

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Entre lo visible y lo enunciable. Sobre el estatuto de verdad en las memorias del Padre Paucke.

Cebrelli, Alejandra (UNSA).

Cita:

Cebrelli, Alejandra (UNSA). (2007). *Entre lo visible y lo enunciable. Sobre el estatuto de verdad en las memorias del Padre Paucke. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/377>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA
Tucumán, 19 al 21 de Septiembre de 2007

Título: “Entre lo visible y lo enunciable. Sobre el estatuto de verdad en las memorias del Padre Paucke”.

Mesa Temática Abierta: N° 47: Modalidades de la religiosidad católica: prácticas y representaciones en Iberoamérica (siglos XVI al XX)

Universidad, Facultad y Dependencia: (CIUNSa. – CEPIHA)

Autora: Alejandra Cebrelli

Dirección de correo electrónico: alejaceb@unsa.edu.ar

Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios mocovíes: 1748-1767, de Florián Paucke se configura como una memoria escrita en Europa desde un doble exilio – de la orden jesuítica, de la reducción de San Javier (Paracuaria)- en un afán por construir una palabra capaz de destacar la heroicidad de su propia biografía, pero también de la gesta de la Compañía, por entonces denostada y desaparecida.

El libro refiere una historia y reconstruye un mundo cuyo efecto de verdad se sostiene tanto en un sistema lingüístico como en uno icónico (las memorias están profusamente ilustradas), que si bien se combinan, sostienen y completan uno al otro, plantean sus propias estrategias de representación y, por lo tanto, de verosimilitud. Desde la semejanza a la convención, de la palabra a la imagen, se plantea una disyunción por donde se patentizan representaciones y valores de diferentes épocas a los que intenta dar coherencia la figura del yo-testigo-escribiente-dibujante.

En otras palabras, la tensión entre el registro verbal e icónico, entre lo visible y lo enunciable, demuestra que la diversidad puede existir en el interior de una misma práctica discursiva, en este caso jesuítica, pese a la homogeneidad que le otorga tanto el esfuerzo por construir una escritura verosímil, sostenida tanto por el dogma como por la pasión puesta al servicio de la justificación de una gesta comunitaria pero también de la propia vida.

Esbozos de una biografía

El padre Florián Paucke nació en Witzingen (Austria) e ingresó muy joven a la Compañía de Jesús con la intención de prepararse para llevar la palabra de Dios a los *infieles*. Hechos sus votos, mantuvo su vocación inicial y logró que lo enviaran a la Provincia Jesuítica de Paracuaria. En 1748 llegó hasta la ciudad de Córdoba del Tucumán,

desde donde partió a una reducción en el Chaco austral¹. Allí trabajó entre los indios mocovíes, una de las tribus pertenecientes a la etnia de los temibles guaycurúes, hasta que el extrañamiento de la orden lo devolvió a su patria. A partir de ese momento, se asiló en el convento cisterciense de Zwettl, donde escribió sus extensas memorias a pedido de sus benefactores en un lapso de tiempo indeterminado entre su llegada, en 1773, y su muerte en 1780. El sacerdote las tituló *Hacia allá* [fuimos] *amenos y alegres, para acá* [volvimos] *amargados y entristecidos*², aunque se conocen bajo el título de *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios mocovíes: 1748-1767*.

De toda la escritura de los sacerdotes de la Compañía sobre el Chaco, el manuscrito de Paucke es el que inscribe con mayor fuerza el discurso literario en su variable autobiográfica, sin abandonar la matriz descriptiva propia tanto de las historias naturales y morales como de la literatura de viajes de la época³. De allí que para su comprensión se haga indispensable conocer tanto los avatares del escritor como el horizonte cultural e histórico en el cual se escribió. De hecho, el título da cuenta de las particulares condiciones en que se produjo: un doble exilio obligado: de la reducción chaqueña de San Javier en la cual Paucke había vivido casi dos décadas y de la congregación que el Papa Clemente XIV había disuelto en 1773 (Di Steffano y Zanatta: 2000) además de encontrarse bajo el mandato de un prior que no era su superior jerárquico sino el del convento donde se había refugiado al disolverse su propia orden. El padre Florián Paucke trabajó entre los indios

¹ Las memorias del padre Paucke poseen un extraordinario valor antropológico y, en particular, dan cuenta tanto de la importancia de la hechicería entre los mocovíes como de las formas de represión y disciplinamiento a que sus agentes fueron sometidos. La misión de San Javier formaba parte de la extensa Provincia Jesuítica de *Paracuaria* que entre otras localidades, comprendía las actuales provincias argentinas de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Chaco, Formosa, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires (Paucke: I, 1943, XVII).

² Utilizo la traducción de Edmundo Wernicke, especialista en el alemán del siglo XVIII quien también tuvo a cargo una versión al español del *Viaje al Río de la Plata (1534-1554)*, de Ulrich Schmidel. Wernicke tradujo desde una copia del manuscrito original, hoy extraviado, corregido por el mismo Paucke. Dicha copia fue encontrada en el Monasterio de Zwettl (Bajo Danubio, Alemania) por el padre Guillermo Furlong. Esta traducción constituye la primera edición completa de la obra –se habían publicado extractos en alemán y en español– y se ha puesto el mayor cuidado en presentar *una lectura lo más literal posible, rehuyendo todo afán de embellecer o modificar sus expresiones, que siempre resulta en detrimento de la exactitud* (Paucke; 1943, I, XXIII). El cuidado del traductor llega al extremo de trabajar contrastivamente con las ediciones previas y con las cartas manuscritas del padre Paucke a sus superiores que, por entonces, se conservaban en el Archivo General de la Nación Argentina.

