



La mujer cautiva: cuerpo, mito y frontera

Cristina Iglesia

Durante siglos, toda empresa de conquista que implicara ocupación de territorios o pugna por la delimitación de fronteras ha incluido la toma de cautivos. Mujeres, hombres y niños del pueblo sometido se incorporan así al mundo de los vencedores como amantes, esclavos o rehenes: con ellos se negocia un objetivo ulterior o se obtienen medios económicos para continuar la faena conquistadora.

En la mitología griega las mujeres cautivas asumen, muchas veces, la causalidad de las acciones de los hombres: Roma, troyana que según una antigua versión, acompaña a Ulises y decide el asentamiento futuro de la ciudad; Europa, raptada por Zeus bajo la forma de toro de Creta; Helena, origen de la guerra más prolongada entre griegos y troyanos... Cuando Herodoto organiza estos relatos míticos en su Historia, atribuye a una serie de raptos —Io, hija del rey de Argos, por negociantes fenicios; Europa y Medea, fenicias, arrebatadas por los griegos, y finalmente Helena, seducida por Paris— el origen de todas las discordias entre griegos y persas. Pero Herodoto no sólo describe la secuencia de raptos sino que apunta una nueva discordia entre ambos pueblos: «... en su opinión —la de los persas— esto de robar mujeres es, a la verdad, una cosa que repugna a las reglas de la justicia; pero también es poco conforme a la cultura y civilización el tomar con tanto empeño la venganza por ellas y, por el contrario, el no hacer ningún caso de las arrebatadas, es propio de gente cuerda y política, porque bien claro está que si ellas no lo quisiesen de veras, nunca hubieran sido robadas. Por esta razón, añaden los persas, los pueblos del Asia miraron siempre con mucha frialdad estos raptos mujeriles, muy al revés de los griegos, quienes por una hembra lacademonia juntaron un ejército numerosísimo y, pasando al Asia, destruyeron el reino de Priamo»¹.

Las palabras de Herodoto no necesitan comentario. Resulta evidente que, desde el origen, la mujer raptada, la mujer cautiva, es la fisura entre una cultura y la posibilidad de su destrucción o su conservación. El erotismo se esconde entre los pliegues de la cordura y de la política: la cautiva es una figura erótica.

Desde La Argentina de Ruy Díaz de Guzmán la cautiva aparece como una figura erótica, provocadora, motivo del enfrentamiento entre blancos e indios. En la evocación romántica de esta obra del siglo XIX la mujer blanca aparece, semidesnuda, reposando sin resistencia sobre el cuerpo cobrizo de nativo. Entre sus senos cuelga aún la Cruz, amuleto de una posible defensa de su pureza cristiana. Angel della Valle, Siglo XIX, *La vuel del malón*, detalle. Buenos Aires, Museo Nacional de Bellas Artes.

Ese erotismo se elabora con componentes complejos. Del lado de los propios, la cautiva es la mujer que provoca el amor del enemigo, la que puede llegar a amarlo, la que quizás también pueda llegar a amar una tierra que no es la suya. Se trata de algo peligroso, difícil de conjurar porque el carácter forzado del rapto siempre está teñido de culpabilidad, de incitación y, por lo tanto, la cautiva se convierte en modelo de un deseo de lo otro que no puede explicitarse pero que puede expandirse y debe, por lo tanto, reprimirse socialmente. Del otro lado, del de sus raptos, sea amada o despreciada, será siempre alguien que puede traicionar, alguien que espía, que mira con ojos diferentes y por eso, el lugar simbólico de la delación.

El viaje cautivo y la frontera: abyección y extranjería

Es abyecto aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad. Lo ambiguo. La mezcla.

Julia Kristeva

La cautiva es un cuerpo en movimiento, un cuerpo que atraviesa una frontera. El rapto, desde esta perspectiva, es una forma posible del viaje femenino. Un cuerpo en movimiento que se contrapone a la mujer atada a la tierra y al alimento. Un cuerpo que no espera al hombre sino que lo sigue. Un cuerpo equivoco que equivoca la dirección de su deseo. Sin duda la cautiva no elige su itinerario y viaja hacia un paisaje que desconoce. Por eso, mientras lo hace, acicateada por el terror y la curiosidad, comenzará a enamorarse de su propia nostalgia, nostalgia de un casi imposible viaje inverso que la restituya al orden suyo cada vez más lejano, a su paisaje. Marcada por este doble viaje, el que la aleja y el que la acerca en sueños, la cautiva será siempre el símbolo del no lugar, del no estar, de la no pertenencia.

Barbarie fue ya para los griegos todo lo que no fuera griego, pero la palabra civilización, con su sentido de movimiento perpetuo hacia la perfectibilidad y el desarrollo de las culturas vencedoras, es una creación del siglo XVIII. De todos modos, el sustantivo —tan imprescindible desde entonces— vino a nombrar algo que el adjetivo ya intuía.

