

ARTÍCULOS

CRISIS SOCIAL Y TRAUMA: PERSPECTIVAS DESDE LA HISTORIOGRAFÍA CULTURAL COLONIAL¹

Francisco A. Ortega Martínez
Universidad de Wisconsin, Madison
Universidad Nacional de Colombia

Resumen:

Este ensayo ofrece una propuesta metodológica. Aunque el contexto concreto en el que la desarrollo son los estudios coloniales, mi objetivo es hacer evidente su utilidad en otros campos de la historiografía cultural. Su marco conceptual más amplio corresponde a un problema fundamental de la historiografía: el de dar cuenta de los mecanismos de cambio social, los procesos por medio de los cuales una sociedad pasa de una situación a otra diferente. Este problema se hace aun más urgente y complejo cuando nos acercamos a aquellos momentos de cambio brusco, intenso y violento, de des-estructuración social, sufrimiento traumático y de resquebrajamiento simbólico. Abrirse a una comprensión de estos procesos significa franquearse a un diálogo interdisciplinario arriesgado y atrevido, un diálogo sin embargo muy necesario y sugerente.

Palabras claves: América Latina- Historia - hasta 1830, Historiografía, Trauma, Fantasmas, Melancolía.

Abstract:

Social crisis and trauma: Perspectives from a cultural colonial historiography

This essay offers a methodological proposal. Though the area of colonial studies constitutes the essay's immediate context, its intention is to make evident its relevance to other areas of studies. The essay's conceptual frame corresponds to an age-old historiographical issue: the question of accounting and understanding those processes by which societies change. This issue is more complex and urgent when we consider those moments of intense, sudden and violent change, that is to say, moments of social de-structuring, traumatic suffering, and symbolic fracture. To attempt an understanding of such processes requires we open up to a risky and daring, but necessary and suggestive interdisciplinary dialogue.

Key words: Latin America - History - to 1830, Historiography, Trauma, Phantoms, Melancholy.

¹ Agradezco a la Comisión Fulbright por hacer posible el semestre de investigación y docencia en Colombia; al Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Bogotá por hacerme estadía en el país amable y fructífera; y, en especial, a mis estudiantes del seminario "Trauma y nación: Nuevas propuestas de la historiografía cultural" (primer semestre 2003), quienes con su rigor y entusiasmo, me llevaron a repensar y desarrollar varias de las premisas originales.

*Cuando escribir y no escribir no hace
ninguna diferencia, entonces la escritura cambia ...*

Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*

Preliminar

Este ensayo ofrece un trenzado que conecta los conceptos del título – crisis social y trauma—en una propuesta metodológica. Aunque el contexto concreto en el que desarrolló esta propuesta son los estudios coloniales, mi objetivo es hacer evidente la utilidad de esta propuesta en otros campos de la historiografía cultural. El marco conceptual más amplio de este trabajo corresponde a un problema fundamental de la historiografía: el de dar cuenta de los mecanismos del cambio social, los procesos por medio de los cuales una sociedad pasa de una situación a otra diferente. En tal contexto de cambio, la historiografía cultural que, como dice Johan Huizinga, se ocupa del “sentido de una sociedad en su sistema de representaciones y en el lugar que ocupa ... en las estructuras sociales...”², se hace preguntas como –*¿cuáles son los protocolos que consubstancian, inscriben y visibilizan el proceso? ¿Cuáles son los sentidos de lo que permanece y lo que cambia? ¿Cuáles son los significados que adquieren estas transformaciones en momentos posteriores? ¿Cuál es su legado?*

Ahora bien, la necesidad de responder estos interrogantes se hace aun más perentoria cuando nos acercamos a aquellos momentos de cambio brusco, intenso y violento, de sufrimiento y des-estructuración social, de resquebrajamiento simbólico. Si bien estos fenómenos han sido ricamente teorizados por el psicoanálisis, la sicología y otras disciplinas afines, estas formulaciones no han llegado con la necesaria fluidez a la historia –aunque es preciso notar que autores tan diversos como Roger Chartier, Hayden White, Saul Friedlander, Dominick LaCapra, Frank Ankersmit, Michel de Certeau y Eric Santner, entre otros, han establecido la necesidad de que la historia aproveche estas investigaciones.

Abrirse a esa formulación significa también, claro está, franquearse a un diálogo interdisciplinario arriesgado y atrevido, un diálogo que se ha intentado en el pasado con resultados muy insuficientes. ¿Por qué entonces arriesgarse

² Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Madrid: Revista de Occidente, 9 ed, 1973). Ver también, Johan Huizinga, *El concepto de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, en especial “Problemas de historia de la cultura”, pp. 7-83. Para formulaciones más recientes, ver Roger Chartier, *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*, (trad. Claudia Ferrari). Barcelona: Gedisa, 1992 y Peter Burke, *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza, 2000.

de nuevo sí, como sugieren Carlo Ginzburg y David Stannard³, el objeto de estudio de estas disciplinas es marcadamente diferente? Aunque esta pregunta necesita ser explorada con detenimiento, por ahora me limitaré a consignar la utilidad de tal diálogo, aunque sólo sea en calidad de hipótesis y si no fuera por otra razón que la que se impone ante la continua y productiva interpelación de un campo por el otro. De hecho, existen reconocidos puntos de afinidad repetidamente señalados desde uno y otro lado, pero entre los campos aun se mantiene una franja que —a pesar de algunos esfuerzos muy valiosos— carece de lenguaje propio. Mi intención es hacerla hablar, aunque no necesariamente dotarla de lenguaje. Por eso, en lo que sigue planteo algunas premisas generales que considero necesarias para comenzar esa interpelación y, posteriormente, las ensayo en el contexto de dos temas importantes para los estudios de la cultura colonial: la melancolía y la fantasmagoría.

El problema

*Nada mas que flores y cantos tristes
quedan en México y Tlatelolco,
donde una vez vimos guerreros y hombres sabios⁴*

El historiador se enfrenta con un serio hiato conceptual al acercarse a la dimensión imaginaria y simbólica de la catástrofe colectiva—aquello que provisionalmente llamaremos trauma social—durante la modernidad temprana (siglos XVI y XVII). Para formularlo de manera sucinta, existen tres serios problemas con el uso del concepto “trauma” por parte del historiador. En primer lugar, las teorías en torno a la experiencia traumática surgen originalmente en estudios para evaluar el impacto sobre la psique humana de experiencias extremas. Así pues, en el caso de un acercamiento a las sociedades del siglo XVI y XVII, tenemos en primer lugar la cuestión de la distancia histórica y la falta de un caso o paciente. Ante tal distancia y carencia, el uso apropiado del concepto de trauma —aun en el caso que fuéramos analistas—no puede ser autorizado por el conocimiento especializado (psicoanálisis, psiquiatría, o la psicología clínica). Varios componentes esenciales de la relación dinámica inherente a los estudios clínicos sobre el trauma están ausentes en el campo de la investigación histórica pues los

³ “Freud, el hombre de los lobos y los lobizones” en Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, (trad. Carlos Cattropi). Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 198-208. David Stannard, *On Freud and the Failure of Psychohistory*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1980.

⁴ El epígrafe proviene de un *icnocuicatl* o canto triste Nahuatl hallado en los *Cantares Mexicanos*, manuscrito del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México. Miguel León-Portilla reproduce el *icnocuicatl* en *Visión de los vencidos*. México: Biblioteca Universitaria, 1972, p. 149.

sobrevivientes —e incluso el contexto del desastre— no siempre están disponibles para el historiador (sólo tenemos acceso a las ruinas y a fragmentos de tales eventos). Ante tal panorama, el concepto parecería ganar una dimensión puramente metafórica.