³ La estrecha relación de *Hacia allá y para acá* con la literatura de viajes es indudable, como se afirma más adelante. En ese sentido, es importante destacar que, para Altuna la dimensión autobiográfica puede emerger como resultado del tránsito mismo, de la intención que tiene el viajero de narrar su experiencia, tal como sucede en *Un viaje fascinante por la América Hispánica del siglo XVII*, de Diego de Ocaña. Para la investigadora colonialista, el *aquí* y el *allá* señalan la disociación del sujeto de esa escritura (Altuna: 2000).

mocovíes, una tribu perteneciente a la etnia de los guaycurúes, desde 1748 hasta que el extrañamiento de la orden lo devolvió a su patria. El sacerdote escribió en el exilio sus memorias que se conocen bajo el título de *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios mocovíes: 1748-1767*. El estatuto autobiográfico del texto de Paucke posibilita la inclusión de anécdotas que se legitiman desde la propia observación y vivencia, aportando una versión ‘personal’ del mundo chaqueño representado.

La escritura como *sincera verdad*

El título alude a una escisión desgarrada entre un *aquí* desolado y un *allá* feliz, entre el exilio europeo y el añorado territorio chaqueño. Desde las primeras palabras, entonces, se convoca a la escritura el mito del paraíso perdido que le otorga una organización semántica, patémica e ideológica que produce la semiosis aunque sólo aparece de modo fragmentario y subyacente. La religiosidad católica en clave jesuítica, en tanto marco referencial, se instituye en el la matriz desde donde se construye el mundo representado. Por lo mismo, al espacio chaqueño se le superpone la representación del edén que se convierte en objeto de un texto configurado en memoria individual y colectiva; como tal, aparece atravesado por una pasión puesta al servicio de la defensa de la propia acción misional y de la gesta jesuítica en su conjunto. Estas mediaciones y constricciones difractan no sólo el mundo representado sino la pluma y la voz de quien, figurativamente, lo está refiriendo.

La fusión en el *yo* del enunciador, del protagonista del relato y de quien firma –una de las características del discurso autobiográfico (Léjeune: 1975⁴; Pozuelos Ivancos: 1993; Loureiro: 1991)- se hace evidente en las palabras que abren el “Prefacio”. La mención del particular mandato que ha dado lugar a esta escritura da cuenta del carácter público de la misma⁵, abierta a un lector indefinido que ya no podía ser la congregación, por entonces disuelta.

La construcción de este tipo de destinador y destinatario rompe con la tradición jesuítica cuya escritura se había engendrado desde y para la misma Compañía de Jesús y sólo se había abierto, de manera indirecta, a aquellos lectores *cristianos* (Lozano: 13-16)

⁴ Me refiero a *El pacto autobiográfico* de Philippe Léjeune, citado por José María Pozuelos Ivancos (1993) y por Aurora Mateos Montero (1995).

⁵ Otra de las características de la autobiografía señalada por Mijail Bajtín (1898; Mateos Montero: ibídem; Pozuelos Ivancos: ibídem).

capaces de compartir la particular visión desde la cual los misioneros representaban sus travesías dentro la Provincia Jesuítica de *Paracuaria*. En este caso, en cambio, *se toma la pluma* para contar las propias aventuras a un *alguien* cuya única competencia exigida es el interés por conocer la travesía completa y la larga estadía en la *América occidental*.

A continuación, se explicita el plan de escritura del libro, estrategia típica del discurso autobiográfico (Mateos Montero: 1995) que permite organizar el material narrativo⁶. Esto pone de manifiesto el carácter ficcional de este discurso que suele pasar desapercibido gracias al funcionamiento de un ‘pacto particular de lectura’ según el cual el contenido se considera como ‘verdadero’ (Léjeune: *ibídem*; Pozuelos Ivancos: *ibídem*; Loureiro: 1991), La elección del género autobiográfico refuerza el contrato veredictivo propio del discurso científico que también forma parte del tejido interdiscursivo en el que se entrama el texto.

El esfuerzo perlocutivo está puesto al servicio de lograr la mayor verosimilitud posible sostenido por la intención de justificar el propio trabajo misional, legible en *relatar mi actitud durante diez y ocho años en las reducciones*. Se instaura así una dimensión argumentativa que emparenta esta autobiografía con otras prácticas textuales y discursivas propias de la época tales como la confesión, el encomio (Bajtín: 1989; Altuna: 2000) y la memoria –en particular, la de expedicionarios militares al Chaco (Cebrelli: 2004a⁷). Con estas prácticas comparte también la construcción de una imagen positiva del yo que enuncia. En todas ellas se intenta construir una autorepresentación apta para ser mostrada en la vida pública que responde a las ideologías que sustentan el diseño general, la selección y la organización de rasgos y valores (Bajtín: *ibídem*).

En las memorias de Paucke, la imagen de sí mismo está estrechamente relacionada con una insistencia en la veracidad de su palabra en tanto se sostiene en la experiencia personal y en la observación del mundo referido.

⁶ Se trata de la estrategia llamada ‘subida’ (Mateos Montero: *ibídem*) que el enunciador utiliza varias veces a lo largo del extenso manuscrito (Paucke: II, 174 y II, 133).

⁷ Me refiero a la “Relación de Méritos y Servicios” que el Maestre de Campo Blas Joaquín de Brizuela redactó por orden de Don Jerónimo Matorras, gobernador de Tucumán, durante la expedición de 1774. Fue publicada bajo el título “Diario de la expedición hecha en 1774 a los Países del Gran Chaco desde el fuerte del Valle por Don Jerónimo Matorras”, en el tomo VIII-A de la *Colección de Obras y Documentos* (de Angelis: 1972-[1837], 241-301). También sirven de referencia dos diarios escritos durante una misma expedición al Chaco en el año 1780: El “Diario de la Primera Expedición al Chaco emprendida en 1780 por el Coronel Don Juan Adrián Fernández Cornejo” (de Angelis: 1972-[1837], (de Angelis: 1972-[1837], VIII-A, 305-183) y el “Diario del Viaje al Río Bermejo por Fray Francisco Morillo del Orden de San Francisco” (de Angelis: *Ibídem*, 385-430).