Ahora bien, si el viaje de la cautiva se realiza en el sentido inverso al que señala la palabra civilización; si el viaje se realiza hacia la barbarie, hacia atrás en la historia; si el cuerpo de una mujer preparado para ser un dominio del hombre civilizado es erosionado por el cuerpo bárbaro de su captor, entonces la impureza, el envilecimiento, la convertirán en una abyección: un cuerpo que puede engendrar la mezcla con lo otro bárbaro.

El acto sexual deja de ser ley natural o mandato divino para convertirse en lo siniestro o, si se prefiere, en algo inquietante. Y más aún si el viaje de vuelta se produce, si la cautiva es rescatada: lo



inquietante de la unión con el cuerpo otro que hasta entonces estaba oculto, se hace manifiesto con la sola presencia de la mujer cautiva del lado de la civilización. El rescate no ofrece ni siquiera una reparación simbólica para la mujer que ahora, de regreso, sólo puede mostrar un cuerpo enfermo del que hay que tomar distancia como si la enfermedad fuera contagiosa. En realidad, en el movimiento del rescate hay un imperativo de orden moral y religioso: no se puede abandonar su cuerpo y su alma a los infieles, a los que tienen otro culto y otra ley (esa misión define la especificidad de la Orden de la Merced, fundada en Barcelona en 1218, consagrada al rescate de cautivos cristianos en manos de los moros y que en América rescatará cautivos cristianos en manos de los indios). Y hay también un sentimiento predominante: la piedad. Y precisamente porque el sentimiento es la piedad y no el orgullo, el movimiento del rescate es ambiguo cuando se trata de rescatar a una mujer: se busca no encontrar lo que se busca. Por eso, cuando hay encuentro, suele tener final trágico. Por eso, también, el rescate no redime ni salva a la cautiva de lo siniestro, de lo abyecto, del pecado finalmente original de tener un cuerpo de mujer. La redención sólo adviene con el martirio y la muerte.

Veamos ahora a la cautiva como extranjera. Doble extranjería: en el camino de ida, la cautiva está condenada a ser otra entre los otros, y, si es rescatada, será siempre diferente a sus antiguos iguales. Extranjera, pues, del lado de sus captores, ya no hablará la lengua

El demonio actúa por intermedio del salvaje. No sólo rapta y viola mujeres, también violenta el espacio sacralizado del blanco y se apropia de sus reliquias cristianas. En el amplio espacio pampeano el indio del primer plano enarbolaba la Cruz, al lado de su pierna pende un cáliz y otro indio agita un incensario. Ángel della Valle. Siglo XIX. *La vuelta del malón*. Buenos Aires. Museo Nacional de Bellas Artes.

materna más que consigo misma o con otras cautivas, olvidará su nombre de origen y aceptará algún otro, mudará los gestos, más íntimos y más ínfimos.

Percibirá, día a día, la mutación del valor de sus actos y de sus pensamientos del otro lado de la frontera. Para esquivar el sufrimiento perderá sus recuerdos, las formas de los rostros de su antigua familia. Para decirlo con palabras de Kristeva, vivirá detenida en «el tiempo del olvido y del trueno, de lo infinito velado y del momento en que estalla la revelación»³. Convertirá en costumbre el lugar de la diferencia. Porque diferente será también para las otras mujeres, las que no viajaron, las que no cruzaron ninguna frontera. Para ellas, la cautiva será un tabú: una mujer excepcional que posee la peligrosa fuerza de la transgresión.

La cautiva blanca en el origen de la conquista rioplatense

De la crónica
al mito

La *Historia del descubrimiento, conquista y población del Río de la Plata*, escrita por un historiador americano y mestizo, fue terminada en Charcas hacia 1612 y circuló bajo el nombre de «La Argentina manuscrita» hasta que fue editada siglos después, en 1835⁴. Ruy Díaz de Guzmán, su autor, la escribe sin duda para un público cortesano y europeo, pero él mismo no hará nunca el viaje que desea para su libro.

Americano y —a pesar suyo— mestizo, se propone fijar en su escritura una epopeya que nadie narró antes: la de los desafortunados conquistadores del Río de la Plata. Al hacerlo, intenta recuperar la memoria de un pasado no demasiado glorioso pero de todos modos fundante, y lo hace desde el punto de vista del español, aunque su origen personal lo margine y lo torne ilegítimo. «Y quedando mi padre en esta provincia *le fue forzoso asentar casa*, tomando estado de matrimonio con doña Ursula de Irala», dice, encubre y delata el texto. Su madre, doña Ursula, es una de las hijas mestizas de Irala, quien la impone como esposa al padre de Ruy Díaz, Alonso Riquelme Guzmán. Nieto de Irala y de la india Leonor, sobrino de Alvar Núñez (tenaz opositor de su abuelo, Irala), el autor, ubicado en una encrucijada genealógica e histórica, elige el bando del conquistador para vivir y narrar lo vivido y, al hacerlo, produce uno de los textos más complejos de la historia rioplatense. El libro sigue paso a paso las peripecias de Solís, Gaboto, Mendoza, Ayolas, Irala y luego Alvar Núñez y sus enfrentamientos con Irala. La obra, aparentemente inconclusa, llega hasta la fundación de Santa Fe.

