



EL DISCURSO DE LA EVANGELIZACION*

Prof. Sara Mata de López** y Lic. Elena Altuna***

"Los misioneros entren como predicadores evangélicos, desnudos de todo, sufridos, como corderos entre lobos, que así envió Nuestro Señor Jesucristo a predicar su Evangelio a las gentes bárbaras e infieles."

Parecer de la Orden de Santo Domingo (Lima, 1602)

Uno de los aspectos que actualmente merecen la atención por parte de las disciplinas sociales es el que atiende el análisis de los discursos, entendidos como prácticas sociales: es decir, por una parte, cada práctica posee sus propias reglas -una retórica- de discursivización y, por otra, en tanto práctica que va conformándose a través de las textualidades específicas, produce efectos en el campo social que operan en la constitución de un imaginario. Se trata, pues, de la producción y circulación de una ideología, entendiendo por tal la conceptualización de las relaciones sociales, de la distribución del poder, de las creencias que cohesionan a los diferentes grupos.

En momentos en que se reactualiza la discusión acerca del impacto de la conquista española en América y de sus consecuencias en el proceso de formación de las sociedades latinoamericanas, el análisis discursivo de los textos producidos simultáneamente a esta acción concreta -muchos de los cuales aún no han sido suficientemente estudiados- permite reconstruir con más claridad nuestro pasado, resignificándolo en el presente desde una nueva perspectiva.

En esta oportunidad intentaremos abordar una textualidad específica: la generada por la práctica evangelizadora; nos centraremos para ello en la producción textual de los jesuitas, en el período comprendido entre 1590 y

* Trabajo presentado en las III Jornadas Interescuelas. Simposio V Centenario. Facultad de Filosofía y Letras. U.B.A. Buenos Aires, 1991.

** Profesora UNSa., CONICET

*** Profesora UNSa.

1640, correspondiente a la Provincia de Paraguay, Chile y Tucumán. El objetivo de este trabajo será analizar las variaciones que se producen en la valoración del otro, explicitando al mismo tiempo las contradicciones entre evangelización y conquista militar, contradicciones que, finalmente, se resolverán en un discurso legitimador de la dominación española.

Los textos seleccionados son:

1. Carta del Padre Alonso de Barzana al Padre Juan Sebastián, su Provincial. Asunción del Paraguay, 1594.¹

2. Primera carta del Padre Diego de Torres, desde Córdoba del Tucumán, 1609.²

3. Octava carta del Padre Provincial Pedro de Oñate, 1615.³

4. Duodécima carta del Padre Mastrillo-Durán, 1626-1627.⁴

5. Décima tercera carta del Provincial Francisco Vásquez-Trujillo, 1628-1631.⁵

6. **Historia del Nuevo Mundo del Padre Bernabé Cobo, Libro XI.**⁶

El corpus presenta variantes entre sí: la carta del Padre Barzana es la de un misionero que transmite directamente sus conocimientos y su experiencia al Provincial; por el contrario, las cartas anuas son escritas por los Provinciales en visita a los colegios y misiones, los que a su vez incorporan la información de los misioneros; esta segunda información es actualizada en los textos mediante la transcripción fragmentaria o completa de cartas, o bien por referencias que el Provincial hace de los informes de los misioneros, procedimientos éstos que mediatizan el decir de los otros al operar una selección del material.

De este modo, va constituyéndose un tipo discursivo⁷ formado por cartas, que a su vez intercalan otras cartas, relatos que construyen una casuística ejemplarizante, en muchas oportunidades tendiente a crear un registro hagiográfico o milagroso. También se incluyen extensos informes geográficos y etnográficos, todo lo cual produce alternancia de zonas textuales narrativas y descriptivas. Por último, contrastando con las cartas, la **Historia del Nuevo Mundo del Padre Cobo**, aparece más bien como el resultado de una reflexión teórica posterior a la actuación misional del sacerdote. Se puede observar en su texto la presencia de autores prestigiosos,

a los que cita para sustentar sus opiniones; en este sentido, la competencia obtenida de una formación desde los clásicos grecolatinos es condicionante de su visión del mundo.

