

La Cruz de los Milagros

Una pieza central/local en la colonialidad del saber/poder

Aldo Avellaneda

CONICET-Centro de Estudios Sociales-Universidad Nacional del Nordeste

“Mediante dichos indios, esta ciudad va en aumento, porque

nos sirven en la conquista y en la población de ella”

Auto del Cabildo al Rey del 20 de agosto de 1588

El “Milagro de la Cruz” refiere a un hecho acontecido antes, durante o después de la fundación de la provincia de Corrientes (1588) en el que -siguiendo al pie de la letra a nuestros historiadores- viéndose atacados los españoles por una tribu de guaraníes, estos emprendieron el intento de quemar una cruz que estaba dispuesta cerca del fuerte. Sucedió no solamente que la cruz no pudo ser quemada sino que uno de los indígenas (o varios, cuestión que también varía de acuerdo al relato) resultó muerto por un rayo o por un tiro de arcabuz en el mismo momento en que se disponía a realizar su intento.

En las distintas narrativas que han operado a lo largo de la historia de la provincia, este hecho y algunos otros, así como la recurrencia de ciertas prácticas (la provincia cuenta con un calendario apretado de asuetos administrativos, peregrinaciones, fiestas patronales, etc., todas ellas operando en paralelo en distintos ámbitos, aunque políticos, judiciales y educativos fundamentalmente), han contribuido a la construcción de un imaginario particular en la región y donde la religión juega un papel central. La conmemoración del “tres de mayo” representa la segunda festividad religiosa oficial en importancia en la Provincia. En ella, por tradición, se realiza una procesión por las calles céntricas de la ciudad y una misa alusiva (este año -2009- la procesión contó con alrededor de 30 mil personas).

En este estado las cosas, la hegemonía casi absoluta de la visión religiosa en la construcción de la historia en Corrientes, cuando no fue el turno de su contrapartida liberal, tan eurocéntrica como ella, ha posibilitado en definitiva que la cosmovisión indígena sobre nuestra historia fuera sistemáticamente invisibilizada. El material que existe sobre la “cultura guaraní” corre por circuitos de circulación que nada tiene que ver con la interpretación del papel del indígena como mano de obra gratuita, esclavo, carne de cañón en las batallas de sus conquistadores. Más allá de algunos ejemplos destacables no existen trabajos -a nivel de una historia socio-económica y cultural- que aborden el despojo y la dominación sufridos por los nativos a manos de los españoles primero y de los criollos (en fuerte relación con franceses e ingleses) después, en estas tierras [\(1\)](#).



El presente artículo intenta exponer algunas de las características más sobresalientes que presenta el relato historiográfico sobre el hecho de la cruz en autores como Hernán Gómez, Manuel Mantilla, Raúl Labougle, Manuel Figuerero y Antonio Castello. Se trata de establecer una lectura de tipo decolonial, identificando el locus de enunciación desde el cual la historia que presentan resulta

coherente y verosímil.

En la primera parte se explicitan algunos puntos de conexión entre el festejo del tres de mayo en Corrientes y el significado de tal fecha para la Iglesia Católica, apuntando algunas apreciaciones sobre las analogías entre ambos casos. En una segunda parte, se realiza un pequeño estudio de la forma que toma en los relatos la cuestión del la cruz del milagro. Identificando el umbral de historicidad del hecho así como ciertas estrategias discursivas utilizadas, se concluye sobre la perspectiva dominante en tales relatos.

Una única aclaración. La crítica al eurocentrismo de los historiadores -sean religiosos o positivistas- no supone de ningún modo la negación en bloque de aquello que puede ser llamado “pensamiento europeo”. El concepto de “colonialidad del saber” que tomamos del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez no está llamado a desenterrar aquello que ha sido colonizado para exhibirlo como pensamiento auténtico y sin máculas. Implica dar cuenta de la manera en que se ha organizado desde el campo del saber, particularmente desde el relato historiográfico, nuestro acceso al pasado, y cómo ese acceso fue dispuesto en clave eurocéntrica, es decir, desde un punto de observación/clasificación que sigue sosteniendo, aun varios siglos después de la invención de América, las mismas raíces epistémicas que posibilitaron y justificaron el dominio físico y cultural, perpetuando así la colonialidad en la historia que se relata del colonialismo.

Excursus necesario a lo “central” y a lo “local” en el título

La relevancia del llamado “Milagro de la Cruz” corrió de la mano de una fuerte acentuación de lo pathico en el discurso. La exaltación del “Nosotros” junto a la “Cruz” en los “orígenes de correntinidad” es tal vez la frontera sobre la que posteriormente se levantó todo el andamiaje jurídico-administrativo que dio forma a la Provincia.

Su heráldica y la de la ciudad capital reflejan el episodio. Hasta allí llega la disputa de poder intramoderna que más tarde analizaremos. Basta con decir que el gorro de gules, llamado “frigio” por ser usado por estos, y adoptado por los revolucionarios franceses en 1793 con el significado de *libertad*, no se aviene del todo con la cruz cristiana que se levanta entre las “siete puntas” de Corrientes. Precisamente dicho gorro fue uno de los emblemas de la lucha de la burguesía francesa contra el sistema monárquico eclesial. El escudo de la ciudad capital, por su parte, prescinde de todo imaginario liberal, siendo una simple mixtura entre algunos elementos geográficos característicos de la zona y el episodio del milagro. La cruz es lo instituido en el complejo de la imaginería popular, su culto se ha extendido a todas las capas sociales ocultando la diferencia colonial. Una de ellas es la institución de la fecha misma del tres de mayo. El pasaje en la conmemoración de la cruz, que en los primeros tiempos se realizara en las vísperas del domingo de ramos, luego fuera estabilizado el 3 de

abril (relacionándolo así con la fecha de la fundación de la Provincia), para terminar en el tres de mayo actual, significó no sólo el desplazamiento hacia el calendario de festividades religiosas de la Iglesia Católica en el mundo, sino la posibilidad efectiva de ésta de delimitar su relación con lo ocurrido.

