

ACADEMICUS

Violencia(s) y construcción de otredad en torno a una leyenda del centro y norte de Córdoba

Violence(s) and construction of otherness around a legend of central and northern Córdoba

Guido Andrés Negruzzi

guido_adistancia@hotmail.com

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades
Córdoba - Argentina

CORRECCIÓN LITERARIA

Noelia Dignani

Recibido: 26 de octubre de 2018 / Aprobado para publicación: 2 de diciembre de 2018

Cómo citar esta obra:

Negruzzi, G. A. (2018). Violencia y construcción de otredad en torno a una leyenda del centro y norte de Córdoba. En: *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH*, N. 3. Córdoba: UNC. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/22571>



Resumen

La leyenda de Bamba recorre la provincia de Córdoba desde hace cientos de años. Escrita en verso hacia el año 1933 por un poeta de Cruz del Eje llamado Ataliva Herrera, culminó en la construcción de un monumento que la representa en una zona serrana. Este personaje legendario aparece en diversos relatos como *indio*, *mestizo*, *negro* o *mulato*. Esta ambigüedad sobre las categorías con las que se representa al personaje, tanto en las narrativas orales como en las escritas, parecen presentar mecanismos históricos de estigmatización hacia un colectivo tratado por el poder dominante como homogéneo, a la vez que diversamente nominado. Contrariamente, en el poema, el estereotipo *blanco* se encuentra desmarcado (Briones, 2008), adjetivándolo solo desde las virtudes representativas patriarcales de lo masculino y lo femenino. Por esto, quizás, el antagonismo no se encuentre descrito por el par opositivo *blanco/negro* sino más bien por la dialéctica entre *colectivo/individual*, en tanto lo colectivo referiría a un grupo caracterizado por un tipo de comportamiento limitado e irracional, en oposición a individualidades poseedoras de nombre y apellido caracterizadas por actitudes heterogéneas y civilizadas. De esta manera, mi propósito es indagar sobre las definiciones de un *otro* a partir de la leyenda de un esclavizado de la época colonial y, a su vez, reflexionar sobre las causas por las que una historia cuyo acontecimiento principal es el secuestro de una mujer, es considerada una “historia de amor”.

Palabras Clave

Leyenda – Construcción de Otredad – Antropología

Abstract

The legend of Bamba has covered the province of Córdoba for hundreds of years. Written in verse around 1933 by a poet from Cruz del Eje called Ataliva Herrera, it culminated in the construction of a monument that represents it in a mountainous area. This legendary character appears in various stories as *indian*, *mestizo*, *black* or *mulatto*. This ambiguity about the categories with which the character is represented, both in oral and written narratives, seem to present historical mechanisms of stigmatization towards a collective treated by the dominant power as homogeneous, at the same time as diversely nominated. Conversely, in the poem,

the *white* stereotype is unmarked (Briones, 2008), adjectivating it only from the patriarchal representative virtues of the masculine and the feminine. For this reason, perhaps, antagonism is not described by the oppositional pair *black/white* but rather by the dialectic between *collective/individual*, as the collective would refer to a group characterized by a limited and irrational type of behavior, as opposed to individualities possessing first and last names characterized by heterogeneous and civilized attitudes. In this way, my purpose is to investigate the definitions of *otherness* based on the legend of an enslaved man from the colonial era and, at the same time, to reflect on the reasons why a story whose main event is the kidnapping of a woman is considered a "love story".

Keywords

Legend – Otherness Construction – Antropología

Violencia(s) y construcción de otredad en torno a una leyenda del centro y norte de Córdoba



4

FIGURA 1. Rostro de Bamba antes de la restauración (Archivo propio. Inédito).

Introducción

Cruzando el departamento Punilla, desde la ruta 38, puede verse un cóndor de cemento que se erige lejano entre el paisaje sinuoso de la comuna de Estancia Vieja. Lo que se ve es parte de un monumento construido por Miguel Pablo Borgarello¹ representando la leyenda conocida como “la leyenda de Bamba”. A él llegan doce caminos que representarían los doce cantos escritos en verso por Ataliva Herrera (1888-1953), abogado y poeta cordobés. El cóndor en la punta más alta del monumento, sobrevuela a unos 17 metros del suelo y controla con su mirada a Bamba, un hombre robusto que lleva una vincha atada a su frente y a una

¹ Miguel Pablo Borgarello (1906-1995) fue un pintor, escultor y docente nacido en la provincia de Santa Fé.

mujer de nombre María Magdalena² que parece desvanecida en sus brazos. Detrás se encuentra nuevamente Magdalena, sus cuatro hijos y el perro Jazmín, acompañados por dos figuras un poco distanciadas: la Bruja de la Salamanca y la que probablemente sea la Reina del Agua. Este monumento se considera incompleto ya que estaba planificado finalizarlo con unas pinturas sobre soporte cerámico encargadas a estudiantes de Bellas Artes, pero el camión que las trasladaba volcó en el camino destruyéndolas casi por completo. En conversación con familiares de los dueños históricos del predio, tomamos conocimiento de que los restos de los mosaicos pintados se encuentran actualmente adornando el baño de una iglesia evangelista de la región.

