

**FÁBULAS ESENCIALES: LUCÍA MIRANDA
EN LA CRÓNICA JESUÍTICA RIOPLATENSE DEL SIGLO XVIII**

Silvia Tieffemberg

Universidad de Buenos Aires/Conicet

Resumen

Este trabajo analiza las reescrituras del relato de la cautiva blanca, Lucía Miranda, presente en las historias de los cronistas más importantes de la Compañía de Jesús en la región rioplatense en el siglo XVIII: Nicolás del Techo (1673), Pedro Lozano (1730), Pierre François Xavier de Charlevoix (1756) y José Guevara (1767). La narración, registrada por primera vez en la *Historia* (ca. 1612) de Ruy Díaz de Guzmán, es abordada conceptualmente como una “fábula esencial”, a partir de una disquisición teórica de Jorge Luis Borges.

Palabras clave: cautivas, cronistas, jesuitas, siglo XVIII.

Abstract

This work analyzes the rewriting of the story of the white captive Lucía Miranda, present in the stories of the most important chroniclers of the Society of Jesus in the Río de la Plata region in the 18th century: Nicolás del Techo (1673), Pedro Lozano (1730), Pierre François Xavier de Charlevoix (1756) and José Guevara (1767). The narration, recorded for the first time in Ruy Díaz de Guzmán's *Historia* (ca. 1612), is conceptually approached as an “essential fable”, based on a theoretical disquisition of Jorge Luis Borges.

Keywords: captives, chronists, jesuits, eighteenth century.

En una de las seis conferencias dictadas entre 1967 y 1968 –después publicadas como *Arte poética*–, Borges reflexionaba sobre “tres historias, la de Troya, la de Ulises y la de Jesús, referidas durante siglos. La gente las ha contado”, decía “y las ha vuelto a contar una y otra vez [...] Han sido contadas muchas veces, pero las historias perduran sin límites” (66). Adur, siguiendo a Lefere, entiende que Borges propondría en este pasaje la existencia de “fábulas esenciales”, es decir, de “historias que los hombres repiten, reversionan, reescriben, una y otra vez” (27).

En este trabajo voy a referirme a una de esas fábulas esenciales, el relato de la cautiva blanca, Lucía Miranda¹, que se registra por primera vez en la *Historia* (ca. 1612) del mestizo paraguayo Ruy Díaz de Guzmán (*Argentina. Historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata* 107-116), y se reescribe de manera incesante durante cuatro siglos en la literatura y la historiografía rioplatenses². La narración, que tiene como escenario el fuerte Sancti Spiritus, “primer asentamiento español en la cuenca del Río de la Plata, llevado a cabo por Sebastián Gaboto el 9 de junio de 1527” (Benzi 430), reaparece –con diferencias sutiles, pero altamente significativas– en las historias de los cronistas más importantes de la Compañía de Jesús en la región: Nicolás del Techo (1673), Pedro Lozano (1730), Pierre François Xavier de Charlevoix (1756) y José Guevara (1767).

El análisis de las versiones de la historia de Lucía Miranda en la crónica jesuítica permite postular, en líneas generales, una reescritura de la misma que, atendiendo a los rasgos hagiográficos de los protagonistas Lucía y Sebastián, ya sugeridos –aunque que no de manera expresa– en el texto de Ruy Díaz, articula el relato dentro de la perspectiva de una épica sagrada³ que propicia la cristianización del espacio americano a través del martirio. El relato de Lucía Miranda y muchas de las versiones posteriores han sido estudiados desde distintas ópticas en gran cantidad de trabajos académicos, sin embargo, solamente María Rosa Lojo lo ha considerado, de manera pormenorizada, en los textos de los historiadores jesuitas del siglo XVIII.

I. En 1585 llegan los primeros jesuitas al actual territorio argentino, pero recién en 1607 el general de la Compañía crea la llamada

¹ La consideración como “fábula esencial” de este relato no es incompatible con su abordaje como “matriz narrativa”, concepto que alude a aquellas estructuras profundas que se visibilizan en los textos a través de relatos –o estructuras de superficie– que varían a través del tiempo, tal como propongo en Tieffemberg, “Matrices narrativas coloniales: de Lucía Miranda al encuentro de Cajarmarca”.

² Consideré el relato del rapto de Lucía Miranda a manos del cacique timbú Mangoré en Tieffemberg, “Lugares de enunciación inestables”, “La cara oscura de los estudios coloniales. El ‘caso’ Ruy Díaz de Guzmán” y “Lucía Miranda en el espejo. Primeras cautivas blancas en el Río de la Plata”.

³ Cf. Iglesia, quien asume un vínculo estrecho entre Lucía Miranda y santa Lucía (30) y considera el relato una epopeya sacra (36).