El material seleccionado refiere a la praxis de la conquista espiritual en un período en que ésta ya se había organizado en otros lugares del continente (México y Perú). La experiencia de la sociedad blanca, por entonces ya estructurada en esas regiones, conforma un saber previo que de alguna manera condiciona la conquista de esta región. Por otra parte, el accionar de los jesuitas, última orden arribada a América hacia 1570, constituye en esta zona una de sus iniciales experiencias en el continente.

Lengua y Evangelización

Un factor fundamental en la evangelización lo constituye el aprendizaje de las lenguas indígenas, único medio para lograr la comunicación. Conscientes desde un primer momento de la importancia de este aprendizaje, los jesuitas realizarán admirables esfuerzos para lograrlo. La elaboración de gramáticas y vocabularios es entonces concebida como una tarea previa a la obra misional. Esta preocupación y este esfuerzo están siempre presentes en las cartas, al igual que el papel de la lengua en la conversión. Barzana, tan temprano como en 1594, al referirse a la lengua tonocotés dice: "... es la primera de quien [la compañía] hizo arte y vocabulario y por cuyo medio ha reducido a Nuestro Señor muchos millares de infieles..." (Barzana, 1594:79).

Además del aprendizaje de las lenguas de los pueblos indígenas de la Gobernación del Tucumán, los jesuitas conocían el quichua y lo utilizaron como lengua general. El mismo sacerdote afirma: "... los sanavirones y indamas son poca gente y tan hábil que todos han aprendido la lengua del Cuzco como todos los indios que sirven a Santiago y a San Miguel Córdoba y Salta y a la mayor parte de los indios de Esteco, y por medio de esta lengua que todos aprendimos casi todos antes de venir a esta tierra se ha hecho todo el fruto en bautismos, confesiones, sermones de doctrina cristiana..." (Barzana, 1594:79).

No fue sólo el quichua la lengua utilizada como general. El Padre Diego de Torres reconoce, en 1609, la existencia de tres lenguas: "Hay en cada una de estas gobernaciones una lengua general que es gran alivio y ayuda para facilitar la conversión de los indios." (Torres, 1609:8). Estas lenguas son la quichua en el Tucumán, la guaraní en el Paraguay y la beliche en Chile, con excepción de Cuyo. Quince años después, la quichua es

considerada una lengua general en el Tucumán; su difusión se debe a la eficacia de la labor misional, lo que permite suponer que lo mismo debió suceder con las otras dos lenguas a las que alude el Padre Torres.

Vemos así que en la diferenciación entre lenguas generales y particulares está funcionando el mecanismo de la reducción de la diversidad a la unidad, lo que provoca una doble aculturación debida, en primer lugar, a la enseñanza del quichua y, en segundo lugar, a la catequización.

Más allá de esta estrategia misional, el discurso que se articula en las cartas aparece retorizado por medio de un vocabulario preciso y revelador de una praxis de dominación: "sujetar", "reducir", "domar", "conquistar", "domesticar", "dirigir", "controlar", "obedecer", "rendir", "reconocer", "amansar", "cazar", "cojer", "ganar", "sujetar al yugo", "formarse a nuestro modo", son la manifestación de un "querer hacer" del discurso y no solamente de un "querer decir"⁸.

La utilización de las formas verbales de pasivo para referirse a los indígenas, en este contexto, refuerza la acción que suponen los verbos mencionados:

... y luego se reducirán y pasarán los indios y se les pondrá doctrina ... y ellos vivirán en policía y podrán ser doctrinados y gozarán de su libertad ... con lo cual esperamos se aplacará el Señor y los indios de guerra se reducirán al yugo de la Majestad del Rey y a la divina ... (Torres, 1609:13)

Pero además, el uso de la voz pasiva y el tipo de construcción sintáctica de ello derivada, producen un efecto específico: el indígena siempre es presentado en una actitud demandante de la religión cristiana, lo que posiciona a los misioneros en el lugar del destinador "obligado"; es decir, por una inversión de papeles producida en el ordenamiento sintáctico del texto, la acción no se presenta como producto de una intencionalidad del destinador (el misionero) hacia el destinatario (el indio) sino al contrario, estrategia ésta que enmascara la violencia de una aculturación que, no obstante, desmiente el texto:

... Pero para enseñanza de los indios del distrito de Córdoba, que son muchos millares, no hemos sabido hasta agora con qué lengua podrán ser ayudados, porque son tantas las que hablan ... (Barzana, 1594:79)