La crónica se mueve al ritmo del conquistador: ocupar, fundar y volver a avanzar para repetir las acciones de ocupar y fundar que en el texto de Ruy Díaz se nombran de otro modo: *cautivar* la tierra para después, *correrla*, o sus equivalentes: *poseer* la tierra para después *abrirla*.

La polisemia de los verbos erotiza el texto. La tierra americana es mujer cautivada y poseída: mujer india, mujer guaraní que abastece



Los grabados del alemán Christop Weiratz (nacido en Estrasburgo en 1500) son un buen testimonio de la vida cotidiana en España en 1529, en que realizó un viaje por la península. En el de la ilustración, familia de moriscos granadinos.



Las figuras de las mujeres son asociadas a los llamativos trajes, el exotismo exuberante de los frutos y el plumaje vistoso de un ave. La imagen parece dictada para reforzar los tópicos europeos sobre la ligereza de las mujeres novohispanas, confundidas con la mítica naturaleza del nuevo mundo. Vicente Alban, siglo XVIII. Señora principal con su negra esclava. Madrid. Museo de América.

de alimento mediante su trabajo agrícola y de placer mediante su servicio sexual. Asunción es el lugar en el que se reúnen los restos de las fracasadas expediciones que intentaron asentarse cerca de la desembocadura del Río de la Plata. Allí la riqueza de mujeres es la compensación a la pobreza de metales preciosos. Se explica así que cuando en 1572, Garay intenta armar una expedición para refundar asentamientos en la ruta hacia el Río de la Plata, reúna, según Ruy Díaz «9 españoles y 75 mancebos de la tierra». Frutos de la tierra india abierta y corrida por el español, se los llama «mancebos de la tierra»: el eufemismo, ya se sabe, suprime los semas molestos y los sustituye por otros más amables, pero permite siempre que se reconozca, como al trasluz, aquello que se quiere desfigurar. «Mancebos de la tierra», es decir, hijos sin padre, sólo la madre —tierra para nombrarlos. Mancebos de la tierra, mestizos que superan en número cada vez mayor a los españoles y que son sentidos como amenaza por sus padres. Sangre española mezclada con lo diferente, con el enemigo, con el demonio, estos hijos mestizos cuyas desventajas sociales frente a los españoles son enormes, se levantan contra ellos desde la segunda mitad del siglo XVI con violencia y frecuencia crecientes.

Las mujeres blancas escasean en América y, sobre todo, en el Río de la Plata. Algunas pocas cruzarán el océano para restaurar el orden blanco pero sólo contados españoles podrán tener acceso a una esposa blanca. En estos casos, la india sólo cambiará de lugar y seguirá siendo concubina del señor en las zonas más oscuras del hogar español. La mezcla es ya un proceso irreversible.

Por eso, más allá de la pretensión de narrar la historia de la gesta española, el mestizaje como malestar será el gran tema de este texto. Porque *La Argentina* es también un texto autobiográfico (Irala, Alonso Riquelme Guzmán, y finalmente Ruy Díaz protagonizan muchas de las acciones) que se escribe para convertir en olvido el sentimiento de ilegitimidad. Ocultar lo ilegítimo o legitimarlo: el procedimiento se extiende en el libro a la empresa de conquista y colonización española. Y precisamente en las fisuras entre lo que muestra y lo que se oculta se filtrará un episodio ficcional, un mito que asignará, desde lo imaginario, uno de sus sentidos al texto histórico.

El episodio mítico, ficcional, insertado en la crónica tendrá como eje de su relato a una cautiva blanca, Lucía Miranda, esposa de un conquistador español, Sebastián Hurtado, personajes también ficcionales.

Hacia el comienzo ubicado cronológicamente después del regreso de Gaboto, el relato es calmo: los españoles que permanecen en el asentamiento están en su lugar, el fuerte, símbolo de su dominio legalizado por Dios y por el Rey, usufructuando el sustento que les proveen los indios, ubicados como extranjeros, fuera de los límites de la fortaleza. Los «bastimentos» justifican la relación de Mangoré, el cacique indio de la nación timbú con la mujer española. «A esta señora hacia el cacique muchos regalos y socorros de comida y en agradecimiento ella le daba amoroso tratamiento» (pág. 80). Pero el «amoroso tratamiento» de Lucía provoca en el cacique un «desordenado amor»: la adjetivación funciona como señal: Lucía es mujer blanca, cristiana, casada, habitante del fuerte. El amor del indio desordenaría los atributos de la mujer española en tierra americana.

