

CARLOS A. JÁUREGUI

ENSAYOS DE CULTURA DE LA COLONIA

# Espectros y conjuras

Asedios a la cuestión colonial

• PARECOS Y AUSTRALES •



# ESPECTROS Y CONJURAS ASEDIOS A LA CUESTIÓN COLONIAL

CARLOS A. JÁUREGUI

**PARECOS Y AUSTRALES**  
**Ensayos de Cultura de la Colonia**

**25**

«Parecos de nosotros los españoles son los de la Nueva España, que viven en Síbola y por aquellas partes», dice Francisco López de Gómara, porque «no moramos en contraria como antípodas», sino en el mismo hemisferio. «Austral» es el término que adoptaron los habitantes del virreinato del Perú para ubicarse. Bajo esas dos nomenclaturas con las que las gentes de Indias son llamadas en la época, la colección de «Ensayos de Cultura de la Colonia» acoge aquellas ediciones cuidadas de textos coloniales que deben recuperarse, así como estudios que, desde una intención interdisciplinar, desde perspectivas abiertas, desde un diálogo intergenérico e intercultural traten de la América descubierta y de su proyección en los virreinos.

**Directores**

ROLENA ADORNO, *Yale University, New Haven*; JUDITH FARRÉ,  
*CSIC-CCHS, Madrid*; PAUL FIRBAS, *SUNY at Stony Brook*;  
MARGO GLANTZ, *Universidad Nacional Autónoma de México*;  
ROBERTO GONZÁLEZ-ECHEVARRÍA, *Yale University, New Haven*;  
ESPERANZA LÓPEZ PARADA, *Universidad Complutense de Madrid*;  
RAÚL MARRERO-FENTE, *University of Minnesota Twin Cities*,  
*Minneapolis-Saint Paul*; JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI, *Tufts University*,  
*Medford*; LUIS MILLONES, *Colby College, Waterville*; CARMEN DE  
MORA, *Universidad de Sevilla*; ALBERTO PÉREZ-AMADOR ADAM,  
*Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad*  
*de México*; MARÍA JOSÉ RODILLA LEÓN, *Universidad Autónoma*  
*Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México*

# Espectros y conjuras

## Asedios a la cuestión colonial

CARLOS A. JÁUREGUI



IBEROAMERICANA • VERVUERT • 2020

# Índice

|  |     |
|--|-----|
| Lista de ilustraciones .....   | 9   |
| Agradecimientos y notas sobre los capítulos. ....  | 15  |
| Espectros y conjuras .....   | 21  |
| 1. Naranjos, hormigas y malezas .....  | 21  |
| 2. La cuestión colonial .....  | 27  |
| 3. Espectros coloniales. ....  | 33  |
| 4. La deuda crítica .....  | 39  |
| 5. Insurgencias espectrales .....  | 43  |
| I. El espectro de Gonzalo Guerrero .....   | 63  |
| 1. El conjuro colonial de Guerrero .....   | 66  |
| 2. Bernal Díaz del Castillo y el conjuro empático .....  | 72  |
| 3. La colonialidad espectral de la historia .....  | 75  |
| 4. Barrera o el regreso del espectro .....   | 79  |
| II. El conjuro etnográfico. Cabeza de Vaca, Mala Cosa y<br>las vicisitudes espectrales de la extrañeza ..... | 89  |
| 1. La falacia del “conquistador pacífico” .....  | 91  |
| 2. La <i>cosa extraña</i> y su conjuro mítico .....  | 95  |
| 3. El otro, el mismo (pequeño, barbado, travesti, extra-<br>ño, hechicero y malhechor) .....                 | 104 |
| 4. El retorno de la <i>cosa extraña</i> .....  | 113 |
| III. Remedios de imperio y justicia espectral. ....  | 123 |
| 1. Los indios en las <i>Cortes de la Muerte</i> de Michael de<br>Carvajal .....                              | 128 |
| 2. Lascasianismo, ventriloquia y dolor ajeno .....   | 137 |

|  |     |
|--|-----|
| 3. Debate histórico, querella dramática e <i>inmunización humanitaria</i> .....                | 140 |
| 4. La metáfora lupina y la comunión perversa del oro.....                                      | 154 |
| 5. Remiendos de remedios. Medicina e insurrección....  | 157 |
| IV. Las cifras de la anomalía. Canibalismo, eucaristía y sujetos criollos .....                | 177 |
| 1. Conversiones anómalas, hibridez mimética y similitudes siniestras .....                     | 180 |
| 2. La envidia de Satanás y el plagio del <i>Simia Dei</i> .....                                | 188 |
| 3. El “permiso divino” y la prefiguración .....  | 199 |
| 4. El conjuro criollo del canibalismo .....  | 205 |
| V. La re-vuelta espectral. El caso del “Negro Comegente” .....                                 | 229 |
| 1. La “pavorosa ola de color”.....   | 230 |
| 2. La historia en la Historia y el monstruo en el archivo .....                                | 234 |
| 3. Catani, los pueblos-panópticos y la plebe soberrana .....                                   | 247 |
| 4. <i>(Dis)funcionalidad colonial</i> . Catani <i>vs.</i> el Negro Comegente.....              | 255 |
| 5. El conjuro literario del Comegente y el retorno de la cuestión colonial.....                | 264 |
| VI. La crítica caníbal de la modernidad colonial. Oswaldo Costa y la otra Antropofagia.....    | 275 |
| 1. Oswaldo Costa, el gran olvidado .....   | 279 |
| 2. “A ‘Descida’ Antropophaga” .....  | 286 |
| 3. “O tacape inheiguára” para desleer a Antônio Vieira, Américo Santa Rosa y Paulo Prado ..... | 293 |
| 4. La “ <i>paz nheengahiba</i> ”. Antônio Vieira y el “sometimiento” de la barbarie.....       | 298 |
| 5. Escribir en la arena. José de Anchieta y la cuestión civilizatoria.....                     | 301 |
| 6. “Quatro séculos de carne de vacca! Que horror!”.....  | 306 |
| 7. “Brasil occidentalizado” .....  | 311 |

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| VII. In-conclusión y retorno. ....  | 315 |
| Bibliografía .....                  | 323 |
| Índice analítico y onomástico ..... | 363 |

A mi nieto Arlo Emanuel Jáuregui Livingston, quien con sus ojos renueva las esperanzas, y a su bisabuelo Carlos Alberto Jáuregui Elicechea (1928-2012), mi padre, quien las perdió el 9 de abril de 1948.



# Espectros y conjuras

## 1. Naranjos, hormigas y malezas

“You can never get rid of ants because they form an animal rhizome that can rebound time and again after most of it has been destroyed”.

“The weed is the Nemesis of human endeavor.... True, the weed produces no lilies, no battleships, no Sermons on the Mount... [but e] ventually the weed gets the upper hand”.

(Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus* 9, 18, 19).

Un curioso pasaje de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (ca. 1551-1568 y pub. 1632) de Bernal Díaz del Castillo narra el cultivo y aclimatación exitosa de “los primeros naranjos que se plantaron en la Nueva España”. Bernal dice que cerca de un templo o “casa alta de ídolos” sembró “siete u ocho pepitas de naranjas que avía traído de Cuba e nacieron muy bien”. Las semillas germinaron pese (o *gracias*) a su ubicación *non sancta*; pues los propios *tlamacazque* o sacerdotes mexicas se aplicaron a su cuidado: “parece ser que los papas de aquellos ídolos les pusieron defensa para que no las comiesen hormigas, e las regaban e limpia-ban” (42). La prosperidad de los naranjos en México contrasta con lo que pasó en el Caribe. Según Bartolomé de Las Casas, los naran-jos —llevados a las Antillas por Colón<sup>1</sup>— fueron prácticamente destruidos por una plaga de hormigas. Justo después de narrar el alzamiento del cacique Enriquillo de 1519, Las Casas escribe que

---

1 Las primeras semillas de naranja en el Nuevo Mundo habían sido llevadas por Colón en su segundo viaje (1493) y fueron sembradas en La Española y La Isabela (Bartolomé de Las Casas, *Historia* 1: 366).

Dios envió como castigo contra quienes oprimían a los indios, una “infinidad de hormigas” que asolaron Santo Domingo y San Juan, y “comenzaron a comer por la raíz los árboles, y como si fuego cayera del cielo y los abrasara [...], dieron tras los naranjos y granados” y destruyeron “muchas huertas y muy graciosas”. Las hormigas no solo se ensañaron con los árboles, sino con los conquistadores, a quienes quitaron la tranquilidad y el sueño: “rabiosas, [...] mordían y causaban mayor dolor que si avispas al hombre mordieran y lastimaran, y dellas no se podían defender de noche en las camas, ni se podía vivir” (*Historia* 3: 470-471). Los primeros naranjos de México, decíamos, parecen tener mejor suerte: son árboles emblemáticos del triunfo colonial. Bernal Díaz del Castillo añade que una vez terminada la conquista y “ganado México, [...] fui por mis naranjos, y traspúselos e salieron muy buenos” (42). Bernal no solo conquistó, sino que planta y trasplanta naranjos de un lado para otro enfrentando adversidades y venciendo desafíos como las guerras, la maleza y... las hormigas. Agricultura y colonialismo son actividades entreveradas entre sí y con las hormigas en diferentes mesetas intercomunicadas por fisuras etimológicas, históricas y conceptuales. *Colōnus* quiere decir agricultor (de *colĕre*, cultivar). En el caso americano, el colono no es propiamente labriego, el que *labora* la tierra, sino aquél que la domina y se aprovecha del trabajo de otros. Lo colonial está definido entonces por el señorío sobre territorios y personas. Una colonia, como indica Sebastián Covarrubias, es un conjunto de gente trasplantada a tierra extranjera “*que es señora de aquel territorio*” (*Tesoro de la lengua castellana o española* [1611] 338).<sup>2</sup> Por otro lado, la hormiga, según la etimología propuesta por

---

2 En nuestro campo de estudios es común la disputa sobre los términos *colonial* y *colonialismo*, la cual se renueva en el conocido argumento según el cual “no es lo mismo la India que México” o en las propuestas neutrales de que debería hablarse de “literaturas virreinales” o de cultura “novohispana” y otros términos por el estilo. Podemos discutir hasta el cansancio respecto a la pertinencia del uso de los términos *colonial* y *colonialismo*, pero lo que resulta indiscutible es que la reterritorialización del Nuevo Mundo fue material y simbólica y por lo general, violenta y devastadora y que España y luego otras naciones europeas, así como actores privados, extendieron en el continente su dominio político y económico, lo que incluyó por un lado la instrumentalización de la vida y el trabajo de pueblos considerados inferiores (indígenas y africanos) y, por otro, la conversión o antropomorfosis cultural y religiosa de las poblaciones del Nuevo Mundo. Si estamos

Isidoro de Sevilla, es la criatura laboriosa que recoge los restos del trigo: de *ferre*, llevar y *mica*, migaja (*Etimologías* 78, 79).<sup>3</sup> Son los insectos-trabajadores que se alimentan de migajas. Y como aquellas que se comieron los naranjos antillanos, también pueden ser una plaga insurreccional contra el colonialismo: parientes políticas de Enriquillo en La Española y de los mexicanos alzados en Tenochtitlán.

El catedrático español, dialectólogo y crítico Manuel Alvar López (1923-2001), miembro de la Real Academia Española, de la que fue director, y correspondiente de la Mexicana, cita y comenta el pasaje de los primeros naranjos de Bernal Díaz como un ejemplo de aindamiento y mestizaje, e incluso imagina también rosales y conquistadores-floricultores: “Alguna mano cansada de manejar la espada —dice— sembró un día unas rosas que nacieron —abiertas ya al cielo limpio de Méjico— con un nombre mestizo: *Kastillanxochitl*” (132). La fábula de los primeros naranjos —como la de las rosas mexicanas— convenientemente presenta una agricultura idílica sin explotación colonial del trabajo indígena y africano. Actualmente, México es el quinto productor mundial de naranjas y en el norte de la antigua Nueva España, hoy California, Arizona y Texas, el cultivo agroindustrial de la fruta depende de formas neocoloniales de explotación de mano de obra migrante mexicana y centroamericana; pero durante los siglos xvi y xvii, el cultivo de la naranja en México fue modesto, la producción destinada al consumo doméstico y su explotación comercial, mínima. El arraigo

---

de acuerdo con estas premisas generales, el debate terminológico resulta menos urgente. Respecto al uso mismo de los términos *colonial* y *colonialismo* para el caso latinoamericano, téngase en cuenta las observaciones de José Antonio Mazzotti: “la palabra ‘colonia’ tuvo poco uso y casi ninguna difusión en relación con el fenómeno de la dominación española sobre el Nuevo Mundo por lo menos hasta la segunda mitad del siglo xviii”. Mazzotti indica que pese a las diferencias económicas, políticas y sociales entre esa forma de dominación y las que acompañan el colonialismo moderno modelado a partir del Segundo Imperio británico, “hubo muchos aspectos que hoy llamaríamos coloniales en el tratamiento de la población indígena” durante la expansión y dominación imperial española en América (8-10). Nótese, en todo caso, que Covarrubias hace una clara alusión a este sentido cuando afirma que es “termino de tierra que se ha poblado de gente extrangera, [...] que es señora de aquel territorio o llevada de otra parte” (338).