... Muchos indios que sirven a los españoles de la Villa Rica, que por estar muy desamparados de la doctrina y muy envidiosos de lo que la Compañía hace en aquellos pueblos, me pidieron con sumo afecto y muchas lágrimas les diese padres que se encargasen dellos... (Mastrillo-Durán, 1626-27:306)

En este sentido, la presencia en los textos de la voz indígena -en algunas ocasiones en estilo indirecto y en otras en estilo directo- cumple la función de convalidar el discurso misional; por otra parte, revela el poder de la palabra y del libro, es decir: de la Ley, no sólo en el orden temporal sino también en el divino: "... nosotros no sabemos ley ninguna; venga el Padre, que la ley que nos dice, esa seguiremos." (Barzana, 1594:8).

En otros momentos hay una intención de presentificar el proceso de conversión; así, desde una actitud de no aceptación por parte de los indígenas, se llega a la aceptación final. Este procedimiento refuerza la imagen positiva que de sí mismos van construyendo los jesuitas en la textualidad. En la carta del Padre Aranda, intercalada en la anua de Diego de Torres, se relata el encuentro con los caciques del Arauco, que se expresan a través del cacique principal, quien explica:

... cómo otros padres habían venido pregonando lo mismo y ellos creído y sucedíoles mal y ningún provecho ni remedio y que ellos estaban ocupados con la guerra... Tornamos a replicar declarándoles que no les pedíamos sino que les ofrecíamos la Fe para su salvación y remedio con que mostró quedar blando y con gusto ... (Torres, 1609:27)

Así, pues, el poder de la palabra reemplaza en ocasiones al poder de las armas, tornándolo innecesario.

La Otredad

El interés por conocer las lenguas lleva a los jesuitas a tratar de reconocer la diversidad cultural de los pueblos indígenas. Los textos más tempranos (Barzana, Diego de Torres) describen las costumbres, la vestimenta, el tipo de religiosidad y la organización política y social de los pueblos de la jurisdicción de la Compañía, siguiendo las instrucciones

emanadas de la propia Orden, según puede leerse en Barzana⁹. Sin embargo, a medida que va consolidándose la labor misional se reduce la diversidad: los textos más tardíos (Oñate, 1615, Mastrillo-Durán, 1626-27 ó Vásquez-Trujillo, 1628-31) no registran para los pueblos ya integrados ningún rasgo de identidad específico, lo cual demuestra la efectividad de la aculturación. No debemos desestimar el hecho de que los pueblos de la Gobernación del Tucumán, con excepción de los calchaquíes, fueron primero conquistados militarmente por los españoles, lo que también sucede con los pueblos guaraníes. Por esta razón, pasados los primeros tiempos de la presencia de la Compañía, la identidad de los pueblos indígenas se conserva en tanto no hayan sido "sujetados al yugo" divino y de la Corona.

A medida que se describe la diversidad va elaborándose una imagen del otro, que de alguna manera tiende a su tipificación; esta surge de la atribución de rasgos positivos y negativos, con la salvedad de que todos los pueblos indígenas poseen un común denominador: su escaso entendimiento: "... son fáciles de reducir a la fe y no se teme su idolatría, sino su poco entendimiento para penetrar las cosas y misterios de nuestra fe ..." (Barzana, 1594:79). Los elementos positivos están siempre asociados a la capacidad para aprender la doctrina o a la rapidez para aceptar a los misioneros; por el contrario, quienes más se resisten a ello poseen menos entendimiento.

Un caso especial es el de los calchaquíes, a quienes Barzana considera "de mayor ánimo y valentía que los demás ... de mayor entendimiento" (Barzana, 1594:80), y a quienes, tanto él como otros sacerdotes en cartas posteriores, atribuyen el que no se reduzcan a la acción negativa de los españoles. Sin embargo, cuando su resistencia es a la evangelización, se la atribuyen a su escaso entendimiento y terquedad:

... por tener ... tan connaturalizado sus errores y vicios y no menos uno más dañoso a su bien de que como otros turcos no se rigen por razón ni aguardan a ella cerrándose en que aquello les enseñaron sus mayores y curacas ... y así como por una parte tienen poca capacidad por otra no atienden a razón ... (Oñate, 1615:73)

Los rasgos negativos señalados con mayor frecuencia son: el vicio de la borrachera, la desnudez, el amancebamiento, la idolatría, la belicosidad. En relación con la antropofagia hay una axiología que permite establecer una gradación en la barbarie. Así, Diego de Torres distingue entre los guaraníes bautizados, que no comen carne humana, y los no bautizados, que sólo lo hacen "por vía de venganza en la guerra" (Torres, 1609:17).