*Rapto, amor y muerte:
la urdimbre
del mito*

De cualquier modo, la fórmula «amoroso tratamiento» atribuida a la actitud de Lucía ante el cacique es lo suficientemente ambigua como para que en versiones posteriores del mito, sobre todo en las reelaboraciones noveladas del siglo XIX, se intensifique el matiz sentimental entre la española y el indio.

Lugar propio y cerrado, escenario de la primera parte de la acción, el fuerte en el que Lucía reside funciona como espacio *real* del mito, así como el matrimonio cristiano es como una fortaleza que sólo puede ser violentada. Para obtener el objeto deseado, Mangoré deberá atacar y destruir ambas fortalezas, hurtar Lucía a su marido y convertirla en su mujer y quizás en su esclava. El agravio y la traición serán, en la versión de Ruy Díaz Guzmán unilateralmente indios. Durante la noche y después de haber sido hospedados amistosamente por los españoles, los timbúes atacan por sorpresa desde adentro y desde afuera del fuerte. Se consuma «la alevosa traición debajo de amistad». Noche, emboscada y traición producen representaciones simbólicas que urden la trama de la tragedia que va a desarrollarse. El nombre sagrado del fuerte, Sancti Spíritu, no alcanza para alejar la idea de acuciante indefensión que aparece con las primeras sombras. Los timbúes derrotan a los españoles y Lucía Miranda, centro del despojo, pierde su libertad pero salva, al menos transitoriamente, la vida. Viva pero esclava, digna pero sometida, el personaje de esta heroína que conjuga tempranamente todos los atributos de las cautivas blancas en manos de los «salvajes», crece y se superpone a los centenares de mujeres indias violadas y esclavizadas por el conquistador español.

Después de la destrucción del espacio sacralizado del blanco, el mito se instala en el espacio *salvaje*. Lucía cambia de dueño (Mangoré, el cacique enamorado, muere en el combate, pero su hermano Siripo hereda el cacicazgo y la pasión por la mujer española). Lucía sufre «al verse poseída por un bárbaro». Hurtado decide rescatar a su esposa y es hecho, a su vez, cautivo. El cacique ordena su muerte inmediata pero Lucía lo disuade. Debido a la gran pasión que siente por Lucía, Siripo perdona la vida a Sebastián Hurtado pero le prohíbe tener trato conyugal con Lucía. Los esposos no acatan la prohibición, «como quiera que para los amantes no hay leyes que los obliguen a dejar de seguir el rumbo donde los lleva la violencia del amor» (pág. 84). La razón es abruptamente carnal y resulta suficiente para el universo del mito blanco porque la «violencia del amor» no transgrede los límites del matrimonio cristiano como sacramento ni los límites del mundo blanco. Delatados y sorprendidos en un encuentro clandestino, los esposos son condenados a muerte. Lucía Miranda muere en la hoguera y Sebastián Hurtado atravesado por las flechas. En los nombres de sus protagonistas y en la forma del martirio, el mito rioplatense produce, sin explicitarlo, una superposición con las imágenes de los mártires cristianos homónimos. Por lo tanto es posible proponer como hipótesis que si Lucía, virgen siracusana, ofrece su castidad como prueba de fidelidad al Dios cristiano e impide, con su inmovilidad, el embate de quienes pretenden violarla, esta Lucía española mantiene su fidelidad al sacramento del matrimonio ante el asedio del cacique infiel; que si San Sebastián defiende a los que profesan el incipiente y subversivo culto cristiano,

Sebastián Hurtado defiende el honor de Lucía cuyo cuerpo es, en el mito americano, el equivalente del «cuerpo de Dios», metáfora que el discurso martirológico de la *Leyenda Dorada*⁵ utiliza para nombrar el cuerpo de la virgen siciliana. Los santos Sebastián y Lucía pertenecen a la era de los mártires, el período de las persecuciones de Diocleciano, hacia fines del siglo III. En nuestra opinión, al desembocar en el martirio, la sacralización, insinuada por los nombres de los protagonistas, se manifiesta como una inflexión importante del lenguaje mítico.

El mito puede leerse también, ahora, como *parábola*, como *exemplum*.

