

SOBRE LETRAS COLONIALES Y SEMIÓTICA LITERARIA NOTAS DE UNA LECTURA¹

Roberto Hozven

Departamento de Literatura, Pontificia Universidad Católica de Chile.
Department of Spanish & Portuguese University of California, Riverside

El tema declarado de este libro de Gilberto Triviños es hacer explícito el reverso silenciado y reprimido por los relatos de la gloriosa conquista y colonización del reino de Chile en el anverso cifrado de sus procedimientos textuales. Su tema asumido es cómo nos lo muestra, las maneras por las que el autor recompone el relato silenciado armándolo como un rompecabezas a partir del análisis connotativo, sin tope, de denotaciones hasta ahora interpretadas restrictivamente, de contradicciones entre las programaciones iniciales del relato y las expectativas efectivamente encontradas, de mecanismos de atenuación insuficientes, de desplazamientos narrativos inéditos, etc. Sirviéndose de éstos y otros procedimientos textuales e históricos, Triviños construye un contratexto del texto aparente, inmediatamente visible. El tema implícito, entonces, son los procedimientos de lectura por los que se restituye el molde ausente del relato presente, entendiendo por molde ausente las variantes ayer suprimidas y contra las cuales se escribió el relato que ahora leemos. El relato que hoy leo, el evidente, ha sido programado por una censura y el autor nos va a restituir las variantes contrariadas y sepultadas por esa censura junto con su interpretación por esa desaparición. El tema explícito, entonces, será el efecto de los procedimientos reinterpretantes desplegados por el autor durante la realización de su tema implícito. Este último es el que realmente importa y en el que pone en escena una imaginación contratextual de los significantes de los signos a través de los tres capítulos de este libro analítico ejemplar: 1. "Épopeya, tragedia y antiépopeya" (17-79); 2. "Suspiros, voces y bramidos en la Araucanía" (81-140) y 3. "La ruta de los hombres perversos" (141-199). En suma, creo que Gilberto Triviños no sólo descifra y demuestra contratextualmente cómo una cultura mistifica sus orígenes sino que, además, asume y concreta en su propio discurso crítico las necesidades semióticas que su postura contratextual le impone. Dada la consistencia de este proceder dentro del ámbito de nuestra crítica nacional, glosaré, a lo largo de esta nota, las oportunidades en que esas necesidades se semiotizan en su propia enunciación crítica. Trataré de destacar lo esencial.

¿Cómo procede Triviños?

En su primer capítulo, "Épopeya, tragedia y antiépopeya", Triviños comienza diciéndonos que la observación de las programaciones textuales que sostienen el predominio de la percepción épica son desdichas por el análisis del horizonte de las expectativas, las cuales postergan el discurso glorificador del "relato de los 'trabajos de la guerra'" en beneficio del discurso del fracaso que relata "los 'trabajos del hambre'"

¹Gilberto Triviños, *La polilla de la guerra en el reino de Chile* (Santiago, Chile: Editorial La Noria, 1994)

(19)². Sin embargo —y ésta es su primera rectificación contratextual—, cuando Triviños analiza exhaustivamente las connotaciones textuales implicadas por las palabras “trabajo” y “hambre” nos muestra que, en realidad, la frase “trabajos del hambre” deviene una *cifra*, un compendio, un signo emblemático de la prueba glorificante con que se consagra el mito legitimante de la ejemplaridad civil, humana, como la teológica y divina de la Conquista.

Pero —y a continuación Triviños le impone a su análisis un segundo giro adversativo—, precisamente, el “salto al heroísmo” consagratorio efectuado por este prohombre español desde su circuito privado (“singularizado precisamente por la ficcionalización de la resistencia de la conquista a las hambres, sed, muertos... sin los cuales no es posible el honor, la utilidad y la gloria”, 35) al de su universalidad pública (“el varón ejemplar que por Dios y por el Rey posterga sus intereses privados”, 36) hace evidentes “cuáles son realmente las dimensiones no hazañosas de la realidad histórica del Descubrimiento y la Conquista” (36). Dimensiones no hazañosas que van a encontrar en la crueldad de los conquistadores la cifra máxima del comportamiento antiheroico. La crueldad “desvanece el espejismo heroico en el interior mismo del discurso histórico de la Conquista” (37). La crueldad “desenmascara la esencia antihumana de la guerra de conquista con fines coloniales” (62) y Triviños, de aquí en adelante, procederá a enumerar, analizar e interpretar prolijamente sus formas y variantes hasta el fin de este primer capítulo.

Pero ¿cómo ha encontrado Triviños la crueldad, ésta, la primera figura central de su análisis crítico? —y con esta pregunta abordo mi primera glosa de su enunciación crítica—, y no ya de lo que su crítica trata. Triviños ha llegado a la crueldad —núcleo que imposibilita el espejismo heroico de la Conquista— gracias a dos operaciones adversativas por las cuales se concibe, primero, y se rescata, luego, un orden no representado contra “el espejismo según el cual los bienes espirituales traídos por los conquistadores son tan grandes que por ello son dignos de disimularse *algunos excesos* producidos por el furor militar y desordenada codicia de *algunos soldados*” (44).

