

Lugares de enunciación inestables

SILVIA TIEFFEMBERG

Resumen. Este trabajo parte de considerar que la idea de ‘mestizo’, desde su génesis, remite a un referente lábil que se constituye conformando un lugar de enunciación ontológicamente inestable, en el que coexisten al menos dos universos de sentido sin reducirse el uno al otro, y como epifenómeno de la expansión de occidente sobre América, forma parte de lo que Mignolo denomina “semiosis colonial”. La idea de ‘mestizo’ se desplaza, así, desde una perspectiva biocéntrica hacia una perspectiva situacional que inscribe al sujeto/cuerpo en el locus enunciativo que lo gesta. Abordar la idea de ‘mestizo’ desde su lugar de enunciación permite reponer el contexto social, político y cultural implicado, y aprehenderla, no como un hecho del pasado sino como un proceso inacabado, que comienza con la llegada de españoles y portugueses a América, y que al presente muestra una notable actividad. En este marco de sentido es posible establecer un diálogo entre fenómenos en apariencia disímiles: los colectivos artísticos de los ‘mapuche urbanos’; la producción de Guillermo Gómez-Peña, un ‘chicano’ en San Francisco; la *Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán; y *Vigilia del almirante* de Augusto Roa Bastos.

Palabras clave: Mestizo - América - Colonia

Abstract. This paper begins by considering the idea of ‘mestizo’, from its genesis, refers to a labile reference that is forming a place of enunciation ontologically unstable, with the coexistence of at least two universes of meaning without being reduced to one another, and as an epiphenomenon of the western expansion of America, is part of what Mignolo calls “colonial semiosis”. The idea of ‘mestizo’ moves as well, from a biocentric perspective towards a situational perspective enrolling the subject/body in the limited locus that feat. Addressing the idea of ‘mestizo’ from their place of enunciation allows replenish the implied social, political and cultural context, and grasp it, not as a thing of the past but as an unfinished process, which begins with the arrival of Spanish and Portuguese America, and that this shows a remarkable activity. In this sense it is possible to frame a dialogue between different phenomena in appearance: the artistic

collective of 'urban Mapuche', the production of Guillermo Gómez-Peña, a 'chicano' in San Francisco, the *Argentina* of Ruy Díaz de Guzmán, and *Vigilia del Almirante* Augusto Roa Bastos.

Keywords: Mestizo - America - Colony

El vocablo *indio*, primer americanismo incorporado al español desde comienzos de la expansión, aún cuando perpetúa la equivocación colombina, designó de manera unívoca a los habitantes de esta porción del mundo, que era nueva únicamente para los recién llegados. Desde ese momento, *indio*¹, –junto a *aborigen*, *indígena*, *nativo*, y más tarde *indoamericano* y *amerindio*–, circuló en el ámbito académico y fuera de él sin contradicciones en cuanto a su referente, y recién al filo del siglo XXI, fue parcialmente desplazado desde la comunidad letrada universitaria por el eufemístico *pueblos originarios*.

Por el contrario, el vocablo *mestizo* manifestó a través de su vida lingüística las vicisitudes de su existencia socio-cultural: si por un lado, con el tiempo subsumió en el uso a *cuarterón*, *mulato*, *zambo* y *pardo*, por otro, fue frecuente encontrarlo en los textos coloniales alternando con *criollo*, *ladino*, *indiano* y *mancebo de la tierra*.

I. Diccionarios y definiciones

Mestizo proviene del latín tardío *mixticius*, derivado a su vez del latín clásico *misceo*, 'mezclar', y los ejemplos que consigna el *Diccionario* de Blanquez Fraile (1946) remiten a mezclas tales como lágrimas con sangre, miel con vino, alegrías con tristezas. Es decir que se alude simplemente a una mezcla de elementos diversos. Ahora bien, es interesante notar que Covarrubias ([1611] 1934) en 1611 define *mestizo* como "el que es engendrado de diversas especies de animales", sin que de la definición se siga que el vocablo pueda hacer referencia a la raza humana; mientras que *Autoridades* ([1726-1739] 1963), ya en el siglo XVIII, retoma la

¹ En la legislación indiana de los siglos XVI y XVII prevalece la utilización del vocablo *indio*, y lo mismo ocurre en la pintura de castas del siglo XVIII, como apunta Catelli (2012: 5).

definición de Covarrubias, pero agrega dos ejemplos tomados de la *Recopilación de las Leyes de Indias* (“ordenen sacerdotes á los mestizos de su distrito”) y de los *Comentarios reales* (“ni las mestizas, mis parientas”), donde el término no solamente es utilizado con referencia a personas, sino que sitúa témporo-espacialmente a los mestizos en América durante la época colonial temprana.

