

Una 'herencia' conflictiva: El imaginario religioso colonial y la construcción de identidades nacionales

Alejandra Cebrelli ¹

"Las grandes preocupaciones [del siglo XIX] son dos, aunque imbricadas: la formación de un cierto tipo de sociedad que pueda reconocerse y ser reconocida como nacional y el modo como encontrar el camino para su rápido y sostenido progreso y modernización. Lo primero estaba fundamentalmente unido a la cohesión, orden e integración del cuerpo social, al que además había que dotar de una historia /.../ y de un territorio, no tanto como espacio físico, /.../ sino como representación semiótica de lo propio".

Antonio Cornejo Polar

El presente trabajo intenta describir algunos de los procesos que engendraron¹ dos patrimonios nacionales² –el de Argentina y el de Perú- a partir de una memoria 'común', el imaginario colonial hispánico. La tarea de *inventar* las tradiciones o de *fundar creencias sobre el principio democrático de la revolución americana*³ enunciada desde la primera mitad del siglo XIX se implementó mediante una crítica de los modelos culturales españoles, particularmente de aquellos que se pretendían desterrar. En ese sentido, tanto el aparato institucional religioso como el imaginario que en él se sostenía se transformó en uno de los blancos privilegiados para el discurso crítico del siglo.

¹ Licenciada en Letras. Docente e investigadora de la U.N.Sa.

Desde esa tendencia epocal, entonces, se repudiaron aquellos aspectos de la Iglesia colonial menos afines con la noción de estado laico, es decir, con la idea de una institución religiosa que coadyuvara a la formación de 'buenos ciudadanos'⁴. Tales críticas apuntaban, en realidad, hacia un imaginario religioso colonial que pregnaba las prácticas sociales entonces vigentes en contradicción flagrante con las que se querían implementar, más adecuadas para el proyecto cultural argentino o peruano.

La mirada retrospectiva se orientó, por lo tanto, a la construcción de historias nacionales, a la re-invenición de rasgos identitarios que posibilitaran a los ciudadanos reconocerse como pertenecientes a un país moderno. Se trataba de deslindar de la herencia hispana ciertos rasgos culturales para relocalizarlos dentro los nuevos límites geopolíticos y fundar, de ese modo, las 'diferencias nacionales'. Tal esfuerzo se sostuvo en el reconocimiento tácito de la existencia de memorias culturales, de ciertas particularidades locales, resultantes de experiencias coloniales disímiles.

Estos procesos de fundación se dieron en cada país del continente. En el caso de Argentina y de Perú, se pueden leer en la producción de dos destacados pensadores al servicio de la formación y consolidación de sus respectivas naciones, Juan María Gutiérrez y Ricardo Palma, quienes mantuvieron una amistad alimentada durante largos años por una nutrida correspondencia⁵ pues los unían intereses, ideales y lecturas comunes. Asimismo, compartieron una misma convicción, la necesidad de reescribir fragmentos de la historia americana en clave nacional, seleccionando los tramos más significativos para esas sociedades. No por casualidad, entonces,

coincidieron en la elección de un documento colonial: el famoso proceso por herejía que la Inquisición de Lima había realizado a Angela Carranza, una iluminada tucumana por nacimiento y limeña por adopción, a fines del siglo XVII.

Los dos ensayos muestran una idéntica intención, la de colocar bajo la lupa la religión oficial de la colonia y su aparato institucional para someterlos a la acción de las lógicas civilizatorias. Como resultado, las prácticas coloniales se modalizan a partir de las particularidades de cada situación sociocultural, develando la persistencia de modelos premodernos en los procesos de construcción del sentido. Al entramarse en las escrituras, tanto la sociedad virreinal evocada como la imagen de Angela Carranza se figurativizan, transformándose en el filtro mediante el cual se incorpora un tramo del siglo XVII a la historia de cada país.

Esta doble pertenencia, señalada por los avatares biográficos de la beata, es un índice de que las naciones -y las comunidades imaginadas a partir de ellas- son artificios geopolíticos contruidos sobre regiones vividas que las exceden desde el punto de vista temporal. Por lo tanto, el recorrido lector aquí propuesto requiere de la consideración de tres temporalidades puestas en juego⁶, es decir, las diferentes instancias socioculturales de producción de cada ensayo y la de referencia.

Cabe aclarar que Juan María Gutiérrez escribió esas páginas en un país cuya organización definitiva era casi un hecho⁷. Ricardo Palma, en cambio, se abocó a esta tarea entre 1859 y 1862⁸, mientras en el Perú se vivían fuertes tensiones internas y externas provocadas por la guerra con el Ecuador y por el

gobierno autoritario de Castilla –entre otros conflictos destacables. Sin embargo, ambos enfocaron su atención sobre el Tribunal del Santo Oficio de Lima, contextualizado en una ciudad barroca que se caracterizaba por sus marcados contrastes. A finales del siglo XVII, la capital de Virreinato del Perú había atravesado por un período de luces y sombras; el brillo y el boato de los espectáculos religiosos y teatrales a los cuales era muy afecta la sociedad virreinal solían opacar la crisis económica y aligerar las preocupaciones provocadas por los ataques de los piratas o por las amenazas de terremotos⁹.

Para aprehender la huella de estos tiempos disímiles en su complejidad, se hace necesario partir de un presupuesto teórico: la posibilidad de historiar la sincronía de las prácticas culturales evocadas por la escritura, esto es, de describir el funcionamiento en simultaneidad de los tiempos de la historia y de sus lógicas de representación¹⁰. Lo que aquí se intenta, por lo tanto, es leer críticamente los textos, considerando el espesor histórico tanto de las prácticas lectoras como de las lógicas gramaticales en las que se apoya la construcción de sentido para discernir el peso del imaginario religioso colonial, en tanto herencia conflictiva, en la formación de dos patrimonios culturalmente situados: el del Perú, en los Andes Sudmeridionales y el de la Argentina, en el Río de la Plata.

1. Angela Carranza: Una figura controvertida¹¹

Antes de seguir adelante, se hace necesario apuntar algunos datos acerca de la controvertida figura femenina que llamó la atención de dos destacados intelectuales latinoamericanos, al punto de dedicarle algunas páginas de sus respectivas obras.

Angela Carranza había sido uno de los personajes más famosos de Lima a fines del siglo XVII. Sus andanzas, llevadas por la circulación oral de generación en generación durante –por lo menos- dos centurias, la transformaron en un ícono cultural, es decir, en un personaje legendario. Representación contradictoria, sus rasgos exagerados por el rumor contienen un modelo femenino tan perverso como admirado, por lo cual se instituyó en una de las imágenes identitarias limeñas que, con el tiempo, devendría en nacional¹².

Las noticias que se tienen de su vida están extraídas de un documento inquisitorial que se reimprimió en uno de los volúmenes de la colección titulada *Documentos literarios del Perú* y, a partir de ese momento –mediados del siglo XIX, fue comentado en publicaciones de diverso tipo¹³. Como consecuencia, su biografía se fue construyendo mediante una reelaboración constante a cargo de la tradición oral y de las instituciones letradas –la Inquisición en primer término y, más tarde, el periodismo, la literatura y la historia. Esta compleja elaboración mediatiza en extremo los hechos, enmascarándolos desde las ideologías y los valores contradictorios de diversos sujetos sociales e históricos.

De todas las versiones consultadas¹⁴ se puede inferir que esta mujer, nacida en Córdoba del Tucumán en 1634 o 1641¹⁵, habría llegado a Lima en 1665. Desde entonces, tanto el pueblo como la Iglesia la consideraron como una beata ejemplar y, más tarde, como una de tantas alumbradas de la capital virreinal que se destacaba del resto por declarar -y escribir- ‘iluminaciones’ de carácter teológico que le dieron el estatus de ‘santa’. Pasaron casi veinte años

hasta que un complejo complot de vecinos y sacerdotes develó que tal comportamiento era un fraude, lo cual dio pie a la Inquisición para ponerla en la cárcel el 21 de diciembre de 1688 y, luego de un sonado proceso, condenarla en un Auto de fe realizado el 20 de diciembre de 1694.

Las sucesivas transformaciones de Angela –de beata a alumbrada; de iluminada a teóloga; de modelo de santidad a hereje y embaucadora- pueden entenderse como ingeniosas estrategias que le posibilitaron un pasar *regalado*, casi lujoso, algo bastante inusual para una mujer sola que carecía de bienes propios y vivía sin la ‘protección’ masculina y fuera de un convento. Como afirma Glave, este pasar fue fruto de su extraordinaria habilidad mercantil, mediante la cual pudo realizar una verdadera empresa de su fama, negociando sus favores y usando un supuesto poder sobrenatural para someter a quienes podían denunciarla o enfrentarla¹⁶.

Para la crítica cultural resultan tal vez más interesantes las estratagemas que utilizó no sólo para hacer oír su voz sino para dejarla escrita por la mano de sus propios confesores –que también fueron procesados por el Santo Oficio¹⁷. Tanto la fecundidad de su escritura como el trabajo que realizó sobre su propia imagen explican, en parte, su transformación en símbolo, motivo de la atención que le han dedicado investigadores contemporáneos¹⁸.

Desde tal perspectiva, su biografía resulta un ejemplo de las prácticas de resistencia femenina que se instauran en el sistema oficial para cuestionarlo y de ese modo encontrar un lugar en un mercado discursivo marcado por la cultura masculina. Las tretas utilizadas, en todos los casos, fueron variables de una sola que consistió en ‘aceptar’ el lugar social que se le había asignado

para resignificar no sólo el espacio sino las prácticas de producción de sentido que en él se originaban. La legitimación de dichas estrategias se apoyó en dos características socioculturales de la ciudad que habitaba: un imaginario proclive a lo sobrenatural -ávido consumidor de hagiografías- y un aparato ideológico asentado en prácticas de tipo espectacular –autos de fe, procesiones, desfiles, puestas teatrales, entre otros¹⁹.

El juego y la transformación de los roles antes aludidos dan cuenta del proceso. Durante un tiempo, Angela escenificó el rol de beata y, así, instauró la situación comunicativa que avalaría el próximo paso. De ese modo, su afición a escuchar misa tras misa, cuidando aparentar un estado de permanente oración, su ropa oscura, su rostro libre de afeites, le permitieron construir el tablado de la escena siguiente.