“provincia paraguaya”, cuyo territorio comprendía aproximadamente Uruguay, Paraguay, Tucumán, Río de la Plata, parte de la Patagonia y Chile. Desde 1607 hasta la expulsión en 1767, dice Ricardo Rojas, se sucedieron nueve cronistas en el “puesto literario de la Compañía”: Juan Romero, Juan Pastor, Diego de Boroa, Nicolás del Techo, Pedro Cano, Juan Bautista Peñalva, Lezama, Pedro Lozano y José Guevara. Sin embargo, solo se han conservado las obras de Del Techo, Lozano y Guevara, mientras que la *Historia* del padre Pastor, hoy perdida⁴, fue utilizada como fuente por los cronistas posteriores (Rojas 336-337). De hecho, se conservó, también, la obra de Charlevoix, pero Rojas no la considera porque este nunca vivió en el Río de la Plata.

Tanto para afianzar su estatus en Europa, como para legitimar la labor misional en América, la escritura de la historia adquirió especial relevancia en la Compañía de Jesús, al punto que la designación como historiador dentro de la Orden implicaba que la vida misional estuviera enteramente dedicada a la escritura (Cargnel, “La *Historia* de la conquista en las versiones de Pedro Lozano y José Guevara” 299). Desde el inicio de la Orden, Ignacio de Loyola, su fundador, recomendaba a los misioneros el mantenimiento de una correspondencia regular con sus superiores, así para informar sobre las tareas que realizaban, como para describir los lugares donde se encontraban. En la primera etapa de la expansión, entonces, la escritura tuvo como objetivo la cohesión identitaria en un momento de fuerte configuración espacial, mientras que, ya en el siglo XVIII, se convirtió “en dispositivo memorístico y de propaganda para fijar una imagen de la Orden” (298). En el Río de la Plata específicamente, los cronistas de mayor relevancia fueron Pedro Lozano y José Guevara: Lozano, como indican Rosso y Cargnel, “entre 1730 y 1752, aparece en los catálogos con el oficio de *historiographus provinciae*” (64), cargo que asumiría Guevara, tras su muerte en 1752. La labor de uno y otro, sin embargo, se desarrolló en contextos políticos claramente diferenciados. Las obras de Lozano se enmarcaron en el contexto de la firma en 1743 de la *Cédula grande*, donde se legitimaba lo actuado por la Orden entre los pueblos guaraníes. La obra de Guevara, por el contrario, fue

⁴ Page indica que “el primer historiador del Paraguay fue el P. Juan Pastor (1582-1658) cuya obra fue terminada en 1649”, pero “el manuscrito no se imprimió y se perdió” (14).

producida en años posteriores al *Tratado de Madrid*, acuerdo por el cual Portugal quedó en posesión de las misiones ubicadas en la margen izquierda del río Uruguay, y las acusaciones de alimentar la resistencia guaraní desde ellas pesaba sobre sus misio-neros (Cargnel, “La *Historia* de la conquista en las versiones de Pedro Lozano y José Guevara” 301).

Recordemos que la Compañía de Jesús, nacida hacia fines del reinado de Carlos V, fue la última orden religiosa en llegar al Río de la Plata debido a sus desavenencias con la corona española. Sin embargo, a principios del siglo XVII, las incursiones de las *bandeiras* paulistas en la región del Guayrá, situada entre las gobernaciones del Paraguay y el Río de la Plata, dificultaban la efectivización del dominio español sobre el territorio, por lo que la corona se vio en la necesidad de autorizar, a manera de control, el establecimiento de misiones organizadas por la Compañía de Jesús (Ossanna 2-3). El Guayrá, “espacio de frontera entre dos imperios”, en el que no solamente las coronas de España y Portugal y sus diversos representantes, sino también las autoridades metropolitanas y las autoridades locales, colonos y misioneros, junto a las diversas –y muchas veces, también enfrentadas– naciones indígenas constituyeron un escenario inestable, donde se producirían “choques, alianzas, rupturas y enfrentamientos, violentos o no” (3). Hacia mediados del siglo XVIII y tras la firma del *Tratado de Madrid*, las disidencias se agudizaron.

Desde 1751, cuando comenzaron a circular en la región las noticias sobre la firma del *Tratado*, una enorme cantidad de correspondencia advertía a las autoridades sobre el peligro que entrañaba la medida. Esta correspondencia, explica Quarleri, provino en gran parte de jesuitas residentes en Perú, Paraguay y Buenos Aires, y en ella “se argumentó con firmeza que, con la mudanza de la población de las siete reducciones jesuíticas de guaraníes, quedaría sin efecto la barrera defensiva que estas desempeñaban con sus milicias” (132). Se advertía, además, que el traslado podía despertar desconfianza hacia los propios misioneros y generar un levantamiento de las naciones indígenas que tornaría incontrolable la situación. Se operó, sin embargo, el efecto contrario y en medio de un clima de desconfianza creciente, que retrotraía a los inicios de la Orden en la región, los jesuitas se convirtieron en sospechosos de ser instigadores de una futura sublevación.

Lo que me interesa señalar con este breve panorama socio-político de la región, vinculado al accionar de la Compañía de Jesús, es que Del Techo escribe en un período que podríamos llamar de afianzamiento de la Orden; Lozano, en el momento de la consolidación; y Guevara y Charlevoix cuando el descrédito comienza a socavar la alianza con la corona, que llevará finalmente a la expulsión. Ahora bien, independientemente del contexto y la época, todos ellos desplegaron en sus obras procesos narrativos que les permitieran incluir el relato de Lucía Miranda como articulador espacial, en tanto este propiciaba la cohesión de la región rioplatense a través de figuras cuya muerte violenta daba testimonio de la fe en Dios, fortaleciendo su incorporación al orbe cristiano.