Pero a lo que yo me obligo especialmente durante el transcurso de este relato e información será a observar la sincera verdad de mi informe, la que no se basará en noticias ajenas recogidas sino sobre la experiencia propia. Si acaso se incluyera algo que fuera conocido por informes extraños, será mi deber el no ocultarlo al lector y dejar establecida la verdad de aquellas cosas allí donde y por quien han sido comunicados. /.../ En esto hay que advertir que lo que yo refiero aquí ha de entenderse de las costumbres y manera de vivir conocidas propiamente por mi y observadas por la experiencia referente a estos indios.

(Paucke: 1943, I, 3)

Se trata de un yo que se modaliza desde un deber-decir-verdadero, legible en *–yo me obligo a observar la sincera verdad*. Dicha observancia surge de la voluntad individual pero también de una autodisciplina propia de la práctica sacerdotal que devela a quién enuncia en realidad: un *yo* inclusivo, un *yo* hablando desde y por una institución recientemente desaparecida pero que mantenía intacto el poder aglutinante entre sus antiguos miembros. El hecho de que la Compañía fuera clausurada hace que el *nosotros* aparezca velado, apenas visible en la pasión del *yo* voluntarista e intenso.

Cabe destacar que, para la semiótica, la realidad puede ser independiente de lo que un grupo de personas crea de ella pero es globalmente dependiente de lo que la comunidad de interpretación (religiosa, científica o política) considere como tal. La ‘verdad’, entonces, depende del horizonte lógico-referencial antes aludido como así también de la dimensión ideológica del enunciado (Parret: 1995). El contrato el contrato veredictivo depende en estas memorias de tanto de su adhesión a los condicionamientos dialógicos y conversacionales de la época, como a la inscripción del discurso autobiográfico y al funcionamiento de la matriz descriptiva que reafirma dicho contrato y lo remite a los paradigmas empiristas e iluministas de la Europa de finales del siglo XVIII.

Asimismo, la matriz del discurso religioso a la base de estas memorias provoca que el estatuto de ‘verdad’ de esta palabra *–y* de su locutor- se asienta también en prácticas discursivas propias de la Iglesia tales como la del sermón y la de la enseñanza del catecismo. Estas implican la difusión de la palabra de Cristo, considerada por el dogma como verdadera *per se*, la cual *–por* contaminación metonímica⁸- pasa sus atributos a la palabra del enunciador-sacerdote-misionero-firmante.

⁸ Dicho de otro modo, si la metáfora se basa en la intersección sémica de dos clases, la metonimia reposa en el vacío ya que la relación requiere de un término intermedio (Grupo μ : 1987). La relación lo que hace verdadera a la palabra del misionero es el hecho de que éste repita la palabra de Dios. Sin esta práctica de repetición *–la del sermón, la del catecismo–* no existiría la sustitución sémica.

Por otra parte, es necesario recordar que *Hacia allá y para acá* se escribe desde un presente cuya distancia temporal y espacial permite una cierta objetivación de la mirada. Por ello el *yo* construye una perspectiva que, sin dejar la pasión de lado, se muestra como indagadora, desacralizada casi antropológica que, si por un lado colabora también en la construcción de la verosimilitud, por el otro da cuenta de los desplazamientos que han sufrido las religiones populares en el imaginario europeo oficial como resultado de la impronta de las Luces, pasando de la herejía y heterodoxia al folclore en pos de la ‘utilidad social’ (De Certeau: 1993).

Imagen y verosímil

Si la afirmación de las Luces fue la de la legalidad y la de la inteligibilidad, no es de extrañar que en estas memorias “ilustren” su referente, en el doble sentido del término. Precisamente, parte del indudable valor de estas memorias lo constituyen los dibujos realizados por el misionero a lo largo de sus dieciocho años en América. Al contrastarlas con la palabra, se construye un texto en el que la palabra y la imagen dialogan en el proceso de construcción de representaciones heterogéneas de sí mismo y sobre los ‘otros’.

Estas ilustraciones conforman otra de las formas de registro y archivo de este mundo tan diferente al europeo al cual se pretendía referir⁹, forma utilizada por numerosos científicos que recorrían el actual territorio americano para escribir historias naturales. Asimismo, el uso de la ilustración como estrategia de conservación de la memoria grupal, formaba parte de la vida cotidiana de la Compañía de Jesús en la ciudad de Córdoba. En el Capítulo X (“Tomo 1“) de *Hacia allá y para acá*, al describir el Colegio de Monserrat, donde vivían los estudiantes de la Universidad, se dice que *tenía los retratos de los antecesores y de todos los excolegiales representados por su propia imagen por todo el comedor entre los cuales hay muchos obispos y arzobispos* (Paucke: 1, 141). La cita pone de manifiesto la importancia de la imagen en la construcción de la memoria y de la identidad conventual. De allí que las escenas dibujadas por el mismo Paucke resulten significativas en el proceso de representación tanto de sus propias prácticas religiosas como de las de los habitantes del territorio chaqueño.

⁹ Paucke realizó 104 láminas, parcialmente coloreadas, que fueron agregadas a la edición que estoy manejando. Treinta y siete se dedican a la flora, treinta y tres a la fauna y treinta y cuatro a los trajes y costumbres.