Su primer papel fue casi mudo. El sentido de este lenguaje corporal se construyó mediante la escenificación de los modelos de santidad de la época. Gracias a esta treta, su cuerpo instituyó el 'personaje' que le posibilitaría la posterior toma de la palabra.

El paso siguiente, su transformación en alumbrada, se sobreimpuso a la imagen anterior. Cambió su nombre por el de *Angela de Dios*, con lo cual cuerpo y nombre resultaron los significantes de esta representación. Con este doble juego de simulacros, resultó imposible ver su cuerpo real. Ella era para su 'público' puro lenguaje, una representación cuya opacidad podía ocultar a tal punto la 'realidad' que se podía dar el lujo de 'liberar' su cuerpo y sus palabras:

"al acostarse y al levantarse andaba desnuda de una parte a otra como Eva en el paraíso después del pecado, y así a los temblores salía como Dios la crió y en pelo, a la vista de los demás.

Si necesitaba bañarse el cuerpo, salía al campo a alguna acequia o remanso de agua corrien-

te, paso común de los viandantes, que allí la encontraban en cueros vivos, como dicen... Y suce-

día que al entrar a un baño de estos acompañada de alguna conocida suya, que entrando al

agua modestamente, como lo pide el mujeril recato, ella hacía gala de su desnudez y advertida

o reprendida de los cueros, en este caso respondía: 'que ellos tenían la culpa de asomarse a

verla, que se fuesen , enhoramala" ²⁰.

El enunciado funciona como argumento condenatorio de la 'rea'; sin embargo, más allá de las previsible hipérboles, está dando cuenta de la posible existencia de prácticas de resistencia, registradas minuciosamente por la institución que pretende desterrarlas. Si se compara esta ostentación de la desnudez con los modelos de mujeril recato de la época, se hace evidente el grado de transgresión a las normas de este tipo de conducta. La desviación se hace patente mediante el lexema "cueros". Esta marca del discurso inquisitorial abre un campo de oposiciones /cordura- normalidad/ vs. /locura- anormalidad/ que sitúa el discurso 'otro' –del cuerpo y de la palabra- fuera de la norma. La voz de la alumbrada se construye en ese más allá, donde no llegan las regulaciones sociales. Por lo mismo, la sanción social recae en los de más acá, aquellos que -al no haber sido 'tocados' por la gracia divina- quedan dentro del ámbito humano y cultural.

La particularidad de estas estrategias es digna de reflexión, en tanto la alumbrada dice hablar la palabra de un 'otro divino' quien supuestamente

legítima, de ese modo, no su enunciado –en tanto ‘ajeno’- sino su rol y sus prácticas:

“Dice que le había dicho Dios, que decía el Espíritu Santo: Que ella era hija del Padre, madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo, y Sagrario de la Santísima Trinidad. Y que por ser ella madre de los sacerdotes, título que Dios le había dado, el hijo mayor era el Sumo Pontífice”²¹.

Se hace indispensable analizar las sucesivas mediaciones de este proceso de enunciación. El sintagma que abre el fragmento - *Dice que le había dicho Dios que le decía el Espíritu Santo que-* muestra un juego de citas cuyo efecto de sentido es el de borrar al enunciador. El primer *dicendi* es atribuible a la mano que escribe el documento inquisitorial y alude, sin duda, a una de las declaraciones de Angela durante el juicio. Su función es quitar la responsabilidad de tal enunciado a la institución religiosa. El pretérito pluscuamperfecto indica el primer reenvío de la palabra al mismo Dios Padre, quien tampoco es dueño del enunciado pues ha sido ‘dicho’ por el Espíritu Santo.

Más allá de las intencionalidades del discurso inquisitorial, las sucesivas traslaciones de la voz operan siguiendo la estrategia ya señalada: establecen un juego de significantes cuya opacidad esconde que, en realidad, habla un sujeto femenino. El lugar de enunciación se construye mediante un doble movimiento: explícitamente se lo des-territorializa, reenviándolo a un ‘afuera’ de toda situación cultural; en lo no dicho, se re-territorializa desde una perspectiva genérica, legible en la insistencia por autolegitimarse mediante la atribución de roles femeninos – hija, esposa, madre. Se produce así una

inversión de roles y valores: la mujer adquiere una jerarquía superior a la del hombre. Lo llamativo del caso, es que el secretario del Santo Oficio no parece leer la treta discursiva y la reproduce sin más, con lo cual todo el sentido del fragmento se relocaliza y resignifica desde la ideología del género.

A partir del sintagma señalado, el resto de la cita construye un sujeto femenino que se coloca por encima de lo humano, en general, y de la Iglesia y del hombre en particular pues superpone su propia figura a la de la Virgen María, recientemente declarada Patrona de Lima²². Las representaciones poseen ciertos semas comunes pero el campo semántico de "Angela de Dios" desborda al de la Inmaculada y lo subsume. Angela no sólo se autoinstituye patrona de su ciudad, sino que establece relaciones 'familiares' con la Trinidad, a partir de los roles femeninos ya mencionados. Mediante esta impronta genérica, entonces, legitima su toma de palabra mediante la inversión de los valores más sagrados –e incuestionables- del discurso hegemónico colonial.

Se puede afirmar, por ello, que la palabra de esta alumbrada se elabora mediante una alteración del discurso del poder. En tanto opera mediante una sistemática deconstructiva muy cercana al delirio, es casi un idiolecto que difracta los modelos convalidados del mundo y los enrarece, instalando la ambivalencia. Se trata de la lógica del mundo al revés, propiamente carnavalesca, mediante la cual se invierten las jerarquías y los valores instituidos ²³. Sin duda, la efectividad de esta gramática de representación es innegable y explica, en parte, su transformación en ícono cultural.

Este efecto de sentido también puede deberse a su pertenencia a una familia de cristianos viejos, vecinos importantes del Tucumán²⁴. Desde aquí

puede entenderse la contradicción que se establece entre la valoración extremadamente negativa que atribuye la Inquisición a sus acciones – calificada de “monstruosas” y “demoníacas”- y la condena final a su conducta, pues el ‘castigo’ del Santo Oficio consiste en su participación en el Auto de Fe, en la reclusión en un monasterio durante cuatro años –con prohibición de leer o escribir- y en el destierro de la ciudad de Córdoba del Tucumán por una década –ciudad que no habitaba desde hacía mucho tiempo. No se condice, entonces, con el extraordinario revuelo que había provocado el proceso de Angela en Lima²⁵.

La gesta de Angela es una entre las innumerables historias de mujeres que quedaron sepultadas por el silencio. Las sucesivas transformaciones y adecuaciones a representaciones femeninas contradictorias –beata, alumbrada, teóloga, santa, hereje- posibilitaron que su voz y sus avatares quedaran inscriptos en los documentos. Más aún, su última e involuntaria metamorfosis –de la santidad a la herejía- fue, paradójicamente, su carta de triunfo. Frente a la multitud de mujeres desconocidas y silenciosas que habitaron Lima, ella pudo dejar su huella en la escritura. Su marca, aunque desdibujada por la mano ajena, da cuenta de las tretas femeninas capaces de quebrar la hegemonía semántica de un discurso marcado por el género opuesto. El imaginario popular, ávido de construir imágenes identitarias, reelaboró su historia y su nombre pasó a significar el imposible deseo de las mujeres de esos años: ocupar un lugar de poder en la sociedad virreinal, tener una voz y una escritura propia -la única tecnología que, por entonces, parecía asegurar una huella indeleble en la memoria colectiva.

2. Del "vacío" a la invención del patrimonio : denegación y programática

Ya en la segunda mitad del siglo XIX, las andanzas de Angela habían adquirido un carácter legendario que justificó la reedición de fragmentos de su proceso, tarea a la que se abocó don Manuel de Odriozola, un destacado combatiente de la independencia del Perú. La controvertida acción de la Inquisición puesta en evidencia en las páginas del volumen por una parte y por otra, el prestigio del editor atrajeron la atención de Juan María Gutiérrez, uno de los intelectuales más reconocidos del siglo XIX en el Río de la Plata.

Literato, periodista e historiador puso su vida al servicio del país naciente. Pese a ser ingeniero y doctor en leyes, su práctica profesional se orientó a la difusión e implementación del proyecto nacional como educador y político de renombre. De su prolífica producción escrita, interesan acá los artículos referidos a la historia colonial, con los cuales se inaugura la crítica histórica y literaria en esa parte del continente. Gutiérrez escribía con una intención explícita, la de *comprender /.../ la vida colonial, que tanto nos interesa conocer bien y por entero,/.../ [pues] en caso contrario, los hechos demorados, las viejas ideas, se apelotonan*²⁶. Es muy conocido su compromiso con los ideales civilizatorios de cuño europeo y, por lo consiguiente, su rechazo por la herencia política y cultural de la colonia, actitud que compartía con otros intelectuales de su generación, en particular, con Domingo F. Sarmiento.

Tal posicionamiento no le impidió rescatar y glosar documentos de la época que pretendía superada. Su interés por este período partía de la necesidad de

evitar que *las viejas ideas* siguieran vivas en el imaginario colectivo. Tanto los manuales escolares que escribió como su producción crítica aparecida en tomos independientes o en revistas de la época dan cuenta de tal intención²⁷. Precisamente, el ensayo titulado " Un proceso célebre. Las herejías de la beata Angela Carranza, natural de Córdoba del Tucumán " se construye desde ese lugar crítico.

El paratexto merece una reflexión. Así como el título anuncia el tema y presenta a la protagonista del ensayo, el subtítulo introduce el relato en la historia argentina pues, en el nuevo mapa geopolítico, Angela 'pertenece' por nacimiento a la nueva República. Tal gesto no constituye, en realidad, una apropiación de un tramo de la historia continental, sino más bien un intento de relocalizar el pasado colonial en el paradigma de la barbarie, de ofrecer una versión nacional y moderna de la historia americana. Como se verá más adelante, es una huella más del fuerte discurso directivo que modaliza la producción del sentido y explicita la intención didáctica del ensayo.

El epígrafe que abre el texto es también muy significativo pues pertenece al historiador francés Jean Michelet y está escrito en el idioma original, lengua 'de cultura' para ese lugar de enunciación. La inscripción construye la imagen de un destinatario bien definido: el hombre letrado, el ciudadano iniciado en los lenguajes del mundo 'civilizado' mediante la educación.