II. A fines de los 60, el sociólogo Peter Berger sintetizaba, en el primer párrafo de *El dosel sagrado*, sus reflexiones sobre el vínculo indisoluble entre religión y sociedad, en cuanto a la construcción de significados que otorguen sentido a las situaciones individuales: “Toda sociedad humana es una empresa de edificación de mundos [y la] religión ocupa un lugar destacado en esta empresa” (13). La religión es una empresa humana que organiza el cosmos según el orden de lo sagrado, decía Berger, y así como lo sagrado es considerado un hecho extraordinario en la vida de los hombres, también es depositario de un potencial extraordinario, que puede ser “adaptado a las necesidades de la vida cotidiana”. Lo sagrado, aunque reside en un plano independiente del hombre, “se dirige a él” y le permite ubicar sus experiencias en un orden que puede compartir significados con la calidad misma de lo sagrado. Así, tiempo y espacio son susceptibles de transformarse a través de procesos de sacralización (40-41).

La cristianización del espacio geográfico no ocupó un lugar menor dentro de los procesos de sacralización en América colonial, y las órdenes religiosas fueron –aunque no de manera excluyente–, los principales agentes implicados. De la Torre Curiel explica, en relación con la construcción del espacio “como espacio incorporado a la cristiandad”, realizada por jesuitas y franciscanos en el norte de México en el siglo XVI, que

en contextos y épocas distintas jesuitas y franciscanos desplegaron procesos narrativos que describían los vínculos que por la vía del martirio, o por la colocación de lugares y gente bajo el patrocinio de los apóstoles y otros

santos, configuraban una geografía cuyo común denominador era el triunfo de las causas de los misioneros (Torre Curiel 63).

Así, el proceso de cristianización del espacio ponía en juego mecanismos complejos que implicaban transformaciones en absoluto superficiales en los vínculos “entre sujetos, espacio, historia y religiosidad local”. El espacio geográfico se cohesionaba en torno a un “referente de santidad”, ya fuera “un santo patrono, un santuario, una historia prodigiosa”, que desplazaba un sistema de creencias previas y organizaba el territorio según nuevos parámetros con la divinidad y, por ende, con el contexto político-institucional (69).

No olvidemos, como indica Tannia Rodríguez, que “en la América virreinal, los temas cristiano-religiosos se impusieron como norma plástica-representativa en el período”, debido a que el concilio de Trento, en el marco de la reforma y la contrarreforma, fomentó un canon estético y ético a la vez propiciando el misticismo como forma de vida que, con el correr de los años, performaría la figura del santo como héroe del protonacionalismo hispanoamericano (24). El concilio, catalizador de “tópicos históricos, científicos, religiosos y políticos”, dio como resultado la creación de “un lenguaje visual y textual en el cual la principal herramienta discursiva giraba en torno a los santos”. A través del culto a los santos, indica además Rodríguez, América se insertó muy tempranamente en el modo de vida que las biografías ejemplares propugnaban desde Europa (51).

III. La primera reescritura del relato de Lucía Miranda aparece en 1673 en la *Historia de la Provincia del Paraguay y de la Compañía de Jesús*⁵ de Nicolás del Techo, texto que permanece prácticamente desconocido hasta el siglo siguiente⁶, cuando Pedro Lozano lo utiliza como

⁵ La *Historia de la Provincia del Paraguay* fue escrita en latín y se publicó en Lieja. Nicolás Du Toict, cuyo nombre se castellanizó como Del Techo, arribó al Paraguay en 1649 y desde 1680 ocupó el cargo de Provincial de la Orden: durante este período escribió su *Historia*, gran parte de la cual probablemente provenga de un texto análogo de su antecesor Juan Pastor. De del Techo se conserva, también, una crónica histórica, la *Relatio Triplex*, escrita en 1654 en colaboración con Andrés de Rada, nunca traducida al español.

⁶ Sitúo cronológicamente este trabajo en el siglo XVIII, justamente porque este primer texto, si bien se editó en el siglo XVII, no fue conocido hasta el siglo siguiente.

fuelle para la *Historia de la Conquista de las Provincias del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Lozano, considerado el cronista más importante del período debido a la compulsión documental que realizó para escribir su texto, tuvo a la mano todos los documentos conventuales que necesitaba para llevar a cabo la tarea encomendada: realizar una historia de la Compañía en el Río de la Plata. No obstante lo cual, efectuó una búsqueda documental propia para insertar la vida de la Orden en el horizonte institucional y político de la región⁷. La obra, concebida en dos partes –historia civil e historia eclesiástica–, fue separada por sus superiores y solamente se imprimió la segunda parte entre 1754 y 1755. La parte referida a la vida civil quedó inédita hasta que Andrés Lamas la dio a conocer a fines del siglo XIX⁸. En el primer capítulo de la historia eclesiástica, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Lozano inserta la historia de Lucía Miranda y su esposo Sebastián Hurtado. Esta versión del mito revela, efectivamente, la utilización de otras fuentes, además de la *Historia* de del Techo.