La primera mención al culto de la Cruz del Milagro se encuentra en el acta del Cabildo del 26 de diciembre de 1661. Ante un periodo de sequía pronunciado, el Cabildo dispone que se realicen ruegos frente a la ermita de la Cruz, siendo hasta allí llevada la virgen del Rosario. No se mencionan mayores detalles. Recién mucho tiempo después, en abril de 1773 es posible dar con documentos que refieren a la fecha de conmemoración. Lo que sigue es una transcripción del documento del Cabildo tal cual consta en un escrito del Instituto Histórico del Senado de la Provincia:

“...el tres del corriente (abril) es el que se celebra la festividad de la Santa Cruz de los Milagros, función establecida desde la fundación de esta ciudad, en conmemoración de haber sido dicho día el en que se enarbó el Real Estandarte y tomaron posesión las armas españolas de estas tierras y de los notorios milagros con que ha manifestado dicha Santa Cruz su protección...”

Sin embargo, antes y después del auto del Cabildo, se realizaron festividades coincidentes con el periodo que la Iglesia Católica denomina de “Semana Santa”. Es por ello que en 1805, más precisamente el 23 de julio, el obispo de Buenos Aires, Lué y Riega, dictó un auto disponiendo que la conmemoración de la Cruz de los Milagros, que se realizaba en vísperas del domingo de Ramos (la fecha del 3 de abril y la festividad religiosa de hecho podían coincidir), pasase al 3 de mayo, día de la Invención de la Cruz. Tal vez uno de los documentos que con más ahínco sostiene la presencia de un “milagro” (aunque despegándose convenientemente de las imágenes del rayo o del tiro de arcabuz, intentando invisibilizar todo hecho de violencia), indica que la decisión de Lué y Riega se debió a que “se festejaba la victoria contra el infiel, un episodio de vida inconciliable con el sentido espiritual que debe anidarse en el alma cuando las celebraciones de la Semana Santa”. El infiel deja de ser tal a partir de la derrota a manos de los españoles que sobre él pesa. Una vez derrotado, ese episodio es “inconciliable con el sentido espiritual” de la Semana Santa. Es esto lo que precisamente es puesto en consideración en los párrafos siguientes.

Por lo demás, dicho auto tuvo vigencia por lo menos por una década hasta que el gobernador intendente de la provincia José de Silva, “decretó que la fiesta de la Cruz del Milagro fuese vuelta a la víspera y antevíspera del domingo de Ramos, ‘en memoria y reverencia del (milagro) que obró aquel día, el año de la población de la ciudad’”. El último cambio de fecha parece realizarse en el gobierno de Pedro Ferré, quien devuelve el festejo al tres de mayo. Eso fue ratificado años después (1849), cuando se organizó el calendario de festividades religiosas de la provincia.

Como veremos, el 3 de mayo es una fecha que liga a la provincia a las conmemoraciones que, a pesar de no estar presentes en el calendario gregoriano actual, se realizan en gran parte de España así como en algunos países de América Latina como Chile, El Salvador, Venezuela, Guatemala y México (2). Se trata de la conmemoración del día de la Invención de la Cruz.

La *Invencción de la Cruz* refiere al suceso en el cual la madre de Constantino, entre los años 325-327 dio con la cruz en la fue crucificado el hijo de dios, un 3 de mayo, de acuerdo a la creencia Católica. Ella había sido enviada a Jerusalén por su hijo luego de que éste venciera a Majencio en la batalla de las Rocas Rojas (312 d.C.) por medio de un “favor divino”, favor que significó su conversión al cristianismo (fue el primer emperador romano en hacerlo). Resulta que el emperador, cabalgando junto a su tropa los días previos a la batalla mencionada, pudo ver en el cielo la señal de la cruz junto a la frase “In hoc signo vinces” (“con esta señal vencerás”). Días después, mandó marcar a todos sus combatientes con dicha señal en la frente venciendo finalmente a sus enemigos, quedando como único emperador de Roma.

Poner en relación de contigüidad lo ocurrido en Corrientes en 1588 con la visión “divina” e imperial de Constantino es mucho más que una simple arbitrariedad: no es relevante aquí si resulta más o menos improbable que Lué y Riega haya desconocido el significado integral del 3 de mayo y su directa relación con la victoria por medio de las armas y de la religión. Lo interesante es la analogía que se establece entre dos momentos históricamente discontinuos. Pues precisamente no fue otra cosa lo que ocurrió en Corrientes: la cruz en función de dominio. Al trasladar la fecha de conmemoración de la cruz del tres de abril al tres de mayo se realiza un doble movimiento: a la vez que se desplaza su sentido conquistador de las fiestas ligadas a la Semana Santa, se lo reafirma, aunque de manera indirecta, dada la similitud entre aquella cruz en el cielo afirmándose como portadora de la victoria, y esta más, reciente, incombustible y aleccionadora de indios infieles.

El llamado “Mes de Corrientes” no es otra cosa que el marco espacio-temporal anual consagrado a recordar los patrones de nuestra colonialidad como marco general del dominio cultural en un sentido general: esos treinta días nos marcan la vida como el entre límites de la espada (3 de abril) y la Cruz (3 de mayo). Esta última fecha lo que recuerda es que no solamente con la espada se pudo vencer al infiel. Se trata del elemento casi paradigmático por el que, y junto a otros que se relatarán más adelante, se afirma el anclaje socio-simbólico de estas tierras a la primera modernidad y a su sistema de clasificación de las gentes, de sus saberes y sentimientos.

De esta manera se ha ido conformando lo que podríamos llamar el *tiempo eclesial*. Se trata de la institución de un tiempo que es común a todos. Sobre el tiempo físico, ese devenir continuo y uniforme, infinito y lineal, en el cual el hombre establece recortes, segmenta periodos, etc., se instituye el tiempo crónico, se elabora *el calendario*, produciendo así la “socialización del tiempo” (3).

Una vez dispuesta la celebración de la Cruz del Milagro sobre el calendario religioso internacional, y asentado a su vez en el conjunto anual de feriados y asuetos religiosos al que la Provincia debe corresponder por su condición, el sistema de referencia sobre el cual se afirman las vivencias cotidianas remite una y otra vez a la misma partición del tiempo. El relato histórico no ha hecho otra cosa que fundamentar dicha partición a la vez que la ha ubicado en relación a un sistema clasificatorio del cual se pueden atisbar al menos sus contornos.

