _____. *Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)*. Tesis para optar al grado de Doctor en Letras, Universidad de Buenos Aires, 2018.
- _____. “Martirologio y hagiografía. Vidas de santos en la crónica misionera Historia eclesiástica india de Gerónimo de Mendieta (Ca. 1597)”. *Archivo Ibero-American. Revista Franciscana de Estudios Históricos*, vol. 78, n.º 286, 2018, pp. 7-25.
- BARRENECHEA, ANA MARÍA. “La epístola y su naturaleza genérica”. *Dispositio*, vol. 15, n.º 39, 1990, pp. 51-65.
- BAUDOT, GEORGES. “Introducción biográfica y crítica”. En Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia, 1985, pp. 7-76.
- _____. *La pugna franciscana por México*. Ciudad de México, CONACULTA, 1990.
- BOUZA, FERNANDO. “Un gobierno en cartas: la correspondencia entre información, despacho y memoria en los siglos XVI y XVII”. *Hipogrifo*, vol. 10, n.º 2, 2022, pp. 241-259.
- CASTILLO GÓMEZ, ANTONIO. “Cinco siglos de cartas”. En Antonio Castillo Gómez y Verónica Sierra Blas (dir.), *Cinco siglos de cartas. Notas sobre la comunicación epistolar en España (siglos XVI a XX)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2014, pp. 607-622.
- FERNÁNDEZ, JUAN BAUTISTA. “Primera parte de las demostraciones cathólicas y principios en que se funda la verdad de nuestra cristiana

- religión”. *Biblioteca Complutense*. Universidad Complutense de Madrid. Logroño, Imprenta de Matías Mares, 1593. 20 de marzo de 2025. <https://patrimoniodigital.ucm.es/s/patrimonio/item/627843>
- GÓMEZ CANEDO, LINO. “Estudio preliminar”. *Fray Toribio Motolinía. Epistolario (1526-1555)*, México, Penta Com, 1986, pp. 7-76.
- GONZÁLEZ, LUIS. *Jerónimo de Mendieta: vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*. Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. “Gerónimo de Mendieta”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, 1980, pp. 131-179.
- MENDIETA, GERÓNIMO DE. “Cartas”. En Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, Ciudad de México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.
- _____. “Cartas”. En Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Documentos franciscanos siglos XVI y XVII. Códice Mendieta. Tomos I y II*, Ciudad de México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892.
- _____. “Cartas”. En Mariano Cuevas (ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Ciudad de México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.
- _____. *Historia eclesiástica india*. Ciudad de México, CONACULTA, 2002.
- MORALES, FRANCISCO. “Los ideales de la primera generación de franciscanos en la Nueva España”. *Archivo Íbero-American*, vol. 84, N° 298, 2024, pp. 9-52.
- MOTOLINÍA, TORIBIO DE BENAVENTE. *Fray Toribio Motolinía. Epistolario (1526-1555)*. Ciudad de México, Penta Com, 1986.
- _____. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, Real Academia Española/Centro para la edición de los clásicos españoles, 2014.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, ISACIO. *Fray Toribio Motolinía, O.F.M. frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P. Estudio y edición crítica de la Carta de Motolinía al emperador (Tlaxcala, a 2 de enero de 1555)*. Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

- PETRUCCI, ARMANDO. *Escribir cartas, una historia milenaria*. Buenos Aires, Ampersand, 2018.
- PHELAN, JOHN. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- RUIZ BAÑULS, MÓNICA. “Caracterización del misionero franciscano en la Nueva España del siglo XVI”. *Carthaginensis. Revista de Estudios e Investigación*, n.º 25, 2009, pp. 357-405.
- SÁNCHEZ RUBIO, ROCÍO E ISABEL TESTÓN NÚÑEZ. *El hilo que une. Las relaciones epistolares en el Viejo y el Nuevo Mundo, siglos XVI-XVIII*. Mérida, Universidad de Extremadura, 1999.
- SERNA, MERCEDES. “Fray Motolinía y la política colonial española: los tributos y las Leyes Nuevas”. En Álvaro Baraibar Echeverría *et al.* (coord.), *Hombres de a pie y de a caballo. Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, Navarra, Instituto de Estudios Auriseculares, 2013, pp. 193-230.
- SERRANO SÁNCHEZ, CARMEN. “Secretarios de papel. Los manuales epistolares en la España moderna (siglos XVI-XVII)”. En Antonio Castillo Gómez y Verónica Sierra Blas (coord.), *Cinco siglos de cartas. Historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*, Huelva, Universidad de Huelva, 2014, pp. 77-95.

El homicidio de Pascuala Achay. Relatos de la violencia cacical y su metamorfosis judicial (Santa Rosa de Lima, Paraguay, 1800-1805)

THE MURDER OF PASCUALA ACHAY. NARRATIVES OF POLITICAL
VIOLENCE AND ITS JUDICIAL METAMORPHOSIS (SANTA ROSA DE
LIMA, PARAGUAY, 1800-1805)

Lía Quarleri*

Universidad de Buenos Aires

* Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina y del Instituto de Historia Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Doctora en Antropología de la Universidad de Buenos Aires. ORCID ID: [0000-0002-0738-6407](https://orcid.org/0000-0002-0738-6407). Correo: liaquarleri@yahoo.com.ar. Declaración de autoría: conceptualización, curación de datos, análisis formal, adquisición de financiamiento, investigación, metodología, administración de proyecto, recursos, software, supervisión, validación, visualización, escritura de borrador original y redacción, revisión y edición.

RESUMEN: A principios del siglo XIX, un joven cacique del pueblo de Santa Rosa de Lima –antigua misión jesuita del Paraguay– fue acusado de matar a Pascuala Achay, una mujer de unos cuarenta años que pertenecía a su cacicazgo. Durante el proceso judicial, que comenzó en Santa Rosa y continuó en la Real Audiencia de Buenos Aires, el cacique Simón Ti sostuvo ser el autor del homicidio. No obstante, el contenido de las cuatro confesiones fue cambiando ante la presencia de diferentes intermediarios. En este trabajo, interesa relevar las variaciones del contenido de las confesiones realizadas por el imputado, a lo largo de las etapas del derrotero judicial para reflexionar sobre las variables sociopolíticas y los condicionantes de género que derivaron en el homicidio de una mujer indígena en las misiones guaraníes. Esta investigación parte de una perspectiva múltiple de interpretación de la violencia homicida hacia Pascuala, para lo cual se registraron y analizaron los diversos ejes que la fuente fue revelando.

PALABRAS CLAVE: Santa Rosa de Lima, misiones del Paraguay, homicidios, mujeres indígenas, cacicazgo, justicia colonial.

ABSTRACT: At the beginning of the 19th century, a young cacique from the mission of Santa Rosa de Lima was accused of killing Pascuala Achay, a woman in her forties who belonged to his *cacicazgo*. During the judicial process, which began in Santa Rosa and continued in the Real Audiencia of Buenos Aires, the cacique Simón Ti claimed to be the perpetrator of the murder. However, the content of the cacique confessions changed different times in the presence of new intermediaries and judicial contexts. In this work, we are interested in focusing on the variations in the content of the confessions made by Simón Ti, throughout the stages of the judicial process, with the aim of understanding the sociopolitical variables and gender factors that led to the murder of an indigenous woman in the Guarani missions. This essay is based on a multiple perspective of interpretation of the homicidal violence against Pascuala. With this objective, we focused on the different axes of violence analyzed in the studied source.

KEYWORDS: Santa Rosa de Lima, Mission of Paraguay, homicides, Indigenous women, *cacicazgo*, colonial justice.

INTRODUCCIÓN

En los albores del siglo XIX, el nuevo gobernador de los treinta pueblos de misiones guaraníes, Joaquín de Soria, recibió un informe elaborado por las autoridades del pueblo de Santa Rosa de Lima del Paraguay sobre el reciente homicidio de Pascuala Achay, una mujer no mayor de cuarenta años natural del mismo. El cuerpo de Pascuala había sido encontrado en la orilla de un arroyo, distante de la reducción, por dos indios mbayás que solían “radiar el pueblo” cazando capiguaras. Maquido y Domador, como se los conocía, avisaron al cura de Santa Rosa y este a las autoridades del cabildo indígena y al administrador hispano. Luego de varias presunciones, algunos miembros del cabildo guaraní concluyeron que era probable que “el matador” fuera Simón Ti, un cacique de diecinueve años, al cual, una vez localizado, se lo instó a que confesara el crimen. Tras la autoincriminación obtenida, el alcalde y el administrador ordenaron su prisión. El 27 de diciembre de 1800, el gobernador encomendó la elaboración de la Sumaria a José de San Cristóbal y Santibáñez, juez subdelegado interino del Departamento de Santiago, quien a su vez nombró dos “intérpretes prácticos en ambos idiomas castellano y guaraní” para tomar las declaraciones testimoniales y la confesión del imputado. Una vez concluido el oficio, el juez subdelegado envió los autos a la Real Audiencia de Buenos Aires¹.

Una de las preguntas del interrogatorio apuntó a desentrañar las posibles causas detrás del homicidio. Dentro de esa lógica, se consultó si existía algún conflicto previo entre las partes. La mayoría de los testigos afirmó desconocer sobre el tema, mientras que Anastasia Juaré, suegra del cacique acusado, dijo que Pascuala era “como comadre” para él y que la trataba “con mucho respeto”. A partir de las confesiones de Simón Ti, esa representación del vínculo quedó socavada

¹ Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (AHPB), Real Audiencia y Cámara de Apelación de Buenos Aires, Criminal provincial, años 1800-1805, legajo 103, expediente 7.2.104.3 (en adelante AHPB, 103), fs. 1-3.

por diferentes expresiones de odio, resentimiento, abuso y venganza hacia Pascuala. En las tres confesiones registradas en el pueblo, el cacique sostuvo ser el autor del homicidio incitado por “rencores” antiguos que se le “renovaron” en el presente (AHPB, 103, fs. 14 y 14v). No obstante, los factores alegados fueron cambiando por consejo de representantes legales o defensores. Bajo dicha mediación se puso el acento en la figura de la relación ilícita, la cual era comúnmente referenciada o inventada en las defensas de varones homicidados, por parte de las justicias hispanas, para reducir sus penas.

En este trabajo, nos proponemos reflexionar sobre las variables sociopolíticas y los condicionantes de género que derivaron en el homicidio de una mujer indígena en las misiones guaraníes a partir de la forma en que el delito fue concebido judicialmente y registrado en el expediente, en sus diferentes momentos. Interesa, en particular, relevar las variaciones del contenido en las confesiones realizadas por el imputado, a lo largo de las etapas del derrotero judicial. Esto permitirá dar cuenta cómo, en una primera instancia, las atribuciones, pretensiones y despotismos proyectados por un joven cacique sobre una mujer de su cacicazgo, así como la venganza, constituyeron la base de las primeras alegaciones del homicidio mientras que la dimensión de género, como elemento central del mismo, se impuso en las últimas confesiones, en las que estuvieron presentes representantes o defensores hispanos, tanto en Santa Rosa de Lima como en Buenos Aires. Esto nos llevará a ponderar una perspectiva múltiple de interpretación de la violencia homicida hacia Pascuala, reparando en los diversos focos que la fuente nos fue revelando.

El estudio de la violencia familiar y conyugal en el contexto hispanoamericano cuenta con una prolífica producción, en especial desde la década de 1980. Asimismo, en los últimos años, se multiplicaron las investigaciones sobre malos tratos y homicidios a mujeres, en especial en ciudades coloniales, sobre la base de fuentes criminales. Situadas en diferentes regiones, las mismas han contribuido a alimentar un corpus de trabajos que conllevan la posibilidad de delinear comparativa o transversalmente los tipos de lógicas sociales, las normativas

judiciales y las moralidades desiguales de género detrás de dichos delitos. En contraste, la violencia conyugal, familiar y social o los homicidios a mujeres indígenas dentro de comunidades, misiones o pueblos de indios han sido relevados escasamente, probablemente por la menor disposición de fuentes judiciales registradas en los archivos². Al respecto, puede pensarse que no todos los homicidios suscitados en pueblos de indios fueron juzgados en los Tribunales coloniales, dada la existencia de cabildos de indios, funcionarios hispanos y religiosos que en algunos casos se arrogaron la función de castigar los crímenes internos, aunque no les correspondiese por ser delitos graves.

El análisis de la violencia homicida a mujeres guaraníes, esposas y allegadas dentro de las misiones guaraníes ha cobrado relevancia hace muy poco tiempo (González; Quarleri, “Abordaje comparado”)³. En esa línea, este trabajo busca sumar elementos para saldar parte del

² Las violencias conyugales y los homicidios en comunidades indígenas o misiones de Nueva España, Perú y Nueva Granada han sido abordados por Hackel, Molina y Amores Carredano, respectivamente. A su vez, como parte de análisis comparativos entre diferentes sectores sociojurídicos de la sociedad colonial, se cuenta con los trabajos de Durán Pérez y Escobedo Martínez; López Jerez; y Uribe-Urán. Finalmente, cabe señalar que en las últimas tres décadas del siglo XX algunas investigaciones icónicas incluyeron expedientes de homicidios a mujeres dentro de comunidades indígenas campesinas, pero como parte del estudio de problemáticas más amplias (Taylor; Stavig; Sosa Abella).

³ Las condiciones de vida de las mujeres guaraníes han sido estudiadas históricamente en vínculo con el cautiverio y la poligamia masculina, las exigencias de hilado y las políticas disciplinares ejercidas sobre ellas por los jesuitas, a través de casamientos pautados, castigos corporales y encierros en las casas de recogidas (Deckmann Fleck; Imolesi; Tribaldos). Por otra parte, en una investigación previa, partimos de las reflexiones sobre la existencia o no de una configuración de género jerárquica en las sociedades no occidentales –según la elaboración de María Lugones y Rita Segato, en 2008 y 2015, respectivamente–. Siguiendo las conclusiones de Rita Segato, elaboradas a partir de datos etnográficos e históricos, planteamos que para el caso de las aldeas guaraníes precoloniales era posible observar en las fuentes tempranas referencias a una “sobrervaloración de las destrezas bélicas en la configuración de lo masculino, asociada a la existencia de prácticas de captura y cesión de mujeres por su potencial reproductivo y su capital simbólico, político y económico” (Avellaneda y Quarleri 366-367).

vacío historiográfico en torno al conocimiento tanto de las violencias como de las formas de administración de justicia al interior de los pueblos o misiones guaraníes. Como parte de una línea de trabajo sobre violencias, género y fuentes judiciales coloniales, en un estudio precedente indagamos –siguiendo el método comparativo– tres expedientes criminales sobre homicidios a mujeres guaraníes, dentro de vínculos conyugales o de poder. La investigación fue precedida por tres grandes ejes. Uno de ellos fue reponer un contexto escasamente estudiado, como es el de las formas de administración de justicia en tiempos jesuitas y los cambios producidos tras la expulsión. El segundo eje se centró en indagar en las violencias homicidas en vínculo con las formas de convivencia familiar, las violencias conyugales, la permanencia implícita de la poligamia masculina y la venganza como respuesta a los desacatos a la autoridad masculina, conyugal o cacical. Finalmente, el tercer eje consistió en mostrar cómo las confesiones fueron cambiando en consonancia con el contexto en que fueron realizadas (Quarleri, “Abordaje comparado”).

En contraste con el estudio mencionado, basado en una perspectiva metodológica comparada, en este artículo nos centramos en un solo expediente para analizar tópicos no considerados previamente. Partimos del enfoque microhistórico en torno a un caso y una fuente con un potencial analítico de gran densidad para poner el acento en la identidad cacical misionera a fines del periodo colonial y en los abusos y violencias desplegados por un joven cacique sobre una mujer de su cacicazgo⁴. A partir de las palabras proferidas en los testimonios, las confesiones, en la defensa y en la sentencia, se reparará en los relatos entrecruzados sobre las “motivaciones” que derivaron en el homicidio de Pascuala. También, en la “violencia judicial” manifestada en las representaciones construidas por el defensor sobre ella, en tanto mujer madura y seductora, asociadas a un imaginario

⁴ Retomando una larga tradición de entrecruzamientos temáticos y metodológicos entre historia y antropología, sintetizada en trabajos como los de Clifford Geertz y Carlo Ginzburg.

existente sobre las “indias” y en particular sobre las “indias viejas”, el cual tuvo su impacto en el escenario judicial a favor del homicida. Finalmente, nos detendremos en la falta de sumisión de Pascuala ante los múltiples requerimientos del cacique, en su resistencia y en los cuestionamientos a la legitimidad de su autoridad.

La problemática en torno a las transformaciones en las representaciones, atributos, autoridad y legitimidad cacical, en el contexto colonial tardío, ha sido extensamente abordada, por ejemplo, por la historiografía andina a partir de estudios realizados por investigadores e investigadoras de la talla de Susan Ramírez, Steve Stern, Scarlett O’Phelan Godoy y Bernard Lavallé, entre otros y otras. En un estudio reciente, Xochitl Inostroza Ponce y Jorge Hidalgo Lehuedé, recuperando múltiples investigaciones, afirman que la condición de los curacas andinos “cambió a fines del siglo XVIII”, en parte debido al clima político de control posterior a las rebeliones Tupac Amaru y Tupac Catari “que provocaron una reestructuración del sistema de autoridades étnicas” según las localidades, ya que mientras en algunas de ellas “la importancia del cacique se mantuvo, en otras decayó o desapareció, potenciándose los cargos del cabildo” (83). En el caso de las misiones guaraníes, estas dos instituciones fueron estratégicamente diferenciadas por los jesuitas desde principios del siglo XVII, generando una división de poderes entre los titulares de cacicazgos y los titulares de cargos en el cabildo y en las milicias, que en ocasiones podían superponerse (Susnik; Takeda, “Efectos socioculturales”; Wilde). Sin embargo, el rol asignado a los cabildos no fue aceptado sin conflictos por ciertos caciques. Esto pudo observarse en la guerra guaranítica, durante la cual los caciques de los pueblos implicados se rebelaron y destituyeron a las autoridades de los cabildos de algunos pueblos (Quarleri, *Rebelión y guerra*). Tras la expulsión, “el cabildo indígena siguió siendo la institución política central de los pueblos” y, al mismo tiempo, surgieron reclamos ante los gobernadores con el objeto de validar formas antiguas de acceso al poder cacical, como era el prestigio (Wilde 44).

En lo que hace a la distribución del cargo entre hombres y/o mujeres en las misiones guaraníes, Julia Sarreal ha dado cuenta que,

aunque el acceso a un título de cacique no estaba vedado a las mujeres, esto sucedió en muy pocos casos, por lo que dicha institución fue en términos generales asociada a la figura masculina. En ese sentido, el homicidio cometido por un cacique, alegando haberse sentido injuriado y cuestionado en su autoridad masculina y cacical por una mujer de su cacicazgo, introduce una variable escasamente estudiada como es la “hombría” y las representaciones sobre lo “masculino” en comunidades indígenas coloniales. No obstante, cabe mencionar tres aportes diferentes vinculados al tema. Por un lado, la obra de Steve Stern, que incluye un análisis sobre “género, poder y etnicidad” entre poblaciones indígenas de Oaxaca y Morelos en el siglo XVIII novohispano. Allí, el autor destaca el tenso juego entre la masculinización de los cargos y las disputas de las mujeres por la participación en la vida cotidiana, al mismo tiempo que enfatiza en cómo las élites coloniales configuraron estereotipos sobre los vínculos entre la “hombría” indígena y la “masculinidad agresiva”, incluyendo los homicidios impulsivos (321-345)⁵. En un estudio reciente, Álvaro Ojalvo Pressac, al indagar en los textos jurídicos de Juan de Matienzo y Francisco de Toledo, dio cuenta de “la generación de dos modelos masculinos, el español y el indígena” como parte de una estrategia dicotómica “para ordenar ambas categorías sociales e imponer y legitimar una determinada manera de ser varón y, a partir de allí, perpetuar la dominación masculina sobre los indígenas de manera natural, es decir, dóxicamente” (4). Finalmente, desde una perspectiva teórica decolonial se ha buscado enfatizar que las masculinidades indígenas han sido concebidas de forma genérica sin contemplar las variables interseccionales como la etnia y la sub-

⁵ La relación entre el alcohol, la embriaguez y la violencia, en el contexto colonial novohispano, fue estudiada de forma pormenorizada por William Taylor a fines de la década de 1970. Una relectura de su obra en clave de género podría constituir un aporte para continuar reflexionando sobre el tema. Al respecto, investigadoras recientes como Paola López Jerez afirman que entre las poblaciones indígenas del virreinato de la Nueva Granada, si bien no estaba institucionalizada una tradición punitiva hacia las esposas, se registraron casos de agresión a esposas “bajo los efectos de la chicha o cuando conseguían una nueva pareja más joven para integrar al núcleo poligínico” (27).

alternidad. Asimismo, se ha señalado que las miradas eurocéntricas han opacado “los propios significantes sobre qué es ser hombre” en diferentes comunidades (Ojeda Gutiérrez y Cortez Carreño 10).

En el caso estudiado, las alegaciones de Simón Ti en tanto varón-cacique fueron cambiando según el espacio y contexto en el que se realizaron, reflejando en parte la heterogeneidad y las capas de interpretación arriba mencionadas. Como veremos, las primeras argumentaciones fueron acompañadas de referencias a respuestas emocionales, consideradas legítimas, lo cual podría vincularse a su condición de autoridad masculina. Al respecto, encuadramos el presente estudio dentro de la corriente de la historia de las emociones que desde diferentes vertientes ha conceptualizado categorías analíticas para abordar la temática. Nos resulta valioso el concepto de “estilos emocionales”, formulado por Benno Gammerl, en tanto conjunto de repertorios, prácticas y apropiaciones emocionales vinculados a espacios o situaciones particulares⁶. Esta noción nos permite ligar las categorías emocionales utilizadas en las fuentes trabajadas con ciertas líneas de investigación que identifican gramáticas o referencias simbólicas con argumentaciones efectuadas dentro de un espacio particular, como es el escenario judicial, con el fin de lograr el impacto proyectado (Albornoz Vásquez). Finalmente, en relación con esta dimensión, buscaremos dar cuenta de que las emociones utilizadas respondieron a tres elementos: la lógica judicial, la existencia de una concepción particular de autoridad producto de la resignificación de instituciones de poder en contextos misionales y la apropiación de sentimientos y emociones propias de la época, que tomaron un sentido particular en el caso estudiado⁷. A partir de esto, se buscará mostrar cómo la media-

⁶ El autor parte de la noción de “comunidad emocional” forjada por la medievalista Barbara H. Rosenwein para ampliarla al considerar que, si bien es posible pensar en registros culturales emocionales dentro una comunidad o grupo, estos pueden adaptarse o cambiar de acuerdo con los contextos, los sujetos o las interacciones.

⁷ Ciertos estudios enfocados en las emociones y los sentimientos, centrados en expedientes judiciales coloniales sobre injurias, homicidios y violaciones, resaltaron que las emociones más referenciadas fueron “la ira, la venganza y el odio” (González Gómez y Undurraga Schüler 18).

ción de defensores hispanos desplazó la defensa hacia terrenos donde pesaron los imaginarios y las configuraciones de género occidentales.

CONTEXTO ESPACIAL, JURISDICCIONAL Y JUDICIAL

Santa Rosa de Lima fue fundada en 1698, como parte de un conglomerado mayor de misiones creado por los jesuitas, con parcialidades guaraníes, entre 1609 y 1707, en los actuales territorios de Paraguay, Brasil, Argentina y Paraguay. Los pueblos también fueron fundados por los jesuitas, junto con el aval de la Corona española, en regiones fronterizas a sus dominios como parte de una estrategia geopolítica previamente determinada. En ese contexto, los treinta pueblos que pasaron por períodos de expansión, invasión, transmigración y contracción, conformaron finalmente un cordón de misiones bajo el estatus de milicias del Rey para detener el avance portugués sobre el Río de la Plata. Por otro lado, las misiones, sus yerbales y vaquerías ocuparon un extenso territorio en el que también habitaban indígenas indómitos. Al respecto, Santa Rosa de Lima se encontraba en una región lindante con ámbitos de influencia de los mbayás y payaguas –parcialidades de la familia lingüística guaycurú–, que mantenían intercambios comerciales como también enfrentamientos armados con los colonos instalados en la región⁸. Los mbayás, asimismo, tejieron vínculos cotidianos con la población de las misiones durante la administración jesuita, sin integrarse a las mismas de forma permanente.

⁸ Desde la fundación de Asunción (1537) parcialidades de ambos grupos mantuvieron relaciones comerciales con los españoles asentados en dicha ciudad y con los portugueses de Cuiabá, pero también se aliaron alternativamente con unos u otros, según las circunstancias para el intercambio de mercancías o para efectuar “asaltos” a unidades productivas. Incluso los payaguas –con sus canoas– y los guaycurúes –con la incorporación de caballos– se aliaron circunstancialmente contra sus enemigos, los guaraníes (Lopes de Carvalho).



FIGURA 1. Fragmento del mapa titulado “Las misiones de la Compañía de Jesús en los ríos Paraná y Uruguay” (Joseph Quiroga, año 1749) en el que se muestra la región circundante al pueblo de Santa Rosa de Lima y la localización de la zona de influencia de grupos como los guaycurúes y los payaguas. Arriba a la izquierda se presenta el mapa completo y en su interior se identifica la región. Asimismo, se marcan la reducción de Santa Rosa de Lima y la ciudad de Asunción⁹.

⁹ Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS/18650/5. Disponible en: <https://bdh.bne.es/>

A lo largo del tiempo, las misiones guaraníes formaron parte de diferentes jurisdicciones. En una primera etapa, dependieron del virreinato del Perú, hasta la creación del virreinato del Río de la Plata, en 1776. En lo que hace al ámbito eclesiástico, en 1727, los trece pueblos que vertían su caudal en el Río Paraná pasaron a depender de la diócesis de Asunción, siendo el caso de Santa Rosa. Mientras que los diecisiete cuyas aguas lo hacían sobre el Uruguay formaron parte de la diócesis de Buenos Aires (Maeder 18-19). Tras la expulsión de los jesuitas, en 1768, los treinta pueblos pasaron a formar parte de un solo gobierno, bajo la jurisdicción de Buenos Aires, subdividido en cinco departamentos internos. A partir de la real Ordenanza de Intendentes, en 1784, el gobierno de misiones, que permaneció hasta 1800 en manos de Francisco Bruno de Zabala, quedó subordinado a las intendencias de Paraguay y Buenos Aires, siguiendo la distribución de los obispados. Los Departamentos de Yapeyú, San Miguel y Concepción pasaron a la esfera de la Intendencia de Buenos Aires y los de Santiago y Candelaria a la Intendencia de Paraguay. La reducción de Santa Rosa pasó integrar el Departamento de Santiago y continúo formando parte de la diócesis de Asunción¹⁰. Finalmente, en 1785, se creó la Audiencia de Buenos Aires, la cual pasó a tener jurisdicción sobre los delitos graves que se cometieran, en este caso, en todo el espacio misionero.

En lo que hace a la administración de justicia, en el periodo en que las misiones guaraníes estuvieron a cargo de los jesuitas, los litigios y crímenes fueron resueltos por los propios religiosos siguiendo jerarquías internas de la Orden. Dentro de esa lógica, los alcaldes y alguaciles de los cabildos detenían a quienes consideraban que habían cometido algún tipo de delito y los llevaban frente a los padres que estaban a cargo de cada reducción. Si se trataba de un delito menor, el cura misionero determinaba cuál era el castigo o la pena, los cuales consistían en un cantidad determinada de azotes y/o en el

¹⁰ Actualmente, Santa Rosa integra el Departamento de Misiones en la República del Paraguay.

encierro en las cárceles del pueblo, para hombres y para mujeres; o en la casa de recogidas, si se trataba de un delito “moral” cometido por una mujer. Si el delito era grave, como el caso de un homicidio, su resolución se consultaba con los superiores de las misiones. Pero en ningún caso pasaban a ser juzgados fuera de las mismas. Si bien el funcionamiento de la justicia en tiempos jesuitas es un tema aún no investigado en profundidad, resulta relevante a los fines del caso estudiado las concepciones sobre los castigos correctivos a mujeres de mala vida aplicados directamente por hombres, plasmados en las Cartas Anuas elaboradas por los provinciales de la Compañía de Jesús a partir de la recopilación de los relatos elaborados por los curas de los pueblos. En un ejemplo, consignado en las Anuas del siglo XVII, se cuenta un caso en que:

Distinguía se ella por su hermosura corporal y él por la de cuerpo y alma. Muchas veces le había provocado ella a la maldad, pero él no hizo caso a ninguno de los atractivos e incentivos lujuriosos. Solo de vez en cuando reprendiéndole esta falta de pudor. Pero como ella no le dejara en paz se propuso dar más eficacia a sus palabras con el palo en la mano. Resultó buena esta estratagema pues causó buena impresión la paliza y ella que no sabía ya sonrojarse de pudor se enrojeció a fuerza de golpes. Lo bueno del caso fue que quedó ella completamente curada su inclinación libidinosa (Carta Anua, 1635-1637, 680).

Si bien la descripción dada forma parte de los llamados “ejemplos edificantes” muestra que, desde el origen de los pueblos, los misioneros consideraban legítimos los castigos físicos de hombres a mujeres, esposos o no, como forma de controlar las desviaciones morales. La modalidad y autonomía en materia punitiva que caracterizaron a las misiones jesuitas implicaron que no se elaborasen sumarias judiciales. Por ende, no se dispone de esas fuentes en los archivos. Tras la expulsión, el gobernador de Buenos Aires elaboró un conjunto de instrucciones para el gobierno de los pueblos. Entre otras cosas, determinó que “los empleos de justicia, como el de corregidor, alcaldes, regidores y demás

que se eligen anualmente” continuasen bajo esa modalidad y que en las “causas criminales, en que la pena sea de muerte, mutilación de miembro u otra pena atroz, no han de ejercitar jurisdicción alguna” (Bucarelli 209). En ese sentido, los delitos graves como los homicidios pasaron a ser juzgados por las justicias capitulares, los virreyes y la Real Audiencia de Buenos Aires, según la época.

AUTORIDAD, RESISTENCIA Y VENGANZA: LAS CONFESIONES DEL CACIQUE SIMÓN TÍ

El análisis del homicidio de Pascuala en Santa Rosa de Lima a los fines de una indagación situada y minuciosa sobre la problemática de la violencia masculina en los pueblos de misión responde, por un lado, a su riqueza y, por el otro, a que a diferencia de los casos de homicidios a mujeres indígenas estudiados previamente, el mismo no fue un conyugicidio. El crimen en cuestión estuvo cruzado por relaciones de poder de otro orden. Sin embargo, cabe señalar que luego de encontrar el cuerpo de Pascuala sin vida, a orilla de un arroyo cercano, el administrador hispano ordenó se apresara a su esposo, Thomas Mbopi, atribuyéndole la muerte¹¹. La imputación del esposo expresaba, por un lado, la vinculación de un conyugicidio con la existencia de violencias domésticas específicas del contexto misionero, en donde los matrimonios impuestos por los jesuitas, junto con la limitación de la poligamia, desataron violencias contra sus esposas, por las limitaciones de sus prerrogativas. Al respecto, los jesuitas y luego la administración borbónica privilegiaron los roles comunales y

¹¹ No obstante, mientras el administrador del pueblo apresaba al esposo de Pascuala, el subdelegado del departamento de Santiago, José de San Cristóbal y Santibáñez, ordenaba que se buscaran “rastros” en los alrededores del pueblo, ya que “corrían voces de que había entre los montes indios ariscos y salteadores” (AHPB, 103, f. 7). Esto en un contexto de recrudecimientos de los conflictos interétnicos en la frontera norte de la Gobernación Intendencia del Paraguay (Areces).

religiosos de las mujeres de los pueblos sobre las demandas domésticas de sus esposos, lo que generó demandas superpuestas y resquemores de los maridos o caciques ante el recorte de sus privilegios (Quarleri, “Castigos físicos”). A esto se sumó la yuxtaposición con la violencia conyugal propia de la sociedad patriarcal occidental, que se manifestaba en los castigos correctivos hacia las esposas, avalados por juristas y tratadistas morales. Al respecto, una amplia producción sobre el tema –elaborada a partir del estudio de expedientes judiciales sobre “malos tratos” de esposos a esposas, existentes en los archivos coloniales– ha dado cuenta de cómo los jueces, apelando a la tradición o a los argumentos de tratadistas, defendieron el derecho al castigo correctivo de los esposos como dispositivo de ordenamiento conyugal y familiar. Y también cómo los maridos, en tanto “guardianes morales” del espacio doméstico, desplegaron asiduamente su “derecho” de castigar a sus esposas “discreta y moderadamente”, avalados por “la doctrina jurídica y moral” (Kluger 153).

Dentro de ese universo conceptual, jurídico y judicial que avalaba la violencia correctiva doméstica fue que la primera medida del administrador hispano fuese apresar al esposo. Sin embargo, las declaraciones de Bartolomé Yacare, alcalde de primer voto, pesaron más para que finalmente se apresara a Simón Ti, un joven cacique de Santa Rosa de Lima. El alcalde alegó que, luego de encontrar el cuerpo de Pascuala y enterrarla en el pueblo, su hijo de siete años le alcanzó un crucifijo que había pertenecido a su madre. Crucifijo que Simón Ti tenía en su poder y que dijo haber encontrado en un pozo, luego de entregárselo a su familia. Esta situación llevó a considerar a Simón Ti como el presunto homicida, ya que su chacra estaba localizada en el mismo sitio donde se había encontrado el cuerpo sin vida de Pascuala. Con estas sospechas, el alcalde le ordenó su detención a Rafael Payravaca, ordenanza de subdelegado y lo instó a confesar, extrajudicialmente. Una vez encerrado, el alcalde y el secretario del cabildo, Francisco Mboata, lo exhortaron a que confesara que él había matado a Pascuala “haciéndole presente el temor de Dios”, en tanto práctica habitual de “obtención de verdad” en las misiones. Además,

se lo amenazó con que si mentía se “le iba a corregir” (AHPB, 103, fs. 3, 4 y 4v). Según el testimonio del alcalde, el acusado le confesó haber matado a Pascuala para “vengarse” contra “palabras injuriosas” que aquella le había dicho cuando Simón Ti, su esposa y la madre de esta vivieron un periodo en la casa de Pascuala Achay y su esposo, Thomas Mbopi¹². Además, agregó que, como la vio bajar al arroyo sola a lavar la ropa, la siguió para matarla y así “quitar y desahogar de una vez aquel rencor que mantenía de tiempos antiguos” (AHPB, 103, fs. 4v y 8v).

Para constatar, refutar y ampliar este relato se solicitaron las declaraciones de Anastasia Juaré, suegra de Simón Ti, Thomas Mbopi, viudo de Pascuala, y la de María Juana Cheraci, esposa del cacique acusado. Thomas Mbopi, músico de “treinta y tantos años”, contó que

el día miércoles tres de este mes de diciembre mandó a su mujer Pascuala Achay a lavar la ropa, en un Arroyo como cerca de legua distante del pueblo inmediato a su chacara quedando el declarante enfermo en cama que este día no pareció ni el siguiente jueves y que el viernes tuvo noticia haber topado un cuerpo muerto por unos Mbayas en dicho Arroyo y hasta que trajeron el cuerpo al pueblo, y dobraron las campanas, y conocieron que era el cadáver de su mujer, entonces fueron los soldados a prenderlo, al declarante atribuyéndole la muerte de la dicha su mujer en la cárcel con dos pares de grillos de orden del administrador, y que los soldados que prendieron le dijeron que era de su mujer el cadáver que habían traído y que hallándose en dicha cárcel el sábado a la tarde le dieron noticia que el dicho Don Simón había sido el matante de la dicha su mujer (AHPB, 103, fs. 17-17v).

A la pregunta sobre qué “otros indicios” tenía de que fuera “el matante”, declaró desconocer los mismos y que, aunque vivió con

¹² En el expediente no se menciona el motivo por el cual Simón Ti, siendo cacique, vivió en la casa de Pascuala. Si se hace referencia a que ella era pariente lejana de su esposa y como era común convivir en casas en hilera, por parte de familias extensas, esta pudo ser la razón de aquella convivencia.

ellos algún tiempo, no sabía si habían tenido conflictos. Por su parte, Anastasia Juaré, suegra de Simón Ti que también vivió en la casa de Pascuala, declaró no haber visto jamás un agravio. Finalmente, María Juana Cheraci, esposa del cacique que en ese momento tenía diecisiete años, declaró que fue su esposo quien le dijo ser el homicida y que en el pueblo se decía que lo había hecho “por interés de la ropa” y que tenía “malicia” (AHPB, 103, fs. 16-20v). Finalmente, el 5 de enero de 1801, se tomó la confesión judicial a Simón Ti, por medio de intérpretes. En esa instancia, se lo instó a que declarara cómo mató a Pascuala y por qué lo hizo. Preso en el pueblo, Simón Ti dijo que ejecutó el crimen guiado por

un rencor antiguo que tenía hacia ella desde que vivieron juntos en una casa porque no quería la dicha Pascuala los domingos oír misa faltando siempre a la lista con los que los llamaba a todos a la puerta de la Iglesia y que la mató en un arroyo donde estaba lavando, como distante cerca de una legua de este pueblo, que estando él carpiendo el maíz en su chacra cerca de dicho arroyo viéndola bajar sola caminó el declarante donde estaba ella y le dijo en nombre de Dios y del Rey te quito la vida.

Describió, a su vez, que “primero le quitó el tipoy que traía consigo y que luego le dio a golpes con la pala”, estando desnuda. Según el violento relato, la fue matando en etapas, desintegrando su cuerpo y persona (AHPB, 103, fs. 22v y 23v).

Asimismo, según Simón Ti, Pascuala había pasado por su chacra sin saludarlo y sin alabar a Dios, cuestión que él le reprimió. Ante esto, ella habría respondido “porque debo llegar yo con nombre de Dios ante vos mi cacique sucio”. Siguiendo el arroyo, según el imputado, “le oyó hablar otras cosas que el declarante no le comprendió y que de esto tomó mayor agravio y que entonces bajó a matarla y que no la hubiese muerto si no hubiera procedido esto” (AHPB, 103, f. 23). Aunque el contenido de los relatos fue variando de acuerdo con el contexto, las declaraciones estuvieron atravesadas por la confesión de

acciones premeditadas con el fin de quitarle la vida a una mujer de su cacicazgo, porque no lo respetaba como correspondía a su cargo. Para ilustrar su posicionamiento, se centró en el desacato a su figura, a las injurias y a los ultrajes que las palabras y acciones de Pascuala habían conllevado. Entre ellas, se encontraba el no concurrir los domingos a la iglesia. Si bien este era un mandato para la población de las misiones desde los tiempos jesuitas y también bajo la administración borbónica, hacia el final del siglo XVIII, en Paraguay, tanto el gobernador intendente Lázaro de Rivera como el gobernador de misiones, Joaquín de Soria, utilizaron la disciplina y la devoción religiosa como ejes de sus gobiernos¹³. La presencia en la iglesia por parte de los miembros de un cacicazgo era responsabilidad de los caciques. Los titulares de los cacicazgos debían convocar a los miembros de sus parcialidades a la iglesia, para la misa y la confesión, siguiendo una lista. Los caciques también eran los responsables del reparto del trabajo de cultivo en los campos y de las herramientas. Y si este no se cumplía de forma adecuada, podría redundar en un desprestigio. Quizá la referencia al incumplimiento de las obligaciones cristianas, asociadas por los jesuitas a un pecado castigado, pudo ser utilizada estratégicamente para demonizar a la figura de Pascuala y mitigar su culpa.

Según la nueva confesión de Simón Ti, la primera realizada bajo la orden del subdelegado hispano, Pascuala no le obedecía desde tiempo atrás, cuando él había vivido en su casa, por su “corta edad”. La otra ofensa, ejercida por Pascuala, había consistido en no saludarlo como debía, al pasar cerca suyo, lo que incluía decir ciertas palabras rituales alabando a Dios. Contrariamente a lo esperado, ella había pasado en silencio por delante de él, mientras estaba trabajando en su chacra. La ausencia de un saludo acorde a su posición y estatus, como el incumplimiento de deberes que le competían como subal-

¹³ Al respecto, Joaquín Soria elaboró un Auto de gobierno para las misiones cuya primera cláusula instaba a la devoción cristiana de forma intimidatoria: “toda persona que promueva conversaciones escandalosas y contrarias a la santa religión que profesamos, será tratada como reo de lesa Majestad Divina” (Archivo General de la Nación, Argentina (AGN), Biblioteca Nacional, documento 5065, f. 1).

terna, despertó “un rencor que tenía encerrado en su pecho”, el cual canalizó a través de la planificación de un castigo y una venganza con el objetivo de quitarle la vida. Desde una perspectiva analítica, lo narrado parecía expresar la falta de autoridad que tenía el cacique en la práctica y también la cadena de emociones violentas que le generó el sentirse ultrajado junto a la proyección de una enmienda fatídica contra Pascuala.

A la ausencia de autoridad se sumaron otros elementos referenciados en el documento, tales como el hecho de que Simón Ti fuese joven para el cargo, que haya vivido un breve periodo en la casa de Pascuala –a partir de un vínculo que otros percibieron como familiar y no asimétrico– y que trabajara tanto en su chacra como, ocasionalmente, para el secretario del pueblo. En su declaración testimonial, Anastasia Juaré contó que Simón Ti estaba casado con una de sus hijas, que ella vivía en una casa compartida con ambos y que tenían una chacra en la que él trabajaba. Asimismo, que a veces este hacía “algunos conchabos” para el secretario Isidro Mbayapu a cambio de lo cual podía recibir un “pago en efectos” (AHPB, 103, f. 14). Finalmente, estaba mencionado que, luego de matarla, se había quedado con la ropa de Pascuala y con la de su esposo, por necesitarla o por el interés en la misma. Todo ello denotaba un perfil cacical menoscabado. Al respecto, podría pensarse que, hacia comienzos del siglo XIX, en las misiones guaraníes la autoridad y los privilegios cacicales se habían diversificado de acuerdo con cada pueblo, región o jurisdicción departamental. Así, Simón Ti sintetizaba un caso en particular, donde la portación de título no se reflejaba en prestigio o en un poder concreto.

Por otro lado, la emocionalidad volcada en el expediente estaría expresando el uso de un repertorio de sentimientos de ira, posiblemente compatibles con los de un cacique que no era reconocido como tal en un espacio judicializado. Esto, además, dentro de un contexto donde un sujeto, con cierto perfil sociopolítico, varón, asumía como legítimas ciertas reacciones, como las de poder vengar rencores o desacatos con violencia y expresar judicialmente su ira como elemento de

defensa –del mismo modo en que los esposos defendían sus castigos correctivos en los juicios porque habían sido injuriados por sus esposas–. Lo descripto muestra que lo expresado en el escenario judicial estaba permeado por la cultura patriarcal. También cómo los jueces avalaban la misma, junto con sus resortes de control: las amenazas, los sentimientos de odio e ira ante potestades y honores puestos en jaque, por un lado, y los castigos físicos, por el otro. Al respecto, cabe señalar que la sociedad colonial, en sus diferentes universos sociales, se expresó a través de emociones exacerbadas ante cuestiones de honor, prestigio, cargos, moralidades de género y segregaciones de origen, entre otras cosas (Garrido). Y que los castigos, junto a una pedagogía del miedo, conformaron estructuras que marcaron diferentes espacios de la vida cotidiana. Las misiones del periodo posjesuítico estuvieron atravesadas por una emocionalidad y sociabilidad cargada de violencia verbal y física, signadas por la convivencia interétnica impuesta por la administración borbónica¹⁴.