3 La etimología de san Isidoro no corresponde a la, más cierta, que propone Corominas: “del lat. *formīca*” (2: 948).

exitoso de las semillas de naranja y de las rosas permite a Alvar terminar su ensayo sobre Bernal Díaz hablando del arraigo del castellano y haciendo una apología del imperialismo, que él piensa como un asunto lingüístico nebrijano: la “*Verdadera historia* [sic] fue —ni más ni menos— el espejo de su lengua, de la propia historia de la lengua en unos días en que el español se dilataba más allá de cualquier fantasía” (133). Lo que se *dilataba* o hinchaba en todo caso —y con la sangre de los otros— no era la lengua, ni los naranjales, sino el colonialismo. Alvar renombra y disimula la conquista —hecha de sudor y cuerpos ajenos— con una apología idealizada del hispanismo lingüístico. La tradición con la que el crítico se identifica es clara: la de los conquistadores, que según el:

quedaron en los puentes de México, que *perdieron el corazón en las garras de los sacrificadores*, que fueron pasto de las fieras. Con su recuerdo [Bernal Díaz] ha salvado las palabras y los hombres, les ha dado el nombre perdurable en la *memoria de los que hemos venido después* (133; énfasis mío).

El “los” y el tácito “nosotros” de la frase “los que hemos venido después” coincide con el *ego conquiro*<sup>4</sup> que siembra naranjas y rosas, y se duele de las “garras de los sacrificadores”. A Alvar no se le ocurre que la Historia es, por un lado, lo no dicho, la violencia no enunciada, el dolor apenas vislumbrado de ese proceso de “dilatación” colonial; y, por otro, los procesos de resistencia que se oponen al colonialismo; es decir, la resistencia de los sacrificadores que “con sus garras” arrancaron el corazón a unos cuantos españoles que andaban robando en tierras ajenas y la resistencia de las hormigas, que ejecutaban la ira de Dios contra conquistadores y encomenderos, como pensaba Las Casas: “cuando Dios quiere afligir las tierras o los hombres [...], no le faltan con qué por los pecados las aflija, y [lo hace] con chiquitas criaturitas” (*Historia* 3: 472).

---

4 Según Enrique Dussel, la modernidad “‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ de Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue ‘descubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’” (1492: *El encubrimiento* 10; 59). Este *ego conquiro* es la condición de posibilidad del *ego cogito* cartesiano moderno.

Insensible al valor político o teológico de sacrificadores y hormigas, Carlos Fuentes despliega la misma odiosa metáfora agro-colonial en *El naranjo* (1993), una colección de fantasías de dilatación o hinchamiento hispanista como las que emocionan a Alvar. En Fuentes, el conveniente naranjo —multicultural, migrante y mestizo— es trasplantado una y otra vez por Cristóbal Colón, Hernando Cortés, Jerónimo de Aguilar y hasta Cornelio Escipión y, de nuevo, sirve para conjurar por un lado la violencia, la destrucción, el horror del colonialismo y por otro, el retorno de las mil y una insurrecciones contra la opresión.

Los naranjos sembrados y escritos por Bernal Díaz del Castillo fueron signos en el texto de la *Historia verdadera*, en el espacio conquistado y en los relatos del presente. Simbólicamente, significan para Bernal (y para Alvar y Fuentes) el triunfo de la modernidad colonial: se plantaron al lado de un templo idólatra y germinaron pese a los otros, las hierbas y las hormigas. El triunfo épico de los naranjos no es una constatación de la realidad, sino de una realidad naturalizada por el colonialismo. Pero si pensamos en los sacerdotes idólatras que supuestamente cuidaron los naranjos y que fueron ellos y sus dioses borrados de la faz de la tierra, o en la terquedad contra-colonial de las hormigas y la maleza, o en los mexicanos migrantes y pobres que hoy cultivan las naranjas..., entonces, las malezas del texto, los insectos rizomáticos invocados, los obreros explotados retornan y desafían cualquier lectura empática o reivindicativa de la *Historia verdadera*. Lo reprimido por la escritura y la modernidad colonial, reemerge para recordarnos que la victoria de ésta no es —no tiene que ser— definitiva.

Creo que nuestro trabajo crítico no debe ser el deshierbe y cuidado del naranjo de la modernidad colonial bajo cuya frondosidad seguimos leyendo y enseñando; ni el cultivo del orden de lo dado, ni la celebración de la *tradición conformista que nos precede*, como diría Walter Benjamin.<sup>5</sup> La crítica —en la tradición con la me identifico— quiere alejarse tanto como sea posible del legado de conformismo que sigue dominando un importante sector de los estudios

---

5 Para Benjamin, los grandes bienes culturales y la tradición que los canoniza sirven de “instrumentos a las clases dominantes”. En “cada época —dice— es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla” (Tesis VI, 75).

literarios. Me refiero a lo que José Rabasa ha llamado “el legado colonial que determina nuestro discurso” (*Writing Violence* 35); un discurso que manifiesta consciente o inconscientemente una empatía o identificación con la modernidad colonial.<sup>6</sup> Ese legado puede alcanzarnos inesperadamente en el recodo de cualquier camino, como cuando se rescata “la voz de los maestros” y grandes libros del canon, o se habla de la “literatura colonial” como el origen de la literatura latinoamericana o del realismo mágico, o cuando se hace de un escritor barroco, hispánico e imperial un abanderado del feminismo o de los derechos humanos. Todos estos gestos son formas de la empatía con la tradición que justifica el presente.

Este libro lee una serie de textos canónicos de Bernal Díaz del Castillo, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Bartolomé de Las Casas, Michael de Carvajal, sor Juana Inés de la Cruz, José de Anchieta, Antônio Vieira y otros, con un resentimiento confeso contra los naranjos y las rosas que conmueven a Manuel Alvar y a Carlos Fuentes. No busca rescatar ni reiterar la canonización de esos textos ni como grandes legados del presente, ni como si fueran instancias contra-coloniales, como cuando se alega que Bernal Díaz del Castillo fue un historiador de los sin historia, que *Naufragios* de Cabeza de Vaca narra la historia de un conquistador transculturado solidario con el Otro, o que en las loas eucarísticas de sor Juana hay una reivindicación subalterna o una literatura menor.<sup>7</sup>

---

6 Cuando perpetuamos ciertas lecturas canónicas no solo repetimos el canon, sino que reiteramos la violencia discursiva de los textos leídos (en algunos casos incluso, la crítica llega a velar dicha violencia). Rabasa ha propuesto desleer la llamada “literatura colonial” examinando sus violencias, silenciamientos y falacias (como en el caso de su magistral lectura de Cabeza de Vaca que inspira la mía) o leer otras tradiciones culturales no hegemónicas. Sus últimos trabajos son un intento serio de hacerlo; una suerte de catarsis necesaria, de diálogo con textualidades otras, para empezar a des-pensar “el legado colonial que determina nuestro discurso”. Por supuesto la lectura de una tradición indígena no rompe per se con las determinaciones que perpetúan epistémica y simbólicamente la violencia colonial del trabajo crítico. El importantísimo trabajo de traducción y edición de textos nahuas de Miguel León-Portilla, por ejemplo, coadyuva el nacionalismo indigenista mexicano que es cómplice en la reiteración de la colonialidad del presente. En otras palabras, la lectura de textos indígenas no es una garantía de descolonización del pensamiento.

7 Véase sobre Cabeza de Vaca el capítulo 2 de este libro, así como mi ensayo “Going Native, Going Home”; respecto de sor Juana expongo el argumento en el capítulo 4, así como en varios artículos anteriores.

Enfrentados al “legado colonial que determina nuestro discurso”, estos ensayos buscan alborotar hormigas o privilegiar la *maleza*, para usar dos ejemplos de la insurgencia rizomática propuestos por Gilles Deleuze y Félix Guattari. Las hormigas, por su puesto, siempre vuelven y uno nunca puede librarse completamente de ellas porque lo suyo es el retorno y el desafío del exterminio. Deleuze y Guattari, citando a Henry Miller, nos recuerdan asimismo que la hierba “es la Némesis de todo esfuerzo humano” y que, aunque “no produce lirios, ni barcos acorazados, ni Sermones de la Montaña [...] crece entre las cosas”, se cuela entre los resquicios y, al final, se sale con la suya (18; mi traducción). Las hierbas y malezas rizomáticas esperan su momento solapadas bajo el esplendor de la ciudad, los monumentos, las losas del palacio, los rosales y la escritura colonial. Retornan siempre, aquí y allá, como diferencia y resto indómito de lo sobrecodificado. Hierbas y hormigas producen discontinuidades dentro de lo que parece unitario, unívoco y significativo; tienen la potencia de producir *rupturas a-significantes*<sup>8</sup> y desordenar el sentido de la escritura colonial.

Contra la lectura fetichista neocolonial de los textos canónicos y contra su redención política *a-posteriori*, prefiero pensar no *lo que dice* un texto (asunto de la tradición) sino *lo que desdicen* ciertos detalles textuales. Como en el caso del psicoanálisis o de la iluminación profana de la historia en Walter Benjamin, se trata de aislar el detalle heterogéneo y extraño (la hierba, las hormigas, los espectros de los sacerdotes y dioses extirpados), y enfrentarlo a la pretendida coherencia y unicidad de un texto.

## 2. La cuestión colonial

El colonialismo no solo reterritorializó espacios y personas, sino que además, sobrecodificó al Otro y al mundo ajeno para apropiarlo o exorcizarlo; para in(ex)cluirlo simbólicamente, mediante

---

8 Deleuze y Guattari llaman *rupturas a-significantes* a las líneas de fuga por las cuales se rompe la ilusión de unidad del libro como sistema significativo. Antes que un árbol, un libro es un rizoma en el que proliferan estas rupturas. Gracias a ellas, la coherencia semiótica es desafiada constantemente por “régimenes asemiólogos de signos, signos a-significantes” (*A Thousand Plateaus* 9, 30, 68).

elaborados sortilegios y conjuros escriturarios. No fue ésta, claro, una escritura en tabula rasa sino reescritura de un mundo ya codificado, complejo y lleno de sentido. Hablamos de un mundo que fue encubierto por la letra, como dice Enrique Dussel, renombrado y hecho objeto de posesión por la escritura, como indica Patricia Seed, y, en fin, sometido a diversas formas de violencia simbólica y epistemológica.<sup>9</sup> Significantes como *indígena* e *indio*, *caníbal*, *Nuevo Mundo*<sup>10</sup>, *América*, *Nueva España* y *Brasil* (por mencionar algunos) son precisamente densas sobrecodificaciones de la otredad americana. Lo mismo puede decirse de las etnografías y de los mapas e ilustraciones del territorio, o de las imágenes de monstruos y rarezas. Incluso los textos del Otro fueron reescritos, ignorados, arrebatados, hechos cenizas (recuérdese las hogueras de códices en Yucatán), o traducidos a la mismidad lingüística y epistemológica europea.<sup>11</sup> Me refiero aquí, en términos generales, a procedimientos

---

9 La supuesta naturaleza ágrafa y presimbólica de las culturas indígenas que insinúan críticos como Tzvetan Todorov, no tiene asidero teórico y, como han anotado numerosos estudiosos, es simplemente una muestra del logocentrismo o “metafísica de la escritura fonética”. Contra la idea de “sociedades ágrafas”, Jacques Derrida afirma que si “se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debe poder decirse que toda sociedad capaz de producir, vale decir de obliterar sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria, practica la escritura en general. A la expresión de ‘sociedad sin escritura’ no correspondería entonces ninguna realidad ni ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirismo etnocéntrico, que abusa del concepto vulgar, es decir etnocéntrico, de la escritura. [...] El eurocentrismo p]or un sólo y mismo gesto [...] desprecia la escritura (alfabética), instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo, y [...] rehúsa la dignidad de escritura a los signos no alfabéticos” (*De la gramatología* 143-144). Siguiendo esta apertura radical de la noción de escritura, Walter Mignolo señala cómo al asociarse la escritura al objeto conocido como *libro* y al sistema alfabético europeo, la modernidad colonial frecuentemente desconoce o minusvalora la escritura de los otros (*The Darker Side* 76-96). Gordon Brotherston, por su parte, muestra el prejuicio eurocéntrico hasta del propio Derrida quien propone su idea inclusiva y amplia de escritura a espaldas e ignorando textos americanos como el *Popol Vuh*, los quipus andinos, o los códices mesoamericanos (“Towards a Grammatology of America” 61-77).

10 Se escribe sin comillas; éstas deben sobreentenderse en “Nuevo Mundo”, lo mismo que en “indio” y “Descubrimiento” (O’Gorman 1958).

