LUCÍA MIRANDA: NEGACIÓN Y VIOLENCIA DEL ORIGEN

POR

SUSANA ROTKER
Rutgers University

En el capítulo LXV de *Una excursión a los indios ranqueles* una hermosa joven, demacrada y andrajosa, se presenta ante el coronel Lucio V. Mansilla y le cuenta su martirio como esclava de un indio, cuyo deseo por ella es tan intenso como los castigos físicos que le inflige por resistirse a sus demandas sexuales. La desgraciada se llama Petrona Jofré y es una de las escasísimas cautivas blancas cuya historia aparece registrada con nombre y apellido en la literatura argentina. La otra es la de la resignada, y acaso feliz, doña Fermina Zárate, una señora de buena familia secuestrada hace décadas por el cacique Ramón y madre de sus hijos. Estos conmovedores personajes ocupan apenas dos páginas y media en las cuatrocientas de *Una excursión a los indios ranqueles*, esa deliciosa crónica que pretende dar el primer testimonio literario sobre la realidad de la frontera interna. En sus sesenta y ocho capítulos más epílogo, las cautivas blancas aparecen apenas como un desdibujado telón de fondo, casi como el último eslabón de la cadena social. Anónimas esclavas de los indios, ocupan el espacio más marginal posible en la Argentina del siglo XIX: estas habitantes de la frontera están en “la inmensidad sin límites, en las soledades en que vaga el salvaje, en la lejana zona de fuego que el viajero ve acercarse cuando los campos se incendian”, como lo describió Sarmiento (*Facundo*, cap. II). Allí, en el margen de la civilización, ocupan el margen del margen: sirvientes del indio, con cuerpos torturados y llenos de cicatrices, despreciadas por las indias que no las quieren de rivales, abandonadas por lo suyos, madres de niños mestizos que debían abandonar si alguna vez lograban volver a la civilización. El margen del margen.

Es difícil precisar el número de cautivas en la Argentina, aunque la práctica de secuestrar mujeres durante los malones indígenas siguió siendo frecuente a lo largo del siglo XIX. El tráfico en la frontera interna incluía con toda naturalidad vacas, ovejas, caballos, barriles de aguardiente, ponchos y cautivas blancas, como lo demuestran los documentos; testigos informales solían recordar la presencia de al menos treinta o cincuenta cautivos por tribu.¹

Estos desgraciados cuerpos de mujeres, escondidos entre los pliegues del erotismo, “de la cordura y de la política” (Iglesia, “La mujer cautiva” 557), no encuentran prácticamente espacio de representación en la cultura ni siquiera después de la Independencia de la

¹ Ver, por ejemplo, la *Relación* de Rosas y los textos de Busaniche, Barros, Baigorria, Halperin Donghi, Mayo, Walther, Saldías, Sokolow, Jones, Tamagnini.

Argentina: apenas se filtran en el equívoco poema de Esteban Echeverría, en algunos textos gauchescos, en unas pocas líneas de Lucio V. Mansilla y, malamente, en Lucía Miranda, una leyenda que transcurre en el siglo XVI, demasiado lejos en el tiempo como para que estas mujeres blancas hubieran encontrado quien las insertara en el campo de lo escribible y, por lo tanto, de lo pensable dentro de la esfera pública del XIX.

La mujer blanca secuestrada y sometida existe desde la Colonia temprana, pero sólo se la alude de costado a través de improbables relatos, resumidos en la leyenda de la española cuya belleza le depara un fin trágico entre los indios. La leyenda de Lucía Miranda —en definitiva, la del sometimiento y la cohabitación con el Otro— es incómoda: en la Argentina no sólo el origen mestizo se ha diluido, enterrado, bajo capas de versiones, producciones literarias y masas de inmigrantes europeos, sino que la Cultura tiende a omitir estas violaciones fundacionales: como si el contacto con el Otro hubiera sido ocasional, poco significativo y no fundante.

El problema de la ausencia de representación de las cautivas, obedece a una práctica de negaciones y silencios que ha tenido consecuencias asombrosas para toda forma de heterogeneidad en la Argentina. A diferencia del resto de las Américas, a los indios, por ejemplo, no se les concedió ni siquiera el mito de los orígenes y es rara la historia argentina que comience antes de mayo de 1810. Luego de la campaña de exterminio (la Conquista del Desierto liderada por el general Roca), se inició una política tan vigorosa de sustitución de la población local que hacia 1914 el 30 % de la población había nacido en el extranjero. Los afroargentinos desaparecieron también: si a comienzos del siglo XIX uno de cada tres habitantes de Buenos Aires era negro, a fines de la década de 1880 la proporción era menor al 2 %.²

Ernest Renan afirma que *toda nación* se construye sobre la violencia y el olvido. El caso argentino es, aunque no exclusivo, acaso el más iluminador para comprender ese olvido o pacto de silencio que conforma una nación. Porque en lugar de la negociación entre grupos raciales diversos que se dio en todo el continente americano luego de las guerras de emancipación —sea a través de difíciles acuerdos de tolerancia y convivencia, sea a través del mestizaje— lo que se llevó adelante en la Argentina es un proyecto blanco con el acento en lo urbano. Argentina es, prácticamente, el único país de las Américas que ha borrado con éxito, de su historia y de su realidad, las minorías mestizas, indias y negras. Las ha omitido de los relatos nacionales y, a comienzos de este siglo, las ha desaparecido incluso de los censos de población. No hay aquí literatura indigenista, afroamericana o una épica romántica de la vida natural o salvaje en la frontera.