En 1752 sucedió a Lozano en su cargo de cronista José Guevara, quien recibió la orden de retomar la obra total de su antecesor y reeditarla reducida⁹. Así nace la *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*¹⁰, cuyo capítulo segundo está dedicado a la narración de la

⁷ Tal como indica Cargnel (“Pedro Lozano, un historiador oficial” 316), la compulsión más completa en relación con los datos biográficos de Lozano fue realizada por Furlong en *Pedro Lozano y sus Observaciones a Vargas (1750)* (1959).

⁸ Las obras más importantes del padre Lozano son la *Descripción chorográfica del Chaco* (1733), la *Historia de las revoluciones de la provincia del Paraguay* (compuesta entre 1721-1735) y la *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, de la que solo se publicó la segunda parte, hasta que Andrés Lamas publicó ambas partes entre 1873 y 1875 como *Historia de la Conquista de las Provincias del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*.

⁹ Si bien Guevara dispuso también de los documentos pertinentes, su labor fundamental consistió en reescribir la *Historia* de Lozano conservando la coherencia interna del texto, más que agregar información a la existente. La expulsión en 1767 impidió la finalización de esta obra, que recién fue conocida en el tomo II de la *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de La Plata* publicada por Pedro de Angelis, en 1836.

¹⁰ Furlong hace hincapié en las diferencias entre la obra de Lozano y la de Guevara, calificando esta última como “buen manual de historia” (*Los jesuitas y la cultura rioplatense* 79).

historia de Lucía Miranda. Ahora bien, mientras Guevara estaba trabajando en América, se publicaba en París en 1757 la *Histoire du Paraguay*, escrita por el jesuita Pierre François Xavier de Charlevoix, quien retoma a Lozano y su relato de la cautiva blanca, ahora nombrada como Luce Miranda¹¹.

En el capítulo IV, “Los indios se levantan contra los primeros colonos del Río de la Plata” del Libro I de su *Historia*, Nicolás del Techo relata cómo el cacique timbú Mangoré “se abrasó en llamas de amor ilícito hacia una mujer hermosa de toda ponderación, llamada Lucía Miranda” (45). Lucía vive en el fuerte Sancti Spiritus con su esposo Sebastián Hurtado, y cuando este y los demás varones salen a buscar comida, es raptada por Mangoré en complicidad con su hermano, Siripó. Muerto Mangoré, Siripó, sucumbe también de pasión por Lucía, quien se lamenta “de no haber perecido y de la hermosura que tantos males le acarrea” (48). En esta situación, Sebastián Hurtado regresa y, ante los ruegos de Lucía a Siripó, se le permite vivir en el campamento indígena con la condición de que no se acerque a ella. Sin embargo, tiempo después, el cacique “los sorprendió mientras se daban al amor conyugal y ordenó que Lucía fuera quemada viva” (48), mientras que

Sebastián Hurtado fue atado a un árbol, y como si representara al santo de su nombre, fue atravesado por las flechas de los indios mientras oraba piadosamente. De esta manera, ambos fueron ejemplo elocuente de cuánto dista muchas veces nuestro destino de las esperanzas que concebimos (49).

En esta primera reescritura del relato se pueden identificar tres variantes significativas en relación con el texto de Ruy Díaz. En primer lugar, Lucía Miranda aparece vinculada al tópico grecolatino que equipara belleza femenina y culpabilidad: recordemos, por ejemplo, que tanto en la *Iliada* (III, 154) como en la *Eneida* (II, 33), los troyanos culpan a Helena y su belleza irresistible de los males que sufre la ciudad. En segundo lugar, se relaciona de manera indirecta a Sebastián Hurtado con San Sebastián: “como si representara al santo de su nombre, fue atravesado por la flechas de los indios”, dice del Techo,

¹¹ Esta obra fue anotada en latín por Domingo Muriel, último provincial de la Orden en la región antes de la expulsión. Muriel utilizó documentos de los archivos locales y produjo una ampliación de la *Histoire* de Charlevoix que, actualmente, se publica como apéndice de la misma.

aludiendo al soldado romano que fue condenado a morir asañado por predicar el cristianismo y se constituyó, posteriormente, en uno de los santos mártires de la iglesia católica más representado en obras pictóricas y escultóricas. En relación con esto, es necesario puntualizar que, ni en esta ni en ninguna de las reescrituras posteriores que voy a considerar, la figura de Lucía Miranda se vincula directamente con Lucía de Siracusa, después santa Lucía, aunque los puntos de contacto así lo permitirían. Santa Lucía sufrió martirio en tiempos de Diocleciano por haber hecho votos de castidad al Dios cristiano y su fiesta se celebra, en algunos lugares de España, con el encendido de hogueras. Como bien indica Lojo, los cronistas de la Compañía se mostraron cautelosos a la hora de identificar una mujer casada con la figura de una virgen, pues esta condición era considerada superior por la Iglesia, aun cuando se tratara de una esposa en extremo virtuosa (118). Finalmente, también por primera vez, en la *Historia* de Nicolás del Techo se concibe el relato de los cautivos como biografía ejemplar¹². Esto no parece ser casual, habida cuenta de que la orden ignaciana cultivó el género biográfico en la perspectiva de la vida ejemplar y del Techo, en particular, dio inicio a la escritura de un volumen que recogía biografías de padres de la compañía en el Paraguay, conocido como *Décadas de varones ilustres*, que finalizó Ladislao Orosz a mediados del siglo XVIII¹³.