Con todo, el registro emocional utilizado por Simón Ti no parecía responder a una estrategia clara en términos jurídico-defensivos. Al respecto, se podría plantear que la ecuación ira-venganza-violencia formaba parte de respuestas posibles frente al cercenamiento de relaciones de poder, rituales, obligaciones y privilegios que se pretendían mantener, pese a las transformaciones en sus potestades. Los caciques llegaban, en algunos casos, a desplegar abusos sobre sus esposas, súbitos o súbditos, que consideraban legítimos por su cargo –como quedó vislumbrado en otros juicios por homicidio del mismo periodo, pero en la reducción guaraní de San Javier–. Al respecto, una autoridad cacical del pueblo de San Javier alegó haber “aporreado” a su esposa

¹⁴ En documentos de la década de 1780, se mencionan términos asociados a relaciones cargadas de violencia física y verbal como a una administración o gobierno misionero acompañado de un despliegue de sistemas de castigo, tales como: “corregir, amonestar, reprender, reprimir, castigar, delinquir, prender, maltratos, azotes, penas, delitos, crímenes, calabozo, cárcel, condena, arrestos, grillos, cepo, destierro, excesos, abusos, maldades, amenaza, ultraje, agravio” y la expresión “hecho tan violento” (AGN. Sala IX. Misiones, Legajo 17-8-4).

en varias oportunidades, antes de quitarle la vida, porque ella lo reprendió por “estar amancebado” con otra mujer¹⁵. En contraste, el cuestionamiento a la autoridad de un joven cacique por una mujer que por la edad y por el tipo de vínculo podía ser como una madre o una comadre dio cuenta de una autonomía en su accionar y quizás de cierto desprecio hacia él por haber vivido aquél en su casa y no al revés, como solía ocurrir con quienes pertenecían a un cacicazgo. En este escenario, el crimen contra Pascuala podría dar cuenta de las transformaciones en los alcances del cacicazgo misionero a principios del siglo XIX, así como de las pretensiones desfasadas de Simón Ti e, incluso, de las imágenes que sobre él circulaban en el pueblo analizado.

Al respecto, un dato incluido en la sumaria incita a pensar que Simón Ti buscaba un reconocimiento que no estaba teniendo, quizás por la forma en que había obtenido el cargo. En mayo de 1804, la Real Audiencia de Buenos Aires solicitó al padre cura del pueblo de Santa Rosa que exhibiera la fe de bautismo de Simón Ti, probablemente para confirmar su cargo y su edad, los cuales guardaban distinciones judiciales en términos punitivos. En el libro de bautismos, según lo trasmittió el cura franciscano Cipriano Cañete, figuraba que Simón Ti había nacido en 1781 bajo el nombre de Simón Guírapara. También que era “hijo de Tacoba Guírapara viuda y de padre no conocido natural de este pueblo de la casa de Don Ignacio Tŷ” (AHPB, 103, f. 81v). Frente a la información registrada en el libro, el cura le advirtió al gobernador de la provincia de misiones que existía

una variedad notable pues se le da a dicho Simón el apellido Guírapara propio de la madre y no del padre, con más el ser hijo de padre no conocido, y dándola por viuda Tacoba Guírapa madre del dicho Simón sin advertir quien fue el marido de aquella y que ambos son del cacicazgo de Don Ignacio Tŷ y siendo constante que el expresado Simón Tŷ se lo conoce como uno de los caciques de este pueblo debió ser sin dudas hijo de Don Ignacio Tŷ (AHPB, 103, 91).

¹⁵ AGN. Sala IX, Criminales, Documento 2770, años 1772-1776, foja 14v.

La inconsistencia advertida por el cura quizá estaba dando cuenta de que el cacique Ignacio Tŷ había tenido hijos e hijas con diferentes mujeres o esposas, entre ellas con Tacoba Guirapara, bajo una poligamia encubierta. Por otra parte, en un estudio reciente sobre el libro de bautismos de la reducción de Santa Rosa de la década de 1754 a 1764, bajo la administración jesuita, Kazuhisa Takeda advierte que “las madres de los bautizados siempre se presentaban como parte de una ‘casa’ o cacicazgo” y que “los hombres guaraníes continuaron ligados durante toda su vida al cacicazgo al que sus madres habían pertenecido, incluso después de casarse” (“Libro de bautismos” 149). Cabe mencionar que, en el contexto de las reducciones jesuitas, los cacicazgos guaraníes pasaron a trasmitirse de padres a hijos primogénitos, siguiendo la legislación india. De esta forma, se impuso la línea filial sobre la del prestigio, el poder, las disputa o la autoridad. Siguiendo esa lógica, cabe la posibilidad de que Simón Guirapara se arrogara el cacicazgo de Ignacio Ti, luego de su muerte. El autor, además, afirma que luego de la expulsión de los jesuitas “se borraron registros enteros de cacicazgos” (139). Lo que pudo conllevar el pedido de la fe de bautismo, en medio del juicio por homicidio, para confirmar su potestad cacical. Además, la sucesión cacical “parece haber sido objeto de conflicto” (Wilde 26). Esto ocurría, por ejemplo, cuando en la línea de sucesión quedaba una mujer o un varón de menor de edad. En este último caso, el cacicazgo recaía en un “pariente colateral” (Takeda, “Efectos socioculturales” 614).

En el caso de Simón Ti, la falta de certezas sobre el acceso al cargo de cacique –que se expresaron tanto en la aparente falta de reconocimiento a su autoridad cacical como en las sospechas que recayeron sobre él como presunto homicida por parte de las autoridades locales– es quizá lo que determinó que Pascuala no lo respetara como tal y lo llamara “cacique y superior sucio”. De todos modos, el contenido de las confesiones que hasta el momento se habían centrado en los supuestos descréditos de Pascuala hacia él, en tanto cacique, ya sea por agraviar o injuriar con palabras o por no saludarlo, fueron desplazadas por otros argumentos en las próximas confesiones que

realizaría. En estas nuevas versiones, se incluiría una supuesta “relación ilícita” entre el homicida y Pascuala, incorporando representaciones que darían lugar a una defensa distinta hacia el homicida, apelando a una dimensión de género.

DEL ULTRAJE AL HOSTIGAMIENTO: LA DIMENSIÓN DE GÉNERO COMO ESTRATEGIA DEFENSIVA

Con la sumaria en su poder, el gobernador de misiones solicitó la presencia de un padrino o curador por ser Simón Ti menor de veinticinco años. Dicha función recayó en Francisco Javier Río, residente hispano del pueblo. Con la intermediación del curador, la línea argumentativa giró radicalmente. En esta instancia, se introdujeron nuevos elementos a los ya mencionados pues, ante la pregunta del interrogatorio sobre los motivos del homicidio, el cacique dijo en esta nueva versión –presentada el 4 de febrero de 1801 en Santa Rosa– que “la mató porque habiéndola pretendido para tener con ella trato ilícito se le resistió” diciéndole que no le iba a dar a su “superior sucio” lo que tenía en “nombre de Dios”. Y al escuchar “estas palabras le dio de una punta con una pala con lo cual terminó de quitarle la vida” (AHPB, 103, f. 32). Ante la insistencia del comisionado interviniente para que ampliara esta nueva versión en relación con lo confesado previamente, Simón Ti afirmó que “cuando la pretendió con el dicho fin ilícito y no quiso condescender con su pretensión se le renovó el agravio antiguo que tenía con la dicha Pascuala porque no quería venir a la Iglesia de la doctrina”. Y agregó que

cuando pasó cerca de su chacra no lo saludó y viendo su silencio le dijo el declarante que si no era cristiana para pasar sin saludarle y que le respondió que sí era cristiana y le volvió a responder pues que si lo era como pasaba sin saludarle como si fuera un animal y volvió a responderle la dicha Pascuala que he de saludar a mi superior sino tiene apariencia de superior y que dicho esto caminó ella hacia el arroyo hablando entre dientes (AHPB, 103, fs. 32v-33).

Asimismo, en la confesión dijo que, tras ese intercambio verbal, él “la siguió y que después llegase a donde estaba en el arroyo dicha Pascuala la habló para usar con ella del trato ilícito” pero “no habiendo condescendido con él se agravió con ella y se le renovaron los demás agravios” por “lo que se le enfureció el corazón y la mató”. A pesar del tenor y la linealidad de la declaración, se le preguntó si Pascuala se “resistió cuando la iba a matar y si le dijo algunas palabras”. Ante esto, el imputado respondió “que se resistió a cuyo tiempo le dijo la dicha Pascuala que no había de hacer su gusto arrebataándole la pala y le dio en el codo y después él se la quitó” (AHPB, 103, fs. 32v-33). De esta forma, a los fines de la defensa jurídica, dijo que Pascuala lo atacó primero, por lo cual él debió defenderse.

Los fragmentos citados abren líneas analíticas de gran densidad conceptual. Por un lado, la pretensión de tener intimidad con Pascuala, sin su consentimiento, despierta la incógnita de si este escenario de múltiples violencias existió realmente o si acaso fue una sugerencia del curador para perjudicar a Simón Ti o para instaurar la idea de que entre ellos existía una relación previa. Puede soslayarse que quizá se buscó llevar el argumento defensivo hacia ese terreno, ya que frente a un caso de adulterio el grado de culpabilidad se trasladaba también a la víctima, aún más si era mujer, y se reducía el peso de la pena al asesino. Asimismo, Simón Ti consideró que el crimen fue una reacción emocional provocada por las injurias verbales –“superior sucio” o no tener “apariencia de superior”–, por la resistencia de Pascuala –“no hacer su gusto”– y por su comportamiento inadecuado –pasar sin saludar–, ante lo cual se “le enfureció el corazón y la mató”. Así también, aludió a la ausencia de un saludo que asoció con la condición de no cristiana y no humana. Al respecto, algunos caciques y cabildantes misioneros habían adoptado diferentes rasgos de la cultura hispana y europea, lo que los transformó en agentes e intermediarios del proceso de colonización interna. En esa línea, la separación realizada por el cacique Simón Ti pareciera estar en sintonía con una concepción occidental sobre la naturaleza que empieza a tomar fuerza a principios del siglo XIX. La misma alimentó la noción de una vida

genérica pero jerárquica, al mismo tiempo, en donde se diferenciaría a la especie humana del resto del mundo viviente, sin dejar de incluir a Dios en la cima del mundo intangible (Comaroff y Comaroff).

Un año después, el teniente gobernador del departamento de Santiago, Fernando José Ventura, remitió la Sumaria a Buenos Aires junto al reo y la pala. Una vez allí, el fiscal José Márquez de la Plata solicitó la realización de una nueva confesión judicial, tarea que fue asumida por el alcalde en corte y juez semanero de la Real Audiencia, Francisco Garasa. El 15 de diciembre de 1802, frente al agente fiscal protector de naturales, Manuel Genaro de Villota, se lo instó a recordar lo que había expuesto en la primera declaración ante el juez subdelegado del Departamento misioneros de Santiago. El declarante invirtió el relato de la última confesión y dijo que fue “la india Pascuala Achay a tomarle satisfacción al confesante por haber mantenido con ella ilícita amistad” mientras él estaba trabajando en una chacra, “en un arroyo distante a una legua del referido pueblo”. Y que luego de “ciertas palabras que entre ellos procedieron le quitó la china la pala con la que estaba trabajando” para darle en la cara y entonces ahí él se la quitó y la mató, en su defensa. En virtud de las diferencias con lo constatado en el original, el fiscal le recordó la gravedad del juramento. En respuesta, Simón Ti dijo que así “se le van recordando cada una de las especies en particular”, “haciendo memoria”, ya que “por el transcurso del tiempo se le habían olvidado”. Entonces volvió a describir las desobediencias y los agravios con el añadido de que “la india desde que se casó el confesante le guardaba cierto rencor o resentimiento” y que él solía hablar con ella “aconsejando que tenía marido e hijos y que se dejase de rencores” (AHPB, 103, fs. 41v-42, 43 y 43v).

Pese a la nueva confesión, el fiscal afirmó estar convencido de que el crimen cometido por Simón Ti “le hace merecedor de la pena ordinaria de muerte sin que baste excusar la menor edad de 25 años”, porque “sin precedente causa ni motivo” y “pretendiéndola en su indefensión”, la mató con una pala de hierro a “golpe seguro”, quitándole “las pocas especies que se recogieron”, por lo que debía

“mirarse con horror las circunstancias del caso” (AHPB, 103, f. 45). En una polaridad punitiva propia del sistema judicial, el fiscal dictaminó la máxima pena “que exige la vindicta pública para escarmiento de otros” y, en el otro extremo, el defensor instó a que “sea puesto en libertad” porque “no hubo premeditación más que una causalidad que dieron mérito los insultos de una mujer dominante de un joven que pretendía subyugar”. El defensor alegó, además, que por el “testimonio de su boca apenas puede inferirse en las repetidas confesiones el motivo cuando la variedad se encuentra en ellas”, lo cual “lejos de poner claridad las circunstancias las complica y produce una confusión que impide el concepto moral del juez” (AHPB, 103, f. 47v).

A pesar de la diferencia mencionada, el propio defensor circunscribió la versión de lo sucedido a un universo selecto de dimensiones, tomadas de las distintas confesiones. En particular, de aquella declaración realizada bajo su mediación para presentar a Pascuala como una mujer insurrecta y provocadora, dentro de ciertas jerarquías de poder y representaciones de género. En esa línea, alegó que la muerte de Pascuala

[I]a ocasionó ésta en el acto de haberle provocado queriendo tomarle satisfacción de resultas de la ilícita amistad que había tenido con ella y mucho más con la ofensa que le hizo de quitarle la pala dándole con ella en la cara en cuya ocasión subiendo a tanto grado lo injurió por el lugar en que hizo el golpe que basta por enumerar entre las atroces para la nobleza y superioridad del cacique ofendido respecto de una súbita de su cacicazgo (AHPB, 103, fs. 48v-49).

En esa versión de los hechos, el defensor concentró todos aquellos aspectos que podían pesar jurídicamente para evitar la máxima sentencia: desobediencia, provocación, hostigamiento por parte de una súbdita mujer hacia una autoridad que por la “calidad de su persona” se le debía ciegamente respeto y obediencia. Asimismo, presentó a Pascuala como la incitadora de un cuadro de violencia del cual Simón Ti solo buscó defenderse. En ese sentido, afirmó que,

aunque las circunstancias podrían “culpar al cacique de exceso en defensa”, no pueden transformarlo en “voluntario doloso” porque “bastó la ira de sentir la indignación de verse injuriado por una súbdita obligada a respetarle y mirarle con la consideración de Superior” como “la necesidad de su defensa”. Con respecto a la pena capital, fundamentó su defensa contra la pena impuesta en que aunque la edad fuera “suficiente para la imposición de ella no lo es en los delitos que no participan la calidad de actores como no puede suponerse el presente en duda de las circunstancias”. Al respecto, se invocaba la distinción penal existente en la legislación de Indias para autoridades cacicales, por lo que se “ofrece arbitrio a estos tribunales para moderar las penas según la calidad y distinción de esta clase de reos” (AHPB, 103, fs. 49-49v).

Finalmente, el defensor remarcó su “mal juicio y no maduro uso de su razón” de Simón Ti, manifestado “en la variedad y confesión de sus deposiciones en el modo a producirse y en las causas a que atribuye el origen de su delito”, en las confesiones precedentes. Con esto, buscaba destronar a la venganza como motor del homicidio, eje nodular de las confesiones de Simón Ti presentadas en las misiones, por no tener validez judicial como atenuante de la pena. Más adelante, diría que si estas habían sido las circunstancias, la condena debía ser otra porque “las leyes no permiten condenar a un loco o mentecato o necesita como es preciso que en este caso lo estuviera” (AHPB, 103, f. 99). Esto llevó al defensor a crear o inventar una cuarta versión de los hechos, presentando a Pascuala como una mujer hostigadora de la cual él solo debió defenderse. Tras la defensa presentada por Manuel Genaro de Villota, el fiscal solicitó la ratificación de los testimonios en Santa Rosa. Esta ratificación se llevó a cabo en el pueblo de Santiago de Apóstoles, a mediados de marzo de 1803. Si bien los testigos no cambiaron el contenido de sus declaraciones, agregaron expresiones que les fueron solicitadas, como su trabajo y su religión, a lo cual todos respondieron ser “católicos apostólicos romanos”, probablemente en concordancia con las exigencias manifestadas en el Auto de Gobierno de Joaquín Soria, arriba mencionado.

Con el expediente en Buenos Aires, el 24 de noviembre 1803, se reiteró el dictamen de pena de muerte. Como respuesta, el defensor preparó, en abril de 1804, un interrogatorio con una serie de presupuestos a ser confirmados en el pueblo por María Juana Cheraci, esposa de Simón Ti, y por el comisario Pedro Apicara, quienes habían testificado previamente. Los mismos debían responder a las siguientes premisas: “si era cierto” que Simón Ti “tubo “amistad ilícita con la difunta desde antes de estar casada siendo lo motivo el ser muy joven que verse tan obligado de la defunta para concurrir a sus torpes deseos que no le dejaba un punto, amedrentándola”; si “la India difunta era de bastante edad anunciadola ya su cabeza porque le comenzaba a blanquear en canas”; si Pascuala “era reputada por inducidora” y sí “este proceder” era “frecuente en misiones en las indias ya algo maduras” (AHPB, 103, fs. 81-81v).

Estas preguntas, que contenían en sí mismas las respuestas sobre la versión impulsada por el defensor, estaban elaboradas a partir de un conjunto de marcaciones sociales y morales sobre las acciones de una mujer “madura” con un joven varón, que además estaba casado. Esto, en un claro ejemplo de la forma en que operaba, en un contexto situado, el entrecruzamiento entre origen, estatus, etapa de la vida y condición de género. En este caso, condensados en las representaciones en torno al comportamiento de las mujeres indígenas mayores de las misiones que –desde la perspectiva de la narrativa contenida en el interrogatorio– perseguían, atemorizaban, hostigaban y subyugaban a varones de menor edad. Cabe señalar que Pascuala tenía menos de cuarenta años por lo que, si bien se encontraba en una etapa de la vida no reproductiva, no era una mujer anciana. La vinculación de Pascuala con la ancianidad en el contexto de un pueblo indígena pudo estar en consonancia con los imaginarios negativos que se le atribuían a la vejez¹⁶. Si bien no existen aún suficientes investigaciones

¹⁶ Las representaciones expresadas en el interrogatorio parecieran expresar un conjunto de estereotipos culturales de género de corte occidental en torno a las mujeres adultas y no una visión de la población misionera, como podrían estar ilustrando los testimonios citados. Al respecto, en la cultura occidental, desde

de carácter etnohistórico sobre el tema para la región estudiada, los estudios sobre las misiones jesuitas del Chaco muestran que las mujeres indígenas ancianas fueron usualmente asociadas con la “brujería” y con “el poder demoníaco” (Vitar 1339-1352). En lo que hace a los imaginarios sobre las mujeres jóvenes de las misiones guaraníes, Gonzalo de Doblas, teniente de gobernador de Candelaria, en su Memoria elaborada en la década de 1780, mencionó que las mujeres se entregaban “al apetito de los hombres” con “poca repugnancia y ciega obediencia” (Doblas 59-60). Lo anterior expresaba una sentencia sobre la sexualidad femenina que podía estar dando cuenta de una falta de elección más que de un libre “apetito”, como consecuencia de una amalgama de dominios patriarcales prehispánicos y coloniales.

El interrogatorio mencionado fue recibido por el comisionado, Luis Rodríguez de Figueredo, el 2 de junio de 1804, quien convocó al corregidor, al cabildo y al administrador de Santa Rosa para tomar las declaraciones. Ambos testigos, que habían declarado previamente sin mencionar nada en menoscabo de la vida de Pascuala, ahora constataban lo que el defensor buscaba convalidar. Por un lado, María Juana, que en la primera declaración afirmó que su esposo le había confesado ser el homicida, hacia el final del juicio y probablemente presionada cambió parte de su relato, imputando actitudes provocadoras a Pascuala. En este contexto, afirmó “que la juventud de su esposo y poco seso le hacía concurrir así después de casado a la ilícita amistad con Pascuala”. También que “las indias” de “edad avanzada” solían “usar” a “los jóvenes a pesar de estar muy decrépitas”. Por su parte, el comisario Pedro Apicara, declaró saber que Pascuala “lo obligaba y amancebaba a concurrir a sus torpes deseos”, que “vivía subyugado al dominio de aquella afinada” y que era “evidente en las chinas ancianas el dominio que éstas tienen sobre los muchachos” (AHPB, 103, f. 86, 87 y 87v). Las sentencias, sin embargo, reproducían las

la Edad Moderna, se atribuyeron comportamientos y rasgos estereotipados a las mujeres ancianas, tales como el de la inutilidad, la vulnerabilidad, la maldad, la mentira y la perversidad que podían influir negativamente en las y los más jóvenes (Pimoulier).

afirmaciones contenidas en las preguntas elaboradas por el defensor, junto al uso de un registro que distanciaba mucho del utilizado en las declaraciones precedentes, en relación con el lenguaje, el estilo, los términos y las nociones utilizadas, lo que lleva a presuponer que fueron direccionados, impuestos o inventados.

Con las declaraciones en su poder, aunque compartía el valor moral de las imputaciones, el fiscal se mantuvo firme en su postura condenatoria, ya que consideraba que

el ministerio contempla que la prueba, aunque insuficiente de aquella lamentable prostitución, no minora la gravedad de homicidio que lo hace acreedor de dicha pena como lo ha juzgado vuestra señoría que la finada Achay hubiese tenido ilícita amistad con el cacique Simón Ti, mucho antes de su matrimonio con María Juana Cheraci, que aún después continuase en ella por los influjos, amenazas y predominio que le quiere hacer valer sobre un joven cacique, ni que la anciana Achay fuese de este número, nada influyen en exculpar un homicidio ejecutado con seguridad tanto por consideración al sexo femenino indefenso, cuanto por las notables circunstancias de un lugar yermo y despoblado en que resistiendo la Pascuala prestarse al criminal deshago del cacique como el mismo lo ha confesado (AHPB, 103, fs. 96 y 96v).

El fiscal, en este caso, no concordaba con el atenuante que solía aplicarse, en las condenas a homicidas varones, cuando se imputaba a una mujer como adultera, si estaba casada, o con una “vida liviana o desordena”, si era viuda o soltera. En consecuencia, determinó la “sentencia de muerte” para Simón Ti. Por entonces, esta condena se encontraba en desuso o se aplicaba en casos aislados donde el homicidio había sido premeditado, en contextos sociopolíticos en los que se buscaba dar señales públicas en torno a las sentencias o cuando no se presentaban atenuantes jurídica o judicialmente aceptables por parte de los máximos tribunales, que eran los que debían dictaminar la pena de horca. Aunque sus palabras podrían resonar como una postura condenatoria hacia el homicidio a mujeres, por adulterio,

ira o venganza, lo más probable es que hayan sido proferidas desde su posición de fiscal en el juicio. A partir de este rol, enfatizó en la necesidad de mostrar un castigo ejemplar para que “no se fomente en los jóvenes a tales contracciones” con “cargos de homicidios que al cabo suele ser de resultas principalmente entre los indios” (AHPB, 103, fs. 96 y 96v). Esta generalización abre otro conjunto de aristas que superan los objetivos de este artículo.

Finalmente, en un juego retóricamente denso, el defensor tejió los últimos hilos de su defensa responsabilizando a Pascuala de todo lo sucedido. Con esa intención, alegó que las consecuencias de la “insistencia de una india ya de edad seductora” con “un joven de buen parecer tímido y perseguido” habían sido “las circunstancias de la muerte”. Estas, en efecto, “no pudieron aparecer de otra manera que la india Pascuala abusando de la paciencia del joven indio de palabra y obra, cansando de sus padecimientos e irritados con sus ultrajes”. El propio cacique, por otra parte, según el fiscal también había estado en peligro de perder su vida, por lo cual el homicidio había sido en defensa propia. Con los dos extremos planteados –el de la sentencia de muerte y la libertad del imputado–, como parte de un despliegue performático observable en otros crímenes similares, la Real Audiencia dictó su veredicto. El 12 de febrero de 1805 Simón Ti fue condenado por la Real Audiencia de Buenos Aires a diez años de riguroso presidio (AHPB, 103, fs. 101 y 103r), condena que estaba en sintonía con la dictaminada para el mismo delito en las misiones guaraníes (González; Quarleri, “Abordaje comparado”) o en las misiones de Alta California (Hackel; Quarleri y Roselly Pérez), en el mismo periodo.

CONCLUSIONES

En el presente trabajo buscamos indagar en las configuraciones sociales, políticas y de género en las que el homicidio de Pascuala Achay

fue legitimado por parte del imputado, un joven cacique cuyo título, poder y autoridad parecieron estar en juego. Este hombre respondió con ira, venganza y violencia ante lo que percibió como injuria y desacato por parte de una mujer de su cacicazgo, con la que había convivido en virtud de una costumbre asociada con el parentesco extendido. En las tres confesiones registradas en el pueblo y en la última tomada en Buenos Aires, Simón Ti sostuvo ser el autor del homicidio. No obstante, las circunstancias alegadas fueron cambiando por asesoramiento de sus representantes, un curador o padrino, en Santa Rosa, y un defensor de naturales, en Buenos Aires. En estos dos últimos casos, se incluyó, quizá ficcionalmente, la existencia de una antigua “relación ilícita” entre la víctima y el homicida. De todas maneras, llamativamente, el curador hispano del pueblo lo incitó a confesar que la acosó y ella se defendió, motivo por el cual la mató. Esta cuestión abrió otros interrogantes en torno a si esa violencia existió o fue inventada para perjudicarlo.

En contraste –y en sintonía con las alegaciones comúnmente elaboradas, en el contexto de la época, por los defensores de homicidas a mujeres o esposas–, el protector de naturales en Buenos Aires atribuyó a Pascuala todos los comportamientos morales y de género condenables, sumando un conjunto de prejuicios en torno a las actitudes hostigadoras de las mujeres indígenas maduras. Sin embargo, el contraste analítico entre las versiones mostró que las moralidades jurídicas de género fueron utilizadas como estrategia jurídica solo ante la presencia de representantes hispanos. Estos factores no habían estado presentes en las primeras confesiones de Simón Ti, una informal y la otra judicial. En ellas, se aludió a otras cuestiones; en especial, al ultraje a su persona, en tanto cacique, cometido por Pascuala y a la violencia homicida desplegada por él, como reacción emocional incontrolable devenida por la ofensa de su persona, su autoridad y su prestigio. Finalmente, desde un punto de vista metodológico, interesó situar contextualmente las palabras dichas e interpretadas por los lenguaraces y luego consignadas de forma escrita por los escribanos o letrados en las fuentes judiciales. Así, también se buscó ponderar el

valor de la fuente estudiada, ya que, aunque múltiplemente mediada, esta constituyó una vía a para pensar los vínculos entre las violencias analizadas y ciertas estructuras sociales específicas del espacio, como en los efectos o influencias de la cultura jurídica colonial y la praxis judicial hispana frente al homicidio de una mujer indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORES CARREDANO, JUAN BOSCO. “Violencia, justicia y género en el espacio colonial indígena neogranadino (1780-1810)”. *Ibero-Americanica Pragensia*, vol. 44, 2016, pp. 65-86.
- ALBORNOZ VÁSQUEZ, MARÍA EUGENIA. “Recuperando la presencia del sentir en los expedientes judiciales de Chile”. En María Eugenia Albornoz Vásquez (ed.), *Sentimientos y Justicia. Coordenadas emotivas en factura de experiencias judiciales. Chile 1650-1990*, Santiago de Chile, Acto Editores, 2016, pp. 12-27.
- ARECES, NIDIA. “La ‘función’ de 1796 y la matanza de Mbayás en Concepción, frontera norte paraguaya”. *Memoria americana*, vol. 5, 2007, pp. 103-134.
- AVELLANEDA, MERCEDES Y LÍA QUARLERİ. “Mujeres guaraníes en las misiones jesuíticas: categorías en tensión, reordenamiento social y resistencias”. *Historia Unisinos*, vol. 24, n.º 3, 2022, pp. 365-378.
- BUCARELI Y URSÚA, FRANCISCO. “Instrucción a que se deberán arreglar los Gobernadores interinos que dejo nombrados en los pueblos de indios guaraníes del Uruguay y Paraná”. *Colección de Documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay, en el Reinado de Carlos III*, Establecimiento Tipográfico de José María Pérez, Madrid, 1872 [1768].
- Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán 1615-1637*. Carlos Leonhardt (ed.), Documentos para la Historia Argentina Tomo XX. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas. Buenos Aires, Jacobo Peuser, 1929.

- COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF. “Colonialism and Modernity”. En John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the historical imagination*, San Francisco/Oxford, Westview Press, Boulder, 1992, pp. 181-296.
- DECKMANN FLECK, ELIANE. “De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)”. *Estudos Feministas*, vol. 14, n.º 3, 2006, pp. 617-634.
- DOBLAS, GONZALO DE. “Memoria sobre la Provincia de Misiones de indios Guaraníes”. En Pedro de Angelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1970, pp. 23-187.
- ESCOBEDO MARTÍNEZ, JUAN FRANCISCO Y EDUARDO DURÁN PÉREZ. “Conflictos conyugales, embriaguez y uxoricidio. Apuntes para el estudio de la cultura de género novohispana a finales del siglo XVIII”. En Oliva Solís Hernández y Norma Gutiérrez Hernández (coord.), *Historias de mujeres: del género a la interseccionalidad, de lo colectivo a lo individual, de los márgenes al centro*, Zacatecas, Paradoja Editores, 2024, pp. 29-40.
- GARRIDO, MARGARITA. “Do Recognition and Moral Sentiments have a Place in the Analysis of Political Culture? Honor, Contempt, Resentment and Indignation in the Late Colonial Andean America”. *Storia della Storiografia*, vol. 67, n.º 1, 2015, pp. 67-85.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, YÉSSICA Y VERÓNICA UNDURRAGA SCHÜLER. “Introducción”. En Yéssica González Gómez y Verónica Undurraga Schüler (eds.), *Hilvanando Emociones. Rupturas y vínculos desde lo femenino. Chile y Argentina, siglos XVII al XX*, Huelva, Universidad de Huelva, 2021, pp. 13-35.
- HACKEL, STEVEN. “Punishment, Justice, and Hierarchy”. En *Children of Coyote, Missionaries of Saint Francis. Indian-Spanish relations in Colonial California, 1769-1850*. Virginia, University of North Carolina Press, Omohundro Institute of Early American History and Culture, 2005, pp. 321-363.

- IMOLESI, MARÍA ELENA. “El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes”. *Anos 90*, vol. 18, n.º 34, 2011, pp. 139-158.
- INOSTROZA PONCE, XÓCHITL Y JORGE HIDALGO LEHUEDÉ. “Alcaldes y Mayordomos: Liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (doctrina de Belén, 1782-1813)”. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, vol. 53, n.º 1, 2021, pp. 81-101.
- GAMMERL, BENNO. “Emotional styles: Concepts and challenges”. *Rethinking History*, vol. 16, n.º 2, 2012, pp. 161-175.
- GEERTZ, CLIFFORD. “Historia y antropología”. *Revista de Occidente*, n.º 137, 1992, pp. 55-74.
- GINZBURG, CARLO. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- GONZÁLEZ, MELINA. “El uxoricidio en el Río de la Plata: rigor legal versus práctica criminal, Río de la Plata 1750-1850”. En Natalia Stringini, Elizabet Silva y Melina González (eds.), *Mujeres maltratadas: relecturas forenses del Río de la Plata, 1750-1850*, Buenos Aires, Ediciones de la Secretaría de Investigación Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, 2022, pp. 89-115.
- KLUGER, VIVIANA. “Derecho de corrección marital en el virreinato del Río de la Plata. Un análisis de los pleitos por malos tratamientos, reclusión y depósito”. *Revista de la Asociación de Magistrados y Funcionarios de la Justicia Nacional*, n.º 31-32, 2004, pp. 151-158.
- LOPES DE CARVALHO, FRACISMAR. “Los ‘señores de los ríos’ y sus alianzas políticas”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 2005, n.º 42. Visitado el 8 de octubre de 2025. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62304205>
- LÓPEZ JEREZ, MABEL PAOLA “Civilización de la violencia conyugal en la Nueva Granada en el marco de las estrategias de movilidad social a finales del periodo virreinal”. *Cuadernos de Historia*, n.º 54, 2021, pp. 11-39.
- MAEDER, ERNESTO. *Aproximaciones a las misiones guaraníticas*. Buenos Aires, Universitas SRL, 1996.

- MOLINA, FERNANDA. “Violencia conyugal en las sociedades andinas (Siglo XVII). Hacia una definición histórica y cultural”. *Surandino Monográfico*, n. ° 3, 2013, pp. 48-62.
- OJALVO PRESSAC, ÁLVARO. “Masculinidades virreinales: ser varón en los textos jurídicos de Juan de Matienzo y Francisco de Toledo (Virreinato del Perú, 1569-1581)”. *Revista Historia y Justicia*, n. ° 11, 2018. Visitado el 10 de octubre de 2025. <https://journals.openedition.org/rhj/3456>.
- OJEDA GUTIÉRREZ, JONATHAN Y JOSÉ CRUZ JORGE CORTÉS CARREÑO. Sujeto indígena y masculinidad: un diálogo sobre las intersecciones entre género y etnia. *Revista Reflexiones*, vol. 101, n. ° 2, 2022. Visitado el 1 de octubre de 2025 <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/issue/view/3090>
- PIMOULIER, AMAIA NAUSIA. “Viejas caducas. La imagen de la vejez femenina en la primera Edad Moderna”. *Hipogrifo*, vol. 11, n. ° 2, 2023, pp. 703-720.
- QUARLERI, LÍA. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- _____. “Abordaje comparado de la violencia homicida hacia mujeres indígenas guaraníes. Las causas, los imputados y los alegatos (1772-1805)”. *Revista Historia y Justicia*, vol. 21, 2024. Visitado el 22 julio 2024. <http://journals.openedition.org/rhj/10752>
- _____. “Castigos físicos y control de los cuerpos. Mujeres guaraníes, trabajo y poder colonial”. *Temas Americanistas*, n. ° 40, 2018, pp. 239-264.
- QUARLERI, LÍA Y DIANA ROSELLY PÉREZ. “Violencias y homicidios en las misiones de Alta California. De los castigos físicos a los crímenes intra-conyugales e interpersonales”. Ponencia presentada en el 58° *Congreso Internacional de Americanistas*, Universidad de Novi Sad (Serbia), 30 de junio al 4 de julio del 2025.

- SARREAL, JULIA. "Caciques as Placeholders in the Guaraní Missions of Eighteenth Century Paraguay". *Colonial Latin American Review*, vol. 2, n. 2, 2014, pp. 224-251.
- SOSA ABELLA, GUILLERMO. *Labradores, tejedores y ladrones. Hurtos y homicidios en la provincia de Tunja, 1745-1810*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993.
- STAVIG, WARD. "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII". *Revista Andina*, Año 3, n.º 2, 1985, pp. 451-468.
- STERN, STEVE. *La Historia Secreta del Género: Mujeres, Hombres y Poder en México en las Postrimerías del Periodo Colonial*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- SUSNIK, BRANISLAVA. *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII*. Asunción, Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero, 1990-1991.
- TAKEDA, KAZUHISA. "Efectos socioculturales de la política de reducción en las misiones jesuítico-guaraníes: transformación del cacicazgo y nacimiento de una nueva identidad". *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Akira Saito y Claudia Rosas Lauro, editoras, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, 599-635
- _____. "Libros de bautismos y padrones en las misiones jesuíticas de Paraguay (1754-1764): propuesta para un análisis comparativo". *Boletín Americanista*, N° 88, 2024, pp. 135-159.
- TAYLOR, WILLIAM. "El homicidio". *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económico, 1987 [1979], pp. 116-171.
- TRIBALDOS SORIANO, ROSA. "Imagen y representación de las mujeres guaraníes: conflictos y resistencias en las misiones jesuitas (siglos XVII-XVIII)". En Izaskun Álvarez Cuartero (ed.) *Conflictos, negociación y resistencia en las Américas*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca-Asociación Española de Americanistas, 2017, pp. 197-214.

URIBE-URÁN, VÍCTOR. *Amores fatales. Homicidas conyugales, derecho y castigo a finales del periodo colonial en el Atlántico español*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Banco de la República (Subgerencia Cultural), 2020.

VITAR, BEATRIZ. “El poder jesuítico bajo amenaza. Importancia de las ‘viejas’ en las misiones del Chaco, siglo XVIII”. En Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos (coord.), *Estudios sobre América, siglos XVI-XX*, Sevilla, Asociación Española de Americanistas, 2005, pp. 1339-1352.

WILDE, GUILLERMO. “Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis de liderazgos indígenas en una frontera colonial”, *Revista Anos 90*, vol. 18, n.º 34, 2011, pp. 19-54.

El “escenario de la conquista”: la colonización de los imaginarios en el teatro de la Capitanía General del Reyno de Chile¹

THE “SCENARIO OF THE CONQUEST”: THE COLONIZATION OF IMAGINARIES IN THE THEATER OF THE CAPITANÍA GENERAL DEL REYNO DE CHILE

David Arancibia Urzúa*

Universidad de Concepción

¹ El presente artículo forma parte de la investigación doctoral de la Universidad de Concepción *La “escena teatral mapuche” en Güllumapu (Santiago de Chile. 2009-2019). Poéticas de memoria, dolor, identidad y resistencia. Una mirada champurria.*

* Doctor © en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Concepción, Concepción, Chile. ORCID ID: [0009-0008-8329-9947](https://orcid.org/0009-0008-8329-9947). Correo: d.arancibiaurzua@gmail.com. Declaración de autoría: conceptualización, investigación, metodología, administración de proyecto, visualización, escritura de borrador original y redacción, revisión y edición.

RESUMEN: La idea de un “escenario de la conquista” en Chile surge a partir de un campo de estudio literario y del análisis historiográfico de símbolos presentes en algunas expresiones teatrales, empleadas como instrumento de evangelización, durante los primeros años de conquista, expresados a través de las cofradías de “indios, negros y mulatos”, la representación de auto sacramentales y algunos textos dramáticos. Basándonos en los estudios de Serge Gruzinski y su intento por interpretar el mundo indígena del pasado, nos preguntamos hasta qué punto la occidentalización, por medio de “transformaciones expresivas”, modificó la percepción indígena de lo real y lo imaginario, y a partir de una larga lista de “escenarios del descubrimiento” como sistema de visibilidad paradigmático en distintos imaginarios visuales presentes en Chile –según lo propuesto por Diana Taylor en su estudio sobre “archivo y repertorio”–, nos preguntamos, ¿por qué este escenario continúa siendo reproducido y por qué ejerce todavía tal poder?

PALABRAS CLAVES: Sociedad colonial, teatro, pueblos originarios, estudios literarios, teoría latinoamericana.

ABSTRACT: The idea of a “Scenario of the Conquest” in Chile arises from a field of literary study and the historiographical analysis of symbols present in some theatrical expressions used as instruments of evangelization during the early years of the conquest, expressed through the brotherhoods of “Indians, Blacks, and Mulattos,” the representation of auto sacramentales, and some dramatic texts. Based on the studies of Serge Gruzinski and his quest to interpret the indigenous world of the past, we ask ourselves to what extent “Westernization,” through “expressive transformations,” modified the indigenous perception of the real and the imaginary. Based on a long list of “scenarios of discovery” as a paradigmatic system of visibility in different visual imaginaries present in Chile –as proposed by Diana Taylor in her study on “the archive and the repertoire”–, we ask ourselves, why does this scenario continue to be reproduced and why does it still exert such power?

KEYWORDS: Colonial Society, Theater, Native Peoples, Literary Studies, Latin American Theory.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo proviene de investigaciones surgidas de la tesis doctoral en literatura latinoamericana de la Universidad de Concepción: *Mapuche Amelkan Fantepu Mew. La “escena teatral mapuche” en Gülumapu (Santiago de Chile. 2009 – 2019) Poéticas de Memoria, Dolor, Identidad y Resistencia. Una mirada champurria*, en la cual se proponen diferentes planteamientos metodológicos interdisciplinarios, insertos en el ámbito de los estudios literarios y teatrales, en diálogo con los estudios de performance y los estudios culturales, a través de una perspectiva *champurria* (mestiza) que se instala desde la propia práctica artística, y también, desde mi propia biografía.

Por ello es que, en medio de esta maraña de inquietudes artísticas y de investigación, sobre otros terrenos, otros caminos y otros objetos de estudio para poder desentrañar aquellos lugares visibles, y no tan visibles, en las disputas que existen sobre estos imaginarios, no puedo dejar de preguntarme, de qué hablamos cuando hablamos del concepto de representación e imaginarios presentes en la idea de “escena” o “escenario”.

Sobre todo, pensando en autores como Jacques Derrida, cuando plantea su crítica al “logocentrismo”, al desestabilizar la idea de que las “representaciones” puedan capturar un significado pleno o fijo, pues su concepto de “diferenciación” revela que toda representación está marcada por ausencias, desplazamientos y una imposibilidad inherente de clausurar el significado (46).

Del mismo modo, esta misma definición nos permite establecer un diálogo con algunas perspectivas dentro del pensamiento indígena latinoamericano, planteadas por ejemplo por pensadoras como Silvia Rivera Cusicanqui, con su crítica a las epistemologías coloniales que, justamente han impuesto formas de “representación” que invisibilizan las experiencias y cosmovisiones indígenas. En contraposición a ello, la autora propone rescatar formas de representación alternativas, a partir de, por ejemplo, la oralidad y los símbolos visuales que emergen

desde las propias epistemologías indígenas (5), y que, al igual que en Derrida, cuestionan los binarismos y las categorías fijas.

Por ello, para empezar, lo que me parece importante señalar es que no podemos obviar que la idea de imaginario tiene una estrecha relación con la producción de imágenes que se han construido a partir de la literatura o del arte, y las diferentes prácticas que giran en torno a la idea de “representación”. En otras palabras, tomando en cuenta, por ejemplo, lo que plantea la socióloga mapuche Victoria Maliqueo Orellana, en su investigación sobre arte visual mapuche contemporáneo *Mapuche Ad Küdaw Fantepu Mew Nuevos imaginarios sociales sobre la identidad*, tampoco podemos desconocer que “los imaginarios tienen una estrecha relación con las representaciones, pues se componen en gran parte de ellas” (22).

Dicho de otro modo, la disputa por la representación sería entonces una controversia de gran importancia para el ámbito de las configuraciones de imaginarios de los pueblos originarios, principalmente debido a la abundante producción de representaciones e imágenes que se ha construido sobre los cuerpos, ideas y territorios desde tiempos coloniales. Sobre todo, pensando que las “disputas de imaginarios” también podrían situarse en la manera en que se han estructurado los “dramas sociales” y las imágenes que se han proyectado sobre ellos.

Por esta razón, me propongo pensar los “imaginarios de la nación” como una proyección del “escenario de la conquista” y, a su vez, de los “escenarios del descubrimiento”, idea que Diana Taylor desglosa a partir de un artículo publicado en Nueva Inglaterra, el año 1995, sobre una expedición que afirmaba haber “encontrado una nueva tribu en la selva amazónica” (99).

Dicho brevemente, Taylor define el “escenario del descubrimiento” como un “sistema de visibilidad paradigmático, que al mismo tiempo asegura cierta invisibilidad” (100), porque según afirma, ante la pregunta de cómo participa la performance en los actos de transferencia de memoria e identidad social, y de cómo continúa acosando a las

Américas, atrapando incluso a aquellos que intentan desmantelarlo, su “banalidad esconde su instrumentalización y su transitividad” (99).

Así pues, Taylor plantea que, como consecuencia de la primera carta del primer viaje de Colón, el “escenario del descubrimiento” es en efecto teatral, y a partir de la idea de que los movimientos del repertorio actúan para el archivo, se han creado “imágenes, escenas y escenarios” a partir de ello, donde también plantea que, el paradigma quedó así establecido: “la vigilancia del territorio, la lectura de declaración oficial, el despliegue de los estandartes, la toma de posesión de las tierras (que solo accidentalmente parecían estar ya habitadas)” (103).

Dicho brevemente, me propongo pensar en algunos ejemplos paradigmáticos de aquello, a través de algunas expresiones teatrales desarrolladas durante la conquista, y distintos imaginarios visuales presentes en Chile hasta la actualidad, que me han permitido comprender y disputar el concepto de “escena”, que luego utilizo para referirme a un conjunto de obras escénicas y dramáticas mapuche contemporáneas dentro de mi estudio, que han surgido de la mano de distintas creadoras y creadores mapuche durante los últimos años.