Digo que rescata un orden no representado porque Triviños invierte lo que es visto como un orden fundamentalmente bueno, consagratorio, de humanidad para indios y españoles, en la *crueldad* impuesta por un orden fundamentalmente perverso, execratorio del indio como un ser nefando y despreciable. Y la crueldad fue concebida como una invariante trágica, desvanecedora de todo espejismo heroico, en el mismo *salto* por el que se consagraba como héroe al prohombre español cuando pasaba de la esfera privada a la universalidad pública. En el salto sobrevalorador Triviños discierne el inmenso vacío desvalorizador que ese salto quiere escamotear para la posterioridad lectora. Ahora bien, creo que este acto restituidor de una lógica heterológica³ (la tragedia silenciada, la perversión antiépica que el salto mistificador

²Connotaciones textuales de “trabajos de hambre” traídas a colación por Triviños: “carácter áspero del camino que lleva a la gloria y al provecho”, “prueba con que se muestran más los quilates del valor y la virtud de cada uno”, “mérito del camino áspero para adquirir la honra verdadera” o “*toque* del valor y la virtud de los españoles en el Nuevo Mundo” (21-25). Toda paginación, no especificada, que siga a una cita proviene del citado libro de Gilberto Triviños.

³*Heterología* es un término con el que se designa la contra-tradición filosófica que, abreviadamente, podría ser descrita como profundamente sospechosa del principio parmenideano de la identidad del pensamiento con el ser”. (Wlad Godzich, “Foreword, The Further Possibility of Knowledge,” en Michel de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986], p. vii).

busca escamotear), contra un fondo establemente percibido como homogéneo (reafirmado por el ditirambo reiterado de la esencial bondad espiritual de la Conquista), demuestra que hacer crítica literaria, para Triviños, es fundamentalmente abrirse a la consideración de otros factores que los inmediatamente representables del discurso. Hacer crítica no es volver a afirmar variantes de lo mismo allí donde la tradición se ha afirmado hasta la saciedad, sino concebir lo distinto, lo subordinado a otra, diferente lógica, que permita rescatar otro sentido, uno inédito que pueda ayudarnos a entender mejor ese pasado colonial semisepultado pero todavía vivo en nuestra sensibilidad y sociabilidad chilenas. En este sentido, este libro de Triviños es también la protoforma de un ensayo que indaga por las formas históricas arqueológicas de nuestra posible identidad nacional. Por otro lado, también, su adversación crítica releva del gesto propio del historiador científico:

“hacer refluir las ‘ideas’ a *lugares* o a *cuerpos sociales* que no hablan; puesto que es imposible analizar el discurso histórico independientemente de la institución con respecto a la cual su silencio ha sido organizado”⁴.

Comprender, entonces —para Triviños—, significa analizar e identificar en términos de producción localizable materiales que pueden provenir de muy distintas fuentes pero que han sido retrabajados por el texto en cuestión. Y este proceder lo vemos en acción de modo constante. Sólo dos ejemplos, en este primer capítulo: primero, cuando conecta los desastres, plagas y catástrofes naturales en que se regodean Bartolomé de las Casas o Gonzalo Fernández de Oviedo con la pauta que exige toda la historiografía medieval-católica: la causalidad trascendente de la interpretación teológica (53). Segundo, cuando nos demuestra que las extensas secuencias que relatan las mudanzas de la fortuna sufridas por los conquistadores (Pedro de Valdivia: de héroe invicto a “ultraje de aquéllos a quienes a fuerza de armas sujetó”) o por las ciudades sujetas a incendios y rebeliones “ilustran de modo espectacular la reformulación del tópico de la inconstancia de los bienes mundanos” (66). La consecuencia de este “impulso ejemplarizante” de factura medieval será, entonces, “El predominio de la verdad moral sobre la verdad histórica” (67).

Volviendo a su enunciado crítico. Otra operación contratextual ejemplar que encuentro al final de este primer capítulo es cuando Triviños contrasta las dos formas posibles de decir el reverso antiépico de la conquista del Reino de Chile. Por un lado están los críticos que relativizan el “predominio de los valores heroicos, la unión de la fortaleza con la justicia, de la obediencia y el vasallaje en el Flandes Indiano”. Lo relativizan porque —para ellos—, fundamentalmente, “la épica no alcanzó a borrar en la crónica la realidad misma de la vida (Villalobos 1983, II: 216)”. Por otro lado, están los que advierten “que las deformaciones idealizantes impuestas por la perspectiva épica no logran borrar la antiepopéya de la conquista” (72).