Casi cien años después, Pedro Lozano realiza la segunda reescritura del relato: esta evidencia una decidida intención de convertirlo en una narración épica, puesto que se lo vincula a la lucha contra el demonio, enemigo universal del género humano, apelando a tópicos de la epopeya clásica. Así, en su *Historia* se introduce el relato situando el horizonte de lectura en los preceptos básicos de la evangelización, que —como se reafirma en el concilio de Trento— propugnaban la batalla eterna contra el demonio.

¹² La existencia de Lucía Miranda y Sebastián Hurtado no se encuentra históricamente documentada. Cf., además, con Page (“El desarrollo del género biográfico entre los jesuitas del Paraguay antes de la expulsión de España” 7), quien refiere la existencia de biografías de santos inexistentes.

¹³ Véase al respecto Cargnel (“Biografías de jesuitas realizadas por jesuitas. La edición de Guillermo Furlong sobre Ladislao Orosz y su ‘Nicolás del Techo’”).

Vuelto Gaboto a España, dice Lozano, queda al frente de Sancti Spiritus, Nuño de Lara. Este logra tal cordialidad entre timbúes y españoles, que el demonio, “recelando que aquel corto número de españoles fuese reclamo que llamase a otros para propagar el reino de Cristo, se ingenió con sus diabólicas trazas, para borrar el nombre cristiano, y extinguir todo el resto de nuestra nación con una funesta y lamentable tragedia” (42). El relato describe de manera pormenorizada las situaciones bélicas destacando la valentía de los jefes españoles —“por cada cristiano habían perecido más de veinte infieles” (48)— quienes, identificados por sus nombres, muestran el conocimiento preciso, por parte de Lozano, de la *Argentina* de Ruy Díaz. No falta, en este sentido además, el símil homérico “como un león”, con el que se describe el enfrentamiento de Nuño de Lara con los timbúes: “se entró furioso como un león abriendo camino con la espada por los escuadrones enemigos” (46), ni la mención de la sangre que se derrama —abundante— por la escena.

Ahora bien, la reescritura de Lozano revela a la *Eneida* como hipotexto en el pasaje donde se lamenta de que los españoles hayan dejado entrar al fuerte a los timbúes, llevando comida:

Tristes españoles, ¡quién os pudiera hacer cautos para que temierais recibir los dones, y daros las señales de ese alevoso Sinón, para que evitarais sus acechanzas, que van ya a acabar con vuestras vidas, para robar a la inocente Elena! (44-45).

La expresión de deseos “quién os pudiera hacer cautos para que temierais recibir los dones” es casi una traducción literal del verso 49 del Libro II de la *Eneida* “tímeo Danaos et dona ferentes”, es decir, “temo a los dánaos [griegos] aunque traigan dones [regalos]” (traducción mía), y forma parte del discurso con que Laocoonte intenta disuadir a sus compañeros, convencidos por las palabras falaces del griego Sinón, de introducir el caballo de madera en Troya. Al mismo tiempo, Lucía Miranda es eximida de culpa al ser asimilada a la figura de la “inocente Elena”, causante involuntaria de destrucción y muerte.

Además, la descripción del asedio que sufre Lucía por parte del cacique Siripó no es menos pormenorizada que la del enfrentamiento para tomar el fuerte. Así, la cautiva resiste “como cristiana y como honrada resuelta a no rendirse a la voluntad del bárbaro amante, por no manchar la pureza de su alma con una culpa y su honor con una

infamia” (50). La lucha personal de Lucía por no rendir su pureza y su honor acerca el relato a la hagiografía de santa Lucía. Sin embargo, con el correr del texto, Lozano vincula su figura con otra figura emblemática del mundo clásico:

y se verá cuán fácilmente hubiera llegado a los últimos términos el impuro amor de Siripó, si toda su recia batería no se hubiera encontrado con una firmísima roca, cual era el casto pecho de esta Lucrecia española (49).