"Les sots, terrifiés du triomphe du diable, brûlent les fous pour protéger Dieu. Michelet-
(*Hist.de France XVI siècle. –Introduction.*) "
(Gutiérrez: 1934, 174)

Tal apertura resulta un fuerte índice del sentido textual, en tanto da cuenta de la intencionalidad ideológica. Así como la lengua en que se enuncia diseña un lector modelo, la firma del epígrafe inscribe el ensayo argentino en la tradición historiográfica europea de corte nacional, dentro de la cual la obra de Michelet constituye un caso paradigmático. Por ello, el intertexto citacional señala tanto la coincidencia programática –el proyecto de escribir la historia del país- como la identidad de los valores –modernos, científicos, progresistas- que la nueva escritura pretende difundir pues, como se sabe, tanto Gutiérrez como el resto de los escritores de su generación consideraron que Francia constituía uno de los paradigmas de la república que habían imaginado a finales de la década del 30 y que, desde entonces, se esforzaron por construir.

Si bien la cita de Michelet es breve, da cuenta de las valoraciones decimonónicas que, a la luz de la ciencia positiva, re-diseñaron para el continente europeo las representaciones de la herejía y de la Inquisición fundadas en siglos anteriores. En la “Introducción” mencionada, los representantes del Santo Oficio y sus partidarios son considerados unos *tontos aterrorizados por el triunfo del demonio*; la locura, la herejía y la brujería se identifican, dando cuenta del funcionamiento del imaginario moderno en Europa.

Desde el punto de vista semántico, “tonto” y “loco” poseen en común el clasema /razón disminuida/, ya sea por alteración o carencia. Como señala Michael Foucault, la locura y la razón están estrechamente relacionadas al punto de que la locura se transforma en la medida de la razón y de la verdad para la Europa del siglo XIX²⁸. Desde esta perspectiva, entonces, los

inquisidores y los 'reos' constituyen sólo variables de un mismo problema, la falta de raciocinio. Las prácticas de unos y de otros, por lo tanto, quedan igualmente en el dominio de lo premoderno, de lo que se debía separar, excluir del contacto con los ciudadanos²⁹.

Ahora bien, el mencionado epígrafe alude a un proyecto y sugiere un sistema de valores a seguir pero no da cuenta del proceso de transformación que sufre el modelo europeo en la escritura rioplatense, proceso cuya aprehensión pone en evidencia ciertos rasgos identitarios. Al leer detenidamente el artículo, entonces, se hace muy visible el quiebre existente entre los datos del paratexto y el texto mismo, entre la intención ilocutiva y el proceso de engendramiento de sentido. En la apertura, Angela es calificada, como ya se dijo, de "hereje", "beata" y "loca", lo cual permite presuponer que el campo semántico de la /locura/ resignifica los lexemas anteriores; sin embargo, la lectura crítica pone en evidencia que no hay en él ninguna huella del desplazamiento anunciado.

Tal contradicción se lee desde las primeras páginas. Un *nosotros* –índice de la voz del ciudadano letrado que incluye tanto al enunciador como al enunciatario- hace hincapié en la responsabilidad de Angela pues la presenta como embustera, es decir, como un sujeto consciente no sólo de sus actos sino también de los beneficios que obtendría con ellos.

"Vamos /.../ a hacer un extracto del escrito del doctor Hoyo /.../ Angela Carranza, beata de San

Agustín, natural de la ciudad de Córdoba del Tucumán, contaba más de cincuenta años en el mo

mento en que tenía lugar el auto de fé. Había pasado a Lima el año 1665, y desde su llegada

a esta ciudad, trató de señalarse frecuentando los templos y los santos sacramentos. Tan mañosa anduvo en estas ostentaciones devotas, que logró engañar al vulgo novelero y aún a personas de letras y autoridad, haciéndolas creer que era santa y favorecida del cielo con frecuentes revelaciones".
(Gutiérrez: 175)

Los sintagmas *trató de señalarse, tan mañosa anduvo* dejan muy en claro la intencionalidad que el enunciador atribuye a Angela. Asimismo, /lograr engañar/ y /hacer creer/ aluden a los efectos perlocutivos del accionar de la tucumana y presuponen la intervención de la voluntad. A lo largo del texto, se le agregan los calificativos de *pobre mujer, rea, impura, indecente y mujer de presidio* que, además de coincidir con las valoraciones propias del discurso inquisitorial, sobreentienden una acción volitiva. Salvo el calificativo de "pobre" –que puede entenderse como una marca del discurso católico, relacionado con la piedad y la caridad cristianas- el resto de los lexemas contienen disvalores que reenvían la figuración al campo semántico de la barbarie, agregando los semas de /criminalidad/ e /inmoralidad/, del todo acordes con el sistema de valores del estado-nación argentino. Tal severidad en el juicio, no está exenta de un humor algo disminuido -más cerca del sarcasmo que de la risa liberadora, humor que está puesto al servicio de la intencionalidad didáctica del artículo.

"Angela era de carácter impaciente, incapaz de soportar agravios, deslenguada, pedigüeña, respetaba muy poco a los sacerdotes y los llamaba ladrones; era imprudente y también avara /.../ En otros defectos más graves incurría también la Carranza, y como el asunto tiene sus espinas, copiamos á la letra el texto del relato hecho por un sacerdote /.../, por el doctor del Hoyo, en fin, ya citado varias

veces. Dice este bendito señor:
'Ese monstruo (Angela), llegó a escandalizar con sus dichos y hechos. En su cuarto /../ andaba desnuda /.../ como Eva en el Paraíso...'
(Gutiérrez: 171)

El comentario prepara el relato de la anécdota del baño, muy escandalosa – como ya se dijo- para la mirada del siglo. Los adjetivos *impaciente, deslenguada, pedigueña, imprudente y avara* son atribuidos a Angela por el enunciador y todos ellos implican el ejercicio de una voluntad que 'elige' sus actos de modo deliberado. En cambio, resultan evidentes los esfuerzos que realiza el sujeto de la enunciación por separarse del discurso inquisitorial – legibles en el uso del *dicendi*, reforzado por los dos puntos y las comillas- antes de calificarla de "monstruo". Cabe aclarar que el gesto está en estrecha relación con la intencionalidad crítica del artículo ya que el lexema, durante la colonia, constituyó un índice del lugar de alteridad extrema que ocuparon ciertos sujetos sociales cuya radical diferencia no podía ser representada desde los modelos de mundo entonces vigentes. Lo /monstruoso/ resultaba de la demonización del otro y su textualización resultaba una huella inconfundible del sujeto colonial latinoamericano³⁰.

Pese al intento descripto, el enunciador no puede evitar utilizar idénticas lógicas de representación que, asentadas en la enumeración de disvalores del todo opuestos a los modelos en boga, dan cuenta del carácter fuertemente represivo del discurso hegemónico rioplatense. En otras palabras, la imagen de Angela es demonizada por el discurso civilizatorio argentino que la vacía del sentido religioso –propio del imaginario colonial, desplazando su significado al campo semántico de la barbarie .

Tal desplazamiento se hace más evidente aún cuando, en relación a las supuestas iluminaciones de Angela, la voz enunciativa afirma que *la diabólica expositora, rival bastarda de los PP. de la Iglesia, deduce del dogma una porción de consecuencias absurdas* .

He aquí el 'crimen' de la beata desde los valores del siglo: su carácter *diabólico* consiste en el hecho de bastardear las Escrituras y la Teología mediante una interpretación aberrante. En lo no dicho, se resignifica y se relocaliza la representación de la herejía que, vaciada del sentido religioso, se ha transformado en una 'grave' falta a las normas entonces vigentes. La voz del intelectual rioplatense, legible en el *nosotros* de la enunciación, juzga a esta mujer como *rea* en tanto se ha interpretado la letra escrita de un modo ajeno a la ciencia y a la razón, transgresión que entiende como una consecuencia de la ignorancia más que del pecado. No es la "locura", en tanto /ausencia de razón/, lo que aquí se reprocha sino la "ignorancia", es decir, /falta de instrucción/. En otras palabras, las estrategias descriptas deconstruyen el sentido colonial de la imagen de Angela y proponen una representación del hereje culturalmente situada que resulta de la acción de ideograma de la civilización, uno de los rasgos más representativos del patrimonio nacional recientemente fundado³¹.

La 'culpabilidad' atribuida a la figura de Angela se atenúa apenas gracias a la fuerte impronta de lo sobrenatural en su imaginario de pertenencia; mejor dicho, se explica por la ausencia de una educación 'científica' al modo positivista.

“¿Cómo pudo el pueblo de Lima dar crédito a semejantes patrañas..? La respuesta se presenta de suyo: porque no estaban, a pesar de su monstruosidad fuera de lo posible, según las creencias autorizadas por la Iglesia /.../ ¿Por qué no merecería el don de la profesión y la gracia de los milagros, Angela de Dios, cuando los había merecido Rosa de Santa María? Así debía discurrir el vulgo limeño, y no debe recaer en él la burla y la responsabilidad de sus extravíos, sobre quienes la imbuían en creencias supersticiosas”.
(Gutiérrez: 188-189)

Se hacen evidentes, entonces, las desviaciones semánticas ya aludidas. El lexema “monstruo” –prolijamente eludido por el enunciador en relación a Angela- se atribuye ahora a las *patrañas*, a los inventos de la falsa iluminada. La estrategia reenvía el discurso, una vez más, al problema de la alteridad pero ya no desvalorizado desde la herejía sino desde la superstición, es decir, desde lo /no científico/. De ese modo, lo /monstruoso/, lo /extraviado/ recae en el aparato religioso colonial, en todo opuesto al paradigma moderno y positivista. Con ese movimiento se excluyen del núcleo patrimonial prácticas de larga duración –en estrecha relación con el imaginario de lo religioso- a favor de la incorporación de otras –relativas al modelo civilizatorio, movimiento que da cuenta del proceso de reinención de las tradiciones realizado mediante una lógica represiva pues, para el discurso nacional argentino, la barbarie representaba el espacio de la anticultura, en tanto inversión de los modelos culturales que se querían implementar³². En lo no dicho queda la intencionalidad didáctico-moralizante del discurso: la necesidad de educar al pueblo en el laicismo, de sacarlo de tal ‘ignorancia’ para alcanzar el modelo de

nación civilizada, responsabilidad del aparato ideológico del estado que, según esta interpretación, no había cumplido la Iglesia colonial.