Parafraseo esta oposición capital identificada por Triviños en los discursos crítico-históricos sobre el tema antiépico que nos ocupa y comienzo mi segunda glosa a su enunciación crítica. Triviños evidencia dos tendencias del proceder crítico-histórico: por un lado, aquélla para la cual los hechos son *conocidos* y de alguna manera preceden al discurso histórico, de modo que la tarea del historiador es exhumarlos a través de un exhaustivo conocimiento del pasado. Por eso que este tipo de historiador escribe

⁴Según lo exige el gran historiador francés Michel de Certeau en su *The Writing of History* (New York: Columbia University Press, 1988), pp. 62-63.

“la épica [e. d. el discurso ficticio] no alcanzó a borrar en la crónica [e.d. del discurso factual] la realidad misma de la vida [e.d. lo ocurrido de acuerdo a una lógica postulada anteriormente al discurso que *después* va a venir a narrarlo o cantarlo]”. Se subentiende (en términos de esa cultura difusa que orienta nuestra comprensión del mundo y que Barthes llamaba *mathésis* o “código de la opinión común”) que la frase “realidad misma de la vida” refiere a las “imperfecciones humanas y sociales corrientes que, obviamente, la épica no puede borrar dado su carácter ideal”. Bien, frente a este tipo de proceder crítico-histórico más bien positivista, Triviños contrapone otro, uno más semiótico, al cual él mismo adhiere, y que podría expresarse así: los hechos históricos son tan construidos por el discurso como el discurso histórico mismo. Los hechos históricos son menos postulados por una *mathésis* previa (que operaría consciente o inconscientemente) porque, más bien, “resultan” o “son generados” por las operaciones analítico-históricas del discurso del crítico⁵. En términos del sociólogo de la poética Richard Brown, Triviños adhiere a una forma del discurso conceptual que valida sus interpretaciones en función de las correspondencias establecidas entre las definiciones nominales (los datos) y las operacionales (las estrategias analíticas de que se sirve el crítico) del mismo discurso crítico⁶. Así se entiende que Triviños se otorgue más libertad de movimientos interpretativos para concebir lo inconcebible, para analizar las magnitudes no representables del discurso cronístico o poético colonial. Por esto Triviños puede instalarse en y asumir resueltamente el reverso de la *mathésis*: la conquista fue una antiepopéya y el quehacer crítico tendrá que examinar cuáles fueron los valores y visiones de mundo repudiados que la conformaron como tal antiepopéya⁷.

Es evidente, en este estudio, que la imaginación crítica del autor se alimenta del vaivén conceptual producido por su gusto y necesidad de estar permanentemente cruzando fronteras: de lo explícito a lo implícito, del texto a su contratexto, de una lógica de la identidad a una heterológica, de una censura textual al lugar socialmente silenciado más toda esa galería de trasplantados culturales (cautivos, convertidos,

⁵Dos modos de entender el quehacer historiográfico que, conforme a Michel de Certeau, provienen de las dos maneras bien distintas de que dispone el historiador para efectuar su estudio del “real histórico”, a saber: consideración de “lo real histórico en cuanto es *conocido* (lo que el historiador estudia, comprende o ‘resucita’ de la sociedad pasada), y consideración de lo real en cuanto es *implicado* por las operaciones científicas con que el historiador aborda aquí y ahora su problemática (procedimientos discursivos, modos de comprensión, práctica del sentido). Para la una lo real es postulado, para la otra lo real es el resultado de un análisis. La ciencia histórica se constituye, precisamente, en las relaciones que la una establece con la otra, y su objetivo más propio es convertir esta relación en un discurso. Por cierto, dependiendo de los períodos o de los grupos, la historia se moviliza en favor de uno de los dos enfoques. Hay, en efecto, dos tipos de historia según qué posición de lo real se escoja como centro de atención: ... Un tipo de historia se inclina por lo que es comprensible y las condiciones que presiden esa comprensión; la otra, en cambio, reivindica haber encontrado la experiencia vivida, exhumada gracias a su conocimiento del pasado” (*Op. cit.*, pp. 35ss).

⁶Richard H. Brown, *A Poetic for Sociology. Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 145.

⁷Rodrigo Cánovas, en su lúcido “Prólogo” a este libro (pp. 7-15), advierte la originalidad de este modo de entender, de aproximarse y de practicar la crítica historiográfica asumida por Triviños. Cánovas la asimila al “saber antropológico” entendido “como un discurso contestatario integrador de la diversidad de la experiencia cultural humana”, y lo opone a “la disciplina histórica [que] opera como una Ley inhibidora de la imaginación dialógica” (8). Cánovas tiene razón. James Clifford, el influyente antropólogo cultural norteamericano, llamó a este proceder “*surrealismo etnográfico*” (cf. *infra*: mi nota 15).