Finalmente, en la región del Guayra, los jesuitas se referirán a sus habitantes como "... a las más fieras naciones que conoció la Scitia que son más bestias sangrientas que hombres, lobos crueles, que nunca pueden llenar la hambre rabiosa que tienen de carne humana, a los mismos niños destetan con ella ..." (Mastrillo-Durán, 1626/27:239).

Ahora bien, si en los textos tempranos es posible advertir la oscilación entre expresiones generalizadoras del otro, tales como "indios infieles", "indios gentiles" o "provincias de gentilidad", y la descripción de rasgos que atienden a la diversidad de cada grupo, esta alternancia se neutraliza más tarde al desaparecer la diversidad e instaurarse una oposición globalizadora: pueblos catequizados y pueblos no catequizados. A esta última categoría ingresarán entonces términos como "bárbaros", "inhumanos", "feroces", "fieras", "bestiales", gradación que, partiendo de la mención de Torres a las "manadas de indios" (31) y pasando por los "indios feroces" (73) de Oñate, se intensifica en el decir de Mastrillo-Durán: "... cacique poco antes más bestia sangrienta que hombre" (328).

Un paso más adelante en la consolidación de una imagen de la alteridad indígena, que será legitimada por el sistema de dominación, es el que da el Padre Bernabé Cobo en 1640. En el capítulo V de sus *Historia del Nuevo Mundo*, titulado "De la gran ignorancia y barbaridad de los indios", siguiendo un razonamiento aristotélico, trabajará por oposiciones reductivas la alteridad. Parte de una primera diferenciación: a) muchos pueblos han recibido la luz del Evangelio y, con la comunicación con los españoles, "mucho de humanidad y policía"; b) otros pueblos, la mayoría, se hallan "envueltos en las tinieblas de su gentilidad y bárbara ignorancia" (Cobo, 1640:17). Las parejas opositivas surgen del texto con absoluta claridad: luz/tinieblas, unidad/diversidad, humanidad/inhumanidad, cristianos/gentiles, entendimiento/no entendimiento, las que se resumen en dos frases: "hombres humanos que vivan según razón y virtud" y "hombres salvajes poco menos fieros e inhábiles que unos brutos y toscos leños" (Cobo, 1640:17). Sólo un leve ligamento, la común pertenencia al género humano, permite que el otro no se convierta en lo otro. Por eso en este discurso funciona con justeza la comparación.

Sin embargo, a esta diferenciación del otro en dos categorías le sigue, en el texto, una categoría que las engloba: "... convienen generalmente todas en carecer de aquel ánimo y trato humano, político y hidalgo que campea en las gentes nobles y cortesces de Europa; por lo cual les alcanza de lleno y cuadra el nombre de bárbaros ..." (Cobo, 1640:17); en este caso, la reducción a la categoría de bárbaro ha operado por carencia de los atributos que distinguen a los europeos.

A continuación, Cobo delimitará el concepto de bárbaro: "... (como definen autores de cuenta) bárbaros son aquellos que sin seguir el dictamen de la recta razón viven fuera de la comunicación, uso y costumbres comúnmente recibidas de los otros hombres." (Cobo, 1640:17).

Esta definición que engloba la alteridad le permite ahora efectuar, en el interior de esta categoría, una nueva diferenciación. Lo hará en el capítulo X, titulado "En que se dividen en tres clases todas las naciones de indios", donde plantea que: a) todos son bárbaros, pero b) dentro de ese conjunto pueden diferenciarse en una primera clase, que cabe a quienes no viven en pueblos ni tienen señores, sino que "andarán en bandadas como brutos" (Cobo, 1640:30); una segunda clase que incluye a los que viven en comunidades de familias y obedecen a una cabeza o cacique, aunque éste no tiene vasallos; y, finalmente, una tercera que agrupa a aquellos indios de más "orden y razón política", que viven en comunidades o repúblicas y cuyos caciques tienen vasallos. Como se advierte, en la cosmovisión etnocéntrica del sacerdote, dos modelos han sido seleccionados en el paradigma: la *civitas* en tanto construcción ordenada y política, y el vínculo rey-vasallo, que también sustenta una concepción ordenada y jerárquica.