Desde esta perspectiva, se entienden las estrategias y los valores puestos en juego por el discurso decimonónico y se devela un proyecto cultural cuya programática -educación 'progresista', inmigración europea y economía liberal- se resumió en un violento avance contra el desierto. Una vez 'vaciado' el territorio nacional de las prácticas consideradas bárbaras y de los sujetos que las sostenían, la implementación de una educación pública, laica y masiva aseguró la circulación y cristalización del nuevo modelo.

La consideración de los procesos de producción de sentido analizados previamente y de las variables históricas mencionadas permiten inferir algunas conclusiones parciales respecto de los procesos de formación del núcleo patrimonial argentino.

En primer término, la sobrevaloración del poder de la educación sobre el de la razón remite al dato socio-histórico del momento en que Gutiérrez escribió su ensayo. Si el país estaba atravesando por el momento de su organización definitiva, no es de extrañar que se haya sobredimensionado la importancia del aparato ideológico del estado, dentro del cual, la educación cumplía un rol fundamental. Una vez definidas las instituciones regulativas del aparato estatal, la atención recayó de suyo en aquellas que, por su acción directa sobre los imaginarios sociales, aseguraban la supervivencia del estado-nación que tanto había costado construir.

En segundo término, se puede afirmar que el patrimonio nacional argentino se construye mediante una fuerte denegación del pasado colonial. La lectura

crítica del ensayo de J. M. Gutiérrez demuestra que la "barbarie" se atribuye a las prácticas de la sociedad limeña en su conjunto, de las cuales la herejía resulta uno de sus emergentes. Posiblemente el rechazo devenga de la posición periférica del Buenos Aires colonial que alcanzó estatuto de virreinato muy tardíamente, en el siglo XVIII, cuando Lima aún era considerada la ciudad de los reyes; por contraste, los tiempos en que la nueva capital argentina había sido sede de una gobernación o, inclusive, de uno de los virreinos resultaban poco prestigiosos y 'olvidables'.

Desde aquí se puede afirmar que el patrimonio nacional argentino se funda no sólo mediante la incorporación de modelos de mundo modernos, sino - sobre todo- a partir de la negación y de la exclusión. Así como la producción literaria simboliza el territorio de la barbarie en el "desierto" –entendido como /ausencia de civilización/, la escritura crítica figurativiza temporalmente ese vacío en el período colonial. No puede extrañar, por lo tanto, que –con plena conciencia de fundar el presente- el discurso hegemónico de la época se defina por su proyección futura, es decir, por su carácter utópico y programático. De ahí el evidente carácter regulativo y didáctico ya señalado que se condice con las prácticas culturales llevadas a cabo por intelectuales como Sarmiento, Alberdi, Echeverría y el mismo Gutiérrez, gestores del programa y de su implementación.

En tercer término, el modo en que el discurso decimonónico reelabora la figura de la hereje tucumana devela el funcionamiento de los contactos culturales en el Río de la Plata para ese período de la historia, de la distancia que se establece entre un proyecto cultural europeo y su textualización en la

escritura rioplatense, engendrada en una memoria diferente. Demuestra que, pese a las intenciones explícitas de algunos de los intelectuales argentinos, los modelos europeos no se aplicaron sin más sino que se reelaboraron a partir de mecanismos de producción de sentido relacionados con los valores y estrategias represivas de larga trayectoria histórica cuyo modelo más acabado fue la institución religiosa que se quería desterrar. Aunque en el Río de la Plata no había existido un Tribunal del Santo Oficio, la Iglesia había representado la institución más eficiente del aparato ideológico de la colonia, con lo cual había asegurado no sólo la reproducción de los modelos de mundo hispanos, sino de sus propias lógicas de representación. Como consecuencia, la fundación del patrimonio nacional responde a un proceso mediante el cual componentes semánticos, ideologías y valores propios de la modernidad se vierten sobre lógicas de representación provenientes, en gran medida, del aparato represivo colonial.

Este tipo de fenómeno de estructuración demuestra que la memoria colectiva conserva la información heredada más allá de las intencionalidades conscientes de los sujetos empíricos. Cuando los intelectuales argentinos fundaron un país pretendidamente 'civilizado' mediante la aplicación de modelos culturales exógenos, quedaron atrapados de alguna manera en la memoria que conservaban las prácticas locales por una parte y, por otra, en los modelos de mundo que conllevaban los textos coloniales que entramaron en la propia escritura. Se puede concluir, por lo tanto, que el patrimonio nacional argentino tiene un espesor histórico que excede a su 'nacimiento' decimonónico. Mas allá de las denegaciones o de los 'plagios' de modelos

Europeos prestigiosos, las huellas de la pertenencia a un espacio geocultural e histórico modelizan la invención de tradiciones, explicitando los rasgos identitarios. En definitiva, se trata de la expresión de un sujeto cultural contradictorio que no cesa de decir su propia diferencia constitutiva.

3. Afirmación de la memoria e identidad cultural

Ricardo Palma fue uno de los escritores más legitimados del siglo XIX no sólo en el Perú sino en toda Latinoamérica. Gran parte de este reconocimiento se debe a sus *Tradiciones peruanas*, conjunto de relatos que reconstruyen la vida colonial limeña con un realismo burlón y una crítica irreverente y satírica³³. En este caso, interesa un volumen titulado *Anales de la Inquisición en Lima* que fue elaborado a partir de la cuidadosa lectura de documentos y códices pertenecientes a la Biblioteca de Lima y al Archivo Nacional, muchos de ellos perdidos a fines del siglo XIX³⁴. El mismo Palma consideraba esta publicación un *modesto ensayo histórico* o como la *armazón de un libro filosófico social, que otro, más competente escribirá*³⁵. Sin duda, a la hora de interpretar ese corpus, las pasiones epocales cargaron las tintas desde una retórica romántica, muy proclive a la ironía y al humor. La preeminencia del discurso literario no impidió, sin embargo, un serio trabajo crítico puesto al servicio del proyecto cultural de su país³⁶.

Tanto estos *Anales* como la mayor parte su escritura surgió de un permanente interés por *rebuscar antiguallas de los días del Coloniaje*³⁷, por lo que no debe extrañar que existan evidentes coincidencias estructurales entre este ensayo y sus *Tradiciones*³⁸, ambos centrados en el pasado metropolitano. Palma, limeño por nacimiento y por vocación, entendía que la historia nacional

era la de la capital, dando cuenta de su pertenencia al imaginario costeño, 'criollo' y colonial, muy diferente al serrano, de raíz indígena³⁹.

La atracción por un pasado recientemente superado desde el punto de vista político puede explicarse porque, en esa instancia histórica, volver la mirada al pasado común (inventándolo, si era necesario) era una forma de enjuiciar el presente y sus testimonios desde el compromiso por organizar la primera república peruana. Esta intencionalidad no fue comprendida por muchos de los republicanos de su época quienes consideraron casi vergonzoso su interés por recuperar testimonios de una edad que consideraban abolida para siempre. Pese a todo, Palma estaba convencido de la importancia intrínseca de la Inquisición en el Perú, una de las más discutidas instituciones coloniales durante más de un cuarto de siglo⁴⁰.

Precisamente, el "Capítulo III" –en el que se inscribe el proceso de Angela Carranza- contiene un prolijo y documentado relevamiento de las fórmulas y prácticas jurídicas del Tribunal de la Inquisición de Lima. Asimismo, describe minuciosamente las prácticas de tortura a los reos –en particular, el tratamiento que recibían las mujeres- y los autos de fe, dedicando largos párrafos al auto en que se juzgó a la beata, realizado el 20 de diciembre de 1994 en la Iglesia de Santo Domingo frente numerosa concurrencia entre la que se encontraba el conde de la Monclova, por entonces Virrey del Perú. Sin duda, este detallismo histórico está puesto al servicio de dos fines; por un lado, destacar el carácter letrado de su escritura y por el otro, construir un efecto de verosimilitud, estrategia que se utiliza también en sus famosas *Tradiciones*⁴¹.

Por todo ello, la lectura del capítulo posibilita el relevamiento de las lógicas de representación mediante las cuales se desmonta el discurso colonial, estrechamente relacionadas con el proceso de fundación del patrimonio nacional del Perú. El abordaje aquí planteado requiere, como ya se dijo antes, de la consideración del espesor histórico de las prácticas discursivas y de las prácticas sociales e ideológicas evocadas por la escritura, para lo cual se hace necesario inferir el sistema de valores desde donde se juzga la historia narrada. En tanto se trata de la lectura de un documento inquisitorial, interesan las validaciones atribuidas tanto a la institución colonial como a la 'rea', devenidas en funciones textuales.

El ensayo se enuncia en primera persona del plural, desde un 'nosotros' que incluye la imagen del autor en el texto –evidente marca de la retórica romántica, al sujeto social de pertenencia –los intelectuales- y al sujeto nacional -los peruanos en su conjunto. Desde esta triple inclusión se justifica la escritura y se cualifican las prácticas y los sujetos referidos.

"El nombre de Angela Carranza ha llegado a la generación actual dando tema á multitud de consejas, y sirviendo á las madres para asustar con él á sus pequeñuelos. Sabíamos que esa mujer fue una de las víctimas del Santo Oficio; pero el drama de su vida nos era desconocido hasta que, en nuestra manía de andar á la caza de crónicas, encontramos muchas curiosas noticias sobre la Carranza."

(Palma: 1897, 57)

La cita constituye la apertura del capítulo. Es importante destacar que se construye desde la recuperación del rumor social que ya había transformado a la Angela empírica en ícono cultural. El embrague a la primera persona aparece

en el *sabíamos*, con lo cual no sólo se instala este complejo sujeto de la enunciación sino también el discurso civilizatorio, pues abre el campo semántico del /saber/, reafirmado en el sintagma *nos era desconocido*. A ese campo de sentido se sobreimprime la imagen de Palma en el texto, presentado como 'cazador de crónicas', es decir, como un investigador de documentos coloniales que, varias páginas después, se autodefinirá como *yo el analista*⁴². En otra palabras, se trata de un sujeto pretendidamente individual que, desde el lugar del saber del intelectual de la época, se arroga el derecho de interpretar la memoria colectiva y, con ese gesto, de fundar la historia desde los valores de la modernidad.

La perspectiva letrada de la interpretación, coincidente con la del ensayo de su corresponsal argentino, se hace evidente en la oposición entre /consejas/ vs. /crónicas-noticias/ que presupone el correlato semántico /oralidad/ vs. /escritura/, /popular/ vs. /ilustrado/, dando cuenta de la presencia de que en la Lima republicana existían prácticas sociales e ideológicas contradictorias en estrecha relación con las prácticas discursivas puestas en juego por la escritura. El detallismo documental antes aludido destaca tal contradicción.