Si se tiene en cuenta este marco histórico, se puede afirmar que el proyecto social argentino, como tal, no se caracteriza por la negociación entre grupos de procedencia diversa. En la ausencia o escasez de negociación se encuentra un recurso de extremo interés para comprender los mecanismos de agenciamiento cultural. Se trata de la *negación* de fragmentos del pasado o del presente como partes de una totalidad. Como toda fuerza hegemónica aquí se impone un principio de organización, pero en este caso se omite el preexistente y se evade la negociación que emergería de la interacción política entre grupos

² La negación se extiende en múltiples direcciones en la tradición argentina. Ver Reid Andrews y Viñas, imprescindibles.

sociales (Laclau). Se calla u omite una realidad, excluyéndola así de la tradición y de la historia.

Como construcción de la identidad, parecería que los Padres de la Patria han dejado un vacío que remite al concepto del *narcisismo blanco*.³ El narcisismo blanco es para André Green la otra cara del narcisismo primario (ir a la búsqueda del Otro, del alter ego). El narcisismo blanco es neutro: tiende a la inexistencia, a la anestesia, a la indiferencia. Aunque Green usa el término blanco más en el sentido de *blank* (en inglés: lo neutro, lo vacío) y no como *blanc* (lo blanco, en francés), es inevitable que al aplicar la idea a los procesos culturales, adquiera una connotación racial muy significativa. Es una psicosis negadora.

Si el narcisismo blanco, tal como lo uso aquí, niega la mirada a determinadas partes de la realidad, eso no significa que tal realidad no exista. Al igual que ocurre con algunos traumas o con los malos recuerdos que se resisten a desaparecer, hay algo en ese origen negado que presiona el imaginario. Cada tanto, a lo largo de cuatro siglos, a veces en los márgenes y a veces más cerca del centro letrado, reaparece la imagen de un cacique de la pampa que somete a una dama española, católica, casada en el comienzo de la colonización argentina. Esa imagen, ese relato, tienen siempre un nombre: Lucía Miranda.⁴

Es curioso que, pese a la negación del origen en términos de violación y mestizaje, reaparezca en esa historia la cara traumática más difícil de re-elaborar: la humillación del vencedor. Conviene detenerse en esta idea. Dentro de la mecánica naturalizadora de las tradiciones nacionales, el conquistador español triunfa, doblegando. Así, por ejemplo, en una carta fechada en 1545, Alonso Riquelme de Guzmán cuenta con orgullo que los guaraníes les servían como esclavos a los españoles en el Paraguay y que con sus mujeres ya habían producido “más de cuatrocientos mestizos entre varones y hembras”. El autor agrega el comentario en esta carta dirigida a su padre en Argentina: “para que vea vuestra merced si somos *buenos pobladores* lo que *no conquistadores* ...” (De Lafuente Machain 81, énfasis mío). La violencia de esta afirmación, acentuada por el tono jocoso, omite que se trata de una guerra casi como de la prehistoria del ser humano, donde dos grupos se enfrentan por la posesión de la tierra y de la simiente que crecerá en ella, debatiéndose por la supervivencia y por imponerle al otro la servidumbre. Es “natural” su mirada de conquistador.

La anécdota adquiere más densidad si se la relee considerando que la carta en cuestión fue escrita por su hijo a Ruy Díaz de Guzmán, el autor de libro madre (¿o habrá que decir padre?) de la historiografía argentina. Y de la versión más conocida del mito de Lucía Miranda, la única cautiva/blanca que reaparece una y otra vez en la literatura. La carta da una idea del contexto intelectual desde el que se escribirá unos años después *Anales del Descubrimiento, Población y Conquista del Río de la Plata* (1598-1612) y sintetiza una de las prácticas más pavorosas en las luchas étnicas aún hoy: el Poder se afirma en la posesión del cuerpo femenino.

³ Debo esta idea de la psicosis blanca a Susana Pravaz Balán. El término está especialmente bien desarrollado por Green en el capítulo “Un, Autre, Neutre: valeurs narcissiques du même” en *Narcissisme de Vie, Narcissisme de Mort*.

⁴ Este estudio está en deuda con *Cautivas y misioneros* y “La mujer cautiva: cuerpo, mito y frontera” de Cristina Iglesia.

La leyenda se conoce por el nombre de la víctima: Lucía Miranda, suerte de Helena de Troya española, quien se instala con su marido en el fuerte de Sancti Spiritu, hacia 1532. El deseo que desata en dos caciques hermanos, Siripo y Mangoré, desencadena la masacre de los habitantes del fuerte. En todos los relatos que se han escrito durante cuatro siglos en la Argentina, Lucía está medio desnuda cuando la secuestran los indios y el terror de la violación inminente la paraliza, la desmaya. Lo que sucede después va variando de acuerdo al texto, pero, básicamente, la línea es que Mangoré muere y Siripo trata en vano de seducir a Lucía ofreciéndole matrimonio, poder y una mujer india para su marido español; Lucía y Sebastián prefieren morir como mártires.⁵

Valga decir que los personajes de esta tragedia no tuvieron existencia histórica: la leyenda sirvió para encubrir un error por parte de los conquistadores, puesto que la destrucción del fuerte se debió a la impericia y cobardía de un español, el español Gregorio Caro.⁶ Antes de asumir la propia culpa, se comenzó a tejer un imaginario que acusaba al indígena: sobre el espacio de lo que debía ser conquistado y domesticado, se construyó el relato de lo abyecto, léase la traición, el descontrol de los sentidos, el salvajismo, la herejía. El mito de Lucía Miranda, es decir, el del mortal deseo sexual de un indio por una blanca, sirvió en un principio para justificar la violencia de la Conquista; más adelante, sería un refuerzo ideológico para el exterminio del indio en el último cuarto del siglo XIX.