Debido a esto es que, a través del presente artículo, pretendo profundizar sobre algunos imaginarios mapuche (o indígenas) construidos en el Chile colonial y que, proyectados en el tiempo, también los podríamos reconocer a través de una “escena de la pacificación”, así como otros imaginarios visuales actuales, reproducidos a través de medios de comunicación masiva, como internet, la televisión y la prensa.

DE CRÓNICAS Y COFRADÍAS: LA “ESCUENA” TEATRAL DE LA CONQUISTA

Para comenzar, al momento de pensar cómo se construyeron los imaginarios de la colonización en el Chile colonial a través del teatro, me es inevitable acudir a Serge Gruzinski para imaginar o

ensayar una posible respuesta. Pues, comparándolo con el caso de la “cristianización de los imaginarios” del actual territorio mexicano, aquella es considerada “fácil e insuperable”, porque pese a las distancias considerables que los separaban “ambos mundos estaban de acuerdo en valorar lo supra real” al grado de, por ejemplo, reconocer en Cortés al dios Quetzalcóatl que había vuelto del lejano Oriente, y por su parte, evangelizadores y conquistadores tomar a los dioses indígenas por manifestaciones múltiples de Satán (Gruzinski 186).

A partir de esto, me propongo pensar como un ejercicio de análisis y ensayo algunos ejemplos respecto de lo que ocurrió con la “cristianización de los imaginarios” en el actual territorio chileno, principalmente en la ciudad de Santiago.

En ese sentido, pensando en el cruce entre “lo real y lo imaginario”, y la posibilidad de interpretar el mundo desde dos ópticas distintas, considero como un primer ejemplo de aquello, el carnaval del Corpus Christi.

En este contexto, cabe destacar que la Festividad del Corpus Christi fue uno de los carnavales más importantes del Santiago colonial, cuyo trazado iniciaba en el solar de la Iglesia de la Merced, ubicado a los pies del costado poniente del Cerro Huelén, en la actual esquina de calle Merced con Mac Iver. Según distintas fuentes orales y escritas, el recorrido de esta procesión era acompañado de “actores” que utilizaban máscaras y cabezudos, junto a la figura de “dos serpientes” que molestaban al público y que, al final del recorrido, eran derrotados por un Cristo resucitado, frente a la Catedral de Santiago, en la Plaza de Armas.

Así pues, como bien lo plantea Luis Pradenas, en su completo relato sobre la historia del teatro en Chile, antes de que el “teatro” trazara el espacio real e imaginario que le es propio, las conmemoraciones, festejos y celebraciones del calendario litúrgico católico constituyeron verdaderas “teatralizaciones” orientadas al logro de una “misión” de ocupación y de sacralización del espacio público, al servicio del sistema difusor de las “consignas de orden” definidas

por el derecho divino y el absolutismo monárquico (82). Lo anterior ocurría aun cuando, en paralelo, existían restricciones para el teatro y los carnavales en el Viejo Continente, instaladas por la Iglesia católica, a partir de encíclicas, decretos y prohibiciones. Por ello, es paradójico que el “teatro” haya sido una de las principales herramientas evangelizadoras en Latinoamérica, surgida de la mano de compañías religiosas mendicantes –como dominicanos, mercedarios, agustinos y franciscanos– para crear las cofradías de “indios, negros y mulatos [...] inspiradas en las cofradías católicas metropolitanas, las ‘congregaciones’ y ‘cofradías’ del Santiago del Nuevo Extremo son creadas, siguiendo el esquema de un paralelismo social al sistema de castas vigente en la sociedad colonial” (Pradenas 83).

Sin embargo, debemos recordar que, de todos modos, la Iglesia católica debió enfrentar la imposibilidad del abandono de prácticas y expresiones originarias y tribales que se hacían presentes en estas procesiones.

Un claro caso de aquello es lo que en efecto ocurría con celebraciones como el Corpus Christi en Santiago que, a pesar del por ejemplo tono devotamente admirativo del jesuita Alonso de Ovalle, “por no querer abandonar sus danzas y comilonas que habían llegado a excesos deplorables” (Hanisch 44), la jerarquía diocesana decide suprimir las cofradías de “indios” y “morenos”. Y ante la devota negativa de estas a disolverse, estas cofradías son fusionadas con aquellas organizadas en las iglesias de Santo Domingo y de San Francisco. Esta medida, sin embargo, no logra impedir la alteración progresiva de los ritos católicos (Pradenas 87).

Así mismo, la permanencia, continuidad y disputa por este tipo de celebraciones también han dejado en evidencia otra disputa trascendental para los pueblos originarios y sus “imaginarios”. Dicho de otro modo, debemos recordar que la mayoría de las festividades y procesiones religiosas sirvieron para el ocultamiento de muchas ceremonias ancestrales, que existían desde antes de la llegada de los colonizadores, tal como se ha demostrado con distintas festividades y celebraciones.

A partir de esta afirmación, y sumado también a las diversas fuentes orales y escritas sobre la memoria ancestral de Santiago –que dan cuenta de su pasado como una posible sede administrativa del Tawantinsuyu (Stehberg y Sotomayor 86)–, es que también me permite imaginar en el posible ocultamiento de alguna celebración indígena que, de acuerdo al calendario, podría coincidir con la festividad andina del Inti Raymi, considerando además algunos aspectos relevantes del carnaval del Corpus Christi: la orientación del recorrido –de oriente a poniente, al igual que algunas celebraciones andinas–; el emplazamiento del solar de la iglesia La Merced –a los pies del Cerro Huelén, y en medio de calles donde se han encontrado restos funerarios y ceremoniales prehispánicos–; y el final del recorrido de la procesión –frente a la Catedral de Santiago, en la Plaza de Armas, donde justamente se han encontrado vestigios de una *waka* o altar ceremonial andino–.

En efecto, existe bastante evidencia y literatura que da cuenta de cómo el Corpus Christi reemplazó en el mundo andino –y también mesoamericano– el conjunto de ceremonias ligadas a las cosechas que anuncianaban el nuevo año agrícola (Zuidema 195), entre las cuales también está considerada el Inti Raymi.

Por lo cual, a propósito de Gruzinski, y respecto del contexto colonial chileno y sudamericano, en contraste a las circunstancias del territorio maya y azteca, donde la “colonización de los imaginarios” estuvo marcada por la trasposición de imágenes de textiles y pinturas, me pregunto, ¿habrá sido el “cuerpo” el principal instrumento de cristianización (y colonización), considerando la vasta tradición de carnavales y festividades, para cimentar las bases de un “escenario de la conquista”?

En este contexto, tampoco quisiera obviar lo que significó la escritura, pensando que el teatro no es tan solo cuerpo, sino también texto. Por ello, también quisiera detenerme a pensar cómo por medio de la escritura teatral también ha existido una larga continuidad en la reproducción de este “escenario de la conquista”.

No obstante, primero quiero volver al símbolo de las “dos serpientes”, presentes en el Carnaval del Corpus Christi, para establecer una correspondencia con la “cristianización de los imaginarios” a través de la escritura, tomando como ejemplo el caso de *La Historia general del reino de Chile. Flandes Indiano*, escrita por el sacerdote Diego de Rosales en 1674 y publicada por Benjamín Vicuña Mackenna recién entre 1877 y 1878.

Dentro de este marco, quisiera detenerme aquí, porque justamente en esta crónica aparece la primera versión escrita sobre el *piam* mapuche (o *lafkenche*) sobre “dos serpientes”: Tren Tren y Kai Kai. Una de las narraciones más relevantes para el pueblo mapuche y que más transferencia ha tenido en el tiempo, al ser considerado como uno de sus “mitos” fundacionales, cuya primera versión escrita propone lo siguiente:

Fingen tambien que avia otra Culebra. en la tierra y en los lugares baxos llamada Caicai-Vilu, y otros dizen que en esos mismos cerros, y que esta era enemiga de la otra culebra Tenten y assimismo enemiga de los hombres, y para' acabarlos hizo salir el mar, y con su inundacion quiso cubrir y anegar el cerro Tenten y a la culebra de su nombre, y assi mismo a los hombres que se acogiesen a su amparo y trepassen a su cumbre. Y compitiendo las dos culebras Tenten y Caicai, esta hada subir el mar, y aquella hazia levantar el cerro de la tierra y sobrepujar al mar tanto quanto se lebantaban sus aguas (Rosales 3-4).

Dicho de otro modo, no me parece casual la aparición del símbolo de las “dos serpientes”, tanto en el carnaval del Corpus Christi como en este documento, a propósito de la cristianización de los imaginarios indígenas. Sobre todo, considerando que, en el texto de Rosales, también se hace referencia a las “dos serpientes” como manifestaciones del demonio.

A partir de ello, es que expongo de alguna manera, la trasposición de imaginarios provenientes de la oralidad, y cómo son reconfigura-

dos a través de la escritura. Por ello, comparto el testimonio de una experiencia junto al Colectivo Artístico Rumel Mülen, del cual formé parte, durante un proyecto sobre la recopilación de relatos mapuche de origen titulado *Rume futxa kuifi*, dirigido por la actriz Margarita M. Cuminao. En este contexto, en un *nütram* con el antropólogo huilliche, Manuel Muñoz Millalonco –realizado en enero de 2012, en Chiloé, lugar donde además existen algunas de las versiones más arraigadas de este relato–, se nos planteaban las siguientes preguntas:

¿Quién era el que le tenía miedo al agua? ¿El español o el indio? ¿Cómo es eso de que primero se levantan las aguas y después se levanta la tierra, si sabemos que, en este territorio, primero se mueve la tierra y después se levantan las aguas?

En pocas palabras, y sin querer dar respuesta a estas interrogantes, ni mucho menos cuestionar un relato que está muy arraigado en la tradición oral mapuche, lo que me parece importante es la “incuestionabilidad” de la versión escrita por Rosales. Sobre todo, considerando la estructura de un relato que tal vez se refiera a los terremotos y posteriores maremotos presentes en el territorio, pero hasta la actualidad, todavía se le asimila al mito bíblico diluviano, y se acepta que primero se levantaron las aguas, y luego se manifestó la tierra. Lo mismo ocurre con otros relatos originarios del continente, incluso en el mundo, asegurando justamente la “invisibilidad” de epistemologías y cosmovisiones distintas a las de la cultura occidental (o eurocentrada), a propósito del ocultamiento que provocan los diversos “escenarios del descubrimiento”.

Aun así, también existen distintos registros de otros fenómenos naturales ocurridos en el pasado, de similares características a un “evento diluviano” o a otros eventos naturales, transmitidos mediante la memoria oral, que tal como expone el geólogo mapuche Cristián Bastías Curivil, en su investigación sobre la influencia de los procesos geológicos en la cosmovisión mapuche, las aguas también se han expresado antes de algún evento relacionado con los suelos o la tierra.

Ahora bien, pensando en la crónica de Rosales, y en relación con la escritura como herramienta de “colonización de los imaginarios”, en este caso, refiriéndome a la “escritura teatral”, también pienso en otro de los casos más paradigmáticos de lo que podríamos denominar como una “escena teatral de la conquista”, a partir de *La Araucana* de Alonso de Ercilla.

En efecto, podríamos decir que *La Araucana* es una obra literaria que forma parte de la larga lista de los “escenarios del descubrimiento”. Esto, por tratarse de una de las “escenas” más reproducidas a través de la historia, tanto como tópico o estructura, lo cual es posible de observar en películas, cómics y, sobre todo, en otras escrituras.

Un primer ejemplo de aquello lo observamos en la versión auto sacramental del mismo nombre, *La Araucana*, atribuida en un primer momento a Lope de Vega y luego al dramaturgo Andrés de Claramonte. Lo mismo ocurre con la tragicomedia *Arauco Domado* de Pedro de Oña, escrita a pedido del gobernador García Hurtado de Mendoza, pero también inspirada en la obra de Ercilla.

En suma, ambas son adaptaciones o reinterpretaciones de *La Araucana*, donde además se reconfiguran algunos de sus símbolos y parte de su estructura literaria. De hecho, tal como expone Luis Pradenas, el auto sacramental *La Araucana*, basado en el poema de Alonso de Ercilla, también es una alegoría a la Pasión de Cristo, basada en el Evangelio de San Juan:

La elección del toki, jefe de guerra, se decide en una competencia deportiva, en la cual el cacique Colo-Colo –“voz de la palabra”– es árbitro general. Los “caciques”, a la vez hombres santos demonios –Rengo/Satanás, Tucapel/Nemrod, Polípolo/Jacob y Caupolicán/Cristo–, se enfrentan buscando ser el “Elegido” (47).

En líneas generales, estos ejemplos nos permiten pensar todavía más en la manera en que fueron reemplazados ciertos símbolos por medio de una “cristianización de imaginarios”, a través de la

escritura y, en este caso, a través del teatro, por medio de un texto dramático.

Por otra parte, este mismo ejemplo me ha servido para revisar la forma en que ha sido adaptada esta escena de “la elección del toki o jefe de guerra” en distintas obras literarias, de trama o contextos históricos distintos, pero centradas en la misma estructura de conflicto: la lucha entre mapuche y español (u otro enemigo). Así sucede por ejemplo en *Mariluán* (1964) de Alberto Blest Gana, *Rucacahuiñ* (1912) de Aurelio Díaz Meza e incluso en *¡Lautaro! Epopeya del pueblo Mapuche* (1982) de Isidora Aguirre, donde el toki o jefe de guerra, en este caso, es reemplazado por Lautaro, a diferencia del relato ercillesco centrado en la figura de Caupolicán.

Sin duda, un ejemplo de lo que sería la proyección de *La Araucana* como una “escena de la conquista” que también podemos leer como expresiones dicotómicas que se producen además, a partir de un contexto post reduccionista, a fines del siglo XIX, y que también forman parte de otro correlato histórico, respecto de la representación de lo mapuche (o lo indígena) en la literatura chilena que, justamente a partir de la obra ercillesca, ensalza el valor del “araucano” como sujeto histórico o “héroe mítico” del pasado, y que incluso contribuye a configurar el imaginario de la “identidad mestiza” del pueblo chileno (Ostria 45), o como bien señala el poeta huilliche Bernardo Colipán:

La Araucana deviene así en un gran pez, un escualo con su propia gramática, que es capaz de otorgar sentido a nuevas narrativas nacionales posteriores, en donde confluye la ecuación de memoria y poder que construye su relato narrándonos a todos [...] Está claro que los mapuche son elevados a una categoría mítica, mientras que los españoles se mantienen en el terreno de lo real, de lo histórico. No cabe duda de que *La Araucana* fue capaz de producir ciertos tótem, o figuras arquetípicas que cada cierto reflotan tanto en el imaginario nacional (64).

Por otro lado, el académico e investigador Mauricio Ostría también señala que la mayoría de los escritores en Chile –y en América Latina– que se han ocupado del “llamado problema del indio”, lo han incorporado como tema, motivo o personaje de sus trabajos literarios, con una visión paternalista, de commiseración por su situación social y, a menudo, mostrándose partidarios de cambios que permitirían la integración del indígena en la sociedad chilena y latinoamericana (47).

Dicho de otro modo, para Ostría, estas obras literarias oscilan entre “la admiración y el vituperio”, donde se expresa la contradicción de la visión criolla sobre el “indio” (48), en las que podríamos destacar varios ejemplos a lo largo del siglo XX. Entre ellos, el cuento “Quilapán” de Baldomero Lillo, perteneciente a su obra *Sub Sole* (1907); *El mestizo Alejo* (1934) de Víctor Domingo Silva, *Lautaro, joven libertador de Arauco* (1943) de Fernando Alegría o *Supay el cristiano* de Carlos Droguett (1967), por nombrar solo algunos ejemplos.

En otras palabras, podríamos reconocer un “escenario de la conquista” en diversos escenarios proyectados a través del tiempo que, a partir de fines del siglo XIX, es posible identificar también como un “escenario” post reduccionista o “escena de la pacificación”.

DEL “ESCENARIO DE LA CONQUISTA” A LA “ESCENA DE LA PACIFICACIÓN”

En primer lugar, sabemos que, en efecto, la mal llamada “pacificación” fue en verdad una operación militar, realizada durante la segunda mitad del siglo XIX, para anexar los territorios mapuche más allá de la frontera del Biobio, que habían sido previamente reconocidos por diferentes tratados. Dicho proceso, aunque llamado “pacificación”, fue todo menos pacífico, por lo que su nombre es apenas un eufemismo².

² En Argentina, ocurre lo mismo con el relato de la “Campaña del Desierto”, en tierras que eran todo menos desiertas y, como diría Taylor, solo accidentalmente parecían estar habitadas (Taylor 103).

Debido a esto, para justificar la operación también había que generar nuevas narrativas, distintas al “relato ercillesco”, donde el “araucano” se configuraba como un “héroe mítico” del pasado. Un nuevo relato que se insertara dentro de los marcos modernos de “civilización y barbarie” y diametralmente distinto al de la conquista. Este relato estuvo acompañado por la construcción de diferentes imaginarios visuales, como el que podemos observar en el *Parlamento de Hipinco* (Imagen 1) de Manuel José Olascoaga, pintor y militar de la Campaña del Desierto, y posterior acompañante de Cornelio Saavedra, responsable de la operación militar chilena.



IMAGEN 1. *Parlamento de Hipinco*, 1793. Memoria Chilena.

En líneas generales, podemos ver a Cornelio Saavedra sentado en un centro iluminado, con actitud de relajo –o “pacífica”– en una silla. Podríamos decir que posee una posición dialogante, aunque “complaciente”, quizás paternalista, situado en el rol del interlocutor de un “Otro” al que habría que “pacificar”. En oposición, podemos observar, en la esquina inferior derecha del cuadro, a un mapuche que pareciera apartarse de la reunión, en una actitud poco dialogante. Nótese además que al fondo del cuadro podemos ver la silueta de

unos guerreros mapuche con lanzas, los únicos que poseerían armas, según el cuadro.

Así mismo, esta obra también estaría respondiendo a una serie de imágenes reproducidas y proyectadas en distintas pinturas, esculturas y dibujos presentes en Chile a través del tiempo, algunas de las cuales me han servido como material de estudio para evidenciar la manera en que la “escena de la conquista” y, en consecuencia, el “escenario de la pacificación”, han sido proyectados a través de distintos imaginarios hasta nuestro tiempo. Dentro de este marco, una de las escenas más reproducidas y proyectadas en el tiempo es *La fundación de Santiago* (1888) del pintor Pedro Lira, donde cabe destacar en la composición del cuadro, otra vez, la imagen de un “indígena” sentado en el suelo, en oposición a la del conquistador, que al igual que en el cuadro de Olascoaga, se ubica en un nivel más elevado.



IMAGEN 2. *La fundación de Santiago*. Pedro Lira Rencoret, 1888. Museo Nacional de Bellas Artes. Imagen digital, *Memoria Chilena*.

Cabe destacar, además, que aparecen claramente algunos elementos paradigmáticos del “escenario del descubrimiento” que señala Taylor: “la vigilancia del territorio, el despliegue de los estandartes, y la toma de posesión de tierra” (103).

De manera similar, a propósito de la elaboración de un relato transitivo, ante todo teatral, dirigido a un “otro” espectador –europeo, civilizado, etcétera–, distinto a un “Otro” habitante del territorio –indígena e “incivilizado”–, la pintura de Lira se complementa además con la versión idílica de un relato fundacional de una ciudad construida sobre un “valle a los pies de un cerro” -solo casualmente habitado-, según comienza a ser relatado, a partir de las actas del Cabildo de Santiago en 1544, escritas por el cronista Jerónimo de Vivar, a pedido de Valdivia y los demás generales de la capitánía, para reescribir la historia de la fundación de la ciudad, después que los primeros archivos fueran quemados durante el incendio provocado por el líder picunche, Michimalonco, en 1541, reforzando así, la idea de invisibilidad que sugieren los “escenarios del descubrimiento” (Taylor 99). Más todavía, considerando las evidencias arqueológicas de una sede administrativa del Tawantinsuyu emplazada en el actual centro cívico de la ciudad (Stehberg y Sotomayor 86).

Por ello mismo, a propósito de la proyección de la “escena de la conquista” mediante imágenes, y por medio de la escritura, Marisa Malvestitti apunta a que efectivamente, durante el periodo de “pacificación”, la escritura también fue una de las “principales herramientas que se usó para extender el conflicto de la ocupación, desde el punto de vista social, y así, promover discursos que justificaban el ingreso militar a las tierras del Sur” (32). Entre estos discursos también se cuentan los promovidos por Saavedra, a propósito de la construcción de un nuevo “escenario” y la pintura del parlamento. En este contexto, también tenemos distintos discursos enarbolados por Domingo Faustino Sarmiento que, según extracta Roberto Fernández Retamar, planteaba por ejemplo que “los toki Colocolo, Lautaro y Caupolicán no eran más que unos indios asquerosos, a los que habría que hacer

colgar” (Fernandez Retamar 47), si hubieran existido en la época de las ocupaciones militares argentina y chilena³.

En ese sentido, en oposición a las ideas expresadas por Sarmiento en escritos de prensa o ensayos como *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Fernandez Retamar señala que la expresión de la supuesta “barbarie” de los pueblos originarios, por ese entonces, consistía en un relato inventado con crudo cinismo por “quienes deseaban la tierra ajena” en nombre de la “civilización” como “estado actual” del hombre “de Europa o de la América europea” (47).

Dentro de este marco, el imaginario del “buen y el mal salvaje” también resurge en medio de este nuevo escenario inventado, aunque no fueran protagonistas centrales, sino antagónicos o secundarios, dentro de este relato, tal como sucede con los personajes de Ariel y Calibán, en *La Tempestad* de William Shakespeare. Una obra que, además, también formaría parte de la larga lista de “escenarios del descubrimiento”, cuyo antecedente directo, precisamente, son las imágenes proporcionadas por Colón en su *Diario de la Primera Navegación*, a propósito de lo planteado por Taylor.

De este modo, el personaje Calibán representa al caribe, el caníbal⁴, el antropófago, el “hombre bestial situado irremediablemente al margen de la civilización” (24), en definitiva, el “mal salvaje”. Por otro lado, tenemos a Ariel, que, para Fernández Retamar representa –en un sentido gramsciano– al “intelectual”, quien puede optar por su amo Próspero, con el que aparentemente se entiende de maravillas, pero de quien no pasa de ser un temeroso esclavo; en definitiva, la representación del “buen salvaje”.

³ Esta denostación, me recuerda a un comentario hecho por Luisa Cordero, expsiquiatra y diputada de la derecha en Chile, quien se refiere a algunos futbolistas de la “generación dorada” de la selección chilena masculina de fútbol como unos “indios horrorosos”.

⁴ Efectivamente, Calibán es un anagrama de la palabra *caníbal*.

Así mismo, Walter Mignolo sugiere que la idea de “América Latina” habría sido precisamente imaginada mediante la oposición de dos ideas similares: la “civilización” y la “naturaleza” (21), que –tal cual es señalada por la idea bajtiniana– es representada también por “lo grotesco”. Así también, podríamos pensar que surge la idea de la identidad-Estado-nación chilena, que por un lado es una imagen descrita como aquella que surge de la mezcla entre el español y el “araucano”⁵. Así pues, la identidad chilena se ubica del lado de la “naturaleza”. No obstante, la “idea de Chile” como Estado-nación o “Estado moderno” también se ubica del lado de la “civilización”, debido a que, desde finales del siglo XVIII y durante el XIX, la “naturaleza” como creación divina se oponía a la “cultura”, en tanto creación humana. Dicho de otro modo,

no se dejó de lado la relación entre hombre y naturaleza, sino que solo se redefinió la oposición contenida también en dicha relación, y la cultura se utilizó como instrumento para nombrar la homogenización del Estado-nación (Mignolo 21).

Sin embargo, Patricio Lepe-Carrión plantea que esto no quiere decir que la nación surja de manera espontánea ni que sea un fenómeno único del siglo XIX, sino que más bien tuvo un largo y muy complejo proceso de sedimentación en la historia de la conquista y la colonia (274). Por ello, tampoco es casual pensar que los “imaginarios de la nación” hayan sido consolidados en los contextos del primer centenario de la república y después de distintos ensayos constitucionales, gobiernos autoritarios, dos guerras contra Perú y Bolivia y la ocupación militar en Wallmapu.

Así mismo también pienso, desde una perspectiva “transgeneracional”, que tampoco es casual que cien años después hayan surgido distintos cuestionamientos a dichos imaginarios, en el contexto de los festejos y contrafestejos del Bicentenario, en el 2010; y también

⁵ Nótese que nunca se habla de la “madre originaria”, ni de la “mujer araucana”.

durante las diferentes “conmemoraciones y revueltas” enmarcadas en los “500 años del Descubrimiento de América”, en 1992; y en la reciente “Revuelta popular de octubre” de 2019.

Por ello también, me permite pensar a partir del estudio sobre una “escena teatral mapuche contemporánea”, en una “transformación epistemológica” de los imaginarios, surgida de horizontes narrativos e imaginativos propios que, se liberan y contraponen a los imaginarios propuestos por un “escenario del descubrimiento” –o de la nación–, que, proyectados en el tiempo, lo podemos ver encarnado en distintas “escenas”: las cofradías de “indios, negros y mulatos” como “escenario de la conquista”; o los distintos relatos e imágenes que se construyen a partir de una “escena de la pacificación”; o inclusive, a través del “escenario” de los fatídicos y condenables circos y zoológicos humanos europeos, a fines del siglo XIX, donde precisamente se exponían a personas de pueblos originarios de África y América como si fueran un espectáculo, y que, a veces, aun en el presente, todavía no se deja de repetir.

ESCENARIOS ACTUALES: PROYECCIONES DE UN IMAGINARIO COLONIZADO

Por último, con el objetivo de ensayar una posible respuesta o conclusión al por qué se reproducen todavía estos imaginarios, quisiera remontarme a fines de 1990, cuando se recrea el imaginario de un “mapuche terrorista”, producto de los distintos ataques incendiarios en el sur, algunos vinculados a reivindicaciones territoriales mapuche.

Dentro de este marco, podemos decir, también han surgido “montajes” que han sido debidamente comprobados. Todo esto también me hace pensar o reforzar la idea de una “escena” proyectada en el tiempo que se replica en un “escenario” actual y reciente, en el que se ha planteado la ya instalada tesis del “terrorismo”. De igual modo,

además, como sucedía con la “escena de la pacificación” también había que construir nuevos escenarios, imaginarios y relatos.

De esta forma, en el ejercicio de analizar distintas plataformas generadoras de imágenes –como la prensa y la televisión– me he detenido a pensar en distintos imaginarios de lo mapuche (y lo indígena) que bajo la excusa de la integración o lo intercultural, e incluso transformándose en “espectáculo”, consciente o inconscientemente, también dan cuenta de la enorme confusión epistemológica o desconocimiento sobre la sociedad mapuche que siguen estando presentes a través de la “cultura de masas”.

Un ejemplo de aquello podrían ser algunos personajes humorísticos de la televisión de 1990 y principios de los 2000, como el *Peñe Teñe* de la dupla Millenium Show; el *Indio*, de la dupla Dinamita Show, interpretado por el humorista Mauricio Medina; y, por último, otro personaje también llamado *Indio*, en el sketch “La Pobra”, del desaparecido programa *Jappening con Ja*, interpretado por el actor Eduardo Ravani. Este último personaje era interpretado con un “cintillo en la cabeza” –que, según plantea el rapero mapuche Waikil, “tal vez podría graficar la imagen de “Colo Colo”– también se ha utilizado “para tildar de forma despectiva a la gente mapuche” (Cuyanao). En definitiva, estas caricaturas de lo mapuche (o lo indígena) y de toda una sociedad popular, marginal o marginada, son propias de un humor de la televisión de los años 1990, heredado de la dictadura.

Dentro de este mismo contexto, también podemos reconocer personajes como Millarhaü de la teleserie *Los Capo* (2005) del canal Televisión Nacional de Chile, interpretada por la actriz Paz Bascuñán, quien al revisar algunos episodios dan cuenta de un deficiente trabajo en los diálogos aparentemente dichos en mapudungun⁶, donde incluso existe una invención de palabras. Por otra parte, también tenemos la polémica que generaron los personajes de la familia Minchequeo

⁶ Por ejemplo, como aparece en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=jF-gAb5e5eA>

Huaiquimil en la teleserie *Pobre Gallo* (2016) del canal Mega⁷, donde podemos observar elementos de “caricaturización” y, además, la utilización de un acento o tono de habla que nada tiene que ver con el “modo de hablar mapuche”, el que podríamos asociar a la manera en que se ha transmitido también el “modo de hablar huaso o campesino” en diferentes espacios de representación, como el cine y el teatro.

Sin embargo, aunque inofensivas, aún podemos ver este tipo de imágenes proyectadas en la actualidad, tanto en televisión, como incluso en teatro –aunque quiero creer que no poseen la misma banalidad del ámbito humorístico–. Esto nos permite observar y darnos cuenta de la todavía persistente confusión y desconocimiento de la sociedad chilena frente a estos temas, considerando, sobre todo, el aumento del racismo en los actuales discursos de extrema derecha.

Por ello, es importante y necesario pensarnos desde el “agenciamiento” o el lugar de enunciación desde el cual construimos este tipo de imaginarios, y el cuidado, respeto y responsabilidad que requieren. Y pensando también en la pregunta de Diana Taylor, a propósito de la proyección de los “escenarios del descubrimiento” en la actualidad, al plantearnos el problema del por qué este escenario continúa siendo reproducido, por qué ejerce todavía tal poder y por qué, al mismo tiempo, pone en evidencia las disputas que existen en torno a estas representaciones e imaginarios.

REFERENCIAS

BASTÍAS CURIVIL, CRISTIÁN. *Influencia de los procesos geológicos en la cosmovisión mapuche, entre Concepción y Chiloé*. Memoria de pregrado para optar al título de geógrafo. Universidad de Chile, 2019.

⁷ Por ejemplo, ver el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=q-2bkXIaIsfM&t=348s>

- BAJTÍN, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Traducción de Julio Forcat y César Conroy, Alianza Editorial, 1987.
- COLIPAN FILGUEIRA, BERNARDO. “La Araucana: su Golema y la metáfora de su memoria quebrada”. En Luz Ángela Martínez y Jaime Huenún (comp.), *Memoria Poética. Reescrituras de La Araucana*, Santiago de Chile, 2010.
- CUYUNAO, JAIME. “Ravani, Jappening con ja, ‘La Pobla’ y la caricaturización de la gente pobre poblacional”. *El Ciudadano*, 22 mar. 2023, www.elciudadano.com/actualidad/ravani-jappening-con-ja-la-pobla-y-la-caricaturizacion-de-la-gente-pobre-poblacional/03/22/.
- DERRIDA, JACQUES. *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Marchant, Anthropos/Universidad Autónoma de Puebla, 1989.
- ERCILLA Y ZÚÑIGA, ALONSO DE. *La Araucana*. Edición de Isaías Lerner, Madrid, Cátedra, 2009.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO. *Calibán: Apuntes sobre la cultura de Nuestra América*. Con “Postdata de 1993”, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.
- GRUZINSKY, S. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- LEPE-CARRIÓN, PATRICIO. *El contrato colonial de Chile: ciencia, racismo y nación*. Santiago de Chile, Ediciones Abya-Yala, 2016.
- MALVESTITTI, MARISA. *Mongeluchi Zungu: Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Ibero-Amerikanisches Institut / Gebr. Mann Verlag, 2012.
- MALIQUEO ORELLANA, VICTORIA. *Mapuche ad Küdaw Fantepu Mew (Arte visual mapuche contemporáneo): Nuevos imaginarios sociales sobre la identidad*. Memoria de título para optar al título de sociología, 2019.
- MIGNOLO, WALTER. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa. 2007.

- PRADENAS, LUIS. *Teatro en Chile: huellas y trayectorias, siglos XVI–XX*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2006.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA. *Chixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- OSTRIA GONZÁLEZ, MAURICIO. “Notas sobre la presencia mapuche en la literatura chilena”. *Kipus: Revista Andina de Letras*, n.º 23, 2008, pp. 45-59.
- STEHBERG, RUBÉN Y GONZALO SOTOMAYOR. “Mapocho Incaico”. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, vol. 61, 2012, pp. 85-149
- TAYLOR, DIANA. *El archivo y el repertorio: el cuerpo y la memoria cultural en las Américas*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017.
- ZUIDEMA, TOM. “La Fiesta del Inca”. *Celebrando el cuerpo de Dios: El Corpus Christi en el mundo andino*. Editado por Antoinette Molinie. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999

Memorias de otredad: historias de identidad y experiencias sensibles del exilio republicano español en México (1939-1942). Seis entrevistas desde el ocaso de la vida

MEMORIES OF OTHERNESS: STORIES OF IDENTITY AND SENSITIVE EXPERIENCES OF THE SPANISH REPUBLICAN EXILE IN MEXICO (1939-1942). SIX INTERVIEWS FROM THE TWILIGHT OF LIFE

Estela Roselló Soberón*

Universidad Nacional Autónoma de México

* Investigadora a tiempo completo, titular B, definitiva del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. Doctora en Historia de El Colegio de México. ORCID ID: [0000-0003-2159-6758](https://orcid.org/0000-0003-2159-6758). Correo: estelarosello@gmail.com. Declaración de autoría: conceptualización, investigación, metodología, administración de proyecto, recursos, visualización y escritura de borrador original.

RESUMEN: Este artículo tiene el propósito de explorar una dimensión poco estudiada de la historia del exilio republicano español en México (1939-1942): la función que tiene el ejercicio de reconstrucción de la memoria sensible, afectiva e íntima sobre las experiencias vividas de “otredad” durante el ocaso de la vida. Para muchas personas que vivieron el exilio republicano español en México, el sentirse y saberse “otros” frente a muchas personas y realidades fue clave en la experiencia subjetiva que terminó por formar parte de la construcción de un yo interior nutrido de la mirada de “los demás”. A partir de los testimonios recogidos en seis entrevistas orales a adultos mayores de entre ochenta y seis y noventa y cuatro años que toda su vida se identificaron como “republicanos españoles”, el artículo busca mostrar cómo la reconstrucción de la experiencia vivida de “otredad” desde la vejez permitió que dichas personas resignificaran su identidad gracias a la elaboración de un ejercicio de reconciliación personal y emotiva con ellas mismas y con sus recuerdos. Para ellos, la oportunidad de seleccionar, olvidar y reordenar las tristezas, dolores y pérdidas del exilio y de entretejerlos con las alegrías, sorpresas, encuentros y cuidados de toda una vida les ayudó a reapropiarse de sus reminiscencias desde la serenidad, en un momento crucial de la existencia, pocas veces valorado por nuestras sociedades contemporáneas como es la vejez.

PALABRAS CLAVE: exilio, memoria, experiencia vivida, emociones, vejez.

ABSTRACT: This article aims to explore a little-studied dimension of the history of Spanish Republican exile in Mexico (1939-1942): the role played by the reconstruction of sensitive, affective, and intimate memory of experiences of “otherness” during the twilight of life. For many people who lived through the Spanish Republican exile in Mexico, feeling and knowing themselves to be “other” in relation to many people and realities was key to the subjective experience that ultimately became part of the construction of an inner self nourished by the gaze of “others.” Based on testimonies collected in six oral interviews with older adults between the ages of 86 and 94 who identified themselves as “Spanish Republicans” throughout their lives, the article seeks to show how the reconstruction of the lived experience of “otherness” in old age allowed these people to reframe their identity through a process of personal and emotional reconciliation with themselves and their memories. For them, the opportunity to select, forget, and reorder the sorrows, pains, and losses of exile and to weave them together with the joys, surprises, encounters, and care of a lifetime helped them to reclaim their memories with serenity at a crucial moment in their lives, one that is rarely valued by our contemporary societies: old age.

KEYWORDS: exile, memory, lived experience, emotions, elder age.

RECORDATORIO Y UN PAR DE APUNTES METODOLÓGICOS

El exilio republicano español (1939-1942) forma parte de la historia dorada del México posrevolucionario. En la historia oficial, la acogida que el presidente Lázaro Cárdenas dio a miles de hombres, mujeres y niños españoles, perseguidos y expulsados de su patria a lo largo de la guerra civil y durante los primeros momentos del franquismo suele representarse como una de las muestras más emblemáticas de la hospitalidad y la generosidad de un régimen progresista, simpatizante de los ideales de la izquierda republicana garante de la libertad, la fraternidad y la igualdad. La identificación del cardenismo idealizado con la defensa de la justicia social cobra fuerza en el recuerdo mítico de la llegada de una comunidad de refugiados víctimas del fascismo español, necesitados de un espacio vital donde subsistir y donde encontrar la posibilidad de empezar la vida, una vez más¹. Por su parte, en las imágenes estereotípicas de la memoria de la comunidad del exilio español, el presidente Lázaro Cárdenas es recordado como héroe, mientras que el pueblo mexicano se reconoce como pueblo amigo, hermano, y México, como una patria que amorosamente brindó asilo y cobijo a miles de españoles desposeídos y devastados ante la pérdida de prácticamente todo.

Mucho se ha escrito sobre el exilio español desde la llegada de aquellos miles de obreros, campesinos, ingenieros, médicos, abogados, maestros, científicos, políticos, artistas e intelectuales españoles a México². Durante la segunda mitad del siglo XX, la historia política,

¹ Tomás Pérez Vejo ha estudiado los mitos en torno al exilio republicano español en México para ofrecer una mirada mucho más compleja de dicha realidad, al desmitificar la representación dorada no solo de las divisiones en torno a la acogida de la sociedad mexicana hacia los republicanos, sino también de la postura del gobierno de Lázaro Cárdenas hacia la llegada de los refugiados españoles en 1939 (175-184).

² De acuerdo con Dolores Pla Brugat y a Clara E. Lida, entre 1939 y 1950 llegaron 4.660 refugiados españoles republicanos a México (Pla Brugat, “La presencia española...” 164).

social, intelectual y de las relaciones internacionales del exilio se nutrió de importantes investigaciones que abordaron el fenómeno desde dichos campos de estudio³. Por otro lado, muchos historiadores del exilio republicano español en México insistieron, desde entonces, en la importancia que tuvo la conservación de la memoria colectiva entre hombres y mujeres que se identificaron como parte de la comunidad de refugiados de la guerra civil española⁴. En ese sentido, además de las investigaciones especializadas en dicho tema, han sido de enorme valor los estudios autobiográficos y las memorias personales escritas por filósofos, escritores, artistas e intelectuales de la élite republicana. En tiempos recientes, se han rescatado también muchos diarios y escritos íntimos de personas quizás menos ilustres y menos reconocidas públicamente, pero no por ello ajena a los ideales de la República. Más allá de sus diferencias, los autores de dichas fuentes comparten la experiencia vivida de haber perdido la guerra y de verse forzados a abandonar su tierra de origen para sobrevivir y continuar la vida. Para ellos, la experiencia del exilio significó la oportunidad de abrir un nuevo horizonte de esperanza para ellos mismos y para sus hijos⁵.

A partir del siglo XXI, y sobre todo en años más recientes, algunos autores comenzaron a introducir la mirada emocional para

³ Destacan en la historiografía clásica del exilio republicano español en México las investigaciones de Dolores Pla Brugat, Clara E. Lida, Aurora Díez Canedo, Fernando Serrano Migallón, José Antonio Matesanz y Mari Carmen Serra Puche, entre otros.

⁴ En su artículo “El exilio republicano español en México: Memoria e identidad”, Guiomar Acevedo López insiste en la importancia que tuvo esa “férrea voluntad de memoria” como una estrategia para salvaguardar la identidad colectiva y preservar la continuidad de la causa y del *ethos* republicano (152).

⁵ Entre los ejemplos clásicos de dichas memorias ejemplares se encuentra la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, *Del exilio en México: recuerdos y reflexiones* (1991). Por otro lado, en años recientes, Susana Sosenski recuperó el diario de una pequeña niña refugiada, Conxita Simarro, y lo editó bajo el título *Diario de una niña en tiempos de guerra y exilio. 1938-1944* (2017). Otro ejemplo de este tipo de diarios es el *Diario del aviador Juan Juan Ruiz Funes Sánchez* (2025), editado por Carlos Lázaro Ávila.

interpretar esos mismos diarios, memorias personales, epistolarios, poemas, fotografías, pinturas y testimonios orales con el propósito de reconstruir la historia del exilio desde una perspectiva sentimental y afectiva⁶. Este artículo se suma a dichos esfuerzos, pero desde una mirada que busca arrojar otros matices de la experiencia sensible del exilio, matices que solo son perceptibles desde los recovecos de la memoria íntima, propia e individual de personas que, desde la vejez, y a partir de las reminiscencias convertidas en relatos, vuelven a reconstruir su identidad al recordar emociones y sensaciones llenas de ambivalencia, tensión y contradicción. En ese sentido, las reflexiones de las siguientes páginas buscan enfatizar cómo la reconstrucción de las experiencias de otredad recordadas en la vejez son parte de una memoria sensible capaz de resignificar y reconciliar las tristezas, los dolores, duelos, confusiones, miedos, soledades y sufrimientos del exilio con las alegrías, sorpresas, encuentros, certezas, cuidados y compañías de una vida que al final, y de acuerdo con los testimonios de las personas entrevistadas, se convirtió en un camino propio, pleno, lleno de pesares –como la vida de cualquier ser humano–, pero lleno, también, de satisfacciones, dichas y esperanzas cumplidas, frente a aquellas otras que algún día quedaron disueltas, difuminadas o perdidas en una tierra de origen a la que nunca se pudo volver.

Se entiende por “otredad” lo que Sara Ahmed define como una realidad producto de relaciones sociales, corporales y culturales que otorgan un significado específico a la identidad de personas que “dejaron su hogar y se mudaron a otro” y que comparten la sensación de no estar asimiladas ni de pertenecer a comunidades que los excluyen de su “nosotros”. Tal como señala la autora australiana-británica, en este artículo, la otredad no es solamente “ser diferente a otro”, ni es una “esencia” absoluta, sino que se trata de una identidad y una

⁶ De acuerdo con Carolina Rodríguez López y Daniel Ventura Herranz, a partir de 2014 algunos historiadores del exilio vieron en las premisas teóricas y metodológicas de la historia de las emociones herramientas atractivas para interpretar la experiencia del exilio como un fenómeno de “sufriimiento y esfuerzo emocional, pero también de recuperación, descanso y refugio” (113).

experiencia construidas culturalmente, que surgen de la manera en que las personas se relacionan entre sí para dar origen a comunidades imaginarias, en donde algunos habitan desde la asimilación y otros experimentan siempre la sensación ambivalente de estar excluidos del “nosotros” comunitario⁷ (Ahmed, “Home and away”).

En ese sentido, es posible afirmar que las personas del exilio español que experimentaron sensaciones de otredad al migrar a México habrían construido una identidad compartida que les habría hecho parte de una comunidad emocional como las que define Barbara H. Rosenwein en su ya clásico trabajo *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006); es decir, que se habrían identificado a sí mismas con un grupo que compartía un conjunto de emociones y sentimientos que orientaban sus vidas. La sensación constante de sentirse parte y no-parte de un país que les acogió y que con el paso del tiempo se convirtió en su hogar habría sido un elemento constitutivo de una experiencia de otredad compartida por los miembros de la comunidad emocional de refugiados españoles en México.

En efecto, al tratarse de una relación y de una realidad que emerge a partir del contacto y el intercambio de valores, ideas, sensaciones y creencias encarnadas y significadas en distintos cuerpos, la “otredad” también es una “experiencia vivida”; es decir, se trata de un fenómeno que se vive “como resultado de una percepción situada, contextualizada que cobra realidad a partir de cómo se sintió en determinado momento, en determinada situación, en determinado cuerpo” (Boddice y Smith 24-29)⁸. En ese sentido, historiar la “experiencia de otredad” recordada

⁷ Ahmed insiste en que la “otredad” es siempre producto de una relación (Ahmed, *Strange Encounters* 5).