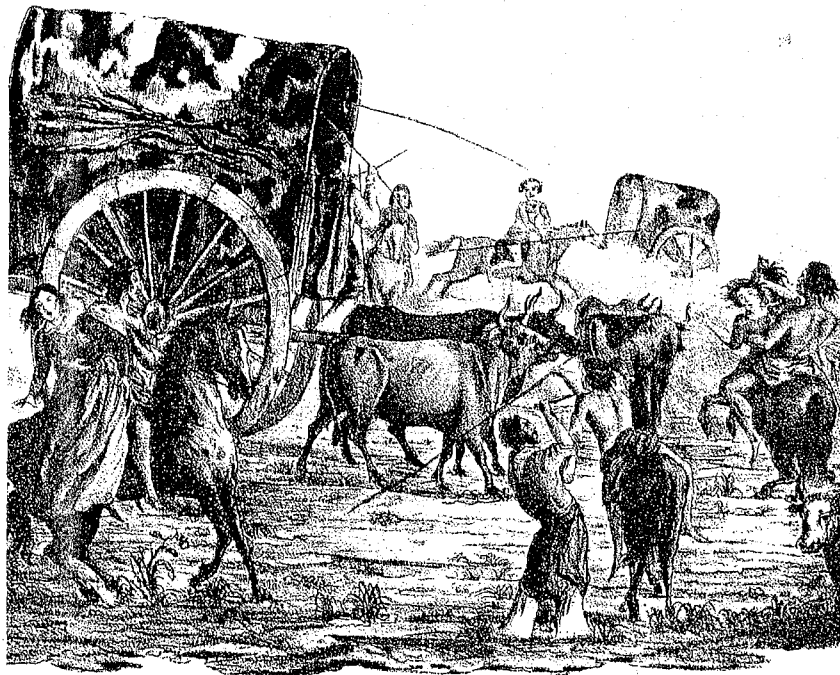
Se sabe: optar por el mito es abandonar el logos, pero las despedidas entre ambas zonas nunca son definitivas. El logos parece decirlo todo, probarlo todo. El mito, sin embargo, no calla ni oculta, sólo desvía, deforma, organiza su propia retórica, tan parecida a la de los sueños, hecha de alusiones, elipsis, eufemismos. No utiliza pruebas pero intenta, a su manera, ser *ejemplar*. Definido por lo que no es (ni real, ni racional), queda en libertad, como ficción, para organizar su propio saber.

El episodio mítico de Lucía Miranda está ubicado al promediar el Libro I de *La Argentina* (págs. 79-85). El mito está situado y fechado como todos los acontecimientos relatados en la crónica y los lectores contemporáneos debieron leerlo como parte de ella. Y en realidad, lo era, a pesar de los desvelos de los historiadores por confrontar el desvío del mito con respecto a la verdad de los *documentos* probatorios. Desvelos frustrados, porque no existe confirmación documental ni de los hechos, ni de los personajes del relato y no hay noticias del asentamiento de Sancti Spiritu en el año de 1532. Pero allí estaba y allí está porque, aunque se lo señale como «enfermedad de la historia», el mito se ubica entre lo sucedido y lo deseado de acuerdo a los modelos ideológicos, religiosos y éticos del narrador y su contexto. El desajuste entre lo sucedido y lo deseado es el punto de partida del mito, de la literatura.

El de Lucía Miranda es un mito blanco y cristiano. Se inserta en la crónica de una conquista realizada en nombre del Rey pero, sobre todo, en nombre de Dios. La sacralización manifiesta en los primeros actos del conquistador —erección de la cruz, lectura del requerimiento— se corresponde con la elección de los nombres fundadores, nombres de santos, de misterios, de vírgenes, que evidencian la voluntad de legalizar mediante la divinización del nombre el territorio ocupado.

En el episodio de Lucía Miranda los conquistadores definen el espacio americano como propio y al indio como violador de la frontera. Los timbúes se convierten en agentes de las violencias ejercidas por el español. El mito invierte los términos estructurantes de la situación de conquista. Cuando dice con su propia retórica que el indio es el que viola, que el conquistador, su fuerte, su mujer, son violados; que el español es dueño legítimo de las tierras americanas y el indio un usurpador, el mito funciona como justificación y naturalización de todo el complejo sistema ideológico de la conquista. La cautiva blanca crece y se expande sobre la abrumadora realidad de la cautiva india.

*Acerca del mito
y su verdad*



Repitiendo el camino de Lucía Miranda, dos mujeres blancas han sido capturadas: «cuerpos en movimiento», atraviesan el umbral que las separa de «los otros», transgresoras sin quererlo inician un viaje sin retorno. Siglo XIX *Ataque de indios*. Buenos Aires.