11 Como indica Rabasa, “la producción de meros efectos de realidad no es lo único que entra en juego en la escritura colonial del mundo, sino también la subyugación de los conocimientos indígenas que acompaña la emergencia de una mirada del mundo etnocéntrica” (*De la invención* 27).



mediante los cuales la escritura colonial inventa, instituye, reescribe territorios, pueblos y culturas, y resignifica o borra instancias de resistencia y pugna.<sup>12</sup>

La *cuestión colonial* es —hay que insistir— escrituraria y, como veremos, espectral, lo que no significa que sea homogénea, ahistórica, o irrelevante en las agendas políticas del presente (todo lo contrario); lo que sucede es que enfrentamos aquí una serie de textualidades. Nuestro objeto es el frágil resto simbólico de la Historia; las cenizas evanescentes de “lo que un día fue ‘real’”, diría Paul Ricœur (*Tiempo y narración* 3: 778). Fredric Jameson arguye que la “historia es inasequible para nosotros excepto en forma textual” de manera que “nuestra aproximación a la misma y a lo Real, necesariamente pasa por su textualización previa; y su formulación narrativa en el inconsciente político” (*The Political Unconscious* 35). Esa formulación o encriptación es la condición de su retorno. Dicho de otra manera, aquello que la letra conjura y sobrecodifica —la cosa colonial— regresa como espectro de la historia. La cuestión colonial se escribe y a su vez se inscribe; es *conjuro* o sortilegio escriturario y *conjura* o confabulación; asedio *al* Otro y asedio *del* Otro.<sup>13</sup>

Por *cuestión* no quiero decir entonces simplemente asunto, sino también conjura, interrogación y crítica desde el enigma de signos que emergen espectralmente.<sup>14</sup> Este libro tiene que ver entonces con las *rupturas asignificantes* de la escritura colonial y con los fantasmas de aquello que ésta conjura y que a su vez asedian al cuerpo

---

12 Ciertamente, desde el siglo xvi existe un evidente proceso de “letramiento indígena” y de hibridación de la escritura alfabética que matizan las ideas de borramiento y sobrecodificación colonial. Joanne Rappaport y Tom Cummins hablan incluso de una “ciudad letrada indígena” paralela a la que Ángel Rama describió en su clásico *La ciudad letrada* (143-191). No comparto la caracterización de dicha ciudad letrada indígena como paralela, lo que supondría una separación. Rappaport y Cummins mismos estudian los entrecruces de estos sistemas. Numerosos estudiosos como James Lockhart, Serge Gruzinski, John Sullivan y Matthew Restall, entre otros, han estudiado este proceso de apropiación e hibridación de la escritura alfabética europea entre comunidades indígenas.

13 Asedio que, como veremos, no es del *Otro en sí mismo*, sino de su diferencia espectral.

14 En el sentido de que *cuestión* es “pregunta que se hace con intención dialéctica”, polémica, “gresca” o riña, “punto o materia dudosa o discutible, [...] problema” (*Diccionario de la RAE* 621).

escriturario; esto es, los fantasmas que se conjuran contra el sentido de la letra. Me refiero en particular a la violencia colonial que disimulan los naranjos, las rosas y otras florituras escriturarias y, especialmente, a las luchas contracoloniales que anuncian las hormigas: la lucha y muerte de un conquistador tráfuga que se unió a los indios (capítulo 1); la extrañeza de un terrorífico brujo indígena que burla la diferencia colonial (2); la rebeldía de unos personajes indígenas en la primera obra de teatro imperial sobre la conquista y en dos loas eucarísticas del Barroco mexicano (3 y 4); la historia de un negro asesino en serie, enemigo de las autoridades coloniales en el siglo XVIII y de la nación desde el XIX (5); y la invocación antropofágica del archivo colonial contra la modernidad (6). Esos son algunos de los espectros que este libro invoca mediante la cita de una serie de signos discordantes que extrañan la lectura y permiten el destello de lo que Benjamin llamó *imágenes dialécticas*; es decir, aquellas imágenes del pasado que se traen al presente extrañadas de su tiempo, y que permiten rememorar la historia cultural en la tradición de los oprimidos y arrebatársela al conformismo (en este caso, al legado colonial que denuncia Rabasa). Gracias a la potencia dialéctica del extrañamiento o desfamiliarización,<sup>15</sup> la imagen dialéctica —o el espectro, como dirá Jacques Derrida— produce una iluminación profana o conocimiento político del pasado, del presente y de lo por venir.

El descubrimiento del Nuevo Mundo, la *primera* visión de tierra, el desembarco en la *primera* isla, la *primera* fundación, los *primeros* naranjos, y otros mo(nu)mentos “primeros” que reclama el colonialismo, pueden ponerse, por ejemplo, en cortocircuito con la primera violación; esto es, la primera reportada en América. Me refiero al conocido relato<sup>16</sup> de “la ‘bellísima’ canibalesca rebelde que Colón le regaló a Michele Cuneo en el segundo viaje, y que éste

---

15 Como indicó Victor Shklovsky, la desfamiliarización (*ostranenie*) hace que los signos familiares (domesticados por la tradición) se hagan “extraños” o “desconocidos”, incrementando la dificultad y la duración de la percepción, haciéndolos nuevos, como si los estuviéramos viendo por primera vez (15-30).

16 Numerosos críticos han reparado en este pasaje; por ejemplo, Consuelo Varela, Noé Jitrik, Beatriz Pastor, Sara Castro-Klaren y yo mismo en *Canibalia* al hablar de la figura colonial de la feminidad siniestra que es a un mismo tiempo temida y objeto de deseo.

tortura hasta que se porta, según él, como una meretriz ‘armaestrata a la scola de bagasse’” (*Canibalia* 117). Cuneo escribe o, deberíamos decir, confiesa:

Estando yo en la barca tomé una caníbal bellísima, la cual me regaló el señor Almirante; y teniéndola en mi camarote, al estar desnuda según su usanza, me vino deseo de solazarme con ella; y al querer poner en obra mi deseo ella, resistiéndose, me arañó de tal modo con sus uñas que yo no hubiese querido entonces haber comenzado; pero visto aquello, [...] agarré una correa y le di una buena tunda de azotes, de modo que lanzaba gritos inauditos que no podrías creer. Por último, nos pusimos de acuerdo de tal manera que os puedo decir que de hecho parecía amaestrada en la escuela de ramerías (Consuelo Varela y Juan Gil 242).

La escritura colonial encripta la violencia que la hace posible y los araños y gritos que se le oponen. Este pasaje, sin embargo, ofrece una imagen dialéctica del pasado que, extrañada en el presente, ilumina la violencia colonial, la resistencia contracolonial y los términos históricos del “acuerdo” y la sujeción “voluntaria” de esa niña secuestrada, torturada y violada a fines de 1494. Pensemos por un momento en esa violencia, evidentemente encriptada, que por un lado fue y, por el otro, sigue siendo de múltiples maneras. Estamos separados de los gritos y el dolor por la escritura colonial que, al mismo tiempo, hace presente esa violencia. La letra nos separa del y nos acerca al horror.

No nos llamemos a equívocos. El colonialismo escribe y siembra naranjos y rosas sobre campos de muerte. Las Casas recordaba en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) que, entre todas las “cosas admirables” y “hazañosas” ocurridas desde el “maravilloso descubrimiento”, estaban “las matanzas y estragos de gentes inocentes y despoblaciones de pueblos y provincias [...] que en ella se han perpetrado” (6, 7). Karl Marx señala, en una de sus escasas referencias a la conquista, cómo en América (así como en África e India) se movilizaron violentos procesos de acumulación primitiva:

El descubrimiento de oro y plata en América, el exterminio, esclavización y sepultamiento de la población indígena en las minas, el comienzo de la conquista y el saqueo de la India, la conversión del continente africano en coto de caza de negros esclavos: son todos hechos

que señalan los albores de la producción capitalista. Estos procesos idílicos representan los momentos fundamentales de la era de la acumulación originaria (*Capital* 915; mi traducción).<sup>17</sup>

Siempre se puede afirmar que ese tipo de acumulación extintiva dio paso a otra que permitió, e incluso promovió, la reproducción de la vida; una acumulación morigerada por la emergencia de una biopolítica colonial; pero el norte de esta biopolítica fue —insistamos— asegurar la continuidad de los procesos de dominio y explotación laboral en América.<sup>18</sup> También se puede alegar a *la* Manuel Alvar —o a *la* Carlos Fuentes— que de este violento proceso, surgieron las nuevas sociedades y culturas mestizas latinoamericanas, lo que equivale a tratar de redimir el horror colonial con “la idea”, como intenta y no logra el personaje Marlow en *Heart of Darkness* (1899):

Se apoderaban de todo cuanto podían, porque podía ser tomado. Aquello fue simplemente pillaje violento, asesinato agravado a gran escala, cometido por hombres enceguecidos, como son ciegos, por lo general, quienes lidian con la oscuridad. La conquista de la tierra —que generalmente significa arrebatársela a quienes tienen la tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras— no es una cosa bonita cuando uno se queda mirándola detenida y largamente. Lo único que la redime es la idea (Joseph Conrad 8; mi traducción).<sup>19</sup>

---

17 “The discovery of gold and silver in America, the extirpation, enslavement and entombment in mines of the indigenous population of that continent, the beginnings of the conquest and plunder of India, and the conversion of Africa into a preserve for the commercial! hunting of blackskins, are all things which characterize the dawn of the era of capitalist production. These idyllic proceedings are the chief moments of primitive accumulation”.

18 Desde las primeras décadas del siglo xvi se adelantaron propuestas y “reformas” humanitarias tendientes a evitar la despoblación y lograr una acumulación colonial *reproductiva* de las fuerzas de trabajo (véase Jáuregui y Solodkow, “Biopolitics and the Farming (of) Life” 127-166).

19 Transcribo el original en inglés: “They were conquerors, and for that you want only brute force—nothing to boast of, when you have it, since your strength is just an accident arising from the weakness of others. They grabbed what they could get for the sake of what was to be got. It was just robbery with violence, aggravated murder on a great scale, and men going at it blind—as is very proper for those who tackle a darkness. The conquest of the earth, which mostly means the taking it away from those who have a different complexion or slightly flatter noses than ourselves, is not a pretty thing when you look into it too much. What redeems it is the idea only” (Joseph Conrad, *Heart of Darkness* 8).

Los “métodos de la acumulación primitiva son todo menos idílicos” y su historia está escrita en “letras de sangre y fuego” (Marx, *Capital* 874-875). La reterritorialización colonial —en tanto despliegue de violencia material y simbólica— no produce campos de rosas, sino de cuerpos, no huele a azahares, sino a sudor y sangre, y no emerge de ella una modernidad redimida en las ideas, sino inculpada por una muchedumbre de fantasmas. La historia cultural latinoamericana, signada por el trauma de continuas olas de desposesión, violencia y luchas, no permite la clausura del pasado, que regresa espectral en la escritura. Corresponde a la crítica conjurar esos espectros. Ésta es, en pocas palabras, la cuestión de la cuestión colonial.

### 3. Espectros coloniales

“Todos los que hasta aquí obtuvieron la victoria participan de este cortejo triunfal en el que los amos de hoy marchan sobre los cuerpos de los vencidos [...]. A este cortejo triunfal [...] pertenece también el botín. Lo que se define como bienes culturales”. (Walter Benjamin, Tesis VII, 81)

La escritura colonial es un conjuro y cortejo letrado que marcha sobre cuerpos y despojos, sobre pueblos, territorios y culturas, celebrando prematuramente la victoria de la modernidad colonial. Es encriptación y a la vez llamado. Podemos pensarla como un gesto funerario que entierra a los otros, pero que en cierto sentido deja restos insepultos o pasibles de exhumación crítica y que, a su pesar, convoca los espectros que conjura. En ella opera no solo la desaparición del Otro, sino también su reaparición anticipada y espectral.

El espectro no es el Otro, sino “el otro que la mismidad guarda, como guarda un cuerpo un cementerio, sin ser propietario del mismo” (Parkin-Gounelas 137). Toda apropiación, toda sobrecodificación, toda (re)escritura o traducción es inexorablemente diferencial. El retorno siempre es el retorno de la diferencia (Deleuze, *Nietzsche* 46-49). No regresa la otredad *misma* reescrita o borrada ni lo ido inaccesible sino su espectro. Podemos pensar en el espectro como en el signo de lo que debía permanecer enterrado pero que retorna como diferencia engañosa e inquietante. Por un lado, el espectro

que “regresa” no es el mismo, sino la apariencia de lo ausente. Por otro, los espectros espantan, alteran y alienan la mismidad. El retorno del espectro es entonces diferencial y político; nunca la mismidad, sino la otredad cargada de resentimiento, furia y amenaza.

Sebastián de Covarrubias dice que fantasma “es lo mesmo que visión fantástica o imaginación falsa [...], visión, visio, *spectrum*”. Según él, estas visiones son causadas por “flaqueza de cabeça” o “por el mucho miedo que la persona tiene, y qualquiera sombra o cuerpo, no distinguiendo lo que es, le parece aquello que él teme y tiene representado en su imaginación”. El miedo hace que se confundan las sombras con la cosa temida. Los espectros también pueden ser, dice, visiones sobrenaturales ya internas o imaginarias, ya externas o fenomenológicas:

permitiéndolo Dios, el demonio suele causar estas visiones interiormente en la potencia imaginativa y exteriormente tomando cuerpo fantástico. Y en esta forma han sucedido muchos casos particulares de visiones, y assí a hombres buenos y santos, como a otros perdidos (584, 585).

Covarrubias propone una definición de fantasma como espectro (i.e., imagen o representación visual), alude la no correspondencia del espectro con lo que parece, y alega su naturaleza pavorosa y potencia sobrenatural. A la pregunta “¿Qué es un espectro?” Jacques Derrida responde, como si hubiera leído a Covarrubias, diciendo que “es la frecuencia de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible [...] también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver”. El espectro es el retorno que “da miedo o impresiona a la imaginación” (*Espectros de Marx* 116, 167).

A partir de *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (1993) de Derrida, la noción de *espectro* ha cobrado una preeminencia teórica innegable. Derrida invoca a Karl Marx (o a su espectro) para cuestionar el triunfalismo neoliberal del “fin de la historia” y proponer una antiontología o *hauntologie* política, neologismo que remite tanto a lo que en castellano podríamos llamar una *fantología*, o conocimiento de lo fantasmal, como a una *rondología* o logos sobre el asedio del espectro.