Ubicación de Corrientes en el marco geo-político del mundo moderno-colonial

En su obra *La idea de América Latina* Walter Mignolo desanuda el tejido a través del cual es posible entender la manera en que lo “latino” de América fue una especie de segunda invención europea sobre la cual descansaron las conciencias de buena parte de los criollos progresistas del siglo XIX en adelante. Por otra parte, también desanda el recorrido por el cual América solo tiene sentido como un cuarto continente si se entiende al mundo a partir de la cosmología cristiana: los tres continentes anteriores a la invención de América se corresponden, según los puntos de conexión que el autor establece entre el génesis, San Agustín, y los primeros mapamundi del siglo IX, con los hijos de Noé; Jafet (Europa), Sem (Asia), y Cam (África) (Mignolo, 2005: 48-58).

Trabajando sobre el mismo dispositivo de lectura, lo que se busca no es el hallazgo de un relato verdadero, sino el “diferencial de poder en el campo del saber”, es decir, poder dar cuenta del sistema de ordenamiento, clasificación y jerarquización de las cosas y seres que habitan en el mundo tal como se produce a través del relato historiográfico, sea en la elaboración de la Historia como en el hecho particular de la llamada “Cruz de los Milagros”.

Pues bien, buena parte de lo elaborado como “Historia de Corrientes” en un sentido genérico, es también y al mismo tiempo la historia de la institución de Corrientes en el imaginario del mundo moderno/colonial, más precisamente de la primera modernidad. Cuando es el caso de narrar las penurias y miserias de los indígenas a manos de los conquistadores (que no pasan de ser parcas indicaciones), en cierto sentido se las justifica. La palabra “conquistador” es elaborada por los historiadores con una carga semántica cruelmente positiva. Por un extraño juego de perspectiva, el conquistador oficia de local (inclusive uno de los autores, el padre Guevara, lo denomina, con un eufemismo que limita en lo cínico, como “huésped”) mientras que el nativo deja de ser el “atacante” -forma de agenciamiento de lo más regular en los textos históricos- cuando se “redime en la cruz”.

La planificación de la ciudad colonial obedecía según algunos de ellos a la posibilidad simple y diáfana del dominio territorial y de las gentes. Hernán Gómez sostiene en el capítulo IV de su *Historia de la Provincia de Corrientes* que la Provincia formaba parte de un plan ideado por Juan Torres de Vera y Aragón para ser “el centro de la resistencia y de la conquista”, más precisamente, “nacía para ser el corazón de la conquista en la zona oriental hasta el atlántico”. Debiendo admitir el cambio del eje geográfico articulador del poder de Asunción a Buenos Aires (y sin ninguna escala en Corrientes) se pregunta: “¿Por qué Corrientes no heredó a Asunción en la hegemonía política de la época, y por qué en vez de hacerse centro del gobierno de la vieja provincia del Vera o Nueva Andalucía, va perdiendo importancia y reduciendo su dirección?” (Gómez, 1928: 51).

Gómez presenta tres causas: a) El viaje a España de quien había ideado el proyecto. De hecho Juan Torres de Vera y Aragón se embarcó hacia Buenos Aires y de allí a España al poco tiempo de haber fundado la ciudad de Vera, b) La sustitución del primer gobernante (apodado “el Tupí”, sobrino del adelantado) por quienes “no estuvieron a la altura de sus deberes”, y c) El cambio económico administrativo en la zona oriental con el establecimiento de las Misiones Jesuíticas. Este último punto es el que Gómez considera central.

El extenso párrafo que a continuación se cita contiene todos los elementos para permitir una interpretación, no solamente de la función estratégica de las Misiones Jesuíticas, sino del lugar desde el que se construye la historia, pues en definitiva se trata de un planteo que sólo tiene sentido desde el lado de la diferencia imperial.

“Establecimientos portugueses, del litoral Atlántico, en el Brasil, enviaron a los territorios del Guayrá, poderosas expediciones que destruyeron las ciudades fundadas por España. Como ellas estaban erigidas sobre la opresión del nativo y el invasor lusitano buscaba adueñarse de él, reduciéndolo a la esclavitud, las ciudades destruidas no pudieron reedificarse. Hernandarias de Saavedra, en carta al rey, demostró la insuficiencia de la fuerza y la preeminencia de la conquista evangélica, conceptos que la cédula real del 5 de julio de 1608 hizo suyo suspendiéndose la conquista guerrera. Corrientes organizada para completarla perdió importancia. Apenas si Alonso de Vera y Aragón pudo en el mismo año de su establecimiento encomendar a los indios del territorio actual de Misiones. La acción del soldado fue sustituida por la del evangelizador, y con las regalías instituidas en su beneficio, reducida la jurisdicción territorial” (Gómez: 1928: 52).

La discusión queda centrada sobre unos pocos puntos: a) la propiedad de los indios, b) el diferencial de producción económica ya sea se pueda disponer de ellos o no, c) la manera más efectiva de llevar adelante la conquista, y d) la mengua del territorio debido a las regalías concedidas a las Misiones Jesuíticas. ¿Cuál es el locus de enunciación desde el que resulta posible presentar estos temas como centrales a *una historia*?

Al igual que Gómez, los historiadores Mantilla y Labougle sostienen una posición crítica respecto de las Misiones Jesuíticas aunque sin la menor intención de referirse a lo que ello representaba para los indígenas (4). Las Misiones representan el “desmembramiento del territorio” así como la incapacidad del gobierno local para lidiar con ellas. Se necesita pues, su expulsión. De esta manera se va intuyendo por qué el debate es inherente a los sistemas de clasificación epistémicos dominantes en la modernidad y no tiene sentido fuera de éstos.

Al igual que en la tesis de Gómez acerca de la no construcción en Corrientes de un eje “de conquista y resistencia”, la manera de enfocar los temas es decididamente procedente del lado imperial de la colonialidad. Existe una identificación plena con el dominio. La invisibilidad de los sistemas de referencia indígenas es al historiador de principios del siglo XX lo que la vida misma de aquél lo fue para los españoles y portugueses desde el siglo XVI en adelante. Con el agregado de que en todos estos casos, el aborigen siquiera es el enemigo, el infiel, etc., es simple fuerza vital que posibilita el desarrollo de las ciudades.