Un arco en relieve se halla delante de las figuras principales y hacia la izquierda del panel se descubre el perfil impactante de una mujer ahorcada. Esta imagen me llevó a comenzar un proyecto de investigación más reflexivo sobre la leyenda. Fue entonces cuando comencé a preguntarme sobre los sentidos y los valores, sobre los mecanismos y las operaciones ideológicas que intervenían en ella. ¿Por qué en el entrecruzamiento de las narrativas orales y escritas no hay consenso sobre la identidad y el origen de Bamba? ¿Por qué un relato cuyo acontecimiento principal es el secuestro de una mujer se considera una historia de amor?

En este ensayo utilicé como fuentes principales el poema “Bamba” escrito por Ataliva Herrera (2005), el libro del historiador Efraín Bischoff (2004) sobre la leyenda,³ además de narraciones breves, entrevistas, folletos, así como también relatos orales recopilados a través del tiempo.⁴

² Herrera, según diversas crónicas, era un hombre muy religioso por lo que habría optado por ese nombre debido a sus connotaciones bíblicas. Otras versiones la nombran como Blanca, Josefina o María Tomasa. Nota: Una primera versión de este artículo fue presentada en II Seminario Internacional “Memorias políticas en perspectiva latinoamericana”, realizado del 19 al 23 de septiembre de 2018, en la Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC, Córdoba.

³ Efraín Bischoff (1994: 21-28) analiza como posibilidad que la leyenda se haya basado en una persona de nombre Juan Esteban Bamba que vivió a principios del siglo XIX.

⁴ Los relatos orales fueron recopilados en charlas informales desde el año 2006, cuando comencé a residir en Córdoba, hasta la actualidad. Sin embargo, como se verá en el transcurso del ensayo, excluyendo la categoría “indio”, en las narraciones orales contemporáneas predomina la versión del poema escrito por Herrera.

Introducción a la leyenda

Las leyendas tienen tantas versiones como personas las cuentan, y éstas se relacionan generalmente por una base estructural mínima anclada en la memoria social a través de la transmisión intergeneracional. Para el caso aquí analizado, esa base es el acontecimiento del secuestro de María Magdalena por parte de Bamba. Sin embargo, al existir la versión escrita por Ataliva Herrera, cuya primera edición data de 1933 y tres años antes había sido leída en la Biblioteca Mayor de la Universidad Nacional de Córdoba bajo los auspicios de la junta de Historia y Numismática, el relato se volvió estático. Así, se anularon las dinámicas de discusión y consenso, fijando los términos de interpretaciones posteriores a tal punto que, para la escritora Isabel Lagger (2012: 11), Bamba es simplemente una invención literaria del autor. Por lo tanto, la idea de la narración siguiente es intercalar el relato hegemónico de Ataliva Herrera con otras narrativas tanto orales como escritas, no desechando ninguna versión, sino interpretándolas como posibles integrantes de la leyenda. Como en el cuento “En el bosque” de Ryunosuke Akutagawa (1892-1927), no hay lecturas ciertas o falsas sino que todas pueden ser posibles aun siendo contradictorias.

La leyenda

En la localidad de Saldán, cerca del río Suquía, tras un cerco de rosas, un huerto de frutales y un gran naranjero se encuentra la estancia del alcalde don Juan de Allende, doña Engracia y de su única hija María Magdalena. Entre las trabajadoras esclavizadas de la casa (o quizás entre la población de algún pueblo originario), está Dominga, quien acaba de tener un hijo ilegítimo con el hermano del alcalde, Tristán de Allende,⁵ un secreto mantenido por la familia hasta el fin de sus días.

⁵ Refiere a Tristán de Tejeda, co-fundador de la provincia de Córdoba. Tuvo una hija de nombre Leonor con una indígena de nombre María Mancho (Herrera, 1933: 64).



FIGURA 2. Parte del arco que se encuentra delante de las figuras principales representando a una mujer ahorcada (Archivo propio. Inédito).

Bamba,⁶ en su adolescencia, se enamorará de María Magdalena, su prima hermana. En la casa, Bamba es el encargado de servir las bebidas que toman Gaspar y María Magdalena mientras se juran amor eterno. Celoso, sabe que Gaspar tiene una amante que visita de madrugada por un oscuro sendero. Cierta noche Bamba se interpone en su camino cortándole el cuello con un facón, conociéndose de ahí en más el atajo como "la senda del degolladito". Bamba no ve otra opción que escapar al monte e internarse en una salamanca a pedir por su amada. Una bruja le entregará una pluma de caburé rociada en bermellón para colocar en su sombrero. Al salir, Bamba sabe que su sombra ya no se proyectará sobre el suelo. Aprovechando la procesión de Semana Santa, entra en la ciudad disfrazado de