Se trata, pues, de la consolidación definitiva de un modelo ideológico que legitima la conquista. La alteridad indígena ha sido reducida a la absoluta alteridad inferior: las particularidades se han borrado, reemplazadas por una categorización globalizante, que otorga a la diferencia no el atributo del otro que no soy yo, sino el atributo de lo vacío, de lo siempre carente de mí y, por lo tanto, carente de identidad.

Ese lugar vacío al que se lo ha relegado al otro es también el vacío al que refiere José Luis Romero¹⁰. Inscripto en el imaginario del español durante la primera etapa de la conquista, el espacio vacío americano -las "tierras tan extendidas" del Padre Cobo se presenta de este modo legitimando el orden y la ciudad española de Indias. Más allá de su perímetro está siempre lo ilimitado, lo múltiple, lo disperso: el espacio amenazante emblemático en la frontera.

Evangelización y conquista militar. Relaciones con el poder

A través de todos estos textos está presente siempre la denuncia de los excesos de los conquistadores españoles, lo que llevó a los padres de la Compañía a enfrentarse con las otras órdenes religiosas, el clero secular y las autoridades administrativas. Sin embargo, en la carta de 1626-27 del padre Mastrillo-Durán el discurso tiende al resumen y a la concisión cuando se

refiere a la labor misional en el Tucumán: "... algunos casos que no escribo porque aunque los sé en general no he tenido razón de ellos más en particular." (Mastrillo-Durán, 1626-27:251), en tanto que la atención se ha trasladado hacia los colegios y residencias de las ciudades del Tucumán; ello significa que las relaciones de poder se concentran ahora en un espacio urbano específico; incluso los relatos de tipo milagroso efectuados por San Ignacio afectarán ahora a miembros de las élites urbanas.

La acción de los españoles es vista por los padres de la Compañía como una interferencia en la evangelización; esto se advierte en el caso de la región del Calchaquí donde se oponen a las "entradas", argumentando que "... ellas son trazas del enemigo del género humano que como por acá no tiene mejor instrumento que los españoles para impedir el fruto de los grandes trabajos que los nuestros ponen en llevar almas al cielo de estos miserables no pone ni usa de otros ..." (Oñate, 1616:74).

La ambición de los españoles, los malos tratos a los que someten a los indígenas, son la causa de que los propios españoles pierdan la posibilidad de salvación, lo cual agrava el daño: no sólo interfieren en la evangelización sino que, además, se condenan a sí mismos:

... los españoles son estorbos a los indios para su salvación y así experimentamos que donde no hay españoles sino sólo indios se gozan los trabajos nuestros y donde los hay por grandes que sean se malogran. También los indios sirven a los españoles de estorbo para confesarse y componer sus conciencias y así los unos a los otros se impiden la salvación, y el fruto a nuestros ministerios que sea copioso. (Oñate, 1616:67)

Sin embargo, siempre se halla presente el contradictorio sentimiento de la necesidad de la incursión armada y la negación de la misma. El propio Barzana, que lamenta la presencia del español en el valle Calchaquí, cuando se refiere a los guaycurúes del Paraguay justifica la conquista militar:

Contra esta gente se apresta agora guerra muy a propósito y saldrán a ella la flor de esta ciudad con muchos centenares de indios guaraníes y frontones amigos. Dios les de la mano porque allanados estos no solamente se hallanará toda la frontonería ... se reducirán de su

voluntad o se conquistarán de propósito para que desmontado este gran arcabuco pueda sembrarse en él la pacífica semilla del Santo Evangelio y sea despojado Satanás. (Barzana, 1594:83)

De este modo, en algunas oportunidades pareciera justificarse la legitimidad de la guerra. En Barzana no hay contradicción, pues en ambos casos el fin último que interesa es el de la evangelización.