El locus de enunciación de los historiadores, es decir, y en los términos de Grosfoguel, la ubicación geo-política y cuerpo política del que habla (Grosfoguel, 2006), sean liberales o religiosos, se afirma como universal, se presenta como un pensamiento no situado. Respecto del hecho de la cruz, esto puede ser observado en dos planos, a) lo que llamaremos el “umbral de historicidad” del hecho, es decir, el marco general desde el que las acciones cobran un sentido definido, entran a la arena histórica (en la conclusión se establecen las relaciones de este punto con lo que Michel Foucault denomina “umbral de epistemologización”) y b) la construcción, en los distintos relatos, de una clasificación jerárquica de las gentes, de la articulación de unas cualidades simplemente diferenciales (plano horizontal) a la disposición de núcleos colectivos diferenciados según parámetros de calidad de seres humanos (plano vertical). El presupuesto que sostiene este último punto es que no existe diferencia colonial sin racismo.

Umbral de historicidad del hecho de la cruz y estrategias discursivas

Una de las primeras menciones al hecho de la cruz lo representa el poema elaborado por el dominico Sambrana en el año 1730, en ocasión del traslado de la ermita en la cual se encontraban los restos de la cruz, hacia el actual solar. En dicho traslado se ofició “misa solemne” y en ella participaron distintas órdenes religiosas.

Coro

Pues nos diste esta señal
De paz, defensa y honor
Por la Santa Cruz, Señor
Libranos de todo mal

I

Cuando los conquistadores
se vieron atribulados
Del ejército infiel cercados
Los sacaste vencedores,
Dándoles un celestial
Esfuerzo y marcial ardor
*Por la Santa Cruz Señor
Líbranos de todo mal*

II

Veinte y ocho sólo fueron
en número los soldados
Y aunque de seis mil sitiados
Ochos días resistieron
Sin hambre, sed, ni señal
De cansancio, ni dolor
*Por la Santa Cruz señor,
Líbranos del mal.*

III

Esta resistencia hizo
Creer a los combatientes,
Que nuestros padres valientes
Tenían algún hechizo;
Que este hecho sin igual
No era efecto del valor
Por la Santa Cruz Señor

IV

Luego se determinaron
A quemar al hechicero.
Y para hacerlo, primero
Mucha leña amontonaron
Quiso su encono brutal
Dar muestras de gran furor
*Por la Santa Cruz Señor
Líbranos del mal*

V

La leña ardió presurosa
Y cuánto más la aumentaban
A la Santa Cruz miraban
Más reluciente y hermosa
Pero el indio irracional
No así aplacó su rencor
*Por la Santa Cruz Señor
Líbranos del mal*

VI

Por ocho veces volvieron
a practicar nuevas pruebas
Haciendo fogatas nuevas
Y el mismo milagro vieron
Al cabo un lance fatal,
Llenó a todos de pavor
*Por la Santa Cruz Señor
Líbranos del mal*

VII

Porque a los que atizaban
el fuego un rayo mató
Y a los demás los dejó,
Tales que a huir no atinaron
Y en una angustia mortal
Cercados de resplandor
*Por la Santa Cruz Señor
Líbranos del mal*

VIII

El bautismo a grandes voces
Con ansia y con gemidos
Pidieron arrepentidos
De haber sido tan feroces
Cobrando un amor filial
A su insigne bienhechor
*Por la Santa Cruz Señor
Líbranos del mal*

IX

Desde entonces se quedó
la tierra pacificada
La nueva ciudad fundada
y todo a vos se debió
Sois ¡Oh Cruz! Su principal
caudillo y conquistador
*Por la Santa Cruz Señor
Líbranos del mal*

X

Sois de esta noble ciudad,
protectora honor y gloria
Paz, salud, luz y victoria
defensa y felicidad
Su escudo y antemural
su esfuerzo, brillo y valor
*Por la Santa Cruz Señor
Líbranos del mal*

XI

De maravillas que asombran
obra en Dios, copia santa
que con razón la cruz santa
de milagros te nombró
Si tu impulso celestial,
cede el mal, cede el dolor
*Por la Santa Cruz Señor
Líbranos del mal*

¿Qué historia nos cuenta Zambrana? En primer lugar nos dice que los españoles estaban atribulados, es decir, o sentían congoja o una aflicción moral, o indica que se veían perseguidos y amenazados. Como, y de acuerdo a lo que estuvimos viendo, lo primero es altamente improbable, es más razonable pensar que el término refiera en este caso a la segunda acepción.

De ser así, el relato se inicia con los indígenas asediando el fuerte. Ese es el ingreso del hecho al relato, la manera en como comienza a adquirir sentido en el campo de lo histórico.

También afirma que los indígenas formaron un ejército infiel de seis mil hombres y que no pudieron derrotar a 28 soldados, quienes resistieron ocho días sin hambre ni sed. Y que esa es la razón por la que los indígenas creyeron que los españoles estaban “protegidos”. Para acabar con la protección se dispusieron entonces a incendiar una cruz. Más allá del triste genio poético del cura, lo importante es destacar que él, desde su lengua y su cosmología “tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que se describe, clasifica, comprende y ‘hace progresar’ al resto del mundo” (Mignolo, 2007: 60).

Ser “infiel” así como “irracional” son clasificaciones posibles teniendo como centro la fidelidad y la fe. La connotación de infiel refiere a una clasificación jerárquica, ya que el campo semántico en el que opera se encuentra por lo general cercano a otras caracterizaciones como “bárbaros”, “naturales”, etc., aunque estos no respondan de manera directa a los mismos parámetros de clasificación. La “paz” viene únicamente luego de la victoria de los fieles. De allí la caracterización, en el verso séptimo, de la cruz como “caudillo y conquistador”. Se afirma así la misma lógica del “in hoc signo vinces” imperial de Constantino.

A riesgo de hacer un salto exabrupto en el tiempo y en el estudio, y con el único objetivo de resaltar el desplazamiento operado en la historiografía contemporánea, aquello que fue visto y valorado de manera positiva por Zambrana, es invisibilizado tanto en un manual de estudios primarios retirado de circulación hace poco tiempo en la Provincia como en el estudio al que hicieramos alusión del Instituto Histórico del Senado de la Provincia.