⁸ Propongo el concepto de “experiencia sensible de otredad” inspirada en la lectura de los trabajos teóricos de Rob Boddice, Javier Moscoso y Sara Ahmed. De esta manera, vinculo la experiencia de otredad y de “extrañeza” de las que habla Ahmed en varias de sus obras con el fenómeno de orientación o reorientación –también estudiado por la autora– que viven las personas “en un mundo que adquiere diferentes formas”. Para Ahmed, los cuerpos de las personas se orientan a partir de la manera en que habitan los espacios y a partir de la forma en que sintonizan con los objetos y con las personas que les rodean (*Queer Phenomenology* 1-2).

desde la vejez requiere reconocer que la memoria subjetiva construida en ese momento de la vida plantea actos de selección, olvido, reorientación y resignificación de los hechos, momentos, anécdotas, olores, sabores, texturas, sonidos e imágenes que se ordenan para formar parte de un relato cuyo fin es, en realidad, lograr la reconciliación con uno mismo, con las experiencias acumuladas a lo largo del tiempo, así como con aquello que se fue, con aquello que se quiso ser y no fue posible o, simplemente, con aquello que no regresará más.

Para muchos especialistas interesados en la importancia que tienen la memoria y la reminiscencia en la vejez, esta es una etapa de la vida en que el yo interior necesita integrarse o, mejor dicho, reintegrarse a partir de una resignificación de la identidad propia⁹. Aceptar las nuevas condiciones del cuerpo, elaborar los duelos necesarios y reconocer ciertas circunstancias de dependencia y vulnerabilidad que forman parte de esta etapa de la vida requiere de fuertes ejercicios de introspección y autorevisión. Narrar la historia propia, reordenar la autobiografía, resignificar y reescribir el relato de la trayectoria vivida brinda oportunidad de encontrar nuevas sensaciones de dignidad y de armonía en estos años de crisis, pero también de oportunidad para encontrar un nuevo sentido existencial¹⁰. De esta manera, los relatos de los adultos mayores republicanos españoles que se presentan a continuación no son solamente una serie de anécdotas sueltas, personales o commovedoras. Al haber sido recreadas mediante un ejercicio de historia oral, estas reminiscencias materializan ese proceso de “reconstitución y recreación” del yo y de la subjetividad, hilvanados

⁹ En su artículo “La experiencia emocional de envejecer”, Silvia Viel desarrolla todas estas ideas y concluye que es en la vejez que los sujetos logran construir y reelaborar nuevas representaciones de ellos mismos (s/p).

¹⁰ Es interesante pensar cómo, en ese ejercicio de reconciliación existencial que se da mediante el ejercicio de construir una memoria de vida, las personas adultas mayores suelen “recordar” con mayor nitidez que los jóvenes. Muchos han atribuido la nitidez de esa memoria a la necesidad de seleccionar solamente aquellos recuerdos y experiencias importantes y realmente significativas para la construcción de esa nueva subjetividad (Folville *et al.* 1223).

con unidad y coherencia gracias a la reinterpretación que los dueños de esos recuerdos dieron a sus propias experiencias vividas de otredad. Esto habría contribuido a generar en ellos sensaciones de mayor paz y reconciliación con sus propias trayectorias de vida¹¹.

Mirar la vejez como ese “lugar donde se cristaliza y refugia la memoria” apela, evidentemente, a los estudios clásicos de Pierre Nora, pero también a los estudios más recientes de Barbara H. Rosenwein, pionera y pilar de la historia de las emociones, cuyo interés en la experiencia de envejecer devela “cómo las personas mayores siempre han retenido sus deseos emocionales más profundos”¹². Efectivamente, pensar en la memoria como esa facultad ordenadora y organizadora de la experiencia vivida de la que alguna vez hablara Nora hace posible imaginar la manera en que las personas que viven en el “invierno de la vida” revitalizan sus experiencias vividas, les dan un nuevo sentido, las acomodan y las habitan una vez más, mediante la experiencia de un cúmulo de emociones y sensaciones encarnadas. Al impregnarse en el cuerpo, estas terminan siendo parte constitutiva e inherente a la persona o, más bien, acaban por convertirse en ese hogar que no se puede vivir en otro sitio sino, una vez más –en paráfrasis de Ahmed– “allí donde habita el corazón”¹³.

De manera que el interés de este artículo es concentrarse en el relato más íntimo, personal e individual de seis personas que, desde una serie de entrevistas realizadas en la última etapa de su vida, hicieron un ejercicio de resignificación, ordenamiento e incluso reconciliación con sus propias memorias de otredad, al volver a

¹¹ Romina Andrea Fernández explica de esta manera la importancia que tiene la construcción de una identidad narrativa y los procesos que se viven para construirla en la vejez (Fernández 17).

¹² Esta frase se refiere al libro más reciente de Barbara H. Rosenwein, *Winter Dreams: A Historical Guide to Old Age* (2025).

¹³ En sus trabajos sobre la compleja experiencia de “sentirse en casa” entre migrantes y exiliados, Sara Ahmed plantea que dicha experiencia siempre es afectiva. En ese sentido, “la ubicación del hogar se construye mediante todo aquello que se huele, se escucha, se toca, se siente y se recuerda” (“Home and Away” 342).

enunciar la reminiscencia de olores, sabores, texturas, objetos llenos de sentido, palabras, sonidos y sensaciones introyectadas en cuerpos –en palabras de Sara Ahmed– “siempre descolocados”¹⁴, pero a pesar de ello, siempre ávidos y capaces de “sentirse en casa” y de volver a habitar un hogar propio.

Las fuentes para realizar este ejercicio de análisis son seis entrevistas que se hicieron en 2017 a seis adultos mayores que durante toda su vida, desde su llegada a México –entre los nueve y los catorce años–, se identificaron a sí mismas como “republicanas o republicanos españoles”. Esta forma de identificación existencial formó parte del yo interior de estas personas, quienes compartieron la experiencia de expulsión del lugar de origen tanto de sus padres y madres como de ellas mismas. Tal como se podrá leer a continuación, este episodio en sus historias de vida se convirtió en la simpatía republicana identitaria que no solo fue heredada de sus progenitores, sino que cada una de ellas y ellos encarnó, reconstruyó y resignificó para convertirla en una experiencia propia que dio sentido a su manera de ser y vivirse “republicano español”.

Al momento de las entrevistas, todas y todos los entrevistados tenían entre ochenta y seis y noventa y cuatro años y vivían en la Ciudad de México. Algunos fueron entrevistados en sus propios hogares, otros en los de sus hijos o hijas y solo uno de ellos en su lugar de trabajo. Es importante señalar que todas y todos, excepto uno, gozaban de muy buena salud, se desplazaban con autonomía fuera de sus hogares y tenían una vida social intensa con amigos y familiares a quienes visitaban o por los que eran visitados con frecuencia. El único entrevistado que no contaba con estas facultades vivía en casa de su hija, no podía caminar y hablaba con dificultad. Por último, vale la pena señalar que los seis entrevistados pertenecieron a lo que Silvia Dutrénit ha denominado “la segunda generación”, es decir, fueron “hijos que acompañaron a sus padres en la ruta del exilio”

¹⁴ Para Ahmed, los cuerpos de exiliados y migrantes comparten siempre la sensación de dicho descolocamiento (Ahmed, “Home and Away” 345).

(209), y todos ellos pertenecieron al sector de las élites o al sector terciario constituido por profesionistas, maestros, catedráticos o intelectuales simpatizantes de la República que llegaron a México entre 1939 y 1942¹⁵.

Por obvias razones de respeto a la privacidad, los nombres completos de los entrevistados no se mencionan en las siguientes páginas. Sin embargo, vale la pena tener presente el lugar de origen y la edad de cada uno de ellos en el momento de ser entrevistados: Paloma nació en Madrid y tenía ochenta y seis años; Cecilia nació en Madrid, pero creció en Pamplona y fue entrevistada a los noventa y cuatro; Mari Cruz nació en Avilés y contaba con noventa y dos; Nuria nació en Barcelona y tenía noventa y tres; José S. nació en Murcia y dijo tener noventa y cuatro y José L. nació en Terraza y también tenía noventa y cuatro años cuando se realizó el trabajo etnográfico para escribir este artículo.

Como toda historia oral, esta se elaboró a partir de una metodología interpretativa y cualitativa que entreteje el pasado y el presente, lo mismo que la subjetividad de las personas adultas mayores entrevistadas, plagada de “deseos, ambivalencias y fabulaciones” (Bornat 222), con la subjetividad propia de la historiadora involucrada en la reconstrucción y reinterpretación del relato¹⁶. En ese sentido, tal como afirma Joanna Bornat, el ejercicio de las entrevistas para recuperar la historia oral, íntima y encarnada de estos seis adultos mayores habría constituido una especie de ritual terapéutico, “casi confesional”, de transformación del yo interior en una etapa crucial y de transformación personal como es la vejez. De esta manera, el relato-memoria

¹⁵ De acuerdo con Dolores Pla Brugat casi la mitad de los refugiados republicanos que llegaron a México en esos años pertenecieron al sector terciario mencionado (“La presencia española...” 164).

¹⁶ Joanna Bornat insiste en el carácter cualitativo y subjetivo de la historia oral y en cómo el acceso a los recuerdos y a la memoria de adultos mayores mediante entrevistas sobre sus reminiscencias en el pasado siempre lleva a las versiones que dichas personas tienen de ellas mismas en un presente siempre vinculado con el pasado (222).

que aquí se presenta sería resultado de eso que Javier Moscoso ha recuperado de la antropología clásica y ha llamado “las formas ritualizadas de la experiencia vivida” (218). En efecto, si como decía Victor Turner “toda experiencia culturalmente significativa se traduce en un drama social” (*ibid.*), los recuerdos sensibles sobre las experiencias de otredad en el exilio que estas seis personas se convirtieron en una trama significativa desde la vejez y permitieron rehabitar ese pasado eterno del que solo quedaban “restos fosilizados y manoseados por la memoria” de una larga vida vivida (Moscoso 212).

LA PARTIDA

Entre 1939 y 1942 llegaron a México varios barcos con tripulantes españoles que buscaban refugio después de haber sido vencidos en una guerra que les había dejado la vida rota. Las tres embarcaciones más importantes de aquel contingente de refugiados republicanos fueron el *Mexique*, el *Sinaia* y el *Ipanema* (Barcos de la Libertad). A lo largo de su travesía por el mar, los pasajeros de aquellas naves del exilio escribieron sus diarios de a bordo. En ellos se registraron las actividades cotidianas del barco, los avisos que se daba a la tripulación, las noticias internacionales del momento que circulaban en altamar, algunas reflexiones sobre el papel que debían jugar los españoles en el país que les acogería, notas que informaban sobre lo que aquellos viajeros conocían o debían conocer sobre la naturaleza, el clima, las costumbres y la historia de México, así como los comentarios que se compartían sobre la política del presidente Lázaro Cárdenas. Gracias a estos documentos, los historiadores pueden reconstruir el universo de preocupaciones, miedos, ilusiones, dudas, alegrías y tristezas que, durante el viaje, inundaron la mente de muchas y muchos españoles obligados a dejar su patria y que se vieron forzados, por lo mismo, a imaginar las nuevas posibilidades y alternativas de supervivencia que México y la vida les brindaban a partir de aquel momento.

Entre las muchas cosas curiosas que uno puede encontrar en esos diarios –más específicamente, en el del *Ipanema*–, se encuentra un emotivo mensaje del 14 de junio de 1939. Aquel día, la embarcación zarpó rumbo a México y el *Diario de a bordo* publicó la despedida que el presidente de la S.E.R.E. (Servicio de Evacuación de Refugiados Españoles), Pablo de Azcárate, dio por escrito a todos los pasajeros que entonces dejaban atrás España, con miras a encontrar un futuro mejor. La nota decía más o menos así:

Váis a Méjico con el propósito de rehacer allí vuestra vida. Pero no tenéis que olvidar que lleváis a Méjico una especie de representación moral y simbólica de nuestra España. De una España libre y progresiva y abierta a todas las exigencias de una estricta y rigurosa justicia social... defended ahora la unidad de nuestro frente espiritual e ideológico. Hubiera querido ser portavoz en este momento solemne de los sentimientos de honda y sincera gratitud del pueblo español, del auténtico pueblo español hacia el pueblo méjicano y su presidente... Y como no me resignaré nunca a aceptar que vuestra marcha y nuestra separación física nos aleje espiritualmente, no me despido de vosotros y termino con nuestro glorioso ¡Salud! Y dos vivas que han de ser las guías de esta nueva etapa de vuestra vida: ¡Viva Méjico! ¡Viva España! (de Azcárate 1-2).

A casi ochenta años de aquel día, el mensaje del presidente Azcárate parece una profecía de mucho de lo que habría de suceder con la comunidad de republicanos españoles que llegaron a México en aquella época; o, más bien, se puede leer como un presagio de la manera en que dicha comunidad se habría de construir y representar a sí misma en un país entonces ajeno pero que, al final, terminaría por convertirse en la patria y el hogar de muchos de sus miembros. Estaba allí el mandato moral: el no olvidarse de la defensa de los principios de justicia social que habían animado su causa, esos principios para los cuales no había cabida en la España que se dejaba y que debían encontrar cauce en otras tierras. Estaba allí, también, el sentimiento de gratitud; un sentimiento que habría de convertirse en pilar del discurso

de la identidad colectiva de los republicanos españoles en el México contemporáneo. Y estaban allí, por último, los dos vivas, que, como se verá a continuación, serían los polos entre los que oscilaría la existencia y la memoria de los refugiados españoles en el exilio mexicano.

A los noventa años de edad, estos son los recuerdos que se quedaron plasmados en la memoria de aquella partida, entre algunos tripulantes que subieron de niños no al *Ipanema*, sino a otras embarcaciones parecidas, para huir con sus padres de España y empezar así una nueva vida en México. A sus noventa y tres años y desde la casa de su hija mayor, con quien vive, Nuria recuerda: “fueron sentimientos encontrados todos, desde que salimos de España... llegué a Méjico a los nueve, porque dos años estuvimos en Marsella... y yo como niña, viajar sin saber a dónde vas a llegar... daba tristeza... también emoción”. Continúa Nuria con sus reminiscencias y habla del viaje en el barco:

Estaba yo con mamá todo el tiempo, y la veía enferma, y en el barco, veía desde el puente el comedor de los que venían en primera. Nosotros veníamos en quinta, pero no lo veía con tristeza, solo lo veía con curiosidad, lo elegante que eran las comidas que les servían, lo recuerdo sin tristeza, sin agobio. A ellos les tocaba eso.

Mientras habla, Nuria se concentra en esos recuerdos que, desde su vejez, filtra para quitarles el posible dolor o la posible envidia que pudo haber sentido de niña en aquellos momentos. En su lugar, señala que las cosas, así como fueron, no estaban mal, pues así debían haber sido. Con esto, la mujer catalana deja en paz sus emociones vividas en el pasado y continúa para seguir con la reconstrucción y resignificación de su memoria, es decir, de su identidad en esta etapa final de la vida.

También Cecilia, de noventa y cuatro, recuerda bien el momento de la partida. Ella, desde su casa propia, aquella en la que crecieron sus hijos mexicanos y donde vivió la vida con su esposo ya fallecido, señala lo siguiente:

Tenía quince años... al ver que nos alejábamos de tierra nos costó mucho trabajo pensar que dejábamos España, que dejábamos Europa y que no sabíamos cuándo íbamos a poder regresar. Tan es así, fíjate, que seguimos aquí toda la vida...

Los recuerdos de Nuria y de Cecilia son, evidentemente, agri-dulces. En ellos se percibe un fuerte dejo de tristeza, de dolor por aquello que entonces sintieron que se perdía y que hoy, después de una vida vivida, se sabe que en efecto se perdió¹⁷. Las emociones del presente imprimen una luz particular a los recuerdos del pasado y al pesar y la incertidumbre experimentados por ambas niñas en aquel momento se suma el pesar de dos mujeres que, a los noventa años, corroboran que a partir de aquel instante en que la tierra española desapareció en el horizonte, la vida tomó un camino sin regreso¹⁸. Al mismo tiempo, no obstante la tristeza que ambas expresan, sus testimonios también hablan de otro tipo de emociones: alegría y curiosidad infantil, aceptación y serenidad adulta ante la buena vida que, al final, transcurrió después de la partida.

¹⁷ En su interesante y sugestivo artículo “Memory in Exile”, María Sá Cavalcante sostiene que el exilio otorga a la existencia una eterna sensación del “después de” (*afterness*). Para Sá Cavalcante, esa condición del “después de” coloca al sujeto siempre separado pero siempre cerca de aquello que se dejó y para lo cual no existe el regreso (177).

¹⁸ En su artículo “Reflections on European History and Memory in Exile”, Michael Kamen retoma lo que explica Jo Labanyi sobre la relación entre la memoria y el pasado (535-553). De acuerdo con la historiadora inglesa, “la memoria es un proceso que opera en el presente y que no puede dar sino una versión del pasado coloreada por las emociones presentes”. En este caso, la evocación de los recuerdos de la despedida se hace desde el presente y así el pasado se reconstruye y se llena de emociones particulares a partir de todo aquello que Nuria y Cecilia son hoy y no únicamente a partir de lo que ambas pudieron sentir de niñas, en el momento de dejar su país. Al respecto, Jo Labanyi señala que “[l]a memoria no es una cosa, sino un proceso que necesariamente se vive en el presente... vincula el pasado con el momento de evocación y produce un compromiso con el pasado en el presente” (25).

LA NUEVA TIERRA

Una vez que los refugiados dejaron España, la vida y la memoria se tuvieron que articular desde un presente que se llamaba México. Apenas llegaron, el país de acogida comenzó a cobrar nuevo significado en la mente y en la experiencia de muchos españoles que, hasta entonces, no tenían una idea clara del país al que llegaban. Nuevamente es Nuria quien recuerda cómo antes de partir, “las señoritas del Colegio nos hicieron hacer la primera comunión cuando supieron que veníamos a México pues no sabían si aquí había llegado el cristianismo. Se veía a México como un país atrasado”.

Por su parte, ya en casa de su hija, donde ahora vive, y sentado en un sofá en el que ve transcurrir su vejez frente a un televisor, José L. recuerda –en un habla difícil de comprender por las secuelas que ha dejado un accidente cerebrovascular–:

No me imaginaba en absoluto cómo era México... Llegué a la ciudad por tren, a la estación de Buenavista el día doce de diciembre, o sea, el día de la Virgen de Guadalupe. Y cuando veníamos por los suburbios yo oía ¡pim, pam, pum! Y dije, ¡esto es la guerra de Pancho Villa que continúa!... Era algo que uno había oído hablar del personaje histórico peculiar...

José L. termina su relato y se ríe. Su expresión corporal se relaja ante la reminiscencia de una experiencia vivida que hoy, lejos de causarle miedo o sorpresa, le parece en cambio simpática y divertida.

Muy pronto, frente a las imágenes confusas y vagas que aquellos niños refugiados tenían de México, la realidad comenzó a imponerse frente a ellos. Así, empezaron a construirse una nueva cotidianidad y, al mismo tiempo, una nueva noción del país que los recibía. Además, poco a poco, los exiliados comenzaron a construir en ellos una conciencia distinta: la de quién se era en aquella nueva situación vital. En aquel proceso de transformación de la conciencia personal, el encuentro con la comida, la gente, la lengua, los paisajes, las calles,

los edificios y las formas de sociabilidad “mexicanas” hacía oscilar la existencia de los exiliados constantemente entre lo propio y lo ajeno. Sin embargo, aunado a aquel fenómeno de comparación incesante, lo que se estaba viviendo, en realidad, era un rápido proceso de adaptación e integración cultural plagado de tensiones, contradicciones, negociaciones y ambivalencias. Sobre aquellos primeros momentos de la llegada, a sus noventa y dos años y desde su casa propia, en la que vive sola, con ayuda de su cuidadora, Mari Cruz recuerda:

Yo tenía nueve o diez años ¡y México se nos hizo precioso! Vinimos de Veracruz en tren hasta la ciudad de México... Pero nunca encontré en México algo más bonito que en España. Nunca. ¡Pobre de mí si lo llegaba a encontrar! Mira, mamá, qué bonito está eso, sí, ¿pero te acuerdas de aquella plaza que hay en Toledo? Mi madre siempre se acordaba de lo que había parecido en España. Todo le recordaba alguna parte de Sevilla o algo...

Cecilia dice: “Me gustó la comida; me pareció distinta y que había cosas riquísimas”. Don José L. expresa: “Yo me adapté rápido. Me gustó México”.

En la memoria de cómo se vivió aquel proceso de adaptación, el recuerdo de haber experimentado la otredad se hace presente de muchas maneras en la conciencia de estos adultos mayores. Y es que, efectivamente, la condición de ser refugiado español en México confrontó a aquellos niños que apenas llegaban con la sensación de no ser iguales a muchos otros. Porque la identidad republicana diferenciaba a quienes la ostentaban de muchos sujetos distintos e incluso contrarios a los refugiados que pronto comenzaron a reconocerse entre sí como un “nosotros”. En primer lugar, ser refugiado español en México significaba ser “otro” que los propios mexicanos oriundos de aquel país; pero, además, suponía saberse “otro” que los españoles que se habían quedado en España. Asimismo, implicaba ser diferente a los españoles franquistas y, extrañamente, también denotaba descubrirse distinto a aquellos españoles que habían

llegado a México antes de la guerra civil, llamados “gachupines” o “residentes” y que, generalmente, simpatizaban con las ideas del franquismo¹⁹.

Es curioso observar la manera en que los primeros recuerdos de aquel proceso de encuentro cultural se reconstruyen en la memoria a los ochenta y noventa años de edad. Cuando Nuria, Mari Cruz, Cecilia, Paloma, José L. y José S. llegaron a México, todos eran niños o adolescentes. Por ende, los recuerdos que hoy vienen a sus mentes sobre los primeros años en aquel país entonces extraño están plagados por afectos y sentimientos vinculados con la figura de sus padres. Y es que parecería que, para todos ellos, aquel proceso de la primera adaptación estuviera asociado, inevitablemente, con la estrecha compañía o fuerte presencia de esos padres que, huyendo, los habían llevado a México consigo, protegiéndoles de los horrores de la guerra y del franquismo.

Al respecto, Nuria afirma: “Mamá siempre vivió en el pasado, se quedó viviendo en el pasado y siempre creyó que íbamos a volver a España... ella tenía una biblioteca espléndida y el día que supo que la habían quemado sintió mucha tristeza, lloró mucho”. Sobre su padre: “Papá era un hombre muy trabajador... él siempre supo que había que venir a México; pudimos ir a Estados Unidos, pero él quiso México. Él siempre habló bien de México y nos decía que nosotros teníamos que querer mucho a México”. Mari Cruz: “Mamá lloró mucho... lloraba y lloraba y estaba ahorre y ahorre centavo por centavo para poder volver a España... no pudo volver nunca”. Y dice sobre su padre:

Papá consiguió trabajo como abogado en México... si ha habido una persona noble y buena esa fue mi padre... no le cobraba a casi nadie... A mi padre nunca le vi una lágrima.

¹⁹ Los españoles “residentes” o gachupines eran aquellos inmigrantes españoles que habían llegado a México entre 1880 y 1930, con la idea de “hacer la América”, y que se identificaron rápidamente con los sectores criollos mexicanos, conservadores y partidarios de las ideas de derecha (Díaz 3199).

¡Papá era muy especial, tuve mucha suerte! Mamá también era muy buena, pero era la clásica mujer española, sabía tejer como nadie y esas cosas, sabía escribir, sabía bordar, claro, las monjas. Mamá sufrió más porque era una señora de su época, sabía servir el té²⁰.

La memoria que Cecilia tiene sobre sus padres también está hecha de muchas emociones:

A papá lo cogieron por tener ideas distintas... él tenía las fincas de su abuelo, sus trabajadores eran campesinos que trabajaban la tierra y pagaban renta... antes de que empezara la guerra, por el carácter y la forma de ser que tenía mi padre, decidió regalar a cada campesino su casa con papeles y todo. Y mucha gente en Pamplona lo supo y lo tomaron por comunista... Papá no pudo hablar mucho [después de la guerra]... él mismo nos dijo que para él era muy difícil hablar de estas cosas. Así que pensamos que mejor él dijera lo que quisiera, sin agobiarle demasiado. Al principio, durante un tiempo, encontró trabajo en Acapulco, como vendedor en una tienda de abarrotes.

Y sobre su madre: “Mamá pasó de ser una niña mimada y consentida a tener que trabajar mucho para mantenernos a mis hermanas y a mí... ella trabajó en el gobierno de Indalecio Prieto y [ya en México] en la JARE”²¹.

Por su parte, Paloma recuerda: “Mi padre nunca dijo nada, pero supongo que sí extrañaba España. Todo lo que publicaba era sobre España cuando estuvimos en Cuba. Extrañaba su país”. Además, dice Paloma: “Mi madre era una persona que todo lo que te decía

²⁰ Es también Elena Díaz Silva quien ha estudiado la construcción de identidades de género a partir de la experiencia del exilio. Para Díaz Silva, la imagen del padre trabajador, esforzado y proveedor era una construcción simbólica necesaria para reivindicar la masculinidad de la derrota de los republicanos en la Guerra Civil (3200).

²¹ Siglas para referirse a la Junta de Auxilio a los Republicanos Españoles.

era para levantarte el ánimo; siempre me hacía sentir que yo podía con todo. Me decía: tú eres una sobreviviente”.

Como es fácil advertir, las cuatro mujeres guardan en su memoria recuerdos entrañables sobre lo que el exilio significó para sus padres, también sobre la manera en que cada uno de ellos enfrentó su presente exílico y, en especial, sobre las emociones, afectos y sentimientos que sus padres y sus madres les transmitieron en esos primeros momentos en que había que reconocer que España, al menos por un tiempo, había quedado atrás. Una vez más, es muy probable que los recuerdos que cada una de ellas tiene sobre sus padres y sus reacciones frente al exilio se hayan construido a partir de lo que sus progenitores significaron y representaron para ellas a lo largo de sus vidas. Pero más allá de esto, los testimonios de Cecilia, Mari Cruz, Paloma y Nuria vuelven a ser reveladores de muchos aspectos interesantes sobre las experiencias más íntimas del exilio.

Los recuerdos que estas mujeres traen a la memoria son evidentemente distintos, pero hay algunas coincidencias en algunos de ellos que merece la pena anotar. En primer lugar, el recuerdo de Mari Cruz y de Nuria habla de padres seguros de sus decisiones, trabajadores y deseosos de integrarse a la vida laboral mexicana lo más pronto posible para sacar adelante a sus familias en el nuevo país al que habían llegado. Al mismo tiempo, en el caso de Nuria y de Mari Cruz, la figura de sus madres aparece como una figura “que sufre más”, en palabras de Mari Cruz. En ambos casos, se trata de mujeres que lloraron mucho, que añoraron mucho, que extrañaron mucho y, tal como lo expresa Nuria en algún momento, “que se quedaron viviendo en el pasado”. Para ellas, parecería que el amor a España, el hilo que las vincularía para siempre con aquella tierra natal abandonada estuviera hecho, en gran medida, de las lágrimas y el llanto materno. Y es que da la impresión de que algo de ese llanto y de ese dolor femenino por la pérdida se convirtió en parte fundamental de la identidad española de estas mujeres que terminaron haciendo su vida en México.

En el caso de Cecilia y de Paloma, los recuerdos paternos y maternos están hechos de otras imágenes e impresiones. Para Cecilia, su padre también insistía en la importancia de la integración y de no idealizar la tierra natal. Así, por ejemplo, en su testimonio, ella recuerda las palabras de su padre: “Piensa en el frío que haría en Pamplona y mira qué buen clima hace aquí... pero yo sé que al pobreclillo le costó mucho, quedó muy deprimido después de la guerra”. Y añade, para recordar a su madre: “Mamá no hablaba de España; pero sí fue muy duro dejar todo lo que se quedó allá”.

Es fácil leer el peso que para estos adultos mayores tiene el recuerdo de sus padres y madres, hace tiempo ausentes en este mundo. Entre todas y todos, hablar de ellos genera entrañables emociones de amor, nostalgia y ternura. También, vuelven a la memoria los sentimientos de orgullo y admiración. Pero es posible que, a tantos años de distancia, y ya lejos de esa infancia en que sus padres eran los adultos y ellos los niños, en sus relatos, los seis entrevistados lograran transformar aquellas emociones infantiles en otras nuevas y diferentes. Ahora, ya en la vejez, ya como adultos fuertes, resilientes y llenos de experiencias vividas, estos seis adultos mayores recuerdan a sus padres desde otro lugar: ese que ellos sí lograron habitar y sus progenitores no. Es decir, el de haber vivido la asimilación cultural necesaria para hacer de México su nueva patria y su nuevo hogar.

El silencio suele ser un lugar frecuentemente visitado en el proceso de construcción de la memoria de muchos exiliados²². Como muchos otros hombres y mujeres que combatieron en los campos de batalla y que sufrieron el hambre y la muerte de la guerra civil española, los padres de Cecilia prefirieron guardar silencio. Los recuerdos de esta mujer de noventa años proyectan la imagen de un padre profundamente deprimido, desolado, devastado después de vivir dos años escondido en una buhardilla para salvar su vida.

²² Carolina Rodríguez López y Daniel Ventura Herranz dicen, en este sentido, que para muchos exiliados, el no hablar de la guerra fue un mecanismo para evitar el dolor y encontrar refugio emocional (123).

Así también, en su memoria, su madre aparece como una mujer fuerte, a quien la guerra habría hecho crecer, pero que al llegar a México también prefirió callar lo que había vivido durante los años de su transformación personal. La necesidad de guardar silencio experimentada por esta generación se heredó a la siguiente y así, por ejemplo, Nuria recuerda que, en su caso, “durante años no quise hablar de todo esto. Era una herida muy dolorosa que no quería abrir. España era algo que estaba como tapado”.

Algunos historiadores interesados en el estudio de la memoria histórica han insistido en cómo el silencio no significa olvido. La dificultad para articular las experiencias de sufrimiento y de la derrota se traduce en el hábito de no hablar, pero, además, el silencio constituye una estrategia para proteger a los seres queridos y para impedir que el pasado se convierta en obstáculo para construir el futuro (Labanyi 24)²³.

A pesar del silencio elegido por los padres de Cecilia o de la misma Nuria, la memoria de ser español en un país distinto, de haber vivido una guerra que se había perdido y el hecho de haber salido huyendo de la patria se actualizaba y se actualizó siempre en el presente de la vida cotidiana. El lenguaje corporal expresado en el acento jamás perdido o en la forma de hablar, los objetos de infancia conservados, lo mismo que la comida que se preparaba en casa o la música española que se escuchaba en los primeros años de la llegada eran elementos propios de esa memoria que, por momentos, fungió como un refugio emocional en el que los exiliados lograron conservar el pasado perdido en el presente mexicano. Así, aquella cotidianidad íntima y española construida en el nuevo hogar mexicano permitió vivir de manera menos dolorosa la ausencia de todo lo que, en principio, ya no estaba²⁴. Habla Nuria al respecto: “En casa siempre comíamos

²³ Labanyi retoma a Luisa Passerini, quien ha enfatizado en la importancia de interpretar los silencios que forman parte de la memoria histórica.

²⁴ Aquí merece la pena recordar lo que dice Marfa Sá Cavalcante sobre los usos de la memoria. De acuerdo con ella, la memoria no solamente es una actividad

comida española... todavía hoy comemos comida española, eso fue lo que aprendí a hacer con mamá... aquí se come siempre los garbanzos, las alubias... son riquísimas".

Además de la comida, en lo cotidiano, la cultura material, las cosas, los objetos que acompañaron a los exiliados en el viaje también fueron almacén de recuerdos y cobraron significado especial en el proceso de adaptación y de supervivencia diaria. Es Mari Cruz quien recuerda:

Los baúles los trajimos cargando por los Pirineos. Los preparó mi abuela. Trajimos manteles de lino, cubiertos de plata... de eso vivimos mucho tiempo al llegar. Los vendió mamá en la casa de empeño... ya no los recuperó nunca. Pero me quedó una cucharita, la mía, que dice mi nombre: Lolina. Aquí la tengo, ¿la quieres ver?

En cuanto a la memoria resguardada y recreada en la dimensión de la oralidad, los cantos infantiles y de juventud, el acento y el habla también se hacen presentes en los testimonios de algunos. Así, por ejemplo, dice Paloma:

En el Colegio, como éramos todos refugiados, todos cantábamos las mismas canciones... Un día fuimos a una excursión, conocí a un señor que me dijo que era refugiado español y le pregunté: ¿qué canciones sabe? ¡Y sabíamos las mismas! Y dijimos: vamos a cantar, y nos dio mucha emoción, es curioso...

También sobre el encuentro de refugio y alivio en la música y en el habla dice Cecilia:

Me pasaba mucho tiempo buscando en la radio mexicana las estaciones donde transmitían programas españoles y escuchaba los pasos dobles, me gustaba oírlos hablar, me sentía muy bien...

que preserva y conserva, sino también una actividad capaz de crear imágenes y una forma de traer al presente lo que está ausente (178).

Y añade sobre su acento:

Yo conservé mi acento y mi forma de hablar, no sé por qué, no lo hice a propósito, así soy, no me di cuenta. Claro, seguramente hablo con menos acento que cuando llegué a México, pero se me nota en el hablar que soy española, los taxistas apenas hablo con ellos me preguntan, ¿y de qué parte de España es usted?²⁵

Es curiosa la última frase de Cecilia en este sentido, ya que probablemente solamente ella perciba que su acento es menos pronunciado hoy que el que tenía al llegar; quizás su impresión solo sea producto de su memoria, una memoria que hoy mira el pasado de la España que dejó como un sitio remoto y cada día más lejano. De cualquier forma, lo que aquí más interesa es la conciencia de otredad que experimenta Cecilia cada vez que se sube a un taxi y se encuentra con los taxistas mexicanos que la reconocen española, a pesar de los setenta años vividos en México.

SER EL OTRO

A partir del momento en que los exiliados españoles dejaban su tierra para venir a México, el horizonte que se abría frente a ellos ofrecía diversos sentimientos que incidían en la conciencia de ser diferente. El haber sido expulsado de la patria por las ideas que se profesaban, por ver la vida de manera distinta y contraria a lo que la España franquista permitía, colocaba a los republicanos en un espacio existencial claramente dividido entre un “nosotros” y un “los otros”. Cuando el presidente de la S.E.R.E., Pablo Azcárate, se refirió a los exiliados que zarpaban en el *Ipanema*, este habló de ellos como “los españoles

²⁵ Todos los entrevistados para realizar este artículo siempre conservaron su acento español.

verdaderos”, estableciendo un evidente contraste con aquellos franquistas que, de acuerdo con su mirada del mundo, no lo eran. Pero, además, una vez que los refugiados españoles subían al barco, el país que los esperaba con los brazos abiertos –a veces más, a veces menos– también ofrecía diversas emociones e impresiones que generaban una conciencia de ser un otro. A casi setenta años de la llegada a México, los recuerdos de esa otredad salen a flote, impregnados, también, de eso que hoy se siente haber vivido en un país, al final, distinto al propio. La ambigüedad y la ambivalencia de esa sensación de otredad se traducen en una tensión emocional que oscila entre el agradecimiento y la alegría de haber encontrado la oportunidad de sobrevivir y hacer la vida plenamente, y la pena, el dolor y el sufrimiento generados por algunas circunstancias en que las diferencias culturales sí originaron si no rechazo, al menos extrañeza por parte de ambos lados.

Las circunstancias cotidianas en las que a veces era fácil percibir la diferencia entre uno mismo y los otros eran tan obvias como podían ser las características físicas. Por ejemplo, es Mari Cruz quien recuerda: “Mi hermana Rita era guapísima… tenía unos ojazos azules… eso en México era muy importante, lo de los ojos azules”. Así, los prejuicios racistas mexicanos, la valoración del color blanco o de los ojos claros como sinónimo de superioridad fueron parte del recibimiento que muchos españoles encontraron en dichas tierras.

Las tensiones emocionales propias de la memoria del exilio suelen expresarse en recuerdos aparentemente contradictorios, pero que, en realidad, hablan de la ambivalencia y la ambigüedad de la experiencia de la integración cultural. Como se ha señalado ya, Cecilia tiene presentes las diferencias en el hablar, en su acento, como parte de esa memoria que la ha hecho sentir diferente a los mexicanos de origen a lo largo de su vida. Sin embargo, para ella, ese mismo elemento, el de la lengua, a veces se recupera como un elemento de encuentro e identificación cultural. Esto es lo que dice, en ese sentido:

Llegar a México fue difícil, pero había algo muy importante y era que hablábamos el mismo idioma, no como en Francia,

que no lo hablábamos y fue más difícil... y aquí hay tantas cosas distintas en el idioma que parece mentira, pero hablaban español, era una maravilla.

Sin embargo, en otro momento de la entrevista, Cecilia vuelve a recordar cómo esas diferencias entre el español mexicano y el español de España muchas veces la hicieron sentir distinta:

Hubo cosas en México que me extrañaban... y es que, en España, desde antes de la guerra, todo mundo se hablaba de tú y aquí todo mundo, de veinte años, se hablaba de señor fulano y señor mengano y se hablaban de usted y yo me quedaba horrorizada, pues pensaba ¡ay, cómo les voy a hablar de usted a estos muchachos tan jovencitos! Me costaba trabajo, pero me tuve que ir acostumbrando...

También Mari Cruz guarda recuerdos en este sentido: “Una vez, un chico muy guapo me trajo una cajita de bombones muy ricos y yo les dije a mis compañeras de la oficina, ¿queréis bombones? ¡Y bueno! ¡Fue un choteo! Porque aquí, bombones no se usa”.

El caso de José L. es muy diferente. Como muchos otros refugiados republicanos, José es catalán²⁶. A decir verdad, su entrevista se realizó en el Orfeo Catalán, donde él todavía tenía un cargo administrativo que, según expresó, lo llenaba de orgullo y sentido. Entre los primeros recuerdos que compartió fue cómo, para él, el encuentro con los mexicanos y su lengua lo hizo sentir doblemente otro; por un lado, distinto a los propios oriundos del país que lo recibía, pero, además, distinto al resto de los refugiados españoles que llegaron junto con él. José evoca en la memoria los sentimientos que experimentó al hablar castellano en México; al hacerlo, efectivamente recuerda las diferencias que se evidenciaban entre él y los republicanos españoles. Al traer dichos recuerdos a su mente, José también reafirma la im-

²⁶ Sobre las particularidades del exilio catalán en México, ver Dolores Pla Brugat, *Els exiliats catalans. Un estudio de la emigración republicana española en México*.

portancia que tiene para él la defensa de su identidad catalana frente a la española el día de hoy:

En la Academia Hispanomexicana había maestros mexicanos que decían, ¡este chico habla muy raro! Y era yo, que era catalán... [Y es que] a México llegaron muchos catalanes con el deseo de conservar esa diferencia de lengua que era fruto de la cultura extraordinaria que se había logrado consolidar en tiempos de la República española. Yo les decía a mis amigos castellanos, ustedes luchaban contra Franco y Cervantes seguía siendo Cervantes, nosotros hemos tenido que batallar para conservar nuestra cultura.

Para algunos exiliados, al principio, la conciencia de otredad surgió no solo mediante esas diferencias culturales que se hacían evidentes en los intercambios propios de la vida cotidiana. Así, por ejemplo, además de la extrañeza o incluso la gracia que pudieron causar entre los refugiados las diferencias en la lengua, hubo también emociones desagradables que se experimentaron en circunstancias donde el rechazo de los mexicanos hacia ellos se hacía explícito. Cecilia recuerda, en esa memoria ambivalente de la integración:

la gente me parecía muy educada, muy atenta, aunque fui comprendiendo que no les caímos bien los españoles... porque, por ejemplo, entre la gente un poquito mayor sí se veía a veces algunos comentarios como ¡ay, estos españoles que llegaron aquí y nos están dando mucha lata! Ellos pensaban que no les oímos o no nos lo decían directamente, pero sí que notábamos en el ambiente mexicano, porque llegamos de repente muchos españoles y se notaba en la gente de México esa idea de que estábamos ocupando México.

No obstante, a pesar de este tipo de situaciones difíciles e incómodas que algunos refugiados pudieron experimentar a su llegada, en la memoria de muchos de ellos, lo que predomina es el recuerdo de la buena acogida y el rápido entendimiento que hubo con los mexicanos. Es difícil afirmarlo a ciencia cierta, pero parecería que, a

pesar de las posibles circunstancias en las que los exiliados pudieron sentirse rechazados, discriminados o excluidos en su relación con los mexicanos, estos sentimientos fueron relegados en la memoria para privilegiar, en cambio, los recuerdos del buen entendimiento, la relación amistosa y la gratitud hacia un pueblo generoso y hospitalario con el que pronto se establecieron vínculos y relaciones estrechas y entrañables. El agradecimiento del que hablara Azcárate en su discurso de despedida a los pasajeros del *Ipanema* y la gratitud hacia México que muchos padres de refugiados transmitieron a sus hijos son parte esencial de la memoria colectiva de dicha comunidad²⁷. Este agradecimiento pronto se fundió con otros sentimientos como la empatía o la simpatía, emociones todas esenciales en el proceso de integración que vivieron los españoles republicanos en el México de principios de los años cuarenta del siglo XX.

Una vez más, habla Mari Cruz: “realmente estábamos agradecidos a México... Mis padres me enseñaron a querer mucho a México”. Y Cecilia:

nosotros con los mexicanos en seguida nos entendimos... y entre más tiempo pasó, cada vez fue más fácil entenderme con los mexicanos... poco a poco, entraron a nuestros grupos más mexicanos y entonces la vida empezó a hacerse cada vez más lógica, ¿no? A no estar separados porque éramos refugiados españoles, sino ya nos incorporamos al país.

José S. hace un balance sobre su llegada a México y afirma: “Pronto me sentí de aquí”.

²⁷ En ese sentido, por ejemplo, en su artículo “Representaciones de memoria y exilio: la celebración del 14 de abril en México”, Iliana Olmedo Muñoz menciona la gratitud al presidente Lázaro Cárdenas como parte fundamental de la identidad de la comunidad emocional del exilio republicano. Como se ha señalado ya, la gratitud hacia el presidente mexicano se hizo extensiva a la idealizada “sociedad mexicana” (Olmedo 203).

Como se puede observar, la otredad experimentada por los republicanos españoles que llegaron a México entre 1939 y 1942 no fue unívoca. Más allá de sentirse diferentes a los españoles que se quedaban en España, a los franquistas y a los mexicanos que encontraron en su nuevo hogar, en México, los exiliados también experimentaron sentimientos y emociones vinculados con la experiencia de la otredad frente a los residentes españoles que habían llegado a México antes de la guerra. En su encuentro con ellos, los republicanos fortalecieron la identidad de “un nosotros” que, si bien se había originado durante la guerra civil en España, en México se actualizó en el presente. Al verlos y entablar relación con ellos, los republicanos se supieron evidentemente distintos a los residentes, conocidos en México como “gachupines”; ser confundido con uno de ellos enojaba y exacerbaba los sentimientos de pertenencia a una comunidad particular. Esto es lo que recuerda Mari Cruz al respecto: “Un día, iba caminando por la calle y alguien me gritó, ¡gachupina! Y yo, rápido, le contesté, ¡gachupina no, idiota, refugiada!”. También Nuria exclama evocando su recuerdo: “Nosotros éramos republicanos”. Y Cecilia, al recordar el día en que un mexicano en un elevador la vio y comentó que qué simpática gachupincita, se ríe y exclama las palabras que entonces pronunció: “¡Ay, no! ¡Gachupina no! Yo soy refugiada”.

Sin embargo, si bien los sentimientos de otredad y de clara diferenciación entre ambas comunidades al principio parecen haber sido fuertes, con el tiempo, “el nosotros” terminó por fundirse con “los otros”. A sus noventa y cuatro años, José S. explica: “Era lo mismo ser refugiado que ser republicano; los residentes lo odiaban a uno, ¿por qué? Porque éramos rojos... hasta que empezaron a casar a sus hijas con los refugiados”. También Cecilia guarda en la memoria imágenes similares que transmite de esta manera:

El principio fue difícil... los residentes, gachupines, que les llamaban, todos eran de Franco y los que vinimos aquí todos éramos republicanos... eso sí se notó... nosotros, los jóvenes, veíamos que los gachupines no nos aceptaban, no nos querían... nos hacían muchos feos. Por ejemplo, en el Casino

español, que era un restorán muy rico, que era de gachupines, y que nos gustaba mucho ir porque se comía muy bien, y cuando íbamos no éramos bien recibidos, no les caímos bien, eran agresivos con nosotros. Pero fíjate que eso enseguida se quitó y pronto nos empezamos a entender de maravilla. Y eso fue muy bonito, porque algunas de mis amigas refugiadas se casaron con gachupines.