Ahora bien, el actual *Diccionario de la Lengua Española* —obra de referencia de la Real Academia Española, actualizado en el año 2001—, indica que *mestizo* es aquella persona “nacida de padre y madre de raza diferente, en especial de hombre blanco e india, o de indio y mujer blanca”. Si tenemos en cuenta que el *Diccionario de Autoridades* es la versión más antigua del actual *Diccionario de la Lengua Española*, salta a la vista, por ejemplo, que en este se suprime la referencia a América colonial. Pero además, esta definición nos permite hacer algunas inferencias.

El mestizaje, en primera instancia, se presenta como una situación en la que están implicados únicamente el género sexual y la ‘raza’. La utilización del término ‘raza’ que realiza la Real Academia parece llevarnos a pensar que el mestizaje es un hecho biológico, desprendido de su contexto histórico y social, y exento de violencia², en el que participan dos totalidades absolutas, incontaminadas y ahistóricas: la “raza blanca” y la “raza india”³. La definición, además, apunta a uniones interraciales entre tan solo dos grupos humanos, y descomplejiza una situación que, en lo empírico, conlleva un altísimo grado de variables. Omite, por otra parte, hacer referencia a que dichas uniones fueron producidas inicial-

² Se hace evidente que el *Diccionario* reproduce el concepto criollo de “mestizaje” del siglo XIX, asociado con teorías biologicistas sobre la mezcla de razas (Catelli (2011: 219) y representaciones arcádicas que reemplazan violencia por armonía. Cf. Telesca (2012).

³ Si bien no es posible detenerse en el problema de la *raza* porque excedería los límites de este trabajo, considero fundamentales el artículo de Aníbal Quijano que parte de considerar la raza como “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial” (2000: 201); las teorizaciones de Wallerstein (2009: 34) y Wynter (2009: 328) alrededor del texto de Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* y la “sociogénesis”; y el estudio de Eze sobre la idea de “raza” en la *Antropología* de Kant (2009). Estos trabajos teóricos permiten comprender la relación estrecha que existe entre los procesos de racialización y la génesis de la idea de mestizaje. Cf., además, las propuestas de Mignolo, quien reflexiona sobre la “pureza de sangre” y el nacimiento de las ideas de “mestizaje” y “mulataje” (2003: 46).

mente como resultado de situaciones coloniales sostenidas mediante relaciones asimétricas de poder. Además, desde la perspectiva de la Real Academia, el mestizaje parecería ser un hecho del pasado, acabado y cerrado sobre sí mismo, y no un proceso todavía activo que nos constituye en el presente⁴. El *Diccionario de la Real Academia* soslaya, también, que el mestizaje –mucho más allá de lo biológico pero con una fuerte impronta en lo corporal–, tiene su punto de inflexión en las figuras femeninas.

Esta breve mirada sobre diccionarios y definiciones habilita la posibilidad de hacer hincapié en que, si bien tanto los vocablos *indio* como *mestizo*, formaron parte del complejo proceso de nominación de los agentes sociales en América colonial, solamente *mestizo* –junto a *criollo* y *mulato* en particular–, resultó confinado a un estatus léxico y social ambiguo (Lavallé, 1993: 20)⁵. De hecho, esta ambigüedad parece constituir la base de la dificultad para encontrar una conceptualización que dé cuenta cabal del problema del mestizaje. Ya a fines del siglo XVI un mestizo podía migrar de casta y “convertirse” en español gracias a las *habilitaciones* que otorgaba el Estado, a cambio de determinada suma de dinero (47), aunque también podía ser asimilado al criollo, en tanto ambos compartían el carácter relacional⁶ de estas nuevas identidades⁷. Un criollo, un mestizo o un mulato ocupaban el espacio impreciso de la no pertenencia ni a los “blancos”, ni

⁴ En el apartado “Mestizajes y dominación planetaria” Gruzinski se pregunta sobre “la proliferación de los mestizajes” “en sociedades sometidas a una dominación de ambiciones universales” y encuentra que la pregunta es crucial porque remite invariablemente a la escena contemporánea (2010: 49).

⁵ Salas (1960: 137) cita una petición del licenciado Vaca de Castro a la Corona en 1567, donde se responsabiliza de la situación de insurgencia a criollos, mestizos y mulatos, considerados un colectivo connotado como “los nacidos acá”.