La reincidencia de la leyenda en la literatura argentina posterior a la Colonia tiene el sabor del síntoma. Lucía, la bella española, es secuestrada una y otra vez a lo largo de los siglos, como un mal sueño que no quiere irse pero que nunca termina de contarse: en el momento más grave, el texto calla, la protagonista desmaya, el durmiente despierta sin querer saber. Silencio y desmayo, negación y reescritura, como si atrás hubiera una división social traumática que no puede ser simbolizada y, por lo tanto, no queda resuelta (Zizek; Butler). Hay un dato claro en la primera versión, que desaparece en todas las demás. En el citado capítulo VII de Ruy Díaz de Guzmán, Lucía no puede disimular su gran miseria por verse *poseída* de un bárbaro. Su marido, para salvar la vida, toma por esposa a una indígena; ambos morirán por el pecado de seguir amándose: han traicionado a sus nuevas parejas.⁷ El relato, en síntesis, pone en escena un trueque de mujeres que remite a las más

⁵ Ruy Díaz de Guzmán, escribe entre 1598-1612; la leyenda aparece en el capítulo VII, “De la muerte del capitán don Nuño de Lara, la de su jente, con lo demás sucedido por traición de indios amigos”.

⁶ De acuerdo a Paul Groussac *no existieron jamás los personajes*, de acuerdo a la información sumaria que habría levantado el propio Sebastián Caboto y extractada por “Madero antes de donarla a esta Biblioteca donde todos pueden consultarla”. En tal documento consta que “*la catástrofe (...) sólo fue preparada por la impericia del capitán Gregorio Caro*, comandante del puerto (pues Nuño de Lara es tan imaginario como la casta Lucía, Siripo, Mangora, y demás dramatis personae) y consumada por su cobardía”. Citado originalmente por Jorge M. Furt, en la “Noticia” que inicia la edición *Lucía de Miranda*. *Drama* de Ortega, 53-4. Los énfasis son míos.

⁷ Como bien lo ha visto Francine Masiello en *Between Civilization and Barbarism*, el relato de Díaz de Guzmán contiene los elementos que recogerá la poesía gauchesca: malones, incendios, asesinatos y secuestros, el castigo a las cautivas y los celos de las indias. A Masiello debo, entre otras cosas, el descubrimiento de la reescritura de la leyenda por Rosa Guerra y Eduarda Mansilla, además de sus análisis renovadores del problema.

antiguas costumbres tribales.⁸ Ahí está registrada la condición ancestral del pacto entre grupos humanos: el tráfico de mujeres.⁹ El intercambio entre esposas marca la unión entre grupos. El problema es que, dentro de la formación del campo social argentino, como se ha visto, la imagen de esta unión resultará inaceptable: abyección del origen. Es significativo que el padre del autor de aquella irónica carta sobre los conquistadores españoles como *pobladores* haya sido el único capaz de contemplar, en la leyenda de Lucía Miranda, la posibilidad de la violación y la cohabitación. El contacto (la posesión sexual) desaparecerá en las demás versiones: los caciques de los timbúes son capaces de los peores crímenes y traiciones, incluso entre hermanos, pero el honor de la mujer española permanecerá intocado.

Una capa se añade a otra. La crónica de Guzmán es retomada como epopeya sacra por el padre Lozano en su *Historia del Paraguay*. Luego—cito sólo hitos centrales—reaparece como la primera obra de teatro argentina: el *Siripo* de Manuel José de Labardén (1789). Y, más interesante aún: una vez realizada la independencia de España, la imagen de Lucía Miranda vuelve con más fuerza: *El Charrúa. Drama histórico en verso y en cinco actos por el sargento mayor de caballería* de Pedro Bermúdez (1863); *Mangora. Leyenda histórica, 1530-1536* de Alejandro Magariños Cervantes (1864) y las novelas llamadas *Lucía Miranda*, por varios autores: Rosa Guerra y Eduarda Mansilla de García (1862), Miguel Ortega (1864) y Celestina Fúnez (1883), para ser retomada en el siglo XX por los nacionalistas católicos.¹⁰ Por algo el primer poema nacional del que se considera el único país blanco de América habla del mismo tema: se trata de “La cautiva” de Esteban Echeverría (1837). Como se sabe, este poema fundador también es un texto de frontera, donde una criolla de origen español, católica y casada, es víctima de un malón. La María de Echeverría es como parte del mismo sueño traumático que Lucía: ambas han estado en

⁸ Es esencial el artículo de Gail Rubin sobre el tráfico de mujeres. Sin embargo, esta práctica habitual en todas las épocas para sellar relaciones grupales, no termina de adquirir en la Argentina el sentido del pacto. El trueque se hace sólo por la violencia; esto, por supuesto, no omite las relaciones de parentesco con el Otro, lo cual complica el vacío o la negación de ese Otro necesarios al narcisismo blanco.