Una vez más, las tensiones y las contradicciones se hacen evidentes en los recuerdos del exilio. Y es que las diferencias de identidad que se habían heredado de la realidad, la historia y la situación española, en tierras mexicanas se hicieron sentir en muchos ámbitos de la vida. Porque, no obstante sus coincidencias, los exiliados españoles eran distintos entre sí. Los republicanos no solo eran otros que los residentes o que los mexicanos, sino que había entre ellos mismos diferencias ideológicas, provenían de pueblos distintos y de regiones bien diferenciadas. Afirma Paloma: “Siempre hubo diferencias entre los refugiados, eso es muy español, lo de las diferencias”. José L. señala: “El exilio español y el exilio catalán no fueron lo mismo. Eran hermanos, pero no eran lo mismo”.

En efecto, las diferencias entre los exiliados nunca dejaron de existir; en las conversaciones, en las partidas de dominó, en los clubes y las peñas. Sin embargo, más allá de todas esas diferencias y sentimientos de otredad heredados del pasado español, en el presente mexicano, los exiliados construyeron una nueva comunidad emocional que los identificó a todos en su condición de republicanos españoles frente a los “otros” que eran distintos a ellos. Evidentemente, pensar en el exilio español en México como una comunidad emocional remite a pensar en eso que Barbara H. Rosenwein definiera como “un grupo que comparte un conjunto de normas acerca de las emociones y una valoración común de estas”²⁸. Y es que, más allá de las diferencias

²⁸ En su clásico ensayo “Worrying About Emotions in History”, Rosenwein explicó cómo las comunidades emocionales funcionan como comunidades sociales que se articulan alrededor de sistemas de sentimientos. Por lo demás, en entrevistas y

que existieron entre exiliados republicanos liberales, anarquistas, comunistas, socialistas o nacionalistas catalanes, en todas estas comunidades republicanas hubo sentimientos, valores y emociones compartidas que se vivieron desde significados comunes: el respeto a la libertad, el valor de la lealtad, la fraternidad y la amistad, el odio hacia la injusticia social, la compasión humana y el amor a la dignidad del ser humano.

Así, el hogar, los colegios de exiliados, las peñas, los clubes donde se articularon dichas comunidades emocionales se convirtieron en el refugio para quienes compartían, entre muchas otras cosas, el dolor de la derrota compartida, el sufrimiento de la huida, la añoranza del pueblo y la nostalgia de una España republicana que no había podido ser. Solo aquellos quienes habían vivido la guerra o habían heredado la memoria familiar de la misma podían identificarse plenamente con dicha comunidad. Al respecto, afirma Mari Cruz: “Tenías que haberlo vivido para entenderlo”.

Para José S., quien recuerda aquellos años, sentado en su sofá frente al televisor, la pertenencia a dicha comunidad emocional se vivió, sobre todo, en la peña:

Todos seguimos yendo a la peña; allí tomábamos café los amigos. Había elementos que estaban allí todo el día... Hablábamos de España, del fútbol... cuando murió Franco, en el 75, cada grupo lo festejó: el centro gallego, el centro republicano, y cada centro, cada café de cada región, de cada pueblo, lo festejó.

En el caso de José L., él también encontró ese refugio emocional en su centro, el Orfeo Catalán:

en otros textos, la pionera en historia de las emociones ha explicado varias veces que los sujetos pueden ser parte de varias comunidades emocionales al mismo tiempo, lo que en el caso de los republicanos aquí entrevistados se deja ver con claridad.

Yo pasé un tiempo de adaptabilidad difícil, pero gracias al Orfeo lo pude superar bastante rápido, porque allí encontré amigos de mi edad, que pensaban y practicaban las mismas cosas... yo llegué al coro como tenor segundo y me integré de inmediato²⁹.

Para muchos exiliados, el hogar también fue un sitio de refugio emocional construido a partir de la conservación de sentimientos de identidad que diferenciaban bien a los miembros de las familias de exiliados españoles de los otros que quedaban del otro lado de la puerta de sus casas. Es Mari Cruz quien habla esta vez:

En casa se hablaba sobre todo de España, qué quieras que te diga. En el Colegio mis hermanas y yo no pensábamos si estábamos en España o en México, pero al llegar a casa entonces sí, porque mamá estaba llorando y decía, aquí los huevos son muy pequeñitos, el jamón no sabe a nada.

Los recuerdos sobre el colegio y sobre los amigos son, sin duda, privilegiados en la construcción de la memoria emocional de la otredad y de su contraparte, la integración. Fueron también esos colegios lugares fundamentales en la construcción y reproducción de la comunidad emocional que daba contención a los exiliados españoles, lejos de su tierra. Allí, en esos colegios, se establecieron vínculos de amistad que duraron toda la vida. Y es que, frente a la pérdida de una familia de origen que se había quedado en España, para los refugiados, los amigos hechos en México se convirtieron en la nueva familia en el exilio. Los recuerdos de estas primeras amistades infantiles y juveniles construidas en los años de la llegada a México subsisten en la memoria de Paloma, quien a sus ochenta y seis años

²⁹ Tal como lo ha explicado Clara E. Lida en “La voluntad de memoria en el exilio”, para muchos republicanos y republicanas españoles los lugares de memoria se localizaron en las peñas, los clubes, las revistas y los tres colegios fundamentales para la comunidad republicana en México: la Academia Hispanomexicana, el Instituto Luis Vives y el Colegio Madrid (3).

vive sola, en su casa, con la compañía de sus perros, y las visitas diarias de su hija. Recuerda así aquellos años:

En el Colegio todos éramos refugiados... íbamos a Chapultepec con los niños y me divertía mucho... Se compartía una experiencia y unas circunstancias particulares... si tú dices "soy refugiado, soy exiliado", se genera una empatía... Me gustaba ir con mis amigos, subir la bicicleta en el tranvía, íbamos todos, un grupo que sigo viendo ahora, solo quedan dos de ellos... Hice amistad y los quiero mucho a todos.

Sobre la importancia de las amigas en el proceso de construir seguridad, alivio y compañía en la nueva realidad mexicana, Cecilia expresa:

Hice muchas amigas mexicanas, fueron maravillosas conmigo, pero tengo amigas españolas con las que tengo una amistad muy profunda, nos entendemos en muchísimas cosas, somos de ideas políticas parecidas, compartimos nuestra llegada a México; a todas nos pasaron cosas más o menos parecidas, tenemos los mismos gustos, las mismas costumbres, muchas cosas que nos unen...

Al narrar los recuerdos de cómo surgieron sus primeras amistades infantiles en la nueva tierra de acogida, estas dos mujeres se llenan de nostalgia, pero, además, se notan emocionadas al repasar, seguramente, esa trayectoria de vida compartida con amigas y amigos de la infancia, muchos de los cuales, al momento de las entrevistas, habrían dejado de estar en esta vida ya o, con el paso del tiempo, se habían convertido en su nueva familia.

José S. traduce sus recuerdos sobre la amistad en imágenes que evocan su afición y gusto por el fútbol:

A mí me gustaba jugar al fútbol... Jugué en el León, eran todos equipos españoles y con españoles el 95%; tenían que ser españoles para jugar en la liga... Ahí están las fotos, éramos tres amigos... ésa es en el Centro Asturiano, dos ya fallecieron... ¡he visto pasar tanta gente!

En su emocionado balbuceo y sentado en el sofá en que transcurre su vejez, José S. señala la fotografía donde aparece, de joven, con sus compañeros de equipo. No esconde en sus palabras la tristeza, el cansancio de los años, ni la resignación, a pesar de todo, tranquila, de haber vivido, bien, la vida.

Los primeros recuerdos del exilio hablan de la identificación y la convivencia con la comunidad de refugiados españoles que daba cobijo a todos aquellos que llegaban y que se incorporaban al nuevo país. Cecilia lo explica de esta manera: “Llegando a México fue muy importante que ya teníamos amigos refugiados que habíamos conocido en Francia. Y eso fue muy importante, porque al llegar a México ya teníamos contactos y amistades”. Por su parte, Nuria recuerda: “Al principio solo convivíamos con familias de refugiados. Solo tuve contacto con mexicanos cuando entré a la Universidad”. Los recuerdos de José L. sobre este primer aislamiento cultural, que no era otra cosa que una estrategia de sobrevivencia y de contención emocional coinciden con los de Nuria. Dice José:

Para mí, los estudios secundarios no fueron difíciles. Estaban los colegios de refugiados: el Madrid, la Academia Hispano-mexicana, el Vives. Allí conocí estupendos maestros y amigos catalanes y castellanos. Fue más difícil entrar a un estudio universitario como la UNAM, donde éramos como trecientos o cuatrocientos; allí ya había mexicanos.

Efectivamente, la amistad fue uno de los valores más presentes en la vida de la comunidad de la República española en México. La lealtad, la solidaridad, la fraternidad y la incondicionalidad fueron principios que orientaron las relaciones de muchos de sus miembros, no solo entre ellos sino con muchos amigos mexicanos que pronto comenzaron a formar, también, parte de sus nuevas familias en el exilio. Sobre estos vínculos emocionales con “los otros” que pronto formaron parte de un nuevo nosotros, habla Cecilia: “Yo he tenido amigas mexicanas buenísimas, entrañables como, por ejemplo, mi comadre, que es tan encantadora conmigo”.

Y José S. recrea en su memoria uno de esos momentos en que comprendió que, viviendo en México y habiendo sido acogido por dicho país, la exclusión de mexicanos en la comunidad propia era un absurdo. Cuenta José cómo, en un principio, los equipos de fútbol organizados por españoles en México tenían como requisito para participar en la liga estar constituidos en su mayoría por españoles. Pero, dice José,

siendo yo secretario lo quité, lo quité de un plumazo... pues cómo era posible que nosotros siendo los invitados en este país, nosotros viniéramos a ponerles leyes... pues no, no me parecía. Porque, además, ¡te metían cada cachirul! Y te decían, que uno era vasco ¡y era más negro...!

Nuevamente, en este último recuerdo, se perciben las ambivalencias propias del proceso de integración cultural experimentado por sujetos sin duda deseosos de vincularse con los mexicanos y relacionarse con ellos como iguales, pero también conscientes de su otredad, no solo a partir de la gratitud una vez más evocada en la memoria, sino mediante la identificación de rasgos físicos que evidentemente no eran españoles, sino mexicanos.

En la memoria del exilio, en la memoria de la otredad del exilio, el vaivén entre el ser español y el sentirse mexicano o entre el sentirse mexicano y ser español es una constante. Para Nuria, el movimiento interno es muy claro: “Es siempre esa sensación, como dice la canción, de no ser de aquí ni ser de allá”. Como todas las identidades, la de los exiliados republicanos es dinámica, cambiante y depende del lugar en el que se está situado. Una vez más, dice Nuria:

Cuando voy allá, me siento muy bien. Allí está la familia y es muy emocionante. Yo soy española. Llevo setenta y dos años en México y claro que soy mexicana y me encanta México y mi esposo y mis hijos son mexicanos. ¡Le estoy agradecidísima a México!

Esta ambivalencia de la identidad aquí y allá, se traduce en la siguiente impresión de Paloma: “Si yo voy a España y en el metro tocan una canción mexicana se me salen las lágrimas. Y estoy en México y veo una fotografía de las calles de España, de inmediato intento ver si reconozco a la gente, es algo tan conocido que siento tan mío”. En cuanto a José L., esto es lo que él refiere sobre el vaivén emocional entre el amor a México y el amor a Cataluña:

Yo me siento las dos cosas; no he podido dejar de sentirme catalán, pero, por otro lado, de México siento muy a fondo muchas cosas... Yo cuando el avión me deja en Barcelona, al día siguiente me siento catalán, estoy enganchado como si no hubiera salido nunca... aquello lo siento como mío y me pasa exactamente al revés. Cuando regreso a México, al segundo día ya estoy enganchado otra vez. Yo diría que es normal, cuando se trata de penetrar el espíritu de un país, de entenderlo, de quererlo.

Sin embargo, si bien muchos exiliados compartieron estos sentimientos de ambivalencia, esta sensación oscilante entre el ser de aquí y el ser de allá, o la emoción de sentirse mexicano en España y español en México, o español en España y mexicano en México, entre muchos, la identidad española quedó grabada en un lugar muy especial de la memoria. Así, por ejemplo, Nuria explica que ella, en parte, es mexicana, pero, afirma: “También soy española; nunca quise dejar de serlo. Nunca me quise nacionalizar mexicana porque soy española. Hubo quien sí lo hizo y a mí eso me parecía muy mal”. Para Mari Cruz: “España es lo mejor del mundo. ¡A mí que no me toquen España! Yo soy española, ¡y qué bonita es toda España, desde mi Asturias querida pasando por Barcelona y no digamos Andalucía! Aunque quiero mucho a México, he sido muy feliz en México”. Una vez más, la tensión entre las emociones de la memoria y la realidad presente a los noventa años se manifiesta en dicha exclamación. El amor heredado y regenerado a lo largo de toda la vida hacia España se expresa en una explosión emotiva que pronto se difumina a partir de la aceptación de una realidad: fue la segunda patria y no la primera,

la que brindó un espacio “para vivir una vida muy feliz”. También Cecilia oscila entre las emociones de una memoria que guarda el amor a su tierra natal y los sentimientos que le genera el presente al reconocer que México fue el país en donde vivió la vida. Al final, casi con timidez, tiene que reconocer que ella es española:

Para mí, México es importantísimo en mi vida. Mis hijos son mexicanos, mi marido es mexicano y México se ha portado maravillosamente conmigo... pero yo soy española. Quizás es que España es la tierra donde nacieron mis antepasados, mis abuelos, mis padres...

Ciertamente, para todos los refugiados republicanos, España es la tierra donde nacieron sus antepasados, pero España también es la tierra que expulsó a sus padres y que les dejó la vida partida entre un antes de la guerra y un después de la misma. Hoy, a más de setenta años de aquella guerra, los refugiados españoles la siguen evocando en la memoria, interpretando y reinterpretando su significado, comprendiendo el sentido que tuvo la misma en su destino y en la trama de su propia vida. En dicha memoria, la guerra se define, en gran medida, como la defensa que sus padres hicieron de sus ideales; una guerra en donde se luchó por la libertad, la dignidad humana, la igualdad. Los refugiados españoles saben que sus padres creyeron en el valor de todo aquello hasta el final y saben, también, que esto les costó el exilio de la tierra amada. Durante toda su vida, muchos hijos y nietos de aquellos republicanos que salieron de su tierra, expulsados, defendieron, en tierra mexicana como sus padres y sus abuelos lo habían hecho en la española, los mismos principios. Algunos lo hicieron en sus relaciones personales; otros en la política, en las cátedras, en sus lugares de trabajo, en los centros republicanos. Y así, la España que no pudo ser en el Viejo Mundo se hizo realidad de muchas maneras en la España mexicana propia de los refugiados que salieron con la guerra.

Efectivamente, el mandato moral expresado en la despedida del presidente Azcárate a los pasajeros del *Ipanema* fue compartido por

muchos exiliados que lo imprimieron en su memoria y en su actuar cotidiano. Para muchos, compartir aquellos principios vitales generó un sentimiento de orgullo, también fundamental en la construcción de la comunidad emocional del exilio. El creer en la libertad y la igualdad de los seres humanos y el actuar en consecuencia actualizó la memoria republicana en el presente mexicano y confirmó a quienes la tenían que realmente se era otro; que ser republicano era ser, paradójicamente, diferente a los demás.

José L. recuerda sus primeras impresiones sobre los exiliados que encontró en México a su llegada: “Eran gente verdaderamente excepcional, gente interesantísima, personajes ilustres... y eran excepcionales porque además de ser brillantes intelectualmente fueron gentes que nunca abandonaron sus principios, siguieron siempre al pie del cañón...”. En la memoria de José se percibe la admiración que todavía siente hacia hombres y mujeres que nunca dejaron de luchar por su causa y sus ideas.

No obstante, el tiempo ha pasado, la vida se ha hecho y a muchos exiliados les ha mostrado muchos otros secretos. Así, la experiencia de la vida y seguramente las idas y venidas propias de la reflexión sobre la guerra y la derrota a lo largo del tiempo hacen decir a Paloma, a los ochenta y seis años: “A mí no me gustan las ideas tan férreas... ya ha pasado tanto tiempo; yo cada día creo menos en las ideas y más en las personas”.

LA NOSTALGIA Y EL REGRESO A UN LUGAR INEXISTENTE

Durante mucho tiempo, los exiliados republicanos españoles creyeron que su tránsito por México sería temporal y que apenas cayera Franco ellos podrían volver a su patria. La esperanza del regreso, la ilusión de que este seguramente llegaría algún día, también son emociones que han sido bien registradas y almacenadas en la memoria de los exiliados que hoy, a los noventa años, las evocan de esta manera. Habla Cecilia:

Primero pensamos que Franco se iba a ir y que entonces podríamos regresar. Luego nos dimos cuenta de que eso no iba a ocurrir. Muchos años después, yo sí regresé con mis hijos, pero mis padres nunca volvieron.

En el caso de Nuria: “Papá nunca quiso regresar antes de que cayera Franco. Solo volvió cuando Franco murió”. Para Mari Cruz, el recuerdo más fuerte es otro: “Cada Año Nuevo, en Navidad, brindábamos: ¡por España! ¡la próxima la celebramos en España! Pero mis padres no pudieron regresar nunca”. Paloma trae a la memoria la siguiente imagen:

En mi casa se pensaba volver, todo mundo pensaba, cuando acabe la guerra se vuelve... Un día, ya en el 68, cuando pasaban los tanques por la calle de la casa, mi marido me dijo, no sé lo que pueda pasar aquí, quizás tendríamos que volver a España. Y yo le contesté, ¿qué vamos a hacer allí?

En efecto, para muchos exiliados, poco a poco, esa España reconocida como la tierra propia, también terminó por convertirse en un sitio lejano, distinto. La ambigüedad de la identidad de los exiliados se reconoce bien en los recuerdos sobre los momentos en que finalmente se materializó el tan soñado regreso, aunque en muchos casos este solo fue un regreso temporal. Y es que, con el tiempo, muchos refugiados tuvieron que aceptar que la vida ya se había hecho en otro lugar. Para algunos, los recuerdos de los viajes ya en edad adulta se evocan con alegría, pero también con dolor, pues el reencuentro con la tierra que se había dejado en la infancia activaba, una vez más, la conciencia de lo que pudo haber sido y no fue. Ahora es Mari Cruz:

La primera vez que volví a España fue una emoción muy grande. Recorrió todo el pueblo... estaba la casa muy maltratada, porque hubo un bombardeo. Yo me quedaba en cada banca y le decía a mis primos, déjenme aquí y vayan a dar la vuelta... Lloré mucho. Pero no lloré por estar allí, que estaba

tan contenta, lloré por acordarme de mis padres... ¡qué feliz sería mamá! Ella no pudo volver.

Algo parecido ocurrió a José L. cuando volvió a Barcelona hace apenas unos años para votar a favor de la separación de Cataluña: “Cuando viajé a Barcelona para votar en las elecciones tuve un sabor doble, un sabor muy feliz, pero muy amargo también. Porque sentí que votaba dos veces, una por mí y otra por mi padre, fallecido en México”.

En ambos casos, tanto el de Mari Cruz como el de José S., el recuerdo es agridulce. Por un lado, el regreso confirmó la pertenencia a una tierra que se había dejado en la infancia, pero que todavía guardaba mucho de lo que podía reconocerse como propio. Al mismo tiempo, las evidencias de que el tiempo había pasado y de que había cosas que ya no eran más se manifestaban en la casa destruida por el bombardeo, o en la muerte de un parente que había muerto en México sin poder volver jamás. Así, ambos cobraron conciencia de que el verdadero regreso al pasado español, antes de la guerra, era realmente imposible. Quizás por ello, Mari Cruz lloró el llanto de su madre y José votó el voto de su padre.

En la memoria, el vaivén entre el reconocimiento de lo propio y la conciencia del sentirse ajeno se narra, también, de esta manera. Habla Cecilia:

Cuando iba, los españoles de allá sentían que yo no tenía el español exactamente igual a ellos, pero no sé por qué. Aunque a mí también me pasó, que decía: pero qué borricos que son estos españoles, cómo hablan de enfadados y furiosos y de mal; pero me caían muy bien y me encantaba volver.

A los noventa años, hay cosas que no se pueden negar. El tiempo y la vida han transcurrido, generando con ello una distancia inevitable. El recuerdo de José S. es revelador en ese sentido: “Yo, a España, solo volví tres veces. Y cada vez me gustó menos... todos mis amigos se han muerto, aunque quedan sus viudas, que me quieren mucho”. Las

emociones de Paloma coinciden, de cierta manera, al decir: “Antes me encantaba ir a España porque veía a mis tíos, solo quería estar con ellos, ahora ya no me gusta ir porque todos se han muerto. Ya nadie me conoce, nadie sabe quién soy”.

Han pasado más de setenta años desde que estos seis republicanos españoles dejaron su tierra natal, acompañando a sus padres en el exilio. En su memoria, todos ellos evocan y recrean imágenes de una vida que parece haber transcurrido linealmente, a la manera de una película. Sin embargo, no obstante esta aparente linealidad, las tensiones y contradicciones que aparecen en sus recuerdos revelan la complejidad del universo de emociones que acompañó a los republicanos españoles en la constante confrontación con los otros y con ellos mismos a lo largo del proceso de integración cultural que vivieron en México.

Como en toda memoria exílica, la nostalgia es un sentimiento presente en la memoria de los republicanos españoles que añoran todo aquello que no pudo ser, pero la aceptación de que la vida fue muy buena, tal como fue, también está allí. En palabras de Paloma:

A mí me hubiera encantado que no hubiera habido guerra, claro, primero por la gente que murió, pero también, porque me hubiera encantado tener una familia allá, una familia que no tuve. Pero bueno, tuve otras cosas.

Es mucho lo que hay que explorar y decir sobre la memoria histórica de diversas comunidades de refugiados y exiliados desde la historia de las emociones. Basta con escuchar el siguiente testimonio de Paloma para sentirse tentado a seguir asomándose a los recovecos de la intimidad emocional de sujetos históricos que vivieron procesos parecidos a los que ella tuvo que enfrentar:

Cuando todavía se pensaba que era posible volver, mi madre compró tres maletas: la mía que es así, chiquitita, la de mi padre y la suya. Las tengo aquí. El otro día, estuve sacando cosas, porque tengo tanto trique, que quiero darlo todo ahora, porque si no mis hijos lo tendrán que hacer. Así que

iba a sacar también las maletas de mi madre, pero luego las vi y no las pude sacar. Las volví a guardar.

¿Qué contendrían aquellas maletas en el corazón de Paloma? A simple vista, solo se trata de maletas vacías, guardadas durante años ante la imposibilidad del regreso a la patria perdida. En ellas, su madre no pudo guardar la ropa ni los objetos personales, porque nunca llegó el esperado momento de volver. Sin embargo, durante mucho tiempo, aquella mujer madrileña sí logró depositar en ellas la esperanza de regresar. Hace mucho que Paloma, su hija, una refugiada republicana de ochenta y seis años, que hizo su vida en México, dejó de albergar esa esperanza y dejó de necesitarla. Sin embargo, hoy Paloma no puede deshacerse del recuerdo de la esperanza de su madre, de la esperanza de esa mujer que siempre la hizo sentir como una sobreviviente capaz de hacer lo que ella quisiera. Pero, además, junto con la esperanza de su madre es probable que, en aquellas maletas, hoy, Paloma guarde las imágenes del pueblo de su familia, de las risas de sus primos, de las calles de su infancia, de las voces de sus amigos y los paisajes de su tierra. Y es que, como Paloma, muchos otros exiliados republicanos que llegaron a México, conservaron y recrearon “en sus propias maletas” todos aquellos recuerdos que, desde la ausencia, permitieron recuperar, al menos por momentos, la sensación de completitud alguna vez perdida. Así, en realidad, esas maletas no representan otra cosa que la memoria emocional del exilio, esa memoria “abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia” (Nora 21) y que para muchos hombres y mujeres hizo posible conciliar, de manera casi siempre agridulce, el pasado con el presente eterno.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Visitar la historia del exilio español en México desde la memoria de la vejez y desde la experiencia de otredad resignificada abre la oportu-

tunidad de plantear preguntas y reflexiones que es necesario profundizar y explorar con mayor detenimiento desde la interdisciplina. En nuestras sociedades, la historia debe buscar colocarse en lugares en los que pueda aportar herramientas relevantes para generar bienestar no solo personal, sino colectivo y comunitario. Nuestro presente es testigo del incremento de migraciones, exilios y desplazamientos forzados, así como de xenofobias y odios a las otredades. En ese contexto, explorar cómo se han vivido dichos fenómenos desde la experiencia vivida y comprender la manera en que muchas personas mayores han logrado reconciliarse con ellas mismas y poner en paz dolores, sufrimientos y pérdidas a partir de recuperar los momentos de alegría, solidaridad y posibilidad de encuentro brinda herramientas para encontrar, en palabras de Peter Burke, “nuevos horizontes de esperanza” para nuestros tiempos.

Es por ello que resulta fundamental que la historia de las emociones y de la experiencia vivida establezca un diálogo con otras disciplinas, tales como la psicología o la geriatría, para encontrar nuevos mecanismos en los que el ejercicio de la reminiscencia y la memoria permitan a las personas adultas mayores encontrar serenidad, paz y alegría a partir de la revisión, resignificación y reapropiación de sus trayectorias de vida. Actualmente, en nuestras sociedades contemporáneas, la vejez se ha convertido en una etapa de la vida cada vez más larga, lo cual ha transformado su significado cultural y ha abierto la oportunidad de vivir experiencias buenas y vitales en esos años. Lejos de ser solamente el ocaso de la vida, o una etapa de crisis, duelo, tristeza, miedo y pérdida, actualmente la vejez se vive, también, como un momento de la vida en que es posible encontrar un nuevo sentido y en donde las personas pueden conectar con nuevos deseos, proyectos cotidianos y experiencias de desarrollo y crecimiento personal.

Hacer historia de la memoria en la vejez es una vía para revalorar la dignidad y la existencia de los adultos mayores, para visibilizar la riqueza de sus experiencias y para empatizar con ellos. Como se pudo leer en las páginas anteriores, el ejercicio de recordar, reordenar, seleccionar los momentos importantes de la vida y dar un nuevo sentido

narrativo a la trayectoria existencial es un acto profundamente sanador al final de la vida. Así, para los seis entrevistados que ofrecieron sus testimonios en la elaboración de esta investigación, el recuerdo de sus experiencias de otredad y la resignificación de estas fue –retomando las ideas de Sara Ahmed– una oportunidad para reencontrarse con ellos mismos. Y es que, en paráfrasis de Kristeva, también citada por la autora australiano-británica, “el viaje a la otredad es siempre un viaje de autodescubrimiento” y, por lo tanto, de reconciliación, aceptación y crecimiento.

REFERENCIAS

- ACEVEDO LÓPEZ, GUIOMAR. “El exilio republicano español en México: Memoria e identidad”. *Temas De Nuestra América. Revista De Estudios Latinoamericanos*, vol. 37, n.º 9, 2021, pp. 151-167. <https://doi.org/10.15359/tdna.37-69.8>.
- AHMED, SARA. “Home and away. Narratives of migration and estrangement”. *International Journal of Cultural Studies*, vol. 2, n.º 3, 1999, pp. 329-347. <https://doi.org/10.1177/13678779900200303>.
- _____. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham, Duke University Press, 2006.
- _____. *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge, London, 2000.
- BODDICE, ROB Y MARK SMITH. *Emotion, Sense, Experience*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- BORNAT, JOANNA. “Reminiscence and oral history: parallel universes or shared endeavour?”. *Ageing and Society*, vol. 21, n.º 2, 2001, pp. 219-241. <https://doi.org/10.1017/S0144686X01008157>.
- DE AZCÁRATE, F. “El adiós del S.E.R.E a los emigrantes del barco ‘Ipanema’”, *Ipanema. Diario de a bordo*, 14 de junio de 1939,

- pp. 1-2. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/num-1-14-de-junio-de-1939/>.
- DÍAZ SILVA, ELENA. “La comunidad emocional del exilio y el retorno imposible”. En Pilar Folguera, Juan Carlos Pereira, Carmen García, Jesús Izquierdo, Rubén Pallol, Raquel Sánchez, Carlos Sanz y Pilar Toboso (eds.), *Pensar con la historia desde el siglo XXI. Actas del XII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2015, pp. 3193-3211. <https://libros.uam.es/uam/catalog/view/10/10/375>.
- DUTRÉNIT BIELOUST, SILVIA. “La marca del exilio y la represión en la ‘segunda generación’”, *Historia y Grafta*, n. ° 41, 2013, PP. 205-241.
- FERNÁNDEZ, ROMINA ANDREA. *Vejez e identidad narrativa: su relación con la memoria aotobiográfica en adultos mayores*. Buenos Aires, UFLO Universidad, 2024
- FOLVILLE, A., SIMONS J.S, D'AREGEMBEAU A., et al. “I remember it like it was yesterday: Age-related differences in the subjective experience of remembering”. *Psychon Bull Rev*, vol. 29, 2022, pp. 1223-1245.
- “Introducción”. *Barcos de la Libertad. La evacuación de los refugiados españoles a México (1939-1942)*. Residencia de Estudiantes. Visitado el 2 de junio de 2025. <https://www.residencia.csic.es/expobarcoslibertad/index.htm>.
- KAMMEN, MICHAEL. “Reflections on European History and Memory in Exile.” *Amerikastudien / American Studies*, vol. 53, n. ° 4, 2008, pp. 535-553. <http://www.jstor.org/stable/41158399>.
- LABANYI, JO. “The languages of silence: historical memory, generational transmission and witnessing in contemporary Spain”. *Journal of Romance Studies*, vol. 9, n. ° 3, pp. 23-35, 2009. <https://doi.org/10.3828/jrs.9.3.23>.
- LIDA, CLARA E., “La voluntad de memoria en el exilio español”. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Universidad de Alicante. 2017. Visitado el 3 de junio de 2025, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcs48s5>.

- MOSCOSO, JAVIER. “Historias de la experiencia”. *Historia y Grafito*, n.º 62, 2023, pp. 205-232. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi62.494>.
- NORA, PIERRE. “Entre memoria e historia. La problemática de los lugares”. *Pierre Nora en Les lieux de mémoire* (traducción de Laura Masello), Montevideo, Ediciones Trilce, 2008.
- OLMEDO MUÑOZ, ILIANA. “Representaciones de memoria y exilio: la celebración del 14 de abril en México”. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, n.º 68, 2018, pp. 201-221. <https://www.tzintzun.umich.mx/index.php/TZN/article/view/720>.
- PÉREZ VEJO, TOMÁS. “Intelectuales españoles en México: el exilio republicano desde la perspectiva de la larga duración histórica”. *Transatlantic Studies Network. Revista de Estudios Internacionales*, Año II, n.º 4, 2017, pp. 175-184. <https://revistas.uma.es/index.php/transatlantic-studies-network/article/view/19369/19278>.
- PLA BRUGAT, DOLORES. *Els exiliats catalans. Un estudio de la emigración republicana española en México*. Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Orfeo Catalá de México, 1999.
- _____. “La presencia española en México. 1930-1990. Caracterización e historiografía”. *Migraciones y Exilios*, n.º 2, 2001, pp. 157-188. <https://www.aemic.org/ano-2001-numero-2-dos-sier-vida-trabajo/>.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, CAROLINA Y DANIEL VENTURA HERRANZ. “De exilio y emociones”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36, 2014, pp. 113-138. <https://revistas.ucm.es/index.php/CHCO/article/view/46684/43820>.
- ROSENWEIN, BARBARA H. *Winter Dreams. A Historical Guide to Old Age*, Reaktion Books, 2025.
- _____. “Worrying about Emotions in History”. *The American Historical Review*, vol. 107, n.º 3, 2002, pp. 821-845.
- SÁ CAVALCANTE SCHUBACK, MARCIA. “Memory in Exile”. *Research in Phenomenology*, vol. 47, n.º 2, 2017, pp. 175-189. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341364>.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO. *Del exilio en México: recuerdos y reflexiones*. Ciudad de México, Editorial Grijalbo, 1990.

SIMARRO, CONXITA. *Diario de una niña en tiempos de guerra y exilio. 1938-1944*. (Susana Sosenski ed.), México/Madrid, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro de Estudios de Migraciones y Exilios, 2015.

VIEL, SILVIA. “La experiencia de envejecer”. *Temas de psicoanálisis*, n. ° 17, 2019, pp. 1-11. <https://www.temasdepsicoanalisis.org/wp-content/uploads/2019/01/Silvia-Viel.-Experiencia-emocional-de-envejecer.-1.pdf>

Subjetividad y deseo femenino en dos cuentos de Clarice Lispector: “¿Cómo abrirse paso en la tierra dura y llegar a sí misma?”

SUBJECTIVITY AND FEMALE DESIRE IN TWO SHORT STORIES BY
CLARICE LISPECTOR: “HOW TO BREAK THROUGH THE HARD
GROUND AND REACH HERSELF?”

Anaís Mery*

Red de Apoyo Psicológico Feminista

* Psicóloga del equipo clínico de la Red de Apoyo Psicológico Feminista, Santiago, Chile. Titulada de Psicología de la Universidad de Chile. ORCID ID: [0009-0008-4581-1110](https://orcid.org/0009-0008-4581-1110). Correo: anaismery@gmail.com. Declaración de autoría: conceptualización, escritura de borrador original y redacción, revisión y edición.

RESUMEN: Este artículo propone una lectura psicoanalítica lacaniana de los cuentos “Amor” y “El búfalo” de Clarice Lispector, centrada en el deseo como eje constitutivo de la subjetividad. La temática de la configuración de la subjetividad femenina se explora a través de un diálogo interdisciplinario entre literatura, psicoanálisis y feminismo. El marco teórico aborda las nociones lacanianas de sujeto y deseo, y se amplía con los planteamientos de Judith Butler, quien retoma estos conceptos para pensar el lugar de las normas sociales en la constitución del sujeto. A ello se suman las propuestas de Silvia Tubert sobre el deseo femenino, y de Suely Rolnik acerca del potencial transformador del deseo.

El análisis se centra en las relaciones que las protagonistas establecen con su propio deseo, así como en las formas diversas en que este se expresa y sus tensiones con los mandatos de género, poniendo especial énfasis en los modos en que las protagonistas miran y perciben el mundo. A partir de los desajustes que alteran la cotidianidad, se busca observar cómo la literatura puede abrir un espacio para aquello que no se deja atrapar por el sentido racional y que se sitúa en los bordes del lenguaje.

PALABRAS CLAVE: Clarice Lispector, subjetividad, deseo, feminismo y psicoanálisis.

ABSTRACT: This article proposes a Lacanian psychoanalytic reading of Clarice Lispector's short stories “Amor” and “El búfalo,” focusing on desire as the constitutive axis of subjectivity. The theme of female subjectivity is explored through an interdisciplinary dialogue among literature, psychoanalysis, and feminism. The theoretical framework draws on Lacanian notions of subject and desire. It is then expanded upon with the approaches of Judith Butler, who takes up these concepts to consider the role of social norms in the constitution of the subject. Added to this are the proposals of Silvia Tubert on female desire and Suely Rolnik on the transformative potential of desire.

The analysis focuses on the relationships that the protagonists establish with their desire, as well as the diverse ways in which it is expressed, and the tensions with gender mandates, placing special emphasis on how the protagonists view and perceive the world. Based on the imbalances that disrupt everyday life, the aim is to observe how literature can open up a space for that which cannot be captured by rational meaning, and which lies at the edges of language.

KEYWORDS: Clarice Lispector, Subjectivity, Desire, Feminism and Psychoanalysis.

INTRODUCCIÓN

La obra de la escritora brasileña de origen ucraniano Clarice Lispector (1920-1977) ha sido trabajada desde distintas áreas del conocimiento y perspectivas críticas. Benjamin Moser, en la biografía que escribe sobre la escritora, asegura que ella buscó durante toda su obra “un lenguaje auténtico” que lograra transmitir “sentimientos originales” (203-204). En esta búsqueda, la escritora recurre en varias ocasiones a la “repetición de palabras sin sentido, la combinación de letras, el análisis sintáctico de los versos” produciendo “resultados paradójicos o incluso absurdos” (Moser 179). La originalidad del estilo y la prosa de Lispector permite explorar de un modo singular los distintos mundos introspectivos que se desarrollan en su obra. Sérgio Milliet, un importante crítico brasileño contemporáneo a la autora, declara que “por primera vez, una autora penetra en la complejidad psicológica del alma moderna” (cit. en Moser 150).

Una lectura relevante de su obra es la que realiza Hélène Cixous, quien valora el coraje de Lispector para “ir [...] a lo extraño del yo”. Cixous habla de la creación de un “espacio femenino” en su literatura, donde convergen “todas las tendencias [...] del movimiento de las mujeres” (cit. en Pérez 33). Para ella, Lispector da voz a sujetos periféricos, adentrándose en territorios íntimos y exponiendo lo incómodo.

En este artículo analizo los cuentos “Amor” y “El búfalo”, de la colección *Lazos de familia* (1960), desde una perspectiva psicoanalítica lacaniana centrada en el deseo, su vínculo con la falta y el lenguaje como elementos constitutivos de la subjetividad. Propongo como hipótesis de lectura que, en estos relatos, el deseo se despliega en medio de la tensión entre los modos en que el lenguaje –y las normas que porta– configura las subjetividades y el resto de experiencia humana, real, que se resiste a su captura. Sostengo que la particularidad del modo en que los cuentos exploran esta tensión tiene que ver con el lugar que se le da a la mirada: la mirada como búsqueda de reconocimiento en el otro, como posibilidad de apertura al mundo

externo y también como fuente de angustia, como exceso y desborde, que confronta a lo real. Esta aproximación no busca comprender el deseo como una estructura cerrada o universal, sino explorar cómo se articula en contextos particulares, en relación con los órdenes de género y los discursos normativos que anteceden y atraviesan la constitución del sujeto.

Los cuentos de la colección *Lazos de familia*¹ se centran particularmente en las vidas de mujeres en el espacio doméstico que atraviesan cambios repentinos en su cotidianidad. Nádia Battella señala que, aunque las historias parecen seguir una estructura clásica –inicio, desarrollo y desenlace–, existe una capa subterránea que desarma esa organización mediante elementos que insertan caos y desequilibrio. Se trata de elementos que son, al mismo tiempo, “extraídos de un cotidiano y que traen algo excepcional”, a menudo incomprensible (269, mi traducción). Estos acontecimientos poseen la potencialidad de cuestionar el orden familiar en que las protagonistas se ven envueltas, revelando así la singularidad de la relación de cada sujeto con el mundo. Si bien las protagonistas comparten la posición de mujer ama de casa, esposa y madre, cada una la experimenta de manera distinta.

Para dar cuenta de lo anterior, el artículo comienza presentando el marco psicoanalítico que guía la lectura y que se nutre también de claves teóricas feministas para pensar las nociones de sujeto y deseo, así como sus relaciones con el lenguaje y las normas de género. A continuación, se realiza un análisis de los cuentos a partir de las relaciones que las protagonistas establecen con su propio deseo y los modos en que este se despliega, para finalmente reflexionar acerca de

¹ Estos cuentos han sido trabajados desde diversos enfoques: algunos psicoanalíticos (Clark; Nascimento, *Clarice Lispector*), otros que enfatizan una perspectiva de género (Helena; Pérez; Sulca; Santiago), algunos centrados en la teoría de los afectos (Osorio-Restrepo), y otros que destacan nociones vinculadas al imaginario animal y vegetal (Nascimento, “Clarice, os animais”; Santiago). Aunque este análisis dialoga de manera productiva con lecturas de los cuentos de dichas aproximaciones, el marco que guía el estudio es el psicoanalítico lacaniano.

la configuración de las subjetividades femeninas en diálogo con los discursos y movimientos feministas contemporáneos.

SUBJETIVIDAD Y DESEO: ¿FALTA O POTENCIA?

El sujeto del psicoanálisis, según expone Gloria Peláez Jaramillo, se encuentra fragmentado y dividido por el inconsciente y –particularmente para Lacan– dividido por el orden del lenguaje. Para Lacan, el ingreso del niño/a al campo significante implica necesariamente una pérdida, la cual se inscribe como falta constitutiva de la subjetividad (Peláez Jaramillo 7). Así, cada sujeto crea una representación inconsciente de la otredad, es decir, de la alteridad que supone para sí, el lenguaje. Lacan designa esta alteridad como el Otro, “lugar mismo que evoca el recurso de la palabra en toda relación en la que interviene [...], todo lo que se articula en este lugar, es decir en el inconsciente, permite captar al precio de qué división se ha constituido así” (669).

Erick Fernández y Gabriela Urriolagoitia explican que el hecho de que los códigos del lenguaje nos excedan genera una relación de alienación, en tanto necesitamos de ese mismo orden que nos precede para poder representarnos y relacionarnos entre sujetos. Esta relación de alienación se vuelve clave para pensar el deseo, el cual se origina a partir de esta misma falta estructurante. En palabras de Lacan, el deseo sería “algo que se articula [...] dentro de un mundo donde reina la palabra, que somete al deseo de cada cual a la ley del deseo del Otro” (194). El deseo, entonces, no estaría vinculado a una necesidad de carácter biológico, sino que se articula al interior de la cadena significante, es decir, cobra sentido en la medida en que se formula como una demanda a un otro (Fernández y Urriolagoitia). Sin embargo, Élisabeth Roudinesco aclara que el otro a quien se dirige esta demanda no puede realmente satisfacer el deseo de reconocimiento que se esconde en ella, puesto que el deseo refiere a una elaboración imaginaria. Esta elaboración imaginaria constituye

una ilusión, ya que, bajo la fórmula lacaniana, se desea el deseo del Otro. Pero el deseo del Otro es solo una interpretación del sujeto, puesto que el Otro es, en realidad, una representación inconsciente del sujeto. Así, el deseo se presenta como condición absoluta para el sujeto, en tanto, al no satisfacerse, se alimenta a sí mismo: “el deseo que debería pasar, deja en algún lugar no solo huellas sino un circuito insistente” (Lacan 93).

Ahora bien, como plantea Patricia Moraga, en la enseñanza de Lacan pueden distinguirse dos vertientes del deseo. Una primera, que lo liga a la falta de objeto y a su búsqueda; y una segunda, que lo concibe en su dimensión afirmativa, asociada a la pulsión y al goce. El objeto perdido es una ficción que se articula ante el vacío que implica el encuentro con lo real, es decir, con aquello que no se deja capturar por el lenguaje. En palabras de la autora:

El objeto del deseo es metonímico, se desplaza y está delante del deseo; tras él corremos y no lo alcanzamos, pues, si lo hacemos, otro se constituye en el horizonte. El objeto causa es, en cambio, la condición del deseo; es, entonces, positivo (349).

Lo anterior resalta la lógica parojoal del deseo: no apunta a un fin claro, pero insiste; no busca sentido, pero produce efectos. El deseo no es desear algo, menos querer una cosa. Más que querer algo, se trata de que algo quiere en mí, algo que desconozco y que, sin embargo, me constituye en tanto sujeto. Ahí radica la dimensión positiva que plantea la autora, en el circuito mismo que el deseo recorre, cuya potencia no es más que la posibilidad de seguir deseando (Moraga).