Pero aun si fuéramos analistas y tuviéramos acceso a un ‘paciente’ tendríamos un segundo problema fundamental. El evento que llamamos ‘trauma’ es un complejo cultural de invención reciente y el aparato conceptual que usamos para aprehenderlo tiene raíces históricas muy concretas. En el siglo XVII —momento en que no hay clara distinción entre dolencia física y psicológica— se adopta del griego la voz ‘trauma’ para designar una herida física.⁵ El concepto no adquiere un espesor subjetivo hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando pasó a designar una conmoción mental. En ese momento, la traumatología se nutre de la neurobiología y un poco más tarde del psicoanálisis, de donde se expande a otras disciplinas de la mente, y desarrolla una sintomatología compleja (ataques de ansiedad, hiper-sensibilidad, *flashbacks*, memorias fragmentadas, etc.) en la que la figura del sujeto íntimo y privado juega un papel central. No hay evidencia, sin embargo, que el sujeto del siglo XVI y XVII hubiera podido representar y vivir tal resquebrajamiento íntimo y secular. El lenguaje y los géneros discursivos que regían la vida emocional eran tan diferentes que no podemos aplicar nuestras categorías psicológicas para descifrar sus conductas. Al hacerlo, corremos el riesgo de esencializar el sujeto humano al describir la vida emocional pretérita en términos contemporáneos.⁶

Una última preocupación surge al considerar la reflexión clínica en torno al trauma en el contexto colonial. Ya varios investigadores han señalado la dificultad al usar las categorías de la psicología moderna para describir prácticas que no son ni seculares ni occidentales. Por ejemplo, el antropólogo Gananath Obeyesekere señala que a menudo los académicos europeos y norteamericanos asumen postulados universalistas acerca de la naturaleza humana cuando observan personas de otra cultura. Categorías y estados, tales

⁵ Allan Young hace una genealogía histórica del concepto de trauma desde su primera aparición en lenguas europeas en 1656 hasta su transformación fundamental a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, pp. 13-42. Ver también Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

⁶ Resulta apropiado reconocer un límite particular a cualquier discusión teórica en torno al concepto de trauma. La reflexión contemporánea ha establecido la segunda guerra mundial y el Holocausto judío como el horizonte definitorio del trauma social y, por lo tanto, tiende a proponer conceptos ajenos a la modernidad temprana latinoamericana. En ese contexto es necesario preguntarse si conceptos clínicos —como el de PTSD (desorden de estrés post-traumático, por sus siglas en inglés)— son útiles para explorar fenómenos de dislocación social durante la modernidad temprana americana.

como la melancolía y la nostalgia, no sólo son históricamente contingentes sino que se constituyen dentro de amplias e incluyentes redes locales, ideológicas y religiosas. Así, un desastre masivo en nuestra era secular de post-Auschwitz se vive y construye de manera diferente a como lo vivieron y construyeron a principios del siglo XVI los Nahuas en el valle central de México, a mediados de ese mismo siglo los nobles andinos y los mestizos herederos de legado incaico, o a principios del siguiente las comunidades del valle de Tenza, en la región muisca, durante la violenta re-organización territorial que conduce a la creación de los resguardos coloniales. Las estructuras emocionales del sujeto, los valores normativos y los géneros discursivos disponibles para la inscripción de la desolación, todo eso ha cambiado, cambiando a su vez la naturaleza del evento y su auto-percepción.⁷

La pregunta, entonces, es: conociendo esta particular genealogía decimonónica y europea, la inevitable distancia histórica y la carencia de una situación clínica, *¿podemos usar el concepto de “trauma” para pensar textos y sujetos sociales de la colonia temprana, de hecho, para acercarse a la cultural colonial americana desde la historia?*

“Trauma” es hoy en día un concepto sugerente que articula de manera eficaz el sufrimiento social, diremos incluso que es inevitable en la medida en que emerge del proceso de secularización moderna. Y así como no podemos escapar la modernidad, tampoco podemos escapar esta metáfora. Su capacidad explicativa, y para disponer y producir efectos tangibles es evidente en los varios sistemas de saber trans-nacionales (medicina, sicología, derecho, etc.), prácticas (intervenciones clínicas, litigación, sistemas de prevención, etc.), e instituciones (hospitales, cortes, universidades, etc.). Y sin embargo, su eficacia no tiene, no debe ser simplemente restrictiva. Así como el psicoaná-

⁷ Gananath Obeyesekere, “Depression, Buddhism, and the Work of Culture in Sri Lanka,” en Arthur Kleinman y Bryan Good (eds.), *Culture and Depression*. Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 134-152. También Gananath Obeyesekere, *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990; y el ya clásico trabajo de Michelle Zimbalist Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* Cambridge: Cambridge University Press, 1980. Para las dificultades prácticas relacionadas con el uso de nociones clínicas ortodoxas en contextos inter-culturales, ver Arthur Kleinman, *Writing at the Margins. Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California Press 1995 y Patrick Bracken, “Hidden Agendas: Deconstructing Post Traumatic Stress Disorder,” en Patrick Bracken y Celia Petty (eds.), *Rethinking the Trauma of War*. London: Free Association Books, 1998, pp. 38-59. Allan Young analiza la categoría médica del PTSD como un producto cultural que resulta de la progresiva medicalización del sufrimiento y de otras presiones políticas (por ejemplo, aquellas ejercidas por soldados que regresan del campo de batalla y piden compensación, etc.). *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Geoffrey White ofrece un panorama sobre las emociones en la antropología cultural en “Ethnopsychology,” en Geoffrey M. White (ed.). *New Directions in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 21-46.

lisis (al cual las teorías en torno al trauma le deben mucho), las reflexiones adelantadas en los estudios del trauma no están condenadas a ser enunciados anacrónicos, esencialistas y universalistas.⁸ El amplio radio de acción del concepto y la consecuente reflexión inter-disciplinaria que se ha desatado sugieren útiles estrategias interpretativas para acercarnos a contextos y dinámicas sociales propias de sociedades convulsionadas.⁹ Aun más, el concepto de trauma social puede servir de punto de partida para una historiografía crítica que vaya más allá del despliegue progresivo y teleológico de la modernidad secular, labor crítica inaplazable en el campo de los estudios coloniales americanos.

Estrategia doble

Para enfrentar esta tensión de manera productiva, propongo una doble estrategia, que puede estar condenada al fracaso, pero que aun en su eventual naufragio me parece importante: por una parte, recuperar el vocabulario histórico que articula la des-estructuración social y la conmoción emocional durante los siglos XVI y XVII y, por otra, reconocer que las reflexiones en torno al trauma constituyen un filtro inevitable e importante para explorar la resonancia simbólica de eventos catastróficos. Para poder lograr esta doble

⁸ Es claro que la cuestión más amplia es si conceptos y procedimientos influidos por el psicoanálisis son apropiados para aproximarse a subjetividades sociales de la modernidad temprana. Stephen Greenblatt y Meredith Skura han considerado las dificultades del psicoanálisis ante la producción cultural del Renacimiento. Ambos concuerdan que el psicoanálisis es una herramienta importante, en parte por que la modernidad temprana constituye el bastimento para una subjetividad contemporánea. Ver, Stephen Greenblatt, "Psychoanalysis and Renaissance Culture," en Patricia Parker y David Quint (eds.), *Literary Theory/Renaissance Texts*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 210-224; Meredith Skura, "Early Modern Subjectivity and the Place of Psychoanalysis in Cultural Analysis: The Case of Richard Norwood," en Peter Brooks y Alex Woloch (eds.), *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture*. New Haven, CT: Yale University Press, 2000, pp. 211-221. Por mi parte, pienso que el psicoanálisis es relevante y enriquecedor sólo si, como estrategia interpretativa, genera una reflexión desde y del encuentro con contextos históricamente específicos. Las estrategias interpretativas de Freud permiten leer los signos de un sujeto traumatizado a través de su ubicación histórica en el deseo, en la medida que el evento catastrófico regresa obsesivamente para asediario. Para un argumento similar, esta vez en el campo de la antropología, ver el reciente trabajo de Rita Laura Segato, "La célula violenta que Lacan no vio: Un diálogo (tenso) entre la antropología y el psicoanálisis", trabajo presentado ¿Nuevos paradigmas transdisciplinarios en las Ciencias Humanas?, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 9 de abril 2003.