Por la misma época, el dibujo estaba considerado como el modo más cercano a lo real, en tanto constituía la base de la producción pictórica de la época, una especie de registro ‘sobre’ el cual se producía una pintura según técnicas y métodos determinados. Entre el dibujo y un fresco sobre el mismo tema, el primero tenía el valor de la semejanza y el segundo, de la similitud (Debray: 1994). De allí que, en general, los dibujos tiendan aún hoy a percibirse como ‘espejo’ de lo real, obliterando las reglas de construcción de dicho texto.

Este valor analógico, atribuido popular y tradicionalmente al dibujo (Dalmasso: 1994) se acentúa en la escritura de Paucke por el carácter autobiográfico de la misma. Sus ilustraciones adquieren así un alto valor de registro y producen un fuerte efecto de verosimilitud, sostenido –precisamente- en lo que el discurso lingüístico focalizado en el yo autobiográfico no cesa de repetir: *lo que refiero aquí ha de entenderse [como el mundo] conocido propiamente por mi, observado* –[y, podríamos agregar, ilustrado a partir de]- *la experiencia*. De este modo, la lectura contrastiva de la escritura y de las ilustraciones producen la impresión de ‘estar-allí-viendo’, lo que borra la distancia geográfica y cultural que tenía el mundo representado –una reducción chaqueña- para el lector europeo.

A ello hay que sumar el peso del dogma en el contrato veredictivo pues el misionero, lugarteniente de Dios en tierras paganas, es capaz de representar, de construir réplicas del original divino. La semejanza entre la imagen y su referente se transforma en la virtud ética del signo icónico. Las ilustraciones asumen así el rol de doble testimonio: prueban la existencia de ese mundo ‘otro’ y prueban la capacidad de los sacerdotes jesuitas para reproducirlo. El diseño de las imágenes responde al registro baconiano de la experimentación y la observación que está a la base de la producción de los dibujos de Paucke¹⁰.

Se construye en el lector una forma particular de confianza –en la palabra, en la imagen- que descansa tanto en la creencia –el yo que escribe, dibuja y firma estuvo ‘realmente’ allí- como en el saber –palabras e imágenes son ‘verdaderas’ en tanto se construyen gracias a la experiencia vital, experiencia que –cabe destacar- era extraordinaria para la época.

¹⁰ Cfr. Marta Penhos (2005) sobre todo lo referido a la construcción de la mirada en los textos que registran la realidad americana a finales del siglo XVIII y en los que rastrea el modo en que se construyen las imágenes y las funcionalidades que tuvieron en cada una de las formación sociales y discursivas en la que los textos se insertan.

En síntesis, la lectura contrastiva entre la autobiografía y los dibujos ponen en evidencia que el orden de lo icónico es diferente del lingüístico (Foucault: 1981), que existen disyunciones entre el hablar y el ver pues constituyen formas diferentes de saber (Deleuze: 1987) y, por lo mismo, su análisis posibilita rastrear el modo de funcionamiento e, inclusive, el génesis de las relaciones diferenciadas de poder. Este tipo de lectura devela, además, que las prácticas de colonización implicadas en el proceso de evangelización se sostenían no sólo en el monopolio de la palabra, sino también en el monopolio de la mirada, es decir, en el extraordinario poder de la imagen. Develan, asimismo, que las dimensiones de lo visible y de lo enunciable remiten a horizontes referenciales diversos, pertenecientes a diferentes tiempos del devenir occidental.

La ciudad, la letra y el dogma o la construcción de la doble utopía

En el capítulo denominado “Descripción de la ciudad de Córdoba”, el yo-narrador describe a Córdoba del Tucumán: *una ciudad no demasiado grande ni demasiado chica; [con] calles ordenadas y parejas, una espaciosa plaza cuadrada [...] una linda y grande iglesia catedral [...], ocho iglesias, dos conventos de vírgenes, una universidad y un collegium maximum* donde vivía la mayoría de los futuros sacerdotes. (Paucke: 1, 139).

Coherente con la descripción realizada por medio de la palabra, la “Lámina X” ilustra a los habitantes destacables para la mirada del misionero: sus propios pares. La ilustración muestra a tres estudiantes con sus trajes de paño y a dos sacerdotes con su sobrepelliz –cuyo tamaño, mucho menor que el resto de las figuras, quiebra las reglas de la simetría-. Al fondo, ocupando todo el horizonte, aparecen los edificios citados. Las imágenes están ubicadas según ejes diagonales que –siguiendo la estructura del número áureo- sugieren posibles recorridos para la mirada del lector. El centro está ocupado por la cabeza de un estudiante del obispado llevando en sus manos el cáliz con el Cuerpo de Cristo, lo que pone en evidencia la relevancia que se le da a la jerarquía eclesiástica y al dogma. La distribución espacial, heredera de la mirada cuatricentrista, está marcada por la perspectiva central que, al recoger varias líneas de fuga en un solo punto, privilegia lo que allí está representado (en este caso, el futuro obispo, distinguido del resto por su *beca*, es decir, por la *banda azul-celeste* que cuelga de su ropa de paño).

En el costado izquierdo de la lámina, aparece un estudiante del *alumnado jesuita* con pluma y papel en cada mano y, un poco más atrás pero con un tamaño disminuido, *un sacerdote jesuita portugués con el cuadrado y el roquete* que parece portar una Biblia en

una de sus manos. En el otro costado, y un poco más adelante, se ve a un sacerdote jesuita español *con su cuadrado y sobrepelliz de coro*, cuya altura es proporcionalmente menor. Casi al mismo nivel de la figura más grande de la izquierda, aparece un estudiante del *alumnado jesuita con la insignia de doctor sobre la beca y en su cuadrado*. Es la única imagen humana de espaldas al eventual espectador, ya que el resto de las figuras miran hacia el afuera del campo.