desertores, tráfugas) que estudiará en los capítulos 2 y 3. Bien ¿a qué tipo de estrategia crítica acudir para resolver enunciativamente estos cruces y mutaciones temáticas que le exige su enunciado crítico? Creo que Triviños ha resuelto este problema teórico (más que simplemente estilístico) acudiendo a una operación expositiva y resolutoria del dato histórico en términos de lo que llamaría una táctica *territorial* de desciframiento del discurso histórico. Esta “táctica territorial” de desciframiento discursivo procede de modo escalonado: para comenzar, Triviños empieza leyendo los relatos antiépicos como formas simbólicas por las que se ocupa un espacio-tiempo; enseguida, se pregunta por el sentido producido o escamoteado durante esta ocupación para, finalmente, descrifrar este sentido poniendo en evidencia las reglas que regulan el discurso territorialmente ocupante⁸. Y Triviños procede así, variante tras variante, dando cuenta “de un vasto material colonial, sostenido por una impecable erudición”⁹. Su conclusión, en términos discursivo-territoriales, hace patente “la hostilidad del discurso colonial chileno contra las figuras en conjunción, contra las formas de tolerancia, contra los cruces de fronteras parabolizadas por Gonzalo Guerrero, el humilde soldado de los comienzos de la colonización de México que se niega a integrarse a la hueste de Cortés porque ‘ya estaba hecho indio’” (83).

“Gusto de estar entre los indios” que puede llevar “al descubrimiento, inconcebible en un mundo colonial regido por el mito de la superioridad del europeo, de que la vida entre los indios es la mejor” (123). Pero esto ya es materia del segundo capítulo, veámoslo más de cerca.

En el segundo capítulo de su libro, “Suspiros, voces y bramidos en la Araucanía”, Triviños continúa adelantando su lectura contratextual; esta vez explora “la descripción de los mundos al revés” hecha por los cronistas a través de las figuras de los *cautivos*, “ese infelicísimo estado de los españoles convertidos en esclavos de los que fueron sus esclavos” (70) y de los *convertidos* a la barbarie, los conquistadores conquistados, caso de Gonzalo Guerrero “bien hallado entre indios porque, como en el viejo romance español, ‘tenía mujer hermosa e hijos como una flor’”¹⁰. Fenómeno explicable cuando se trata de lograr entre los indios un ascenso social imposible de lograr en la administración virreinal “azotada por el viento feudal” (99); pero caso inquietante cuando ese parámetro está ausente, caso de Diego de Guzmán: “hombre noble y rico que se trataba en todo como caballero” y que se “niega *inconsideradamente* a regresar a los suyos”. ¿Qué buscan? Responde Triviños;

“El español pobre y el español rico buscan en realidad una misma cosa, no obstante sus diferencias específicas, en el mundo por ellos llamado “bárbaro” antes del cruce transfigurador de sus vidas: respeto.

Uno encuentra el reconocimiento que nunca tuvo, el otro lo reconquista, pero sus historias evidencian por igual los aspectos o móviles sociales intrínsecos a toda mutación étnica” (100).

Mientras los españoles convertidos de cristiano a bárbaro, los conquistadores aindados asimilados al mundo indio, fundamentalmente buscan *respeto*, ¿qué buscan las

⁸Sobre la comprensión del discurso como “territorialidad”, además del conocido texto de Foucault, me fue imprescindible la consulta del primer capítulo (“La narrativa en la escritura de la historia y en la ficción”) del revelador libro de Luiz Costa Lima sobre este tema: *A aguarrás do tempo. Estudos sobre a narrativa* (Rio de Janeiro: Rocco, 1989), p. 95.

⁹Señalado oportunamente por Rodrigo Cánovas en su “Prólogo” ya citado (11).

¹⁰Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana”, *Ultima Tule*, Tomo XI de sus *Obras completas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1960), p. 85.

convertidas, las españolas que se aficionaron a la vida salvaje después de haber sido raptadas? y ¿cómo son vistas por los cronistas?

La designación revela inmediatamente lo que le dolió al imaginario colonial en la proclividad y final adaptación femenina al mundo bárbaro. Las cautivas asimiladas a su mutación étnico cultural serán menos cautivas, dignas de conmiseración por su desgracia, que “bramadoras”, objetos de repudio y de horror por la magnitud escandalosa de la afición que le cobraron al mundo indio. Su designación es literal y figuradamente reveladora —nos hace ver territorialmente Triviños— porque el imaginario colonial exorciza en ellas lo que no puede comprender, allende las justificaciones decentes o indecentes de su afición: sea por “las amarras del corazón (‘el amor de los mismos hijos’)” o por “el triunfo aberrante de la pasión”. Estas cautivas braman, es decir emiten sonidos ininteligibles e infrahumanos para los cronistas, porque la magnitud de su afición excede el marco mental comprensivo de la época. Braman porque su afición las lleva fuera no sólo de lo cristiano sino de lo humano: su bramido por la vida bárbara, cuando ya han sido rescatadas por la cristiandad, revela que ellas buscan y encarnan *el exceso animal a que puede llegar lo humano*; así como ocurre con el incesto, con el canibalismo o con el infanticidio¹¹. Estas “bramadoras” ocupan, entonces, el espacio límite de lo humano a que las pudo conducir su animal infrahumano. Estas mujeres que braman como las bestias pasan a ocupar el lugar más vulnerado de la Conquista y de la Colonia no sólo en la realidad contingente de los malones y revueltas indígenas que asolaron las ciudades españolas en los siglos XVI y XVII, sino en el museo más permanente de su bestiario consciente e inconsciente, simbólico e imaginario. Finalmente, si estas “bramadoras” son *obscenas* es porque sus bramidos, etimológicamente, no caben dentro del escenario humano, simbólico e imaginario del mundo colonial. Por esto Triviños solicita irónicamente “el Melquíades que descifre sus bramidos” (131).