⁹ De hecho, se puede notar la emergencia de un campo de convergencias interdisciplinarias que puede ser definido de manera amplia como "estudios sobre el trauma cultural". Autores destacados en el campo, son Dominick LaCapra, Hayden White, Berel Lang, Eric Santner, Robert J. Lifton, Arthur Kleinman, Kay Erikson, Ruth Leys, Cathy Caruth, Shoshana Fellman y Jay Winter.

estrategia, debemos prescindir de aquellos elementos en la categoría del trauma que corresponden a patologías de sujeto y explorar las continuidades y afinidades en las categorías que designan el sufrimiento social del pasado y el presente.

Hay por lo menos cuatro pasos que son necesarios metodológicamente para poder llevar a cabo este acercamiento histórico a la des-estructuración social como trauma. En primer lugar, debemos hacer la transición de una noción de trauma centrada en lo individual a una social, del paciente a la colectividad. La transición a una noción colectiva de trauma significa un cambio de modelo de enfermedad mental al de perturbación grupal, de tal manera que, en vez de interpelar los testimonios como si representaran el drama privado de un individuo, propongo que los pensemos como intervenciones generadas desde y sobre la perturbación de lo simbólico. De hecho, es sólo en la dimensión de lo simbólico —en tanto repositorio de lo propiamente colectivo— que podemos acceder a un punto de vista propiamente histórico del desastre, pues es allí donde se recuperan plenamente los mecanismos de asimilación y elaboración social de los eventos.

En segundo lugar, debemos hacer la transición de una *clínica* a una *hermenéutica*, es decir de un modo de diagnóstico y tratamiento a uno interpretativo. Al acercarnos a las huellas y remanentes del desastre es necesario abandonar cuadros sintomatológicos y buscar, en cambio, los principios semióticos estructuradores que reglan el registro cultural. Si tomamos, por ejemplo, los relatos sociales que emergen inmediatamente después del desastre no podemos decir que estos son sólo manifestaciones privadas del trauma. Es cierto que estos relatos pueden estar marcados morfológicamente por el habla traumatizada, exhibir memorias repetidas e intrusas, o una intensificación de la perspectiva, pero jamás serán una simple transcripción de la neurosis traumática.¹⁰ Aunque pueden poner en escena una relación ritual de los signos y negarse a abandonar el objeto perdido, es tan simplista —e inútil para el historiador— leerlos sólo en función de su valor terapéutico como lo sería hacerlo sólo por su contenido documental.¹¹

En tercer lugar, debemos hacer la transición de una comprensión mimética de la representación a una *performativa*, es decir, que de cuenta de

¹⁰ Los síntomas enunciados describen una memoria traumatizada. Ver Daniel Schacter, *Searching for Memory: The Brain, the Mind, and the Past*. New York: Basic Books, 1996, pp. 201-207.

¹¹ Es difícil evaluar el valor terapéutico de estas narrativas. La producción de una historia ha sido siempre un componente esencial del proceso terapéutico. Estudios más recientes han considerado la forma estética y moral necesaria para la construcción de un relato terapéutico. Ver, por ejemplo, el reciente trabajo de Cheryl Mattingly, *Healing Dramas. The Narrative Structure of Experience*. Cambridge, UK: University of Cambridge Press, 1998.

su funcionamiento. Así pues, en vez de examinar el horizonte cultural como si estuviera claramente marcado por la figura de los eventos catastróficos, entenderemos mejor su impacto al comprender que nos refiere simultáneamente a 1) los procesos de inscripción, rememoración y actualización de los eventos y, 2) al bloqueo de la habilidad para narrativizar el pasado. En otras palabras, los artefactos culturales marcados por el desastre —por ejemplo, los relatos— se entienden mejor al estudiar la manera que cumplen con un legado perturbador y no en cuanto pudieran comunicar una imagen acertada o fidedigna de los eventos o de la experiencia personal. Una interpelación correcta de estos textos demanda no sólo una evaluación de lo que dicen sino una aprehensión de la manera en que *funcionan* y lo que *logran* en ese funcionamiento.

Por último, la experiencia que designaremos trauma social —es decir, la dimensión simbólica del desastre— exhibe una dinámica particular en tanto su ritmo de cambio se guía por una temporalidad decidida y simultáneamente retroactiva en la que las experiencias que no fueron plenamente integradas debido a su carácter traumático son elaboradas continua y parcialmente de tal manera que el pasado coexiste e incluso agobia efectivamente el presente. En tal dinámica, los relatos sociales de los eventos definen, inscriben y re-inscriben el desastre constituyendo *loci memoriae*.¹² Lo definen porque no sólo son vehículos para la experiencia sino que de hecho la constituyen; lo inscriben al establecer protocolos para los procedimientos mnemónicos; y lo re-inscriben al actualizar el significado de los eventos de acuerdo a las necesidades del presente. Así, además de señalar el lugar del desastre, estos

¹² Pierre Nora llama *loci memoriae* —o lugares de memoria— “any significant entity, whether material or non-material in nature, which by dint of human will or the work of time has become a symbolic element of the memorial heritage of any community ...” Pierre Nora, “From *Lieux de mémoire* to Realms of Memory,” en Pierre Nora y Lawrence D. Kritzman (eds.), *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. New York: Columbia University Press, 1996, pp. xv-xxiv; p. xvii. Para la memorialización y actualización de memorias traumáticas, ver T. G. Ashplant, Graham Dawson y Michael Roper, (eds.), *The Politics of War Memory and Commemoration*. London: Routledge, 2000 y Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: the Great War in European Cultural History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998. Por su parte, Teresa de Lauretis cuestiona la separación tradicional que se hace de experiencia y discurso y propone que la primera es constituida por los géneros discursivos disponibles en una sociedad. Teresa de Lauretis, “Semiotics and Experience,” en *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1984, pp. 158-186. En el caso de los procesos de memorialización esto quiere decir que el evento no dota de significado al monumento, sino que los procesos colectivos que van dando paso al monumento proponen en primer lugar un significado del evento. Ernst van Alphen desarrolla esa relación entre discurso y experiencia en el contexto de experiencias límites Ernst van Alphen, “Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma,” en Mieke Bal, Jonathan Crewe y Leo Spitzer (eds.), *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover, NH: University Press of New England, 1999, pp. 24-38.

relatos adelantan el trabajo de duelo y/o actúan (*act-out*) su propia incapacidad para enfrentar las demandas de la catástrofe. De ambas formas, son determinantes en el proceso colectivo de re-estructuración simbólica y de construcción de una memoria histórica.

Cornelius Castoriadis señala que el fin último del historiador es aprehender la forma particular de *eidos* (forma del ser social), lo que significa comprender el magma de sus significaciones sociales imaginarias.¹³ El objetivo de estas cuatro estrategias es facultar al historiador con herramientas apropiadas para explorar el legado de sociedades des-estructuradas y examinar la recurrente y peculiar manera en que la catástrofe interpela ese *eidos*. Ellas nos permiten sortear la sintomatología clínica, y entender el trauma como “experiencia frustrada” debido a un injustificado y excesivo sufrimiento. Desde ese punto de vista, la experiencia traumática no es exclusiva al siglo XIX sino que siempre ha existido y todos hemos copado cognitiva y emocionalmente con sus perturbadores efectos. Igualmente nos permiten articular la noción de trauma social como “ethos —o cultura grupal— que es diferente a la suma de las heridas [traumas] personales que lo constituyen, y es más que éstas”.¹⁴ Así pues, trauma social designa las dinámicas que emergen en el quiebre imprevisto de redes simbólicas (especialmente aquellas asociados con la familia, la autoridad y la espiritualidad), y activa una