⁶Según las crónicas coloniales se llamaba Bamba a los que procedían de una provincia del Reino del Congo. Estos hablaban lenguas pertenecientes a la familia Bantú (kikongo, kimbundu) y eran cristianos. Probablemente dichos miembros fueron vendidos por los Carabalí, que según las narrativas dominantes, eran guerreros y antropófagos. Según Ortiz Odiriego (2007) Bamba significa nudo, amarrar fuerte. Otras acepciones de diccionarios de Kikongo-portugués son: valiente, sin rival. En el transcurso del texto se verán otras definiciones.

gigante donde finalmente secuestra a María Magdalena. Su mocambo⁷ será de ahora en más una gruta detrás de un sauce cerca del río Suquía. Una vid, una higuera, un duraznero y el cuatrereo serán los medios de vida de Bamba, María Magdalena y sus cuatro hijos. Tras varios años de vivir ocultos en lo que hoy se conoce como “la huerta del *negro*”,⁸ son delatados en el canto de un gallo o en el ladrido de un perro y encontrados por la comitiva encargada de su ajusticiamiento. Unos dicen que nunca los encontraron, otros que Bamba fue fusilado delante de María Magdalena y su cabeza exhibida sobre una lomada ubicada al sur de la ciudad de Córdoba. Según Ataliva Herrera, Bamba cayó desde un precipicio tras soltarse la sogá de la que pendía.

Se comenta que, de noche, una mariposa negra gigante⁹ avisa su presencia en las casas serranas. Magdalena, a su vez, es internada en un claustro acusada de estar poseída, ya no emite palabra y al poco tiempo morirá convirtiéndose en un ave blanca¹⁰ de las sierras cordobesas.

Construcción de alteridad en las diversas narrativas de la leyenda

La reflexión occidental se inventa una definición de lo salvaje para, de hecho, satisfacer un objetivo más oculto; definirse y legitimarse a sí misma

F. Criado Boado (1989: 92)

Efraín Bischoff (2004: 7), uno de los pocos historiadores que se ocupó de la leyenda, comenta que “[Bamba] terminó siendo el eje de un poema cuyos valores literarios hubiéramos preferido ver aplicados a otra figura”, teniendo más representación de la que merecería y que ni el mismo autor del poema escrito quiso realzar. Este personaje habría sido tan solo un pretexto para exaltar la historia y la tradición de la provincia de Córdoba (Ibid: 78). Para Ataliva Herrera (2005), el monumento a Bamba simboliza la “génesis de la estirpe nueva”. Bamba es un hombre-símbolo que se mezcla con el español para “constituir la ciudad

⁷ Utilizo esta palabra, derivada del portugués, para referirme a una habitación improvisada por un esclavizado fugitivo africano dándole una entidad diferente a la de cueva.

⁸ Según varias fuentes, se encuentra a unos escasos metros de la estación “Casa Bamba” del tren de la sierra. Esta localidad se encuentra en el Departamento Colón sobre el Río Suquía a 27 km de la ciudad de La Calera.

⁹ Mariposa negra nocturna. Nombre científico: *Ascalapha Odorata*.

¹⁰ Monjita Blanca o Viudita. Nombre científico: *Xolmis irupero*.

indiana”. De esta manera, Herrera, por más que intente despegarse de una memoria histórica sobre la construcción de un *otro*¹¹ en una disposición a otorgarle un valor agregado a la posesión de una *sangre americana*, no puede actuar contra ella porque “aunque las memorias dominantes siempre se disputan, instalan los términos en los que una historia puede ser pensada” (Ramos et al., 2016: 21). Por este motivo, si bien puede entenderse como algo positivo hablar de la libertad como parte constitutiva de América, en el contexto global del poema se descubre asociada directamente con lo primitivo desde un punto de vista evolucionista. Así, al hablar de Bamba, Herrera (2005) escribirá:

“Lo tira a la ciudad su sangre hispana;
y a la selva, su sangre americana” (Ibid: 179); o

“Ahora el negro Bamba, es el primero
que pone el pie en la selva primitiva” (Ibid: 150)

Las denominaciones que atraviesan el texto y se utilizan para categorizar, a pesar de ser múltiples, pueden designar ya sea al mismo individuo o al mismo grupo homogeneizándolos, ya que todas son excluidas desde lo *no blanco* siendo ambiguas a la hora de definirlos particularmente. En este sentido, lo *blanco* no existe como categoría marcada en la leyenda porque se lee como una dominación naturalizada y justificada biológica y culturalmente. Los pares de oposiciones que atraviesan la historia escrita de Bamba son más bien niveles diferenciados que se oponen, en tanto un nivel dominante necesita diferenciarse de un nivel dominado desde las posibilidades y privilegios que poseen unos por sobre otros como dados *naturalmente*. Los estereotipos otorgados a Bamba son tanto uniformes como diversos porque la cantidad de singularidades atribuidas a él son análogas entre sí. Si bien desde tópicos divergentes todos pertenecen a la periferia, esos estereotipos pueden a la vez yuxtaponerse en tanto atribución de acciones que pertenecen a grupos subalternos en oposición a particularidades heterogéneas y civilizadas. Dicho de otro modo, el contraste no es en tanto *blanco/negro* sino que el antagonismo se encuentra entre un colectivo marginal en contraposición a