⁶ Desde su propuesta teórica de “agencias criollas”, Mazzotti, (2000) visibiliza al criollo letrado del período pre independentista como identidad étnica en devenir, marcada por negociaciones permanentes con las otras castas en la tensión asimilación/diferenciación.

⁷ Quijano explica que “la formación de relaciones sociales fundadas” en la idea de “raza” “produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras”, que se asociaron a roles y jerarquías necesarios para implementar patrones de dominación colonial (2000: 201-202), mientras que Mignolo indica, además, que estas nuevas identidades fueron utilizadas para controlar la descendencia de europeos, indígenas y afroamericanos (2003: 46).

a los “indios” (46)⁸.

Asumiré, entonces, que la idea de “mestizo”, desde su génesis, remite a un referente lábil que, como tal, se constituye conformando un lugar de enunciación ontológicamente inestable, en el que coexisten al menos dos universos de sentido sin reducirse el uno al otro, y como epifenómeno de la expansión de occidente sobre América, forma parte de lo que Mignolo denomina “semiosis colonial”⁹. La idea de “mestizo” se desplaza, así, desde una perspectiva biocéntrica hacia una perspectiva situacional que inscribe al sujeto/cuerpo en el locus enunciativo que lo gesta. Abordar la idea de “mestizo” desde su lugar de enunciación permite reponer el contexto social, político y cultural implicado, y aprehenderla, no como un hecho del pasado sino como un proceso inacabado, que comienza con la llegada de españoles y portugueses a América, y que al presente muestra una notable actividad.

La reflexión sobre estos conceptos naturalizados históricamente, pero que aún necesitan ser problematizados¹⁰, me permitirá poner de relieve situaciones de semiosis colonial, estableciendo un diálogo entre fenómenos apartados temporal y geográficamente, y en apariencia disímiles: los colectivos artísticos de los ‘mapuche urbanos’ que habitan hoy en las “poblaciones” chilenas, se reconocen indígenas y no hablan mapudungún; la producción de Guillermo Gómez-Peña, un “performancero posmexicano” que vive en San Francisco, obsesionado por re-inventarse según sus propias palabras; la novela de un escritor “consagrado” como Augusto Roa Bastos, desde la que toma partido en los debates del Quinto Centenario como “mestizo de dos mundos”; la primera obra historiográfica del

⁸ De la gran cantidad de bibliografía teórica sobre el tema, me han servido para este trabajo, además de los ya citados: Cornejo Polar (1993), Guérin (1999) y Gruzinski ([1999] 2007 y [2004] 2010).

⁹ El concepto de semiosis alude a una operación que presupone un ‘sistema de intercomprensión’ compuesto por elementos lingüísticos, cognoscitivos y pragmáticos (Mignolo, 2010: 89-90), mientras que “la semiosis colonial implica la coexistencia de interacciones entre (y de) la producción cultural de miembros de tradiciones culturales radicalmente diferentes” (Mignolo 2009: 181).

¹⁰ Al cierre de este artículo me llega la referencia del libro de Juan Vitulli, *Instable puente. La construcción del letrado criollo en la obra de Juan de Espinosa Medrano*, publicado en abril de este año por la Universidad de North Carolina.

Río de la Plata escrita a comienzos del siglo XVII por el *cuarterón* letrado Ruy Díaz de Guzmán.

II. Mapurbe y La Pocha Nostra

Al fin del siglo XX, el Censo Nacional de 1992 reveló que el nueve por ciento de la población de Chile se reconocía mapuche, y que de este porcentaje, aproximadamente trescientos setenta mil hombres y mujeres vivían en las barriadas pobres de la capital, invisibilizados tras una migración forzada desde las zonas rurales. A pesar de que los lazos con la familia que permanece en el campo se debilitan y la lengua originaria se pierde con el alejamiento, o deliberadamente no es transmitida por los padres para propiciar la adaptación al medio urbano, un grupo de jóvenes mapuche, nacidos en la ciudad, reivindican una identidad de fusión donde intentan sintetizar lo recordado y lo recuperado de la vida rural, y lo adquirido en la vida urbana: son los *mapuche punk*, *mapuheavies* o *mapunkies* (Tieffemberg, 2007: 182). El libro de poemas *Mapurbe* les permitió aglutinarse alrededor de este neologismo, nacido del mapudungún y de un cultismo del español: un lugar de enunciación inestable que remite a dos lenguas, a dos imaginarios, a dos espacios que se contraponen y se niegan, y se complementan al mismo tiempo. *Mapurbe* –vocablo que nombra a la capital del país, Santiago, y alterna en el texto con otros neologismos como *mierdópolis* y *santiagóniko*– fue editado por primera vez en el año 2005 y reeditado cuatro años después. Su autor, David Aníñir Guilitraro, se declara un “indio de la selva gris” (2009: 135), nacido de una “vieja mapuche, exiliada de la Historia” (175).