¹³ Para Castoriadis las *significaciones sociales imaginarias* producen el universo de significados posibles en una sociedad e instituyen su modo de ser socio-histórico. Tal institución comprende modos de aprehender (la organización y auto-explicación del mundo), de valorización (el establecimiento y generalización de motivos, valores y jerarquías), y de ser (la producción de una cierta subjetividad). Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*, ed. David Ames Curtis. Oxford, UK: Oxford University Press, 1994, p. 41. Su noción de imaginario (que difiere marcadamente del de Lacan) existe en exceso al aspecto funcionalista de cada institución: “This element—which gives a specific orientation to every institutional system, which overdetermines the choice and the connections of symbolic networks, which is the creation of each historical period, its singular manner of living, of seeing and of conducting its own existence, its world, and its relations with this world, this originary structuring component, this central signifying signified, the source of that which presents itself in every instance as an indisputable and undisputed meaning, the basis for articulating what does matter and what does not, the origin of the surplus of being of the objects of practical, affective and intellectual investment, whether individual or collective—is nothing other than the *imaginary* of the society or of the period considered”. *The Imaginary Institution of Society*, (Kathleen Blamey trad.) Cambridge, MA: MIT Press, 1994, p. 145; en especial capítulos 3 y 4. Para una consideración de las semejanzas y diferencias en el trabajo de Lacan y Castoriadis, ver Fernando Urribarri, “Castoriadis: The Radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious,” *Thesis Eleven*, 2002, pp. 40-51 y Yannis Stavrakakis, “Creativity and its Limits: Encounters with Social Constructionism and the Political in Castoriadis and Lacan,” *Constellations No. 9*, 2002, pp. 522-539.

¹⁴ Kai Erikson, “Notes on Trauma and Community,” in Cathy Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 185. También Robert Jay Lifton, *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*. New York: Basic Books, 1979.

temporalidad colectiva particular en la que el pasado asedia el presente de tal manera que su inscripción en el registro de la memoria y la historia es a la vez solicitado y frustrado.

Melancolía

*Sólo el llanto me era dulce y ocupaba el lugar
de mi amigo en las delicias de mi corazón.*

San Agustín, *Confesiones* (4: IV, 9)

Pocas catástrofes de la modernidad temprana son tan pobremente entendidas como el proceso de invasión, subyugación, y re-organización de las sociedades indígenas en las Américas. Esto es tan cierto con relación al trastorno sufrido en el ámbito cultural y emocional como con las dinámicas de reconstitución posteriores. Sabemos que aquellos que sufrieron la conquista y colonización de las Américas sintieron el proceso como interrupciones brutales de sus rutinas sociales que alteraron de manera irrevocable su sentido de comunidad. Sin disminuir la inmensa creatividad con que los pueblos indígenas respondieron a la conquista¹⁵, la enormidad del episodio produjo un colapso simbólico evidente en la imposibilidad de usar recursos simbólicos locales para hacer el duelo dentro del marco de instituciones culturales y políticas existentes —una situación agravada por la política de eliminación y prohibición de las deidades locales, la imposición forzada de un nuevo orden espiritual, jurídico y administrativo, y el desmonte de las ordenes militares, tan importantes en las sociedades indígenas. En ese contexto no es sorpresivo que los marcos culturales de referencia y representación no resultaran adecuados para hacer inteligibles la pérdida de tal manera que, como dice Nathan Wachtel, el “traumatismo de la conquista se define por una especie de ‘abandono’, un hundimiento del universo tradicional”, un estado constante de melancolía.¹⁶

¹⁵ Esto queda bien demostrado en los trabajos de Serge Gruzinsky y Enrique Florescano entre muchos otros.

¹⁶ Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976, p. 54. Además de Wachtel, varios otros han invocado el concepto de trauma para explicar el contexto americano colonial: Zelia Nuttall, “The Causes of the Physical Degeneracy of Mexican Indians after the Spanish Conquest as Set Forth by Mexican Informants in 1580,” *Journal of Hygiene*, No. 27, 1927, pp. 40-43; George Kubler, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, 2 vols. New Haven: Yale Historical Publications, 1948, Vol. 1 pp. 30-67; Vol. 2 pp. 417-418; Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols. México: Editorial Porrúa, 1953-54, Vol. II; y Frances Berdan, “Trauma and Transition in Sixteenth Century Central México,” en Warwick Bray (ed.), *The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americas 1492-1650*. New York: Oxford University Press, 1993, pp. 163-196.

No es sorpresa que el melancólico constituya la imagen más persistente en la que se reconoce las consecuencias y demandas sociales de la catástrofe. Durante el siglo XVI las víctimas del desplazamiento social y la conquista militar—como judíos e indios americanos—fueron caracterizadas como melancólicos.¹⁷ José Antonio Mazzotti describe como ‘melancólicos’ a los sujetos constituidos en las crónicas mestizas coloniales. Exiliados y desposeídos, éstos saben que ni siquiera a través de la astucia y el saber podrán re-apropiar o recobrar el objeto de deseo.¹⁸ La misma figura de Durero, nos lo recuerda



Figura 1: Melancolía I (1514). Grabado de Albrecht Dürer (Alemania, 1471-1528). (24.1 x 18.8 cm). Legado de William P. Chapman, Jr., Clase de 1895. Cortesía de Herbert F. Johnson Museum of Art, Cornell University.

denota un campo de la sensibilidad que se apoya en la carencia.¹⁹ En esa figuración de lo imaginario, la melancolía no designa en primer lugar un mecanismo de cambio propiamente, sino el legado de ese cambio valorizado de tal manera que inscribe las potencialidades destructivas del desastre.

¹⁷ La referencia proviene de Roger Bartra, Cultura y melancolía. *Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2001. Para una discusión sobre la melancolía judía, ver Marcel Bataillon, “¿Melancolía renacentista o melancolía judía?”, en *Estudios hispánicos: Homenaje a A.M. Huntington*. Wellesley, MA: 1952, pp. 39-50. Svetlana Boym publicó recientemente una historia de los orígenes médicos de la ‘nostalgia’ en el siglo XVI. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001, en especial pp. 3-18.

¹⁸ José Antonio Mazzotti, *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*. Lima: Bolsa de Valores de Lima, 1996, pp. 338-339. De manera más amplia José Antonio Maravall se refiere a la *acedia* que caracteriza al siglo XVII hispánico como la señal de una sociedad consciente de su propia crisis social. *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure* (trad. Jerry Cochran). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. Walter Benjamin identifica la melancolía como el elemento definitorio del periodo barroco. Ver Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (trad. John Osborne). London: Verso, 1985, pp. 57-158.

¹⁹ Ver Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, y Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1964.

Para Freud, pensador seminal de la aflicción en el siglo XX, el duelo funciona como un proceso simbólico de desprendimiento del objeto amado al reconocer su pérdida y permite la eventual re-investidura de otro objeto de deseo. Cuando la pérdida excede la reserva psíquica del sujeto (es decir, cuando se constituye como traumática), ocurre la melancolía que les impide el abandono del objeto perdido y da pie a un estado de abatimiento y de estancamiento emocional. La melancolía, por lo tanto, es la imposibilidad de completar el proceso simbólico y de abandonar el objeto perdido. El melancólico se hunde en la depresión y desarrolla una sintomatología definida por la evasión y el debilitamiento general.²⁰ Esta sintomatología se apoya en la noción de un sujeto vulnerable y privatizado. Sin embargo, la noción de melancolía propia de los siglos XVI y XVII difiere marcadamente de nuestras propias respuestas a la pérdida.

Para la modernidad temprana la melancolía es un término plural y sus significados no son necesariamente continuos con los nuestros.²¹ En primer lugar, la melancolía (o bilis negra, caracterizada como fría y seca) designa uno de los cuatro humores o elementos esenciales de los que está compuesto el cuerpo: la sangre (caliente y húmeda), la bilis amarilla (caliente y seca), y la flema (fría y húmeda), son los otros tres. La proporción en que cada uno de esos cuatro elementos se hallan en la persona constituye su *temperamentum*: colérico, flemático, sanguíneo o melancólico. Aun más, el saber científico — desde *Los aires, las aguas, y los lugares* (400 a.C.) de Hipócrates— asevera que los pueblos reproducen las condiciones de su medio ambiente de tal manera que un temperamento prevalece en cada nación y raza: los del mediterráneo se decían que eran sanguíneos, los ingleses flemáticos, los alemanes coléricos y los indígenas americanos melancólicos.