¹¹Todas las cursivas del ensayo trabajo se ubiquen dentro o fuera de una cita textual me pertenecen.

individualidades dominantes. La frontera que definiría la identidad del *otro* no sería una cultura específica ni su color de piel, sino su posición social nominada ambiguamente por categorías de *raza* segregadas por las clases ligadas entre sí por el mantenimiento de sus privilegios, promoviendo una etnificación de la desigualdad y de las relaciones de clase (Carrizo, 2018).

Se crea, por tanto, una cultura periférica más vinculada al concepto de clase que al de raza y, desde la homogeneidad de los estereotipos asignados, se sitúa al personaje como *negro* independientemente de su origen (africano, indígena) o de su situación (esclavizada, mitaya). A pesar de que por momentos se le otorga un origen mestizo (Herrera, 2005: 63), a Bamba mayoritariamente se lo nombra como *negro*:

Ataliva Herrera: Te di fama, renombre, trascendencia, y a cambio recibo este reclamo. ¡Es inútil! ¡No se puede ser generoso con los...!

Bamba: Decilo, sé valiente alguna vez. ¡Con los negros! (Lagger, 2012: 17)

En todo el poema no se nombra a indígenas que trabajan en la casa, solo pareciera haber *mulatos*, los cuales tienen una relación tan cercana como distante con Bamba. “[Porque es hijo del *duende*] les despierta un recelo instintivo a los mulatos” (Herrera, 2005: 61). Este no participa de sus fiestas (Ibid: 58) y generalmente se aísla de los demás esquivando “el alternar en tratos con el montón esclavo de mulatos” porque se siente libre y dueño de la casa (Ibid: 63). Bamba, según Herrera (2005: 34), equivalía a Pampa, caballo de color oscuro y cabeza blanca (Bischoff, 2004: 17), lo cual parece ser una buena metáfora que los esclavizados usaban para referirse a un africano en posición de supervisor (Warner-Lewis, 2018: 365).

Bamba “no encuentra su identidad”, no se relaciona con los demás, se niega a sí mismo como si su condición fuera una excepción dentro del contexto colonial. “Enigmático, Bamba no comprende los choques de su sangre de mestizo... en el fondo su alma está enroscada” (Herrera, 2005 [1933]: 63). En la misma dirección, Efraín Bischoff (2004: 79) aclara que: “Nadie se preocupó mucho, con anterioridad y con posteridad a Ataliva Herrera, de ubicar a Bamba entre los indígenas o entre los negros”. Esta ambigüedad sobre las categorías puede verse en la cita que se

encuentra en un libro editado por la comuna de Estancia Vieja (2006): “[Bamba podría ser]...negro, mestizo, indio, *lo mismo da*” (p. 172).

En el poema de Herrera (2005: 62-107) se destaca a Bamba como *hijo del duende*, producto de una violación a una mujer de nombre Dominga, la cual es definida como *india* en un solo verso (Ibid: 61). Una de las versiones orales cuenta que Tristán de Allende la conoció en una expedición teniendo un “encuentro amoroso” a orillas del río Saldán en el cual se gestó Bamba. Otras cuentan que Dominga era una criada africana de la casa de su hermano y que, por esta razón, Bamba quedó como sirviente en el hogar.

De esta forma, *negro* en la leyenda escrita por Ataliva Herrera no determina su procedencia ni su cultura, sino su ubicación relacional con un *otro* dominante, posee una identidad situada y socialmente construida, acumulando adjetivos impuestos a orígenes y posiciones estigmatizados. Bamba no está localizado al margen de la sociedad, sino que se encuentra integrado de forma reificada para el correcto funcionamiento del orden esclavista y colonial, aunque al margen de los *privilegios* que la sociedad ofrece. En esta figura, que se edifica sobre Bamba, puede verse la construcción simbólica de un *otro* marginal históricamente representativa de una idealización negativa, por parte de un sector que se considera a sí mismo “civilizado”. En el libro de Cristina Bajo *Tú, que te escondes* (2012: 39) en un pasaje referente a la leyenda, la escritora dice que “[María Magdalena] aquella flor de los mejores linajes de Córdoba, [procreó] hijos de un ser *despreciable*”. Por su parte, la mencionada Lager (2012: 13), en uno de sus libros donde hace dialogar a Bamba con Ataliva Herrera, el primero comienza con estas palabras: “No solo me creaste pobre y *negro* sino como el bastardo fruto de Tristán de Allende”.