Como ya se adelantó la coincidencia entre la voz y la imagen nunca es completa. En este caso, llama la atención el modo en que la escritura se ‘cuela’ en la ilustración y, con la finalidad de dar explicación de lo que se dibuja, sobreimprime la letra a la imagen, creando el efecto de sentido de que las figuras humanas representadas se paran y se sostienen sobre el discurso verbal. Tal predominio del signo verbal sobre el icónico se hace evidente en el hecho de que las dos imágenes situadas a la derecha (siguiendo la perspectiva de la figura central) lleven en sus manos signos que destacan la primacía de la cultura letrada (pluma, tintero, papel, escrituras).

La parte superior de la lámina prefigura el horizonte que, en este caso, está ocupado por la Iglesia Jesuítica, por el Colegio de Monserrat, por el convictorio y por una serie de iglesias que aparecen en el fondo. Apenas delineados, se adivinan las cúpulas de otros edificios de carácter religioso. Se configura, de este modo, el lugar de la utopía, del deseo y del futuro como el espacio de la urbe católica, de la civilización realizada por medio de la evangelización, llevada a cabo por los jesuitas como ‘avanzada’ de la cultura occidental y cristiana. La idea de futuridad, de avance hacia el afuera de campo –prefigurada tanto en la forma de V de las figuras humanas (al modo de las golondrinas que vuelan largas distancias) está acentuada por la desproporción antes señalada: los estudiantes (sacerdotes del mañana) tienen el doble de tamaño que los sacerdotes del presente. Todos marchan hacia la utopía, respondiendo al mandato más tradicional de la Compañía de Jesús: transformarse en los heroicos soldados de la ‘guerra santa’ entre Dios y el Demonio.

En contraste, el único que posee la insignia de doctor –el que no tiene más que aprender- es quien da la espalda al espectador y parece dirigirse nuevamente hacia la ciudad de Córdoba, transformada en el dibujo en el único horizonte letrado y religioso de la época. Resulta evidente que la lámina resume el proyecto misional jesuítico y actualiza el mandato más tradicional de la orden mediante los valores más caros a la Ilustración: la educación y la letra.

En síntesis, se nota el esfuerzo por hacer coincidir, a modo de imposible reflejo la descripción que realiza la letra con la reproducción del dibujo, dando cuenta del modo en que la ilusión de la referencialidad plena funciona mientras la realidad representada y la cultura desde la cual se representa es la misma. Dicho de otro modo, la ilustración pone de manifiesto la aparente identidad entre la creencia –lo que se dibuja es ‘verdadero’ en tanto responde en un todo a los valores más caros al imaginario religioso colonial- y el saber –el dibujo da cuenta de una cierta enciclopedia, en este caso, de la Córdoba jesuítica y del aspecto de sus habitantes-, ilusión posible en tanto un mismo horizonte de referencias funciona en el polo de la producción, de la recepción y en el referente. Sin embargo, la ya citada distancia entre lo visible y lo enunciable posibilita que se ‘cuelen’ una serie de significaciones posiblemente no previstas por el enunciador y que dan cuenta de una serie de prácticas sociales en vigencia, de valores muy antiguos reelaborados desde las condiciones de producción y de una clara posición ideológica, la de la Compañía de Jesús.

Las supersticiones bajo el doble registro de la imagen y de la palabra

Leer el texto de Paucke, entonces, posibilita rastrear las estrategias a través de las cuales las representaciones del mundo adquieren un espesor temporal en las que resuenan diversos tiempos en el presente de la escritura, pese a que son reelaboradas desde la matriz iluminista. Esto es muy evidente en lo relativo a las prácticas *supersticiosas* de la comunidad, estrechamente relacionadas con la adivinación y la sanación, con las fiestas y con los rituales mortuorios protagonizados por los chamanes de la tribu.

La *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, del Padre Lozano –y, antes, las cartas anuas- muestran que los misioneros jesuitas veían en los hechiceros chaqueños a los enemigos naturales de la campaña de evangelización; la creencia cabal en la guerra santa entre Dios y Satán impedía que se evaluara ‘cómo’ y ‘por qué’ estos agentes significaban una amenaza para sus propios intereses. El texto del padre Paucke, en contraste, muestra la hechicería como uno de los modos de hacer sobre el cual se entramaba gran parte de las creencias, del poder y de la vida social mocoví, al punto de constituir un lugar privilegiado que todos querían ocupar.

Si fueren hechiceros y hechiceras todos los que se confiesan por tales y a los cuales se conceptúa hechiceros entonces la tercera parte de los indios serían hechiceros. Entre ellos quieren hacerse importantes ante los demás y también temibles y uno quiere ser superior al otro /.../ Cuando muere un indio u un hijo de cacique los amigos o el padre del fallecido se encaminan hacia un hechicero; le preguntan cuál de entre ellos había muerto al fallecido. El indicado está seguro que él

debe dejar la vida /.../. De esta manera muchísimos son asesinados en tierra silvestre aunque ellos ni han muerto de magia al difunto ni entienden algo de este arte.

(Paucke: II, 249)

Se describe acá el ritual según el cual el hechicero tenía el poder de individualizar por medio de la magia al supuesto causante de la muerte de uno de los miembros de la tribu. Se trataba de un ritual al que no sólo se había hecho alusión unas páginas atrás sino que también se había representado de manera icónica (Paucke: II, 236-238).

La escena del reconocimiento del ‘asesino’ se ha dibujado junto a una serie de rituales que el enunciador considera propios de la *gentilidad* o de la vida en *tierra silvestre* (Paucke: II, 236-237). Cabe destacar el importante desplazamiento en la entonación que ha sufrido la representación del hechicero desde la *Descripción Corográfica* de Lozano (1733)¹¹ hasta este manuscrito: ahora ya no es más demoníaco, ni bárbaro, tan sólo embustero; sin embargo el trazo del pincel resulta mucho más conservador, posiblemente, por influencia de la iconografía religiosa que acompañaba a los almanaques y folletos populares de circulación en la época (De Certeau: 1993).