En *Ab urbe condita libri*, Tito Livio dedica tres apartados del Libro I a relatar cómo Lucrecia, la esposa del rey Lucio Tarquinio Colatino, fue violada por el hijo de este. La manera en que se desarrollan los hechos es similar a la descripción de lo ocurrido con Lucía: Sexto Tarquinio, inflamado de pasión por Lucrecia, pide alojamiento en la casa de su padre cuando este no se encuentra en ella. A la noche, subrepticamente, entra en la habitación de Lucrecia y trata de convencerla de que acceda a sus deseos: “comenzó por confesar su pasión, rogó, mezcló amenazas con ruegos y empleó todos los argumentos que pueden influir en la mente de una mujer¹⁴” (traducción mía). De la misma manera, Siripó —que ha raptado a Lucía durante la noche y en ausencia del esposo— trata de ganar su voluntad, para lo cual, dice Lozano, esta fue “solicitada con halagos, con lisonjas, con sobornos, que son la munición más poderosa para rendir la más fina constancia” (49). Ahora bien, aunque el texto de Lozano no indica con claridad si el jefe timbú logra su propósito, mientras que, en el relato de Tito Livio, el agresor utiliza la fuerza y logra su deseo, la resolución narrativa es similar en ambos relatos: la ofensa al honor femenino concluye con la muerte de la mujer. Finalmente, así como en esta reescritura Lucía Miranda se aleja de la representación de la santa y se acerca a la figura de la matrona romana, Sebastián Hurtado condensa las figuras del mártir y del héroe en el momento en que se cierra el relato con la descripción de su muerte bajo las flechas indígenas:

hasta que por las heridas voló desatada su alma de las prisiones del cuerpo, a gozar de las moradas eternas, según piadosamente creemos de la estraña compunción con que recibió la muerte, semejante a la del ínclito mártir cuyo nombre tenía (53).

¹⁴ “tum Tarquinius fateri amorem, orare, miscere precibus minas, versare in omnes partes mulierem animum” (Tito Livio, *Ab urbe condita*, Liber I, 58, 3).

Significativamente también, las primeras líneas de este pasaje, –prosa poética de buena factura–, traen a la memoria, reformulados a través del tópico del cuerpo como cárcel del alma, los dos últimos versos de la *Eneida*. Virgilio describe la muerte de Turnus, cuando Eneas clava una espada en su corazón, con estas palabras: “Mas a aquel se le desataron los miembros por el frío y la vida, gimiendo, huyó indignada hacia las sombras”¹⁵ (traducción mía).

José Guevara, en la Década II de su *Historia*, propone una reescritura del relato que se aleja abiertamente de la realizada por Lozano. En primer lugar, sitúa la acción en el marco de una convivencia idílica entre españoles y timbúes, en un espacio donde “[t]odo prometía bonanza y aseguraba una hermandad que no contrastaría los años”, si “la furia de una pasión no lo convirtiera todo en tristes cenizas” (144). Es decir, ya no estamos frente a una lucha entre las fuerzas del demonio y las del cristianismo, sino ante una confraternidad de varones cuyo perfecto equilibrio solo podía ser quebrado por una presencia femenina desestabilizadora: Lucía Miranda, “único objeto de [las] pretensiones” del cacique Siripó (144). En este contexto, entonces, Guevara, seguramente interpelado por la expresión “quién os pudiera hacer cautos para que temierais recibir los dones” de Lozano, no reconoce la vinculación con la épica latina e introduce una frase justificatoria de la falta de cautela de los españoles: “No era fácil cayese en la imaginación de los españoles, que los dones eran engañosos, después de una recíproca familiaridad, cultivada por cinco años, sin antecedentes que vindicasen sus proceder” (145). Por otro lado, ni Sebastián Hurtado ni Lucía Miranda muestran un vínculo estrecho con lo hagiográfico, aunque el final en la hoguera también se entiende como sacrificio y el relato, como ejemplar (147). Por último, Lucía conserva victoriosa su castidad y prefiere las llamas de la hoguera a las llamas de la concupiscencia (147), por lo que se la asimila también a la figura de la “matrona romana”, mientras que Sebastián Hurtado muere imitando “el ejemplo de su esposa” (147).

¹⁵ “Ast illi solvuntur frigore membra/vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras” (Virgilio, *Eneida* XII, 951-952).

La reescritura del relato en la *Historia del Paraguay* de Charlevoix¹⁶ no configura a los cautivos desde lo hagiográfico ni hace hincapié en los pasajes bélicos que protagonizan los españoles. Presenta, por el contrario, dos características que lo diferencian de las versiones anteriores. Por una parte, encontramos un tratamiento particular de las situaciones amorosas entre Lucía Miranda y el cacique timbú¹⁷, es decir que, no solamente Lucía no reviste características hagiográficas, sino que el autor se permite explorar el juego amoroso desarrollado por un hombre y una mujer involucrados en una pasión no correspondida por uno de ellos. Por la otra, Charlevoix denomina “antropófago”¹⁸ a Siripó (71): de esta manera, el relato de Lucía Miranda ingresa en un nuevo dispositivo. Como explica Jáuregui siguiendo a Antonello Gerbi, por obra de los jesuitas, que continuaron con la tradición de Ronsard y Montaigne, la representación del hombre americano mutó del feroz caníbal del siglo XVI al hombre filantrópico y natural de Rousseau del siglo XVIII (Jáuregui 230). Así, no sorprende en la versión de Charlevoix el protagonismo que adquiere Siripó, ni la progresiva humanización del bárbaro, a quien las lágrimas de la mujer amada convierten –sencillamente– en un varón preso de los celos: “[p]or un efecto sorprendente de su pasión, se calmó aquel violento transporte del corazón de un antropófago, y quedó desarraigado aquel hombre celoso y furioso” (Charlevoix 71).