En segundo lugar la melancolía designa un desorden fisiológico. De acuerdo a la caracterología neo-aristotélica de la época, el exceso de bilis

²⁰ Sigmund Freud, "Duelo y melancolía," en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1984, pp. 243-245. En el mismo ensayo, Freud escribe que "la melancolía se singulariza por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento en sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo" (242). Curiosamente la diferencia entre duelo y melancolía corresponde al auto-reproche y a la expectativa de ser castigado, actitudes que tienen su fundamento en una habilidad para "captar la verdad con más claridad" que el no melancólico (244). Con algunas variaciones (como la del papel que se le asigna a la fantasía), este enunciado también resume el influyente trabajo de Melanie Klein. Ver Melanie Klein, "Mourning and its Relation to Manic Depressive States," en *Writings of Melanie Klein*. London: Virago Press, 1997, pp. 344-369.

²¹ La melancolía es uno de los ejes conceptuales del Renacimiento. Ver Jan Starobinski, *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900*. Ginebra: JR Geigy, 1962; Bartra, *Cultura y melancolía*; y Augusto Salinas Araya, "Tradición e innovación en la medicina española del Renacimiento," *Ars Médica*, No. 4, 2001.

negra resulta en un estado de desequilibrio mejor definido como alienación del entendimiento o razón sin calor (“*est mentis alienatio citra febrem*”).²² De esta manera y contrario al psicoanálisis, la tristeza melancólica no era necesariamente el resultado de un evento o una experiencia, sino evidencia de un exceso fisiológico desequilibrante. Una manifestación particular de ese desorden designa la exacerbación de la sensibilidad asociada al genio creativo y, en especial, al furor poético. Esta última acepción —que distingue a figuras de la cultura occidental tan prestantes como Ficino, Hamlet y Don Quijote— se apoya en el Problema XXX (atribuido a Aristóteles) y asocia la sensibilidad creativa a los excesos del furor colérico y del sopor retraído, un estado de alteridad constante que recuerda la embriaguez del vino.²³

Para la antropología renacentista el complejo conceptual de la melancolía sirve para ratificar la naturaleza enigmática y errática del indio, e incluso justifica la empresa de la conquista.²⁴ Así, en 1535 el cronista real Fernández de Oviedo describe a los nativos como débiles y cobardes y los llama

²² Andrés Velásquez, “Libro de la melancolía, en el cual se trata de la naturaleza de esta enfermedad, así llamada melancolía, y de sus causas y síntomas. Y si el rústico puede hablar latín, o filosofar, estando frenético o maniaco, sin primero lo haber aprendido,” en Roger Bartra (ed.), *Del Siglo de Oro de la melancolía. Textos novohispanos sobre las enfermedades del alma*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1998, p. 334. La doctrina de los humores se origina en la medicina griega del siglo VI a.C. y ejerce una influencia decisiva en el pensamiento europeo hasta principios del siglo XVIII. Empédocles argumentó que el mundo se compone de cuatro elementos: la tierra, el agua, el fuego, y el aire. Sus varias combinaciones producen todos los cuerpos compuestos. La tradición hipocrática desarrolló la idea que estos cuatro elementos estaban dotados con una cualidad dominante y otra subordinada, de tal manera que el fuego era caliente y seco, la tierra frío y seco, etc.—y correspondía a los cuatro humores, la sangre, la flema, la bilis negra, y la bilis amarilla. El desequilibrio entre los cuatro elementos producía el estado enfermizo de un cuerpo. Poco después, Aristóteles y Galeno le infunden a la idea una legitimidad filosófica y médica que va a durar hasta el siglo XVIII. Ver la definición de “Humores” en Roderick McGrew, *Encyclopedia of Medical History*. London: Macmillan Press, 1985. También, Stanley W. Jackson, *Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Time*. New Haven: Yale University Press, 1986. Para una interesante crítica feminista de la tradición melancólica, ver Juliana Schiesari, *The Gendering of Melancholia. Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

²³ Platón había desarrollado la asociación entre embriaguez y exaltación creativa en Platón, *Las leyes* (trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano). Madrid: Alianza Editorial, 2002, I pp. 644b 6 y ss.). Aristóteles, quien la asocia al carácter melancólico, ofrecerá el fundamento de lo que se conocerá como el furor poético en el siglo XVI. Ver la introducción de Jack Pigeaud a Jackie Pigeaud (ed.), *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, (trad. Cristina Serna). Barcelona: Quaderns Crema, 1996).

²⁴ Para un examen de la melancolía en la modernidad temprana hispánica, ver Donald W. Bleznick, “La teoría clásica de los humores en los tratados políticos del Siglo de Oro,” *Hispanofilia*, No. 2, 1959, pp. 1-9; Guillermo Díaz-Plaja, *Tratado de las melancolías españolas*, Madrid: Sala, 1975; Christine Orobítz, *L’Humeur noire. Mélancholie, écriture et pensée en Espagne aux XVIème et XVI’èmes siècles*. Bethesda: International Scholars Publications, 1996; Teresa Scott Soufas, *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature*. Columbia: University of Missouri Press, 1990.

melancólicos. Según el cronista, la alta tasa de mortalidad en el Caribe se explica por el temperamento del indígena, la cual

... de su natural, es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos [los indios], e cobardes, viles y mal intencionados; mentirosos y de poca memoria, e de ninguna constancia. Muchos de ellos por su pasatiempo, se mataron con ponzoña por no trabajar, y otros se ahorcaron por sus manos propias, y a otros se les recrescieron tales dolencias, en especial de unas viruelas pestilenciales que vinieron generalmente en toda la isla, que en breve tiempo los indios se acabaron.²⁵

Siguiendo este razonamiento, que asimila el genocidio a la debilidad y pereza nativa, Juan de Matienzo, consejero legal del virrey Toledo en el Perú (1569-1580) y uno de los primeros juristas en América, escribe en su tratado *Gobierno del Perú* (1567):

Son ... todos los indios de cuantas naciones hasta aquí se han descubierto *pusilánimes e tímidos, que les viene de ser melancólicos naturalmente, que abundan de cólera adusta fría*. Los que este hábito o complesión tienen ... son muy temerosos, flojos y necios; que les viene súbitamente, sin ocasión ni causa alguna, muchas conjogas y enojos, y que si se les pregunta de qué les viene, no sabrán decir porqué.... Todo lo cual da a entender que naturalmente fueron nacidos y criados para servir, y les es más provechoso el servir que el mandar....²⁶

Estos, como otros pasajes de la cronística de Indias, sugieren que el entramado de la melancolía en tanto temperamento humoral es cómplice de la conquista, encubridora —y ya no consignatario— del trauma social. De acuerdo a Matienzo, el temperamento andino y el desconocimiento de sus propias circunstancias (“no sabrán decir porque”) revela un natural estado de embrutecimiento que se hace explícito en la carencia de facultades políticas para el auto gobierno. Aun más, si recordamos la asociación de melancolía con acedia, uno de los siete pecados capitales (que en este caso se manifiesta como una reticencia a regocijarse y reconocer la Verdad revelada que llega con los españoles), tenemos entonces un argumento que presta razones tanto para que los indígenas se sometan (por ausencia de facultades políticas) como para que los españoles los sometan (por desconocer las verdades de la fe).

Los apologistas del indio también usaron la imagen del nativo como melancólico. Vasco de Quiroga (1470-1565) y Juan de Palafox y Mendoza

²⁵ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, (Juan Pérez de Tudela Bueso ed), 5 vols. Madrid: Atlas, 1959, 3: VI, p. 67.

²⁶ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, (ed. G. Lohmann Villena). Paris: Institut Français d'Etudes Andines, 1967, pp. 16-19; mis bastardillas.