Rubén Quilapi, –de la agrupación *Jóvenes Mapuche*–, explica que el término *mapuche urbano*, como también se nombra a este grupo de jóvenes, muestra “dos realidades del pueblo mapuche”, “una simbiosis entre el mapuche que emigra a la ciudad por problemas económicos y el mapuche que permanece en el medio rural”, pero de ninguna manera muestra una “diferenciación étnica” (1997: 2). Más aún, Lorena Cañueco, integrante del colectivo “*Wefkvetuyiñ*. Estamos resurgiendo”¹¹ en una nota periodística explica que “campo” y “ciudad” poco

¹¹ En <http://www.hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvetuyin/contacto.htm> Campaña de Autoafir-

significan en la identidad mapuche porque “tanto la ciudad como el ámbito rural”, dice, “son formas de pensar el espacio que se dan mucho después de la conquista”. Los mapuche entienden que en cualquiera de los dos espacios están dentro de un mismo territorio que les pertenece desde sus antepasados y que, de donde realmente se sienten desplazados, es de “ciertas relaciones económico-sociales” (Ferrari, 2006: 3). Desplazados o exiliados, como dice Aniñir cuando recuerda a su madre (2009: 175), para los mapuche existe un espacio que yuxtapone campo y ciudad, vivido al mismo tiempo como pertenencia, exclusión y destierro.

Alejado de los mapuche urbanos desde lo geográfico pero muy cercano desde lo geopolítico, Guillermo Gómez-Peña, un “latino” en Estados Unidos, escribía en 1998: “Vivo justo en la fisura entre dos mundos, en la herida infectada: a media cuadra del fin de la civilización occidental, y a cuatro millas de la frontera mexicano-americana [...] En mi realidad fracturada [...] conviven dos historias, dos lenguajes, cosmologías, tradiciones artísticas y sistemas políticos drásticamente sobrepuestos”. Este fragmento fue transcrito por Walter Mignolo (2010: 135) para abonar su tesis sobre la aparición de representaciones fracturadas como consecuencia de la interacción entre diferentes sistemas signícos en situaciones coloniales. Mignolo considera que tanto la “pintura” de Chimalhuacán, como aquellas que provenían de informantes indígenas y fueron incluidas en las llamadas *Relaciones geográficas*, y las realizadas por Guamán Poma a comienzos del siglo XVII ilustran “la conflictiva coexistencia de espacios amerindios e hispánicos” (127), y junto al texto de Guillermo Gómez-Peña, “ejemplo de semiosis colonial contemporánea” (135), muestran que las “representaciones de realidades fracturadas” como producto de la semiosis colonial hacia fines del siglo XVI, continúan hasta la actualidad (135). En este mismo sentido, Alejandro de Oto entiende que los sujetos implicados en situaciones de dominación poseen “una doble condición no excluyente de pertenencia a una cultura de resistencia y a una cultura hegemónica” (1997: 78).

mación Mapuche Wefkvletuyiñ. Mosconi 311 Barrio Ñireco, CP 8400 Bariloche, Río Negro, Argentina encuentromapu@yahoo.com.ar se describen las múltiples actividades que se están realizando desde este colectivo, en cuanto a artes y comunicación, en relación con la reconstrucción de la identidad mapuche.

Ahora bien, diez años después encontramos que Gómez-Peña, convertido en el portavoz del colectivo *La Pocha Nostra*, publica un manifiesto de la organización donde asume la inestabilidad del lugar desde el que enuncia, como condición de posibilidad para llevar adelante los objetivos del grupo:

La Pocha está comprometida con un permanente proceso de re-invencción. Esto significa que, cuando se publique este “texto abierto” en español, muy probablemente los miembros de *La Pocha* y nuestros proyectos ya hayan cambiado. Nuestra obsesión por re-inventarnos y por practicar modelos multi-dimensionales en constante flujo dificultan el sostenimiento logístico y financiero de la organización. ¿Cómo resolver este problema inherente? Aún no sabemos pero aceptamos sugerencias (2007: 108).