“La falta de prejuicio racial entre los colonizadores dio lugar a una comunidad de características originales... Este arquetipo de correntino fue el hombre ideal para las rudas faenas del campo, y por su hidalguía, coraje y amor al terruño un indoblegable defensor del derecho y la libertad”

“El hecho extraordinario, milagroso, si existió, debe considerarse en forma integral. Todo lo sucedido en ese rincón solitario de la tierra, tuvo un fin noble, elevado, justo: obtener, por medio de signos sensibles, en el caso el símbolo de la redención, la reducción pacífica de las numerosas tribus que poblaban la región, para incorporarlas, paulatinamente, a la civilización cristiana.

Los resultados seguidos, corroboran el aserto. Los aborígenes se sintieron tocados por lo sobrenatural, y aceptaron a los conquistadores como a amigos, como a aliados portadores de un nuevo género de vida, que los beneficiaba, material y espiritualmente.”

La percepción de que españoles e indígenas, uniéndose, formaron la raza típica de estas regiones, altiva pero a la vez devota de la cruz, sencilla e indómita, etc., tal como se afirma en relatos contemporáneos, niega, por la vía de una reconsideración del umbral de historicidad de los hechos, la violencia en la historia. Violencia que era no solamente

admitida por Zambrana sino enteramente justificada. Pues resulta claro que cuando se refiere a “nuestros padres”, muestra una filiación directa a los enemigos de los indígenas en los días de la fundación, combatientes de aquellos que atizaban el fuego y que murieron por el rayo divino. Únicamente habla de un “amor filial” de parte de los indígenas con respecto a sus “bienhechores”, una vez se hubieron arrepentido de sus “brutales ataques”.

La apelación a una “raza particular”, fruto de la benevolencia de los conquistadores y que sería la mixtura de guaraníes y españoles no solamente expulsa del pasado que elabora las figuras del dominio físico y cultural sino que se distancia convenientemente de los mismos escritos religiosos como el poema de Zambrana o algunos de los textos de historia de finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Este poema de la primera mitad del siglo XVIII nos permite además contraponer las perspectivas con las cuales se ha construido la historia alrededor del hecho así como presentar una visión general de la clausura del “nosotros” en los relatos históricos. Por asombroso que parezca, el locus de enunciación de los historiadores del siglo XX, como ya se ha mostrado en parte respecto de la manera en que entendían el progreso de la Provincia, resulta similar al del cura Zambrana de 1730.

Tanto el umbral de historicidad como las distintas estrategias discursivas en donde quedan expuestas el locus de enunciación así como la colonialidad del poder permiten retener algunos elementos para desarrollar conclusiones provisionarias.

Umbral de historicidad general

Autores	Umbral de historicidad del hecho
<p>Sitio oficial de la Parroquia “La santísima Cruz de los Milagros” en internet.</p> <p><i>La Cruz de los Milagros en la vida de Corrientes</i></p>	<p>“Los españoles construyen un fuerte que le sirve de base para la exploración del lugar y de su preparación para una futura ciudad. En cercanías al asentamiento los conquistadores colocan una cruz armada con dos trozos de urunday. Unos grupos de aborígenes atacan a los españoles quienes se ven forzados a quedarse en el fuerte y luchar para salvar sus vidas”</p>
<p>Castello</p>	<p>“A pesar de los escarmientos llevados a cabo por los españoles contra los salvajes, estos no cesaron en su empeño de desalojar al conquistador que cada vez los oprimía más con las odiadas encomiendas, y las guerras se hicieron interminables, debiendo los españoles tener junto a sus herramientas de trabajo el arcabuz y la</p>

<p><i>Historia de Corrientes</i></p>	<p>espada, casi constantemente.</p> <p>(...)</p> <p>En una de estas guerras, que nadie ha podido determinar con precisión, tuvo lugar el suceso de la Cruz del Milagro al que los historiadores tampoco se han puesto de acuerdo para calificarlo...”</p>
<p>Figuerero</p> <p><i>Lecciones de historiografía de Corrientes</i></p>	<p>“El día miércoles 6 de abril de la misma semana de la fundación salió de la ciudad un destacamento de 36 soldados de infantería en misión de exploración de los alrededores...</p> <p>El mismo día de la salida del destacamento español, a las dos de la tarde, a media legua al SO fueron súbita e inopinadamente atacados por innumerables tribus indígenas que los obligó a refugiarse en las márgenes de un arroyo barrancoso en donde se fortificaron y los repelieron con vigor y constancia”</p>
<p>Padre Guevara</p> <p><i>Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.</i></p>	<p>“Subsiste hasta hoy día la ciudad de San Juan de Vera, con más pobreza que número de vecinos, cuya estabilidad corrió desde el principio a cuenta del cielo un portento. Los españoles tomaron posesión en nombre de Cristo Nuestro Señor, erigiendo el sacro santo madero de la Cruz en un sitio distante del fuerte para reparo central de los infieles. Arrimáronse estos en gran número para desalojar del sitio a los huéspedes, los cuales con amor y esfuerzo frustraron sus diligencias.”</p>
<p>Manuel Serapio Mantilla</p> <p>Fragmento de su <i>Historia Inédita</i> publicada en el periódico “El Comercio”</p>	<p>“Hay una tradición piadosa respecto de la cruz y de los hechos que precedieron a la fundación de la ciudad. Esta tradición cuenta que estando la cruz a una pequeña distancia notaban los bárbaros que los conquistadores salían en horas determinadas y se postraban al pie de ella.</p> <p>De esto infirieron los indios que este signo levantado que veían era algún talismán o hechizo que al paso que daba valor a sus adoradores, los libraba de la muerte; por este motivo estrecharon el asedio del fuerte y lograron posesionarse de la Cruz”</p>
<p>Vicente Quesada</p> <p><i>La Provincia de Corrientes</i></p>	<p>“Alonso Vera y Aragón descendió el río Paraná, encontró un sitio hermosísimo y allí resolvió fundar un nuevo pueblo. Al mando de su pequeña tropa descendió a tierra el tres de abril de 1588... Allí cortó un Urundey y formaron una cruz para colocarla como signo de haber tomado posesión de la tierra en nombre del monarca español. Después que los españoles elevaron la cruz, formaron una palizada dentro de la cual se metieron para defenderse de seis mil guaraníes mandados por los caciques <i>Canindeyu</i>, <i>Payaguari</i> y <i>Aguará Coembá</i>. Los guaraníes sitiaron a los españoles. Estos apenas defendidos por</p>