Este desarrollo de Triviños, digno de las mejores páginas de Foucault, es excitante por su urgencia de contemporaneidad. Quiero decir, estas bramadoras que cambian de civilizaciones como otros cambian de camisa evocan la postura heterodoxa de Hanna Arendt con respecto al exilio, tan distinta de la interpretación traumatizante con que cierta vulgata nacional, y también internacional, nos ha atiborrado y fijado las emociones con su mismo sonsonete. Entiendo por vulgata del exilio la que subraya el desgarramiento, por el abandono de una comunidad física y espiritual, que obliga al trasplantado en una nueva comunidad a adoptar perspectivas culturales y patrones de acciones distintos y sorprendidos con respecto a lo que conformaba su bagaje primario de organización de la experiencia. Por supuesto que este trasplante es traumático, por decir lo menos, pero este trauma —si sigo bien a la Arendt— no tiene por qué ser sufrido y entendido sólo como una negatividad que fija al sujeto en un pasado nostálgico que, por lo mismo, lo ciega frente a los requerimientos que le solicita y exige el presente de su nueva situación. A la vera de la Arendt, y asumiendo el rol de Melquíades invitado por Triviños con respecto a sus “bramadoras” —creo que este

¹¹Más adelante, en el tercer capítulo, cuando establece los efectos de “la función fabuladora distintiva de la mentalidad perseguidora en los relatos de fugitivos en los textos de los siglos XVI y XVII”, Triviños concluye “La lujuria, la blasfemia, el matricidio, el incesto, la impiedad, no los distinguen radicalmente [a los fugitivos] de otros españoles retratados de modo también negativo por el cronista del reino prisionero de todos los vicios. La transgresión polarizadora del odio es, sin duda [...] el pasaje cultural que los convierte en ‘bárbaros’, el cruce de fronteras [...]” (159-160).

trasplante puede también entenderse como *voluntad de renacer de nuevo como adulto, transformando su carga de pasado, bajo el efecto renovador del cruce de fronteras, aquí y ahora, lo cual, si bien impone nuevas exigencias, también gratifica con la mostración de nuevas maneras de entender y de sentir la realidad en la interacción cotidiana con el nuevo territorio a que se llegó y en que se mora*. Estas mujeres bramadoras asumieron el imperativo emocional con que la Arendt trató de arrancar a sus connacionales judíos del pasado de nostalgia, de pérdida y de terror en que los sumía su destino religioso. Este imperativo emocional fue el de “ser capaz de recomenzar así como los recién nacidos son capaces de hacer algo nuevo casi de nada”¹². Más que exigirse una identidad que recobrar, ellas le “echaron para adelante haciendo camino al andar”, crearon una nueva identidad cruzando las fronteras del recuerdo fijador, de la raza y de las costumbres.

Ahora, estas bramadoras —nos lo sugiere Triviños con todas sus letras— modifican la exigencia político-emocional de la Arendt. Estas bramadoras no necesitan renegar de lo heredado, como los judíos de la segunda guerra mundial lo habrían necesitado para trascender la memoria de su destino religioso y así ser capaces de renacer, sino que, parafraseando a Alfonso Reyes, podría afirmar que “aunque no sabría[n] de coro las dos antigüedades, de seguro había[n] cortado en la España de su infancia el fruto verdadero de las culturas que es, en suma, la resistencia moral para los reveses y casualidades exteriores; es decir: la fuerza de continuidad, el valor para ‘seguir adelante sobre las tumbas’, como suspiraba Goethe; para el ‘impávido pisar sobre ruinas’, como cantaba Horacio”¹³.