III. Historiografía y palimpsesto

En este mismo sentido los textos de Augusto Roa Bastos y Ruy Díaz de Guzmán ilustran dos modos de abordaje a un género discursivo rigurosamente codificado como el historiográfico, desde enunciaciones inestables. Ambos autores nacieron en Asunción del Paraguay, pero mientras uno escribió, a principios del siglo XVII, una obra historiográfica que solo se recuerda por sus episodios ficcionales, el otro escribió una obra de ficción, a fines del siglo XX, para disputar a la historiografía el relato de la Historia. Ruy Díaz intentó ocultar, a través de la escritura, el ser hijo de una mestiza y de un español, mientras que Roa Bastos, a la manera de Gómez-Peña, ostentó su mestizaje como bandera ideológica frente a los debates del Quinto Centenario.

Cuando en 1992 se publicó *Vigilia del almirante*, habían pasado más de cuarenta años desde que Roa Bastos escribiera el bosquejo inicial de la novela en Buenos Aires, tras abandonar Paraguay en el comienzo de un exilio que lo llevaría a otro, pues en 1976 debió abandonar también Argentina para establecerse en Toulouse. Su situación se agravó en 1982 cuando la dictadura estonista lo privó de la ciudadanía paraguaya, aunque posteriormente se le concedieran la ciudadanía española honoraria y la francesa. *Vigilia del almirante* es un relato que gira alrededor del peregrinaje de un desterrado, escrito a su vez por otro desterrado

que transitó el abismo de correr el riesgo de perder la lengua materna y, por ende, perder su lugar dentro de la Historia que lo liga a una tierra, como explica en el posfacio ([1992] 1997: 389). Sobreviviente, Roa Bastos habla desde un lugar inestable, desde el terreno impreciso pero propio de ser un “latinoamericano de dos mundos”: “La polémica encendida en torno al V Centenario de la empresa descubridora, que a todos nos concierne, me animó a tomar parte en ella de la única manera en que puedo hacerlo: en mi condición y dentro de mis limitaciones de escritor, de hombre común y corriente, de latinoamericano de dos mundos” (390). Y su novela sobre la vigilia colombina es una larga reflexión sobre el mestizaje o sobre el exilio, o sobre ambos al mismo tiempo.

El texto comienza con dos epígrafes: “Tierra deseada, igual al deseo...” de *El Nuevo Mundo* de Lope de Vega y “No deseese, y serás el más rico hombre del mundo” de *Persiles* de Miguel de Cervantes que provienen de escritores altamente legitimados en la literatura occidental –contemporáneos, por otro lado, de la expansión sobre América–, y muestran un camino posible de lectura: ser y no ser al mismo tiempo, afirmación y negación simultáneas pero no excluyentes. La doble pertenencia del mestizaje es el lugar de enunciación elegido desde el prólogo, y en él la narración –que no puede ser sino “mixta”– adquiere estructura y contenido. “Este es un relato de ficción impura, o mixta”, dice Roa Bastos, “oscilante entre la realidad de la fábula y la fábula de la historia. Su visión y su cosmovisión son las de un mestizo de dos mundos, de dos historias que se contradicen y se niegan” (11). Y este lugar de enunciación oscilante construye también un lugar de lectura dúplice: “Un lector nato siempre lee dos libros a la vez: el escrito, que tiene en sus manos, y que es mentiroso, y el que escribe interiormente con su propia verdad” (159).

Toda la novela enuncia desde la agonía, desde el momento incierto en que la vida y la muerte se indiferencian, y se indiferencian lo vivido y lo recordado, el mito y la historia, la ficción y la realidad. Así, Colón nos devela que no fue un descubridor, sino un encubridor, pues un *otro*, –al que la historia le niega el nombre pero que ha trascendido como “el piloto anónimo”–, ha sido el descubridor del nuevo continente y le ha confiado el secreto. Todo es aparente en la narración de este viaje de destierro buscando lo secretamente revelado que se ha convertido en el propio deseo colombino. Es un viaje reverso donde los pájaros vuelan hacia atrás y el tiempo retrocede para avanzar: el útero es punto de partida y

punto de llegada. Todo es engaño, y finalmente, morir es igual a recordar, piensa Colón, porque “recordar es retroceder, desnacer, meter la cabeza en el útero materno, a contravida” (19).