⁹ Mientras revisaba este trabajo, me golpeó en el periódico la noticia de que hay de dos a cinco mil niños nacidos de las brutales violaciones que la etnia Hutu infringió a las mujeres Tutsi en Ruanda en 1994, luego de masacrar a sus familias y dejando un saldo de más de medio millón de muertos. A diferencia de las cautivas blancas de los indios, estas mujeres fueron abandonadas y se ven rechazadas por su propia comunidad. Ellas, a su vez, rechazan a estos hijos conocidos como “enfants mauvais souvenir” (*The New York Times*, 50/559, (9/23/96): A-1). En la posesión del cuerpo femenino sigue librándose la batalla por el Poder.

¹⁰ Referencias de otras versiones: Martín del Barco-Centenera, *Argentina y Conquista del Río de la Plata*; Nicolás del Techo, *Historia Provincine Paraguariae S.J.*; Thomas Moore, *Mangora, King of Timbusians or the Faithful Couple*; Pierre François de Charlevoix, *Histoire du Paraguay*; José Guevara, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*; Manuel Lassala, *Lucía Miranda. Tragedia, La Bologna*; Felíz de Azara, *Voyages dans l'Amérique Méridionale*; Gregorio Fúnez, *Ensayo de la Historia Civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*; Eduardo Madero, *Historia del Puerto de Buenos Aires*; Damías Menéndez, *Lucía Miranda*. Ver Masiello e Iglesia para excelentes análisis comparativos de algunas de estas obras. La versión más conocida del siglo XX es la de Hugo Wast.

brazos de un raptor indígena y se las han arreglado para salir inmaculadas de su violento deseo y para tener un fin trágico que evite no sólo la cohabitación sexual sino la servidumbre al indio, situación que oculta, obviamente, la realidad de las cautivas blancas, las de carne y hueso.

En un país que se propone el exterminio pleno de los bastiones indígenas, el regreso a la leyenda de Lucía Miranda en textos tan disímiles no puede menos que extrañar. ¿Qué se oculta? ¿Qué se trama? ¿Qué hay de fascinación o de no resuelto en esto que vuelve y vuelve? Cada nueva versión de la fábula arrastra un nuevo encubrimiento, de modo que la leyenda va organizándose por capas, pero no de sentido sino de privaciones de sentido, o de búsqueda de sentidos tolerables. Es una capa sobre otra capa de inventos, que silencian violencias y construyen olvidos, protegiendo la integridad del narcisismo blanco.

Una de las explicaciones para el resurgimiento de *Lucía Miranda* en el siglo XIX es la conveniencia del mito para el proyecto racial: reiterar, con el peso de la Historia, el salvajismo indígena como amenaza al proyecto blanco, burgués y católico de expansión territorial, que culminará con la Campaña del Desierto de Roca y el exterminio del indio. En esta etapa de construcción nacional el mito aparece más veces.

Es otro síntoma de un trauma del origen: como en el relato de Eva y la manzana en el Génesis, hay un pecado original del que no se puede hablar; el fruto prohibido no es la metáfora del árbol del conocimiento, sino el pecado carnal y, para colmo, cometido por los padres genealógicos de la nación. Es un pecado que revela el deseo y el odio entre grupos raciales, que contiene la violencia sexual y, lo peor, lo que ésta acarrea como consecuencia: la contaminación étnica y cultural. Pero este pecado es la omisión misma: el mito encubre pero no logra desaparecer. Por el contrario, Lucía Miranda reaparece muchas veces en la historia literaria argentina, aunque no como invitada principal. No adquirirá nunca el prestigio del *Facundo* o del *Martín Fierro*; Lucía Miranda se hace siempre presente en el banquete nacional, pero por la puerta de atrás.

La omisión de las cautivas de la historia real es como un agujero negro que debe ser llenado. Es una amenaza a la integridad de la identidad y, en cuanto tal, exige alguna forma de representación, así sea totalmente alusiva y elusiva. La amenaza del contacto horroriza menos si se la representa como violencia y violación, que si se aceptara la convivencia y la mezcla con lo diferente: Lucía es raptada a la fuerza, en medio de pavorosas escenas de muerte y destrucción. En cambio, la convivencia/connivencia sería un pecado de otra naturaleza, que aparece registrado en el orden de la traición al grupo de pertenencia (blanco); como en la leyenda de la Maldonada, una española que escapa del fuerte para no morir de hambre y que, luego de ayudar a parir a una leona y de convivir con los indios, fue castigada espantosamente por los españoles. La Maldonada (con malos dones) pacta con los salvajes (fieras incluidas) y no sufre por ello ninguna violencia, sino que sale ganando; tal actitud es considerada como lesa traición. Lo que prevalece como valor supremo es el de la esposa abnegada, el sacrificio de una mártir (Lucía) ante un mundo de indios enemigo e irreductible, a menos que sea destruido.

Por eso la violación, aunque también se la trate de ocultar o disimular como en toda buena familia, es preferible como versión: a fin de cuentas, no es un contacto establecido por voluntad de las dos partes. Es algo de lo que, además, la sociedad no habla. Ya hay mecanismos para absorberla y callarla; negar la violación es una costumbre que no impide

su existencia, como mecanismo social que involucra el contacto con otros grupos disfraza la rechazada posibilidad de asociación con el otro (Bauman).