Se ha dicho con cierta razón que lo espectral resiste la conceptualización y cualquier intento de identificación binaria.<sup>20</sup> El espectro “no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente”, “no ha ocurrido ni llegado”, y no es “ni el aparecer ni lo desaparecido”; “es” simultáneamente aquello asediado y lo que asedia; se mueve entre la vida y la muerte, entre el pasado y el presente, y anuncia lo porvenir (13, 31, 64, 115, 194). Lo espectral, dice Derrida “no es” en el sentido que “no es ni sustancia ni esencia ni existencia, [y] no está nunca presente como tal” (12). Podríamos definir el espectro como la pseudo-presencia de lo ausente. Para Fredric Jameson la *hauntologie* —o respuesta derridiana a la ontología— resalta “las propias incertidumbres de lo espectral, que no promete ningún rendimiento, ni cosa alguna sobre la que uno pueda construir algo sólido” (“Marx’s” 38, 39).<sup>21</sup> Con cierta irritación, Terry Eagleton anota que el giro espectral derridiano se debate entre un discurso filosófico riguroso y un lenguaje poético que se presta a la parodia, habida cuenta de su sintaxis enrevesada y atropellamiento irritante de preguntas retóricas (“Marxism without Marxism” 85).

A riesgo de caer en el juego retórico que irrita a Eagleton, debemos intentar cierta aproximación conceptual a lo espectral.<sup>22</sup> Derrida usó frecuentemente y de manera intercambiable los términos *spectre* y *fantôme*, aunque privilegiando la categoría teórica de *espectro*<sup>23</sup> que definió como “una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo [...] del espíritu” (20). ¿Se refiere Derrida al mundo... o a un ultramun-

---

20 Así lo sostienen entre otros Julian Wolfreys en “Preface: On Textual Haunting” (70),

21 Para Jameson lo único que dice el espectro si algo dice es que “lo presente y vivo no es escasamente autosuficiente, como pretende ser” y que el refulgente “presente de lo posmoderno y del fin de la historia, y el nuevo orden mundial del capitalismo tardío, inesperadamente nos traiciona” (“Marx’s” 39; mi traducción).

22 Algunos comentaristas de Derrida, llevan el juego inteligente de la de-construcción espectral a la inteligibilidad obtusa. Julian Wolfreys dice por ejemplo que el término *espectro* no nombra algo, o que más precisamente nombra lo que es “neither something, nor nothing” (71).

23 Sonja Stojanovic afirma que Derrida “used these terms (‘spectre’, ‘fantôme’ and even the english word ghost) interchangeably (sometimes in the same sentence) and noted that they are ‘à peu près équivalents’” (4). Aunque Derrida usa frecuentemente *fantasma* y *espectro* como sinónimos, prefiere la noción propiamente teórica de espectro que, en mi opinión, sortea la ofuscación literaria que produce la palabra *fantasma*. Por otro lado, Derrida contrapone *espíritu* a *espectro*.

do inasequible fenomenológicamente? Evidentemente, el espectro desafía esta cuestión y la opción binaria que supone la pregunta. En otras palabras, el espectro es una *categoría conceptual dialéctica* que conjuga una serie de contradicciones indecibles y difíciles de decir: “El espectro se convierte más bien en cierta ‘cosa’ difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral” (20).<sup>24</sup> Como anotó con agudeza Fredric Jameson, los “fantasmas son siempre materiales” pues resisten las estrategias de sublimación y sobre todo de idealización (52).<sup>25</sup> Solo que esta materialidad está calificada y es paradójica y tenue: lo que “distingue al espectro [...] del espíritu, [...] es una *fenomenalidad sobrenatural y paradójica*, sin duda, la visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible o una invisibilidad de un algo visible” (21). Nótese la insistencia en la paradoja perceptiva que define lo espectral: visibilidad de lo invisible o invisibilidad de lo visible. Tratemos de sortear el riesgo de lo obtuso.<sup>26</sup> Permítasenos hacer una explicación más pedagógica que teórica de esta (in)visibilidad del espectro, mediante dos ejemplos no literarios.<sup>27</sup>

1) La *visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible* puede elucidarse un poco pensando en lo que se denomina *espectro* en los

---

24 El “cuerpo fenoménico del espíritu: ésta es la definición del espectro. El fantasma *es el fenómeno del espíritu*” (153).

25 La obra de Derrida es una “desmitificación de la ideología de lo espiritual y del idealismo”; el concepto de espectralidad está concebido de hecho para “socavar ideología del espíritu mismo” (Jameson, “Marx’s” 50, 51).

26 Mi aproximación pedagógica a la dificultad conceptual no está libre de riesgos como el de cierta simplificación de lo teórico o el de la hipóstasis del ejemplo para la elucidación de aquello que como el espectro, elude la claridad.

27 Mientras que la palabra *fantasma* evoca ciertas imágenes literarias, *espectro* evoca el campo de la física y la óptica. El *fantasma* al ser familiarizado por el Romanticismo, ha perdido su capacidad de extrañar al mundo. En física, los espectros son emanaciones o, etimológicamente, *imágenes* (del latín *spectrum*) de ciertos fenómenos o cuerpos: “Espectro: 1. Un despliegue o área de intensidad de radiación (partículas, fotones o radiación acústica) [producto o] función de la masa, el momentum, la longitud de onda, la frecuencia, o alguna otra cualidad cuantificable. 2. El conjunto de frecuencias, longitudes de onda o cualidades cuantificables involucradas en un proceso; por ejemplo, cada elemento tiene un espectro para la emisión o absorción de luz que lo caracteriza. 3. Un rango de frecuencias dentro del cual la radiación tiene alguna característica específica, como espectro de audiofrecuencia, espectro ultravioleta o espectro de radio” (Sybil Parker 411).



análisis de los substratos de obras de arte pictórico. Me refiero a la visualización de elementos invisibles, ya porque el ojo humano no sea capaz de distinguirlos, o porque hayan sido borrados, o porque estén ocultos y sepultados debajo de la superficie visible de la pintura. Aquello no visible puede regresar —no en sí mismo, sino como *espectro*—, gracias al uso de la radioscopia o la espectroscopia<sup>28</sup> que revelan imágenes fantasmagóricas de cuadros de otros pintores, versiones alternativas de la obra, trazos y correcciones, borraduras y añadidos. Así, una radiografía del cuadro *John Dee Performing an Experiment Before Elizabeth I* de Henry Gillard Glindoni (1852-1913) hecha en 2015 reveló la imagen espectral de unas calaveras que habían sido eliminadas del cuadro por razones no del todo claras [il. 32]. El espectro no es la cosa elusiva, borrada o cubierta (las calaveras “originalmente” pintadas<sup>29</sup>), sino la imagen tenue que la re-presenta y que visibiliza su ausencia (volveremos sobre esta imagen en la “In-conclusión” de este libro).

2) El segundo ejemplo atañe a la “invisibilidad de un algo visible” que distingue al espectro. Dicen los astrónomos que las estrellas que atisbamos en el firmamento son visibles como signos lumínicos de un tiempo fenecido. Quien mira las estrellas, mira huellas de huellas y mira hacia atrás en el tiempo. No vemos el cuerpo celeste, sino su espectro titilante, su “algo visible”; la imagen o *spectrum* de lo que ya no es. El Sol que aparece cada mañana y que ahora mismo se oculta llenando de luminosidad rojiza este cuarto es el espectro de lo acaecido hace más o menos ocho minutos y veinte segundos.

---

28 La *radioscopia* permite la visualización espectral del interior de ciertos cuerpos mediante una emisión radiactiva que penetra y *traspasa* de manera diferencial las densidades de lo radiografiado imprimiéndolas en una placa sensible a dicha radiación. Al traspasar el cuerpo radiografiado la radiación se desacelera, y este cambio de velocidad es lo que genera la imagen o espectro de la radiografía (Sybil Parker 478; Rosen 345). La *espectroscopia* “es el estudio de espectros electromagnéticos, es decir, el análisis de la radiación electromagnética que llega a un detector” que hace perceptibles “las diversas frecuencias (o longitudes de onda) que la componen y las intensidades relativas de la radiación en esas frecuencias” (Rosen 297-298). La espectroscopia puede usar diversos tipos de radiación lumínica (luz ultravioleta e infrarroja, fluorescente, láser, etc.).

29 “La noción habitual de *huella* supone la idea de un original al que se refiere, del que es huella y que es hallado en la percepción. Sin embargo, el rasgo singular de la huella derridiana es precisamente la imposibilidad de encontrar originales en su presencia inmediata” (Vásquez Rocca 8).

El espectro nunca coincide temporalmente con el cuerpo de donde emana. En realidad, esta asincronía, que es evidente a nivel cósmico, nos acompaña fatalmente: el mundo que leemos no es inmediato ni ontológico, sino, en cierto sentido, espectral. La huella no se deriva de una presencia sino de otra huella evanescente.<sup>30</sup>

Así, los cuerpos y fenómenos que no son visibles, que no están o que están en *espíritu* (como diría Derrida) son visibles como apariencias y restos precarios de lo ausente, borrado, oculto, inaudible, invisible. Empero, la aparición espectral —por tenue y aérea que parezca— siempre es corpórea: el espectro es *algo* en el mundo, solo que *lo es como huella y en representación de ausencias*. Su retorno no es una cuestión que le concierna al espiritismo, sino a la crítica que, como dice Derrida, se ocupa de los conjuros y, especialmente, de las conjuras.

Ciertamente todo cuerpo en el mundo es un cuerpo ido en cuanto solo son perceptibles sus espectros y no su mismidad,<sup>31</sup> sin embargo, el gesto deconstructivo posmoderno de llevar el no-concepto del espectro a sus últimas consecuencias no debe despolitizar la propuesta derridiana. El espectro no es simplemente aquello que nos revela la falacia ontológica, dejándonos impotentes en medio de un mundo fantasmagórico. El giro espectral es un “giro ético de la deconstrucción” pues, como señala Colin Davis, el espectro “ocupa el lugar del Otro en el sentido Levinasiano”, como una irrupción no enteramente comprensible, pero respecto de la cual somos responsables (53). Recordemos que *Espectros de Marx* es un ensayo sobre el retorno de lo que no está y, en este sentido, es tentativa de una “política de la memoria, de la herencia, [...] de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos otros que ya no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros” (12), pero que no han

---

30 Para Derrida, la hauntología reemplaza la ontología pues el mundo es espectral: “tampoco hay Dasein sin la inquietante extrañeza, sin la extraña familiaridad (*Unheimlichkeit*) de algún espectro” (117).

31 Los signos espectrales “aparecen” como pseudo presencias y también como pseudo ausencias. Esta espectralidad del mundo retorna siempre en la interpretación, que como bien dice Vásquez Rocca siguiendo a Derrida, “no nos entrega nunca los objetos en su verdadera presencia, sino como ‘huellas’ que nunca se podrán hacer plenamente presentes;” esto es, “huellas de huellas” (“Derrida: deconstrucción” 5, 7).

acabado de irse. El verdadero rendimiento político del espectro radica entonces en la invocación de ausentes mediante la lectura política de “sus” restos.

Insistamos; la *fantología* tiene que ver con el regreso, pero no con el imposible regreso de lo mismo, sino del “algo visible” fugaz y precario que queda. En la escritura colonial nos esperan cenizas y ruinas no ontologizables de lo borrado por la modernidad que se conjuran como cuestión, problema y contención: “un tropel de fantasmas [...] sudarios, almas errantes, ruidos de cadenas en la noche, gemidos, carcajadas chirriantes, y todas esas cabezas, muchas cabezas que nos miran invisibles, la mayor concentración de todos los espectros en la historia de la humanidad” (*Espectros* 123-124). La aparición textual de esos espectros es irrupción política. Vienen a cobrar deudas irredimibles.

#### 4. La deuda crítica

El crítico, como dijo Paul Ricœur del historiador, tiene “una deuda con el pasado, una deuda de reconocimiento con los muertos” (*Tiempo y narración* 3: 837-838), pero no hay suficientes fondos en el archivo para pagar esa deuda; ningún documento ninguna huella, puede hacer presente el pasado en su mismidad. El “pasado del tiempo” —dice Ricœur— es “abolido y preservado en sus huellas” (3: 779),<sup>32</sup> que son presencia sucedánea de lo no presente o, lo que es lo mismo, las recurrencias fantasmagóricas de lo ido. Los espectros reclaman o cobran deudas en representación de los que ya no están: son tenues procuradores de la justicia; y el crítico, un deudor insolvente. Y, sin embargo, lo que orienta la lectura crítica es precisamente ese vínculo que nos compele a pagar lo impagable; a seguir horadando el archivo en una serie de huellas espectrales “que significan sin mostrar”. La labor crítica no tiene sentido sin el

---

32 Como señalaba Ricœur, las “construcciones del historiador ambicionan ser reconstrucciones más o menos aproximadas de lo que un día fue ‘real’” (*Tiempo y narración* 3: 778). Esta ambición es siempre paradójica y desmedida: se trata de la conjura escrituraria de “un pasado del tiempo abolido y preservado en sus huellas” (779). Aunque Ricœur no habla de espectros, los anuncia al hablar de huellas del “tiempo abolido y preservado”.

imperativo espectral y ético de dicha deuda: “desde el momento en que la idea de una deuda con los muertos, con los hombres de carne y hueso a los cuales algo sucedió realmente en el pasado, deja de dar a la investigación documental su finalidad primera, la historia pierde su significación” (Ricœur, *Tiempo y narración* 3: 806, 931).