Sintetizo la sorpresa que me provocaron las bramadoras después de esta excursión por Arendt y Reyes: cuando estas bramadoras cruzan fronteras étnicas y culturales devienen más castizamente españolas que sus aterrados paisanos y detractores. Su acto cognoscitivo de afirmar carnalmente su sociabilidad conociendo emocional y sexualmente al extraño (porque esto es lo que profunda y epidérmicamente enronchó a sus paisanos), contra el viento y las mareas de cualquier exclusión y al descampado de todo asilo canónico o político, es, *primero*, paradójica y profundamente español en cuanto releva de la “excentricidad por inclusión” propia del temple histórico particular de la civilización española¹⁴ y, *segundo*, es decididamente, también, una actitud cognoscitiva actual en el sentido practicado por la antropología de hoy, la cual pone en práctica una experiencia de la cultura que, en vez de reducir lo extraño a lo conocido, el otro a los prejuicios de la propia identidad, procede, por el contrario, a “hacer extraño lo familiar para provocar así la irrupción de la otredad, de lo inesperado”¹⁵. Método que procura conocer al otro como otro sin haberlo domesticado antes a los cánones de la propia cultura. Inducido por Triviños concluyo, entonces, que estas bramadoras fueron las primeras etnógrafas, en un sentido actual, de los araucanos del Reino de Chile.

¹²Hanna Arendt, *The Human Condition* (New York: Anchor, 1969), p. 9.

¹³Alfonso Reyes, “Atenea política,” *Tentativas y orientaciones, Obras completas* xi. p. 200.

¹⁴Como lo afirma Octavio Paz cuando finca la excentricidad de España con respecto a Europa en “la inclusión y coexistencia de diferentes civilizaciones y pasados” en lugar de su exclusión (Inglaterra) o separatismo (el resto de Europa con respecto a “la civilización árabe, influencia del pensamiento judío, de la Reconquista y de otras peculiaridades”). “La búsqueda del presente,” *Vuelta* 170 (enero de 1991): 11

¹⁵Experiencia irónica de la cultura que el antropólogo americano James Clifford llama “surrealismo etnográfico”. Cf. “On Ethnographic Surrealism,” *The Predicament of Culture* (Cambridge: Harvard University, 1968), p. 145.

En el capítulo tercero, “La ruta de los hombres perversos”, Triviños continúa estudiando los cruces de fronteras o mutaciones étnicas al revés protagonizados por cautivos, desertores, tráfugas y fugitivos. Su interés en “este extenso repertorio de las ‘obras infernales’” de todos estos trasplantados es “descubrir, tras los velos del discurso demonizador, las huellas deformadas de la historia aún no escrita de los hombres que lo poderes coloniales condenan como traidores a Dios, a su rey y a su nación. Los episodios del *pasaje* a la barbarie son múltiples [...]” (151).

¿Cómo descubre (e.d. construye) discursivamente Triviños “las huellas deformadas de la historia aún no escrita tras los velos del discurso demonizador”? Para comenzar, levantando un catastro de las expresiones por las que la administración virreinal se refiere a ellos, a través de sus cronistas y poetas, y por las que ejerce “la escenografía del terror en el Reino de Chile”. Retórica “no diferente a los espectáculos restauradores del poder vulnerado por los indios blancos en Virginia, Perú, Venezuela o México”. (153). Algunas de estas expresiones: “andan descalzos a su usanza, y vestidos en su hábito, las barbas peladas como ellos”, defienden “las viciosas libertades (de los) contumaces bárbaros”, “a su propia patria (fueron) más dañosos que todo el bando bárbaro alevoso”, etc. El mismo procedimiento lo reitera a nivel de micro historias que cuentan distintos “episodios del *pasaje* a la barbarie” como también el regreso palinódico de uno de estos apóstatas bajo la figura del “hijo pródigo”. Aunque este único hijo pródigo de la historiografía chilena, el mestizo Prieto, de oficio polvorista, “aprendió demasiado tarde que la promesa de clemencia era sólo otra de las máscaras coloniales de la muerte” en “una sociedad radicalmente hostil a todas las formas de la diferencia” (154).

Estos inventarios de frases y de historias, junto con cumplir “funciones estilísticas, filológicas y, muy especialmente, paradójicas (el decoro de los textos coloniales es transformado en hipocresía imperial” —Cánovas, 14), cumplen también una función contratextual desenmascaradora, cuando “aprendemos que los malos casos se nombran también ‘bonicas hazañas’; las indias, ‘objetos venéreos’, y las blancas que consienten con mayor voluntad, ‘bramadoras’. Humor picaresco, distancia irónica, interesante juego conceptista con los dobles del espíritu” (*Ibid*).

Con este proceder Triviños plantea la cuestión de “descubrir las huellas deformadas de la historia aún no escrita” en términos de una problemática del discurso crítico como efectos de sentido. ¿Qué se entiende por *efectos de sentido* de un discurso? Eliseo Verón proporcionó una buena explicación:

“Los efectos de sentido de un discurso (cualquiera que sea la naturaleza de estos efectos: conocimiento, poder, persuasión, creencia) no son nunca hallables como propiedades sustanciales en el discurso mismo, sino en otro discurso que *cumpla* al primero mediante una relación interdiscursiva”¹⁶.