La oposición señalada es importante porque esos goznes entre el texto y la sociedad (ideosemas) son los que construyen la gramática de la escritura, es decir, transforman, desplazan y reestructuran el material lingüístico y cultural, programando así el devenir del texto y su producción de sentido⁴³. Por lo tanto, el funcionamiento de los ideosemas /registro popular-oral de la memoria/ vs. /registro científico-escrito de la historia/ -cuyo funcionamiento no sólo es contradictorio sino que el segundo se postula como superior al primero,

aludiendo a la preeminencia de los modelos de mundo positivistas- resulta otro de los indicadores de la acción crítica del discurso decimonónico en los mecanismos genéticos del texto. Tanto las lógicas de representación como los sistemas de validación desde los cuales se resignifica y se relocaliza este tramo de la memoria colectiva responden a los mecanismos aludidos. Ello es legible en el tratamiento que se le da al Tribunal, en tanto institución modelizadora del imaginario colonial, y a la Carranza, devenida en sujeto de la acción narrada. Desde el punto de vista funcional, las valoraciones atribuidas a uno y a otra están estrechamente relacionadas.

En el fragmento arriba citado, Angela es considerada como una de las *víctimas del Santo Oficio*, con lo cual se abre otra correlación semántica - /víctima/ vs. /victimario/, índice del sistema de valores postulados en la escritura. Unas líneas después, el sintagma *sistema judicial bárbaro e inhumano* explicita la relocalización de la memoria. La institución religiosa colonial es enviada al territorio de la barbarie, entendida como no-cultura, fondo desde el cual se define el proyecto de la nación peruana. En lo no dicho queda el deseo de la comunidad nacional imaginada: la 'civilización' avanzará sobre los residuos 'bárbaros' del imaginario colonial para imponer instituciones más 'humanitarias'.

"La humanidad se estremece aún de horror al recorrer las páginas de la historia de ese tribunal sanguinario, creado por el fanatismo para exterminio de la impía y herética pravedad, y que juzgaba divino su origen, calumniando esa religión de amor y tolerancia que se llama cristianismo, y minando por su base la doctrina redentora que el Hombre-Dios hizo con su sangre germinar en el Ghól-

gotha
(Palma: 65)

”.

Este esfuerzo analítico implica una ruptura, una separación, respecto del aparato ideológico de la colonia, pero no de su imaginario social. La doctrina cristiana es resignificada por el discurso decimonónico como *religión del amor y la tolerancia*, con lo cual se destacan aquellos valores afines con la noción epocal de *humanidad*, más orientada al bien común que a la trascendencia espiritual.

La estrategia se repite respecto de Angela. El enunciador tiene cuidado de no atribuirle calificaciones despectivas, utilizadas por el discurso inquisitorial para explicitar el lugar que ocupaba la mujer transgresora para el imaginario colonial. De esa manera, cada vez que es tratada, por ejemplo, de *monstruo* – índice de la alteridad extrema antes referida- utiliza el discurso indirecto, reenviando la responsabilidad de lo dicho a la mano que *escribe* el documento inquisitorial, es decir, al Secretario del Santo Oficio⁴⁴. En este caso, la relocalización se manifiesta mediante un desplazamiento: el juez ya no es la institución religiosa colonial sino la institución letrada del siglo XIX.

“Angela Carranza era, en nuestro concepto, una mujer de imaginación, cuyo espíritu se extravió con la lectura de obras teológicas que no alcanzaba a comprender”.
(Palma: 57)

“Un mes después fué trasladada Angela á un beaterio, donde es fama que murió más loca de lo que había vivido en sus buenos tiempos de escritora teóloga”.
(Palma: 83)

El primer enunciado introduce la historia de Angela; con el segundo, se concluye el relato de su biografía. El ‘nosotros’ se modaliza, una vez más,

desde el /saber/ –en nuestro concepto- instalando en el texto una doble exclusión: respecto de los sacerdotes del Tribunal y respecto de la 'hereje', a quienes atribuye un estatuto opuesto. Se enuncia, por lo tanto, desde la representación del 'hombre ilustrado'⁴⁵, tomando como referente no explícito del relato al *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, de Cervantes, alusión intertextual de carácter marcadamente letrado. Angela es *imaginativa* ('ingeniosa') y sus desventuras fueron consecuencia del *extravío* o de la *locura* provocada por la *lectura de obras teológicas que no alcanzaba a comprender*. En este caso "locura" equivale a "extravío", es decir, a /desviación de la norma/. Tal modo de representar la locura no deviene de la influencia francesa –para la cual el lexema significaba /ausencia de razón/- sino de la revalorización de la herencia española letrada y moderna.

La apreciación positiva de algunos aspectos del pasado colonial no termina allí pues en la segunda cita no sólo recurre a la tradición popular para afirmar que *murió más loca que en sus buenos tiempos de escritora teóloga*, sino que utiliza mecanismos de producción de sentido que le son propios. Aquí la ironía, en tanto lógica del mundo al revés, forma parte de la gramática de la carnavalización que, según M. Bajtín, es propia de la cultura popular⁴⁶. En este caso, funciona como la negación del modelo colonial pues invierte las jerarquías y los valores hegemónicos.

Aparece así otra relocalización. La locura explica las acciones transgresoras de la beata y la exime de culpas que se trasladan, por lo tanto, al juicio realizado en su contra por la institución a tal punto que *si el desprestigio del Santo Tribunal de la Fe no hubiera llegado en el siglo XIX a su mayor altura, el*

*examen de tan original proceso bastaría para lograrlo*⁴⁷. Con ello se pone en evidencia el verdadero objeto de la crítica histórica: el controvertido Tribunal de la Inquisición.

Por otra parte, una vez reafirmado el lugar de la víctima para Angela, el enunciador encuentra explicaciones para su accionar que dan cuenta de las valoraciones del discurso civilizatorio respecto del género pues la causa de su locura es una transgresión previa: la lectura de textos *que no alcanzaba a comprender*. La afirmación demuestra que la mujer sigue ocupando el lugar de un saber disminuido frente al del hombre, evidente marca de la preexistencia de valores tradicionales, aunque resignificados por la modernidad.

Más aún, tal locura requiere de algún tipo de límite, cuyas características no se alcanza a enunciar.

"Sabe Dios á dónde habría ido á parar con sus locuras la ilusa beata, si en la noche del 21 de Diciembre de 1689 no se hubiera detenido á la puerta de su casa la famosa calesita verde de la Inquisición."
(Palma: 67)

La evaluación tiene como referente un modelo social en boga, la representación del 'ángel del hogar', que escondía un mensaje prescriptivo: la mujer debía ser la guardiana del santuario básico de la sociedad criolla deseada pues, en su papel de madre y esposa, tenía la responsabilidad de educar a los futuros ciudadanos. Paradojalmente, para cumplir con tal rol, la mujer debía ser sumisa, obediente y dependiente del varón, como en la época colonial⁴⁸.

El problema del género estaba estrechamente relacionado con la imagen legendaria de Angela; por lo tanto, el sistema de valores y la lógica de representación que subyace a la selección de los fragmentos del juicio que se glosan y se citan en el capítulo se sostienen en la reflexión sobre el rol social de la mujer. Así, anécdotas como la del baño desnuda en una acequia a la vera del camino –que ya se analizó- son calificadas de *capítulo[s] peligroso[s]* pues, cuando de sexualidad femenina se trata, la valoración es coincidente con la del discurso inquisitorial.

"Su desenvoltura y liviandad pasó á ser sacrílega en casos como el siguiente: Dice que una vez se le apareció el Señor en la forma de un hermoso mancebo y la recostó en sus brazos, y queriéndola besar, ella se resistió; mas el Señor la dijo: - Ya que no quieres besarme te tengo que decir amores - y que se los dijo muy cariñosos. Y en un estilo más verde que el cardenillo prosigue su relación el doctor Hoyo. Y estas ineptias no sólo se imprimieron /.../ sino que se leyeron, en el templo de Santo Domingo y delante de las más aristocráticas y pudorosas limeñas".
(Palma: 77)

Es de destacar cómo, a la hora de señalar las transgresiones a las normas morales del siglo XIX, la enunciación destaca con claridad la atribución de la voz, en este caso, con el uso de los dos puntos. Desde esta perspectiva moral, la sexualidad femenina desbocada –expresada como *desenvoltura* y *liviandad* - son *peligrosas* porque amenazan con la ruptura del orden familiar. Una mujer que deja en libertad sus instintos no puede cumplir con el rol que la comunidad nacional imaginada le había destinado. Por lo tanto, estas actitudes pasan a ser *sacrílegas* en un doble sentido, por transgredir el orden religioso y por

amenazar el nuevo orden civil. Más aún, deben comentarse en el territorio de la vida privada para no manchar el deseable pudor de las damas de la época.

Ahora bien, así como los excesos sensuales de la alumbrada merecen una fuerte censura, sus delirios teológicos son relevados con particular atención; en especial aquellos que dejan traslucir una fuerte crítica al aparato ideológico colonial, figurativizado en la Iglesia o en la Real Audiencia. Con ese recorte, el enunciador se apropia de la voz de Angela que, por su características carnavalescas, devela el 'verdadero' rostro institucional del Virreinato del Perú, reelaborado por los valores de la modernidad.

"Contaba Ángela que habiendo ido una mañana, por curiosidad, a visitar el infierno, encontró a Lucifer que estaba cantando con un coro de diablos, y que le dijeron que no podían interrumpir su canto por que no eran como los frailes, que dejaban a un lado el rezo y se ponían á charlar faltando a su obligación. Agregaba que /.../ el demonio la apostrofó, diciéndola: -¿A qué vienes, grandísima perra, á atormentarme? Si fueras de la Inquisición como... ó de la real Audiencia como... ú otra persona como ...! Y lo gracioso es que el maldito nombraba a personas notables de Lima. Contaba también que vió bailando en la Plaza Mayor, y con caras de diablos, á varios religiosos, cuyos nombres expresó, acom pañados de sus mancebas".
(Palma: 75)

La cita da cuenta, una vez más, de la relocalización a que es sometido el discurso religioso colonial. Es destacable la sutileza con la que la voz enunciativa se apropia de los *dicendi* atribuibles al protocolo inquisitorial, con lo cual la manipulación es menos visible. Resulta más evidente como huella del discurso moderno, el comentario acerca del efecto de sentido que tales afirmaciones producen en el lector -*Y lo gracioso es que el maldito nombraba*

a *personas notables de Lima*. No por casualidad, el discurso decimonónico se instala y sobreimprime sus valores sobre estos tramos del documento caracterizados por la presencia de estrategias carnavalescas -es decir, por la inversión del orden colonial instituido. La marca genérica -*el maldito*, es decir, el demonio- exculpa a la beata y, con ese gesto, se separa del discurso inquisitorial. La mirada sobre Angela se vuelve, entonces, más 'bondadosa' pues se tiñe de un ligero humor que justifica tanto la atención crítica como la popularidad de su vida legendaria.