Judith Butler, en su libro *Dar cuenta de sí mismo* (2009), toma elementos del psicoanálisis lacaniano y hace referencia al pasaje que marca la entrada al universo simbólico: la escena de la interpelación, en la cual el sujeto es interpelado por otro en un lenguaje que desconoce. Dicha interpelación produce extrañeza en el sujeto y entonces el otro se vuelve “enigmático, inescrutable” (78). El inconsciente es definido por la autora como una respuesta por parte del sujeto ante

ese exceso que el otro representa para sí, ante aquello que resulta opaco, inentendible. Según Butler, este exceso que supone la relación del sujeto al lenguaje, inevitablemente implica una relación de desposesión de nosotros mismos, como a una situación de dependencia con respecto a quienes nos rodean.

La autora presenta una tesis acerca de los modos en que como seres humanos reconocemos y somos reconocidos por otros. El reconocimiento es entendido como un proceso que necesariamente implica una pérdida estructurante para la subjetividad: “el yo se transforma merced al acto de reconocimiento [...] al mismo tiempo que transforma el presente de quien recibe el reconocimiento” (Butler, *Dar cuenta de sí mismo* 45). Ahora bien, los parámetros bajo los cuales nos reconocemos nunca son propios, sino que se encuentran mediados por el lenguaje. Así, aunque Butler retoma la idea lacaniana de la relación entre el deseo y el campo significante, se distancia de Lacan al poner el foco en la dimensión social del reconocimiento, mientras que el autor se centra en su operación subjetiva.

Según Butler, las normas sociales definen “ciertos criterios para establecer, en todos los casos, lo que ha de ser reconocible y no reconocible” (*Cuerpos aliados* 47). Lo anterior plantea una interrogante: ¿qué ocurre con lo que es marcado como irreconocible bajo determinada norma? La apuesta de Butler es que debemos cuestionar los horizontes normativos en base a los cuales vemos, juzgamos y reconocemos –o no– a otros, ya que el ejercicio de la crítica abre la posibilidad de transformación de las normas dominantes. Es el caso de las normas de género, por ejemplo, que cada vez son más tensionadas. Según la autora, estas actúan produciendo subjetividades, le dan “forma a modos de vida corporeizados que adquirimos a lo largo del tiempo, y estas mismas modalidades de corporeización pueden llegar a convertirse en una forma de expresar rechazo hacia esas mismas normas, y hasta de romper con ellas” (Butler, *Cuerpos aliados* 36).

Silvia Tubert también analiza los efectos que tienen las normas de género sobre la constitución subjetiva, principalmente en relación a

los binarismos de género. Por un lado, lo masculino ha sido considerado lo universal, lo legítimo; lo femenino, por otro lado, ha sido marginado del universo cultural y simbólico de la representación. A su vez, sobre la base de los marcos tradicionales de representación de los sexos, quien emerge en calidad de sujeto es el hombre, mientras que la mujer queda en el lugar de objeto: “de lo otro de la masculinidad, lo que equivale a decir lo otro de la humanidad” (Tubert 2). Se relaciona el hombre al pensamiento y la razón, y la mujer a lo irracional y emocional.

La autora plantea que la configuración de lo femenino en la sociedad, asociada a una imagen de femineidad fija, tiene efectos violentos y enajenantes para las mujeres. El binarismo, a su vez, actúa sobre el deseo de los sujetos, en tanto define lo posible y no posible para cada quien en función de su género asignado. Siguiendo esta línea, la dicotomía de lo femenino y masculino erradica el carácter ambiguo del deseo al restringir las múltiples direcciones que este podría tomar. La pregunta por el deseo, entonces, no solo resulta relevante para pensar la configuración de la subjetividad, sino que puede abrir la discusión sobre las posibilidades de emancipación de las mujeres. Tubert puntualiza que los valores dominantes también permean el inconsciente, por lo que el feminismo no puede apuntar únicamente a la transmisión de una ideología en el plano consciente. En su lugar, propone articular la lucha colectiva “con el respeto a la diversidad y a la singularidad de la posición de cada mujer como sujeto deseante” (3).

Suely Rolnik y Félix Guattari también ven en el deseo un potencial transformador importante. Su concepción se distancia de la idea de un deseo estructurado por la falta, y más bien lo entienden como “un modo de producción de algo [...], de construcción de algo” (256). Precisando la definición anterior, la autora y el autor proponen “denominar deseo a todas las formas de voluntad de vivir, de crear, de amar; a la voluntad de inventar otra sociedad, otra percepción del mundo, otros sistemas de valores” (255).

Ahora bien, para comprender las vías de acceso a esa potencia creadora es necesario entender las lógicas bajo las cuales el deseo opera. Aunque no se refiera a una falta estructural, Rolnik sí sugiere que se requiere una pérdida para que el deseo comience a circular: la pérdida de equilibrio emocional que supone para la subjetividad verse despojada de los modos de existencia a los que estaba habituada. Esta pérdida produce una tensión, que la autora denomina “inconsciente pulsional” (*Esferas de la insurrección* 50), una suerte de signo de interrogación que moviliza al deseo a buscar nuevas formas de existencia. El problema es que este deseo puede ser conducido en direcciones distintas: puede repetir los parámetros dominantes o puede inventar algo nuevo. La potencia del deseo no está garantizada. Su fuerza y sus efectos no son intrínsecamente positivos, sino que dependen del modo en que el deseo se inscriba en la subjetividad y del uso que se haga de él.

Si el deseo se conduce hacia una reapropiación de nuestra pulsión creadora, puedeemerger un nuevo saber, denominado por Rolnik como “saber-de-lo-vivo”. Este refiere a una vivencia “extracognoscitiva” que no opera bajo facultades racionales, sino que es más similar al modo en que funcionan los afectos y preceptos. Es decir, sin “imágenes, ni palabras, ni gestos que les correspondan –en definitiva, no tienen nada que los exprese–, y, no obstante, son reales pues se refieren a lo vivo en nosotros mismos y fuera de nosotros” (*Esferas de la insurrección* 47). En este sentido, el saber se percibe a nivel corporal, pues, en palabras de la autora, “el mundo vive efectivamente en nuestro cuerpo” (48).

VARIACIONES EN TORNO AL DESEO: TENSIONES, BÚSQUEDAS Y CUESTIONAMIENTOS EN “AMOR” Y “EL BÚFALO”

Los cuentos “Amor” y “El búfalo” narran episodios puntuales en las vidas de sus protagonistas, las que por motivos que nunca se explican del todo se ven inmersas en sensaciones de extrañeza. Esta experiencia

ocurre en el espacio público, donde ciertos elementos despiertan su interés y, al mismo tiempo, tienen el efecto de perturbarlas. Las voces narrativas, focalizadas en ellas, mientras siguen sus acciones cotidianas, se adentran en sus mundos internos y afectivos: sus sensaciones, emociones, divagaciones, ganas, búsquedas y dudas.

Al principio del cuento “Amor”, Ana se muestra aparentemente satisfecha con la vida que lleva, organizada en función del rol que debe cumplir como madre, esposa y ama de casa: “Por caminos retorcidos, había ido a parar a un destino de mujer, con la sorpresa de que cabía en él como si se lo hubiera inventado” (109). Ese “destino de mujer” se contrapone a una “anterior juventud” descrita como “una exaltación perturbada que tantas veces se confundía con una felicidad insoportable” (Lispector, “Amor” 109). Convertirse en madre y esposa implica dejar atrás esa exaltación y acceder a una vida adulta, ordenada, “al fin comprensible” (*ibid.*), donde la ganancia es la tranquilidad, pero el precio es la renuncia a la felicidad: “había salido de ella [la juventud] poco a poco para descubrir que también sin felicidad se vivía” (*ibid.*).

Cabe cuestionarse en qué consistía esa felicidad exaltada y por qué resultaba tan difícil de soportar: ¿acaso esta no se adecuaba a las normas de género? ¿o se trataba, más bien, de una perturbación interna que, para ser escondida, requería de un estilo de vida ordenado, ajustado al deber ser? El relato no revela muchos detalles al respecto, pero sí da cuenta de la incompatibilidad entre ambas etapas. Aunque a lo largo de la misma página se repita, en relación a la vida adulta, que Ana “así lo había querido y elegido” (*ibid.*), la sombra de esa exaltación anterior se va filtrando entre este tipo de afirmaciones, haciéndolas, desde un inicio, tambalear.

Así, durante un viaje en tranvía, Ana se conecta nuevamente con todo ese mundo interno que día a día se esforzaba por ahogar. Lo que la remueve es algo tan simple como ver a un ciego mascando chicle. No queda claro qué es exactamente lo que le llama la atención de esa escena, ni por qué la altera tanto, pero sí sabemos que tiene el efecto

de transformar su percepción sobre sí misma y el entorno. Después de esa salida y de su encuentro con el ciego, incluso mira de forma diferente su propia casa, como si la desconociera:

La sala era grande, cuadrada, las manijas brillaban limpias, los vidrios de la ventana brillaban, el foco brillaba: ¿qué nueva tierra era aquella? Y por un instante la vida sana que había llevado hasta entonces le pareció una forma moralmente loca de vivir (Lispector, "Amor" 112).

El fragmento muestra cómo el estilo de vida que Ana antes idealizaba se ve trastocado, dando lugar a un cuestionamiento interno que se mantiene latente durante el resto del relato, bajo la pregunta de si es posible incorporar en sus días lo que el ciego ha desatado en ella. La impresión que la sala genera en ella se convierte en una metáfora de su etapa actual. Lo pulcro deja de asegurar calma, lo sano se torna moralmente loco, y lo que parecía una protección contra la locura termina acercándola a ella, dejándola peligrosamente expuesta a su borde. La repetición de la palabra "brillaba" sugiere un exceso de luz que, más que iluminar, enceguece; una superficie pulida que, precisamente por lo resplandeciente, no se deja atravesar. El brillo pareciera invadir a la protagonista, venírsele encima, devolviéndole una parte de sí misma tan perturbadora que le nubla la vista.

María Clark analiza la escena del encuentro con el ciego y su efecto perturbador en Ana a partir de la teoría lacaniana, según la cual requerimos de un otro para reconocernos como sujetos, del mismo modo que para reconocer el reflejo de nuestra propia imagen en el espejo. La protagonista del cuento, "miraba al ciego profundamente, como se mira lo que no nos ve" (Lispector, "Amor" 109). Y es que, para Clark, la mirada ciega del hombre, en la cual no es posible reflejarse, la confronta a su propio vacío, y viene a simbolizar aquello que queda al margen del discurso, es decir, de lo representable. En el caso de Ana, la confronta a esa vida anterior, encapsulada, alienada temporalmente, que escenifica "la presencia de un deseo censurado y la tentación de rechazar la estructura del orden simbólico" (Clark

18). La opacidad de la mirada ciega y la luminosidad excesiva de la sala parecen, entonces, poner en acto lo mismo: la imposibilidad de inscribir en el lenguaje aquello de sí que no entra en ese destino de mujer. Siguiendo a Clark, se trata de eso que queda “al margen de los valores del discurso patriarcal” (*ibid.*), arrojado fuera de un orden simbólico que ofrece pocas posibilidades de reconocimiento para las mujeres y lo femenino.

Al mismo tiempo, sostengo que estas escenas no remiten solo a lo que queda fuera de un orden simbólico patriarcal, sino que también apuntan a un resto de experiencia humana que no se deja traducir: podemos intentar nombrarlo, pero su propia lógica lo impide. Es decir, se entrecruzan dos dimensiones inseparables: la de lo real lacaniano, como exceso irreducible, y la de ser mujer en un mundo ordenado por determinadas normas de género. En cualquier caso, ese punto ciego en su interior, con el que la reconectan unos ojos que no ven, retorna con más fuerza que nunca. Así, Ana se pregunta: “¿cuántos años tardaría en envejecer de nuevo?” (Lispector, “Amor” 114). Leída desde la clave que propongo, esa interrogante podría condensar una pérdida doble: por un lado, la pérdida estructural que supone el ingreso al lenguaje; por otro, una pérdida sacrificial, asociada a las múltiples renuncias que suponen ajustarse a ese deber ser femenino. La pregunta es: ¿cómo se relaciona la protagonista con estas pérdidas? ¿de qué manera conviven –o no– entre sí?

El encuentro con el ciego observado desde el tranvía arroja a Ana fuera de la circularidad del tiempo de lo doméstico, regido por las labores de ama de casa y de cuidado. En contraste con la monotonía del espacio doméstico, el ámbito público se presenta como uno dinámico, que posee la capacidad de desestabilizar el precario piso que la sostenía: “No había forma de huir. Los días que ella había forjado se habían roto por la costra y el agua se escapaba” (Lispector, “Amor” 113). ¿Qué herida escondía esa costra? La continuación de la oración citada habla por sí misma: “el corazón se le había llenado de las peores ganas de vivir” (*ibid.*). Una vez que se reconecta con aquello a lo que ha renunciado para tener una vida tranquila, la costra

se rompe y la herida no se puede esconder más. Lo anterior se puede pensar no solo en relación a la fragilidad del orden, sino también al modo en que irrumpen el deseo, en un movimiento como el del agua, que circula ahí donde algo se rompe; ahí donde la herida, cruda, encuentra un espacio para respirar. Las citas expuestas, un tanto contradictorias, pueden dar luces sobre la relación entre las dos pérdidas mencionadas anteriormente: la segunda, sacrificial, parece sofocar la primera, en tanto a través del orden intenta tapar la falta, condición para poder desear. El deseo, entonces, es sacrificado en nombre de una tranquilidad estática, en la que cada cosa, limpia y ordenada, debe ir en su lugar. Pero más allá de lo que Ana pueda enunciar y organizar en un ejercicio de control consciente, “las peores ganas de vivir” estallan, amenazando con desarmar el equilibrio y al mismo tiempo revelándole su riesgo: envejecer anticipadamente, como una suerte de muerte en vida.

Por otro lado, el cuento “El búfalo” comienza con una búsqueda personal de la protagonista: ella quiere aprender a odiar. Esta historia transcurre exclusivamente en el espacio público. Comienza y finaliza en un zoológico, lugar en el que la mujer pretende encontrar el odio. Así, va observando distintos tipos de animales, con el propósito de “aprender, con ellos, a odiar” (180). La protagonista se ve absorta en un estado de profunda inmersión desde el inicio del relato: “sus ojos iban tan concentrados en la búsqueda que su vista a veces se oscurecía en un sueño, y entonces ella se rehacía como en la frescura de una tumba” (*ibid.*). Las asociaciones con la muerte son múltiples a lo largo del texto: se hace referencia al odio que ella busca como “una matanza” (*ibid.*). A la vez, ese odio, esa matanza, es descrito como “el peor punto de su enfermedad, el punto más enfermo, el punto del odio, ella que había ido al Jardín Zoológico para enfermarse” (*ibid.*). Las citas anteriores dan cuenta de la complejidad de la búsqueda de la protagonista: ¿cómo los animales pueden enseñarle a odiar? ¿Cómo encontrar el odio en ellos? ¿Qué tipo de odio? ¿Y cuál enfermedad?

La búsqueda de la protagonista fracasa una y otra vez, pues en cada animal nuevo que observa, termina encontrando amor: “pero

eso es amor, otra vez amor', dijo la mujer indignada" (Lispector, "El búfalo" 180). A ratos tiene la sensación de acercarse a lo que busca, por ejemplo, a través de lo que le transmite "el olor a polvo del camello" (Lispector, "El búfalo" 181). En ese momento "un placer le recorrió la espalda hasta el malestar, pero no todavía el malestar que ella buscaba" (*ibid.*). Esta escena se repite más de una vez: siente que el odio se asoma, pero luego no logra alcanzarlo de manera total. Manteniendo la concentración en los distintos animales del zoológico, la protagonista no está dispuesta a detener su búsqueda hasta encontrar el sentimiento que le falta. Así, la insatisfacción de ese deseo tiene el efecto de movilizar a la mujer del cuento, quien permanece activa en su exploración por el zoológico.

La mujer se relaciona con este deseo como si fuese una necesidad a la que debe responder de manera inmediata: en el odio ve, pues, la posibilidad de dejar de perdonar y también de dejar de amar. "¿Dónde aprender a odiar para no morir de amor?" (Lispector, "El búfalo" 183), se pregunta. El odio aparece como un sentimiento que puede protegerla de aquello que ha padecido, es decir, el exceso de perdón: "si aquella mujer perdonaba, una vez más, su vida estaría perdida –soltó un gemido áspero y breve, el coatí se sobresaltó– enjaulada, miró a su alrededor" (*ibid.*). Cuando mira al coatí, la mujer tiene la sensación de ser ella la que está dentro de la jaula y de que es el animal el que la observa, libre. En este sentido, la mujer vive la falta de odio como una prisión interna: "todo estaba aprisionado en su pecho. En ese pecho que solo sabía resignarse, que solo sabía soportar, solo sabía pedir perdón" (*ibid.*).

La protagonista se siente enjaulada por atributos que no ha elegido y de los que no puede librarse. Atributos históricamente asociados a un ideal de feminidad, en que la mujer –relegada a una posición de objeto, como plantea Tubert– debe acatar lo que el hombre quiere, ser compasiva y amable. En este contexto, resulta significativo que vea una salida en el odio; ese sentimiento que, podríamos pensar, no cabe en un destino de mujer. Es interesante, también, que para que la protagonista se cuestione el modo en que ha vivido sus relaciones

deba sufrir una ruptura con “un hombre cuyo único crimen era el de no amarla” (Lispector, “El búfalo” 181). Este dolor le permite enfrentarse a sí misma, comenzar a preguntarse por lo propio: “¿Cómo cavar en la tierra hasta encontrar el agua negra? ¿Cómo abrirse paso en la tierra dura y llegar a sí misma?” (Lispector, “El búfalo” 181).

Valerie Osorio-Restrepo propone que la transgresión de la protagonista reside, justamente, en la capacidad de crear intimidad fuera de la estructura privada-familiar. Es decir, ir a buscar en lo público otras formas de afecto y, con ello, abrir un camino en que el deseo encuentre lugar. Ahora bien, no parece casualidad que esta búsqueda se dé a partir del vínculo con lo animal. Osorio-Restrepo enfatiza en la importancia de detenerse en la mirada, puesto que “allí se expresa un nuevo tipo de proximidad entre lo humano y lo animal” (33). Se trata, entonces, de un intercambio que escapa de lo racional, que se resiste a ser traducido mediante la palabra. Así, lo que ocurre entre la mujer del cuento y los distintos animales del zoológico es, en cierta medida, indescriptible: “algo incomprensible y caliente, al fin incomprensible, pasaba” (Lispector, “El búfalo” 185). En esta línea, cuando ella siente que es el animal quien está libre, también se puede pensar esa libertad como la posibilidad de existir fuera de la jaula del lenguaje, sin la pérdida que supone el acto de intentar nombrarnos a partir de un sistema de códigos universal, que en primera instancia nos fue impuesto. Desprovista de palabras que contengan su experiencia, la protagonista parece buscar en los animales algo del orden instintivo –un sentimiento puro, sin ambivalencias–, como si sus miradas pudiesen devolverle restos de ese origen previo al lenguaje, irrecuperable.

La aparición del deseo en la protagonista no tiene tanto que ver con encontrar una salida a un problema de corte existencial, sino con la disposición a involucrarse visceralmente en su búsqueda y con la apertura a dejarse sorprender por la misma. Es una búsqueda que altera el plano de los sentidos y las percepciones, donde lo animal toca el cuerpo de formas desconocidas:

Entonces, nacidas de su vientre, subieron de pronto, suplicantes, en una lenta ola, las ganas de matar. Sus ojos se humedecieron agradecidos y negros en una casi felicidad, no era odio todavía, por ahora eran solo unas ganas atormentadas de odiar como un deseo ante la promesa de un florecimiento cruel, un tormento como de amor, unas ganas de odiar que se prometían a sí mismas sangre sagrada y triunfo, la hembra rechazada se había espiritualizado en la gran esperanza (Lispector, “El búfalo” 183).

Las ganas de odiar, transformadas en deseo, esbozan un horizonte distinto al de la resignación. Es, a la vez, un horizonte más complejo: el deseo de odiar se asocia a las figuras de un “florecimiento cruel” y un “tormento de amor”. Lo anterior da cuenta del carácter ambivalente del deseo de la protagonista. Amor y odio se encuentran, pues, implicados el uno con el otro: “Te amo, le dijo ella entonces con odio al hombre cuyo gran crimen incastigable era el de no quererla. Te odio, dijo implorándole amor al búfalo” (Lispector, “El búfalo” 185). Las figuras contradictorias presentes en el cuento ponen de manifiesto que, para la protagonista, el deseo no se presenta de un modo transparente, ni tampoco coherente. A la vez, el tormento puede hacer referencia a lo que este deseo desencadena dentro de ella: “una cosa blanca se había propagado en su interior, blanca como el papel, débil como el papel, intensa como una blancura” (*ibid.*).

En el caso del cuento “Amor”, el encuentro de la protagonista con el ciego también impacta el modo en que la protagonista mira y percibe su entorno:

lo que ella llamaba crisis había llegado, al fin. Y su marca era el placer intenso con que miraba ahora las cosas, sufriendo estupefacta. El calor se había vuelto más bochornoso, todo había adquirido fuerza y voces más altas (110).

En el inicio de esta historia, la protagonista no quiere enfrentarse a aquello que anhela y, al mismo tiempo, teme: la felicidad y perturbación exaltada que recuerda de su juventud. En este sentido, sus

deberes domésticos también cumplen la función de tapar un deseo que resulta amenazante. Y lo que se amenaza es un estilo de vida particular, ajustado a las normas de género, como se abordó anteriormente. Sin embargo, la cita expuesta sugiere otro tipo de amenaza, una interna, que ocurre justamente a nivel sensorial y perceptivo. ¿Cómo se relaciona Ana con esta nueva manera de mirar el mundo, caracterizada por un “placer intenso”?

Después de su encuentro con el ciego, Ana da un paseo por el Jardín Botánico donde entra en un estado de inmersión en que se le presenta “el mundo, a un tiempo imaginario, (...) un mundo para comérselo a mordidas, un mundo de voluminosas dalias y tulipanes” (Lispector, “Amor” 112). Todo lo que la rodea parece estar vivo, los colores se vuelven más intensos, el exterior parece vibrante y Ana se ve implicada en él de un modo corpóreo: “como la repulsión que antecedió a una entrega: era fascinante, la mujer sentía asco, y era fascinante” (*ibid.*). Así, su afectación por el entorno es tan placentera como inquietante: la entrega implica una desposesión, en que las fronteras entre ella y el/lo otro se difuminan. El asco se mezcla con la fascinación, la vida se revuelve, “llena de dulce náusea, hasta la boca” (*ibid.*).

En ambos cuentos se recurre a la figura de la muerte, lo que parece aludir a esta experiencia de pérdida y desposesión de sí que atraviesan las protagonistas. En “Amor” se expone de la siguiente manera: “La crudeza del mundo era serena. El asesinato era profundo. Y la muerte no era lo que pensábamos” (112). Pero, ¿qué es eso nuevo que se descubre acerca de la muerte? Esta es una pregunta que queda abierta, pues no se profundiza en la muerte, solo se la nombra, manteniendo, así, su enigma: ser eso otro de la vida, un punto ciego imposible de conocer. Un punto ciego que, aunque no se revele, alumbra una dimensión diferente de la vida: la posibilidad de dejarse sacudir por ese mundo que tiene frente; ese mundo bello, vibrante y, al mismo tiempo, crudo, riesgoso. Se trata, entonces, de un exterior que la transforma, incluso al punto de asesinar algo en ella, aunque sea de manera momentánea.

Evando Nascimento también explora la relación entre deseo y muerte en el cuento “Amor”, pero lo hace a partir de la figura del infierno en la mitología bíblica: “no por casualidad, popularmente se dice que ambos ‘arden’ o ‘hacen arder’: arder de deseo y arder en el infierno son, en ciertos contextos, expresiones sinónimas” (“Clarice, os animais” 158, mi traducción). Bajo esta lectura, el deseo tendría un componente prohibido, que trasgrede y destruye una moral establecida; en este caso, un deber ser femenino. El autor señala que para que aflore una realidad nueva –que ilumine una relación distinta con el entorno– se vuelve necesario cerrar los ojos, en una suerte de ceguera momentánea. Cerrar los ojos para ver desde nuevos ángulos, quizás unos que conecten la mirada a los sentidos y permitan, así, el “redescubrimiento del mundo en toda su intensidad” (“Clarice, os animais” 159, mi traducción).

Nascimento sugiere que este movimiento ocurre al ponerse en el lugar del ciego mascando chicle; sin embargo, desde la interpretación que propongo, se trata más bien de lo contrario: del extrañamiento que surge al no poder situarse en esa posición. Tras salir del tranvía, la protagonista “durante algunos momentos, no fue capaz de orientarse. Parecía haber saltado a la mitad de la noche” (Lispector, “Amor” 111). Es decir, frente a un encuentro fortuito, inesperado, pierde sus puntos de referencia, desconcierto que ilumina sus propios puntos ciegos. En otras palabras, se topa con su propia alteridad, con eso de sí que desconoce: “mientras la vida que había descubierto seguía pulsando y un viento más tibio y más misterioso rodeaba su rostro” (*ibid.*). Lo paradójico es que, justamente, en esa experiencia de volverse ajena para sí misma, la vida y el deseo pulsan con más fuerza.

Lo anterior es concordante con lo que plantea Rolnik acerca del modo en que opera el deseo, que aparece justamente cuando el sujeto pierde los marcos que organizaban su existencia. Lo interesante, en ambos cuentos, es que esa experiencia de volverse extrañas para sí mismas se dispara siempre en relación con un entorno y con elementos que, en el propio relato, se presentan de manera difusa. Se trata de escenas que abren un espacio imposible de reducir a una lógica de

causa y efecto, capturado por la ambigüedad de brillos enceguecedores y blancos que se propagan en el interior. Ambas imágenes remiten a un exceso: el del mundo y sus objetos, y el exceso que atraviesa el cuerpo cuando lo que percibimos de ese mundo no encuentra traducción.

En “*El búfalo*” la mujer se commociona por lo enigmático del color negro del animal, que ensombrece su rostro: “Tan negro que a la distancia su cara no tenía rasgos (...), la mujer solo distinguía sus contornos” (184). La imprecisión del búfalo la abruma y se refleja en ella como “una cosa blanca” que se expande en su interior, “débil como el papel” (185), revelando una parte de sí misma igualmente insondable. La confrontación con lo inescrutable del otro la enfrenta a su propia vulnerabilidad, como un recordatorio de su finitud: “la muerte le zumbaba en los oídos” (*ibid.*).

Pero, ¿qué ocurre cuando el búfalo se acerca y sus facciones se revelan? La mujer logra, por fin, enunciar su odio: decirle al animal las palabras que había ido a buscar al zoológico. En el cuento se establece, desde un inicio, una analogía entre odio y matanza; entre deseo de odiar y ganas de matar. Sin embargo, el asesinato no se produce cuando la mujer le dice “te odio” al búfalo, si no en el momento en que sus miradas se cruzan:

Ella no miró su cara, ni su boca, ni sus cuernos. Miró sus ojos. Y los ojos del búfalo, esos ojos, miraron sus ojos. [...] La mujer sintió un mareo, sorprendida, meneaba lentamente la cabeza. El búfalo, sereno. Lentamente la mujer meneaba la cabeza, sorprendida por el odio con que el búfalo, tranquilo de odio, la miraba [...] Inocente, curiosa, entrando cada vez más hondo en esos ojos que sin prisa la observaban, ingenua, en un suspiro de sueño, sin querer ni poder huir, aprisionada en el mutuo asesinato (186).

Así, se trata de un asesinato simbólico, en el que además participan ambas partes. Es decir, no basta con solo mirar a un animal para encontrar el odio: la protagonista debe ser mirada también de vuelta. ¿Qué significa, entonces, este asesinato? La última frase del cuento

da algunas luces al respecto: “antes de que su cuerpo se desplomara blando, la mujer vio el cielo entero y un búfalo” (186). Pareciera ser que el asesinato representa el cumplimiento del deseo de la protagonista. No solo por la analogía entre el deseo de odiar y las ganas de matar, sino también porque el cumplimiento del deseo implica el fin de la búsqueda. Si la protagonista se embarcó en una búsqueda personal motivada por la falta de odio, surge la interrogante de qué sucede después del encuentro con este sentimiento. Lo que acontece a continuación es el colapso de su cuerpo, y quizás ahí radica el sentido del asesinato, en la aniquilación de un deseo que mantenía a la mujer en movimiento: tanto en el plano físico –paseando por el zoológico en busca del animal–, como en un plano interno –explorando nuevas preguntas y sensaciones–.

Sin embargo, la figura del asesinato en el cuento “Amor” sugiere un sentido diferente, ya que este no alude al fin de una búsqueda, ni al cumplimiento de un deseo. El deseo, en este cuento, emerge de un modo mucho menos explícito que en “El búfalo”. No es, pues, un deseo que se canalice en un objetivo concreto, como el de aprender a odiar. Este se manifiesta, más bien, en una manera particular de percibir el entorno, que tiene el efecto de agitar internamente a la protagonista. ¿Cuál es el asesinato que Ana encuentra, entonces, en el Jardín Botánico? El asesinato parece aludir a una especie de epifanía que se filtra a través de la mirada. En el cuento “El búfalo”, la figura del asesinato también puede ser interpretada como una revelación que emerge en el encuentro de dos miradas.

Si seguimos explorando el lugar de la mirada en los cuentos, ¿de qué manera se configura en cada uno? ¿Podemos pensar el cruce de miradas entre la protagonista y el búfalo en un mismo registro que lo que le ocurre a Ana al mirar al ciego? En una primera lectura, pareciera tratarse de dos encuentros opuestos con un otro: por un lado, la imposibilidad de ser vista por unos ojos que no ven; por el otro, el exceso de mirada, la posibilidad de adentrarse en unos ojos que miran fijamente. Sin embargo, entre estos dos extremos, puede pensarse un punto en que ambas experiencias se rozan. No solo por el

desconcierto que, como lectores, advertimos en las protagonistas, sino también –desde una lectura lacaniana– por la pregunta estructurante que se juega cada vez que el sujeto busca reconocerse en los ojos de un otro: ¿qué quiere ese otro de mí? ¿Qué de mí se me devuelve con su mirada? Preguntas por el deseo del Otro, que, como se ha dicho, configuran el deseo propio.

Pero ¿qué ocurre cuando el sujeto no encuentra reconocimiento en el Otro? En ambos cuentos puede pensarse una falta de reconocimiento ligada a los discursos de género. La mirada ciega, en el caso de Ana, simboliza el vacío de ser vista solo como madre y ama de casa, y todo lo que queda fuera cuando se es reconocida desde posiciones fijas, estáticas. La mirada del búfalo, en cambio, le viene a enrostrar el odio que le fue negado en esa construcción de sí como mujer que solo sabe amar, resignarse y perdonar. Al mismo tiempo, la protagonista carga con el peso de no haber sido correspondida por el hombre que amaba, es decir, de no haber sido vista.

Ahora bien, más que comprender lo que ocurre a nivel de la mirada únicamente como efecto de las construcciones de género, propongo leerlo como una vía de acceso a la relación que cada protagonista establece con su propio deseo. Si bien el deseo está mediado por el Otro –es decir, atravesado por normas, discursos, expectativas– existe también un resto que escapa a esa mediación, que se resiste a ser articulado por el orden significante. En este sentido, el deseo no se deja capturar por completo y, por lo mismo, no se satisface en un objeto. Aunque la protagonista de “El búfalo” encuentre el odio y eso parezca cerrar su búsqueda, lo que ocurre en ese cruce, en ese intercambio, permanece inexplicable: solo conocemos su impacto, su potencia. Cabe preguntarse: ¿cómo sabe que el búfalo la mira con odio? ¿Qué percibe en esa proximidad animal donde no hay lenguaje? Es ahí donde sugiero que ambos encuentros –el del ciego y el del búfalo– se cruzan: en ambos hay una imposibilidad, en un caso la falta de visión, en el otro, la ausencia de palabra. Ambas miradas, en su falta o en su exceso, pueden ser leídas como figuras de ese resto de la experiencia subjetiva que no se deja atrapar por el

lenguaje. Se trata de ese punto enigmático en el deseo del Otro, que permanece inaccesible. Ese vacío sin palabras, resto que pertenece al registro de lo real.

Para Lacan, cuando el sujeto se encuentra con la presión pura del deseo del Otro –sin mediación, sin palabra, en su vertiente real–, cuando no sabe qué busca en la mirada del otro ni qué le es devuelto, aparece la angustia. Angustia y deseo se vinculan, como también lo muestran ambos cuentos a través de figuras contradictorias: hay placeres que son violentos, libertades que asustan, anhelos que generan sufrimiento. Cuando deseo y angustia logran mantenerse a cierta distancia, es posible seguir deseando: hay falta, algo que no se colma. Es lo que le ocurre a Ana en el Jardín Botánico: percibe su entorno inquieta, activa, movilizada por el encuentro con el ciego, que, aunque angustiante, habilita preguntas y desplazamientos internos que la empujan a una implicancia distinta con lo que la rodea. La otra protagonista, en cambio, al encontrarse con la mirada del búfalo, parece más cerca de la angustia en su forma paralizante: lo que se produce es un derrumbe, un asesinato radical, la aniquilación del deseo. Antes, cuando el deseo aún se sostenía en la falta, era posible continuar en esa búsqueda implicada.

A partir de lo anterior, propongo que hay una dimensión del deseo que no solo resulta temida por contradecir las normas de género –como ocurre en los cuentos–, sino también porque se asocia al extravío, a la desestabilización, a la posibilidad de perderse. Esa dimensión es el resto angustioso, el punto enigmático en el deseo del Otro, el vacío sin palabras que los encuentros de mirada vienen, en algún sentido, a simbolizar.

Por último, no parece casual que el deseo comience a circular, en ambos cuentos, fuera del espacio doméstico y vinculado a la naturaleza –un jardín botánico, los animales de un zoológico–. Pero no se trata de una naturaleza libre, sino domesticada: jardines intervenidos, animales enjaulados. Nascimento plantea que, más allá de ser lugares de “domesticación de la fauna y la flora, como también de

lo humano”, estos “despiertan sentimientos “primitivos”, “salvajes”, “inhumanos” en las protagonistas, que tienen el efecto de arrojarlas “fuera de sí mismas” (“Clarice, os animais” 167, mi traducción). Sin embargo, sostengo que esta experiencia fuera de sí, disparada por el encuentro con una alteridad radical –en el otro, en sí mismas–, no tiene que ver con un retorno a lo instintivo en términos biológicos, sino con una experiencia de lo real, y lo imposible que la misma encierra. En el caso de “El búfalo”, aunque la protagonista busque el odio a través de lo primitivo que pueda encontrar en un animal, no puede escapar completamente de las redes del Otro.

Así, la jaula que se intenta ensanchar parece ser no solo la de la “prisión doméstica” de las protagonistas, sino la del mismo lenguaje, que nos impide acceder al mundo sin ser atravesados por él y, al mismo tiempo, es insuficiente para nombrarlo. En este sentido, lo que ocurre en estos espacios de naturaleza “artificial” puede leerse como metáfora del modo en que el deseo se expresa en las protagonistas: contenido, podado por normas de género que las encasillan en atributos fijos, y sin embargo, ahí, pulsando, como las voluminosas dalias y tulipanes que crecen en el jardín, como los gritos de los animales tras las rejas del zoológico.

CONCLUSIONES

El análisis de los cuentos de Lispector muestra cómo el deseo tiene la potencialidad de habilitar lugares propios y singulares, que escapan y a ratos tensionan un deber ser femenino. Aunque se presente bajo formas similares, la relación que cada protagonista establece con él es distinta: Ana, en “Amor”, se siente culpable de su paseo por el Jardín Botánico en el momento en que recuerda a sus hijos, mientras que la mujer de “El búfalo” manifiesta una fuerte determinación en su búsqueda.

Los desenlaces también difieren. El cuento “Amor” finaliza con una escena en la que el marido de la protagonista se la lleva a dormir, sin dejar que ella mire hacia atrás, “alejándola del peligro de vivir” (114). Se insinúa que la protagonista retomará su vida ordenada, intentando tapar, una vez más, la perturbación y felicidad exaltada de su juventud: “si había atravesado el amor y su infierno, ahora se peinaba frente al espejo, sin ningún mundo en el corazón” (Lispector, “Amor” 115). El final del cuento “El búfalo”, por su parte, expone la intensidad de un encuentro, sin dar pistas de lo que sucederá después. Esto muestra cómo el deseo, aun cuando irrumpre con fuerza, no garantiza emancipación: su potencia no asegura salidas rotundas, ni menos idénticas, pues no tiene que ver con obtener una ganancia o conducir necesariamente a un destino concreto. Para Ana, la aparición del deseo resulta tan abrumadora que cuando llega la noche prefiere apagar el fuego interno que se había despertado en ella: “como si apagara una vela, sopló la pequeña llama del día” (Lispector, “Amor” 115). En esta relación al deseo, tensa, angustiosa, difícil de soportar, también radica parte de la riqueza de los cuentos, en tanto dan cuenta de nuestra conflictividad con un terreno subjetivo que, aunque se intente reprimir, se filtra de alguna u otra manera.

Ese terreno se filtra, de manera especialmente significativa, a través de la mirada. Al centrar el análisis en las miradas de las protagonistas, se hacen visibles sentidos nuevos y horizontes distintos a los delimitados por las normas de género y los discursos hegemónicos en torno a la feminidad. La mirada no solo encasilla y fija lugares determinados, sino que también ilumina objetos, colores y sujetos diferentes; escenas que abren a las protagonistas la posibilidad de pensarse desde otros ángulos.

Pero esos modos de iluminar no están exentos de commoción. No parece casual que en los dos cuentos se tracen diálogos entre lo que se revela y lo que permanece oculto, bajo las formas de luz y sombra, o de lo blanco y lo negro. El blanco no simboliza aquí algo puro, sino una ausencia, esa huella que deja un exceso, o la ausencia de palabras para nombrarlo. A veces ese blanco aparece como la propagación de un

movimiento interno, una vibración caliente, viva; otras veces se trata de un brillo que encandila y no deja ver. Pero en ambos casos aparece a propósito de algo oculto; una sombra que interfiere en la posibilidad de leer al otro: el color negro del búfalo tras el que se esconden sus rasgos, un ciego que “mascaba goma en la oscuridad” (Lispector, “Amor” 109). El vacío que refleja ese punto enigmático en el otro puede, entonces, ser pensado como algo blanco, un silencio o una suerte de detención en el tiempo. Como se pudo observar, ese fulgor que enceguece toca la angustia y el sujeto corre el riesgo de quedar capturado por ella; pero si se atraviesa, el blanco puede ser, también, una hoja donde el deseo comience a dibujar sus propias formas.

La mirada abre un puente hacia el mundo que, al dejarse ingresar, arrastra al cuerpo entero: puede llevar al colapso o abrir nuevas formas de sentir, en un movimiento vertiginoso que Rolnik entiende bajo el concepto de “saber-de-lo-vivo”. Cuando las protagonistas se ven envueltas en esta experiencia extracognoscitiva, aparece una tensión entre la apertura a nuevas formas de implicación con el entorno y consigo mismas, y la resistencia a entregarse por completo a ellas. El deseo, al tocar un saber que se abre a lo inesperado, supone siempre un riesgo: el de precipitarse sobre un borde que amenaza con desbaratar la cordura.

Desde el psicoanálisis, hay un imposible estructural: algo de nuestro discurso escapa al sentido. La pregunta es, ¿qué hacemos con eso que no logramos articular? Los cuentos parecieran darle un lugar central a estas incoherencias provocadas por la existencia de un inconsciente que se despliega y cuela a través de las páginas bajo sus propios códigos. Su expresión no implica, en ningún caso, una defensa racional, ni la aceptación social de las incoherencias humanas –todo lo contrario, vemos que las protagonistas luchan contra las mismas–. Los cuentos, más bien, abren un espacio a lo que se sitúa en los límites del lenguaje, es decir, lo que escapa de la posibilidad de ser nombrado o explicado y que se manifiesta a través de silencios, omisiones, de los ritmos cambiantes en una misma oración, del desorden de las palabras. Los relatos exploran y juegan con ese material sin llegar a

revelarlo, pues su naturaleza intrínseca lo hace imposible. En ese gesto de exponerlo sin forzar su sentido, permiten entrar en contacto con ese terreno movedizo que da luces sobre los procesos de constitución subjetiva, los distintos elementos que entran en juego –los discursos, las miradas de otros, las normas sociales, el deseo– y los modos en los que estos se relacionan.

Por último, estas reflexiones pueden ofrecer una clave para pensar el feminismo actual. No se trata de esperar que el deseo se alinee automáticamente con ideales emancipatorios, sino de reconocer la importancia de su existencia, que puede ser difícil de asumir precisamente porque no siempre coincide con los modos en que quisiéramos desear, ni con los ideales feministas a los que quisiéramos responder. Así, el deseo escapa a ser medible en términos de efectividad o productividad, ya que no se rige por las mismas lógicas que el ámbito racional de la subjetividad. No obstante, abrir un espacio para esta dimensión puede tener efectos significativos en el ámbito relacional. Butler lo entiende como un “recurso ético” que permite “la aceptación de los límites de la cognoscibilidad en uno mismo y en los otros” (*Dar cuenta de sí mismo* 91). De este modo, la literatura de Lispector contribuye a una visión más compleja de la subjetividad, en la que el carácter contradictorio y desestabilizador del deseo puede ofrecer claves para una reflexión feminista que asuma la conflictividad de la experiencia humana.

REFERENCIAS

- BUTLER, JUDITH. *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires, Amorrortu, 2020.
- _____. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría de la asamblea*. Buenos Aires, Paidós, 2017.

- CLARK, MARY. "Facing the Other in Clarice Lispector's Short Story 'Amor'". *Letras Femeninas*, vol. 16, n.º 1/2, 1990, pp. 13-20.
- FERNÁNDEZ DURÁN, ERICK M. y GABRIELA URRIOLAGOITIA. "La función del deseo en la primera enseñanza de Lacan para el psicoanálisis de orientación lacaniana". *Ajayu: Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UCBSP*, vol. 17, n.º 2, 2019, pp. 387-423.
- GOTLIB, NÁDIA BATELLA. *Clarice: una vida que se cuenta*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- HELENA, LUCIA. "Clarice Lispector e o desafio duma rapariga ao espelho". En Júlio Diniz (org.), *Quanto ao futuro, Clarice*, Bazar do Tempo, PUC-Rio, 2021, pp. 229-247.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 5: las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Paidós, 2016.
- LISPECTOR, CLARICE. "Amor". En *Cuentos completos*. (Traducción de Paula Abramo). Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2020, pp.108-114.
- _____. "El búfalo". En *Cuentos completos*. (Traducción de Paula Abramo). Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2020, pp. 180-186.
- MORAGA, PATRICIA. "La función de la falta en el deseo: Lacan y Deleuze". *II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XVII Jornadas de Investigación. VI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, 2010.
- MOSER, BENJAMIN. *Por qué este mundo. Una biografía de Clarice Lispector*. Barcelona, Siruela, 2017.
- NASCIMENTO, EVANDO. "Clarice, os animais e as plantas". En Júlio Diniz (org.), *Quanto ao futuro, Clarice*, Bazar do Tempo, PUC-Rio, 2021, pp. 150-180.
- _____. *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. São Paulo, Editora José Olympio, 2012.