	una débil empalizada recibían una lluvia de flechas. La situación era crítica y se arrodillaban ante la cruz y oraban con fervor, pidiendo al cielo los salvara de tan inminente peligro.”
Félix de Azara <i>Geografía Física y Esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaraníes</i>	“El miércoles de la misma semana de la fundación (6 de abril) salió de la población reciente un destacamento de treinta y seis españoles de infantería y llegando a la barranca del Paraná, como media legua al SO, fueron atacados por una multitud de bárbaros las dos de la tarde...”
Raúl Labougle <i>Historia de San Juan de Vera de las Siete Corrientes</i>	“En fecha que hasta ahora no se ha logrado precisar, pero que quizá pueda situarse en el año de 1592, convocados por los indios de Itatí, se confederaron todos los comarcanos y pusieron sitio a la ciudad. Hambre y calamidades sin cuento pasaron sus defensores pero no cesaron en su lucha hasta que, llevado el asalto general, estuvieron a pique de ser aniquilados. Salvóles la cruz del urundáí...”
Florencio Mantilla <i>Crónica histórica de la Provincia de Corrientes</i>	“A esos tiempos se remonta la leyenda de la Cruz del Milagro. Para evitar sorpresas, construyeron los pobladores un reducto de palizada como a media legua al S.O., cerca de la barranca del Paraná... Atacada esta por unos indios, se defendió valerosamente y los rechazó. Sobre este suceso creó la tradición la historia del milagro de la cruz, que en realidad sólo fue de arcabuces.”

Salvo en el caso de Castello, en todos los demás historiadores el hecho irrumpe como historia al momento de la acción guerrera de los indígenas. Se trata del mismo umbral de historicidad desde el cual Zambrana elabora su relato.

Sin embargo, para Castello y Mantilla, la “violencia” de los indígenas, es puesta sobre el relieve de las trágicas encomiendas. Fueron estas las culpables de la enemistad entre conquistadores y sometidos. Sin embargo, por contrasentido, se ofrece desde aquí la lectura de que el reparto de tierras entre los colonizadores, la evangelización (que implicó el socavamiento del sistema de referencias óptico-epistémicos), la “pacificación” que llevó a cabo Hernandarias en el mismo año de la fundación, etc., no llevaban consigo elemento alguno que permitiera pensar en la defensa de los nativos, vale decir, para estos historiadores no significan dominio ni coerción. Si tenemos en cuenta que el origen de las encomiendas se encuentra en la expansión colonial misma, es decir, en el derecho que se arrogaba el imperio español de disponer no solamente de las tierras que caigan sobre su yugo sino también de quienes habitaran en ellas, el vínculo entre el racismo y la colonización -más allá de las prácticas de las encomiendas- es claro.

Unas aclaraciones teóricas antes de seguir. Resulta imposible sostener en estas líneas las características que tendría el cruce entre la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso (ACD)

y el pensamiento decolonial. Podemos, sin embargo, en este caso trabajar de manera conjunta algunos conceptos con el afán de terminar de caracterizar el locus de enunciación desde el cual se construye la historia en Corrientes así como el hecho del milagro en particular.

El ACD ha hecho mucho hincapié en los factores que contribuyen a estabilizar ciertas imágenes sociales, contribuyendo de esta manera a la dominación de unos hombres por otros. A su vez, dentro de las características que ésta toma, se ha realizado un especial énfasis en las cuestiones de racismo y en los modos en que se asume y práctica. Al respecto Teun Van Dijk ha dicho que

“... la ubicuidad del 'euroracismo' es más bien la consecuencia histórica de siglos de colonialismo europeo. En ese sistema de dominación, los 'otros' fueron percibidos y tratados sistemáticamente como diferentes e inferiores, ideología que sirvió como legitimación de la esclavitud, la explotación y la discriminación.” (2007:21).

Tal vez lo interesante de un intento de cruce de perspectivas sea poder reinsertar los estudios discursivos sobre el racismo en la perspectiva más general de la colonialidad del poder y de una clasificación mundial de las gentes (Quijano, 2000 a, b), en sus distintos planos. En lo que respecta a este caso, las huellas a través de las cuales queda expuesto el racismo en el discurso pueden obedecer en líneas generales a las siguientes pautas:

Naturalización de las conductas, percepciones, modos de ser, de los indígenas en el caso de ser presentadas como negativas.

Contextualización como estrategia en el caso de referir a actitudes que, sin ser en todos los casos axiológicas de manera positiva, el enunciador no puede inferir nada malo en ellas.

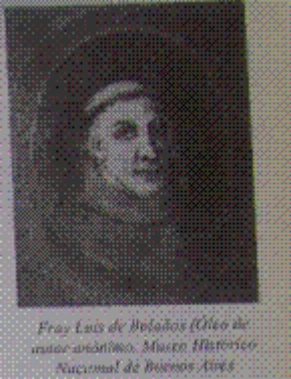
Naturalización de la conducta de los españoles en tanto es axiológica de manera positiva.

Contextualización de la conducta de los españoles en tanto no pueda ser negado su sentido negativo.

Invisibilización total del marco de referencia indígena.

En lo que resta del trabajo se exponen dos ejemplos de estas pautas en los historiadores correntinos Gómez y Castello.

Tal vez el caso de racismo más explícito lo represente la obra de Hernán Gómez, la cual al final del mencionado capítulo IV, afirmando la desaparición sistemática de los indios, intenta una defensa de España, considerando que las imputaciones de inhumanidad que se le hacen son “una de las injusticias más grandes para el estudioso”. Respecto de lo central del asunto, la defensa se maneja sobre dos líneas argumentales: la primera es la contextualización de las prácticas inhumanas por parte de los españoles.