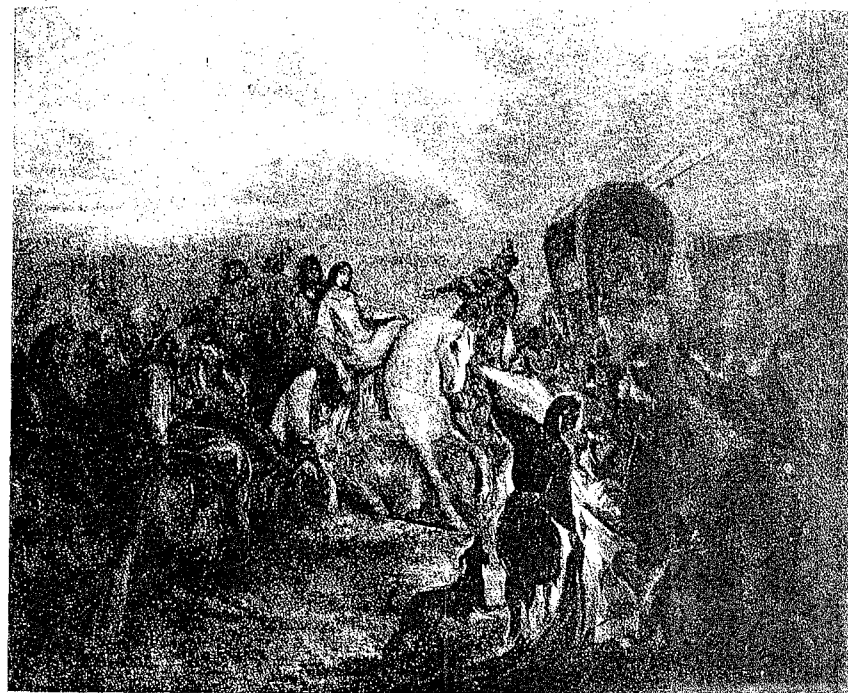
La cautiva en las crónicas jesuíticas: mito de origen y exorcismo blanco

Tristes españoles, quien os pudiera hacer cautos para que temierais recibir los dones y daros las señas de este aleroso Sino, para que evitarais sus acechanzas, ya que van ya a acabar con vuestras vidas por robar a la inocente Elena.

Pedro Lozano, *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán* (c. 1745)

Pero la virtuosa matrona más se encolerizaba cuanto mayor era la pasión del bárbaro; se lamentaba de no haber perecido y de la hermosura que tantos males le acarrecaba y no podía consentir en mirar con buenos ojos a su nuevo dueño.

Nicolás del Techo, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* (1673)



Il en devint éperdument amoureux. Elle ne l'ignora pas long-temps & elle comprit bientôt ce qu'elle avoit à craindre de cette passion dans un Barbare, dont il importoit beaucoup au Commandant de se conserver l'amitié. Tout ce qu'elle pu faire, fut d'éviter avec soin de se laisser voir & d'être bien sur ses gardes.

Pierre Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, 1756

Todo prometía bonanza y aseguraba hermandad incontestable por muchos años. Así sucediera si la furia de una pasión no lo convirtiera todo en cenizas.

José Guevara, *Historia del Paraguay* (c. 1750)

Todos los historiadores jesuitas que a lo largo de los siglos XVII y XVIII rescatan de la crónica laica el mito de Lucía Miranda, lo convertirán en mito de origen de la discordia entre indios y españoles y, a la vez, en epopeya sacra⁶. De todas ellas, la versión de Lozano

En la imagen la disposición de las figuras de los blancos —todos hombres— abre un espacio: la tensión se centra en la cautiva que provoca gestos de asombro. La mujer blanca que ha retornado con los suyos es ya un cuerpo extraño, envilecido por sus captores, que sólo podrá ser redimido por el martirio. Mauricio Rugendas. Siglo XIX. *El regreso de la cautiva*. Buenos Aires.

será la más libre, la más compleja y la más eficaz en la utilización del mito.

Los primeros misioneros de la orden de Ignacio de Loyola llegan al Paraguay a fines del siglo XVI pero fue durante los siglos XVI y XVII cuando intensificaron su trabajo y organizaron las reducciones de indios en las misiones. En este período los españoles enfrentan numerosos y constantes levantamientos indígenas. Después de cada rebelión sofocada, imponen severos castigos a las tribus sublevadas.

A pesar del tiempo transcurrido desde la conquista, la rebelión indígena vuelve a plantear el interrogante crucial: ¿se podrá, finalmente, asimilar al indio o habrá que eliminarlo definitivamente? Como no sabe responder a este interrogante con certeza, —un interrogante que está implícito en todas las reflexiones de esos años— Lozano crea un nuevo comienzo para el mito de Lucía Miranda:

Pero envidioso el demonio de que aquellas reliquias del nombre cristiano, hubiesen hecho pie en el imperio que poseyó sin contradicción durante tantos siglos y recelando que aquel corto número de españoles fuese reclamo que llamase a otros para propagar el nombre 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 (*op. cit.*, pág. 42).