La lámina referida (“Lámina XXVI”) muestra seis escenas organizadas como pequeños núcleos aislados al modo de la pintura barroca europea, relacionados entre sí por pertenecer a las prácticas curativas y funerarias de la comunidad.

Al estilo del infierno del Dante, el dolor es el sema que nuclea y caracteriza la experiencia humana representada en las imágenes de la lámina. A medida que las experiencias se acercan a la trascendencia esto implica una elevación espiritual y la imagen comienza a alejarse del punto de vista, haciéndose más borrosa, más lejana y –por lo tanto– menos asequible (Cebrelli/Arancibia: 2007).

Las figuras se recortan sobre un fondo blanco y se ubican, además, según la cosmovisión judeocristiana que entiende como /bueno/ lo que está a la derecha y arriba de la página y como /malo/ lo que se encuentra abajo y a la izquierda. Cabe destacar que, si bien la imagen del chupador está colocada al medio y a la derecha –pues, como ya se indicara, aquí se lo considera sólo un engañador–, el dibujo de la escena del reconocimiento aparece en el extremo inferior izquierdo (Debray: 1994). La diferencia en la ubicación –

¹¹ El presente trabajo se apoya y en buena medida continúa el realizado en la tesis doctoral de mi autoría (Cebrelli: 2007). Allí rastreo el funcionamiento del discurso y de la representación de la hechicería en la escritura de los misioneros jesuitas en el Chaco, en particular en la escritura de Lozano y de Guevara.

sólo en estos dos ‘núcleos’ se ilustra la imagen del hechicero- da cuenta del modo en que el observador afinó la mirada y es capaz de distinguir entre ambas prácticas y de evaluarlas de un modo diferente sin importar que sean ejecutadas por el mismo agente.

En el diseño de los chupadores, se acude a la representación del hechicero = mentiroso que ya tenía cierta tradición en el imaginario jesuita y que había textualizado Guevara (1764) . Esto es así porque constituye una práctica visible y, según el mismo protagonista relata, es posible ‘demostrar’ su carácter de superchería según los paradigmas científicos más reconocidos del momento (el sacerdote ve y denuncia el engaño).

La otra, en cambio, se sostiene sobre creencias mucho menos conscientes en tanto están relacionadas con los ciclos de la vida y de la muerte y responden a rituales secretos que, por lo mismo, resultan mucho más difíciles de desterrar. No es de extrañar que su referencia icónica ocupe el lugar de la disforia absoluta.

El dibujo es de mayor tamaño que el resto pues parece responder de una manera precaria a las normas de la perspectiva europea con un solo punto de fuga (Arnheim: 1985). En él se ve a un aborigen de pie con un arco en la mano y, en el suelo, al cadáver rodeado de fuego con una flecha atravesándole el cuello. Aparentemente, se trata de una hechicera pues lleva una pechera –el resto de las imágenes de indios llevan un pecho liso y descubierto- aunque la leyenda que acompaña el dibujo se refiere a esa imagen como *matador de garganta*.

La contradicción entre el lenguaje verbal y el icónico crea un espacio de ambigüedad sexual¹² que sumado al significante del fuego, agrega disforia a la representación y sugiere la presencia de lo demoníaco. Se puede ver, entonces, que el dibujo alude a la imaginería más antigua en la tradición jesuítica mientras que, por el contrario, el registro verbal da cuenta de la versión ‘ilustrada’. Tal contradicción muestra que aquí están resonando dos ‘tiempos’ de la historia de occidente en simultaneidad.

Dicho de otro modo, en esta representación del hechicero están funcionando -a la vez y de un modo superpuesto- dos imágenes gestadas en diferentes momentos y que responden a distintos paradigmas: uno moderno y otro premoderno. Pese al paso de los años y a la preeminencia del paradigma de la modernidad, la representación ‘conserva’ más o menos latente la memoria de modalidades previas que, sin desaparecer del todo, se dejan entrever en la forma más reciente, en este caso, en la que responde a condiciones de

¹² Cabe destacar que los ángeles son seres asexuados y el demonio es un ángel caído por lo cual también carece de sexualidad.

producción racionalistas y científicistas. Resulta evidente, entonces, que los cambios se están dando *sobre* símbolos colectivos tradicionales los cuales son reelaborados sin hacer desaparecer la versión anterior.

Colofón

En síntesis, los recursos verbales y los icónicos van transformando las memorias de Paucke en un diálogo entre dos formas de percibir y de referenciar el mundo: por la voz y por la mirada. Al contrastarlas, se construye un texto en el que la palabra y la imagen dialogan en el proceso de construcción de representaciones heterogéneas de sí mismo y sobre los ‘otros’, pero en el cual ambas funcionan como formas de registro y de archivo de ese mundo tan diferente al europeo al cual se pretendía referir. De allí la insistencia en utilizar estrategias de verosimilización tanto en el nivel verbal como en el visual, capaces de crear la ilusión de la semejanza perfecta.

Cuando la realidad representada se mantiene en el mismo horizonte cultural del circuito de producción-recepción, la ilusión se mantiene. Sólo un análisis detenido puede develar la disyunción que existe entre la palabra y la imagen. La difracción se hace más evidente en tanto la no coincidencia cultural entre mundo representado y horizonte referencial vuelve al texto ambivalente, heterogéneo, contradictorio, características propias de la semiosis resultante de complejos procesos de traducción intercultural.

De esta manera, la construcción de las representaciones se vuelven móviles y ambiguas, vacilando entre los valores ya instaurados y los que se construyen a partir de este ‘espíritu’ antropológico que, a su vez, es refractado por la pasión de una escritura producida desde un doble exilio: de la reducción donde había trabajado casi veinte años y de la misma orden a la que había dedicado su vida.