En definitiva, las estrategias discursivas que se ponen de manifiesto en el ensayo de Palma se resumen en un doble movimiento de apropiación y de separación, lo cual conlleva a la reelaboración y relocalización de la memoria colectiva. En primer término, se apropia de la tradición oral -las *consejas* relativas a las andanzas de Angela- y las reelabora en clave moderna y letrada. En segundo término, se separa del discurso inquisitorial -en tanto modelo las prácticas coloniales 'bárbaras' y, por lo tanto, imprescindibles de desterrar del imaginario de la nueva nación.

La apropiación es menos evidente porque, en realidad, se trata de una resignificación que conserva textos culturales caros al imaginario letrado - como *El Quijote de la Mancha*- y ciertos mecanismos de generación de sentido que son propios de la tradición popular pues, por ejemplo, el tono humorístico del ensayo se asienta en la inversión de lo colonial instituido -es decir, en la carnavalización. Más aún, la crítica al discurso religioso y al imaginario colonial represivo se realiza mediante esos mecanismos populares por antonomasia. En otras palabras, el ensayo pretende refundar el patrimonio nacional desde la

memoria viva de la Lima republicana. De este modo, Palma utiliza una gramática heterogénea a la vez tradicional y moderna, popular y letrada que, pese a su marcado acento civilizatorio, da cuenta de un proceso de reelaboración local respecto de los modelos culturales europeos. Con ella se funda este patrimonio 'nacional', cuya 'diferencia' se asienta en la experiencia geocultural presente y pasada.

4. A modo de conclusión

El trayecto de lectura ha develado algunos de los mecanismos genéticos mediante los cuales se 'inventaron' dos patrimonios nacionales a partir del modelo cultural de la modernidad. Estas fundaciones tuvieron como objetivo la construcción de espacios simbólicos homogéneos, aptos para el funcionamiento del estado peruano y del argentino. Asimismo, compartieron una orientación científicista y laica, legible en el común rechazo por la institución religiosa hispánica simbolizada en la Inquisición. Sin embargo, la génesis de uno y otro patrimonio se realizó sobre memorias colectivas no idénticas, cuyas lógicas de representación tuvieron mayor o menor capacidad de resistencia al modelo civilizatorio, de acuerdo al prestigio que cada espacio cultural había tenido durante la colonia. Esta particularidad se pone de manifiesto al contrastar el funcionamiento del sistema de valores respecto del imaginario religioso, estrechamente relacionado con prácticas sociales y con rasgos identitarios vigentes al momento de cada invención.

Desde este punto de vista, el ensayo de Palma se produce a partir del reconocimiento de un pasado ilustre, el de 'la ciudad de los reyes', que se critica como parte de una estrategia para recuperar tal prestigio. Si por un lado

descarta la Inquisición en tanto institución religiosa española- y sus métodos 'inhumanos'- por el otro, reelabora y reinscribe en el proyecto civilizatorio los trayectos de sujetos individuales que, como en el caso de Angela Carranza, funcionan como íconos en el imaginario colectivo local. Es, por lo tanto, un discurrir que instauro el presente mediante el rescate de la propia memoria cultural y, para ello, entrama la discursividad limeña en pleno.

En ese sentido, la gramática utilizada para la reinvencción de la memoria es una lógica popular de larga tradición: la carnavalización. El discurso civilizatorio se vierte semánticamente en esta estructura, otorgándole ciertos valores (el cientificismo, la escritura) y ciertas representaciones identitarias ('el hombre ilustrado', 'el ángel del hogar') que anclan el mundo referido en el siglo XIX; sin embargo, la fuerza transgresiva de tal gramática es ineludible, con lo cual la escritura rechaza la 'aplicación' del modelo de la modernidad sin más. Por el contrario, lo somete a reelaboraciones que realiza desde sus propias coordenadas geoculturales, más regionales que nacionales pues, como ya se dijo, responden al imaginario del Perú costeño.

La escritura de Gutierrez, en cambio, intenta la fundación de la historia patria a partir de una denegación: desterrar las prácticas coloniales religiosas y las instituciones indisolublemente ligadas a ellas, en tanto constituyen el anclaje que impide el ingreso de la nación en la modernidad. Se enuncia desde la intencionalidad de desmontar un pasado de metrópolis periférica, de 'gran aldea', para inaugurar un presente –y un futuro- de nación central, hegemónica. Se trata, por lo tanto, de una escritura programática en la que predomina un discurso regulativo y excluyente.

Desde la perspectiva aquí planteada, la gramática que se utiliza proviene – paradójicamente- de la institución religiosa que se pretende criticar. La valoración que realiza de la ‘rea’ se sobreimprime a la de la Inquisición, dando cuenta de que los mecanismos represivos puestos en juego a la hora de producir uno y otro texto, son idénticos. Si por una parte, coadyuva a la negación de la herencia del imaginario colonial popular y deniega los valores religiosos por la otra, los mecanismos morfogenéticos se engendran en el lugar más desvalorizado de ese pasado. El anclaje sociohistórico se da por el funcionamiento, en el nivel del discurso, de un sistema de representación de carácter civil, científico, letrado y laico que es presentado como un valor absoluto para la nueva nación y que excluye cualquier otra alternativa; sin embargo, en el nivel de las estructuras profundas, es decir, de los valores y de los modelos de mundo, siguen funcionando prácticas represivas al modo inquisitorial.

La denegación discursiva resulta más sencilla porque las prácticas sociales e ideológicas puestas en el banquillo del acusado corresponden a un territorio que ha quedado ‘fuera’ del recorte geopolítico de la Argentina, sobre todo, desde la mirada cultural que realiza el proceso de fundación –la del Río de la Plata, impuesta sobre el resto del espacio nacional; sin embargo, la elección de los avatares de una tucumana en Lima como objeto crítico está dando cuenta de una situación de doble pertenencia cultural, atribuible no sólo a la beata sino a la región noroéstica del territorio nacional. Precisamente, los textos producidos durante el siglo XIX en esa región entran discursos cuyas configuraciones remiten tanto a formaciones precedentes como a formaciones

modernas. Se trata de la evocación de prácticas sociales e ideológicas que señalan la existencia de dos polos de religación cultural, constituidos tanto por las metrópolis coloniales como por la capital nacional⁴⁹.

Lo antedicho da cuenta de que el patrimonio nacional opera como una sobreimpresión homogeneizadora del sentido cultural pero ello no impide el funcionamiento de patrimonios locales -andino y rioplatense, en este caso- que son el resultado de la apreciación y organización de las experiencias interindividuales en las subjetividades humanas, originadas en determinadas circunstancias previas. Desde esta perspectiva, entonces, la nación es apenas un artificio geopolítico construido sobre una región vivida que lo excede desde el punto de vista temporal pues su pasado colonial constituye en realidad, un anclaje identitario imposible de eludir.

Construidos por los intelectuales del siglo pasado, los patrimonios nacionales constituyen, por lo tanto, un modo de entender e imaginar a la propia comunidad, de abordar un pasado dependiente para plantearse el problema de la auto-representación. En mayor o menor grado, con mayor o menor conciencia del 'peso' de la herencia colonial, esta crítica histórica constituye el primer paso hacia un pensamiento autónomo en el continente.

En ese sentido, tanto la lectura de estas producciones como la comprensión de sus mecanismos genéticos señalan un camino posible para superar las actuales situaciones de dependencia devenidas de las nuevas hegemonías trasnacionales. Tal vez este tipo de reflexión posibilite la propuesta de políticas culturales alternativas, engendradas en los mecanismos de memorias culturalmente situadas.

Salta, 30 de abril de 2000

Notas y referencias bibliográficas

¹ Cabe aclarar que el marco metodológico del presente trabajo se apoya, en parte, en la escuela sociocrítica arriba citada. Para E. Cros, el teórico más representativo, la diferencia entre el texto y el mundo al que se hace referencia es el índice de una enunciación inscrita en y marcada por prácticas. En consecuencia, el texto es el lugar de manifestación de un contexto que se caracteriza por poseer potencialidades de estructuración, legibles a partir del dato de una situación socio-histórica determinada. Por lo tanto, en esa compleja relación de elementos textuales y pre-textuales estaría la génesis de los procesos de producción de sentido (Cfr. Cros, E. *Ideosemas y morfogénesis del texto* CERS, Frankfurt:Vervuert, 1992).

² La noción de patrimonio cultural es de la Escuela de Montpellier para la cual el patrimonio ocupa , desde hace más de un siglo, un lugar central en los procesos de construcción de las identidades de los pueblos. Para ésta, entonces, en su origen significaba el conjunto de bienes registrados a nombre del jefe de familia. Luego, se desplazó semánticamente desde el 'patrimonio familiar' al 'patrimonio nacional' para operar en el imaginario social como aquello que da sentido al tiempo pasado desde un presente, erigiéndose como una especie de núcleo semántico que perdura, dando espesor y sentido al conjunto de bienes simbólicos de una nación. Desde tal perspectiva, las producciones culturales generadas en un espacio nacional serían deudoras de este conglomerado semiótico (Cfr. Ben Naoum, Ahmed "El patrimonio, la legitimidad, el sentido" en Cacaud-Macaire, Monique (coord) *Questionnements des formes, questionnements du sens. Pour E. Cros montpellier*, Ed. du CERS, 1997, pp. IX-XIX y Cros, Edmond *El sujeto cultural* Corregidor, Bs. As., 1996).

³ El concepto de tradición "inventada" está tomado de Eric Hobsbawm (Cfr. Hobsbawm, E. y T. Ranger *A Invenção das Tradições* Paz e Terra, Río de Janeiro, 1984). En este caso resulta particularmente afín con la idea de *fundación de creencias* expresada en las notas polémicas contra Alcalá Galeano que acompañan al *Dogma socialista*, de E. Echeverría (1846). Citado por J. C. Chiaramonte (Cfr. Chiaramonte, J.C *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)* Ariel, Bs. As., 1997, pp. 255).