(1600-59), dos reconocidos administradores del sistema colonial y ensayistas políticos, adelantan una crítica de las relaciones existentes entre españoles e indígenas al insistir en su timidez y docilidad—dos características del melancólico.²⁷ Para ellos—como para el franciscano Jerónimo de Mendieta (*Historia eclesiástica indiana*, circa 1597)—el temperamento sencillo de los indios los hace vasallos que merecen la protección real de la avaricia de los encomenderos, pero al mismo tiempo, nos dice Mendieta, los inhabilita para el ministerio religioso y prueba que los indígenas no nacieron para mandar y ordenar sino para ser mandados y ordenados. Tanto para los detractores del indio (quienes los consideran como perezosos y débiles) como para sus apologistas (quienes los ven como sencillos y dóciles), el indio en tanto melancólico es un sujeto en busca de su propia sujeción. Hasta aquí es claro que la noción de melancolía como temperamento se presta poco para explorar un vocabulario histórico del sufrimiento social. Aun más, no sería aventurado afirmar que este concepto opera precisamente a la inversa, como encubridor de ese sufrimiento social.

Garcilaso de la Vega, el mestizo peruano del siglo XVI autor de los *Comentarios reales* (1609-1615), también se apoya en la noción caracterológica.²⁸ A veces, trata de invertir la tipología: Los andinos, dice Garcilaso, son valientes, creativos, y capaces de construir maravillas como la del templo de Huiracocha (5: XXII, 303) y la fortaleza de Sacsahuaman (7: XXVIII, 484). Incluso el mestizo se burla del escepticismo europeo ante la posibilidad del indio valiente—“No podían creer que había en los indios pujanza”²⁹ (7: XXI, 468)—un pasaje que acarrea una intención marcadamente irónica pues describe las hazañas heroicas de los araucanos, la nación chilena que legendariamente resistió los avances de los europeos. Sin embargo, la imagen del indio como colérico es el reverso del melancólico, con la consecuencia indeseable de que éste no se enfrenta a la sujeción sino al exterminio. Con razón que más frecuentemente Garcilaso alaba el desinterés y la docilidad del indio y desarrolla la imagen del melancólico como dotado de una

²⁷ Vasco de Quiroga, *La utopía en América* (ed. Paz Serrano Gassent, Crónicas de América). Madrid: Historia 16, 1992 y Juan de Palafox y Mendoza, *Ideas políticas* (ed. José Rojas Garcidueñas). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. Esta caracterización perdura hasta hoy en día. Es frecuente encontrar especialistas no indígenas usando la imagen de la melancolía para precisar la respuesta nativa a la invasión europea. Sin embargo, señalar la pasividad como una respuesta patológica—y no principalmente política—es denegar una vez más la agencia histórica del indígena.

²⁸ En “Trauma and Narrative in Early Modernity: Garcilaso’s *Comentarios reales* (1609-1616),” *MLN*, No. 118, 2003, pp. 393-426, desarrollo el uso retórico de la melancolía como respuesta históricamente contingente al trauma de la conquista.

²⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* (Carlos Aranibar ed.). Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991.

sensibilidad extraordinaria, según lo proponía el famoso problema XXX de Aristóteles. Un contemporáneo de Garcilaso, el doctor y filósofo Andrés Velázquez, escribe en 1585 que:

... mayores habilidades ... son las que se hallan en algunos melancólicos, y esto es en tanto exceso, que dicen que algunos melancólicos tienen tanta fuerza de ingenio, que antes parece cosa divina que humana. De donde viene a decir que todos los excelentes varones que hubo en las ciencias fueron melancólicos. Así vemos que este temperamento por la sequedad es de tanta prestancia que la prudencia se le atribuye a él³⁰

En *Comentarios reales* —que ocurre en la melancólica Cusco y está habitada por lúgubres figuras andinas— el tío e informante de Garcilaso, el noble Inca Cusi Huallpa, es la encarnación perfecta del héroe melancólico.³¹

El dominico Bartolomé de las Casas (de quien todos conocemos su acerba *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 1552) va aun más lejos. Para Las Casas, el indio melancólico es la pieza retórica fundamental en el intento por afianzar su crítica al régimen colonial. Según el dominico la subyugación violenta produce un estado de abatimiento que vuelve a los indios incapaces de recibir la palabra de Dios y que eventualmente los mata.³² Es de notar que en la formulación lascasiana, la melancolía no es el resultado de un desequilibrio fisiológico, sino que es la consecuencia de un devenir violento que agota la agencia de su víctima e instaura en el sujeto afectado un estado de atrofia permanente. En el texto lascasiano el indio como melancólico contrasta decididamente con el carácter apacible y bucólico que los distinguía antes de la llegada de los españoles.

Este uso del concepto de melancolía ciertamente se apoya en una definición de la época. Sebastián de Covarrubias, el lexicógrafo que compiló el

³⁰ Roger Bartra, *El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre la enfermedades del alma*. México: Universidad Iberoamericana, 1998, p. 305.

³¹ El contraste se hace más notorio al precisar que las grandes figuras andinas de la época pre-hispánica logran el rango de héroes épicos (sobre todo en los *Comentarios*), mientras que aquellos de la época colonial son melancólicos. Además del noble Inca Cusi Huallpa, vale la pena destacar la figura de Túpac Amaru al final de la *Historia del Perú* (1616).

³² Ver respectivamente, Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (ed. Agustín Millares Carlo, trad. Atenógenes Santamaría) México: Fondo de Cultura Económica, 1975, 5.4: p. 90 y 6: p. 99; Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias* (ed. Agustín Millares Carlo), vol. 3. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, 3.3:CXLIV, 328; Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria* (ed. Edmundo O'Gorman, c. 1559), 2 vols. México: Instituto de Investigaciones históricas, 1967, p. 37. Debo la referencia inicial de Las Casas a la excelente discusión de Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 242.

primer diccionario español, escribe en 1611 "... dezimos estar uno melancólico quando está triste y pensativo de alguna cosas que le da pesadumbre."³³ Ya hay en Covarrubias una relación causal entre el estado emocional de un sujeto y el contexto social que lo comprende. Igualmente, Miguel Sabuco—doctor y filósofo natural como Vásquez—escribe en su *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1588) que el miedo y la aprehensión repentinos —el pánico (*Schreck*) en términos freudianos— puede causar la melancolía e incluso la muerte.³⁴ La novedad que introduce las Casas ocurre en el juego asimétrico de relaciones de poder que acaece en la América colonial. Las Casas traspone un concepto que se usa en las península ibérica para describir aflicciones personales y lo aplica a un contexto americano para dar cuenta del sufrimiento social. Mientras que la mayoría de los comentaristas españoles usan la noción caracterológica para explicar la conducta indígena, Las Casas ejemplifica la violencia colonial por medio de su efecto en los indígenas: la melancolía. De esta manera la acedia —exilio y desengaño espiritual propio de los melancólicos— es consecuencia y no causa de la des-estructuración social. La melancolía indígena ya no justifica la conquista sino que hace evidente su ilegalidad y carácter pecaminoso. Aun más, en tanto la acedia indígena refleja la violencia del desposeimiento, los cristianos son los verdaderos pecadores porque sus actos de opresión causan la melancolía indígena. Al formular el efecto de la conquista como errancia permanente, Las Casas aúna de manera significativa los destinos de españoles e indígenas a un contexto colonial, una intuición importantísima y aun no valorada para la historia del pensamiento post-colonial.

Es claro que las nociones propias de la modernidad temprana amplían y enriquecen nuestra concepción estrecha de la melancolía como depresión patológica. Por una parte, la idea de temperamento funciona como un dispositivo que articula el orden social como equilibrio y armonía jerárquica al asignarle a cada sujeto un lugar socialmente predeterminado.³⁵ Así, el

³³ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua Castellana o Española* (ed. Martín de Riquer) Barcelona: Alta Fulla, 1998.