Es notable la coincidencia —al menos poética— de esta hermenéutica de la huella del pasado de Ricœur con el reclamo del espectro propuesto por Derrida, por una parte, y con la crítica benjaminiana de la historia, por otra. Walter Benjamin propone una crítica deficitaria, que trabaja con fragmentos, que se encuentra en deuda con los muertos, y que invoca constantemente el pasado de derrotas y desastres. De hecho, resulta evidente que el espectro que ronda *Espectros de Marx* no es Marx, sino Benjamin, pese al cuidadoso ninguneo de Derrida.<sup>33</sup> Lo que para Derrida es invocar espectros, para Benjamin es descontextualizar, sustraer, iluminar fugazmente ciertos instantes mediante imágenes dialécticas que (como los espectros) reúnen pero no concilian las contradicciones entre el pasado y el presente. Ambos proponen una suerte de crítica de los restos y de fractura radical del tiempo: “El pasado —aducía Benjamin— trae consigo un índice secreto que lo remite a la redención. ¿No nos sobrevuela algo del aire respirado antaño por los difuntos? ¿Un eco de las voces de quienes nos precedieron en la Tierra no reaparece en ocasiones en la voz de nuestros amigos?” (54). Benjamin alegaba la existencia de un “acuerdo tácito entre las generaciones pasadas y la nuestra” que daría sentido mesiánico a la crítica: “Se

---

33 Benjamin es citado por Derrida pocas veces. Afirma que, si “el derecho se sustenta en la venganza, como parece lamentar Hamlet —antes que Nietzsche, antes que Heidegger, antes que Benjamin—, ¿no puede aspirarse a una justicia que, un día, un día que ya no pertenecería a la historia, un día casi mesiánico, se encontraría por fin sustraída a la fatalidad de la venganza? Y ¿está ese día ante nosotros, por venir, o es más antiguo que la memoria misma?” (*Espectros de Marx* 35). Derrida también alude brevemente la fuerza de la debilidad del mesianismo en Benjamin y en una nota comenta la figura del autómatas que emplea Benjamin para relacionar dialécticamente el materialismo histórico y la teología (68, 69). “Habría que citar y releer, aquí, todas esas páginas —densas, enigmáticas, ardientes— hasta la alusión final a la astilla (la triza, la esquirla (Splitter) que lo mesiánico inscribe en el cuerpo del en-el-presente (Jetztzeit) y hasta la ‘puerta estrecha’ para el paso del Mesías, a saber, cada ‘segundo’”. Derrida dice que habría citar y releer (invocar) a Benjamin justamente porque no lo hace, y esta ausencia o ninguneo asedia todo el libro.

nos concedió, como a cada generación precedente, una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado hace valer una pretensión. Nos han aguardado en la tierra” (55). Los muertos nos interpelan; nos ponen en deuda; el pasado es acreedor de cada generación y nuestra generación —como todas— está obligada a redimir el pasado. Ahora bien; la crítica no solo llega sin fondos, sino siempre tarde a “responder” por esa deuda.<sup>34</sup> A nuestro arribo, quienes nos esperaban, ya no están. Antes de nosotros llegar, los alcanzó el cansancio, la derrota, la muerte y el olvido; y en su lugar, quedó simplemente una deuda significada por un fantasma.

Nótese que la Tesis II de Benjamin no habla de la llegada triunfal de un rey o un mesías, sino de una “débil fuerza mesiánica” (55) que solo en lo que toca a su debilidad remitiría al Cristo de la teología paulina<sup>35</sup>. Se trata de un mesianismo sin Dios que reside en pedazos en el corazón de los hombres y las mujeres de cada generación. Para Benjamin la responsabilidad no es la recuperación de lo ido (pago imposible), sino su redención mediante el recuerdo de las luchas y derrotas pasadas. Ese recuerdo en el presente tiene el “don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza” (*Erlösung*) (Tesis VI, 75).<sup>36</sup> El rescoldo de la memoria abre el futuro de pasado. Y en ese futuro se juega la redención de los que ya no están.

Pero ¿cómo puede un mesías fragmentado y débil redimir a quienes murieron? Para Benjamin “articular históricamente el pasado” no es recuperarlo o “conocerlo tal como fue en concreto, sino

34 “Ningún futuro puede reparar lo ocurrido a los seres humanos que cayeron”, le escribía Max Horkheimer a Walter Benjamin (16 de marzo de 1937) criticando su idealismo y concepción “no cerrada de historia” que según Horkheimer llevaría a la creencia en un “juicio final” (Michael Löwy, en Benjamin, *Aviso de incendio* 57).

35 “[M]i potencia en la flaqueza se perfecciona. Por tanto, de buena gana me gloriaré más bien en mis flaquezas, porque habite en mí la potencia de Cristo. Por lo cual me gozo en las flaquezas, en afrentas, en necesidades, en persecuciones, en angustias por Cristo; porque cuando soy flaco, entonces soy poderoso” (2 *Corintios* 12:9-10). Michael Löwy —siguiendo a Giorgio Agamben— sugiere que Benjamin reelabora una concepción paulina de la *potencia de la debilidad* (Benjamin, *Aviso de incendio* 68).

36 “El don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza” es la responsabilidad del crítico “convencido de que, si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros. Y ese enemigo no ha cesado de triunfar” (Benjamin, *Aviso de incendio* 75).

[...] adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un momento de peligro” (Tesis VI, *Aviso de incendio* 75)<sup>37</sup>. El “verdadero rostro del pasado se aleja al galope” o pasa de largo velozmente; “sólo retenemos el pasado *como una imagen* que, en el instante mismo en que se deja reconocer, arroja una luz que jamás volverá a verse” (Tesis V, 71; énfasis mío). En otras palabras, el pasado que retorna se nos escapa; lo que regresa no es su “rostro” mismo o “verdadero” sino su imagen dialéctica o espectro; el relámpago fugaz y redentor de su recuerdo. Ese espectro puede desafiar la tradición, pero a su vez, está constantemente amenazado por la indiferencia y a punto de desaparecer en cada instante y en cada gesto crítico que no se reconozca en él.

En “cada época —dice Benjamin— es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla” (75). Michael Löwy señala que el “método benjaminiano de cita [...] consiste en despojar al autor de su texto, [...] como un salteador de caminos se adueña de las joyas de un rico viajero” (67). Benjamin aísla no solo los bienes culturales de su tradición sino que sustrae el pasado del continuum de la historia mediante la desfamiliarización del instante. Es precisamente mediante el saqueo a la tradición de los vencedores y el desafío al relato de la historia como cosa cumplida que se puede “cepillar la historia a contrapelo” o desde la “tradición de los oprimidos” e interrumpir la procesión triunfal que celebra el presente y marcha sobre los cuerpos de los derrotados (Tesis VII, 80, 81).<sup>38</sup>

---

37 Todas las citas de las tesis “Sobre el concepto de historia” de Benjamin provienen de la impecable edición de Michael Löwy *Aviso de incendio*. En cada caso, señalo el número de la tesis correspondiente para su fácil referencia en otras ediciones.

38 Benjamin no cree en el valor intrínseco de la civilización y de los “bienes culturales” y examina su función monumental y triunfal (la marcha sobre los cuerpos de los vencidos). En la Tesis VII dice que esos “bienes culturales” deben su existencia no a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” (81). Esa marcha triunfal que acarrea su botín no cierra la historia. El materialismo histórico anuncia la posibilidad de trabar los carros de esa procesión. El crítico se une a esa procesión, la traba o la asalta; la aplaude o le arrebató sus trofeos y botín. La decisión es política. Siempre política. Cada interrupción crítica del cortejo triunfal anuncia un porvenir en el que la redención de los que ya no están es posible; en el que la deuda impagable que tenemos con los muertos, después de todo, se torna, por un momento, redimible.

Tanto la *imagen dialéctica* como el *espectro* regresan como signos insurgentes a desafiar esa tradición triunfalista; a desajustar el cuento y a ajustarle las cuentas a la tradición. Es necesario reconocerse en la imagen dialéctica o confabularse con los espectros para dar testimonio de la existencia de algo otro. Lo que hace la crítica materialista no es solazarse en el archivo, ni deshierbar malezas, ni encriptar fantasmas, ni disolver conjuras, ni colocar libros en un escaparate ya organizado por los vencedores, sino saquear el archivo, invocar fantasmas y desorganizar la biblioteca de la modernidad colonial.

## 5. Insurgencias espectrales

Decir *espectros* es decir *otros no presentes que rondan espectralmente el presente* y desquician la identidad temporal del pasado respecto del ahora.<sup>39</sup> Ahora bien, si el pasado fue, ya no es, pero ronda, entonces hablamos de un retorno enigmático. En efecto, el regreso de los espectros desajusta la frágil distinción de los tiempos según la cual el presente es el salto entre el pasado que ya no es y el futuro que no ha llegado y que, de hecho, no termina de llegar. Los espectros —en tanto rastros de ausencias— no vienen de parte alguna, sino del tiempo no-presente ¿Qué tiempo es ese? Una de las propuestas políticamente más significativas de Derrida es que el fantasma que regresa y ronda, aunque nos presente reclamos del pasado, en verdad “proviene del porvenir” (*Espectros* 13); se adelanta y viene antes de su tiempo (*pro-* / *por-*); el espectro *proviene* de lo que no ha venido aún; por ello anuncia y advierte. Al *provenir del porvenir* su razón es anticipatoria. En el pasado que no es y en el presente que se fuga, hay huellas espectrales del futuro, una suerte de *ruptura profética* o contrahistoria que habla desde la oscuridad de lo posible, como diría Foucault. Esa contrahistoria espectral cita el pasado desde la promesa del porvenir.<sup>40</sup>

---

39 El “momento espectral” es “momento que ya no pertenece al tiempo” (*Espectros* 14); tiempo que no coincide consigo mismo.

40 “[...] the history or counter history that is born of the story of the race struggle will of course speak from the side that is in darkness, from within the shadows. It will be the discourse of those who have no glory, or of those who have

El espectro carga consigo la potencia del levantamiento y la insurrección. Cada vez que se lo trata de encriptar o exorcizar mediante un conjuro, el espectro regresa inquietante. Como propone Derrida, nunca es más (im)pertinente un espectro que cuando se le conjura; cuando mediante ese acto equívoco que es la *encantación* (*conjuro*), la *invocación* (*conjura* o llamado de lo ausente) y la *confabulación* (*conjura* o conspiración contra el orden establecido), el espectro regresa del porvenir, a reclamar, cuestionar y desordenar el presente (*Espectros* 53-62). Si la escritura colonial es *conjuro* e intento de poner en su lugar o exorcizar al Otro, la lectura crítica es —o debe ser— una conjura, invocación y confabulación política de sus espectros. Este libro intenta releer ciertos textos coloniales y en ellos, ciertas insurgencias espectrales que retornan a frustrar el conjuro escriturario y colonial del Otro.

El primer capítulo examina varios momentos representativos de la (re)invención del personaje histórico-legendario Gonzalo Guerrero, el tráfuga que dejó a los suyos por los otros hasta la muerte; el español que supuestamente murió luchando contra el colonialismo; y que hoy es un monumento paradójico y equívoco al triunfo del colonialismo. Náufrago y cautivo de los indios de Yucatán, Guerrero habría rechazado la oferta de rescate que le hizo Hernando Cortés en 1519 y, según la historiografía colonial, habría muerto peleando al lado de los indios. Sostengo que Guerrero es resultado de la codificación y sobrecodificación de múltiples luchas contra-coloniales en Yucatán desde el siglo xvi hasta el presente, cuando su constante cita coincide con un completo vaciamiento político.

---

lost it and who now find themselves, perhaps for a time —but probably for a long time— in darkness and silence. Which means that this discourse —unlike the uninterrupted ode in which power perpetuated itself, and grew stronger by displaying its antiquity and its genealogy— will be a disruptive speech [...]. This way of speaking related this type of discourse not so much to the search for the great uninterrupted jurisprudence of a long-established power, as to a sort of prophetic rupture. This also means that this new discourse is similar to a certain number of epic, religious, or mythical forms which, rather than telling of the untarnished and uneclipsed glory of the sovereign, endeavor to formulate the misfortune of ancestors, exiles, and servitude. It will enumerate not so much victories, as the defeats to which we have to submit during our long wait for the promised land and the fulfillment of the old promises that will of course reestablish both the rights of old and the glory that has been lost" (Foucault, *Society Must Be Defended* 70-71).



Gonzalo Guerrero es hasta cierto punto una fabulación cuyo origen podría rastrearse en la *Historia* de Francisco López de Gómara, como sugiere Rolena Adorno, o incluso en ciertas referencias y textos anteriores. Por otra parte, es Bernal Díaz del Castillo —no Gómara— quien lo inventa afectivamente como un aindiado arrebatado por el amor. Bernal nunca lo conoció: él cita un diálogo apócrifo, del que habría sabido por terceros, entre el tráfugo y Jerónimo de Aguilar, otro cautivo y supuesto compañero de Guerrero, quien —a diferencia de aquel— regresó a la civilización y se convirtió en traductor de Cortés. En el diálogo imaginado por Díaz del Castillo, Guerrero rechazó el convite cortesiano alegando que estaba tatuado, que los indios lo tenían por líder y que tenía una esposa y unos hijos bonitos. Guerrero emerge de la fábula de Bernal como figura histórica al mismo tiempo que se escabulle entre líneas; él es un perdido para la civilización, para el cristianismo, para España y para la escritura misma: una figura espectral. Pero Bernal sobrecodifica su historia como una historia de amor. Este *emplotment* o tramado<sup>41</sup> conjura otros elementos del relato que podrían ser entramados de otra manera; por ejemplo, como historia mesiánica de quien viene a realizar un amor político y a hacer justicia mediante una guerra de liberación; o como el relato de un cadáver insepulto cuyo fantasma ronda el presente.