Alejandra Cebrelli
Salta, 8de julio de 2007

LÁMINA X

FRANCIS PAUCKER, S. J., *Modos de vestir y de hablar*

LÁMINA X



Almuerzo del almuerzo jesuita; jesuita portuguesa con el cuadrado y el capote, mochetes y sobrepellis; jesuita español con su cuadrado y sobrepellis de oro; almuerzo del almuerzo otomano; almuerzo del almuerzo jesuita con la insignia de doctor sobre la boca y en su rodado

LÁMINA XXVI

FLORIÁN PAUCKE, S. J., *Hacia allá y para acá*

LÁMINA XXVI



En el dibujo representado, arriba, colgando de un garrote: un arco, varias flechadoras y lana; charadas en tierra una leona y la fecha. La leyenda dice: sepultura de un indio fallecido. (Al lado): cuatro indios que le han dado que el difunto. (La leyenda expresa): mujeres plañideras. (En el centro): un indio pegado con la cabeza contra un árbol acostado. La leyenda expresa: por la compasión el hijo malo a golpes a un árbol acostado. (A la derecha, arriba): dos indios llevan al muerto a la sepultura. Dos de ellos ensucian la maralla; cuatro llevan el cadáver cubierto en un cuero representado por color amarillo. El dibujo se divide al respecto. (La leyenda expresa): De cómo los Mestizos llevan al muerto a la sepultura. (Debajo de ellos, en el centro, a la derecha, una persona acostada y sobre ella otra inclinada. La leyenda expresa): la flechadora clavando el safozo. (Abajo, a la izquierda, el flechador que se algo los costados del difunto y le clava una flecha por la garganta, conforme a lo descrito en la página 100 del MS. La leyenda expresa): Metedor de garganta tira a la garganta del difunto, para que este, mediante tal medio, atraído a tirar la garganta de aquel que se ha hurtado del difunto. (Abajo, a la izquierda, un indio con la cara pintada de negro y una mujer ruda, un velo delante de la cara, sentadas en el suelo. La leyenda dice): Luto de los Mestizos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, Solange (1996) *Inquisición y sociedad en México (1571-1700)* México: FCE
- ALTUNA, Elena (1998a) “Obreros celestiales. Las cartas anuas de la Compañía de Jesús”, en *Sociocriticism*, XIII, 1 y 2 (pp. 67-81); (1998b) “El relato de viaje colonial: Marco jurídico-administrativo y formación del canon”, op.cit. (pp. 82-84); (1998c) “Espacio y sujeto en las probanzas de méritos y servicios del Tucumán”, ibídem (pp. 95-108); (1999) “Referencias estables, referencias dinámicas” en Palermo, Z. (coord.) *El discurso Crítico en América Latina* Bs. As.: Corregidor (pp. 181-192)
- ALTUNA, E. y Sara Mata (1992) “El discurso de la evangelización” en *Andes Salta: CEPIHIA*, 5.
- ASSADOURIAN, C. S. et al.(1992) *Historia Argentina de la conquista a la independencia*. Bs. As.: Paidós
- BAUDOT, Georges (1992) *La vida cotidiana en América Española en tiempos de Felipe II* México: Fondo de Cultura Económica
- BIANCHETTI, María Cristina (1996) *Cosmovisión sobrenatural de la locura en la Puna* Salta: V.M. Hanne
- BLANCO, Juan Francisco (1992) *Brujería y otros oficios populares de la magia* Valladolid: Ambito
- CEBRELLI, Alejandra (1998a) “Las fronteras de la voz: indios, esclavos y brujas” en *Sociocriticism*, XIII, 1 y 2; (1998b) “Espejos, alteraciones, inversiones” en *Sociocriticism*, op. cit.; (1999a) “Configuraciones del poder en el Tucumán colonial” en *Revista de Humanidades*, XII, U.N.Sa.; (2002^a) “Frontera(s) bajo la lupa: Algunos criterios de periodización (Tucumán: siglo XVIII)” en *Estudios trasandinos. Revista de la Asociación Chilenos-Argentina de Estudios Históricos e Integración Cultural* Santiago de Chile-Mendoza: Universidad de Santiago de Chile – Universidad de Congreso; (2002b) “Frontera y región cultural: Sobre las representaciones imaginarias en los albores del s. XVIII” en *Silabario. Revista de Estudios Geoculturales* Córdoba: UNC; (2004a) “Invenciones, simulacros e impostaciones. Sobre el espesor histórico de las representaciones del Gran Chaco” en *Silabario. Revista de Estudios Geoculturales* 7, Córdoba: U.N.C; (2004b) “Brujas, curanderas y adúlteras. Fundación de la imagen de la infamia femenina en la memoria local” en *Revista Virtual Perspectivas*, setiembre/octubre (2006^a) “El asalto a la palabra: Imágenes de mujer en el Tucumán tardo-colonial” en Palermo, Zulma (coord.) *Cuerpo(s) de mujer. Representación simbólica y crítica cultural* Córdoba: Ferreira Editor – U.N.Sa.; (2007) *La práctica de la hechicería en el NOA: transformaciones entre dos siglos (Contribución al estudio de la heterogeneidad cultural)* Salta: EDIUNSa (formato virtual) –en prensa.