⁴ Cfr. "Apoyo periodístico a la reforma eclesiástica, 'El centinela', 1822". (Se está citando una copia del documento publicada por Chiaramonti, *ibidem*, pp. 461-465).

⁵ En 1861, Palma publicó en Valparaíso un folleto titulado *Dos poetas. Apuntes de mi cartera* sobre Juan María Gutiérrez y Dolores Veintemilla. Comienza a cartearse con el argentino, iniciando un nutrido intercambio que durará desde 1862, por lo menos, hasta 1875 (Cfr. Oviedo, José María "Cronología" en Ricardo Palma *Cien tradiciones peruanas* Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977, pp. 440-515).

⁶ Ricardo Palma dedicó a este proceso uno de los capítulos de sus *Anales de la Inquisición de Lima Estudio histórico*, cuya primera edición es de 1862. Se está trabajando sobre un facsímil de la tercera edición de 1897, realizada en Madrid, en el Establecimiento tipográfico de Ricardo Fe (Cfr. Palma, R. "Capítulo III" en *Anales de la Inquisición de Lima.- Facsímil de la tercera edición-* Ed. del Congreso, Lima, 1997, pp. 5-85).

Juan María Gutiérrez escribió un artículo titulado "Un proceso célebre. Las herejías de la beata 'Angela Carranza', natural de Córdoba del Tucumán". Está publicado en una antología póstuma de 1934 (Gutiérrez, J. M. *Escritos históricos y literarios* Jackson, Buenos Aires, pp.174-195).

⁷ Lamentablemente, no se conoce la fecha de producción precisa del ensayo de Juan María Gutiérrez. Tal vez la primera versión haya aparecido bajo el título de “Angela Carranza, Anales de la Inquisición”, en la *Revista de Buenos Aires* (Tomo XX, 1874), publicación dirigida por el mismo Gutiérrez junto con Vicente Fidel López y Andrés Lamas. Posiblemente, esa sea la fecha de producción del artículo ya que, según B. Sarlo, allí aparecieron sus estudios sobre los poetas de la república y de la revolución (Cfr. Sarlo, Beatriz “Prólogo” en Gutiérrez, J.M. *La literatura de mayo y otras páginas críticas* CEAL, Bs. As., 1979, pp. I-VIII).

⁸ Palma había concebido el libro en el Perú cuyo material documental amplió en Chile con posterioridad para, finalmente, publicarlo en Lima como *Anales de la Inquisición de Lima Estudio histórico* Lima: Tipografía de Aurelio Alfaro, 1862 (Cfr. Oviedo, José María, “Palma entre ayer y hoy”, en R. Palma *Cien tradiciones peruanas*, ibídem, pp. IX-XLV).

⁹ Cfr. Glave, Luis Miguel *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII* IEP, Lima, 1998.

¹⁰ Uno de los críticos latinoamericanistas más destacados, Antonio Cornejo Polar, ha reiterado la necesidad de historiar en sincronía las literaturas andinas, con el fin de aprehender el carácter de una realidad sociocultural heterogénea, hecha de fisuras y superposiciones pues acumula varios tiempos en el tiempo (Cfr. Cornejo Polar, A. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas* Horizonte, Lima, 1994). Desde esta petición he intentado construir instrumentos teórico-metodológicos aptos para aprehender el espesor histórico de ciertas prácticas significantes del noroeste argentino –en particular, las relativas al imaginario de la superstición, problema que me ocupa desde hace algún tiempo. Para ello, he seleccionado un corpus local y he intentado construir, desde allí, algunas herramientas tomadas de la historia estructural –en especial, de Braudel- y de la sociocrítica, las que se han resignificado en la operatoria textual. Cabe aclarar que tal tarea está recién en sus comienzos . (Cfr. Cebrelli, A. “ Para historiar la sincronía: temporalidad y morfogénesis” en *Memorias de JALLA-’99* Secretaría de JALLA - Cusco, Cusco –de próxima publicación- y “¿Fronteras culturales en la academia? Sujeciones y tensiones en debate” en *Silabario. Revista de Estudios y Ensayos Geoculturales* 1, 4, Córdoba , 2000 -en prensa).

¹¹ Este apartado es una reformulación de indagaciones previamente publicadas (Cfr. Cebrelli, Alejandra “Espejos, alteraciones, inversiones: Sujeto femenino, discurso, representaciones” en Z. Palermo (coord.) *Hacia una historiografía literaria del Noroeste Argentino Sociocriticism* XIII, 1 y 2, Centre de Recherches Sociocritiques, Montpellier, 1998, pp. 153-175 ; “Sobre ardides, máscaras y representaciones. A propósito de Angela Carranza” en *Actas del VI Symposium de Crítica Literaria y Escritura de Mujeres de América Latina*, Tomo III, Biblioteca de Textos Universitarios: Salta, 1998, pp 388-399 y “Para historiar la sincronía: temporalidad y morfogénesis”, ibídem).

¹² La noción de ‘ícono cultural’ está tomada del historiador peruano Luis M. Glave (Cfr. Glave, Luis Miguel: 1998, ibídem).

¹³ Angela Carranza dictó cerca de quinientas cuarenta cuadernillas a sus confesores que fueron quemadas por el Tribunal de la Inquisición luego de su sentencia. El proceso inquisitorial se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Lima y en el de Madrid, sección Inquisición, Libro 1032, f. 271 a 373. Este fue recopilado por el doctor José del Hoyo, Promotor Fiscal del Santo Oficio en su *Relación completa y exacta del auto público de fé, que se celebró en la ciudad de Lima, a 20 de diciembre de 1694. Con el preludeo panegírico de Cathólico progresos que resuenan en los números y en las cláusulas de un histórico compendio encomiástico*, impresa en Lima en 1694. Bermúdez de la Torre, glosó algunos pasajes en su *Relación Panegírica del Auto* (1735). Asimismo, mereció otros comentarios en el periódico *El mapa* del cronista Córdoba y Urrutia en 1843 (Cfr. Iwasaki Cauti, Fernando *Inquisiciones peruanas* Peisa; Lima, 1996 y Sanchez, Ana “Angela Carranza, alias Angela de Dios” en G. Ramos y H. Urbano *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI y XVII* CERA “Bartolomé de las Casas”: Cusco, 1993, pp. 263-293).

La fuente documental común de Palma y de Gutiérrez es la reedición de la *Relación* del doctor Hoyo, realizada por el general Odriozola en el tomo VII de su *Colección de Documentos Literarios* (Lima: Imprenta

del Estado). Palma también está glosando el artículo de *El mapa y la Relación Panegírica del Auto de 1736*, de Bermúdez de la Torre. Su afán documental lo lleva a consultar, asimismo, el *De Origine et Progressu Inquisitione*, de Luis de Páramo.

¹⁴ Cabe aclarar que no he podido consultar el documento inquisitorial en su versión manuscrita ni en la edición del XIX. Estas reflexiones –de carácter provisorio, por lo tanto- se han elaborado a partir de las extensas citas de ese documento realizadas por J. M. Gutiérrez (ibíd.), por R. Palma (ibíd.), por la historiadora Ana Sánchez (ibíd.) y por el historiador y literato Fernando Iwasaki Cauti (ibíd.). Sin embargo, considero que los fragmentos seleccionados por cada comentarista son lo suficientemente explícitos para mostrar los mecanismos discursivos que aquí interesan.

¹⁵ Los biógrafos y comentaristas no coinciden en la fecha de su nacimiento. Para Mendiburu, Angela habría nacido en 1641 (Mendiburu, Manuel *Diccionario histórico-biográfico del Perú* Imprenta Gil: Lima, 1933). Para Iwasaki Cauti, en cambio, habría nacido en 1634.

¹⁶ Cfr: Glave, ibíd.

¹⁷ Es el caso de Ignacio de Hajar y Mendoza, cura rector de la parroquia de San Marcelo, puesto en prisión y procesado por el Tribunal del Santo Oficio. Luego de dos meses, fue absuelto por la Inquisición (Cfr. Palma, R. *Anales...*,ibíd.)

¹⁸ Como ya se dijo, ha llamado la atención de historiadores como Ana Sanchez, Luis María Glave e Iwasaki Cauti. Asimismo, Emma Mannarelli le ha dedicado varios artículos y una biografía de pronta publicación (Cfr. Mannarelli, E. “Fragmentos para una historia posible: escritura/crítica/cuerpo en una beata del siglo XVII” en M. Lemlij y L. Millones (eds.) *Historia, Memoria y ficción* Biblioteca Peruana de Psicoanálisis / SIDEA: Lima, 1996 –citado por Glave, op.cit.). Desde una perspectiva más afín con los estudios culturales en Latinoamérica, le he dedicado algunos artículos ya mencionados (Cfr. Cebrelli: “Espejos, alteraciones, inversiones: Sujeto femenino, discurso, representaciones”, ibídem.; “Sobre ardidés, máscaras y representaciones. A propósito de Angela Carranza”, ibídem y “Para historiar la sincronía: temporalidad y mofogénesis”, op.cit.).

¹⁹ Cfr. Glave, op.cit. y Sanchez, op.cit..

²⁰ Gutiérrez, Palma e Iwasaki Cauti, ibíd. Es bastante sugestivo el hecho de que esta cita se repita en casi todos los comentaristas consultados.

²¹ (AHN) Folio 337v. Citado por A. Sanchez, op.cit.

²² La elección no es casual ya que por aquellos años la capital virreinal se había conmovido con una gran controversia teológica sobre la Inmaculada Concepción. Pese a la oposición de los dominicos, el Tercer Concilio de Lima había otorgado el patronato de la ciudad a favor de la Inmaculada, con lo cual se había puesto fin al debate. Angela no se mantuvo ajena a esta cuestión y tomó partido por la mayoría en sus escritos. Por ejemplo, sostuvo que *fue al infierno y vio en él a todos los demonios vestidos de donados de Santo Domingo que estaban alabando a la Virgen Santísima, Y le dijo el Señor que escribiese que los demonios se habían vestido de dominicos porque estos fueron los que macularon a la Santísima virgen con la culpa original* (F. 330, Citado por Sanchez, op.cit..)