Por otra parte, Guerrero es conjurado como un nadie y un traidor en la historiografía imperial. Gonzalo Fernández de Oviedo no menciona su apellido y lo imagina apóstata y Judas de la cristiandad y del imperio; la fábula del traidor se cuenta a los leales para que lo sigan siendo. Varias fuentes además alegan implícita o explícitamente que los rebeldes mayas logran derrotar a los civilizados, no por sí mismos sino gracias a la inteligencia y saberes del traidor. Como en la película *Avatar* (2009) de James Cameron, el hombre blanco es siempre el protagonista de la Historia.

Según una carta del gobernador de Honduras, Andrés de Cereceda, al emperador, el tráfugo habría muerto mientras peleaba contra sus antiguos compatriotas. Cereceda relata que un caci-

---

41 *Emplotment* o entramado: término acuñado por Hayden White para señalar el procedimiento por medio del cual el material de una historia se hace inteligible y significativo como historia, mediante una codificación literaria de sus elementos dentro un género reconocible ("The Historical Text" 83-85).

que prisionero contó que entre los muertos en el campo de batalla habían encontrado el cadáver de un cristiano tatuado como indio, quien *decían* que había sido aquél que derrotó a los Montejo. Todo cadáver es corporeidad paradójica de una ausencia; memoria evanescente de quien ya no está. Si la escritura es, como indicaba Roland Barthes, la entrada a la muerte del sujeto, entonces el “guerrero” de Cereceda es escritura-muerte de un cadáver: resto escriturario de unos restos arrojados en la fosa común de la historia.

En la historiografía colonial, el relato de Guerrero termina con su muerte, la conquista de los mayas y, en fin, el triunfo del colonialismo... si no fuera, claro, por la terquedad de los espectros. El cautivo, fugado, aindiado, enamorado, alzado, derrotado y como todos nosotros al final borrado por la muerte (y por la muerte de nuestra muerte) es conjurado reiteradamente y, justo cuando se le ha olvidado, regresa espectral. Durante la segunda mitad del siglo XIX, en medio de una enorme insurrección indígena-campesina conocida como la Guerra de Castas y ante la amenazadora existencia de territorios mayas independientes en el oriente de la península de Yucatán (en el actual estado de Quintana Roo), Guerrero reaparece en una serie de casos históricos de mestizos que se aindiaron y unieron a los sublevados. Tal es el caso de José María Barrera, el fundador del culto de la Cruz Parlante. Por su parte, la historiografía y literatura yucatecas se desencuentran con Guerrero. Eligio Ancona (1836-1893) conjura el efecto perturbador de su reaparición en la insurgencia indígena y, en su novela *La cruz y la espada* (1866), inventa a un Guerrero-no-guerrero, que muere de nostalgia por su patria hispánica en lugar hacerlo en armas contra el imperio. Luego, en su *Historia de Yucatán* (1878), Ancona prácticamente lo borra e invoca en cambio a Jerónimo de Aguilar, partícipe de la conquista y personaje más acorde con el pretendido triunfo de la modernidad colonial. A diferencia de Guerrero, Aguilar es tramado como el sujeto casto a quien le repugnan las indias. El suyo es un relato ejemplar contra el mestizaje y la deslealtad cultural y política.

Hoy la Península, especialmente la costa de Quintana Roo, es uno de los destinos turísticos más visitados y lucrativos del Caribe. En medio de grandes resorts y hoteles, Guerrero es de nuevo sobre-codificado como el *posterboy* del mestizaje y de la industria; el olvido político tiene la forma del monumento. Es precisamente en el

momento presente de su conjuro, acallamiento y olvido, cuando se hace necesario conjurar de nuevo su revuelta contracolonial.

El capítulo 2 examina el paradójico “conjuro etnográfico” de la alteridad en el episodio sobre Mala Cosa de la *Relación* (1542, 1555) de Álgvar Núñez Cabeza de Vaca. La *Relación* narra el “desastre” de la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida y la supervivencia y regreso de Cabeza de Vaca y tres de sus compañeros a la “civilización” después de cerca de ocho años. El episodio analizado es en cierto sentido menor: una suerte de rareza o “cosa muy extraña” —como dice el texto— que ocupa apenas un folio de la publicación de 1542. Cabeza de Vaca cuenta que los avavares y mariames le contaron la historia de un brujo pequeño, barbado, misterioso, forastero y travesti que espantaba a los indios y los sometía a intervenciones médico-mágicas. El relato nos llega traducido varias veces: de la lengua de los avavares al castellano, de su contexto cultural indígena a un informe para el emperador, y de la oralidad a su versión escrita en la *Relación*.

Frecuentemente se afirma que *Relación* narra la historia de un *conquistador conquistado* por la otredad, que realiza un esfuerzo de comprensión y que hace una representación “generalmente positiva” de la cultura indígena, y que, en fin, es capaz de ver éticamente al Otro; todo lo cual, confirmaría la posición supuestamente humanitaria y lascasiana de Cabeza de Vaca en favor de la conversión pacífica. Propongo a Mala Cosa como clave hermenéutica-*otra* para releer la *Relación*; o mejor, para desleer el entendimiento canónico de la misma como un relato empático con el mundo indígena. Mi lectura se suma a las de José Rabasa, Ralph Bauer y otros críticos, para quienes la *Relación* representa una reedición humanista del colonialismo de siempre. Rabasa le puso los puntos sobre las íes al entusiasmo académico por el texto de Cabeza de Vaca, arguyendo que ideas como la de un “archivo” colonial de la literatura latinoamericana o de un “colonialismo pacífico” no hacen otra cosa que buscar en el pasado ejemplos con los cuales el presente puede identificarse y, al hacerlo, reproducen ideológicamente “el legado colonial” (*Writing Violence* 31-38, 45, 68-69).

Mientras numerosos críticos han sugerido que el relato de Mala Cosa es una fabulación o un momento literario del texto, otros han aceptado el tramado etnográfico del relato asumiendo que la “cosa

muy extraña” daría cuenta de un mito arcaico indígena. Estas hipótesis sin embargo someten simbólicamente la cosa rara a su rareza, reiterando la distinción etnográfica que la propia *Relación* propone entre el benéfico curandero Cabeza de Vaca y el maléfico y extraño brujo Mala Cosa.

Si nos atenemos a lo que la *Relación* narra, la historia de Cabeza de Vaca es una “odisea” o regreso a casa de un grupo de civilizados perdidos en tierras extrañas y entre salvajes. En medio de la otredad y en una situación de precariedad material y simbólica, Cabeza de Vaca y sus compañeros no se integran, como se dice a menudo, sino que se restituyen como conquistadores mediante el deslinde etnográfico. Podemos observar un deslinde similar aunque literario en una odiosa escena de la película *Cabeza de Vaca* (1990) de Nicolás Echevarría, en la que el personaje trata de escapar de Mala Cosa (de quien es prisionero en el filme), pero es recapturado mediante un hechizo del brujo. Cabeza de Vaca, entonces, desesperado, grita al cielo un conjuro literario: recita un romance fronterizo anónimo con el que insiste en su diferencia (i.e., “Romance de Abenámar”). La *Relación* del siglo XVI, como el conjuro literario en la película, intenta restituir simbólicamente la fantasía de la identidad. El relato de Mala Cosa en la *Relación* —tramado como extrañeza— ciertamente coadyuva esa distinción etnográfica mediante la afirmación tautológica de la diferencia entre la mismidad y la otredad: *yo soy yo y el otro es el otro*. Y, sin embargo, Mala Cosa, la otredad conjurada, retorna terca y espectral en el texto a señalar no al Otro, sino a la mismidad.

Pese al contraste etnográfico entre Cabeza de Vaca y Mala Cosa que la *Relación* propone, las dos figuras comparten varios rasgos físicos y performativos. Tanto Mala Cosa como su doble cristiano son forasteros itinerantes respecto a las comunidades indígenas que visitan; vienen de otro mundo y están de paso; son pequeños y barbados; ambos asumen ocasionalmente roles femeninos y realizan curaciones, conjuros y procedimientos quirúrgicos. Más importante aún; ambas figuras provocan verdadero espanto entre los indígenas, les causan daños y los privan de sus posesiones. Las recurrentes coincidencias entre el relato de Mala Cosa y las performances de Cabeza de Vaca y sus compañeros apuntan a que la cosa extraña revela la propia y que Mala Cosa no es el Otro brujo, trampista y

malévolo del humanitario “buen conquistador” cristiano, sino su terrorífica figuración espectral.

En efecto, el relato de Mala Cosa constituye una historia de terror, y como Maureen Ahern anotó con lucidez, el terror en los textos coloniales puede ser inteligible y debe ser leído en toda su variedad, aparente desorden y oscuridad. El estudio de Ahern sobre Cabeza de Vaca y sus reflexiones sobre la *insurgencia simbólica* y la apropiación ritual de signos nos permiten leer en las extrañezas y el horror del relato, rastros espectrales no solo de la otredad conjurada por la escritura, sino de la ingente violencia colonial que hace posible el texto y que el texto oculta. En otras palabras, la extrañeza, la rareza, la supuesta ininteligibilidad de Mala Cosa nos presenta con la oportunidad de leer a contrapelo —benjaminianamente— el texto, relevando el retorno espectral de aquella “cosa”, objeto del conjuro colonial.

¿Vieron los indios en Cabeza de Vaca a un extranjero maligno? No podemos saber a ciencia cierta la función del relato de Mala Cosa para los avavares y mariames, pues no tenemos acceso al mismo salvo por su versión en la *Relación*. Podemos hacer sí, ciertas conjeturas. Una primera hipótesis indica que es posible que la historia haya sido la *enunciación analógica* indígena de una serie de actos violentos y coloniales de despojo, daño físico y terrorismo mágico perpetrados por Cabeza de Vaca y sus compañeros. El relato podría haber sido un conjuro narrativo; esto es, una historia para seducir al extranjero temible y maligno, invitándolo a adecuarse al rol del buen extranjero, de chamán curador o buen brujo. Hay otra hipótesis, no necesariamente excluyente. La historia narrada por los avavares y mariames parece haber proveído a los cristianos signos y modelos de comportamiento que éstos habrían usado en sus performances como curanderos y en sus despliegues de intimidad mágica. Ya que interpele al terrorífico conquistador, o que sirva de repertorio modélico a éste para causar terror, el relato de Mala Cosa contradice el supuesto pacifismo de Cabeza de Vaca y la caracterización de la *Relación* como un texto empático o de aproximación ética a la otredad.

El capítulo 3, “Remedios de imperio y justicia espectral”, es una reflexión sobre lo que he llamado la *inmunización humanitaria*: una serie de discursos legales, doctrinarios, teológicos y —en

este caso— literarios, que redefinieron la soberanía imperial española acudiendo a una razón gubernativa humanitaria: la protección del inocente, el cuidado del rebaño indígena y la definición del deber biopolítico del soberano de *hacer vivir y no dejar morir*. Esta inmunización discursiva coopta las críticas humanitarias cristianas a la conquista de pensadores como Bartolomé de Las Casas. La imagen del poder que emerge en el siglo xvi es la del padre y el pastor que gobierna y cuida su rebaño.<sup>42</sup> Esta reformulación del imperio vino acompañada de una serie de reformas legales más o menos inanes dirigidas a ponerle límites (no fin) a la explotación forzada del trabajo y a controlar los abusos de los encomenderos. Su verdadero efecto es, podríamos decir, ideológico: redefinir y justificar el poder; aceitar las ruedas del colonialismo. En otras palabras, el imperialismo, cuyo fundamento económico es la explotación colonial de los pueblos y recursos americanos, generó y sigue generando discursos críticos de los modos violentos del poder colonial y la explotación, no para terminar con la explotación, sino para someterla a una racionalidad biopolítica: no agotar la vida, permitir su instrumentalización y sometimiento, y asegurar su explotación. Esos discursos declaran a los otros conquistados como sujetos no plenos (*alieni iuris*) necesitados de protección. Consecuentemente, el soberano se erige discursivamente en el garante de derechos a cuya violación debe su poder. La *inmunización humanitaria* permite aplacar el espectro de la mala conciencia imperial, mientras se continúa con la dominación, la explotación y la injusticia.

El capítulo 3 analiza una pieza dramática que reedita la inmunización humanitaria imperial, a la vez, que convoca el espectro de una justicia insurreccional. Me refiero a la escena o “Cena XIX” de las *Cortes de la Muerte* (1557) de Michael de Carvajal, una de las primeras obras de teatro del siglo xvi acerca de la conquista del Nuevo Mundo<sup>43</sup>. Como se sabe, el repertorio dramático sobre la conquista es notoriamente reducido, lo cual contrasta con la centralidad de lo colonial en las relaciones, crónicas, relatos y tratados

---

42 La metáfora del *pastor* resume para Las Casas el deber biopolítico del imperio y la Iglesia de proteger la vida indígena

43 Puede consultarse mi edición bilingüe y anotada de la obra de Carvajal (2008).

del siglo xvi, y la épica imperial.<sup>44</sup> Con razón, Arturo Souto Alabarce habló de “la débil resonancia [simbólica] americana” (7). No es que América y el Nuevo Mundo no aparezcan en el teatro; de hecho, abundan las menciones a la idolatría, a las minas y riquezas, a productos como el cacao o el tabaco, fauna y flora exótica. Asimismo, el teatro nombra la geografía americana y reproduce numerosos estereotipos sobre el indio y los llamados indianos. Lo que resulta sorprendente es que “en una cultura [...] que se autocelobra de la manera que lo hace el Barroco, haya tal desproporción entre el acontecimiento histórico de su expansión y el lugar del mismo en el imaginario, y que ello ocurra precisamente en el teatro, la forma cultural masiva por excelencia de (re)producción performativa de la ideología” (Jáuregui y Friedman 18, 19).<sup>45</sup> De allí, la rareza y la importancia de la escena XIX de las *Cortes* de Carvajal.