El término *negro* va haciéndose cada vez más extenso y abarcador, convirtiéndose así en una poderosa forma de justificar y legitimar prejuicios (Frigerio, 2009) e insertándose en la memoria colectiva a través de la historia y la literatura. Esta estructura simbólica de individualidades cohesionadas en oposición a un colectivo de individuos existe hasta hoy: personas que se autoperciben en posición dominante sitúan a diversos *otros* bajo etiquetas englobadoras. Por lo tanto, *negro* es una categoría polisémica que se hace extensiva a medida del interlocutor, tornándose extremadamente dinámica con una

manifiesta base racista y eludiendo así, discursivamente, su utilidad de diferenciar para dominar.

La ambigüedad o poca precisión de estas categorías oculta y niega un origen y una historia, una cultura y una continuidad. Bamba es el *otro* del otro, no se autopercibe africano, ni mestizo, ni blanco, “no puede encontrar una identidad” y solo puede definirse por oposición: lo constitutivo de su identidad es justamente saber lo que no es. Bamba se transforma así en el símbolo adecuado para la dominación, destinado a servir y estigmatizado justificadamente por un proceso continuo de racialización, definido como la naturalización de las diferencias sociales a través de la raza. De esta forma, estas configuraciones sobre la otredad terminan siendo determinantes para el señalado como *negro*.

En este relato de la Córdoba colonial, lo impulsivo, la delincuencia, la irracionalidad son atribuidos al *negro*, al indígena, al *mulato*, en un conglomerado que necesariamente los representa como causantes de los males sociales y responsables primeros de la alteración del orden social y natural de las cosas:

“Una negra le apunta a la doncella:
-Niña, s’está entulbiando la coyente...
- Es porque tú te has asomado a ella.
-¡No, niña! ¡La creciente, la creciente!”
(Herrera, 2005: 25)

12

Otra de las analogías constantes que Ataliva Herrera construye en la leyenda es la relación entre el comportamiento animal no humano con las categorías subalternas. Lo bozal, lo indígena, lo mestizo, lo *mulato* se asocian a lo animal, no desde la propia animalidad, ya que Occidente acepta al humano como perteneciente a este reino (Viveiros de Castro, 2010), sino desde la inhumanidad, una ausencia de alma confirmada por las acciones que detentan las diversas categorías estigmatizadas. Según Goffman (2006: 15) por definición “la persona que tiene un estigma no es totalmente humana”. Asimismo, Bischoff (2004: 21), buscando el origen de Bamba entre los esclavizados de Brasil y África, cita que en una fábrica de Colonia Caroya estos servían con “perruna fidelidad”, como si esta labor de producción fuera una opción entre otras obviando relaciones tortuosas de dominación. En tanto, Luis Agote nos dice que “Bamba, el indio, descendiente de

reyes, pero esclavo *naturalmente*, arrastra mísera existencia bajo la mano de acero del blanco, que al mismo tiempo que aprovecha sus fuerzas en la dura tarea, flagela sus carnes con el látigo de la esclavitud” (Bischoff, 2004: 79). Ataliva Herrera (2005: 59) escribirá en torno a los mulatos:

Al son, recuerdan ancestrales ritos:
en *rugidos* de amor lanzan los *machos*,
perros en celo, sus *aullantes* gritos;
todos con chicha de algarroba ahítos,
bestias cansadas, túmbanse borrachos.

Los mulatos andan en *bandadas* (Ibid: 60), son *pumas* en actitud de dar un salto (Ibid: 59) y solo saben avanzar a “empujones, codazos y disputas” (Ibid: 188) siempre dispuestos al chusmerío:

La noticia cundió, desparramada
por las *lenguas malévolas y aviesas*
(Ibid: 320)

Con respecto a los pueblos originarios de la zona, en el poema puede leerse que “La Rioja *clama* contra el calchaquí” (Ibid: 109) y que los comechingones son “salvajes fieros” (Ibid: 110) que “rugen” (Ibid: 37), y que siempre se encuentran acechando como las “fieras” (Ibid: 57).

A su vez, la imagen de Bamba no está exenta de analogías hacia comportamientos no humanos. Este puede ser un “jaguar” (Ibid: 209), un “ciervo con sed” (Ibid: 179) que no puede contener su “ojo pasional”, su “salvajismo” de ancestral instinto (Ibid: 161). Es una adormida *fiera* que a veces *aúlla* la incurable nostalgia de la selva, él no puede con su naturaleza, y a pesar de vivir en una de las estancias de la oligarquía, hace su cama bajo una higuera del patio (Ibid: 64). Estas palabras muestran no solo su relación con lo instintivo, lo salvaje e irracional, sino que además justifican la desigualdad desde una perspectiva biologicista.