IV. El escenario del relato de Lucía Miranda no fue una elección azarosa por parte de Ruy Díaz de Guzmán. Fuertemente connotado desde lo simbólico, Sancti Spiritus fue el primer asentamiento español en el Río de la Plata, y el primer lugar donde se cosechó trigo y se realizaron casamientos entre españoles e indígenas (Said 27). A poco de la llegada de los españoles a la región, además, el fuerte adquirió relevancia desde lo geopolítico puesto que se convirtió en la base de

¹⁶ Entre los años 1720 y 1722, Charlevoix realizó un viaje por las colonias francesas en Norteamérica que se tradujo en la publicación, en 1744, de la *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, texto por el cual fue considerado el primer historiador de esa región. Unos años después publicó su *Histoire du Paraguay*, aunque nunca viajó por América del Sur.

¹⁷ Lojo destaca “la ponderable sutileza con que el jesuita francés describe los mecanismos de la pasión” (116).

¹⁸ En el original, Charlevoix utiliza el término “anthropofague”.

operaciones y el enclave arquitectónico que permitió articular los primeros avances y asentamientos que eslabonaron el proceso de expansión territorial. En la *Historia* de Ruy Díaz, el fuerte queda desamparado cuando Gaboto retorna a España para dar cuenta a la corona de la conveniencia de explorar la región –y este hecho posibilita el rapto de Lucía Miranda–, mientras que el suceso inmediato posterior narrado es la llegada de Pedro de Mendoza al frente de la armada más importante en hombres y navíos, que se fletara hacia el Río de la Plata (Tieffemberg, “Lugares de enunciación inestables” 280). Más allá de las imprecisiones históricas¹⁹, lo cierto es que el establecimiento de Sancti Spiritus fue resultado de la desobediencia de Gaboto, quien comandaba una expedición hacia las Molucas, pero se desvió de su ruta para explorar una vía que le permitiera llegar a la Sierra de la Plata. Sin embargo, Ruy Díaz otorga al fuerte una nueva historia que diluye la anterior y cohesiona ese espacio, nacido de la desobediencia, en torno a un nuevo relato que desplaza el conflicto político-militar a la esfera de los sentimientos: protagonizado por una cautiva blanca que muere defendiendo los valores cristiano-occidentales, este relato advierte, además, sobre los peligros de desamparar los espacios ganados. De esta manera, en la obra de Ruy Díaz, la magnífica armada mendocina, que responde a fines pactados con la corona mediante capitulación, es resultado de la gestión de Gaboto. Lejos de toda desobediencia, Gaboto da cuenta al rey de lo “descubierto y visto en aquellas provincias” con un discurso tan locuaz que convierte la región en objeto de deseo de “algunos caballeros de caudal” y propicia la “conquista y gobernación” del territorio (Díaz de Guzmán 127).

Ahora bien, los cuatro historiadores jesuitas hasta aquí considerados no solamente mantienen Sancti Spiritus como escenario, también sitúan la historia en el mismo lugar dentro de la secuencia narrativa: después de la partida de Gaboto y antes de la llegada de Mendoza, es

¹⁹ Como explica Rossi Elgue, existió una acalorada controversia entre Gaboto y Gregorio Caro, quien quedó a cargo del fuerte en su ausencia, sobre las causas de la destrucción del mismo. La caída de Sancti Spiritus parece deberse a los abusos de los españoles contra los pueblos nativos y a la desaprensión de quienes debían protegerlo en ese momento. Por otra parte, tampoco se encuentra históricamente documentado que hubiera en el fuerte un capitán llamado Nuño de Lara cuando ocurre el asalto (Rossi Elgue 47).

decir, esta conserva su carácter de organizador textual, e incide de manera determinante en la construcción de sentido del texto. Los cuatro historiadores, además, coinciden en una reescritura que propone la organización inicial del espacio rioplatense a través de una breve biografía ejemplar. Sin embargo, a diferencia de Ruy Díaz, pero en la misma línea de aquellos jesuitas y franciscanos del norte de México en el siglo XVI, despliegan múltiples procesos narrativos que configuran el fuerte Sancti Spiritus como espacio incorporado a la cristiandad por la vía del martirio. Ahora bien, mientras Del Techo, Guevara y Charlevoix colocan la figura de Lucía Miranda y su belleza perturbadora en el centro de la orientación argumentativa del texto, Lozano focaliza los recursos narrativos en torno a Sebastián Hurtado y su desempeño como soldado.