La pieza escenifica un reclamo “indígena” sobre la violencia y el despojo colonial: un grupo de personajes indígenas, convertidos al cristianismo, se queja ante la Muerte de las injusticias coloniales que sufren, y piden que los libere de la explotación y la violencia. La Muerte escucha también a los Santos, y a Carne, Mundo

---

44 La noción de teatro colonial hispánico en el sistema imperial atlántico es ciertamente problemática. En un trabajo con Edward Friedman anotamos precisamente la heterogeneidad que cobija el término “teatro”, la multiplicidad de relaciones culturales y políticas que implica la noción de lo *colonial* y sus múltiples instancias trasatlánticas y las imitaciones de la calificación generalizadora del teatro colonial como *hispánico*; especialmente cuando dicha denominación incluye además de las escasas comedias barrocas de tema americano, el teatro de misiones del siglo xvi, retablos conmemorativos píos, procesiones, performances en festividades civiles y religiosas, espectáculos, juegos, corridas de toros, fiestas, dramas y ejercicios de adaptación americana de comedias peninsulares, etc.

45 Esta escasez ha sido notada, si bien no explicada satisfactoriamente, por Valentín de Pedro, Francisco Ruiz-Ramón, Ángela Dellepiane, Concha Ventura Crespo, Aleksandra Lasota y David Solodkow, entre otros. Entre las obras del siglo xvii que tratan de la conquista pueden mencionarse *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (1614), *El Brasil restituído* (representada 1625) y *Arauco domado* (1625) de Lope de Vega; *Todo es dar en una sola cosa, Amazonas en las Indias* y *La lealtad contra la envidia* (“Trilogía sobre los Pizarro” escrita entre 1626 y 1632) de Tirso de Molina; *La aurora de Copacabana* (1688) de Calderón de la Barca; *El Gobernador prudente* (1663) de Gaspar de Ávila; *La conquista de México* (1668) de Fernando de Zárate; y *La Belligera española* (1616) de Ricardo de Turia. Sobre la presencia de América en la poesía española, pueden consultarse los trabajos Aída Cometta Manzoni y Mercedes Cobos.

y Satanás. Debemos decir algo sobre el hecho de que las quejas se presenten ante la Muerte, personaje convencional de un género medieval conocido como danzas de la muerte. Las danzas proponen una justicia escatológica administrada por Dios en el otro mundo, lo que convenientemente precluye la justicia en este mundo. Éste es el aspecto, digamos, simbólico-reaccionario que la obra de Carvajal suscribe. Por otra parte, la obra piensa la cuestión de la justicia frente a la muerte y, en este sentido, invoca una serie de espectros. Al fin y al cabo, la muerte —esa sombra que conjuramos en vano con palabras y que es el motivo de toda escritura— a menudo provoca cierta lucidez y permite hacer, en medio de la oscuridad, cuentas claras con el mundo.<sup>46</sup> Así, aunque en el horizonte de la tradición de una justicia escatológica, la obra de Carvajal opera afirmando el colonialismo, la sumisión y la injusticia, entre líneas, resuenan allí las quejas históricas de los pueblos indígenas por el despojo, la explotación y la violencia colonial y —asordinados— también se escuchan los lamentos de los conversos judío-españoles.<sup>47</sup>

La escena XIX es una verdadera caja de resonancias del discurso y pensamiento de Bartolomé de Las Casas y de los temas del Debate de la Junta de Valladolid (1550-1551) sobre los modos de evangelización, la soberanía imperial sobre los indios y la licitud de la guerra como medio de conversión y sujeción al imperio. Las ideas del dominico son citadas, recodificadas y, en últimas, traicionadas. En efecto, los caciques e indios de la pieza, como Las Casas, cuestionan la legitimidad de ciertas razones de la soberanía colonial; a saber: las supuestas idolatría y barbarie de los indios, sus crímenes y pecados y su supuesta indocilidad. Se quejan como el fraile de la

---

46 Podemos experimentar la agonía, el miedo, la resignación y hasta la alegría de morir, pero no la muerte, salvo en la escritura, como dice Roland Barthes. Ella —femenina en castellano— viene a segar certera nuestros días, pero no acaba de llegar y, cuando llega, siempre viene por los otros. Son los otros los que mueren. Ajena, nos susurra en la oscuridad una verdad luminosa; la única verdad; la definitiva. Íntima, nos respira en la nuca, corre por nuestras venas, nos asedia ineluctable.

47 Carvajal mismo era de una familia de cristianos nuevos y dedicó otra escena de las *Cortes de la Muerte* al drama de los judíos exiliados de España. Ahora bien, independientemente de la genealogía de Carvajal, la queja misma permite suponer el espectro de los conversos: los indios de la obra teatral son cristianos nuevos, lo que agrava, según afirman, la ofensa que se comete contra ellos (Jáuregui, *The Conquest* 35, 77; “Apetitos coloniales” 108-109).



injusticia de las guerras de conquista y el sistema de encomiendas, del despojo, los robos y violaciones, y todas las injusticias de que son objeto. Alegan que los violentos e idólatras no son ellos, sino los conquistadores y encomenderos que rinden culto sangriento al oro. Sin embargo, el pensamiento de Las Casas que la obra de teatro cita es cooptado y hecho parte de la *inmunización humanitaria* del imperio español, como puede apreciarse en el giro imperialista y justificativo de la explotación que da la obra de Carvajal: la culpa de los males de las Indias es que mostraron su tesoro. Si bien la Muerte le da la razón a los querellantes, los conmina a sufrir con resignación y esperar la justicia de Dios... en el más allá.

El renovado y continuo triunfo del colonialismo no implica que no se pueda esperar la redención, sino que no se puede esperar de *dioses, reyes ni tribunales*, y ni siquiera de la Muerte, sino de las propias manos de los oprimidos (como dice “L’Internationale”). Los indios de la escena XIX, en un momento, insinúan ante las Cortes de la Muerte que el verdadero remedio a los males coloniales sería la sublevación: levantarse contra los tiranos y hacerles beber oro fundido, dándole remedio al mal de la codicia. La Muerte no provee un remedio a las quejas indígenas, sino que junto con Santo Domingo —personaje conceptual lascasiano<sup>48</sup>— hace un llamado a la sumisión, la resignación y el aplazamiento escatológico de la justicia. Pero ésta, que puede ciertamente leerse como una clausura reaccionaria e imperialista de la justicia en la tierra, es también un emplazamiento del espectro de la insurrección y, en ese sentido, una ruptura profética o, lo que es lo mismo, el anuncio de la contrahistoria. Dicho de otra manera, en tanto que ejemplo literario de la inmunización humanitaria, la obra reedita con el lenguaje de Las Casas las justificaciones de la explotación colonial; pero en ella también rondan los miedos culturales al alzamiento del Otro. Si los santos y la Muerte anuncian la justicia del día de la resurrección, unos pocos versos hacen lo propio con la idea de la justicia de la insurrección. Así debe leerse la obra; contra su teleología explícita; contra el conjuro inmunitario que articula el humanitarismo lasca-

---

48 Gilles Deleuze y Félix Guattari argumentan que los *personajes conceptuales* son verdaderos agentes de enunciación que hacen tangible la filosofía (así como las ideas políticas y morales); por ejemplo, Sócrates en Platón o Zaratustra en Nietzsche (*What Is Philosophy?* 60-81).

siano a la dominación. Frente a la justicia *resurreccional* del fin de los tiempos, la justicia *re-insurreccional* del porvenir en el mundo. Como señalaba Benjamin, corresponde a la crítica —como confabulación— atizar la “chispa de la esperanza”. Esa chispa refulege en el reclamo de los indios de las *Cortes de la Muerte*.

El capítulo 4 examina la intersección entre la traducción y construcción alegórica de la alteridad indígena por un lado y, por otro, las manifestaciones de una agencia criolla en las loas de sor Juana que introducen los autos *El divino Narciso* (1690) y *El cetro de José* (1692). Ambas loas tratan de la similitud entre los sacrificios mexicanos y la eucaristía, dramatizan la resistencia y conversión religiosa de personajes indígenas (América, Idolatría, Occidente) y el reemplazo del canibalismo antropo-teofágico mexicano con la eucaristía católica. En consonancia con el paradigma imperial de la *inmunización humanitaria* ambas loas hacen un encomio de la conversión pacífica. Examinando ejemplos tempranos de estas posiciones en siglo XVI, la lectura propuesta trata de resistir la tentación de leer a sor Juana como la progenitora de una conciencia protonacionalista o como una especie de antecedente de latinoamericanismo reivindicativo de las culturas vernáculas. Esas lecturas retrospectivas ignoran la considerable evidencia textual que nos permite situar la llamada “conciencia criolla” de sor Juana dentro de una larga tradición colonial. Las loas analizadas recogen posiciones sincretistas de la concepción de la alteridad religiosa de vieja data y cierto pacifismo de corte lascasiano respecto de la conversión por medio de la persuasión. Asimismo, expresan la tendencia barroca criolla de la exaltación de las antigüedades mexicanas como parte de la genealogía simbólica del virreinato: esto es, la apropiación “positiva” del *indio arqueológico* o ido (*vis-à-vis* el indígena del presente histórico). Además, esta conciencia no diverge, sino que se articula con una comunidad cultural imperial y tiene más que ver con la constitución cultural de un imperio trasatlántico que con nociones de nacionalismo o reivindicaciones indigenistas que, en realidad, no estaban disponibles en el imaginario de la época. De hecho, en el siglo XVI, las etnografías evangélicas y los debates doctrinales entre el protestantismo y la Contrarreforma sobre la definición teológica del sacrificio eucarístico ofrecen un (des)contexto más cercano y pertinente al análisis de esa conciencia criolla barroca. Las *etnogra-*

*fías evangélicas*, típicas pero no exclusivas del siglo xvi, fueron una serie de estudios empíricos y especulativos adelantados por frailes y evangelizadores dentro de la empresa que Robert Ricard llamó la “conquista espiritual”. Estas etnografías tenían el sentido de facilitar dicha conquista mediante el conocimiento de las costumbres y creencias de los otros cuya conversión se buscaba. En otras palabras, las etnografías evangélicas son verdaderos conjuros de la otredad que quieren borrar o reemplazar; la palabra *extirpación* fue común en relación con estos esfuerzos, pues uno de los objetivos de estas etnografías era distinguir los “engaños” y trampas especulares de la diferencia.

Las primeras conversiones en la Nueva España en el siglo xvi revelaron formas híbridas aterradoras; estratagemas de ocultación y mimesis; y evidenciaron mezclas *non sanctas*, supuestamente facilitadas por las similitudes entre la religión antigua y la católica. Al estudiar la religión mexica se notaron pavorosas coincidencias, como la semejanza teológica entre los sacrificios humanos mexicanos y el sacramento eucarístico. Es muy posible que el hecho de que los informantes indígenas de dichas etnografías fueran sujetos coloniales ya conversos imprimiera a estos relatos sobre sacrificios un tinte cristiano que escandalizó a los frailes. Esto fue especialmente verdad respecto a aquellos ritos en los que la víctima encarnaba a una deidad cuya carne o sangre era consumida en efígie o en persona, como durante las fiestas del Toxcatl y el Panquetzaliztli. Recordemos que el catolicismo afirma contra la Reforma el dogma de la transubstanciación: la presencia real de la carne y sangre de Cristo en las formas eucarísticas. Para muchos etnógrafos evangélicos las similitudes entre la eucaristía y los sacrificios mexicas fueron teológicamente intolerables y, consecuentemente, hicieron un esfuerzo para distinguir la idolatría no simplemente como diferencia, sino como diferencia contraria al catolicismo. La tesis del plagio diabólico sirvió de clave para la disimilación entre lo propio y lo ajeno: se pensó que los sacrificios mexicas habían sido inspirados por el demonio, quien, envidioso, intentaba competir con Dios. La antropo-teofagia mexica era expresión mímica y siniestra del sacramento (Toribio de Motolinía, Diego Durán, José de Acosta, Gerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada *et al.*). Conforme a esta interpretación, la alteridad religiosa debía ser extirpada. Como

ha señalado José Rabasa, “borrar los signos de lo viejo no es simplemente una cuestión de prender fuego y arrasar, requiere también una autoinducida extirpación semiótica de signos” (*Invencción* 183). Esas etnografías evangélicas funcionaron como exorcismos epistemológicos para conjurar al demonio en el Nuevo Mundo. Otra tradición hermenéutica, de corte sincretista, representada por algunos dominicos como Bartolomé de Las Casas en el siglo xvi y numerosos jesuitas criollos en el xvii, vio en estas formas “imperfectas” de comunión una expresión de la búsqueda natural de Dios. El canibalismo, entonces, prefiguraba la eucaristía.