Es interesante mencionar que en la Argentina, a diferencia de otros países donde también existían cautivas, no hay evidencias de relatos sobre las cautivas de la realidad. No hay registros de diarios escritos por estas secuestradas, no hay testimonios de su autoría ni recogidos por otros.¹¹

Lo que queda, entonces, es una ausencia notable: una configuración donde la violencia sexual contra las mujeres y donde el mestizaje son el origen de relaciones sociales y narrativas en las cuales el centro mismo es siempre alterado o suprimido. Una y otra vez la violación y el contacto racial existen como ausencia o brecha, producto y fuente a la vez de ansiedad textual, contradicción y censura. Darle voz a las cautivas de la realidad hubiera implicado una reforma demasiado profunda de las prácticas discursivas. Como dice Shoshana Feldman sobre el valor del testimonio en relación al Holocausto: "Testimony is, in other words, a discursive practice, as opposed to a pure theory. To testify—to *vow to tell*, to *promise and produce* one's own speech as material evidence for truth—is to accomplish a *speech act*, rather than to simply formulate a statement" (Feldman 5).

Incorporar esas voces sería un acto performativo, una suerte de atentado contra la reificación conceptual que está organizando el proyecto argentino. Contar el contacto carnal con el Otro transgrediría el sistema de dominación, la legitimación del hombre blanco sobre el territorio, la no-mirada del narcisismo. Por otro lado, tratar de recuperar simbólicamente a las cautivas, exigiría comprender su experiencia. Las cautivas, en cuanto habitantes entre dos culturas, obligan a repensar la subjetividad, la representación cultural, los binarismos civilización/barbarie, e incluso la indiscutible "argentinidad" blanca. No se puede rescatar su mirada: como la mujer de Lot, queda muda, convertida en estatua de sal por haber mirado el otro lado, por ser testigo (¿identificado/contaminado?) del mundo que quedará destruido.

No está de más considerar que la desaparición de las cautivas del seno familiar, luego de los malones, debía haber producido elaboraciones que permitieran salir adelante a la sociedad entera. Pero re-narrar su historia (para comprenderla, para resolver la angustia) obligaría a replantear los valores en que se basa la familia, la sexualidad burguesa, el proyecto racial nacional. Y es peor aun si se piensa que el duelo por estas mujeres blancas desaparecidas no podía ser estimulado como práctica cultural. Aunque el duelo es un período de dolor y elaboración necesarios para recuperarse por lo perdido, en este caso implicaba develar las capas que encubren el secuestro de la cautiva. Elaborar el duelo es re-narrar, levantar esas capas, ambos gestos que terminarían cuestionando la política del Estado.¹² No hay duelo: hay desaparición y silencio.

¹¹ En Estados Unidos, en cambio, la historia del rapto de Mary White Rowlandson, la esposa de un ministro puritano y su vida entre los indios durante once semanas, fue publicada en 1682, unos seis años después del episodio. Sus diarios no sólo fundaron un género, sino que además fueron el primer *best-seller* nacional; ver Castiglia y Kolodny. En Argentina el único documento que pretende recoger testimonios de cientos de cautivas rescatadas, fue elaborado por una expedición comandada por Rosas (ver bibliografía), donde se resume la historia personal de cada una en apenas dos o tres líneas.

¹² Sobre la necesidad del duelo social para superar el dolor de la desaparición de las mujeres secuestradas, ver Breitwieser.

Ahora bien, ¿cómo interpretar el gesto de las mujeres que también escriben el mito de Lucía Miranda? En 1860 se han incrementado los malones, pero Rosa Guerra y Eduarda Mansilla ignoran la actualidad, para reinsertar en la esfera pública una leyenda desplazada en el tiempo y el espacio, de una bella española que desató pasiones indígenas y fue capaz de defender —como mujer— el espacio del progreso: familia, cultura, civilización. Quiere decir: no se habla de la criolla sometida en la frontera, sino de una española remota. No se construye la épica del presente, sino el relato de un fracaso blanco. No se denuncia una política (o la falta de ella): se consagra una leyenda con el peso de la Historia, en la que la conciliación entre blancos e indios es imposible.

La mirada distorsiona. No hay espacio en este trabajo para contar los delirios de exotismo de la *Lucía Miranda* en los que Eduarda Mansilla hace que Lucía enfrente con rituales los engaños de un brujo, ni puedo detallar el imposible vergel donde Guerra ubica los padecimientos románticos de los esposos.¹³ Valga decir que el cuerpo/vergel es la topografía del texto, el mapa/cuerpo silenciado, la geografía inventada. Más que la frontera, el cuerpo de la cautiva es en estos textos el sitio del desplazamiento, de la interferencia, de la interacción entre culturas; es su cuerpo el lugar del borde, de la hibridez y de la lucha, el espacio de la transgresión inaceptable; el vergel de un pasado antes de que se rompiera la inocencia.