²³ Desde este punto de vista de la estructuración del sentido textual, la carnavalización se caracteriza por presentar una lógica dual y ambivalente, altamente deconstructiva del orden jerárquico y de las hegemonías que devela las contradicciones de la vida social (Cfr. Bajtín, Mijaíl *La cultura popular en la Edad Media y en Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid, 1987). No por casualidad, es la lógica en la que se asienta el discurso de Angela, en oposición a la lógica represiva del discurso inquisitorial. (Cfr. Cebrelli, A. “Espejos, alteraciones, inversiones: Sujeto femenino, discurso y representación”, op.cit.). El

funcionamiento de esta lógica de representación es muy evidente en el fragmento que glosa Ricardo Palma, a propósito de la visita de Angela al infierno, comentado en el apartado correspondiente.

²⁴ Angela Carranza pertenecía, por filiación materna, a una familia de cristianos viejos de Santiago del Estero, los de Luna y Cárdenas. (Cfr. Cebrelli, A. “Para historiar la sincronía”, op.cit.).

²⁵ Estas contradicciones, sumadas al hecho de que otras mujeres con características similares gozaban, por consenso, del ‘olor de santidad’ –Luisa Melgarejo, por ejemplo- llevan a algunos historiadores, entre ellos Palma, a calificar de *ridículo* este proceso (Cfr. Glave, op.cit.).

²⁶ Citado sin datos de fuente por Gregorio Weinberg. (Cfr. Weinberg, G. “Nacimiento de la crítica. Juan María Gutiérrez” en *Capítulo. La historia de la literatura argentina* 14, CEAL: Bs. As., 1979, pp. 289-312).

²⁷ Me refiero al manual *La historia argentina enseñada a los niños...desde el descubrimiento hasta la adopción de la Constitución Nacional, cuyo espíritu se explica en este compendio histórico* (Carlos Casavalle: Bs. As., 1877), a libros como *Estudios biográficos y críticos sobre algunos poetas americanos anteriores al siglo XIX, etcétera* (Imprenta del Siglo: Bs. As., 1865) y a los numerosos artículos publicados en *La Revista de Buenos Aires* y en la *Revista del Río de la Plata*, durante la década del '70.

²⁸ Cfr. . Foucault, Michel *Historia de la locura en la época clásica*. I FCE: México, 1990, pp.72.

²⁹ La estrecha relación del asunto con las preocupaciones científicas de la época, justifican su mención en la presentación de la *Historia de Francia del Siglo XVI* ; inclusive, a lo largo de su obra, el historiador se ocupó del Santo Oficio una y otra vez, no sólo para fustigar a los jueces religiosos o laicos sino para destacar la necesidad de leer críticamente a la luz de la modernidad los registros *excecrables de la Inquisición* que se conservaban en la época, tarea a la cual se abocó no sólo Gutiérrez sino también Palma (Cfr. Michelet, Jean *Historia del satanismo y la brujería* Dedalo: Buenos Aires, 1989, pp. 12).

³⁰ Un desarrollo minucioso de esta cuestión puede encontrarse en R. Adorno “La construcción cultural de la identidad”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28, XIV, Lima, 1988, pp.55-68; en E. Cros : 1996, op.cit.; en Palermo. Z. “Configuración del sujeto colonial en el Noroeste Argentino”, en Palermo (coord.): 1998, op.cit, pp. 229-249 y en Cebrelli, A. “Configuraciones del poder en el Tucumán Colonial. Siglo XVIII”, en *Cuadernos de Humanidades* 10, U.N.Sa., 1999, pp. 257-185.

³¹ Para E. Cros, el ideologema es un microsistema semiótico-ideológico subyacente en el discurso que se impone en el discurso social en un momento dado con una recurrencia excepcionalmente altas, El microsistema que se instituye de esta forma se organiza en torno a unas dominantes semánticas y a una serie de valores estrechamente relacionados con las circunstancias históricas. Su eficacia ideológica deviene de su aptitud para infiltrarse e imponerse en las prácticas culturales, constituyéndose en el vector dominante de la producción de sentido social (Cfr. Cros: 1996, op.cit., pp. 119-138). En el caso del ideologema de la civilización, cabe aclarar que su funcionamiento deviene de una lógica de representación de carácter autoritario y represivo por lo que su sistema de valores deviene, en parte, de las prácticas inquisitoriales. Tal relación posibilita inferir algunas conclusiones respecto de los procesos morfogenéticos del patrimonio nacional argentino, como se verá más adelante.

³² Las nociones de no cultura y anticultura está tomada de la clasificación lotmaniana de culturas orientadas a la expresión y al contenido. Dicha diferenciación me parece oportuna como primer acercamiento a la determinación de la diferencia entre estos patrimonios nacionales (Cfr. Lotman, J. y la Escuela de Tartu *Semiótica de la cultura* Cátedra: Madrid, 1987).

³³ Cfr. Mariátegui, José Carlos “ El proceso de la literatura” en *Obras* Vol. 1, Casa de las Américas: La Habana, 1982, pp. 71-95.

³⁴ Palma refiere que trabajó con códices y manuscritos inéditos que fueron consultados en la Biblioteca Nacional (B.N.), en el Archivo Nacional (A.N.) y en una *curiosa biblioteca americana personal* que estaba en el pueblo de Miraflores (Palma, op.cit.). La B. N. fue saqueada en 1881, año en que también fue incendiada su biblioteca personal por soldados chilenos. Esto quiere decir que gran parte de los documentos glosados han desaparecido. Sin embargo, al comparar sus *Anales* con la documentación existente en nuestros días, resulta evidente que utiliza fuentes fidedignas para elaborar el relato que va construyendo y, si bien lo recrea, no por ello deja de tener valor histórico (Millones, Luis “La Inquisición según Palma: historia y literatura en la reconstrucción del pasado” en R. Palma *Anales...*, op.cit., pp. V- XLVII).

³⁵ Cfr: “Cuatro palabritas” en R. Palma *Anales...*, op.cit.

³⁶ El mismo Palma defendió en varias ocasiones la seriedad intelectual de su trabajo (Cfr. “ Cuatro palabritas” y “Contestación a una crítica” en Palma *Anales...*, op.cit.).

³⁷ “Carta a Vicente Riva Palacio”, setiembre 25 de 1885 (Cfr. Palma, R. *Epístolas* Lima: Ed. Cultura Antártica, 1949, pp. 119).

³⁸ Numerosas tradiciones tematizan el Santo Oficio. Sin pretender agotar la lista, se puede mencionar “El ombligo de nuestro Padre Adán”, “Un libro condenado”, “Los judíos de prendimiento”, “Entrada de virrey”, “Un reo de Inquisición”, “ La misa negra”; sin embargo, la coincidencia con los *Anales* no es sólo temática o estilística sino que ambos textos comparten ciertos mecanismos de producción de sentido, sobre todo en lo que hace a los procedimientos de ficcionalización y verosimilización. Cabe aclarar que una lectura contrastiva entre los *Anales* y las *Tradiciones* excede los límites del presente trabajo que se orienta, más bien, a la aprehensión de los mecanismos morfogenéticos de los patrimonios nacionales del Perú y de la Argentina, por lo cual se centra en la interpretación que Palma y Gutiérrez hacen del mismo documento colonial.

³⁹ En realidad, Palma está reelaborando una memoria regional, la del *Perú costeño*, cuya historia es netamente colonial, lo que justificaría la exclusión de la memoria indígena. En ese sentido, los criterios posteriores acerca del valor crítico de la obra de Palma respecto del pasado colonial son controvertidos. Por ejemplo, para José Carlos Mariátegui su producción es diferente de la del resto de los escritores colonialistas de su generación representados por Riva Agüero, quienes mostraban en sus producciones una actitud crítica frente al pasado (Cfr. Mariátegui, José Carlos: op. cit.). Para otros, en cambio, Palma constituye un ejemplo del perricholismo y pasatismo propio de los colonialistas limeños (Cfr. Salazar Bondy, Sebastián *Lima, la horrible* Era: Lima, 1974).

⁴⁰ Oviedo, José María, op.cit.

⁴¹ Cfr. Millones, Luis, ibídem.

⁴² Cfr. Palma, op.cit, pp. 76.

⁴³ Para la Escuela de Montpellier el texto de ficción resulta de complejos fenómenos de estructuración que se denominan *articuladores semióticos* cuando convocan prácticas sociales o ideológicas que se pueden localizar fuera del texto y *articuladores discursivos* cuando son de naturaleza textual. En este caso, los articuladores semióticos son los modos de conservación de la memoria en la época, mediante la circulación oral –en forma de *consejas*- y mediante la circulación escrita: las *crónicas* coloniales y las *noticias*, posiblemente periodísticas. La noción de *ideosema* , central en estas indagaciones, resulta de la relación entre los dos tipos de articuladores (Cros, E., 1992, ibídem).

⁴⁴ Cfr. Palma: pp. 75-76.

⁴⁵ Esta representación es uno de los productos del discurso civilizatorio. En el siglo XIX, estuvo representado por el político criollo, el patricio latifundista, el capitalista financiero y el intelectual a su servicio. (Cfr.

Bueno, Raúl, “Heterogenidad migrante y crisis del modelo radial de cultural” en Mabel Moraña (ed.) *Indigenismo hacia fin de siglo. Homenaje a Cornejo Polar*. IICI: Pittsburg, 1998, pp. 256-270).

⁴⁶ Cfr. Bajtín, M.: *ibídem*.

⁴⁷ Cfr. Palma: pp. 81.

⁴⁸ Cfr. Glave, L. M. “Letras de mujer. Juana Manuela Gorriti y la imaginación nacional andina. Siglo XIX” en *Ideele*, 86, mayo, 1996 (El artículo no tiene numeradas las páginas). Cabe destacar que el funcionamiento de esta representación femenina a la base de la reconstrucción de la imagen de Angela es mucho menos significativa en el ensayo de J.M. Gutiérrez, donde se destaca, más bien, su carácter de hipócrita y de ignorante, sin hacer demasiado hincapié en el género.

⁴⁹ Un desarrollo muy detallado de la cuestión se encuentra en el informe final del Proyecto N° 622 del CIUNSA, “Literatura regional: Proyecto de constitución de la literatura en Salta. Parte 2” que dirigió la profesora Zulma Palermo y en el cual participé como investigadora (Cfr. Palermo, Zulma et al. “Texto cultural y construcción de la identidad. Contribuciones a la interpretación de la imaginación histórica en el Siglo XIX” –leído en el Congreso Internacional de Sociocrítica, Guadalajara, octubre de 2000).