Las loas de sor Juana recogen aspectos de ambas tradiciones aunque evidentemente privilegian la lectura sincrética de la diferencia religiosa. Lo anterior no quiere decir que reivindiquen la idolatría precolonial, o la resistencia indígena a la conversión que dramatizan, sino que conciben la otredad del pasado en relación de continuidad con el presente cristiano: los sacrificios y cenas caníbales de México fueron reemplazados por la eucaristía entre otras razones, según la loa, porque —como dice el personaje Idolatría—, el error antiguo “no en el Sacrificio estaba, / sino en el objeto, pues / se ofreció a Deidades falsas”, y ahora solo “mudar el objeto basta” (*Loa para el auto intitulado El cetro de José* 194). Para un intelectual barroco como sor Juana, este tipo de cita de la alteridad religiosa —más allá de cualquier simpatía poética con lo americano, e incluso con la rebeldía indígena frente a la evangelización— no representa ninguna afirmación de la cultura o creencias del Otro, y mucho menos una resistencia contracolonia. Las loas representan una apropiación simbólica y traducción alegórica de información etnográfica sobre la antigua religión y ritos de los mexicanos, para exaltar el sacramento de la eucaristía y la conquista espiritual. Como indiqué antes, lo que ha sido llamado la *emergencia de la conciencia criolla*, o simplemente *agencias criollas*, puede definirse como un conjunto de estrategias simbólicas de inscripción de las élites coloniales letradas en el orden universal teocrático y cultural del imperio, apoyadas en discursos de particularismos americanos. Antes que “recuperar” o “reivindicar” aspectos de la cultura indígena, estas loas conjuran y traducen la alteridad americana (el canibalismo) en el universalismo católico imperial. El tropo cultural del canibalismo reclama un lugar en la mismidad del imperio desde

la afirmación de una diferencia abstracta. En las loas, el canibalismo mexica (conjurado como artefacto y artificio dramático) y la resistencia indígena (conjurada como sometimiento y conversión) representan gestualidades simbólicas compensatorias de otro tipo cuestión colonial; una cuestión no referida al pasado, sino al presente de las numerosas insurrecciones contracoloniales del siglo xvii. Los indios alegóricos son conjuro simbólico del Otro, pero también invocación de un temido espectro.

El capítulo 5 examina una historia de terror relacionada con el espectro de la Revolución haitiana: un relato colonial sobre un asesinato en serie de finales del siglo xviii que aún hoy sigue asediando el nacionalismo antihaitiano en República Dominicana. Es importante recordar que Haití dio materialidad histórica a los terrores de las sociedades esclavistas a ambos lados del Atlántico y definió los imaginarios paranoicos que formaron discursivamente los nacionalismos latinoamericanos. Haití emerge como el locus de sacrificios diabólicos, violación de mujeres, quema de medios de producción, sangrientas ceremonias de vudú y canibalismo.

Haití es la amenaza moderna a la modernidad colonial y el paradigma de crisis del sistema colonial esclavista; es, a un mismo tiempo, la circunstancia histórica que da lugar a la independencia de Santo Domingo y también, el espectro que desde comienzos del siglo xix hasta el día de hoy, ronda el nacionalismo dominicano. El capítulo examina primero una crisis de seguridad y alarma pública en la colonia española de Santo Domingo, a raíz de una sucesión de crímenes violentos, supuestamente cometidos por un misterioso asesino en serie, a quien se acusaba de canibalismo, brujería y mutilación sexual. El asesino fue conjurado con el doble estereotipo étnico y colonial de “Negro Comegente”, si bien ni lo uno ni lo otro —ni su identidad racial ni su alegado canibalismo— fueron otra cosa que rumores, suposiciones y descripciones imprecisas y contradictorias. Una serie de documentos coloniales y de textos literarios ofrecen una imagen casi fantasmagórica del supuesto asesino al que, después de todo, se desconocía completamente, por lo que también se lo llamó el “Negro Incógnito”. Detrás de este conjuro emergerá una y otra vez el siempre presente espectro de la rebelión, de la conjura política. Al terror provocado en Santo Domingo por el Negro Comegente, se sumó el que provenía de los

desarrollos de la Revolución haitiana en la colonia vecina. Las dos fuentes de terror, el Comegente y la rebelión haitiana, una interna y otra externa, comenzaron a ser interrelacionadas. Se temía que hubiera una confabulación entre los rebeldes de la colonia francesa y el criminal local.

Para enfrentar esta emergencia, fue comisionado Pedro Catani, quien pretendió conjurar el peligro del Comegente, primero mediante una persecución policial clásica y, luego, mediante una serie de medidas de control social y gobierno de la población; Catani empezó a perseguir criminales y a conectar el caso del Comegente a un problema social: los negros libertos, campesinos independientes, vagos y en fin, los sujetos *no sujetos* al orden económico, ni bajo la soberanía efectiva de las autoridades coloniales. La respuesta global de las autoridades coloniales al problema supuestamente individual de un criminal indicaría que se trataba de un caso de insurgencia campesina. Mi colega Raymundo González, con quien comparto esta interpretación, ha determinado la imposibilidad de que los crímenes imputados al Comegente pudieran ser cometidos por una sola persona (dada la cercanía en el tiempo de crímenes ocurridos en lugares muy separados geográficamente).<sup>49</sup> Por lo tanto, la identidad del monstruo sin identidad (Negro Incógnito) parece plural: no es un monstruo caníbal, sino una hidra o legión de enemigos; y por lo tanto, el nombre Comegente, resulta ser un conjuro de lo verdaderamente incógnito e indomesticado que es plural y relativo a la resistencia a la soberanía, vigilancia y sometimiento colonial de una población independiente. Mientras la insurgencia en Saint-Domingue correspondía a la emancipación de grupos humanos sometidos a la esclavitud, el desorden de Santo Domingo era diferente. El Negro Comegente era temible no porque desafiara la esclavitud y el trabajo forzado en las haciendas (como en Saint-Domingue), sino porque se oponía, como sujeto soberano plural, indócil y heterogéneo, al control colonial. El conjuro singular de lo plural, terminó convocando al monstruo como verdadera *máquina de guerra* y amenaza desestabilizadora; una especie de

---

49 El historiador y colega Raymundo González me hizo llegar hace poco un análisis suyo de esta cronotopía dispersa en el espacio y concentrada en el tiempo que resulta incontrovertible en términos de la hipótesis propuesta.

retorno derridiano del monstruo como *différance*; indomesticado por el discurso colonial o la modernidad, e inasible y resistente al consumo; un monstruo que *escapa al conjuro* mediante *la conjura* de una monstruosidad política desatada que contamina la subjetividad, la identidad, y hasta el lenguaje mismo.<sup>50</sup>

La emergencia del nacionalismo dominicano va a producir nuevos e importantes conjuros de ese monstruo, cuya amenaza insistente vuelve a ser conjurada a finales del siglo XIX en la novela *Episodios nacionales* de Casimiro Nemesio de Moya. La novela intenta lo que no pudo ni Catani y su ejército de perseguidores, ni la historiografía nacional: el Comegente es invocado retrospectivamente como tradición histórica sobre la que se edifica un discurso de identidad dominicano de corte antihaitiano y racista que recicla estereotipos coloniales como la irracionalidad, el salvajismo, el canibalismo, la magia diabólica, la suciedad, etc. El conjuro literario dice que Haití amenaza doblegar la razón y la cultura de una República Dominicana victoriosa, hispánica y blanca, en riesgo inminente de pervertirse y degenerarse por la influencia de lo africano (i.e., Haití). El Comegente es sobrecodificado como alegoría, siguiendo una conocida fórmula que estudió Doris Sommer. El Negro Comegente deviene una historia ejemplar para la nación: una advertencia contra el mestizaje y una tentativa de diferenciación tajante con Haití. La cercanía con el vecino es la cercanía con lo africano, con la barbarie; la posibilidad de la degeneración lingüística, racial, religiosa de la nación católica e hispánica de los sueños racistas y genocidas de Rafael Trujillo, Joaquín Balaguer y de quienes aún hoy siguen impulsando esfuerzos legales y políticos antimigratorios, de discriminación laboral y de disimilación racista entre la República Dominicana y Haití. La novela de Moya marca la frontera mediante una alegorización del monstruo, pero no logra el aquietamiento del espectro, sino que lo invoca como posibilidad permanente de tránsito entre uno y otro lado de ese lindero de palabras y de sangre que es el conjuro racista en República Dominicana. El borde que

---

50 En su estudio sobre el retorno del monstruo, Adriana López-Labourdetta usa el concepto de *retombée* de Severo Sarduy y propone este retorno otro del monstruo que uso aquí. Sobre el particular también resulta imprescindible el reciente tratado de Mabel Moraña, de donde tomo la noción de monstruo como máquina de guerra.

separa nunca está verdaderamente cerrado, incluso en una novela como la de Moya cuya aspiración es precisamente limítrofe. Como en el caso de los varios miles de haitianos pobres e indefensos masacrados en la frontera en 1937 para conjurar la “amenaza haitiana”, ni la sangre ni la letra logran aquietar los espectros. En la novela de Moya el monstruo es vencido, pero precisamente entonces emerge su legado monstruoso: su testamento, su hija, su promesa de volver, como vuelven los espectros conjurados, a inquietar el presente y anunciar lo porvenir.

El capítulo 6 examina una lectura modernista y caníbal del archivo colonial en varios textos de Oswaldo Costa, uno de los más importantes y menos conocidos antropófagos del famoso grupo de artistas brasileños que lideró Oswald de Andrade a finales de la década de 1920. En trabajos anteriores señalé mis reservas frente al entusiasmo crítico por la antropofagia de Andrade. Creo que su obra ha sido leída como si se tratara de un pensamiento ensayístico y sistemático contracolonial y no de lo que es: un conjunto textual heterogéneo, vanguardista, propenso a despliegues poéticos surrealistas, que no se sacude sus sobre-determinaciones ideológicas burguesas, y que evidencia una y otra vez sus conexiones con la llamada “prosperidad cafetera paulista” (Jáuregui, *Canibalia* 393-460; “Antropofagia” 22-28).

Los escritos de Oswaldo Costa siguen generalmente la línea asistemática y poética que caracteriza al movimiento. Sin embargo, Costa articuló una antropofagia intelectualmente trabada en una crítica caníbal de la modernidad colonial y del occidentalismo. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Costa acometió la lectura digestiva y a contrapelo del archivo nacional, cuestionó la pertenencia cultural de Brasil a Europa y a Occidente, señaló la existencia de temporalidades asincrónicas en Brasil, y desafió las nociones eurocéntricas de *civilización* y *progreso* que informaron ideológicamente el nacionalismo brasileño de los siglos XIX y XX.

Para Costa, la historia del Brasil es un espacio de contienda atravesado por las violencias y despojos del colonialismo y mil y una luchas de resistencia contracolonial. Toda relectura antropofágica de la historia brasileña, según él, debe hacerse contra la celebración triunfal del colonialismo y el neocolonialismo que hace el presente. Así, nuestro crítico antropófago apropia y resignifica una serie



de textos coloniales encontrando en ellos ejemplos de heroicidad y resistencia subalterna. Su lectura tendenciosa y caníbal de Antônio Vieira y José de Anchieta, por ejemplo, apela a la descontextualización radical (*à la* Benjamin) de varios fragmentos textuales para privilegiar la tradición de los vencidos sobre la de los vencedores, la obstinación de la Otredad sobre la conversión religiosa, y la rebeldía contracolonial sobre el triunfo del colonialismo. Costa invoca críticamente la tradición de resistencia relegada al olvido, borrada por la modernidad triunfante y sobrecodificada por cierta tradición eurocéntrica o *mentalidade reinol* (lo que José Carlos Mariátegui, el mismo año que Costa, llamó *colonialismo supérstite*<sup>51</sup>). Sobre este gesto de invocación espectral de la insurgencia, funda su propuesta de una cultura antropofágica nacional descolonizada.

Costa sostiene que Brasil no es occidental sino “occidentalizado” y su occidentalización, engañosa: una forma falsa o apariencia producto de una imposición que escondería diferencias irreductibles y antagonismos coloniales irresueltos. Uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Costa es su concepción dialéctica de la modernidad brasileña como resultado de una tensión colonial irresuelta y solapada de temporalidades. El armisticio entre Occidente y la barbarie dice, es falso. La barbarie es la diferencia temporal supérstite que pone en entredicho el triunfo de la modernidad colonial en América. La barbarie caníbal en Costa es como la hierba en Deleuze; esto es, el rizoma que emerge entre las losas de la civilización y termina por sobreponerse a sus monumentos.

Asimismo, Costa conjura categorías claves de la modernidad, acusando a los modernistas de aceptar “uma porção de fórmulas idiotas: que isto é civilização; e aquilo é progresso” (“Moquém II: Hors de œuvre” 5). Esta posición cuasi benjaminiana antiprogre-sista, que cuestiona la noción misma de *civilização*, hace de la antropofagia de Costa otra antropofagia; una ciertamente envuelta en una reflexión sobre el colonialismo supérstite de la modernidad brasileña. Acaso el mejor ejemplo de esto es su crítica surrealista a la ganadería exportadora. Costa asocia ese importantísimo renglón

---

51 José Carlos Mariátegui, al hacer una crítica de la literatura peruana, habla de un *colonialismo supérstite* (*Siete ensayos* 199-204), que extrapolado —más allá de lo literario— podemos definir como la continuidad de estructuras coloniales de dominación, explotación y exclusión que sobreviven el llamado periodo colonial.

económico del Brasil a la colonización y al neocolonialismo con su famosa sentencia: “Quatro séculos de carne de vacca! Que horror!”. El antropófago siente horror frente a una modernidad que reemplazó a los caníbales con comedores y exportadores de carne de res; horror frente a un país con más vacas que habitantes. La carne de vaca es, poética y discursivamente hablando, lo que Fernando Coronil llamó un “constructo metafórico complejo”. La carne, impregnada de historia colonial y neocolonial, le sirve tropológica-mente a Costa para expresar su descontento modernista frente a las relaciones de producción del capitalismo periférico brasileño.