³⁴ - Ver el segundo capítulo de Más allá del principio del placer (1920). *El texto de Miguel Sabuco aparece bajo el nombre de su hija, Oliva Sabuco de Nantes Barrera, "Coloquio del conocimiento de sí mismo, en el cual hablan tres pastores filósofos en vida solitaria..." en Adolfo de Castro (ed.), Obras escogidas de filósofos desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid: Ediciones Atlas, 1953, pp. 332-337.*

³⁵ - Uso el concepto de dispositivo en el sentido foucauldiano: "Un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du non-dit. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments". Ver Michel Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la prison. Paris: Editions Gallimard, 1975, p. 299.* También Gilles Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif?," en Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris: Seuil/Des Travaux, 1989, pp. 185-195.

príncipe, lo afirma Gracián, debe tener un temperamento armonioso—en el que los humores se hallan en equilibrio—pues el orden humoral (del rey) construye y refleja el orden exterior (del reino).³⁶ Este dispositivo vacía el contexto colonial de historia en un movimiento que también es necesario entenderlo como proyección,³⁷ y que opera el ocultamiento de la violencia conquistadora, idea que cobra vigencia cuando atendemos a la conexión lascasiana entre violencia, abatimiento, y exilio espiritual. Precisamente esta formulación nos ofrece una solución de continuidad con las reflexiones contemporáneas sobre el trauma y abre caminos para explorar el quiebre simbólico sufrido por las sociedades indígenas ante la imposición colonial. De hecho, estudios recientes sobre la medicina en el siglo XVII sugiere que la melancolía se consideraba “un mal de fronteras ... una enfermedad de pueblos desplazados ... asociada a la vida frágil de gente que ha sufrido conversiones forzadas y que también ha enfrentado la amenaza de grandes reformas y mutaciones de los principios religiosos y morales que los orientaban.”³⁸ Esta conexión con el desplazamiento y la destitución nos permite proponer la melancolía no ya como un tipo de temperamento o una depresión maniaca, sino como uno de los modos fundamentales en que el orden de lo simbólico opera en momentos de intensa crisis social para designar una persistencia obstinada de lo que se ha perdido.

Para desarrollar un poco este modo de operación de lo simbólico atendamos al siguiente *icnocuicatl* (o canto triste náhuatl) del Valle de México de 1524:

Y todo esto pasó con nosotros.
 Nosotros lo vimos,
 nosotros lo admiramos.
 Con esta lamentosa y triste suerte
 nos vimos angustiados.
 En los caminos yacen dardos rotos,
 los cabellos están esparcidos.

³⁶ Baltasar Gracián, *El político Don Fernando el Católico*. Zaragoza: s.n., 1640. Las ideas de Gracián se fundamentan en la sicología mecánica de Huarte de San Juan. En *Examen de ingenios* éste discute la necesidad que el príncipe sea de ingenio armonioso. Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* (Esteban Torre ed.) Madrid: Editora Nacional, 1976, pp. 266-269.

³⁷ Jacques Laplanche define la proyección como el “Proceso por medio del cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro cualidades, sentimientos, deseos, incluso ‘objetos’, que no reconoce o rechaza en sí mismo. Se trata de una defensa de origen muy arcaico que se actúa particularmente en la paranoia, pero también en algunas formas de pensamiento ‘normales’, como la superstición”. Jean Laplanche y J.B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis* (trad. Donald Nicholson-Smith) New York: Norton, 1974.

³⁸ Bartra, *Siglo de Oro de la melancolía*, p. 37. Dos de las imágenes más duraderas de este complejo es la del indio triste y el judío errante. Svetlana Boym encuentra el mismo tipo de desgarramiento en los orígenes de la nostalgia. Boym, *The Future of Nostalgia*, pp. 3-18.

Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre.
Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo, pero
ni con escudos puede ser sostenida su soledad.
Hemos comido palos de colorín,
hemos masticado grama salitrosa,
piedras de adobe, lagartijas,
ratones, tierra en polvo, gusanos . . .³⁹

Este icnocuicatl hace parte del Manuscrito de Tlatelolco (1528), una relación compuesta por los amanuenses sobrevivientes de Tlatelolco, una ciudad estado-tributaria de México-Tenochtitlan, y con la que enfrentó la invasión española. Los eventos aludidos en el icnocuicatl se refieren al asalto por parte de las tropas combinadas de Cortés y Tlaxcala en agosto 13, 1521, después de casi cuatro meses de asedio a la ciudad.

The Conquest of Mexico, 1519—1521.

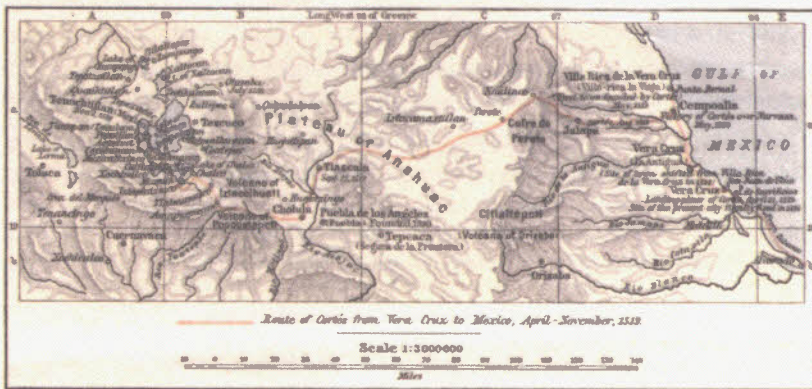


Figura 2 : Ruta de Hernán Cortés para tomar a Tenochtitlán en el Valle de México (1519-1521). Tomado del The Historical Atlas de William R. Shepherd (1923) ahora en la Colección de Mapas de la Biblioteca Perry-Castañeda de la Universidad de Texas en Austin.

³⁹ Angel Garibay establece 1524 como la fecha probable del poema. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl* vol. II, pp. 90-92. El *icnocuicatl* hace parte del Manuscrito de Tlatelolco (1528). Garibay lo tradujo y Miguel León-Portilla e incluyó en León-Portilla, *Visión de los vencidos*, p. 137.

Los *icnocuicatl*s son elegías sombrías y filosóficas, y cuentan con una ilustre línea de poetas pre-hispánicos como el famoso Nezahualcoyotl (1402-1472), Señor de Texcoco.⁴⁰ Sin embargo, a diferencia del tono sobrio y el modo contemplativo de Nezahualcoyotl, este *icnocuicatl* comunica un sentimiento profundo de desarraigo e impotencia. Las imágenes de extinción (“rojas están las aguas ... como si bebiéramos agua de salitre”) se ajustan al registro de lo que Jay Lifton llama “dislocaciones sico-históricas, es decir el colapso de sistemas simbólicos asociados con la autoridad, la educación, la familia y el círculo de vida”.⁴¹ La técnica tradicional del paralelismo y el difrasismo (es decir, la yuxtaposición de dos conceptos diferentes para crear un tercero: así, “la flor y el canto” dan poesía; “dardos rotos” y “cabellos esparcidos” la imagen de soldados vencidos) comunica eficazmente el sentido de derrota y la humillación que le siguió. La ausencia de una voz activa (con la excepción de aquellos pasajes que registran la impotencia misma “Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe”) inscribe un “mundo al revés” en el que gusanos pululan en la calle y las paredes están salpicadas con sesos.⁴² El punto de vista de la voz narrativa consigna un sujeto social consumado por el asalto: “Y todo esto pasó con nosotros./ Nosotros lo vimos,/ nosotros lo admiramos./ Con esta lamentosa y triste suerte nos vimos angustiados”.

El colapso simbólico opera como una crisis total de sentido. El empobrecimiento radical de los recursos simbólicos—sobre todo el del lenguaje—y la necesidad de figurar un proceso de reconstitución colectiva convoca a los sobrevivientes. La mutación de las convenciones propias del *xiuhpohualli* (anales o “libro de los años”) a las del *icnocuicatl*, es decir de la pedagogía del relato histórico a la *performatividad* de la flor y el canto, pone en evidencia este empobrecimiento.⁴³ La última estrofa reproducida, en donde una serie de enunciados declarativos cierra el *icnocuicatl*, ilustra este punto: “Hemos comido palos de colorín,/ hemos masticado grama salitrosa,/ piedras de adobe, lagartijas,/ ratones, tierra en polvo, gusanos”. La sucesión de eventos de signo

⁴⁰ Para un estudio de la obra y legado del príncipe Nezahualcoyotl, ver el volumen 1 de Miguel León-Portilla, *Humanistas de Mesoamérica*, 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

⁴¹ Robert Jay Lifton, “Whose Psychohistory?,” en Peter Brooks y Alex Woloch (eds.), *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture*. New Haven, CT: Yale University Press, 2000, p. 227. Mi traducción.