Ahora bien, me interesa especialmente que lo engañoso, lo aparente o lo encubierto cristaliza en la configuración del mar como palimpsesto, que deviene, así, metonimia de la estructura narrativa. Etimológicamente *palimpsesto* es un vocablo compuesto del adverbio griego *pálin* –“al revés, hacia atrás, de nuevo”– y el verbo *psao* –“arañar, raspar, restregar”– (García Hughes, 1941), y remite a la reutilización de pergaminos eliminando la escritura anterior mediante el raspado de la tinta. Esta técnica fue especialmente productiva en los monasterios medievales donde los escritos de la antigüedad griega, considerados paganos, eran borrados para imprimir sobre ellos los escritos sagrados. En muchos casos, la escritura antigua no desapareció, sino que permaneció bajo la nueva, como condicionamiento o amenaza. En *Vigilia del almirante* el mar se percibe como un mar de palimpsesto: una superficie engañosamente vegetal y compacta, que incluso puede albergar fauna terrestre, pero oculta la amenaza del agua. Ahora bien, como indica Rosalía Cornejo (1996: 453), toda la novela se sustenta en una escritura de palimpsesto que reescribe *ad infinitum* documentos, obras de ficción, relatos orales, obras historiográficas, mapas. Cuando reflexiona en su texto sobre las historias fingidas y las historias documentadas, el mismo Roa Bastos encuentra que ambas se intersectan en el momento en que el autor “finge escribir una historia para contar otra, oculta crepuscularmente en ella, como las escrituras superpuestas de los palimpsestos” (81). Como puede inferirse, lo que quiero plantear con esta breve referencia a *Vigilia del almirante* es que todo acto de palimpsesto, entendido como el producto de dos historias incesantes que necesitan ser contadas, donde una intenta –sin lograrlo– subsumir a la otra percibida como amenaza que retrotrae al pasado, remite, también, a un lugar de enunciación inestable.

Finalmente, voy a considerar el ejemplo emblemático del mestizo asunceño Ruy Díaz de Guzmán, autor de la llamada *Argentina* manuscrita¹². Hombre de su

¹² *Argentina. Historia de la conquista y colonización del Río de la Plata*, permaneció inédita desde su gestación –alrededor de 1612–, hasta que Pedro de Angelis la dio a conocer en 1836 junto a otros documentos –en su mayoría inéditos también hasta ese momento– que referían la historia temprana del Río de la Plata.

tiempo como pocos, su nacimiento, alrededor del año 1560, fue fruto de dos acuerdos –directos o indirectos–, tendientes a la pacificación del territorio rioplatense. Ruy Díaz era nieto de Domingo Martínez de Irala y su madre, doña Úrsula, uno de los nueve hijos mestizos que el propio Irala declara en su testamento: forma parte en este sentido, aunque de manera indirecta, de las redes parentales forzosas que se establecieron en la región entre guaraníes y españoles desde el comienzo de la expansión. Pero además, cuando en 1552 se produce el levantamiento liderado por Diego de Abreu, Irala resuelve la situación casando a dos de sus hijas mestizas con dos de los cabecillas de la sublevación. Así, Francisco Ortiz de Vergara se casa con doña Marina y Alonso Riquelme de Guzmán, con doña Úrsula. Años más tarde, el niño nacido de esta unión y criado en un espacio conocido popularmente como “paraíso de Mahoma” será uno de los fundadores de la *Cofradía de la Limpia Concepción*. Ruy Díaz sumó al estatus ambiguo de su condición mestiza el hecho de ser el nieto del hombre más poderoso de la región y estar entroncado con la nobleza peninsular. No resulta sorprendente, entonces, que haya elegido “decir” desde un género discursivo altamente jerarquizado en la cultura occidental como el historiográfico, ni que en su obra aparezcan, tanto mecanismos de legitimación de un abolengo peninsular al que se siente con derecho de pertenencia, como estrategias de borramiento de un origen marcado por el estigma (Tieffemberg, 2012: 7-8). La escritura en palimpsesto que encontramos en el texto de Roa Bastos se percibe también en la *Historia* de Ruy Díaz de Guzmán: desde la dedicatoria, los lazos parentales por vía paterna aparecen referidos con orgullo, mientras que la presencia materna, como el agua amenazante bajo los sargazos, sale a la superficie únicamente a través de los relatos de Lucía Miranda y la Maldonada.