- OSORIO-RESTREPO, VALERIE. “Intimidades transgresoras: una lectura política de *Lazos de familia* de Clarice Lispector”. *Latin American Literary Review*, vol. 47, n.º 93, 2020, pp. 29-36.
- PELÁEZ JARAMILLO, GLORIA PATRICIA. “El sujeto y el lazo social en el psicoanálisis”. *Affectio Societatis*, vol. 8, n.º 15, 2011, pp. 8-15.
- PÉREZ, KARINA. *Emancipación y resistencia: lectura del cuento “Lazos de familia” de Clarice Lispector*. Informe final de licenciatura, Universidad de Chile, 2020.
- ROLNIK, SUELY. “¿Cómo hacernos un cuerpo?”. *Lobo suelto*, <https://lobosuelto.com/como-hacernos-un-cuerpo-entrevista-con-suely-rolnik-marie-bardet/>
- _____. *Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.
- ROLNIK, SUELY Y FÉLIX GUATTARI. *Micropolítica: cartografías del deseo*. Barcelona, Traficantes de Sueños, 2006.
- ROUDINESCO, ÉLISABETH. *Diccionario amoroso del psicoanálisis*. Madrid, Debate, 2018.
- SANTIAGO, SILVIANO. “Clarice Lispector: a coragem do medo.” En Júlio Diniz (org.), *Quanto ao futuro, Clarice*, Bazar do Tempo, PUC-Rio, 2021, pp. 377-387.
- SULCA MUÑOZ, MARÍA JESÚS. *De un cuerpo disciplinado hacia la encarnación del deseo femenino en Aprendizaje o El libro de los placeres y los cuentos “Amor” y “El búfalo” de Clarice Lispector*. Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2020.
- TUBERT, SILVIA. “Los ideales culturales de la feminidad y sus efectos sobre el cuerpo de las mujeres”. *Quaderns de Psicología*, vol. 12, n.º 2, 2010, pp. 161-174.
- _____. *Masculino/femenino; maternidad/paternidad*. Psicomundo. com, 1999.

Investigar sobre revistas: notas de campo extemporáneas

RESEARCHING MAGAZINES: EXTEMPORANEOUS FIELD NOTES

Matías Marambio de la Fuente*

Universidad Alberto Hurtado

* Académico colaborador del Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile. ORCID ID: [0009-0007-4945-4344](https://orcid.org/0009-0007-4945-4344). Correo: mmarambio@uahurtado.cl.

Reflexionar sobre el estudio de las revistas culturales desde América Latina en el momento actual difícilmente podría esquivar una de las referencias que se han vuelto ineludibles para quienes hemos hecho de los estantes con números seriados el terreno de nuestra pesquisa: el ensayo de Beatriz Sarlo “Intelectuales y revistas: razones de una práctica”. Publicado en 1992 como parte de un voluminoso dossier sobre revistas de *América. Cahiers du CRICCAL*, el texto de Sarlo opera como apertura teórico-metodológica de una problemática que ha convocado a numerosos y diversos enfoques dentro de los estudios latinoamericanos. La capacidad de condensación de nudos que hasta hoy nos acechan como investigadores –todo en cerca de seis páginas y no más de diez notas al pie– habla tanto de la perspicacia argumentativa de Sarlo como de la intuición respecto de los desafíos que supone el trabajo con revistas y desde ellas. Aun si no estuviésemos todavía procesando los efectos de su partida como intelectual desafiante y provocadora, las preguntas lanzadas por Sarlo mantienen la actualidad de un campo en movimiento.

En efecto, no se trata de interrogantes que hayan sido inventadas por la crítica cultural argentina. El interés por las revistas tiene un “toque de reunión” con la emergencia de los estudios sobre comunicación de masas en los años sesenta y setenta, y se proyecta en los estudios culturales y la sociología de la cultura de las décadas posteriores (Varela; Zarowsky). Las coyunturas intelectuales y sociopolíticas de ambos momentos parecen dibujarse como anverso y reverso: el ciclo revolucionario y sus relaciones de sospecha, cautela –cuando no de hostilidad– con la cultura de masas; el repliegue, la derrota y los intentos por comprender las coordenadas del ingente proceso transnacionalizador y globalizante de una hegemonía estadounidense que parecía cada vez más implacable. No son solo las hipótesis, los aparatos conceptuales o las referencias bibliográficas las que cambian entre el número 3 de los *Cuadernos de la Realidad Nacional* –publicado en marzo de 1970, medio año antes de la victoria electoral de la Unidad Popular– y la aparición de la monografía de Jesús Martín-Barbero *De los medios a las mediaciones* (1987). En el espacio de casi dos décadas también hubo

desplazamientos en el horizonte histórico que convocababa a la lectura de las revistas, relegándolas a piezas relevantes, pero datadas, del desarrollo de la cultura de masas –ahora impulsada por otros soportes–.

Acaso ese haya sido el momento propicio para que otra vertiente de la familia *sui generis* de los estudios culturales en nuestro continente hiciera de las revistas su objeto de atención. La sociología de la literatura, junto a lo que se dibujaba ya como una variante sudaca de historia intelectual, se volcaron a las revistas culturales como forma de entender los gestos de modernidad estética y política de un siglo XX cuyas turbulencias podían escrutarse a través del análisis de grupos o corrientes artísticas más o menos legibles desde el prisma de las vanguardias. En ese crisol aparece un modo de aproximarse a las revistas que es, lo reconozco, también el mío. Una deriva que mira al objeto en el marco de sus relaciones, con perspectiva histórica más que con afán puramente historiográfico; esto es, con interés por el proceso y sus temporalidades más que con un arraigo disciplinar. Se fragua, entonces, un tipo de impureza en la cual la revista demanda enfoques variopintos: crítica literaria, sociología cultural, historia política, análisis del discurso. Una combinación que entiende a las publicaciones periódicas como un artefacto siempre atravesado por procesos que no logra capturar por completo:

El tejido discursivo de las revistas puede ser visto como un laboratorio donde se experimentan propuestas estéticas y posiciones ideológicas. Instrumentos de la batalla cultural, las revistas se definen también por el haz de problemas que eligieron colocar en su centro (o, a la inversa, según los temas que pasaron en silencio) (Sarlo 14).

Otras capas se añaden en el momento actual a esta consideración de las revistas como una plataforma que nos habilita la pesquisa de procesos más amplios. Junto con constituir repositorios de debates y arsenales para la batalla cultural¹, en años recientes han convocado

¹ El uso de Sarlo, tan suelto, resulta apropiado para recordar que, antes de ser una

lo que Horacio Tarcus, Antonia Viu y otros autores designan como “giro material”². Merced al diálogo con la historia del libro, la lectura y la edición, el diseño gráfico y los estudios sobre cultura impresa, nos convocamos por artefactos que representan un desafío analítico propio y no solamente acumulaciones de textos que bien podríamos haber leído en cualquier otro formato. De tal suerte, el anterior impulso por estudiar redes, formas de circulación y recepción cultural –como la traducción–, se suma a la tarea de indagar en las prácticas de lectura y, también, los llamados “usos no lectores” (Bergel) de los objetos impresos. ¿Cuánto de una revista es ostentación de capital simbólico, una seña para marcar la pertenencia a un movimiento o, por qué no decirlo, un gesto ornamental? Las potencialidades que representa un soporte visual y táctil nos dirigen a aquello que no puede reducirse a contenidos semánticos o posiciones discursivas dentro de las disputas culturales, sino que apelan a vínculos afectivos y sensibles no siempre anticipados por los colectivos editoriales.

Con el giro material adquiere mayor visibilidad la preocupación por los archivos, interrogante compartida entre investigadores, a veces en el plano de las conversaciones coloquiales y a veces como objeto de reflexión más sistemática. A los padecimientos comunes al trabajo de archivo –la ausencia o abundancia de material, las suspicacias de los custodios institucionales de acervos, los principios que ordenan las colecciones, la búsqueda frenética por *esa* pieza que, imaginamos, resolverá nuestros problemas– se suma una peculiaridad de la revista

contraseña de los agitadores de ultraderecha –tanto de políticos profesionales como de los tinterillos de la reacción–, la expresión era moneda corriente en el campo intelectual argentino. Sea por la lectura que hicieron de Gramsci los editores de *Pasado y Presente* o gracias a la traducción de los estudios culturales ingleses operada por Sarlo en *Punto de Vista*, para inicios de los noventa la Argentina no era ajena a los debates sobre la construcción de la hegemonía expresados en clave de batallas culturales.

² No está de sobra decir que el texto de Tarcus cumple la función indispensable de introducción legible, actualizada y sintética al campo, incluyendo una nutrida bibliografía general y de casos nacionales que también visibiliza la edición facsimilar de revistas.

como artefacto. Su condición de “publicación periódica” la constituye como serie que podemos observar panorámicamente. Un conjunto organizado en secuencia temporal, desde el primer número hasta el último, sea este el final o solo el más reciente. Sin embargo, al trabajar con vocación latinoamericana nos topamos con vacíos y brechas que suelen resolverse mediante peregrinajes entre bibliotecas, búsquedas en acervos privados, adquisiciones en el mercado editorial de segunda mano y hallazgos en ferias libres o mercados de las pulgas que revisten el portento de la fortuna hemerográfica.

El camino para conformar el corpus de la investigación se ve acosado por la aspiración de totalidad que supone la serie. Se trata de una condición de posibilidad así como de una barrera analítica que plantea problemas tanto en la abundancia como en la escasez. ¿Qué hacer frente a números faltantes, tirajes limitados –a veces de números únicos–, o, por el contrario, ante proyectos de vida tan prolongada que imposibilitan abarcar todo el conjunto? En mi trabajo con *Casa de las Américas*, *Tricontinental* y *Punto Final* esta pregunta se ha planteado en numerosas ocasiones: no hay manera de abarcar semejante cantidad de páginas. Pero revisar colecciones físicas bien nutridas, junto a los repositorios digitales y el tráfico entre colegas de escaneos realizados con mayor o menor pericia técnica, permite que sea factible hojear y dejar que las páginas sugieran un orden de lectura y modifiquen las preguntas iniciales. La accesibilidad ampliada merced a la digitalización, en especial la consulta en línea, descansa sobre esfuerzos cuya sostenibilidad es desigual. Portales como *América Lee* –vinculado al Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de las Izquierdas– o la compilación de *Punto Final* –iniciativa privada– no tienen la misma certidumbre financiera que las bibliotecas nacionales, y aun en ese caso las diferencias en la infraestructura cultural de diversos países, al igual que las prioridades políticas de cada momento, determinan qué materiales se encuentran disponibles³.

³ Un ejemplo de esta precariedad es el portal *Socialismo chileno* (www.socialismo-chileno.org) que alojaba una cantidad considerable de material vinculado

Reconozco que en el trabajo con conjuntos ampliados reside una dimensión semiartesanal de la pesquisa, un quehacer marcado por afinamientos y ajustes a propósito del movimiento secuencial de la lectura. Aquí, nuevamente, acierta Sarlo: “La política de una revista es un orden, una paginación, una forma de titular que, por lo menos idealmente, sirven para definir el campo de lo deseable y lo posible de un proyecto” (12). El desenvolvimiento del tiempo en la publicación resulta observable gracias a la serie y la mirada del conjunto, apoyada también por las lecturas en detalle de artículos, análisis de estrategias gráficas y selecciones de temas o la indagación en las trayectorias biográficas de los equipos editoriales. Reconstruir el funcionamiento de las revistas supone reponer trastiendas, escenas normalmente invisibles, que el trabajo de archivo ayuda a observar. Sin embargo, el carácter inestable de los proyectos culturales y políticos vinculados a las revistas como artefacto no suele avenirse con la conservación minuciosa de documentos ni menos todavía –para quienes nos interesamos por aspectos materiales– de pruebas de imprenta, diseños de portada u otros vestigios del proceso que va desde la concepción de número hasta su paso por la imprenta y la llegada a los puntos de distribución. Ahí debemos tramitar la frustración del interés prioritario de las revistas por su coyuntura inmediata y no por la posteridad⁴; los archivos acumulan lo que sobrevive a medida que la institución organiza su propia batalla contra el olvido.

tanto al Partido Socialista como a otras expresiones de la izquierda en Chile, incluyendo la revista *Chile Hoy*. A la fecha, la página se encuentra caída y sin chances de reposición en el tiempo breve. En momentos de fetichismo digital –cuando no de propaganda corporativa a favor de los prodigios de la IA–, la conservación lábil de estos repositorios nos recuerda la importancia de la descarga y el respaldo.

⁴ La relación de las revistas con esta coordenada temporal es de interés para Sarlo, tanto al inicio como al final de su ensayo. Señala que, para las revistas, el tiempo por autonomía es el presente y la intervención en la contingencia: “De algún modo, nada es más viejo que una revista vieja” (9).

Para indagar en este universo ha sido clave, en mi experiencia, la introducción de la categoría de “prácticas editoriales” como una estrategia que permite enlazar el objeto impreso con la constelación de quehaceres involucrados en su producción, circulación y uso. El arsenal de conceptos-metáforas, como economía, ecosistema de medios, circuitos, escenas, indica el carácter praxeológico que se requiere para pensar a las revistas como puntos de acceso al estudio de las prácticas editoriales. En ello también juega un rol mi propia experiencia en el quehacer de revistas y la participación en equipos editoriales. Vivir la angustia por componer un número cuya viabilidad parece estar en riesgo por los atrasos de colaboradores que responden con evasivas –una especie de *ghosteo* revisteril–, los ires y venires en la corrección de textos que comienzan como una cosa y terminan como otra, el apuro por devolver pruebas de imprenta a tiempo, por dar solo algunos ejemplos, impone una reflexividad respecto del conocimiento de *insider* y su aplicabilidad a casos de estudio marcados por distancias temporales o geográficas. Aun en el ambiente protocolizado y, se supone, “estandarizado” de las publicaciones académicas se produce un saber práctico que tiene analogías con el ámbito político y cultural.

En el cruce del estudio de las prácticas editoriales y el enfoque de la cultura impresa quisiera sugerir al menos dos nudos emergentes de investigación que demandan más trabajo, sea en casos que han recibido mayor atención –*Amauta*, *Sur*, *Marcha*, *Casa de las Américas*, por nombrar algunas– o en otros que recién estamos integrando a nuestros mapas editoriales. El primero de ellos es el rol desempeñado por impresos efímeros que circulan en asociación con –o como extensiones de– las revistas. Pienso en colillas de suscripción, postales, separatas, fascículos complementarios, al igual que afiches u hojas desplegables. En casos como *Tricontinental*, el estudio de la gráfica de la OSPAAAL ha sido integrado de forma disímil con el resto de la visualidad que atraviesa la revista⁵ y otros materiales editados por

⁵ En un artículo recientemente publicado junto a Natália Ayo Schmiedecke intentamos pensar esta problemática de forma comparativa con *Punto Final* y

la organización. La producción de artefactos compuestos, con hojas desplegables y manipulables por sus lectores, sugiere una constelación que excede los ejemplares situados uno junto a otro en el estante. Restituir los contextos de apropiación de los efímeros demanda miradas laterales y ejercicios de creatividad que nos interpelan en nuestra propia experiencia lectora y ponen en cuestión la premisa de una distancia aséptica con los materiales de trabajo.

Un segundo nudo toca los contactos entre el circuito de las revistas políticas y culturales y el mundo amplio de los medios de comunicación masiva y la cultura popular. El dossier en el que aparece el texto de Sarlo es un muestrario nutrido del interés que suscitaron las revistas culturales en el estudio de las vanguardias, como también el volumen *La cultura de un siglo: América Latina en sus revistas*, editado por Saúl Sosnowski a finales de los noventa. El interés por las publicaciones periódicas de carácter político (*cf.* Fernández Cordero) también pone en evidencia la necesidad analítica de establecer lazos con otros formatos, sea la prensa tradicional o con medios no impresos. ¿Cuánto de lo que las revistas *hacen* –y no solo lo que *dicen*– es una respuesta a patrones comunicacionales o esquemas retóricos que encuentran su origen en otros soportes, y cuánto son capaces de irradiar hacia otros formatos? Aparece aquí, nuevamente, la necesidad de pensar la cultura impresa en términos amplios, en especial para comprender los tránsitos entre el mundo del libro y el espacio de las revistas. Si el primero concentra, aún, el prestigio y el estatus dentro del campo cultural, el segundo parece contar con mayores márgenes de maniobra y flexibilidad en las decisiones editoriales.

De las condiciones materiales y sociales de lo impreso, me parece, emerge una interrogante que no es, en rigor, un nudo para la investigación. Si la existencia de las revistas como objeto se encuentra vinculada a determinadas condiciones de posibilidad –medios técnicos, colectividades de productores y lectores, estrategias comerciales

mirando más allá de la década de los sesenta para incluir el momento de repliegue de los proyectos de la nueva izquierda latinoamericana.

y regulaciones sobre lo editable–, ¿es posible que nuestro actual paisaje de medios de comunicación las haya vuelto un vestigio de otro tiempo, una experiencia residual de la moderna esfera pública? Aun si el obituario de la modernidad ha sido pronunciado de manera prematura varias veces, no creo que sea una exageración constatar que nos encontramos en un momento que exhibe señales de cambios substantivos:

Entre todas las modalidades de intervención cultural, la revista pone el acento sobre lo público, imaginado como espacio de alineamiento y conflicto [...] Desde la vanguardia en adelante, las revistas construyen su público. Por eso son, en el sentido más amplio, instrumentos de agitación y propaganda (Sarlo 9, 15).

No se trata solo de lo público como espacio compartido –disponible pero común–, sino también de las relaciones que los públicos desarrollamos con otros instrumentos de agitación y propaganda. Dicho de otro modo: no basta con plantear la manida cuestión del ocaso del papel ante el imperio de lo digital, sino de la eficacia misma del artefacto revista como plataforma desde la cual es posible generar alineamientos y prefigurar públicos.

En este escenario, diversos vectores dan pistas de cómo se desarrollará la coyuntura en curso. En el plano de las materialidades, la dificultad creciente de sostener medios periódicos impresos ha encontrado en los fanzines y las publicaciones experimentales una solución táctica. Apelando a la democratización de los medios de producción, con técnicas que tienen barreras de acceso más bajas, o bien a la recuperación de oficios como la impresión tipográfica, la edición en serie reaparece en los estratos de las artes visuales y de las formas alternativas y contrahegemónicas de organización política. Una ruta alternativa la constituye el paso al espacio virtual, con revistas de carácter anfibio –circulación más acotada del ejemplar físico y una presencia en internet que duplica contenidos impresos y suma otros más– y otras que hacen su vida por entero de forma digital. Sin llegar

a ser conglomerados mediáticos como los que manejan los sectores dominantes, proyectos como *Anfibia*, *Crisis* o *Jacobin* –en su versión brasileña o hispanoamericana– han expandido su quehacer con canales de Youtube, talleres de formación o podcasts que se presentan como “investigación periodística en formato sonoro”.

Habitamos un momento bisagra que invita a observar mutaciones, sobrevivencias y, quizá contra nuestros deseos más íntimos, pérdidas. No se trata únicamente de la arrolladora lógica del reemplazo tecnológico; no quisiera terminar con fatalismos deterministas. Si se me permite volver a las sentencias de Sarlo, el trabajo con revistas nos vuelve conscientes del tiempo y nuestras formas de reaccionar a él. Lo inscribimos en soportes transmisibles, intentamos intervenirlo o nos resistimos a las pautas de lo contingente con la porfía de quien compila contenidos con la intención de disputar qué es lo que vale la pena que sea leído, valorado, combatido o descartado. Incluso si la época de las revistas como medio de comunicación se encuentra ya perimida –y somos nosotras, las y los investigadores, quienes nos negamos a aceptarlo–, la operación que realizan no se ha desvanecido del todo.

REFERENCIAS

- BERGEL, MARTÍN. “Para una historia de la no-lectura en América Latina. Los usos de los objetos impresos en el proceso de popularización del Partido Aprista Peruano (1931-1945)”. *Políticas de la Memoria* 17, verano de 2016-2017, pp. 184-203.
- FERNÁNDEZ CORDERO, LAURA (ed.). *Hacer cosas con revistas. Publicaciones políticas y culturales del anarquismo a la nueva izquierda*. Temperley, Tren en Movimiento, 2022.
- MARAMBIO DE LA FUENTE, MATÍAS Y NATÁLIA AYO SCHMIEDECKE. “From Strategic Offensive to Tactical Reassembly: Visual Politics and

- Editorial Manoeuvres in *Tricontinental* and *Punto Final Magazines* (1965-1999)". *Third World Quarterly*, febrero de 2025, pp. 1-25.
- MARTÍN-BARBERO, JESÚS. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili, 1987.
- SARLO, BEATRIZ. "Intelectuales y revistas: razones de una práctica". *América. Cahiers du CRICCAL* n. ° 9-10, 1992, pp. 9-16.
- SOSNOWSKI, SAÚL (ed.). *La cultura de un siglo: América Latina en sus revistas*. Madrid/Buenos Aires, Alianza Editorial, 1999.
- TARCUS, HORACIO. *Las revistas culturales latinoamericanas. Giro material, tramas intelectuales y redes revisteriles*. Temperley, Tren en Movimiento, 2020.
- VARELA, MIRTA. "Intelectuales y medios de comunicación". En Carlos Altamirano (coord.), *Historia de los intelectuales en América Latina. Vol. II. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 759-781.
- VIU, ANTONIA. *Materialidades de lo impreso. Revistas latinoamericanas. 1910-1950*. Santiago, Metales Pesados, 2019.
- ZAROWSKY, MARIANO. *Del laboratorio chileno a la comunicación-mundo: un itinerario intelectual de Armand Mattelart*. Buenos Aires, Biblos, 2013.

Fanon Centenario (1925-2025). Sobre archivos, ediciones y desafíos de la ampliación del corpus fanoniano

CENTENARY FANON (1925-2025). ON ARCHIVES, EDITIONS, AND
CHALLENGES IN EXPANDING THE FANONIAN CORPUS

Gabriel González Castro*

Universidad de Chile

* Coordinador del área de Gestión Cultural y Extensión en el Archivo Central Andrés Bello de la Universidad de Chile, Santiago, Chile. Licenciado en Lengua y Literatura Hispánicas por la Universidad de Chile. ORCID ID: [0000-0002-1128-7575](https://orcid.org/0000-0002-1128-7575). Correo: gabriel.gonzalez.1@uchile.cl.

EXORDIO SOBRE EL COLONIALISMO ULTRAMARINO: MARTINICA, FRANCIA, ARGELIA

En 1814, tras el Tratado de París, Martinica –la isla caribeña donde Frantz Fanon nacería cerca de un siglo más tarde– volvía a ser territorio francés. Este tratado fue firmado por las potencias europeas luego de la abdicación de Napoleón I y “devolvió” a Francia algunas de las posesiones que habían estado bajo control británico. Además, generó el marco del retorno de los Borbones al poder, dando inicio al periodo de la Restauración. A este contexto se sumaba una reciente y profunda herida colonial: Francia había perdido poco su “perla” antillana, Saint-Domingue, tras la sangrienta revolución de esclavizados liderada por Jean-Jacques Dessalines, que dio origen a la nación de Haití en 1804.

La restauración borbónica en Francia tuvo un paso efímero conducente a una importante crisis social, la que culminaría finalmente en el ascenso al poder de Luis Felipe de Orléans en 1830. Pocos meses antes de perder el trono, el rey borbón Carlos X buscaba en la conquista militar de un territorio nuevo un salvavidas de su reinado. Justamente en ese año, el ejército francés, que no pudo volver a hacerse de su colonia más rica de caña de azúcar (Haití), había dado curso a las operaciones de ocupación de Argelia por instrucciones del rey borbón. Luis Felipe I aprovecharía de continuar aquella operación en un despliegue descarnado que fue la primera etapa de la colonización en Argelia. Mientras tanto, en Martinica la esclavitud recién sería abolida en 1848, de modo que el Fanon de la década de 1920 y 1930 debe haber compartido con muchas generaciones cuyos antepasados más próximos habían sido esclavos.

Me permito estos exordios por la triangulación decimonónica de Francia, el Caribe y Argelia para desplegarme por un mapa histórico del proceso colonial respecto del cual Fanon se rebelaría. El colonialismo de larga duración que enfrentó el martiniqués, en tanto intelectual crítico y en tanto revolucionario militante, construyó bases sobre un

irrefragable expolio territorial y de recursos estratégicos. Interpretó él, siendo bastante joven, las formas psíquicas en que un orden social y político impacta gravemente en las relaciones sociales toda vez que racializa y “despersonaliza” a los sujetos, minando la ontología, es decir el ser de los colonizados y también de los colonizadores. Fanon desarrolló una matriz de pensamiento inicial cuyo cimiento reposa en la idea de un esquema histórico-racial (*Piel negra*) que determina el metabolismo social de colonizados y colonizadores.

Justamente, la larga duración y la trascendencia en el plano de la cultura del colonialismo como matriz de dominación, es decir, su radicalidad, va a despertar las conclusiones desmanteladoras y revolucionarias de Fanon. A dominaciones radicales, liberaciones radicales. De ahí que, asentadas argumentalmente en la fuerza purificadora de la violencia de las masas, Fanon esgrimirá desde su involucramiento en el proceso independentista de la revolución argelina la necesidad de construcción de una violencia que restituya la humanidad de los colonizados, donde la identificación con una nación de nuevo tipo le permita construir una sociedad de nuevo tipo.

Este tipo de revolución, que combatió materialmente a la dominación colonial francesa con métodos deliberadamente violentos de guerra urbana, también impugnó en el plano teórico el autocomplaciente discurso civilizatorio del imperio. Dio, por supuesto, una batalla cultural en el plano de las ideas, toda vez que en el campo político europeo, aun en el de la izquierda partidista francesa, resultaba “impensable” –parafraseando el impecable análisis de Michel-Rolph Trouillot sobre la revolución haitiana– la “pérdida” de la colonia argelina.

LA EXPERIENCIA VIVIDA DE LOS EFECTOS DE LA BARBARIE COLONIAL

En París, distintos monumentos de la República celebraron las victorias del ejército imperial con las que Francia se hizo de nuevos territorios ultramarinos como épicas nacionales. El cuerpo de expedicionarios

que destinó Francia solo a Argelia fluctuó entre 30.000 y 120.000 hombres, mientras que la población argelina, en el curso de 1830 a 1856, disminuyó de tres millones de habitantes a dos millones trescientos mil (Maspero 8).

En 2024, el medio de comunicación independiente francés *Histoires Crépues*, publicó la serie documental *Nos statues coloniales* [Nuestras estatuas coloniales]. El juego fónico del título (estatua/estatus) preludia el objetivo de una serie de cuatro capítulos que busca hacer un revisionismo crítico en la historia colonial francesa a través de sus monumentos públicos. En el primer capítulo, la estatua revisitada es la que rinde homenaje al mariscal Thomas Robert Bugeaud (1784-1849), cuya figura adorna las paredes exteriores del palacio del Louvre en París y cuyo nombre bautiza algunas calles y avenidas de la capital francesa.

Tal como se exhibe en este documental, Bugeaud encarna la brutalidad militar de la ocupación colonial francesa en Argelia, la cual tuvo lugar a partir de 1830. Más en detalle, parte de la fama de Bugeaud en territorios franceses se debe a la aplicación de las *enfumades* (o ahumaderos) como método para la masacre de población civil local. Esta técnica de asesinato masivo consistió en reunir a la población argelina al interior de cuevas, encender hogueras delante de sus entradas, llenándolas de humo, consumiendo el oxígeno y provocando un aniquilamiento de hombres, mujeres y niños por asfixia. Este barbárico crimen de guerra fue un método aplicado a miles de personas originarias de esa zona norafricana.

Frente a las críticas de la prensa internacional sobre aquello, Bugeaud replicó que el respeto a las reglas humanitarias en ese contexto haría que la guerra corriera el riesgo de prologarse de manera indefinida. Esgrimida esta justificación pública, ocupado el territorio y erigida la administración colonial, la barbarie material y genocida de la mal llamada “pacificación” del Magreb devino en una consabida apología simbólica en el país ocupante. No solo a través del levantamiento de monumentos militares que refrendaron el orgulloso estatus de

potencia colonial, sino también a lo largo de exposiciones coloniales internacionales, entre las cuales la edificación del Palais de la Porte Dorée, al costado del Bois de Vincennes en París, es todavía testimonio del consciente entramado de validación de la empresa de conquista.

Fanon, que se había ido muy joven a Francia a estudiar primero odontología en París, no se convenció de esa carrera y cambió por la carrera de medicina en Lyon. Igualmente, conoció esa Francia laudatoria del régimen imperial y, según las principales biografías y relatos sobre su vida (ver Alice Cherki, Joby Fanon, entre otros), experimentó el racismo aún después de la Segunda Guerra. Lo que denominó “la experiencia vivida del negro” en su primer libro *Peau noire, masques blancs* (1952) da cuenta de los efectos de la inferiorización racial a nivel ontológico que experimentó en esta estadía en el hexágono. Luego de eso, se nutrió de la experiencia clínica como médico en Blida, Argelia, lugar donde fue destinado por concurso. Allí se convenció de que los padecimientos clínicos psiquiátricos de sus pacientes estaban relacionados a un orden social irrefrenablemente perturbador del orden psíquico.

La Argelia a la que arribó el recién egresado médico psiquiatra Frantz Fanon, en 1953, era un extenso territorio ocupado por la administración colonial francesa desde ya hacía más de ciento veinte años. Allí conoció y trató, como funcionario del hospital de Blida, las patologías mentales de los colonizados y de los colonizadores. Ya sumado a las filas del Frente de Liberación Nacional, interpretó “que la estructura colonial descansa en la necesidad de tortura, de violar o de matar” (“Argelia se enfrenta” 78); que sobre la base del excesivo control policial francés en una Argelia insurrecta el patrón de la tortura constituye un verdadero estilo de vida (71), una herramienta de terror que incluso se socializa como dispositivo de control entre los más pequeños con la ferocidad colonial: “todavía recientemente, se daba miedo a los niños amenazándolos con ‘llamar a Bugeaud’” (77). Todo ello, impactaba directamente en los cuerpos, incluso en los músculos del sujeto colonizado, de manera continua. Un dolor social inexpugnable, va a concluir, si solo se trata clínicamente.

EL CANON DEL CORPUS FANONIANO: LOS CUATRO LIBROS DE FRANTZ FANON (1952-1964)

En 1954, comenzaron las primeras acciones del recientemente conformado Frente de Liberación Nacional (FNL) en el país norafricano, y en noviembre de ese año se adjudicaron los primeros atentados contra objetivos militares y policiales (Stora 20). Rápidamente, las autoridades francesas respondieron, y de manera transversal los partidos de la Asamblea Nacional condenaron las acciones y los intentos independistas, incluyendo al Partido Comunista y el Partido Socialista franceses. De manera escalonada, Fanon se uniría al FNL pocos meses después de estos sucesos de fines de noviembre de 1954: primero, como médico, y luego como corresponsal del principal medio de comunicación del FNL, *El Moudjahid*.

Es en este momento cuando las ideas anticoloniales de Fanon, ya expulsado de Argelia y radicado en Túnez, se orientan con mayor ímpetu y sentido de urgencia hacia los problemas de la cuestión de la independencia nacional. Ello va a cristalizar en la edición en vida de una recopilación de ensayos sobre el proceso argelino titulado *L'an V de la révolution algérienne*¹ (1959) y, por supuesto, en *Les damnés de la terre* (1961), su celeberrima obra aparecida el mismo año de su muerte –ambas editadas por Éditions Maspero–. Este último libro alcanzó mayores niveles de difusión no solo por la muerte abrupta de Fanon, quien era por entonces una figura de renombre a nivel del campo intelectual y del político, una referencia teórica obligada para aquellos procesos de liberación nacional a través de la lucha armada. Ejemplo de esto es que se ha dicho que el propio Che Guevara² ha-

¹ El libro fue censurado en Francia al momento de su publicación por motivos de seguridad nacional, razón por la cual la nueva edición de 1966 modificó su título a *Sociologie d'une révolution*.

² Para una revisión sobre las influencias del pensamiento de Fanon en Guevara, ver (Löwy).

bría solicitado que el libro, ya traducido en español, se distribuyera en Cuba (Löwy).

La dirección editorial de este corpus bibliográfico estuvo a cargo del fantástico editor François Maspero, contribuidor decisivo para la circulación de debates sobre los procesos políticos independentistas del “Tercer Mundo”. Maspero, provisto de una activa simpatía por los procesos de descolonización y los proyectos anticapitalistas, a la vez que era bastante crítico de la agenda de Moscú en la Guerra Fría, sostuvo una activa correspondencia con Fanon, gracias a la cual derivaron importantes colaboraciones y orientaciones sobre la edición de su obra (tales como la consecución del prólogo de Jean-Paul Sartre para *Les damnés de la terre*).

Pocos meses después de la muerte de Fanon, se contaba con un corpus bibliográfico de tres volúmenes de su obra: *Peau noire, masques blancs* (Éditions du Seuil), *L'an V de la révolution algérienne* y *Les damnés de la terre* (Éditions Maspero). A ello se sumó un nuevo proyecto editorial de Maspero, quien quiso recopilar los escritos periodísticos de Fanon que circularon en su clandestinidad a través de *El Moudjahid* (veintiún textos en total), además de otros escritos que circulaban dispersos en distintas fuentes, fundamentalmente en revistas.

Indudablemente, la edición del póstumo *Pour la révolution africaine. Écrits politiques* –publicado también por Maspero en 1964– es la primera ampliación del corpus fanoniano a través de la acción de recopilación e identificación sobre el archivo familiar del revolucionario recientemente fallecido entonces a causa de una leucemia. Esta temprana “activación archivística”, que impulsa la apertura del corpus de autor hacia mayores registros textuales, forma parte de un proceso propio de la dinámica de los archivos intelectuales. En esto, los custodios, particularmente las familias, cumplen un papel cardinal. Sin una lógica de resguardo documental, en este caso realizado por la familia del propio Fanon, jamás habríamos sabido qué artículos del *El Moudjahid* eran efectivamente de su autoría. Tal como consigna la nota del editor en este libro, “[e]l anonimato era total. Los artículos

publicados aquí, bajo la supervisión de la señora Fanon son solamente aquellos sobre los cuales tenemos la irrefutable certeza de que fueron escritos por Fanon” (10).

Este importante rol de Josie Fanon no se detuvo ahí. En cierta medida, modificó contingentemente también la obra existente, a nivel de sus paratextos, dando señales de un corpus vivo y dinámico. En junio de 1967, Josie Fanon solicitó al editor Maspero suprimir el prólogo de Jean-Paul Sartre en las ediciones sucesivas de *Les damnés de la terre*. La razón de esto es que la viuda de Fanon tildaba la posición de Sartre como “prosionista y proimperialista”, por el apoyo que este manifestó, a través de su firma, al manifiesto de intelectuales a favor de la seguridad y soberanía de Israel en la llamada “guerra de los Seis Días”. Lejos de ser un mero desbridamiento o cercenamiento de una obra, este hito exhibe el carácter dinámico de la contingencia en obras de circulación pública. Así, el custodio de la obra, tanto de los derechos como de los materiales de autor, es también un actor que puede alterar las fuerzas interpretativas que recaen sobre las obras mismas.

Lo cierto es que este último trabajo editorial que compiló estos “escritos políticos” de Fanon, tal vez justamente por ser bastante cercano temporalmente a la muerte del intelectual martiniqués, situó tempranamente a este volumen como parte del canon del corpus fanoniano. Su traducción al español, por ejemplo, fue veloz y al año siguiente, en 1965, ya estaba disponible en México y Argentina mediante edición del Fondo de Cultura Económica.

FANON EN CASTELLANO: CORPUS DE AUTOR Y CORPUS CRÍTICO DESDE AMÉRICA LATINA

Sin ánimos de delinejar un listado definitivo de los proyectos editoriales de lengua hispana que han editado a Fanon a lo largo del tiempo, quisiera en este apartado destacar los trabajos que, desde América Latina y como hispanohablantes, nos han acercado a Fanon. En

primer lugar, bien vale destacar la mencionada iniciativa del Fondo de Cultura Económica (FCE), con traducción de la escritora cubana Julieta Campos de *Los condenados de la tierra*, cuya primera edición data de 1963. La casa editora mexicana lo publicó en su “Colección Popular”, proyecto a través del cual se distribuían libros de factura simple, bajo costo y en tirajes masivos. Mediante la misma colección, el FCE insistió en la difusión de la obra fanoniana y en 1965 publicó la edición en español de *Por la revolución africana*, traducida por el reconocido escritor ecuatoriano Demetrio Aguilera Malta.

Luego, en 1966, la editorial catalana Nova Tierra publicó *¡Escucha, blanco!*, traducción realizada por el periodista y sindicalista español Ángel Abad al original *Peau noire, masques blancs*, quien también presentó su traducción para la edición bonaerense de Editorial Abraxas, publicada en 1973 con la traducción literal del título: *Piel negra, máscaras blancas*. Presumo que la inventiva del título por el que optó la editorial catalana seguramente haya estado inspirada por algunos títulos que se habían traducido algunos años antes. Me refiero, primero, a *¡Escucha, hombre blanco! [White Man, Listen!]* de Richard Wright, y en seguida a *Escucha, yanqui: la revolución en Cuba*, del sociólogo estadounidense Charles Wright Mills –cuyo original en inglés fue publicado en 1960 y su traducción en 1961, por el Fondo de Cultura Económica–.

En 1968, la editorial mexicana ERA publicó *Sociología de una revolución*, en la traducción del académico de la UNAM Víctor Flores Olea. Esta versión ha mantenido una amplia circulación en el mundo hispanohablante de América Latina hasta el día de hoy. De hecho, en 2023, fue editada por primera vez en Chile por LOM Ediciones, un verdadero hito en nuestra historia editorial local. Este año 2025, a propósito del centenario de Fanon, se volvió a imprimir un nuevo tiraje con la colaboración internacional de la editorial Tinta Limón.

Por otra parte, hoy es posible identificar los itinerarios interpretativos de la obra de Fanon en América Latina y el Caribe³. Sin embargo,

³ Cf. Jaime Ortega Reyna, “Una revolución imaginada: itinerarios de la recepción

la reconstitución de la circulación editorial de su obra parece ser un tema del que aún está pendiente un estudio serio. Me refiero a la historia editorial de las ediciones al castellano de Frantz Fanon y los contextos de divulgación en que estas se desarrollaron y se difundieron. En ello, en nuestro contexto latinoamericano, el papel cardinal de países como México, Cuba y Argentina debe llamar a un nodo crítico inicial para interpretar este fenómeno de circulación editorial al menos entre los años sesenta y setenta.

Ya en este siglo, con el canon del corpus autoral de Fanon consolidado en torno a sus cuatro obras principales, la crítica que lo ha leído ha desplegado, por un lado, un entramado de apropiaciones depuradas y en cierto modo asépticas; y por otro, valiosos esfuerzos de rescate que han puesto en relieve las múltiples piezas del complejo entramado ideológico fanoniano. Estos últimos, con los que personalmente siento mayor simpatía, han buscado contrarrestar la tendencia a higienizar las líneas que Fanon trazó en torno a conceptos como la nación, la violencia y la descolonización.

Esta “posmodernización” de Fanon –inaugurada por Homi K. Bhabha y los estudios postcoloniales– plantea un revisionismo que parcializa y recorta la obra de Fanon, poniendo en circulación unos usos recursivos de su obra que buscan alimentar el molino del cuestionamiento a la modernidad, el humanismo y la nación. Nos resulta radicalmente esclarecedora, en ese sentido, la torcedura que propone el libro *Postcolonialidad y nación* (2003) de Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata –editado en Chile por LOM–, toda vez que no solo identifica este proceso interpretativo en ciernes de parte de cierta parte de la crítica del norte global sino que además restituye, en el debate sobre la nación, a un Fanon moderno.

de Frantz Fanon en América Latina y el Caribe”, en M. A. Vargas (coord.), *Guerrero de silicio: ecos a la obra de Frantz Fanon*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2018, pp. 113-137. Este estudio, aunque entrega un mapa bastante nutrido y coherente, estimo que todavía guarda algunos vacíos que deben ser completados en un proyecto de más largo aliento.

En el cono sur y desde una posición diferente a esta, el mismo año 2003 aparece el libro *Poéticas y políticas del sujeto poscolonial* del argentino Alejandro J. de Oto –editado por el Colegio de México–, cuyos acentos de lectura me parecen, en general, bastante eclécticos sobre la obra de Fanon y el “régimen de ambivalencia” en el cual reposarían las diferentes interpretaciones y los distintos usos recursivos de los que es objeto tanto por su despliegue poético como por su despliegue político.

Más tarde, la editorial española Akal tuvo un papel importante con la edición de *Piel negra, máscaras blancas* en 2009, con una nueva traducción de las españolas Paloma Moleón Alonso, Iria Álvarez Moreno y Ana Useros Martín. En esta edición, el texto de Fanon fue acompañado por una curatoría de paratextos críticos de intelectuales como Samir Amin, Immanuel Wallerstein, Judith Butler, Lewis R. Gordon, Sylvia Wynter y también autores del giro decolonial latinoamericano, tales como Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres. Respecto a este último grupo de intelectuales, comparto la lectura que Claudia Zapata ha realizado sobre esta línea de interpretación de Fanon que, más bien, se dispone hacia el artificio de crear una genealogía propia de su corriente de pensamiento, depurándolo acaso convenientemente de sus dimensiones más políticas. Así, Fanon “no es acogido en su totalidad, sino segmentado en función de este intento de genealogía (eso explica que no se lo lea como un revolucionario que combatió el colonialismo, sino como un autor que sentaría las bases de la crítica postcolonial contemporánea)” (Zapata 54).

No temo a equivocarme cuando digo que, a partir de los estudios postcoloniales, subalternos y el giro decolonial, los lentes de la crítica hiperfocaron *Piel negra, máscaras blancas* y disminuyeron su atención de los “conceptos sucios” –como los denomina Renault– de *Los condenados de la tierra*, concebidos en plena guerra de liberación nacional en Argelia. No quiero decir que este último libro se haya soslayado, pero lo cierto es que al grupo del giro decolonial le interesó Fanon más como un fenomenólogo que como un “cientista social” –como se desliza en un texto del propio Maldonado-Torres (236)–. De ahí que también

resulten muy relevantes esfuerzos como el realizado por las chilenas Claudia Zapata, Lucía Stecher y Elena Oliva en su libro *Frantz Fanon desde América Latina: lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX* (2013), el cual reúne una serie de artículos que vuelven a poner en el centro al Fanon completo, en diálogo con debates actuales de esta época. Para muchos quienes nos formamos en los estudios fanonianos de la última década, este volumen resultó fundamental para estimular, al menos en Chile, el interés por el pensador martiniqués.

Obviamente, este listado puede ser amplificado con más esfuerzos y también con hitos editoriales de fuste, como los del cubano Félix Valdés en CLACSO, o incluso el del gobierno de Evo Morales en Bolivia, que editó *Los condenados de la tierra* (con una fotografía del propio presidente boliviano en la portada⁴). Del mismo modo, destaco las publicaciones más recientes que acusarán recibo del “nuevo corpus” inédito fanoniano. Me refiero al libro *Guerrero de silicio: ecos a la obra de Frantz Fanon* coordinado por Margarita Aurora Vargas Canales y editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México en 2018 –libro que, si bien no analiza en profundidad los nuevos textos, sí los menciona–. Y, más recientemente, en 2022, el libro de Alejandro J. de Oto y Karina Bidaseca titulado *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur* (2022), el cual contiene artículos que analizan el nuevo corpus fanoniano, incluyendo sus obras de teatro.

ARCHIVO Y AMPLIACIÓN DEL CORPUS FANONIANO: EN TORNO A LOS ÉCRITS SUR L'ALIÉNATION ET LA LIBERTÉ (2015)

Antes de referirme a la ampliación del corpus de autor de Fanon con la publicación de inéditos en los últimos diez años, cuestión que debe

⁴ Cf. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, La Paz, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, 2016.

las gracias al trabajo de recopilación y de resguardo de archivos, integro aquí una forma de entender los archivos como política de lectura que amplifica y complejiza el corpus de autor. Estimo pertinente para tal efecto remitir a la idea de la crítica Graciela Goldchluk en torno al archivo como política de lectura.

Ciertamente, la incorporación de nuevos materiales documentales o bibliográficos que amplían el corpus de un autor no implica necesariamente “un cambio de orientación, pero la conciencia de su existencia, su recolección y clasificación, su puesta en contexto, supone la elección del *archivo como política de lectura*” (Goldchluk 3, cursivas del original). Si retomamos categorías propias de la archivística, el productor documental no debe entenderse como un sujeto o una institución aislada, sino como una entidad funcional dentro de un sistema de relaciones documentales que son, agrego yo, relaciones sociales en el plano de la cultura material. En este sentido, el principio de procedencia y el principio de orden original se ven matizados por la intervención de otros agentes –custodios, editores, archiveros descriptores–, quienes inciden en la formación del fondo documental y, por tanto, en la construcción de significado.