La historia del enfrentamiento entre timbúes y españoles provocado por la hermosura de la mujer blanca, se ubica en el origen mismo de la conquista rioplatense. El combate de Sancti Spiritus es narrado como un combate decisivo porque el demonio, que actúa a través del indio, tiene, según Lozano, objetivos categóricos: borrar y extinguir el nombre cristiano en América. «Para este fin, propio de su odio mortal al género humano [...] levantó un fatal incendio en el pecho de su principal cacique haciendo que se aficionase torpemente de una española de las que estaban en el presidio, llamada Lucía Miranda» (*Ibid.*). Estamos en plena epopeya sacra. El combate es entre Dios y «El Padre del Engaño» y la crónica jesuítica coloca claramente a españoles e indios en los extremos del Bien y del Mal. Pero la mujer está instalada en el medio, en ese lugar huido, inestable, poco confiable: el lugar de la causa del combate, la causa de la «funesta y lamentable tragedia».

La religión es una forma de la literatura y aunque los escritores jesuitas prefieran mantener en sus historias de temática laica la misma técnica del discernimiento (separar, ordenar, enumerar, distinguir) con la que construyen el discurso de las *Historias de la orden*, la literatura, el mito, lo fabuloso, tiene una eficacia insuperable cuando se trata de alertar, poner en guardia, y ellos hacen también de la eficacia, un culto.

El relato de Lozano expande el texto de Ruy Díaz de Guzmán, se permite todas las libertades de la ficción. El narrador insiste en el conflicto interior de la cautiva: «Considérese a esta triste mujer en poder de un bárbaro y loco amante, viviendo con él de puertas adentro, solicitada con halagos, con lisonjas, con sobornos, que son

la munición más poderosa para rendir la más fina constancia, principalmente de quien se miraba en tan baja fortuna y se verá cuán fácilmente hubiera llegado a los últimos términos el impuro amor de Siripo si toda su recia batería no se hubiera encontrado con una firmísima roca, cual era el casto pecho de aquella Lucrecia Española» (pág. 49). En este tramo el trabajo con la lengua produce la idea de acecho y resistencia pero el combate es ya cuerpo a cuerpo, el cuerpo bárbaro asediando el cuerpo de la mujer cautiva, el «puertas adentro», la intimidad del cautiverio, el momento del casi abandono y finalmente la resistencia firme de una roca: la cautiva convertida en mármol.

En la reescritura del mito que Lozano realiza hay también lugar para el reproche a la ligereza de los españoles que hospedan a los timbúes dentro del fuerte permitiendo que se consume la traición: «lo que fue una temeridad digna de que su castigo sirva de escarmiento, en que tomen lecciones los siglos de cuán poco se debe fiar de bárbaros recientes amigos» (pág. 45). Es indudable que, a pesar de los siglos transcurridos, ni la superioridad militar ni la tarea de los misioneros en las reducciones han sido suficientes para eliminar el «problema» del indio ni como subversiva presencia material ni como cuestión religiosa. El relato se pone entonces solemne y apela el escarmiento: ya no hay tiempo para cometer errores.

Pero es en el momento de montar el espectáculo final del suplicio de la mujer cristiana cuando Lozano se vuelve más autónomo: «Encendióse una hoguera horrible alrededor de un palo, en la que ligaron a la triste cautiva y mientras la voracidad del incendio le permitió libre el uso de la lengua, no se le oyó sino clamar al cielo por misericordia y ofrecer con ánimo varonil aquel tormento por la remisión de sus pecados, con lo que esperamos saldría del fuego purificada su alma de las manchas que suele contraer la fragilidad humana» (pág. 53).

Lentamente, un cuerpo manchado de mujer se quema, y el narrador goza con la contemplación del tormento: el fuego purifica ese cuerpo de mujer que ha estado demasiado tiempo entre los bárbaros y la purificación justifica el gozo del narrador que hasta se permite, bondadoso, apostar a la salvación de la cautiva sin arriesgar ninguna seguridad al lector conmovido. Él desea la salvación; lo que decida Dios no se sabrá nunca.

La voracidad del incendio que se apropia del cuerpo de la cautiva para purificarla puede equipararse a la voracidad del discurso jesuita que toma el mito de Lucía Miranda para convertirlo en epopeya sacra. Si el combate terrenal es, en el mito, una derrota para los cristianos, la santificación propone la reivindicación en el plano de lo eterno. No hay mejor modo de neutralizar una derrota que convertir en mártires a los vencidos y no hay mejor posibilidad de salvación eterna que la muerte como mártir.

El mito de la cautiva blanca tomado de la crónica laica resulta, pues, un valioso exorcismo y también un llamado de alerta sobre los riesgos del mestizaje, sobre todo cuando su dirección es indio-mujer blanca, porque resemaniza el relato con la idea de exterminio y destrucción del blanco.