Ninguna de estas dos figuras femeninas se ubican azarosamente dentro de la narración: cada una de ellas ocupa un tiempo y un lugar fuertemente connotado en el imaginario de la colonia. Lucía Miranda vive en el primer asentamiento español en el Río de la Plata, es decir, en el fuerte de Sancti Spiritu, que aún hoy se recuerda como espacio de maridaje y procreación: allí creció el trigo por primera vez en la región y en su capilla se celebraron, también por primera vez, casamientos entre guaraníes y españoles (Díaz de Guzmán, ([1612] 2012: 107-116). En la secuencia narrativa este microrrelato está precedido por el capítulo

donde se refiere el regreso de Gaboto a España para dar cuenta a los reyes de la conveniencia de la expansión sobre la región rioplatense, hecho que determinará la llegada del primer adelantado, Pedro de Mendoza. La figura de Lucía Miranda, entonces, se ubica al comienzo de la ocupación efectiva del territorio y funciona como un condensador narrativo de una serie de variables que se convertirán en tópicos posteriormente: por un lado, el cautiverio y el cruce de fronteras en relación con el castigo y el hambre, pero, por otro, también el deseo y la pasión desenfadada. Estas mismas variables se encuentran en el relato de la Maldonada, que se inicia en el capítulo donde se narran las hambrunas del antiguo puerto de Buenos Aires, y se ubica inmediatamente después de la descripción de un caso de antropofagia, en el cual un hermano devora las entrañas de su hermano muerto. El texto se ocupa de dejar en claro que el abandono del espacio “blanco” que realiza la Maldonada se produce de manera voluntaria, pero por necesidad extrema para salvar la vida frente al estrago del hambre (Díaz de Guzmán, ([1612] 2012: 146-148).

El locus de enunciación inestable desde el que Ruy Díaz habla en estos dos relatos impide estabilizar, según los parámetros occidentales, el eje civilización/barbarie que él mismo propone: lo civilizado y lo bárbaro toman cuerpo, tanto en el espacio indígena como en el espacio blanco. La Maldonada en su huida del fuerte español, no solamente encuentra en el espacio salvaje los alimentos de los que carece en su propio espacio, sino que la naturaleza le permite integrarse al ciclo de la fertilidad oficiando de comadrona en el nacimiento de dos cachorros de león. Más aún, la leona a la que asiste en el parto, “desechando la ferocidad” (147), le perdona la vida, la protege y la reconoce como su bienhechora, y por eso la despide con añoranza cuando retorna al fuerte. Si en el espacio español y civilizado, los hombres aún siendo hermanos se devoran como fieras, en el espacio salvaje las fieras se humanizan y agradecen. De esta manera, aquella que en el espacio civilizado se conoce como la *mal-donada* puede reconocerse como la *bien-hechora* en el espacio salvaje. Por otro lado, tanto en el relato de Lucía Miranda como en el de la Maldonada, quienes llevan adelante los mecanismos narrativos son figuras femeninas que asumen decisiones fuertes, no solamente porque Lucía y la Maldonada se atreven a cruzar hacia el espacio de los “otros”, sino porque en ese espacio otras “mujeres” precipitan el desenlace: una leona

que, humanizada, no permite la muerte de la protagonista, una indígena que denuncia el amor no correspondido de Lucía por el cacique y razona con firmeza frente al dolor de aquel que la ha repudiado por la española: “pago muy bien merecido, pues dejaste a la que por naturaleza y amor estabas obligado y tomaste la extranjera y adúltera por mujer” (115).

En síntesis, Ruy Díaz de Guzmán, nacido en la ciudad “más acentuadamente mestiza” de entonces, donde la mujer indígena prevalece (Salas, 1960: 192), silencia los relatos susurrados por las voces maternas y elige la palabra escrita para narrar una empresa de conquista protagonizada por el abuelo español. Sin embargo, su *Historia*, escritura de palimpsesto al fin, termina por perpetuar dos solitarias figuras femeninas en un relato de ficción.

Bibliografía

- Aniñir Guiltraro, David (2009): *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.
- Autoridades ([1726-1739] 1963): *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otros casos convenientes al uso de la lengua [...] Madrid: Francisco del Hierro. Edición Facsímil. Madrid: Gredos. Real Academia Española.*
- Bengoa, José (2007): *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica. Versión actualizada.
- Blanquez Fraile, Agustín (1946): *Diccionario Latino-Español*. Redactado a base de los mejores diccionarios españoles y extranjeros. Barcelona: Sopena.
- Catelli, Laura (2011): “Y de esta manera quedaron todos los hombres sin mujeres: el mestizaje como estrategia de colonización en La Española (1501-1503)”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XXXVII, 74: 217-238.