“La razón de esta censura está en considerar la historia fuera del proceso evolutivo de la humanidad. Cuando, rectificando, vemos que esa historia americana es apenas un punto de vista del devenir de una misma cultura, la de occidente toda condenación a España desaparece dentro de las líneas generales del proceso histórico.” (Gómez, 1928: 58)

Ahora bien, esta contextualización opera por la vía de la inserción del hecho en un supuesto patrón evolutivo. Y es precisamente esta subsunción la que denuncia la $\approx \times \delta \square \times \diamond$ del punto cero tal como lo entiende Castro Gómez (Castro Gómez, 2007). Con el afán de construir verosímiles históricos, de producir un discurso de tipo veraz, el enunciador debe situarse fuera del mundo, inteligir lo real desde un punto de observación inobservado. Y este es el exceso: “pretender hacerse un punto de vista sobre los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista” (Castro Gómez, 2007: 83). De aquí la paradoja por la cual, en el intento por situar a la historia dentro de un proceso evolutivo se encuentra supuesta una posición de enunciación que está más allá de toda historia, pues esa es la única manera en que la lógica que domina su desarrollo -el patrón evolutivo- puede ser efectivamente aprehendida.

Lo siguiente es una deriva tal vez esperada de este primer movimiento.

“Si a los vencidos, de contraria religión, se marcaba a fuego y se los sujetaba a un régimen de verdadera esclavitud, en plena Europa - ¿cómo debían los guerreros de la conquista proceder de otro modo en América?” (Gómez, 1928: 58)

Dispuestos de manera diferencial dentro de un único patrón evolutivo, hasta la violencia puede justificarse como más civilizada en unos casos que en otros. Sin embargo, lo que aquí se oculta es que no se trataba de ningún choque religioso, sino de una colonización. Y en este caso el otro no es visto como un antagonista, sino como quien debe ser subsumido sobre la cultura del colonizador para su propio beneficio. A lo que aspira Gómez es a una subsunción sin violencia física (en los casos en que no la vea como un mal necesario). Este es el techo de su humanismo.

Por último, nos muestra todas las cartas.

“Claro que no buscamos negar la parte de responsabilidad que en la desaparición del indio tiene la codicia y el mal trato del español, pero es indudable que ella fue desarrollada por la inercia y el carácter malévolos y suspicaz de los nativos” (Gómez, 1928: 60)

En última instancia, los indígenas son los culpables de su propio martirio.



Indios matucos de la región choqueña. Estos pueblos atacaron las costas de Corrientes durante dos siglos

En el segundo caso, y respecto de Castello, resulta interesante ver la diferencia en los agenciamientos de tipo icónicos con los que juega en las imágenes de su “Historia Ilustrada de Corrientes”. Se trata de imágenes tomadas del primer capítulo y que acompañan el relato histórico.



Los indígenas choqueños atacaron permanentemente las ciudades costeras correntinas

Para Fray Luis de Bolaños se disponen de cuadros de producción religiosa sin ser el fotoepígrafe algo más que lo que permite identificar a la persona que se muestra. Lo mismo sucede con los denominados bandeirantes (descendientes de portugueses, en muchos casos mestizos, que asolaban las regiones del litoral), quienes, a pesar de configurar un elemento de conflicto permanente con España en la época de las colonias, son expuestos con su vestuario de batalla y en pose. El pequeño texto que acompaña esta ilustración nuevamente no hace sino explicitar los elementos que se muestran (lo cual no es redundar, sino más bien reforzar sobre otro plano lo ya presentado). Sin embargo, los indios son nuevamente expuestos en el campo semántico de la violencia y el conflicto, pues en ambas imágenes se hace mención a sus “ataques” a las costas de Corrientes (con lo cual se oculta nuevamente que la denominación de “correntinas” de dichas costas, sólo tiene sentido a partir de a) la individualización y apropiación de un rasgo geográfico específico por parte de los españoles, b) la elevación de ese rasgo a categoría central identificatoria de un territorio cuya pertenencia justifica que la acción bélica sea presentada como *defensa* ante un ataque). Se añade aquí algo que no podemos ver en las fotos, lo que no ocurre en los casos anteriores. Para la caracterización del religioso se dejó de lado todo elemento de violencia, exponiendo nada más que un rostro (con el efecto metonímico del *aura* -podríamos complementar- que causan los cuatro óvalos superpuestos en la imagen). Ya en el caso de los bandeirantes, la dimensión icónica del agenciamiento se encuentra de modo visible mucho más relacionada a una dimensión espacio-temporal definida. Y no solamente

eso, pues las especificaciones relativas a su atuendo recortan y señalan un tiempo pero también un ritmo: el ritmo de vida de quien *hace la guerra* o está relacionado directamente a ella. Si en el caso de la imagen de Luis de Bolaños no podemos identificar (o tal vez lo podamos hacer con suma dificultad) el marco de espacios y tiempos en el que esa vida tiene vigencia, el bandeirante nos deja ver su posición, su cuerpo entero de estirpe guerrera. En ambos casos lo representado se mueve en su propio campo simbólico, no así los indígenas, ya que el presupuesto de la nominación de “indígenas choqueños” es -diríamos en la lengua que soñaban ciertos religiosos con hacer imperial- una *reductio ad absurdum*, aunque no por ello menos violenta.

Existe así una clara diferenciación de los campos semánticos en los que estas personas se mueven.

Conclusión

Los historiadores nos hablan desde la diferencia imperial. Reclaman la pertenencia a un occidente que, sea en el caso de la fe o de la razón, les “dona el sentido” para utilizar una vieja frase de Max Horkheimer.

Detrás de la falsa ego-política del conocimiento se descubre su dimensión geo-política y colonial. El locus de enunciación de los historiadores no difiere en lo central de la manera en que Zambrana, ya en 1730 relatada, con todo su racismo auestas, el hecho de la Cruz. El debate historiográfico entre liberales, positivistas y religiosos a finales del siglo XIX en Corrientes tiene en común el campo en el cual se entabla, una dimensión espacio-temporal eurocéntrica. Se trata de una historia que, aunque contada por correntinos, es contada desde Europa, primero desde España y luego desde Francia e Inglaterra. Decidirse por sí o por no en torno a la existencia del milagro no es otra cosa que una disputa de poder intramoderna por la disposición final de los criterios bajo los cuales se edifica la *colonialidad del saber*. De ser milagro, el conocimiento está en una relación específica con los hechos trascendentes, sin poder explicarlos, debe subordinarse a ellos.