CEBRELLI, Alejandra y Víctor Arancibia (2003) “Un acercamiento teórico al problema de las prácticas y las representaciones” -en *Actas del I Congreso Internacional “La cultura de la cultura en el Mercosur”*, Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta, 955-966; (2004) “Acerca del espesor temporal de las representaciones sociales” *Revista Virtual Perspectivas*, marzo/abril, 4; (2005) *Representaciones sociales. Modos de mirar y de hacer* Salta: CIUNSa-CEPHIA, (2007a) “*Hacia allá y para acá* de Florián Paucke. Memorias e imágenes de un exiliado” en Javier Storti (comp.) *Artes, ciencias y letras en la América Colonial* Bs. As.: Biblioteca Nacional de Buenos Aires –en prensa

CICERCHIA, Ricardo (1999) “Capítulo VIII. Formas y estrategias familiares en la sociedad colonial” en E. Tandeter(coord.) *Nueva historia argentina. La sociedad colonial* Bs. As.: Sudamericana

CHIARAMONTE, José Carlos (1997) *Ciudades, provincias, estados. Orígenes de la Nación argentina*. Bs. As: Ariel

COLUCCIO, Félix (1990) *Diccionario de creencias y supersticiones (Argentinas y americanas)* Bs. As.: Corregidor

COHEN, Esther y Patricia VILLAMAYOR (1999) *De filósofos, magos y brujas* Barcelona: Azul ed.

DEBRAY, Régis (1994) *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente* Buenos Aires: Paidós.

DUVIOLS, Pierre (1971) *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L' extirpation de l'idôlatrie entre 1532 et 1660* Lima y París: Institut Français d'Études Andines 1875 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas

FARBERMAN, Judith (2005) *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial* Buenos Aires: Siglo XXI.

GARAVIGLIA, J. C. y J. L. MORENO (Comp.) (1993) *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*. Bs. As.: Centauro

GARCÉS, Carlos (1997) *Brujas y adivinos en Tucumán (siglos XVII y XVIII)* Jujuy: Univ. Nacional de Jujuy

GINZBURG, Carlo (1991) *El queso y los gusanos* Barcelona: Muchnic Editores

GRANADA, D. (1896) *Reseña histórico-descriptiva de las antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata* Montevideo

GRUPO μ (1987) *Retórica general* Barcelona: Paidós.

GUEVARA, José (1972-[1764]) “Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán” en Pedro de Angelis *Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna del Río de la Plata VIII –A* Buenos Aires: Plus Ultra.

ITIER, César (Comp.) (1995) *Del siglo de oro al siglo de las luces: lenguaje y sociedad en los Andes del Siglo XVIII* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas

KONETZKE, Richard (1991) *América latina II. La época colonial* México: Siglo XXI

LARROUY, P. A. (1923) *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán* Tomo 1, Bs. As.: Rosso y Cía. Impresores; (1927) *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán* Tomo 2, Tolosa: Imprimerie et Librairie Edouard Privat

LIZONDO BORDA, M. (1929) *Historia del descubrimiento del Tucumán* Bs. As.; (1941) *Historia del Tucumán (siglos XVII y XVIII)* Tucumán: UNT

LÓPEZ DE ALBORNOZ, Cristina (2003) *Los dueños de la tierra. Economía, sociedad y poder en Tucumán (1770-1820)* Tucumán: Instituto de Historia y Pensamiento Argentino-Universidad Nacional de Tucumán

LOPEZ MAÑÓN, Julio (1916) *Tucumán antiguo. Anotaciones y documentos* Buenos Aires

LOUREIRO, Ángel (1991) “La autobiografía como literatura, arte y pensamiento. Teoría literaria y textos autobiográficos” en *Anthropos. Revista de de documentación científica de la cultura*, 125, octubre, 2-17.

LOZANO, Pedro (1941[1733]) *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba* Tucumán: Instituto de Antropología.

LUNA, Félix (1998) *La cultura en tiempos de la colonia* Bs. As.: Planeta

MATEOS MONTERO, Aurora (1995) “Características del discurso en las memorias españolas del siglo XIX (1875-1914)” en *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*. 4, 123-155.

PALEARI, Antonio (1992) *Diccionario mágico jujeño* Jujuy: SADE

PALMA, Néstor (1973) *Estudio antropológico de la medicina popular de la Puna argentina* Bs. As.: Cabargón; (1977) *La medicina popular en el noroeste argentino* Bs. As.: Huemul

PAUCKE., Florián (1943) *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1749-1767)* Trad. de E. Wernicke Tucumán-Buenos Aires: UNT-Institución Cultural Argentino-Germana.

PARRET, Herman (1995) *De la semiótica a la estética. Enunciación, sensación, pasiones* Buenos Aires: Edicial. (1996) *Las pasiones. Ensayos sobre la puesta en discurso de la subjetividad* Buenos Aires: Edicial.

PENHOS, Marta (2005) *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*. Bs. As.: Siglo XXI.

PODERTI, Alicia (1993) *Textos del Tvcvmán colonial* Salta: CIUNSa; “Fronteras y texturas. Procesos coloniales en los Andes” en *Sociocriticism*, XIII, 1 y 2 (pp. 21-66)

POZUELOS IVANCOS, José María (1993) “La frontera autobiográfica” en *Poética de la ficción* Madrid: Síntesis, 179-227.

RAMOS, G. y H. Urbano (comp.) (1993) *Catolicismo y extirpación de las idolatrías (S. XVI-XVIII)* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas

ROSEMBERG, Tobías (1939) *Curiosos aspectos de la terapéutica calchaquí* Tucumán

SANCHEZ, Ana (1989) *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas

SILVERBLATT, Irene (1993) *Sol, luna y brujas. Género y Clases en los Andes Prehispánicos y Coloniales* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas

SUMMERS, Montague (1997) *Historia de la brujería* Madrid: M.E. Editores

TOSCANO, J. (1906) *Estudios históricos. El primitivo obispado de Tucumán* Bs. As: Imprenta Biedma e Hijo

URBANO, Enrique (comp.) (1989) *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas

VIVANTE, Antonio y Néstor Palma (1991) *Magia, daño y muerte por imágenes* Bs. As.: Sobral de Elía Ed.