Ahora bien, ninguna de las dos escritoras actúa la ruptura que hubiera implicado darle voz a las verdaderas mujeres de la frontera, pero es interesante ver los desplazamientos de contenido y de la mirada misma, si se los compara en especial con la rigidez de otra obra de la época, la de Miguel de Ortega, donde la leyenda resurge con la épica española más intacta que nunca y donde la actitud de Lucía es siempre despreciativa hacia los salvajes. En el caso de Guerra y Mansilla, en plena época de guerras de reconstrucción nacional y salvando las diferencias entre los textos, las palabras acarician a Lucía con sensualidad, deteniéndose en sus hombros voluptuosos, en su seno descubierto, en sus baños desnuda en el lago, en sus rituales de belleza, en sus pies diminutos o en la parcial desnudez en el momento del rapto.¹⁴

Sensualidad, curiosidad, ambigüedad: casi diría que nostalgia. Aunque el final sea igualmente trágico, esta leyenda de cruce de la frontera, de espejo con el Otro, se demora largamente en estos textos femeninos en el cruce mismo, en el espejo. Las aguas no están tan claramente divididas como en la obra de Ortega: en esta obra Mangoré es un salvaje estúpido, incapaz de aceptar el desprecio absoluto por parte de Lucía. Hay ambigüedad en los textos de Guerra y Mansilla en la relación con Mangoré: hay una suerte de identificación con la zona de lo abyecto, de la exclusión, de lo no representable. Hay deleite en representar el deseo y el cuerpo, hay miedo y deleite al describir los intercambios con los indios. ¿Por

¹³ Para un análisis feminista de la escritura del espacio, ver Blunt y Rose; son valiosos también los estudios de Doris Sommer y Mary Louise Pratt.

¹⁴ En la iconografía abunda la imagen del rapto, donde se suele representar a una mujer blanca con el cabello suelto y la mirada dirigida al cielo, rodeada del desorden de cuerpos salvajes e infernales. Su pecho tiene el contradictorio atributo de estar descubierto y no verse desnudo; es, acaso, el amenazado seno materno. Rugendas es sin duda el pintor que más cuadros ha pintado sobre el momento; sus imágenes han acompañado ediciones del poema de Echeverría. Para un estudio detallado de las pinturas, ver Malosetti.

qué las escritoras se meten allí, a describir los conflictos emocionales de Mangoré? ¿Por qué imaginan la confusión en la lectura de signos (confunde la amabilidad fraterna de Lucía), la amistad con las indias, los celos de Siripo? Se han metido en el territorio del no sujeto. No violan los límites, es cierto; y, sin embargo, incursionan de otro modo en una zona de lo no aceptable en la vida social: la frontera.

Omiten sí el presente, pero hay curiosidad sensual hacia lo prohibido. Escribe Rosa Guerra:

Mangora, cacique de los Timbúes, á pesar de ser bárbaro, reunía en su persona toda la arrogancia de su raza, las bellas prendas de un caballero (...) Tenía alta talla, y era de fuerte nerviosa musculatura, sus formas esbeltas; y aunque de color cobrizo como lo son todos los indios, no tenía aplastada la nariz; sus ojos eran chispeantes, y en todo su continente se conocía era dominado por pasiones fuertes y tiernas á la vez. Mejor dicho, era Mangora uno de esos tipos especiales entre los indios, descriptos por el célebre Hercilla en su Araucana (18).

De Lucía dice: “Era el verdadero tipo español, hermosa como la primera mujer que Dios diera por compañera al hombre, esbelta como el más bello árbol del paraíso, seductora como nuestra amorosa madre Eva” (19).

Dedica más de una página a la “morvidez de su cuerpo”, de sus pies, su cintura, su garganta, el contorno de los hombros, las venas que se traslucen, los ojos, la boca perfecta y voluptuosa, la nariz elevada, el vello que cubre las frescas mejillas. Entre ambos cuerpos hay una tensión que señala una ansiedad distinta a la de los textos masculinos, aunque el orden se mantenga dentro de la institución matrimonial y el sentido del deber y el sacrificio. Lucía es ambigua, provocadora, víctima; Mangoré, por otro lado, con sus plumas de colores y su joven cuerpo semidesnudo está representado casi como un blanco en cuanto a semejante, incluso Lucía le llega a confesar “si Sebastián no hubiera sido mi marido, yo habría sido la esposa de Mangoré” (63).

En el texto de Guerra, la cercanía de los cuerpos produce diversos descontroles. Pero me concentraré en la escena del rapto en sí. El ataque sorprende a Lucía: “no había tenido más tiempo para cubrirse que echarse sobre sus desnudos hombros un gran manto negro guarnecido de pieles...” (52); hay ruidos de demonios, infierno, vientos, mar embravecido, llanto de niños, clamor de las mujeres, gemidos de los moribundos, alaridos salvajes de los bárbaros. Mangoré se aparece

... adornado con sus vistosos plumajes, con su diadema llena de piedras preciosas, y ricas sartas de coral y perlas que rodeaban su cuello, y caían sobre su ensangrentado pecho, no con la sangre de sus heridas, sino con la sangre española de sus víctimas (...) su actitud imponente, estaba soberbio, más que un hombre era un ángel exterminador —estaba hermoso— Lucía al verlo, dio un grito y cayó desmayada (53).

No es la primera vez que en la novela Lucía se desmaya ante el cuerpo de Mangoré. El bárbaro “la coje en sus brazos”. El manto que la cubre “ha caído de sus hombros, y su mórbido seno, así como sus hermosísimas espaldas estuvieran espuestas a las miradas profanas de los salvajes, si su hermosa cabellera de ébano, no le cubriese casi toda entera,

dejando sólo a la vista de las codiciosas miradas de los bárbaros, sus blancos y bien torneados brazos ..." (55). Él la carga en medio de cadáveres y la tormenta. "Al estampido horroroso del trueno, ha sentido un estremecimiento en su persona, fija una mirada en ella a la claridad de los relámpagos, flota al viento su larga cabellera, su seno y espaldas quedan en toda su desnudez ..." (56). Él cree que está muerta y la abraza "convulsivo y apasionado" "y los ardientes labios del infiel profanan los labios de la virtuosa esposa de Hurtado" (56).