Así, la reescritura de Pedro Lozano no solamente cohesiona el espacio rioplatense alrededor de la figura del mártir, sino que lo universaliza, ligando expresamente una fábula esencial regional como la de Lucía Miranda con una fábula esencial de la cultura occidental como la guerra de Troya. La narración, además, gira en torno a las virtudes guerreras y las destrezas físicas de la heroica huérfana española, mientras que, desde lo actancial, se desplaza la figura de la cautiva blanca para permitir el protagonismo del varón blanco, guerrero y finalmente, mártir.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adur Nobile, Lucas. “Reescrituras bíblicas en la obra de J. L. Borges”. *Letral* 17 (2016): 26-40.
- Benzi, M. “La sociabilización en el proceso de investigación, el caso del fuerte Sancti Spiritus”. *Revista del Museo de La Plata. Sección Antropología* 13, 87 (2013): 429-443.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.
- Borges, Jorge Luis. *Arte poética. Seis conferencias*. Barcelona: Crítica, [1967-1968] 2000.
- Cargnel, Josefina. “Pedro Lozano, un historiador oficial”. *Projeto História, São Paulo* 35 (2007): 315-323.
- . “La *Historia* de la conquista en las versiones de Pedro Lozano y José Guevara”. *História Unisinos* 13, 3 (2009): 297-307.
- . “Biografías de jesuitas realizadas por jesuitas. La edición de Guillermo Furlong sobre Ladislao Orosz y su ‘Nicolás del Techo’”. *Antíteses* 6, 12 (2013): 196-216.

- Charlevoix, Pierre François Xavier de. *Historia del Paraguay*. Pablo Hernández, tr. Madrid: Victoriano Suárez, [1756] 1910, vol. I.
- Díaz de Guzmán, Ruy. *Argentina. Historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, [ca.1612] 2012.
- Furlong, Guillermo, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Universidad del Salvador, [1946] 1984.
- . *Pedro Lozano y sus Observaciones a Vargas (1750)*. Buenos Aires: Librería del Plata, 1959.
- Guevara, José, *Historia De La Conquista Del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, Ostwald, [1767] 1882, t. I.
- Homero, *Ilíada*. Emilio Crespo Güemes, tr. Madrid: Gredos, 1996.
- Iglesia, Cristina. “La mujer cautiva: cuerpo, mito, frontera”. En *La violencia del azar*. Buenos Aires, FCE, 2003: 30-38.
- Jáuregui, Carlos A. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, 2008.
- Lojo, María Rosa. “Lucía Miranda, un mito protonacional en varias lenguas: latín, castellano, francés e inglés”. *Letras* 55-56 (2007): 109-129.
- Lozano, Pedro, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, Imprenta Popular, [1754] 1873, t. II. [<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044089377733&view=1up&seq=60>, 10/10/2019].
- Marón, Publio Virgilio. *Eneida*. Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Ossanna, Julia A. “Las misiones jesuitas en la región del Guayrá en las primeras décadas del siglo XVII”. *Mundo Agrario* 8, 6 (2008): 1-15. [<http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/13247> 10/10/2019].
- Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Page, Carlos. “El desarrollo del género biográfico entre los jesuitas del Paraguay antes de la expulsión de España”. *História, histórias. Brasília* 1, 1 (2013): 5-22.
- Rodríguez Rodríguez, Tannia Edith. *La imaginería sagrada en Cuenca durante la construcción del canon artístico moderno, 1850-1950*. Tesis para acceder al grado de doctor en Historia de los Andes. FLACSO, 2018. [<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec>, 9/10/2019]
- Rojas, Ricardo. *Historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Losada, 1948, t. I.
- Rossi Elgue, Carlos. “Lucía Miranda, el mito de la cautiva blanca en el Río de la Plata, desde el siglo XVI hasta el siglo XX”. *Mitologías Hoy* 16 (2017): 39-51.
- Rosso, Cintia, y Cargnel, Josefina, “‘Historiadores y etnógrafos’: escrituras jesuíticas en el siglo XVIII. Los casos de Lozano y Paucke”. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 3, 3 (2012): 62-77.
- Said, Jaime. *Patagonia*. Santiago: Sudamericana, 2014.

- Techo, Nicolás del. *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid: A. de Uribe y Compañía, [1673] 1897, I, IV, pp. [<https://bdh.bne.es/viewer.vm?id=0000140430&page=1>, 12/10/2019].
- Tieffemberg, Silvia. “Lugares de enunciación inestables”. *Telar* 11-12, IX (2013-1014): 273-287.
- . “Matrices narrativas coloniales: de Lucía Miranda al encuentro de Cajamarca”. En *Términos claves de la Teoría Poscolonial Latinoamericana*. Laura Catelli y María Elena Lucero, comps. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2012. 3-11.
- . “La cara oscura de los estudios coloniales. El “caso” Ruy Díaz de Guzmán”. En *De la colonia al tercer milenio*. Susana Santos y Silvia Tieffemberg, comps. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 2011. 19-26.
- . “Lucía Miranda en el espejo. Primeras cautivas blancas en el río de la Plata”. En *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*. Miguel Donoso, Mariela Insúa y Carlos Mata, eds. Pamplona/Madrid/Frankfurt: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, 2011. 253-261.
- Titus Livius. *Ab urbe condita*. Great Britain: Oxonii et Tipographeo Clarendoniano, 1914, t. I, libros I-V, [<https://archive.org/details/titiliviaburbeco01livy/page/n7/mode/2up> 20/2/2020].
- Torre Curiel, José Refugio de la. “Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 37, 145 (2016): 63-107.