Cuando en 1626 desde Salta se prepara una entrada al Chaco, La Orden rehúsa acompañar a los españoles "por los grandes insultos y desórdenes que acaecen al principio de estas entradas" (Mastrillo-Durán, 1626-27:252). No obstante, acabada la entrada y establecidos los españoles, envían un sacerdote, que sostiene: "... no hallo inconveniente en ir con los españoles a la campeada pues estoy seguro del fin con que se va ..." (Mastrillo-Durán, 1626- 27:261). Se advierte en este caso una vinculación estrecha entre el sacerdote y quienes conquistan. Sin embargo, cuando un año después los españoles son expulsados del Chaco debido a una rebelión de los indios, el mismo sacerdote interpretará que "... es señal que Nuestro Señor no quiere que conquiste por armas." (Vásquez-Trujillo, 1628-1631:407).

La carta de Mastrillo-Durán pone en evidencia que no se discute la legitimidad de la conquista armada sino sólo su oportunidad; el fin de la evangelización es siempre sujetar a Dios y al Rey. En reiteradas oportunidades los jesuitas testifican su fidelidad a la Corona, ya que ella está comprometida, por el Real Patronato, a la evangelización en América. Esta identidad de intereses aparece con claridad en la referencia a las reducciones del Uruguay, adonde fueron enviados como corregidores tres españoles, provocando su presencia una rebelión; el Principal Mastrillo- Durán logra calmar los ánimos y remite cartas al gobernador de Buenos Aires, tratando de persuadirle hiciese regresar a los españoles, "... si no quería ver perdida toda esta provincia y sin esperanza ninguna para sus pretensiones por ser los indios todavía infieles y temprano para echarles el yugo que después lo podría hacer cuando estuviesen más sujetos" (Mastrillo-Durán, 1626-27:362).

De la misma manera, la evangelización es un instrumento a favor de la conquista española en el valle Calchaquí; refiriéndose al Colegio de Salta y a la misión en ese valle, el Provincial Vásquez-Trujillo sostiene que la misma sirvió para "tener arrendados sus ánimos altivos para que no rebelasen contra el español ..." (Vásquez-Trujillo, 1628-31:401).

Esta vinculación tan estrecha entre el poder temporal y el divino opera recíprocamente en la medida en que los españoles protegen a los sacerdotes. La creación de la residencia en la ciudad de la Villa Rica en 1626 se justifica porque "... sabiendo que los padres tienen las espaldas seguras habiendo en la Villa quien los comunique y tenga ganados a los españoles no se atreverán los indios a desmandarse." (Mastrillo-Durán, 1626-27:353).

Puede verse en el texto del Provincial Mastrillo-Durán que hacia 1626 y 1630 las contradicciones aparentes entre conquista militar y conquista espiritual desaparecen: se han resuelto en la clara conciencia de que ambas forman parte de un mismo proceso. Esto lleva a la Compañía a tratar de recomponer sus relaciones con el clero secular y el gobierno local; por ello, si bien denuncia el abandono de los pueblos de indios a cargo de los curas párrocos y la explotación que sufren por parte de los españoles -el caso concreto de la mita yerbatera en Villa Rica- prefiere no intervenir a fin de evitar conflictos con la sociedad local. Esta actitud se diferencia de la de Diego de Torres, que en 1609 interviene directamente para atenuar las condiciones de trabajo de los indios en Chile.

Creemos importante destacar la carta del Padre Antonio Ruiz, transcrita en la de su Provincial Mastrillo-Durán, informando sobre su actividad misionera en las tierras del gran Taiaova habitada por tribus canibales amazónicas; en ella encontramos el único caso de rechazo de la acción armada, a la que no se justifica en ninguna circunstancia, actitud que -por otra parte- revela un respeto por la alteridad que tampoco es común:

... algunos padres me han propuesto con eficacia que le cojamos por fuerza de armas con nuestros indios supuesto que (se hace Dios) mata tanta gente y se dejan por él de convertir muchas almas: no me ha parecido nos metamos en eso aunque las razones y causas fueran eficaces porque él es gentil y está en sus tierras, nosotros nos metemos en ella y aunque con santo fin él no lo conoce y darémosle ocasión que mate algunos o le maten y más gloria será de Nuestro Señor que le alcancemos la conversión con penitencias y oraciones. (Mastrillo-Durán, 1626-27:351)

La existencia de este caso aislado sólo sirve para destacar aún más la construcción de un discurso legitimador de la conquista militar.