Luego de la vehemencia sexual de estas descripciones, el relato sostiene que Mangoré muere arrepentido, jurando haber preservado "el decoro" de Lucía (62), quien luego debe enfrentar al salvaje Siripo para morir mártir del deber conyugal.

Lucio Mansilla menciona en *Una excursión a los indios ranqueles* (cap. XLI) el "viacrucis" de las cautivas, donde se las dobla a la fuerza para que trabajen y, si se resisten, pueden ser matadas a golpes. Sólo unas líneas. Pero aun en él, el cuerpo de la cautiva (el cuerpo de la frontera) es un resquicio para el erotismo; como si se le escapara de la pluma, en otro momento (cap. XLV), describiendo las heridas en los brazos y el seno de una cautiva que se le ha acercado, confiesa: "Me dio asco aquella desdichada, cuyos ojos eran hermosísimos. Tenía una lubricidad incitante en su fisonomía". Admite que era "esbelta y graciosa", pero no puede evitar, a la vez, la mezcla con el asco.

Horror y deseo. La hermana de Lucio, Eduarda Mansilla de García, prefiere adherirse a la tradición literaria. En su *Lucía Miranda* Mangoré espía cuando Lucía baña "su desnudo cuerpo en la pura corriente del río" (146), "la devora en silencio con ardientes miradas", la espía mientras ella se acicala semidesnuda en su dormitorio. Pero no llega a tenerla en brazos: un golpe a traición, planeado por su propio hermano, lo mata durante el ataque al fuerte. Lucía es esta vez cargada por Siripo, nuevamente "suelto el cabello, y apenas vestida, con su hermosa cabeza colgando por sobre el hombro del indio" de nuevo se desmaya, quedando "exánime en brazos del feroz cacique" (154). Despertará un día después, dentro de una choza miserable, con su cuerpo desnudo "cubierto apenas por ligeras y estrujadas ropas, la horrible realidad se le presenta en toda su más palpable verdad" (154). Lo primero que ve es el deforme cuerpo de Siripo quien le anuncia que, de ahora en más "me perteneces a mí solo" (155). La ambigüedad y el deseo sexual, la curiosidad femenina resaltan más si se compara estos episodios con otro relato contemporáneo, la obra teatral *Lucía de Miranda* de Miguel Ortega. Los personajes son los mismos, pero no hay fisuras: Siripo cae preso del deseo muy adelante en el drama, puesto que la acción se desencadena en gran parte porque es un héroe de la resistencia indígena quien mira a Mangoré como un traidor por su debilidad hacia una cristiana. El momento del secuestro ni siquiera es representado: el drama es una épica entre soldados de bandos opuestos, donde además se codicia una mujer inalcanzable e incorruptible.

Los desmayos de Lucía Miranda en los textos de Rosa Guerra y Mansilla de García, no presentes en la versión de Ruy Díaz de Guzmán, hablan más que el silencio. En el clímax de la pasión y el terror, el texto calla. ¿Cómo si no, incorporar la retórica nacional? Las versiones femeninas permiten vislumbrar lo que queda en las penumbras: la proximidad de los cuerpos de Mangoré y Lucía produce todo tipo de alteraciones, enfrentando el deseo, la tentación y el deber con tal tensión (y culpa) que la callada violación es representada como una salida.

Estas escritoras están al borde del pecado original. Casi como la Eva bíblica, intentan que el Narciso Blanco se alimente del árbol del conocimiento. Pero ni ellas mismas se

atreven a morder la fruta prohibida. Ante la atracción que resiste la simbolización, sólo se escapa culpando al enemigo de violencia y descontrol: si algo ocurrió, fue por su culpa, pero, en verdad no, no pudo haber ocurrido nada.

Con su curiosidad, con la fantasía velada, Guerra y Mansilla lo que han hecho es abrir una pequeña brecha en la lógica de exclusiones del racismo: incursionando en el terreno de lo abyecto, descartan el horror de la violación para entregarse a una ensoñación más romántica que deja filtrarse, acaso por única vez, una forma de deseo por el Otro. Sin asco. Algo pudo haber pasado luego del ataque al fuerte: en los fuertes y jóvenes brazos del raptor, Lucía no es responsable puesto que se ha desmayado. La abominable violación es un hiato del texto, que tal vez no haya sido ni abominable ni violación.. Queda abierta a la fantasía romántica lo que ocurre durante la inconciencia de Lucía: en su mundo conciente todo está en orden, nadie ha sido mancillado. En el mundo conciente, en el mundo de lo dicho, la dama española vuelve a ser la esposa indignada y mártir del amor. Aunque parezca un relato de humillación, el trauma está resuelto: no hay contagio, no hay mestizaje ni esclavitud.

La brecha nocturna se ha cerrado para dar espacio al discurso racionalizador de la civilización. Ha vuelto el silencio: en menos de veinte años se iniciará la campaña de exterminio del indio, se eliminará así la incómoda presencia de las cautivas reales, de carne y hueso, incómodas como todo cuerpo en la frontera. Lucía Miranda no aparecerá más hasta que los ultranacionalistas la vuelvan a necesitar, en la década de 1920 y 1930, para tratar de enterrar con palabras una realidad que empieza a contaminarse ya no con indios o negros sino con un Otro también temible: los inmigrantes. Entre tanto, el canon decimonónico se va construyendo alrededor de "El matadero" de Echeverría, el *Facundo* de Sarmiento y el *Martín Fierro* de José Hernández, con Rosas como enemigo común. Y el cuerpo quebrado de la cautiva, el cuerpo violado y esclavo de la frontera no produce hoy más que extrañeza.