El nombre de la cautiva. La cautiva sin nombre

En un sentido, la conquista española fue una conquista de mujeres. La captura de mujeres constituyó un elemento importante en la esclavización general de los indios que se produjo durante las primeras décadas del siglo XVI.

Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*

y que entonces habían oído decir que los frailes se querían ir a la costa del Brasil y que les llevaban por fuerza sus hijas [...] y porque las indias no querían ir y huían los frailes las tenían muy sujetas y apriñadas. Las mozas que llevaban eran treinta y cinco.

Álvar Núñez, *Comentarios*

Nuestras muchachas
que eran lindas flores,
los blancos solían pisotearlas,
y para la casa cándida como el sol
las han arrebatado de lejos,
esas, cuyas cabezas estaban dobladas
sobre los brazos cruzados.

Canción axe

La cautiva blanca no sólo tiene un nombre, tiene una tradición. Lucía Miranda es, alternativamente, «inocente Elena», o «Lucrecia española».

Del lado de Elena, está la sospecha de incitación, pero también el viaje, el amor, la vida y el goce. Del lado de Lucrecia, el castigo, el suicidio, la muerte después del ultraje. Ambas desencadenan guerras o determinan la explicación mítica de hechos históricos tan importantes como la caída de la monarquía en Roma.

Surgida en el interior de una crónica que su autor considera humilde portadora de hechos «dignos de memoria pero en tierra miserable y pobre», Lucía Miranda se ubica en el origen de la conquista rioplatense y es la justificación de su carácter violento, francamente salvaje. De no mediar la pasión de un bárbaro por la mujer cristiana todo hubiera sido bonanza entre conquistadores y conquistados. La verdad histórica se distorsiona, se fisura y emerge el mito de la cautiva blanca. Arrebatada a los suyos, provoca una guerra que casi extingue a los españoles del suelo americano. Viaja hacia el afuera; vive, como extranjera, entre los indios. De «puertas adentro» del cautiverio sufre y ama, recuerda, se humilla y ruega. Desobedece las órdenes de su captor. Se reencuentra con su marido y le entrega la fidelidad que ha mantenido intacta para él. Historia de amor con desenlace trágico, la muerte impedirá el mestizaje y castigará lo incitante de su hermosura, «limpiará las manchas que suele contraer la fragilidad humana». Cuerpo deshonorado que debe purificarse, frontera erosionada, la cautiva blanca es el símbolo de la diferencia y de la contaminación entre dos mundos. Si el mito logra con-

ya en casas grandes, blancas. / Ya nunca más nos saludamos / con el hermoso saludo de lágrimas. / Nuestras hijas / están ya en casas de grandes señores / ya han sido totalmente amansadas.»⁸

Notas

¹ Herodoto de Halicarnaso, *Los nueve libros de la Historia*, trad. de P. Bartolomé Pou, Madrid, Imprenta V. Saiz, 1878, Tomo I, pág. 21.

² Cfr. Benveniste, E., «Civilización. Contribución a la historia de la palabra» en *Problemas de Lingüística General*, México, Siglo XXI, 1971.

³ Kristeva, Julia, *Los poderes de la perversión*, Buenos Aires, Catálogos, Siglo XXI 1988, pág. 17.

⁴ El texto permanece sin editarse pero circula profusamente por América y se lo conoce como «La Argentina manuscrita». Recién en 1836, Pedro de Angelis, un estudioso italiano importado por Rivadavia, que será después un intelectual orgánico del gobierno de Juan Manuel de Rosas, publica por primera vez *La Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán en su *Colección de documentos para la historia del Plata*, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836/37 que reedita o da a conocer por primera vez las obras más valiosas del período colonial argentino. Paul Groussac realizó en 1912 una edición crítica, a la que deben sumarse las tres que estuvieron a cargo de Enrique De Gandía (Estrada, 1943; Espasa Calpe, 1944 y Huemul, 1974). Las citas corresponden a esta última edición.

⁵ Vorágine, Santiago de, *La leyenda dorada*, traducida del latín por José Manuel Macías, Madrid, Alianza, 1982.

⁶ Charlevoix, Pierre F. de, *Histoire du Paraguay*, París, 1756. Guevara, José, *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Buenos Aires, 1836, *Colección De Angelis*, Tomo I; Lozano, Pedro, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, en *Colección Andrés Bamas*, Tomo II, Buenos Aires, 1873; Techo, Nicolas del, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Tomo I, Madrid, 1897.

⁷ Cfr. Barthes, Roland, «Loyola» en *Sade, Loyola, Fourier*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1977.

⁸ *Canción de Kanexingi* que forma parte de los textos axe recogidos por Marc Münzel e incluidos en Roa Bastos, Augusto, (compilación e introducción) *Las culturas condenadas*, México, Siglo XXI, 1978.