La falta de racionalidad, asociada a un comportamiento “salvaje” por parte de Bamba, se concreta en el secuestro de su “amada” María Magdalena. Este acontecimiento es percibido como impulsivo e irracional, Bamba no puede eludir

sus “instintos primitivos” para obtener algo que “naturalmente” no le corresponde. Cuando Bamba la tenía en brazos, parecía:

Una flor del aire florecida
en una honda grieta de una peña oscura.
(Ibid: 83)

Este personaje “irreflexivo” que parece actuar solo en beneficio propio, representa una simbología adecuada a los mecanismos simbólicos de estigmatización. En cambio, un Bamba que secuestra desde una posición política de resistencia con el posible fin de negociar libertades, estaría alegando la posesión de cierto poder y pensamiento propio a sectores de los cuales se espera que actúen según las normas de las ideologías dominantes. En términos de Trouillot (1995: 82), es impensable para las clases poderosas que un esclavizado actúe racionalmente movido por sus propios pensamientos reflexivos. Un médico del sur de Estados Unidos de nombre Cartwright atribuía la constante pretensión por liberarse de parte de los esclavizados a una enfermedad que él denominaba “Drapetomanía”, la cual definía como el deseo insano y obsesivo por escaparse (Gould, 2011: 125).

14

La resistencia en Córdoba, a su vez, no podía ser inimaginable porque ya había existido un hecho trascendente de rebelión. En enero de 1772 se sublevó “la mayoría de los esclavizados de las ex estancias jesuíticas de Caroya, Jesús María, Candelaria, Alta Gracia, Santa Catalina, San Ignacio y los de la ranchería del Colegio Máximo” (Carrizo, 2018: 116).

Una de las clases de silenciamiento según Trouillot (1995: 96), es eliminar el contenido revolucionario de diversos acontecimientos singulares tendiendo a la banalización de los mismos. En referencia a la revolución haitiana, Martínez Pería (2012: 60) comenta que “los cautivos tenían una clara conciencia de lo que significaban los ideales de igualdad y libertad, conciencia adquirida a partir no de elucubraciones teóricas o discusiones filosóficas sino a partir de la experiencia sufrida de la tortura cotidiana de la esclavitud”. De esta forma, el secuestro de Bamba a María Magdalena puede ser visto como una experiencia de micro-resistencia con plena conciencia de sus consecuencias y de lo que implicaba su

condición de esclavizado. Estas formas de resistencia al orden esclavista podrían entenderse como modos de preservar la identidad y la libertad con las armas que se encontraban disponibles.

En la leyenda, el secuestro de María Magdalena crece ante la violación de Dominga, porque esta última se encuentra legitimada por las relaciones de dominación. Tristán de Allende ejerce “violencia instrumental” sobre el cuerpo de Dominga porque con el objetivo de obtener poder y prestigio (Segato, 2010), ejerce legítimo uso de él. Ella es parte del territorio que ha conquistado y todo lo que ha quedado dentro le pertenece, hace lícito usufructo de su cuerpo porque lo ganó en la guerra. Como dice Carrizo (2018: 56), “la conquista de América también implicó la conquista sexual sobre las mujeres”. Así, mientras Bamba puede fácilmente transformarse en sujeto repudiable por la sociedad, Tristán de Allende sigue siendo el “héroe amado” (Herrera, 2005: 113). Mientras que la vida de Bamba se reduce a su relación y accionar con María Magdalena, en Tristán de Allende someter a una esclavizada se convierte en una anécdota transformada en leyenda para ocultar su responsabilidad. Así, Lagger (2012: 17) hará decir a Bamba: “Eternizaste la culpa en mis cuatro hijos, sin disimular el rechazo que sentís hacia quienes sobreviven desconociendo el abecedario. Por eso tu poema es un racimo de uvas amargas para los desposeídos”.

Los márgenes de la violencia

El acontecimiento del secuestro es el elemento constante y primario del relato. Sin embargo, siempre fue narrada como una “historia de amor”, una clasificación que nunca fue discutida. Por esto, a pesar de que María Magdalena desde una posición de clase se encuentra desmarcada, desde una perspectiva de género sería la otredad sin voz de la leyenda. En el prólogo del libro de Efraín Bischoff (1994), escrito por Mario Lauroff, el cual finalmente no fue incluido en la edición final, puede leerse que

[...] esta es una historia de amor, así de simple. En un tiempo histórico anterior, con procesos culturales distintos, y que por lo tanto con actitudes algunas ‘non sanctas’ que podrían analizarse desde un punto de vista severo y condenatorio. Pero la historia del hombre es así, los ejemplos universales lo indican... Aceptemos también esta definición (p. s/d).

Una leyenda no es algo inalterable, es un relato presente contado en el tiempo y el espacio en que habita, y justamente porque “la historia del hombre es así” creo necesario repensar los discursos narrativos que se hallan bajo el concepto de amor, un término tan amplio que se extiende hasta los márgenes de la violencia, naturalizando e interiorizando relaciones de coerción sobre un *otro*. Así, el presente es el punto de referencia indispensable en donde el pasado se resignifica (Ramos, 2016: 63).