El efecto social, y ético, con que nos conmueve Triviños resulta de la relación cinética generada entre el dato con que nos informa (“los malos casos”) y la violencia con que la citación colonial polariza su odio (“y en todo se dio a la vida bestial de los indios, quedándole sólo el nombre de cristiano”). O sea, en el pasaje del dato (el enunciado) a la insistencia de su citación literal (por la enunciación colonial) Triviños nos revela como (de) un golpe el peso mistificador (religioso-medieval) de la condena social colonial logrando así despertar nuestra reacción ética (propia de una conciencia civil

¹⁶Eliseo Verón, “...Qui sait?”, *Communications* 36 (1982): 70

ya desideologizada metahistóricamente)¹⁷ frente a tamaño despropósito feudal. El efecto de lectura es que, por supuesto, ya no concordaremos con los imperativos teológicos del escriba virreinal sino con la reflexión ético-civil del mismo Triviños. Esta es la operación retórica inmanente al imperativo ético y purista de Triviños que subyace, como un faro, a su saber central todavía no eclipsado por la así llamada crisis de los grandes relatos (parafraseando libremente el primer párrafo, p. 13, del “Prólogo” de Cánovas).

Finalmente, Triviños concluye este tercer capítulo, y su libro sobre las letras coloniales, con dos referencias cruzadas, relampagueantes, que me parecen de urgente actualidad para estos tiempos de intemperie espiritual sin doctrinas metahistóricas que nos cobijen. Esos dos temas cruzados son la felicidad y la vivencia de la frontera como “una alternativa de vida, un refugio para todo un heterogéneo grupo humano” (178) receptivo “a la desesperación, la nostalgia y el descontento” (179, n. 26). ¿Quiénes son estos individuos que no encuentran acomodo dentro de los límites protectores de la ciudad? Son aquéllos que no encuentran dentro de la ciudad aquello que la justifica y salvaguarda: protección contra el abuso, proveedora de una guía espacial y de un destino temporal para las interacciones personales y colectivas de toda la colectividad, un lugar de comunicación del individuo como su prójimo y, sobre todo, de cada uno consigo mismo. Estos individuos han perdido la fe en el espacio civil de la administración virreinal, así como ésta en ellos. La pérdida de la fe en un espacio común de gratificaciones recíprocas hace imposible la transferencia del individuo con el individuo o con la comunidad. Sólo quedan las formas del “ninguneo”, del rechazo y del repudio; formas de las que se sirvieron con generosidad los escribas virreinales.

Frente a este impasse transferencial del mundo español, por carencia de un lugar civil que pueda ser compartido por todos en el espacio “de acá” del conquistador, la posibilidad de cruzar la frontera y de encontrar en el “Otro lugar” un espacio humano receptivo a la seguridad, a la justicia y, eventualmente, al amor, reviste el carácter de una salvación, de un pasaje de una “tentación para perder” a la de una “tentación para coronar” (San Agustín), pasaje del mal en que se está a la dicha a que se podría arribar. Pasar del lugar del conquistador, de acá, al del indígena (el “Otro Lugar”) viene a ser equivalente a cruzar del espacio inmundo, de la miseria y de la infelicidad al espacio de la bienaventuranza y del ejercicio del libre albedrío que busca la posibilidad de “no pecar pudiendo pecar” (San Agustín). Ahora bien, postular la felicidad, decidirse por la búsqueda de la felicidad, y *decírselo*, no es una ingenuidad o una cursilería cuando se acude a ella como un desafío, o como una declaración de independencia basada en que, al fin y “Al cabo, nada os debo”¹⁸. La felicidad, “por la vastedad de su demanda”, alimenta un inconformismo abisal, necesario a los trasplantados para sustraerse al sistema del que se querían liberar.

Quiero concluir esta nota enumerando los atributos con que se ha ido perfilando este “Otro Lugar”, encontrable al cruzar la frontera, en el análisis con que Triviños ha descrito “los velos del discurso demonizador”.

¹⁷“La declinación de las ideologías que he llamado metahistóricas, es decir, que asignan un fin y una dirección a la historia, implica el tácito abandono de soluciones globales. Nos inclinamos más y más, con buen sentido, por remedios limitados para resolver problemas concretos” (Octavio Paz, *op. cit.*, 13).

¹⁸Para este último párrafo, simplemente, me pareció más efectivo parafrasear a Triviños, junto con la cita de Fernando Savater por él citada, para mejor transmitir la fuerza de su argumentación.