- (2012): “Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío”. En *Cuadernos del CILHA*, 13, 17-012: 147-175.
- Cornejo-Parriego, Rosalía (1996): “De escribas y palimpsestos: *Vigilia del almirante de Augusto Roa Bastos*”. En *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 20,3: 450-459.
- Cornejo Polar, Antonio (1994): *Escribir en el aire*. Lima: Horizonte.
- Corominas, Joan (1984): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, por [...] con la colaboración de José A. Pascual. Madrid: Gredos.
- Covarrubias, Sebastián de ([1611]1934): *Tesoro de la lengua castellana o española*. Según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674. Martín de Riquer (ed.). Barcelona: Horta.
- Díaz de Guzmán, Ruy ([c. 1612] 2012): *Argentina. Historia del Descubrimiento y Conquista del Río de la Plata*. (Edición crítica, prólogo y notas por Silvia Tieffemberg). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Diccionario de la lengua española*. Vigésimo segunda edición. En www.rae.es
- Eze, Emmanuel Chukwudi (2008): “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la *Antropología* de Kant”. En Emmanuel Chukwudi *et al.* *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Del Signo: 21-82.
- Ferrari, Andrea (2006): “Los mapuche Punk - Un movimiento indígena joven en las ciudades del sur de Argentina” por Andrea Ferrari. *Página 12*, Argentina, 09 de Febrero 2006. En www.mipatagonia.org el 08-03-2007.
- García Hughes, Daniel (1941): *Diccionario Manual Griego-Español*. Burgos: Aldecoa.
- Gómez Peña, Guillermo (2007): “La Pocha Nostra. Un manifiesto en constante proceso de re-invencción”. En *Ciencias Sociales Unisinos*, 43, 01: 105-108.
- Gruzinski, Serge ([1999] 2007): *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.
- ([2004] 2010): *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guérin, Miguel Alberto (1999): “Asunción: un feliz aislamiento”. En Luis Alberto Romero (dir.): *Historia Visual de la Argentina*. Buenos Aires: Clarín, t. 1, c. 6: 86-87.
- Lavallé, Bernard (1993): *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Mazzotti, José Antonio (2000): *Agencias criollas*. La ‘ambigüedad’ colonial en las letras hispanoamericanas. Texas: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Mignolo, Walter ([2000] 2003): *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

- (2010): “El lado más oscuro del Renacimiento”. En *Universitas Humanistica* 67, 2009: 165-203.
- (2010): “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. En *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Introducción de Gustavo Verdesio. Quito: Abya-Yala.
- Oto, Alejandro de (1997): *Representaciones inestables*. Buenos Aires: Dunken.
- Quilapi, Rubén (1997): “La necesidad de conocer la diversidad cultural” en *Actas Seminario Mapuche de Cerro Navia. Organización de Jóvenes Mapuche*, www.mapuche.info/mapuint/acta5.htm
- Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (Comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO: 201-246.
- Roa Bastos, Augusto ([1992] 1997): *Vigilia del almirante*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Salas, Alberto M. (1960): *Crónica florida del mestizaje de Las Indias. Siglo XVI*. Buenos Aires: Losada.
- Telesca, Ignacio (2012): “El debate Domínguez-Barrett. Implicancias sociales de la idea de ‘nación mestiza’”. En *Revista Paraguaya de Sociología*, 141: 233-242.
- Tieffemberg, Silvia (2008): “Mapuches urbanos, ser de distintas maneras”. En Miguel Alberto Guérin *et al.* (ed.): *Representaciones socio-culturales del mundo urbano latinoamericano*. Córdoba: Ediciones del Boulevard: 179-191.
- (2011): “Lucía Miranda en el espejo. Primeras cautivas blancas en el río de la Plata”. En M. Donoso, M. Insúa y C. Mata (ed.): *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*. Pamplona/Madrid/Frankfurt am Main: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert: 253-261.
- (2012): “Ruy Díaz de Guzmán, el cuerpo del territorio”. En Ruy Díaz de Guzmán. *Argentina. Historia del Descubrimiento y Conquista del Río de la Plata* (Edición crítica, prólogo y notas por Silvia Tieffemberg). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Vitulli, Juan M. (2007): “Inestable puente: una aproximación transatlántica al barroco colonial a través de la obra de Juan de Espinosa Medrano”. Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University [...]. Disponible en <https://romancelanguages.nd.edu/people/vitulli-juan>
- Wallerstein, Immanuel (2009): “Leer a Fanon en el siglo XXI”. En Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal: 29-37.
- Wynter, Sylvia (2009): “En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’”. En Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal: 327-370.