RESUMEN

El estudio de la sociedad colonial presupone los procesos de aculturación forzosa a que se vio sometida la población indígena. La reconstrucción del proceso de dominación en el Noroeste argentino no debe soslayar el rol de la lengua y del "mensaje" evangelizador en la estructuración del imaginario.

A pesar de la limitación con que se cuenta para este tipo de estudios al que sólo podemos acceder por la voz del "otro", es posible efectuar un análisis axiológico de los textos que permita comprender mejor las relaciones de poder establecidas.

NOTAS

1. Carta del Padre Alonso de Barzana al Padre Juan Sebastián, su Provincial. Asunción del Paraguay, 1594, en *Relaciones Geográficas de Indias*. Perú, Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1965.
2. Primera carta del Padre Diego de Torres, desde Córdoba del Tucumán, 1609, en *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XIX: Iglesia. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 1927.
3. Octava carta del Padre Provincial Pedro de Oñate. 1615, en *Ibidem*, Tomo XX, 1929.
4. Duodécima carta del Padre Nicolás Mastrillo- Durán, 1626-1627, en *Ibidem*.
5. Décima tercera carta del Provincial Francisco Vásquez-Trujillo, 1628-1631, en *Ibidem*.
6. Cobo, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1964.
7. Siguiendo a Walter Mignolo diremos que la noción de texto supone una dimensión cultural; ahora bien, la cultura no sólo conserva los textos, sino que también los clasifica.

Una primera clasificación atiende a la pertenencia a la clase más inclusiva: textos literarios, filosóficos, históricos, religiosos, etc. A esta clase se la denominará **formación textual**. Una segunda clasificación se da en el interior de cada clase: son los tipos discursivos, que rescatan particularidades de la forma de los textos.

En la historia de una cultura pueden encontrarse tipos discursivos que no se relacionan estrechamente con una formación textual determinada, tal el caso de las cartas y relaciones de la conquista. Cfr. Mignolo, Walter, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Iñigo Madrigal, Luis, *Historia de la literatura Hispanoamericana*, Tomo I: Epoca Colonial. Madrid: Cátedra, pp.57-111.

8. "Entendemos por "acción discursiva" un "querer hacer" del discurso y no meramente un "querer decir"; restituimos, por lo tanto, al plano del intercambio y de la transformación lo que en el "decir" estaba sometido a la idea de "comunicación". Ahora bien, la posibilidad de tal "acción" residiría en tres órdenes: 1.la "direccionalidad" (a dónde va el discurso); 2.la "intención" (qué quiere lograr); 3.la "instancia de cruce" de funciones sociales en la que inciden los dos primeros y que el discurso conduce y codifica al mismo tiempo." Cfr. Jitrik, Noé, *Los dos ejes de la cruz*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1983, p.21.
9. "A quien cupiese la suerte de Apóstol diaguíta y sabiendo bien la lengua caca, pasease de espacio (sic) todos los pueblos de la Nueva Rioja y el Valle de Famatina y el de Calchaquí y el de Catamarca y todas esas naciones ... él dará a mi amantísimo Padre Provincial cuenta de cuántos pueblos son por todos, cuántos millares, cuántas lenguas hablan, qué costumbres tienen, qué religión, qué sujeción, qué trajes, qué comidas, qué ingenios y qué frutos se esperan de ellos.", en Barzana, *Op.cit.*, p.81.
10. "Pero en todos los casos un incommovible preconcepto los llevó a operar como si la tierra conquistada estuviera vacía -culturalmente vacía-, y sólo poblada por individuos que podían y debían ser desarraigados de su trama cultural para incorporarlos desgajados al sistema económico que los conquistadores instauraron, mientras procuraban reducirlos a su sistema cultural por la vía de la catequesis religiosa. El aniquilamiento de las viejas culturas -primitivas o desarrolladas- y la deliberada ignorancia de su significación constituía el paso imprescindible para el designio fundamental de la conquista: instaurar sobre una naturaleza vacía una nueva Europa, a cuyos montes, ríos y provincias ordenaba una real cédula que les pusieran nombres como si nunca los hubieran tenido." Cfr. Romero, José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986, p.12.