Internalizar y naturalizar relaciones de coerción unilateral dentro de lo aceptable socialmente legitima el sufrimiento como parte constitutiva del amor. Por esto es importante reflexionar sobre los discursos literarios del pasado con el propósito de disputar lecturas que nunca fueron puestas en discusión. Estas relecturas podrían verse como un “juicio al cadáver simbólico”,¹² definiéndolo como algo que estaba muerto, una idea hegemónica que nunca estuvo en disputa, es desenterrada, puesta en tela de juicio y sacada a la luz desde otras perspectivas. De esta forma, la reconstrucción de memorias que fueron naturalizadas por relaciones históricas de dominación en discursos hegemónicos útiles a estas, se extraen de su contexto original de producción y son vueltas a narrar en otro, pasando por un “proceso de entextualización” (Bauman y Briggs, 1990; Ramos, 2006).

¹² El “sínodo del cadáver” o “juicio del terror” es un acontecimiento de la historia eclesiástica ocurrido en el año 897. El papa Esteban VI ordena exhumar el cuerpo del papa Formoso fallecido nueve meses antes para someterlo a juicio. El cadáver es sentado en la silla de San Pedro vistiéndolo con todos los ornamentos papales y obligado a *escuchar* las acusaciones. Al concluirse irregular su llegada al papado se procede a desvestirlo anulando todos sus actos y ordenaciones procediendo a continuación a arrojarlo al río Tíber.



Figura 3. Señalización de la presunta gruta donde Bamba vivió junto a María Magdalena y sus cuatro hijos ubicada en las cercanías de la estación de tren “Casa Bamba” (Archivo propio. Inédito).

Entender determinadas situaciones asociadas a la pasión o al amor refiere más a políticas de silencio que se dieron a través de la historia sobre la violencia hacia las mujeres, que al intento de comprender subjetividades de las diferentes partes. Dentro de esta lógica es necesario para relatar experiencias sufrientes encontrar del otro lado la voluntad de escuchar (Jelin, 2017:17). De esta forma, quizás lo que haya cambiado no es el número estadístico sobre hechos determinados como violentos, sino que lo que ha incrementado es nuestro “umbral de sensibilidad” con respecto a tiempos pasados (Crettiez, 2009). Sin embargo, cuando hablo de violencia no la utilizo desde un punto de vista moral sobre la experiencia sufriente del secuestro sino más bien para resaltar la invisibilización del enfoque de la mujer en el relato hegemónico, ya que la violencia física ejercida por Bamba se destaca sobre las otras formas en las que el cuerpo no es violentado directamente, ocultando otros tipos de violencia, estableciendo como víctimas a los que coaccionan por otros medios menos visibles (Garriga Zucal y Noel, 2010). Las mujeres a través de la leyenda son siempre culpables del sufrimiento que otros le

infligen. Al descubrir las artimañas por las cuales fueron seducidas, las mujeres se ahorcan sintiéndose únicas responsables del acto:

Este diablo seduce a las casadas,
cuando no está el marido. El forastero
les obsequia las prendas más preciadas.

Al conocer su error las engañadas
de vergüenza se ahorcan en el alero.

(Herrera, 2005: 156)

A su vez, la imagen socialmente construida de la mujer *blanca*, se encuentra disociada en María Magdalena después de su secuestro, sus vivencias atravesaron otros tiempos y otros espacios convirtiéndolo en un cuerpo *otro*. Luego el cuerpo emprende un viaje, se aleja de la ciudad contraponiéndose a las ideas de *blanqueamiento* sobre la construcción de un “ser nacional”. En el secuestro, María Magdalena se “ennegrece” y es por esto que en su regreso a la ciudad, se la considera endemoniada (Ibid: 320). En el esfuerzo por descubrir el lugar donde ésta se halla, se busca no encontrar lo que se buscaba, porque se ha convertido ya en un símbolo de no pertenencia (Iglesia, 2003: 26). Las *otras* sin voz de la leyenda siguen siendo estigmatizadas independientemente de la clase o casta a la que pertenezcan, así “María Magdalena pagará su culpa hasta que su alma sea una paloma blanca que podrá ir al cielo” (Estancia Vieja, 2006: 179).

Conclusión

Pasando por la ambigüedad de las categorías, la homogeneización de un colectivo diverso y las analogías con comportamientos animales, creo necesario construir una memoria social desde el conocimiento y el reconocimiento de un *otro*, comprendiendo de qué manera se cimentaron las memorias narrativas de otredad para comenzar a edificar memorias de alteridad que amplíen nuestra visión y encuentro con el *otro*.

De esta forma, su monumento es la representación material de la invisibilización de la mujer y de la construcción estigmatizada de un *otro*, del

ocultamiento de lo africano a través de nuestra historia así como de la categorización del indígena como antagonista en la creación de la nación, de la mujer cautiva y de su secuestrador, de la resistencia invisibilizada y de la naturalización de las desigualdades sociales. En definitiva, el monumento a Bamba es el *monumento a la construcción simbólica de la alteridad*, no sólo en el sentido de la edificación de un *otro* marginado sino también del reconocimiento de ese *otro* y de sus perspectivas.