Esta mediación no solo afecta el contexto de producción, sino también el de categorización, valoración y descripción de los documentos. Esto es, en casos como los de Fanon, desde el destino de los manuscritos hasta la identificación de lagunas documentales o la reconstrucción de los procesos de escritura. Así, el archivo deja de ser un mero depósito pasivo de huellas, fijado inercialmente en el tiempo, para convertirse en un dispositivo de producción de corpus de autor, aperturando nuevas posibilidades hermenéuticas sobre la producción e incluso sobre la autoría.

Con todo, la dinámica del archivo como política de lectura

ayuda a dibujar una imagen más completa y problematizada acerca del proyecto de escritura. Para que esto suceda, no basta con encontrar textos ocultos o manuscritos discretamente guardados, ya que no se trata de acrecentar el capital

simbólico de un autor con más de lo mismo bueno conocido; sino de poner en cuestión una idea unívoca del autor. Precisamente, la lectura del archivo en tanto tal, permite ver filiaciones negadas, disputas solapadas y vacilaciones, en un rumbo que se impone sobre otros posibles y que el autor y su época buscaron imponer (Goldchluk 4).

Visto así, el archivo no solo resguarda, sino que puede ser capaz, en su vínculo con fuerzas interpretativas que ponen en valor lo inédito, de “producir” un corpus de autor más amplio y de “promover” un corpus crítico más plural. Dicho de otro modo, el giro textual hacia el archivo adquiere un sentido potencialmente –pero no mecánicamente– prolífico para los conocidos como en otros circuitos intelectuales como *Fanon Studies*. Por ello, “[e]sta política de lectura nunca da por sentado el archivo, nunca piensa que el archivo ‘está ahí’, sino que se dedica a revisarlo, lo que equivale a construirlo” (*ibid.*). Es decir, los materiales archivados, a la vez que son contenidos en depósitos, guardan la potencia de hacer emergir el laboratorio de escritura.

Así, cuando la pesquisa de la documentación de archivo se vincula al orden editorial para la emergencia de libros que hacen circular inéditos, pueden ampliarse o modificarse ciertos patrones interpretativos sobre los autores de los cuales se reconocen obras insignes.

Desde la perspectiva que aquí se plantea –y lejos de la noción de “violencia archivadora” que Derrida describió para el Archivo como institución y sus prácticas–, el archivo constituye un espacio de domiciliación de la verdad como potencia, con la capacidad de “completar” los trazos, incluso con sus huecos y sus ausencias. Pienso yo que, sin idealizaciones, el archivo así entendido como política de lectura no solo abre nuevas posibilidades de relaciones con la obra de un autor entendidas como fondos o colecciones, sino que también abona las interpretaciones en el sentido contrario del cercenamiento o uso puramente recursivo de la obra de cualquier autor u objeto cultural de estudio. En esa línea, el archivo no es solo un repositorio

de lo que *fue* –fuente histórica–, sino que en cierto sentido funciona como una matriz de la producción escritural.

Ahora bien, cualquier iniciativa de archivo como política de lectura requiere, a lo menos, que los archivos estén reunidos o bien que dichos a lo menos archivos “existan”. Por eso cobra tanta importancia la “producción del archivo” de Frantz Fanon que habría comenzado en el año 2000, cuando la familia del martiniqués –dividida entre sus hijos Mireille y Olivier, y en su hermano Joby– tomaron la iniciativa de legar los documentos y manuscritos inéditos al Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine (IMEC), ubicado en la Abadía de Ardenne, en la ciudad de Caen, Francia. De acuerdo con la descripción documental, esto corresponde a nueve cajas de archivo y a 51 impresos⁵. Todo ello constituye hoy día el “Fondo Fanon”, que contiene textos que no formaron parte de lo que he denominado el canon del corpus del autor –sus cuatro libros publicados entre 1952 y 1963–.

El fondo integra, además, piezas de su correspondencia, algunos textos biográficos, dossiers de prensa y soportes iconográficos y audiovisuales. Todos ellos se dividen en cuatro conjuntos que provienen, respectivamente, de Mireille Mendès-France y Olivier Fanon (cuyas entregas se realizaron desde el año 2000 a 2013), de Jean Khalfa (dossieres críticos), de David Macey (trabajos científicos sobre Fanon y sobre su actividad como médico) y, por último y muy importante, de Marie-Jeanne Manuellan, la secretaria de Fanon en Túnez. En el sentido de entender a los archivos y a las descripciones de sus custodios que derivan en la creación de datos archivísticos sobre los objetos, es posible evidenciar, por ejemplo, que gracias a los custodios y descriptores del material documental –en parte, como hemos dicho, co-productores–, sabemos que gran parte de las obras de Fanon fueron dictadas oralmente a otro –particularmente a “otras”–, tal como queda claro gracias a los testimonios de su secretaria

⁵ Recomiendo visitar la web del IMEC, que tiene a disposición pública el inventario del Fondo Frantz Fanon: <https://collections.imec-archives.com/ark:/29414/a011453715652qDUJ2p>

personal Manuellan. Esto, sin duda, debe considerarse en cualquier análisis del discurso de textos como *Sociología de una revolución* o *Los condenados de la tierra*.

En el fondo documental, aparte de una importante cantidad de textos inéditos sobre temas psiquiátricos y políticos y de correspondencia –donde resultan particularmente interesantes aquellas cartas que intercambió con el editor francés François Maspero–, se resguardan las piezas de teatro escritas por Fanon entre 1949 y 1950, tituladas *L'Œil se noie* y *Les mains parallèles*. El inventario señala que algunas de las páginas mecanoscritas de las piezas de teatro se encuentran en un estado de conservación delicado y que contienen algunas partes ilegibles. Esto último anticipa evidentemente algunos de los problemas metodológicos en tornos a los vacíos que guardan los documentos, como falta de escenas completas.

Muchos de estos documentos son parte del legado documental de Fanon, pero no el único. En la capital de Argelia, igualmente, se resguarda su biblioteca personal y familiar –agreguemos, por justicia, que es también una colección reunida por parte de su compañera Josie y el hijo de ambos, Olivier–: un conjunto de cerca de cuatrocientos volúmenes donados al Centro de Investigaciones Prehistóricas, Antropológicas e Históricas del Ministerio de Cultura de Argelia. Este fondo bibliográfico constituye, desde luego, otro archivo del autor que entrega huellas valiosas de sus lecturas, exhibiendo, a través de sus abundantes *marginalia*, las aportaciones teóricas y literarias con las que el intelectual y su círculo se nutrió.

Para nuestra fortuna, todo lo anterior ha sido minuciosamente compilado y editado hace diez años. Junto a los otros documentos inéditos del Fondo Frantz Fanon del IMEC, los académicos de la Universidad de Cambridge, Jean Khalfa y Robert Y. C. Young, publicaron el extraordinario *Écrits sur l'aliénation et la liberté* en el año 2015 por Éditions La Découverte (casa editora heredera de Éditions Maspero). En este volumen compilatorio es posible encontrarse con textos psiquiátricos escritos por Fanon –entre ellos, su tesis para optar

al título de médico psiquiatra–, artículos publicados en el boletín interno del Hospital en Blida, cartas a editores y personas clave de su entorno, artículos periodísticos, textos políticos no recopilados anteriormente y las dos piezas dramáticas. Esta publicación constituyó un verdadero hito editorial, toda vez que salía a la luz una “nueva obra” provista con materiales inéditos y no conocidos de Frantz Fanon, después de más de cincuenta años de su último volumen publicado póstumamente.

No conocemos una editorial en lengua castellana que haya publicado este nuevo corpus de autor. Y tal vez por eso la circulación de estos documentos en el mundo hispanófono ha sido más bien escasa e incipiente, aunque no inexistente, como dijimos. Las ventanas de oportunidad de contar con un objeto-libro que pueda difundir estos documentos para los exégetas de la obra de Fanon pero también para el público general son variadas y bien vale activar, con prontitud, su potencia de creadora de nuevos corpus críticos que revisen la obra fanoniana desde otros ángulos. Es necesario, por tanto, empujar un diálogo productivo entre los textos nuevos y el canon fanoniano, comprendiendo que la expansión del corpus implica también la reconfiguración del archivo y la reactivación de su potencia crítica.

El Fanon que emerge de estos materiales inéditos no es un Fanon distinto, sino un Fanon más múltiple: un autor cuya voz se fragmenta y se recomponen en hallazgos como estos, y que nos obliga a revisar las políticas mismas de la lectura de documentos de archivos “incompletos”. Por supuesto, también esto permite abrir ciertas preguntas o incluso especulaciones sobre los vacíos. Aquellos “huecos” también son significativos dado que sus trazos pueden ser seguidos históricamente, hasta que se encuentran con la imposibilidad de seguirles el trazo. Siguiendo a Didi-Huberman, en la reconstitución de los fragmentos del vestigio podemos percibir “aquellos que está diciendo en su silencio, cada vez que vemos lo que un documento muestra en su ser incompleto. Por esta razón el saber necesita también de la imaginación” (s/p). ¿Qué escenas, por ejemplo, se perdieron de las obras dramáticas de Fanon? ¿Por qué?

Estos nuevos materiales amplifican la oportunidad de ver una red más compleja. Un ejemplo, por otra parte, es el brillante artículo de Matthieu Renault que vincula a Simone de Beauvoir con Fanon, mostrando cómo la posibilidad de conocer la biblioteca personal del martiniqués puede determinar nuevas filiaciones intelectuales, modificando el mapa interpretativo del pensamiento fanoniano. Así, la crítica deja de ser un ejercicio de clausura para convertirse en una práctica de expansión: cada texto recuperado no solo amplía el conocimiento de la obra, sino que también reconfigura las condiciones mismas de legibilidad del autor.

A MODO DE CIERRE

El prolífico Frantz Fanon produjo su corpus de autor en un periodo de doce años, entre 1949 y 1961. Las obras inéditas que comenzaron a circular en 2015 –aunque varias de ellas sean de carácter incompleto y fragmentario– son la reconstrucción del trazo de lo que podemos llamar su “laboratorio escritural”. Todo esto permite observar, desde luego, más que una fuente biográfica particular; también nos permite examinar las fuentes de lectura de las que Fanon se embebió como intelectual a partir de las representaciones dramáticas que consumía de manera sostenida en Francia, en Argelia o en Túnez.

Con todo, varias de estas obras, como por ejemplo las piezas de teatro, han sido interpretadas mayormente hasta ahora como la prefiguración del intelectual que Fanon sería luego –es decir, como antesala de *Peau noire, masques blancs*– y no tanto como obras literarias en sí. No tengo dudas de que es un desafío para el corpus crítico hispanófono tomar ese guante, pero quizás antes de ello valga más el reto de su traducción y su difusión dentro del circuito latinoamericano. Es esperable que nuestras editoriales asistan pronto a esa cita con la difusión de Fanon. Cierro con el genuino deseo de que este centenario aperture ese escenario.

REFERENCIAS

- “Bugeaud en Algérie”. *Nos statues coloniales*, subido por Histoire Crépues, 11 feb. 2024, <https://youtu.be/EQBl4 lf5pw?si=yY-JHcUqfVedHYhVX>
- CHERKI, ALICE. *Frantz Fanon. Un Portrait*. París, Seuil, 2000.
- DE OTO, ALEJANDRO JOSÉ. *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. Ciudad de México, CEAA, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 2003.
- DE OTO, ALEJANDRO Y KARINA BIDASECA. *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur*. Mendoza, Qellqasqa, 2022.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES. “El archivo arde”. (Trad. Juan Antonio Ennis). En Georges Didi-Huberman y Knut Ebeling (eds.), *Das Archiv brennt*, Berlín, Kadmos, 2007, pp. 7-32.
- FANON, FRANTZ. *Por la revolución africana. Escritos políticos*. (Trad. Demetrio Aguilera Maltra). Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- _____. *Piel negra, máscaras blancas*. (Trad. Ana Useros Martín, Iría Álvarez Moreno y Paloma Monleón Alonso). Madrid, Ediciones Akal, 2009.
- _____. *Los condenados de la tierra*. (Trad. Julieta Campos). Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- _____. *Sociología de una revolución*. (Trad. Víctor Flores Olea). Santiago, LOM, 2023.
- _____. *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. (Eds. Jean Khalfa y Robert J. C. Young), París, Éditions La Découverte, 2015.
- FANON, JOBY. *Frantz Fanon, My Brother: Doctor, Playwright, Revolutionary*. (Trad. Daniel Nethery). Lexington Books, 2021.
- GOLDCHLUK, GRACIELA. “El archivo por venir, o el archivo como política de lectura”. *VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria: Estados de la cuestión: Actualidad de los*

- estudios de teoría, crítica e historia literaria*, 18-20 de Mayo de 2009, La Plata, Memoria Académica, 2009.
- LÖWY, MICHAEL. *El pensamiento del Che Guevara*. Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2007.
- MALDONADO-TORRES, NELSON. “El Fanon de Alejandro De Oto en el contexto latinoamericano”. *Caribbean Studies*, vol. 33, n. ° 2, 2005, pp. 233-238.
- MASPERO, FRANÇOIS. “Préface”. En Yves Benot, *Massacres coloniaux. 1944-1950: la IV République et la mise à upas des colonies françaises*, París, La Découverte, 2001, p. 1-16.
- RENAULT, MATHIEU. “Frantz Fanon et la décolonisation des savoirs”. *Esquisses. Les Afriques dans le monde*, 2018, <https://elam.hypotheses.org/393>
- _____. “El género de la raza: Fanon, lector de Beauvoir”. (Trad. Gabriel González Castro). *Tabula Rasa*, vol. 46, 2023, pp. 167-181.
- TROUILLOT, MICHEL-ROLPH. *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. (Trad. Miguel Ángel del Arco Blanco). Granada, Editorial Comares, 2017
- ROJO, GRÍNOR, ALICIA SALOMONE Y CLAUDIA ZAPATA. *Postcolonialidad y nación*. Santiago, LOM, 2003
- STORA, BENJAMIN. *Historia de la guerra de Argelia 1954-1962*. (Trad. Miguel Carmona T.). Santiago, LOM, 2022.
- ZAPATA, CLAUDIA. “El giro decolonial: Consideraciones críticas desde América Latina.” *Pléyade*, n. ° 21, 2018, pp. 49-71.

La reconstrucción de la memoria como derecho de los pueblos

THE RECONSTRUCTION OF MEMORY AS A RIGHT OF THE PEOPLES

José Fernández Pérez (coord.). *Archivos, derechos humanos, pueblos originarios y tribales*. Santiago, Archivo Nacional de Chile, 2024, 161 páginas.

El libro que presentamos es el sexto número de la colección “Derecho a la Memoria” que ha publicado el Archivo Nacional de Chile (ANCh) desde 2020, y que cuenta con acceso gratuito desde la plataforma online de la institución.

La coordinación general de esta obra fue liderada por el encargado de la Unidad de Investigación y Estudios del Patrimonio Documental del ANCh, José Fernández Pérez. Sin embargo, en su factura cuenta con la contribución de una serie de personas ligadas al Archivo Nacional y, asimismo, a las comunidades de los pueblos originarios y tribales que participaron de la publicación. En ese sentido, se declara al inicio del texto:

Este número no hubiese sido posible sin la metodología participativa utilizada para construir los enfoques sobre las relaciones y tensiones entre archivos y memorias de pueblos

originarios y tribales desde la perspectiva de reconocimiento y derechos (4).

El libro se compone de artículos de investigación y reflexión realizados por investigadoras e investigadores o especialistas en archivos y patrimonio –algunos de ellos pertenecientes a pueblos originarios–, junto a entrevistas a personas dedicadas a conservar la historia y cultura de sus pueblos, finalizando con una reseña de un libro de memorias orales mapuche, titulado *Memorias de ñañas de la Región de los Ríos* y publicado por varias autoras en 2023. En total, son siete artículos y tres entrevistas. De estas diez entradas, seis corresponden a temáticas mapuche, una es aymara, una rapa nui, una yagán y una del pueblo tribal afrodescendiente chileno.

Si bien se observa una mayoría de representación mapuche, vale mencionar que este pueblo tiene una relación política con el Estado sin interrupciones desde la Conquista en tanto colectividad, cuya comunidad hoy en día posee una mayor presencia demográfica en comparación a los otros once pueblos reconocidos por la legislación chilena. Asimismo, las historias de la articulación cultural y política aymara, rapa nui, yagán o afrodescendiente se conforman de vaivenes históricos particulares, que permiten, en algunos casos, hablar de etnogénesis ocurridas solo en los últimos veinte o treinta años.

Considerando como punto de partida la pregunta de cómo traer al presente las voces de pueblos que sufrieron y sufren las consecuencias del colonialismo y el racismo desde el siglo XVI hasta hoy, la reflexión por los archivos se constituye como algo esencial. Bajo el hecho de ser grupos y personas silenciadas por las imposiciones del Imperio español y luego del Estado chileno, la documentación producida por las administraciones dominantes en donde aparecen sus presencias fue originada con fines de conquista, control y, en muchos casos, de exterminio. Sin embargo, en los intersticios de estos archivos oficiales del Estado, se esconde la posibilidad de mirar más allá y, con base en retazos y fragmentos, ir constituyendo esa memoria silenciada, esas historias de ocultamiento y desintegración.

Algunos de los textos que forman parte de este libro aluden a las posibilidades para gestionar con diversas estrategias estos archivos oficiales. Más aún, otros no se quedan solo en eso, sino que se abren a una diversidad de posibilidades para mirar repositorios antes impensados. En la presentación, de hecho, se afirma que

los archivos no son burbujas atemporales, sino instituciones al servicio de su época y sus sociedades. En tal sentido el giro postcustodial exige poner en tensión el concepto mismo de archivo, establecido en tradiciones positivistas y eurocéntricas de siglos pasados, y generar políticas de inclusión inscritas en marcos internacionales actualizados (7).

De esta manera, cada capítulo de esta obra nos exhorta a tensionar los mecanismos de acopio, almacenamiento, catalogación, difusión y consulta de diversos repositorios –tanto estatales como de otras diversas instituciones y, asimismo, archivos personales– en torno a la cuestión esencial del derecho a la memoria propia de los pueblos originarios y tribales.

Otro elemento que destaca en varios de los artículos es el cruce entre la historia mapuche y las experiencias mapuche durante la dictadura de Pinochet, y el cómo recuperar una memoria resquebrajada doblemente: tanto por el desprecio histórico por lo “indio” como por la represión política y violación a los derechos humanos en territorios del sur de Chile durante la dictadura.

Patricio García Perea es el autor del primer artículo, titulado “La chilenización en la comunidad de Codpa. Documentos y memorias”, el cual declara que la investigación expuesta intenta rescatar la perspectiva de las personas aymaras habitantes de este valle durante las primeras tres décadas del siglo XX, utilizando principalmente dos archivos: documentos de la Gobernación de Arica y el periódico ariqueño *El Ferrocarril*, disponibles ambos fondos en el Archivo Histórico Vicente Dagnino de la Universidad de Tarapacá. El artículo nos muestra los hallazgos realizados en estas fuentes documentales, arrojando luz sobre un espacio geográfico acotado y afectado por el

doloroso y largo proceso de chilenización que sufrieron las familias otrora peruanas habitantes de territorios que pasaron a la administración chilena –lo que implicó violaciones a los derechos humanos en tiempos en los cuales no se hablaba en esos términos–. Contribuye a su trabajo también la complementación con la memoria oral de cinco mujeres y hombres aymara del valle de Codpa.

El segundo capítulo, a cargo de Jimena Ramírez González, se titula “La fotografía histórica de Rapa Nui y el rol del museo”. Este texto surge igualmente de una investigación académica, la cual propone la ampliación de la exhibición del Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (MAPSE) o Museo Rapa Nui, a partir de la creación de un álbum de fotografías históricas recopiladas desde el MAPSE y el Museo Histórico Nacional y reconstituidas genealógicamente para lograr consignar los nombres de las y los fotografiados mediante el entronque entre los 157 individuos nativos registrados en un censo de 1886 en la isla y sus descendientes actuales. La investigación contó con diversas metodologías que permitieron a la autora operar desde diversos ámbitos. Uno de ellos fue el trabajo con las comunidades de la isla. De hecho, la Ramírez reconoce a sus informantes como coautores de esta investigación, la cual ya ha sido puesta a disposición del pueblo rapa nui.

El tercer capítulo consiste en “Entrevista a Verónica Balfor Clemente y Francisco Filgueira Martínez: ‘Somos tan yaganas como nuestros ancestros y, gracias a ellos, hoy estamos acá’”. Las entrevistadoras de este capítulo son Francisca Marticorena Galleguillos y Ana Butto Peretti, quienes indican que “por medio de las siguientes entrevistas buscamos dar el protagonismo que merecen las propias voces de personas que durante décadas han formado parte de las luchas colectivas de sus comunidades” (51). Los entrevistados pertenecen a la Comunidad Indígena Yagán de Bahía Mejillones (Puerto Williams) y se explayan sobre lo que ha significado para la reconstrucción familiar e histórica la posibilidad de acceso a material de archivo, como son las fotografías que el sacerdote austríaco Martin Gusinde (1886-1969) realizó durante sus viajes a Tierra del Fuego, pero también otros

objetos patrimoniales dispersos en instituciones tales como el Museo Nacional de Historia Natural o en museos y antiguas estancias de la región patagónica, tanto del lado chileno como argentino.

El cuarto capítulo se titula “Archivo y memorias en la reconstrucción de las trayectorias subalternizadas mapuche” y fue escrito por la investigadora argentina-mapuche Lorena Cañuqueo. Su texto propone pensar el cruce entre archivo, memoria y derechos humanos, toda vez que parte de una investigación que involucra a sus ancestros directos, que vivieron los procesos de expropiación de tierras durante el siglo XX y que reclamaron su devolución mediante mecanismos legales que fueron desconocidos por las autoridades. Cañuqueo nos describe el periplo personal realizado para reconstruir las historias de algunas comunidades de la Norpatagonia argentina y expone elocuentemente la dispersión –e incluso anulación– de los archivos estatales que albergaban información indígena, lo que se suma a la mala calidad de conservación en algunos casos.

El quinto capítulo se titula “El patrimonio documental en el pueblo mapuche: reflexiones a partir del Archivo General de Asuntos Indígenas (AGAI)” y fue escrito por el investigador Eduardo Mella Flores, a partir de una investigación realizada en la ciudad de Temuco. Resalta aquí la abundante información disponible en los diversos fondos respecto del proceso de chilenización de los territorios mapuche desde 1860, cuando las tierras comenzaron a ser expropiadas y rematadas a colonos chilenos y extranjeros, y de la instalación propiamente del Estado durante el siglo XX. En un momento, el autor se pregunta “¿cómo un documento que oficializa el robo y el abuso puede ser entendido como patrimonio?” (85) y a partir de ahí ejemplifica la manera en cómo han sido efectivamente utilizados estos fondos documentales para recuperar la memoria y legitimar la lucha por los derechos mapuches.

En el sexto capítulo, titulado “Los afectos en los archivos: trayectorias mapuche durante la dictadura cívico-militar”, María José Lucero Díaz aborda la desaparición forzada de personas mapuche durante

la dictadura de Pinochet, focalizándose en dos casos del Wallmapu. La autora propone que las desapariciones forzadas de la dictadura en territorios indígenas obedecen a un “*continuum* de violencias coloniales” (91) y se insertan en las relaciones históricas entre las comunidades y las élites político-económicas en el territorio. Para hacer emerger las voces de las víctimas de la represión dictatorial, la investigación recurre a trabajo etnográfico, historia oral y la utilización de registros documentales diversos para activar la memoria emotiva de quienes perdieron a sus familiares.

En el capítulo séptimo, “Desaparecidos de los registros: la otra desaparición forzada de bebés mapuche durante la dictadura militar”, Alina Namuncura Rodenkirchen, siendo parte de las víctimas –en tanto infante raptada y adoptada en el extranjero–, busca el rescate de una memoria que reivindique los derechos de madres e hijos, especialmente el derecho a una historia y a una comunidad. En este texto, la autora nos recuerda que

cuando hablamos de violaciones a los derechos humanos durante la dictadura, a menudo se omiten los aspectos de género y racismo. Las voces de las madres mapuche, a quienes les arrebataron sus hijos (...), quedaron completamente silenciadas. Y mucho menos se esperaba que los bebés, borrados de todos los registros, (...) hoy siendo adultos están cuestionando y examinando críticamente su “adopción” (106).

Así, la investigadora deja en evidencia la maquinaria de adopciones ilegales y expone cómo la mayoría de los más de 20.000 niños secuestrados en Chile para su venta y adopción eran indígenas de las regiones sur. De esta forma, dimensiona las complejas redes necesarias para poder dar con los rastros familiares de origen de las personas que hoy buscan a sus progenitores y comunidades, en un escenario carente de registros sistemáticos, dadas las circunstancias de las adopciones.

El capítulo octavo, escrito por Marilén Llancaqueo Espinoza, se titula “El archivo de Mario Llancaqueo: un archivo de ida y vuelta”. Este texto nos lleva a un viaje por la experiencia de un “custodio” de

memorias, librero y militante, en tanto mapuche, del Partido Comunista. Este custodio o “archivero”, mediante el resguardo de objetos, material impreso, cartas, entre otros durante la época de la dictadura de Pinochet y el regreso a la democracia, permitió y permite hoy en día recomponer las experiencias resquebrajadas de personas que sufrieron la represión. La autora –y además hija del archivero recientemente fallecido–, nos revela las razones y periplos para constituir el Fondo Mario Llancaqueo, y elocuentemente explica: “decimos que es un archivo porfiado porque, mientras la instrucción era eliminar todo rastro, mi padre se encargaba justamente de lo contrario. Es decir, registraba, escondía y guardaba” (123). Esta experiencia de reconstruir una memoria personal y colectiva a través de un fondo privado y generado por una iniciativa individual nos lleva a esos otros espacios de trabajo patrimonial y documental que no se instalan desde la institucionalidad, sino que, por el contrario, tensionan la prerrogativa a la memoria nacional de la que se apropián los Estados.

La novena entrada es una entrevista realizada por José Fernández Pérez y Marcela Morales Llaña, titulada: “Entrevista a Azeneth Báez, Marta Salgado Enríquez y Marco Llerena Rodríguez: la mirada del movimiento afrodescendiente chileno”. Las personas entrevistadas son representantes de dos ONG afrodescendientes chilenas: Oro Negro y la Asociación de Mujeres Rurales del Valle de Azapa. El objetivo de esta entrevista es, entre otras cosas, narrar los esfuerzos del pueblo tribal por lograr constituir un archivo propio que les permitiese registrar y organizar, especialmente, la documentación generada desde los primeros movimientos de reivindicación y autorreconocimiento desde el año 2000 en adelante –aunque no de manera exclusiva–. Pese al apoyo otorgado por el Archivo Nacional para organizar el archivo que hoy en día dispone la Oficina Afrodescendiente de la Municipalidad de Arica y capacitar sobre archivística a las y los encargados de su conservación y ampliación, los entrevistados nos exponen las dificultades que ha tenido el pueblo tribal afrodescendiente chileno para construir efectivas herramientas que permitan consolidar investigaciones sistemáticas del pasado y del siglo XXI.

En décimo lugar, Michelle Hafemann Berbelagua nos presenta “Entrevista a Carolina Nahuelwal, Conservadora del Archivo Regional de la Araucanía”. La entrevistada, bibliotecaria y antropóloga mapuche nacida en Santiago, desde 2005 ocupó funciones DIBAM (hoy SERPAT) a cargo de la Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, hasta que en 2017 decidió volver a las tierras de su familia e ingresó como conservadora al Archivo Regional de la Araucanía en Temuco (ARA). A partir de su experiencia en este archivo estatal regional, riquísimo en información para la historia de las comunidades mapuche, Nahuelwal expone el cambio de perspectiva en torno a la conservación, catalogación y uso de los archivos en la actualidad con respecto del momento en que la documentación comenzó a ser registrada. Su testimonio expone la riqueza y posibilidades que se abren cuando las propias comunidades son educadas en el potencial de estos archivos y en las posibilidades que tienen para fomentar y recrear sus propios patrimonios, memorias y hacer valer sus derechos.

De esta manera, el libro colectivo *Archivos, derechos Humanos, pueblos originarios y tribales* nos permite conocer las actuales investigaciones y reflexiones en torno al archivo como espacio de patrimonialización de la memoria, pero también como un lugar de tensiones, emociones, rencuentros y reescrituras. Las propias comunidades de los pueblos reconocidos legalmente en Chile han tomado conciencia –cada vez con una mayor cantidad de herramientas– sobre la importancia de irrumpir en los archivos, tanto reinterpretando los repositorios estatales como creando sus propios archivos con base en registros materiales e inmateriales que resguardan la memoria y la lucha de siglos contra el colonialismo, el racismo, la asimilación violenta y, en definitiva, la sistemática violación a sus derechos fundamentales en tanto individuos y comunidades.

Como comentario final, quisiera exhortar tanto al Archivo Nacional de Chile como a otros archivos, museos y bibliotecas patrimoniales a seguir generando espacios de reflexión y divulgación como el que expone el presente libro, abordando los vacíos que en esta obra encontramos –que en nada le restan al impacto que generará por su

relevante contenido—. Estos vacíos se presentan, por ejemplo, en la necesidad de una mirada más ampliada sobre la memoria afrochilena, ya que una sola entrevista se queda corta para la reflexión en torno a la chilenización del Norte Grande y el racismo estructural antinegro presente en todo el país y sobre cómo aquél incide en la conformación de archivos, bibliotecas y museos. Por otra parte, si bien es posible conocer experiencias desde el pueblo aymara, rapa nui y yagán, sabemos que cada uno de los pueblos ausentes en esta compilación podría dar cuenta de experiencias diversas en torno a la reconstrucción de sus memorias y la lucha contra los borramientos propiciados por el Estado Nacional. Sin dudas, *Archivos, derechos humanos, pueblos originarios y tribales* debería ser una obra de lectura obligatoria en cursos universitarios tanto disciplinares como de formación general, pues la lucha por la memoria y los derechos de los pueblos no debería ser nunca prerrogativa de especialistas, sino de comunidades y sociedades completas.

MONTSERRAT ARRE MARFULL

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

<https://orcid.org/0000-0002-0156-1358>

montserrat.arre@umce.cl

Caricaturas y dictadura

CARICATURES AND DICTATORSHIP

Manuel Gárate. *La creación de un monstruo. La imagen de Augusto Pinochet en caricaturas de prensa extranjera*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2023, 275 páginas.

En una de sus notas, Gramsci marca la necesidad política de distinguir entre distintas formas del humor. A la ironía individualista, en ocasiones esteticista o intelectualista, contrapone el “sarcasmo apasionado” como la forma humorística capaz de expresar las posiciones de un bloque histórico revolucionario. Si el sarcasmo de derecha solo destruye las creencias, mediante una repetitiva negación de formas y contenidos, el sarcasmo revolucionario criba las creencias populares gracias a una intervención novedosa. Tras ella, las costumbres e ilusiones pierden inmediatez y pueden politizarse:

el sarcasmo debe considerarse como una expresión que hace resaltar las contradicciones de un periodo de transición; se trata de mantener el contacto con las expresiones subalternas humanas de las viejas concepciones y al mismo tiempo se acentúa el alejamiento de las dominantes y dirigentes, en espera de que las nuevas concepciones, con la firmeza adquirida a través del desarrollo histórico, dominen hasta adquirir la fuerza de las “creencias populares” (Gramsci 194).

Puesto que no debe comprobar sus enunciados, el discurso humorístico puede sobrepasar los límites del discurso hegemónico y abrir paso a lo que, en otro tipo de discursos, podría ser considerado utópico. De ahí la necesidad de cierta inventiva humorística, de lo que Gramsci describe como un lenguaje nuevo como medio de lucha intelectual. Para estar a la altura de esta exigente tarea, este ha de ser novedoso en términos estéticos y constructivo en términos políticos.

También en este punto las ideas de Gramsci pueden ser relevantes para pensar las nuevas formas de la cultura autoritaria en América Latina. Si la derecha tradicional podía jactarse de un discurso serio, hoy tiende a celebrar ese sarcasmo de derecha que, con torpe ingenuidad, se jacta de su rebeldía frente a “lo políticamente correcto”. Pero ese modo de humor moviliza el deseo de restituir un orden correcto, ya dado, y nada hay más predecible que ello, como lo evidencia la escasa creatividad de sus lugares comunes. El carácter misógino del humor antifeminista que se repite en las redes sociales –por mencionar un ejemplo decisivo– no cuestiona el orden establecido, sino los deseos de transformarlo, y por lo mismo nada tiene de rebelde.

Frente a ello, habría que ponderar si las posiciones transformadoras han sido capaces de establecer nuevos lenguajes, como los deseados por Gramsci. O al menos, de manera menos ambiciosa, indagar en la creciente presencia del sarcasmo de derecha en las nuevas y no tan nuevas formas de esfera pública.

En ese marco, en los últimos años, ha crecido el interés académico por el estudio del humor en América Latina. Ejemplos de esta saludable noticia son el volumen *Internet, Humour and Nation in Latin America* (2024), compilado por Fernández y Poblete; la creación en México del Grupo de Trabajo sobre El humor, la risa y las jerarquías, cuyo primer volumen colectivo se halla en preparación; o la realización de ya cuatro jornadas internacionales, en Argentina, de *Estudios sobre el humor y lo cómico*, dos de ellas ya publicadas como libros compilados por Burkart, Faticelli y Várnagy.

En Chile no ha logrado aún constituirse un espacio duradero de trabajo sobre tal tema, pese a algunos hitos destacables, como la creación de la Fundación Jaüja, vinculada a la Universidad Austral. Algunas universidades privadas han intentado gestar algunos espacios al respecto, pero no han podido hacer mucho más que visibilizar el tema invitando, o incluso premiando, a figuras que incluyen a Coco Legrand –lo que constituye un mal chiste, o al menos un dato evidente de su dificultad de abrir una reflexión crítica y sistemática sobre el humor–.

Lamentablemente, también en este punto los esfuerzos académicos más interesantes han sido individuales. La sintomática ausencia de trabajos sobre Pepo y *Condorito*, figura tan célebre en la construcción de los imaginarios nacionales del siglo XX, comienza a transformarse gracias a los estudios de los ya mencionados Fernández y Poblete y de Stern (78 y ss.; véase también Rojas, en particular, 206 y ss.). Otros tantos trabajos, cuyo listado excede el espacio de una reseña, han estudiado el rol del humor gráfico en la política, en los siglos XIX y XX.

En ese contexto, el libro que reseñamos abre la necesaria pregunta por el humor acerca de un personaje tan poco alegre como Pinochet, en un largo arco temporal (1973-2022). A través del estudio de caricaturas publicadas, sobre todo, en Estados Unidos, Francia e Inglaterra, el libro muestra cómo el imaginario sobre Chile posterior al Golpe de Estado se desplaza de la junta a Pinochet. El dictador “imaginado, temido, admirado, odiado y caricaturizado” (20) termina dando lugar a un monstruo impotente del que los caricaturistas pueden reír con más soltura tras la detención en Londres y la posterior aparición de millonarias cuentas internacionales escondidas en el extranjero. Paulatinamente, la imagen del temible dictador de lentes oscuros da lugar a la de un anciano cobarde y corrupto que huye de la justicia con descaro, para finalizar como el representante latinoamericano de una especie de galería infernal de sanguinarios dictadores.

Gárate, el autor, expone ese proceso mediante un rico y heterogéneo repertorio de imágenes, que excede la prensa de los países ya

indicados. La exposición de ese archivo gráfico de casi doscientas caricaturas –a las que se suman otras tantas que Gárate estudia pero no puede reproducir en su libro, por derechos de autor–, justifica por sí sola la publicación de este libro, pues pone en circulación documentos antes desconocidos, o al menos dispersos, que mucho ayudan a estudiar la construcción de un imaginario mundial acerca de Pinochet.

En esa línea, habría sido interesante evaluar si la construcción de una imagen monstruosa de Pinochet, como la de otros dictadores, no tranquiliza la buena conciencia europea que se quiere ajena a la historia de la barbarie. Al acercar a Pinochet al nazismo¹, o al subrayar el apoyo estadounidense al Golpe de Estado, los discursos europeos parecen ver el colonialismo y la dictadura como eventos ajenos, quizás siguiendo lo escrito por Augusto Monterroso:

Entre las muchas cosas que Hispanoamérica no ha inventando se encuentran los dictadores; ni siquiera los pintorescos y mucho menos los sanguinarios. Los dictadores son tan antiguos como la historia, pero nosotros, de pronto, asumimos alegramente esa responsabilidad y en Europa, que con dificultades ha vivido sin uno desde que los romanos les dieron nombre, hace algunos años comenzaron a pensar qué divertido, cómo Hispanoamérica puede dar estos tipos tan extraños, olvidando que ellos acababan de tener a Salazar, a Hitler y a Mussolini, y que todavía contaban con Francisco Franco (128).

Evidentemente, el escritor guatemalteco no quiere minimizar la crítica a Pinochet, sino reír, como todo humorista, de los presupuestos de todo discurso seguro de su saber crítico. Habría que pensar, en esa línea, hasta qué punto las caricaturas recopiladas son críticas también del orden europeo, al punto de que la cercanía entre Pino-

¹ En ese sentido, habría sido de gran interés una revisión de la prensa alemana ante el fenómeno estudiado.

chet y Thatcher recién se exhibe, en el catálogo estudiado, cuando el dictador es detenido en Londres.

Lamentablemente, el libro no puede abrir ese tipo de preguntas porque antes de comenzar el análisis de las caricaturas el autor ya asegura que ellas son críticas, al punto de que asevera que lo han ayudado a erradicar a Pinochet de sus propias pesadillas (25). Tan singular certeza acerca de los significantes de los propios sueños se replica ante la caricatura, y es allí donde radica la principal debilidad del libro.

Describas como un discurso “carente de ambigüedades” (31), “espejo de una época” (35), forma de simplificación de los hechos (40), interpretación “radical, resumida y exagerada” de los mismos (45) o imagen que podría comprenderse sin necesidad de títulos o diálogos (98), las caricaturas son tratadas como un discurso fácilmente legible, como si una época no tuviese tensiones o fisuras y su exposición gráfica fuese autoevidente. Por lo mismo, Gárate cuestiona a quienes critican a las caricaturas porque ellas no argumentan, señalando que esa sería “una posición filosófica” (41) –como si su texto no supusiera, por defecto, otra filosofía de la caricatura–. A saber, una consideración de la caricatura como un discurso autoevidente. Al no reflexionar al respecto, se vincula inmediatamente a la caricatura con la sátira (29) y al humor con la exageración, el absurdo, la ironía y el ridículo (41), como si tales términos fuesen equivalentes y asegurasen simplicidad, al punto de que uno de sus análisis contrapone el humor a la fuerza de la crítica (119).

Después de criticar las lecturas binarias de la historia, Gárate instaura un nuevo binarismo. Asume que otros lenguajes, como el de la historia, son capaces de pensar de manera compleja, mientras que la caricatura promueve estereotipos o incluso “suele reflejar la vieja lucha entre las fuerzas del bien y del mal” (29). Por esto, el autor explicita que debe explicar con cierta complejidad el contexto político en el que son producidas las imágenes, pero no replica ese gesto a la hora de leer lo producido.

Evidentemente, este problema no se limita a cuestiones teóricas, pues lleva al autor a soslayar las tensiones del archivo que recupera. Al optar por imprimir las caricaturas después del texto que las interpreta, expone imágenes ya interpretadas, reduciendo la chance de verlas complejizar su análisis. No solo olvida la posibilidad de caricaturas que respaldan los discursos dominantes –Montealegre, por ejemplo, las recuerda acerca de la dictadura chilena (252)–, sino que además prefiere no contrastar distintos tipos de humor, como lo hacían Gramsci, o Burkart, Fraticelli y Várnagy (228-229) acerca de Pinochet, en un texto citado en el libro. Quizá por ello el libro termina con cierta preocupación por la banalización que nota en la transformación de Pinochet en mercancía humorística, como si la banalización de su figura fuese fruto del humor en general y no de formas particulares del humor.

Sería fácil retrucar indicando que las caricaturas de discurso más ambiguo –como la de Mafalda ante el Golpe de Estado liderado por Onganía, por citar un ejemplo célebre– no remiten a Pinochet. Sin embargo, es posible notar sugerentes ambigüedades en algunas de las caricaturas que el análisis de Gárate simplifica. Debemos limitarnos a dos ejemplos. El primero: su descripción de un dibujo de Pinochet sentado sobre una silla sostenida por cruces mortuorias (imagen 71) como un personaje preocupado por su macabro legado histórico, cuando el rostro dibujado perfectamente podría ser interpretado como el de quien se despreocupa de las muertes sobre las que se sienta. El segundo: una imagen en la que un esqueleto de ojos vendados porta una balanza y extiende su dedo hasta muy cerca del cuerpo del dictador (imagen 141), lo que permite a Gárate describir un supuesto mensaje explícito. No pensar esa mínima distancia entre el esqueleto –que podría, al menos, ser considerada la justicia o la muerte de la justicia– y Pinochet –que podríamos imaginar que ha sido tocado, que va a ser tocado, que logra no ser tocado, etcétera– es lo que pierde un análisis que quiere asegurar el sentido de imágenes cuyas tensiones prefiere no ver, para leerlas como correlato de una historia que ya conoce, proyectando su previa lectura de la historia en las imágenes.

Así, frente a una caricatura que yuxtapone el 11 de septiembre de 1973 con el del 2001 (imagen 137), Gárate señala que la posteridad da la razón a la imagen porque el levantamiento del secreto bancario estadounidense, efecto del ataque a las Torres Gemelas, permitió descubrir las cuentas secretas de Pinochet. Frente a una imagen que da a pensar críticamente las tensiones de la política estadounidense, el autor busca datos externos que comprueben la veracidad de la imagen que simplifica.

En suma, este libro resulta un aporte importante a los estudios sobre el humor en Chile. Asimismo, revela la necesidad de más trabajos sobre el tema para que los documentos humorísticos puedan ser leídos con la complejidad que ameritan.

REFERENCIAS

- BURKART, MARA, DAMIÁN FRATICELLI Y TOMÁS VÁRNAGY (eds). *Arruinando chistes. Panorama de los estudios del humor y lo cómico*. Buenos Aires, Teseo, 2021.
- _____. *Arruinando chistes. Panorama de los estudios del humor y lo cómico. Volumen 2*. Buenos Aires, Teseo, 2023.
- GÁRATE, MANUEL. *La revolución capitalista de Chile. Desde la tradición del liberalismo decimonónico (1810-1970) a la búsqueda de una utopía neoconservadora (1973-2003)*. Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2012.
- GRAMSCI, ANTONIO. *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 6*. (Edición de Valentino Gerratana y traducción de Ana María Palos). Puebla, Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000.
- MONTEALEGRE, JORGE. *Historia del humor gráfico en Chile*. Sevilla, Milenio, 2008.

- MONTERROSO, AUGUSTO. “Novelas sobre dictadores (1)”. En *El Paraíso Imperfecto. Antología tímida*, Madrid, Debolsillo, 2013, pp. 128-131.
- POBLETE, JUAN. “Condorito, Chilean Popular Culture and the Work of Mediation”. En Juan Poblete y Héctor Fernández (eds.), *Redrawing the Nation: National Identity in Latin/o American Comics*, Nueva York, Springer, 2009, pp. 33-53.
- POBLETE, JUAN & HÉCTOR FERNÁNDEZ (eds.). *Internet, Humour and Nation in Latin America*. Gainesville, University of Florida Press, 2024.
- ROJAS, JORGE. *Las historietas en Chile. 1962-1982. Industria, ideología y prácticas sociales*. Santiago, LOM, 2016.
- STERN, CLAUDIA. *Entre el cielo y el suelo. Las identidades elásticas de las clases medias (Santiago de Chile, 1932-1962)*. Santiago, RIL, 2021.
- _____. *Cartas para Pepo. Intimidad, género y clase (Chile, siglo XX). Emociones y espacio en la vida del dibujante René Ríos Boettiger*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2024.

ALEJANDRO FIELBAUM S.
Universidad Adolfo Ibáñez
<http://orcid.org/0000-0001-5615-4832>
afielbaums@gmail.com