

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 limpiaban” (42). La prosperidad de los naranjos en México contrasta con lo que pasó en el Caribe. Según Bartolomé de Las Casas, los naranjos —llevados a las Antillas por Colón¹— 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 conquista, 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. *Colonus* quiere decir agricultor (de *colère*, 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 de 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).² 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).³ 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*⁴ 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, también, 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 *tradicción conformista que nos precede*, como diría Walter Benjamin.⁵ 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, *Aviso de incendio* 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.⁶ 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 contracoloniales, 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.⁷

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 cuele 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*⁸ 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 “regímenes asemiólogicos 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.⁹ Significantes como *indígena* e *indio*, *caníbal*, *Nuevo Mundo*¹⁰, *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.¹¹ 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.¹²

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.¹³

Por *cuestión* no quiero decir entonces simplemente asunto, sino también conjura, interrogación y crítica desde el enigma de signos que emergen espectralmente.¹⁴ Este libro tiene que ver entonces con las *rupturas asignificantes* de la escritura colonial y con los fantasmata 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 recordar la historia cultural en la tradición de los oprimidos y arrebatarla al conformismo (en este caso, al legado colonial que denuncia Rabasa). Gracias a la potencia dialéctica del extrañamiento o desfamiliarización,¹⁵ 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 relato¹⁶ 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 arañazos 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).¹⁷

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.¹⁸ También se puede alegar *à la* Manuel Alvar —o *à 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 arrebatarla 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).¹⁹

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, *Aviso de incendio* 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 sobreco-dificación, 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, entonces, en el espectro como en el signo de lo que debía permanecer enterrado pero que retorna como diferencia engañosa e inquietante. Por un