OBRAS CITADAS

- Baigorria, Manuel. *Memorias*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1970.
- Barros, Alvaro. *Fronteras y territorios federales de las Pampas del Sur* [1872]. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- Bhabha, Homi K. "A Question of Survival: Nations and Psychic States". *Psychoanalysis and Cultural Theory: Thresholds*. James Donald, ed. New York: St.Martin's Press, 1991. 89-103.
- Blunt, Allison y Gillian Rose, ed. *Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies*. New York, London: The Guilford Press, 1994.
- Borges, Jorge Luis. "El cautivo" y "Historia del guerrero y la cautiva". *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Breitwieser, Mitchell Robert. *American Puritanism and the Defense of Mourning. Religion, Grief, and Ethnology in Mary White Rowlandson's Captivity Narrative*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1990.
- Busaniche, José Luis, ed. *Estampas del pasado. Lecturas de historia argentina*. Buenos Aires: Hachette, 1959.

- Butler, Judith. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York, London: Routledge, 1993.
- Castiglia, Christopher. *Bound and Determined. Captivity, Culture-Crossing, and White Womanhood from Mary Rowlandson to Patty Hearst*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1996.
- De Lafuente Machain. "Alonso Riquelme de Guzmán", documento de Colección García Viñas de A.G. de I. N° 975-1. Buenos Aires: 1942. 81.
- Díaz de Guzmán, Ruy. *Anales del Descubrimiento, Población y Conquista del Río de la Plata*. Asunción: Ediciones Comenares, 1980.
- Ebélot, Alfred. *Relatos de la frontera*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.
- Feldman, Shoshana and Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York, London: Routledge, 1992.
- Guerra, Rosa. *Lucía Miranda* [1860]. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1956.
- Green, André. *Narcissisme de Vie, Narcissisme de Mort*. Paris: Les éditions de Minuit, 1983.
- Halperín Donghi, Tulio. *Guerra y finanzas en los orígenes del Estado argentino (1791-1850)*. Buenos Aires: Belgrano, 1982.
- Iglesia, Cristina y Julio Schvartzman. *Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista*. Buenos Aires: Catálogos, 1987.
- . "La mujer cautiva: cuerpo, mito y frontera". *Historia de las mujeres*, tomo 3. Georges Duby y Michelle Perrot, eds.; Arlette Farge y Natalie Zemon Davis, coord. Madrid: Taurus, 1992. 557-570.
- Jones, Kristine. "La Cautiva: An Argentine Solution to Labor Shortage in the Pampas". *Brazil and the Rio de la Plata: Challenge and Response. An Anthology of Papers Presented at the Sixth Annual Conference of Icllas*. Luis Clay Méndez and Laurence Bates, eds. Charleston, Illinois, 1983. 91-94.
- Kolodny, Annette. *The Land Before Her. Fantasy and Experience of the American Frontiers, 1630-1860*. North Carolina: University of North Carolina Press, 1984.
- Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- Malosetti Costa, L. *Rapto de cautivas blancas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1994.
- Mansilla de García, Eduarda. *Lucía Miranda*. Biblioteca La Tradición Argentina, tomo XXXV. Buenos Aires: J.C. Rovira, 1860.
- Masiello, Francine. *Between Civilization & Barbarism. Women, Nation & Literary Culture in Modern Argentina*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1992.
- Mayo, Carlos A. *Fuentes para la historia de la frontera: declaraciones de cautivos*. Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata, 1985.
- . "El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera: el caso de Buenos Aires" (1750-1810). *Revista de Indias*, 45/175 (1985).
- . con Amalia Latrubesse. *Terratenientes, Soldados y Cautivos: La Frontera (1737-1815)*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 1986.
- Ortega, Miguel de. *Lucía de Miranda. Drama*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad, 1926.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 1992.

- Tamagnini, Marcela. *Cartas de frontera. Los documentos del conflicto inter-étnico*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, 1994.
- Reid Andrews, George. *Los afroargentinos de Buenos Aires* [1980]. Antonio Bonanno, trad. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1989.
- Relación de los cristianos salvados del cautiverio por la División Izquierda del Ejército Expedicionario contra los bárbaros, al mando del señor Brigadier General D. Juan Manuel de Rosas*. Chacabó: Imprenta del Estado en Buenos Aires, 1835, s/a.
- Renan, Ernest. "What is a nation?". *Nation and Narration*. Homi K. Bhabha, ed. London and New York: Routledge, 1990. 8-22.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". *Toward an Anthropology of Women*. Rayna R. Reiter, comp. New York, London: Monthly Review Press, 1975. 157-210.
- Saldías, Adolfo. *Historia de la Confederación Argentina*. Buenos Aires: Juan Carlos Granda, 1967, vol. 1.
- Socolow, Susan Migden. "Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera argentina". G. Malgesini, trad. *Anuario del IEHS*, 2 (1987): 99-136.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. California: University of California Press, 1991.
- Viñas, David. *Indios, ejército y frontera*. México: Siglo Veintiuno, 1982.
- Walther, Juan Carlos. *La conquista del desierto. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en La Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527-1885)*. Buenos Aires: Eudeba, 1970.
- Zizek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso, 1989.