El “Otro Lugar” es:

- a) “la tierra [donde ocurre una mudanza étnica] cuya defensa puede requerir matar morir, pero donde se quiere permanecer para siempre; el lugar amenazado por la expansión europea, pero donde se puede amar y ser amado” (125).
- b) “el mundo colonial vuelto al revés” por “la proclamación pública de que la vida de los indios es la buena y verdadera” (160).
- c) “la historia del tiempo de los héroes... no comienza paradójicamente con las famosas hazañas, ... de los conquistadores que matan y mueren por Dios, por el Rey y por España. Se inicia, por el contrario, con la historia escandalosa, al revés, de Pedro Calvo Barrientos, el ladrón desorejado que es a la vez el primer español y el primer fugitivo que entra... al Reino de Chile y a la *Historia General* [de Alonso de Góngora Marmolejo], al espacio geográfico y al espacio textual, antes de la irrupción misma de los grandes capitanes de la conquista” (165).
- d) “un lugar adonde huir hacia adentro aunque más no sea por aquello que decía el renegado Martín Fierro: ‘hasta los indios no alcanza / la facultá del Gobierno’” (179, n. 26).
- e) “Las figuras benéficas de Curninango, el cacique de Malloco que tiene a uno de los fugitivos *en lugar de hijo*, y de Angamilla, el cacique de Petereve que manda que el otro sea tratado *como hijo suyo* parecen evidenciar que la realidad no destruye... la ilusión de haber encontrado el Otro Lugar entre los indios”. [Otro Lugar] que es sucedáneo de la formulación verdaderamente provocadora, escandalosa, en el mundo de los dominadores de América: “Yo soy feliz aquí” (183).
- f) “Los historiadores de nuestra época definen la frontera con el indio como mundo abierto al temor y la zozobra, pero también a la salvación individual” (185).

Esta larga enumeración de citas por las que los textos coloniales describen el “Otro Lugar”, tal como lo ha reconstruido Triviños tras los velos del discurso demonizador, evoca algunos de los atributos divinos de la “Ciudad de Dios” agustiniana que inspira a los hombres a construir la más perfecta de las ciudades terrenas¹⁹, es decir, aquella fundada sobre el amor (y no sobre el odio) y formada por la congregación de los hombres buenos, justos, los que alcanzaron a Cristo y se unieron a él; aquella habitada por los que ceden a la tentación de Cristo (y no a la del Demonio) y que vivirán eternamente en la felicidad del sumo bien buscado y encontrado (y no en la miseria que los hace cada vez menos hombres, más bestias, con lo que se acreditarán el tormento eterno)²⁰. Pero, si traigo a colación la relación del “Otro Lugar”, tal como se desprende de los textos estudiados por Triviños, con la “Ciudad de Dios” de San Agustín (tan evidente a nivel ideológico y retórico, entre otras por su manejo de los dualismos expresivos) es menos por motivos eruditos que por una tónica de los finales dignos, cuando la excelencia del libro criticado así lo exige. Quiero decir que —creo— así como San Agustín leyó “la historia de Roma, que parecía un poema de glorias, como una secuela de vergüenzas [en su *Ciudad de Dios*]”²¹, *mutatis mutandis*, Triviños (re)lee las crónicas y poemas coloniales glorificadores de la (que parecía la) empresa

¹⁹La más perfecta “como puede haber perfectos en esta peregrinación de la tierra, aunque no como lo han de llegar a ser [los] ciudadanos de la Ciudad de Dios en aquel estado de inmortalidad en el que se igualarán a los ángeles de Dios”. (San Agustín, *La ciudad de Dios*, tomo II, Buenos Aires: Editorial Poblet, 1941), tomo II, Libro 15, Cap. xxvi, p. 126). “Ciudad de Dios” que —sabemos— es una expresión mística con la que San Agustín designa a la congregación de hombres que, animados por Dios, aspiran a vivir según sus preceptos en la búsqueda del sumo bien que es la vida eterna. Es decir, en términos estrictos, la Ciudad de Dios no tendría otros ciudadanos que los “que son peregrinos en la tierra y, por la gracia, ciudadanos del cielo” (*Ibid.*, Cap. 1, pp. 62-63).

²⁰*Ibid.* Además, cito del tomo I, p. xv, de la “Introducción” de Giovanni Papini.

²¹Giovanni Papini, pp. xvi, xvii.

épica de la conquista por su reverso antiépico como el silenciamiento de la esencia antihumana de la guerra de conquista. ¿Y cuáles son los protagonistas de la inhumanidad silenciada por los que Triviños entrevé la magnitud del horror reprimido? Son los viajeros, los que cruzan fronteras —en términos agustinianos— los peregrinos del linaje humano que naciendo y muriendo como ciudadanos de este siglo, como sufridos peregrinos en la tierra, comenzaron luego a discurrir hasta devenir felicísimos ciudadanos de la ciudad del cielo (parafraseo las páginas citadas del Libro 15, Cap. 1, pp. 62-63). Cielo que, en términos de Triviños, los fugitivos y cautivos en su inesperado viaje a lo diferente descubrieron como valor superior de las ‘cadenas de amor’ en el Flandes Indiano (199) o como el gusto de estar entre los indios, de oír el llamado de la frontera y de concebir la imaginación de la diferencia (187).