Bibliografía

Bajo, C. (2012). *Tú, que te escondes*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bauman, R., y Briggs, C. (1990). Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. En: *Annual Review of Anthropology*, N. 19, pp. 59-88. California: Stanford University Press.

Bischoff, E. U. (1994). *Bamba. Leyenda y realidad*. S/D.

Bischoff, E. U. (2004). *Bamba. Leyenda y realidad*. Córdoba: Editorial Brujas.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Briones, C. (2008). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Carrizo, M. J. (2018). *África en Córdoba. Esclavitud, resistencia y mestizaje*. Córdoba: Asociación Cooperadora de la Facultad de Ciencias Económicas de la U.N.C.

Crettiez, X. (2009). *Las formas de la violencia*. Buenos Aires: Walduther Editores.

Estancia Vieja (2006). *Historias populares cordobesas*. Córdoba: Imprenta de la Lotería de Córdoba.

Ferrandiz Martín, F., y Feixa Pompols, C. (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias. En: *Alteridades*, V. 14 (27), pp. 159-174. México: UAM.

Frigerio, A. (2009). Luis Délia y los negros. Identificaciones raciales y de clase en sectores populares. En: *Clarooscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, N. VIII (8), pp. 13-43. Rosario: FHyA-UNR.

Frigerio, A. (2006). “Negros” y “blancos” en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales. En: *Temas de Patrimonio Cultural*, N. 16, pp. 77-88. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Garriga Zucal, J., y Noel, G. (2010). Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso. En: *Publicar*, V. VIII (IX), pp. 98-121. Buenos Aires: Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina.

Geler, L., y Lamborghini, E. (2016). Presentación del debate: imágenes racializadas, políticas de representación y economía visual en torno a lo “negro” en Argentina, siglo XX y XXI. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Humana*, V. 6, N. 2. Mendoza.

Ghidoli, M. de L. (2016) La trama racializada de lo visual. Una aproximación a las representaciones grotescas de los afroargentinos. *Corpus*, V. 6, N. 2. Mendoza.

Goffman, E. (2006). *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Herrera, A. (1933). *Bamba. Poema de Córdoba colonial*. Buenos Aires: Edición del Autor.

Herrera, A. (1944). *Bamba. Poema de Córdoba colonial*. [edición definitiva]. Buenos Aires: Editores Peuser.

Herrera, A. (2005). *Bamba. Un relato de la Córdoba colonial*. Buenos Aires: Ediciones Agón.

Iglesia, C. (2003). *La violencia del azar. Ensayo sobre literatura Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Isla, A. (2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. En: *Estudios Atacameños*, N. 26, pp. 35-44. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.

Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Margulis, M., Urresti, M., y otros. (1999). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Martínez Peria, J. F. (2012). *Libertad o muerte. Historia de la revolución haitiana*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

Lagger, I. (2012). *Diálogos con tonada. Conversaciones imaginarias con Cognini, jardín Florido, Malanca, Chango Rodriguez, Tony Tachuela, Leonor de Tejeda y otros*. Córdoba: Ediciones del Boulevard.

Ortiz Odiriego, N. (2007). *Diccionario de africanismos en el castellano del Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial EDUNTREF.

Picconi, L. M. (2016). *Los colores de la discriminación. Procesos de reemergencia afrodescendiente en Córdoba*. Córdoba: Editorial Babel.

Ramos, A., y Crespo, C. (2016). En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder. En: Ramos, A., Crespo, C., y Tozzini, M. (comps.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, pp: 13-51. Viedma: Editorial UNRN.

Ramos, A. (2016). La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento. En A En: Ramos, A., Crespo, C., y Tozzini, M. (comps.), *Memorias en*

lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad, pp: 51-71. Viedma: Editorial UNRN.

Rodríguez, M. E., San Martín, C., y Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. En: Ramos, A., Crespo, C., y Tozzini, M. (comps.), *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, pp: 111-141. Viedma: Editorial UNRN.

Relatos del Viento. (2010). *Recopilación de tradiciones orales del norte cordobés*. Córdoba.

Segato, R. (1998). *Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Brasilia: Serie Antropológica.

Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos de género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al pensamiento amerindio*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón.

Warner-Lewis, M. (2018). The african diáspora and language. En: Albaugh, E. et al (comps.). *Tracing language movement in Africa*. Oxford: Oxford University Press.



Sobre el autor

GUIDO ANDRÉS NEGRUZZI es estudiante de Licenciatura en Antropología por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, y estudiante de Artes Visuales en el Instituto Universitario Nacional de las Artes (IUNA). Pertenece al equipo de investigación "Memoria e historia oral", dirigido por Eliana Lacombe y co-dirigido por Melisa Paiaro (IDACOR/CONICET-UNC).