Esta concepción no es natural, no la tenían los griegos y no la tiene el pensamiento secularizado que comienza a expandirse en los inicios de la modernidad aunque no sea sino a principios del siglo XIX que esté en condiciones de disputarle a nivel planetario, la hegemonía del saber. Su campo de irradiación es localizable: la cosmovisión cristiana eurocentrada de la primera modernidad, siglos XVI, XVII y XVIII. Respecto de no considerarlo milagro, los hechos son dispuestos en torno a su relación con un supuesto grado de evolución de la razón humana. El mundo entero es re-clasificado sobre una lógica evolutiva que domina el continuum histórico. También en este caso la cultura indígena es ubicada por los historiadores correntinos sobre asociaciones como “simple”, “tribal”, etc. Por ello es que historiadores como Mantilla y Figuerero, ubicándose sobre un locus de enunciación que se corresponde con la segunda modernidad, ven en los nativos la misma exterioridad con la que los ven los historiadores religiosos. A los nativos, la historia les acontece, fueron conquistados, ellos no la realizan (en las pocas descripciones que hay sobre su forma de vida, da la impresión de que el tiempo parece no avanzar).

Sin estar por lo demás efectivamente resuelta -aunque las bases geo-epistémicas de la primera modernidad se encuentren en agonía hace más de un siglo- lo que las diferencia (y lo que tratan de legitimar en la lucha) es lo que Foucault denominó *umbral de epistemologización* (Foucault, 2002: 314) es decir, dispositivos a través de los que se intenta hacer valer métodos de verificación, supuestos de partida, modos de razonamiento, etc., en torno a objetos. Lo que aquí hemos denominado umbral de historicidad tal vez no sea sino el resto de esa operación de encuadre epistémico y a la vez su producto: los márgenes colocados para dar origen a *una historia*.

Si, como vimos, esa historia se realiza sobre solapamientos más o menos explícitos, invisibilizaciones de sistemas enteros de referencia de una parte de los seres involucrados, naturalizaciones petrificantes, contextualizaciones sobre lógicas evolutivas; en definitiva, si esa historia contiene su propia legitimación, su producción no puede sino paradójicamente, reactualizar toda la violencia que intenta ocultar por todos los medios.

Notas

1. Una salvedad necesaria la representa el trabajo solitario de Sergio Bagú a mediados del siglo XX. Aunque sus trabajos abordan la dimensión colonial en toda América sin hacer mención especial a los ocurrido con lo guaraníes.

[Volver](#)

2. Agradezco a los compañeros del curso “Pensamiento decolonial. Teoría Crítica desde América Latina” los aportes realizados sobre este punto. [Volver](#)

3. “Desde el calendario, el tiempo queda fijado mediante los acontecimientos que constituyen una referencia temporal y posicional objetiva, y definen así nuestra situación en relación con los acontecimientos” (García Negroni y Tordesillas Colado, 2001: 71). [Volver](#)

4. El único que realiza una mención al respecto es Mantilla, que hablando de los jesuitas afirma: “Hábiles, constantes - constancia a prueba del martirio, sostenida por la fe - conocedores de la faz vulnerable del carácter guaraní, los misioneros atraían con blandura a los caciques principales, luego agrupaban a las tribus en lugares expresamente elegidos, las doctrinaban con cariño, las servían con paternal esmero, y cuando comprendían que la masa ablandada se aprestaba ya a recibir la forma de un gobierno teocrático, suave en apariencia pero de absoluta servidumbre en realidad, edificaban capillas, construían casas, reglamentaban la vida y dirigían toda la actividad de los indios... En las funciones públicas, en el trabajo, en el régimen social, los indios eran meros instrumentos. Todos los resortes administrativos, la enseñanza, el trabajo, el régimen militar, respondían a montar una máquina poderosa de dominación que se moviera al primer gesto de los misioneros o tan sólo por orden de ellos (Mantilla: 1928: 60 - 61).

[Volver](#)

Bibliografía

Castello, Antonio, 1996. *Historia Ilustrada de la Provincia de Corrientes*. Chaco, Cosmos Editorial.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel 2007. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores: 9-23.

Figuerero, Manuel V., 1929. *Lecciones de historiografía de Corrientes*. Buenos Aires, Smo. Kraft Ltda.-soc. Anón. De Impresiones Generales.

Foucault, Michel, 2005. *La Arqueología del Saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.

García Negroni, María Marta y Marta Tordesillas Colado, 2001. *La enunciación en la lengua, De la deixis a la polifonía*. Madrid, Gredos.

Gómez, Hernán, 1928. *Historia de la Provincia de Corrientes*. Corrientes, Imprenta del Estado.

Grosfoguel, Ramón, 2006. “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. Transmodernidad, Pensamiento Fronterizo y colonialidad Global”, en *Tabula Rasa*, enero-junio, nº 004, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca: 17-46.

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39600402>

Labougle, Raúl, 1978. *Historia de San Juan de Vera de las Siete Corrientes (1588 - 1814)*. Buenos Aires, Librería Platero.

Maldonado-Torres, Nelson, 2007. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores: 127-167.

Mantilla, Manuel Florencio, 1928. *Crónica Histórica de Corrientes*. Corrientes, Imprenta del Estado.

Manual Estrada de cuarto grado, Suplemento para la provincia de Corrientes. Editorial Estrada, sin año de edición.

Mignolo, Walter. 2003. “‘Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, en *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal: 19-60.

Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-System Research*. (2): 342-386.

Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en

Lander, Edgardo (Ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas*

Latinoamericanas. Caracas, CLACSO: 201-245.

Van Dijk, Teun, 2007. *Racismo y Discurso en América Latina*. Barcelona, Gedisa.

Otras fuentes:

Documento “La fundación de Corrientes y la Cruz de los milagros” emanado del Instituto histórico del senado de la provincia de Corrientes. Disponible en