⁴² Según varios estudios lingüísticos, el Nahuatl hace un uso frecuente del pasivo y en algunos casos en que la agencia del sujeto está comprometida es de uso obligatorio. Ver Bernard Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology*. Oxford, UK: Blackwell, 2nd ed., 1989, p. 192f.

⁴³ Para una discusión de los varios géneros en prosa del Nahuatl del siglo XV, ver el ya clásico texto de Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl* Vol. 1, pp. 449-478. También James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Seventeenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1992, en especial la sección titulada “Forms of Expression”.

negativo no corresponde a la secuencia temporal propia de los anales, sino al de la lamentación del *icnocuicatl*.

La pérdida traumática ocurre tan repentinamente que el relato social no termina por asignarle un sentido estable a los eventos. Las distancias entre la realidad de la conquista y la posición y los términos del orden simbólico disponibles para experimentar esa realidad producen una hiancia o vacío interrogativo —“Nuestra herencia es una red de agujeros”—a la que el sobreviviente regresa repetidamente para intentar dotarla de significado.⁴⁴ Es precisamente en ese retorno que los eventos pueden ser incorporados en el ámbito de lo simbólico y siempre como exceso. Dado que el retorno constituye una característica de la estructura temporal del trauma, los enunciados posteriores al desastre—como este *icnocuicatl*—deben entenderse como actualizaciones de la necesidad colectiva de simbolizar la fragmentación causada por el evento traumático.⁴⁵ Estos repetidos intentos por transformar los fragmentos en memoria narrativa (o memoria social) definen y redefinen los hechos a la vez que permiten la reconstitución de subjetividades privadas y colectivas. Este es, precisamente, el impulso fundamental detrás de todos los llamados “relatos de los vencidos” que surgen tras la conquista de América. Al leer estos relatos como expresión de una necesidad comunal comprendemos las formas posibles en que se reactiva la historicidad colectiva tras experiencias de devastación masiva.⁴⁶

En efecto, la misma insistencia en las actividades desesperadas durante el asedio a la ciudad —“hemos comido palos, grama, piedras, lagartija, ratones”—rescata una subjetividad heroica que sirve de suplemento a la re-

⁴⁴ El principio de esta frase re-elabora una cita de Ernst van Alphen que dice “... the discrepancies between the reality of the [conquest] and the position and terms the symbolic order provided to experience this reality”. “Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma”, p. 28. Para una elaboración de la hiancia, ver Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection* (trad. Alan Sheridan) New York: W.W. Norton, 1977, pp. 165-166. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1991, p. 61. También Cathy Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 3-12.

⁴⁵ Existe una larga tradición de relaciones indígenas que revisan y re-elaboran las memorias locales de la conquista. Para una selección de esos textos, ver la antología preparada por Miguel León-Portilla, *El reverso de la conquista: Relaciones Aztecas, Mayas e Incas*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1964.

⁴⁶ Para una discusión crítica de esa tradición, ver los textos de Martín Lienhard, *La voz y su huella*. Lima: Editorial Horizonte, 1992 y Martín Lienhard (ed.), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas: (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)* Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992. Varios críticos han notado que las relaciones indígenas posteriores a la conquista buscan re-activar una agencia local, tanto con relación al emergente o existente horizonte de utopías en las Américas o a través del sutil pero eficaz despliegue de un subtexto oral que complica el proceso de significación textual. Para el primero, ver Beatriz Pastor-Bodmer, *El jardín y el peregrino: Ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano: 1492-1695*. Amsterdam: Rodopi, 1996. Para el segundo, Mazzotti, *Coros mestizos*.

activación de una agencia local que, en este caso, es visible al final del *Manuscrito*, cuando se afirma que el pueblo ha regresado a la antigua ciudad, probablemente hacia 1522. Sin embargo, el pueblo al que regresan tiene algo de fantasmal. El *Manuscrito* es parco sobre la cotidianidad que comienza, pero otras deposiciones encontradas en archivos coloniales⁴⁷ son prolijas al esclarecer la devastación que sobreviene: pestes que resultan en gran mortandad, desarticulación de los sistemas de producción, incursiones españolas que producen rehenes y agresiones a mujeres, niños, y ancianos-sabios, tributación arbitraria, desplome de los protocolos religiosos, etc. Así pues, podemos afirmar que hacia 1528, año en que se completa el manuscrito y que provee el contexto del icnocuicatl, la calidad emocional de esta sociedad —el modo de operar de lo simbólico— es melancólico: arrastre de una pérdida que obstinadamente se preserva, aunque de manera fantasmal.

Ahora bien, ese modo de operar de lo simbólico —la persistencia de lo perdido— que he dado en llamar melancólico, interpela, mejor aun, *exige* una respuesta del historiador. Si la experiencia se recibe como un sin-sentido, entonces toda representación —desde la que hace el icnocuicatl hasta la que lleva a cabo el historiador contemporáneo— efectúa un desplazamiento parcial de esa hiancia o vacío interrogativo. Eric Santner argumenta que este desplazamiento ocurre en el contexto de dos posibles respuestas narrativas: fetichismo o duelo. O bien la narrativa trata de insertar el evento dentro de una economía moral existente (y explica, por ejemplo, la conquista como beneficiosa ya que trajo el cristianismo), o se enfrenta a la crisis de significación en la plenitud de la pérdida e inicia un proceso de actualización política. Es decir, el historiador puede optar por un enunciado que disimule las trazas del trauma al inscribir la pérdida en una progresión histórica, inevitable y predecible (*la conquista como paso necesario para la llegada del cristianismo, de la civilización, del mercado*), o puede optar por adelantar el duelo, enfrentarse al sin sentido, y contribuir al proceso de reconfiguración colectiva.⁴⁸

La tipología de Santner se basa en las nociones de Freud de duelo y melancolía. Sin embargo, la nítida distinción que éste hace entre las dos (en la cual, el duelo corresponde a una respuesta normal mientras que la otra

⁴⁷ Por ejemplo, las relaciones comprendidas en la *Breve y sumaria relación de los Señores ... de la Nueva España* por Alonso de Zurita en 1565, las secciones en náhuatl sobre la conquista de la *Historia general de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún (circa 1580), y de *Los romances de los Señores de la Nueva España* de Juan Bautista Pomar (1582).

⁴⁸ Eric Santner, "History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma," in *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"* (ed. Saul Friedlander) Cambridge: Harvard University Press, 1992, pp. 144-146. Tanto para Kristeva como para Stanley Cavell el duelo está asociado a la lectura y escritura. Stanley Cavell, *The Senses of Walden*. San Francisco: North Point Press, 1981 y Julia Kristeva, *Sol negro. Depresión y melancolía* (trad. Manuela Sánchez Urdaneta) Caracas: Monter Avila Editores, 1997.

corresponde a una patológica) sólo se puede aplicar en el abstracto.⁴⁹ Aunque este criterio pueda resultar atractivo a la hora de establecer tipos de estrategias narrativas, por mi parte estoy menos inclinado a hacer distinciones tan tajantes—entre otras porque produce una política que *precede* a la interpretación y no una que *proceda* de la contingencia histórica. Me parece, en cambio, más productivo pensar la labor del historiador como necesariamente implicada en el modo melancólico de su objeto de estudio, interrogado por esa pérdida que afecta su objeto de tal manera que sólo le es posible enfrentarla en la medida en que la evade parcialmente. La cuestión no es de pureza, de evadir fetichismos en su aproximación a las fuentes, pues más que puros estos relatos son —en palabras de Frank Salomon “crónicas de lo imposible” una vez que implican el establecimiento y rompimiento de una promesa fundamental de comprensión.⁵⁰

Ciertamente el concepto de fetichismo es útil a la hora de entender estrategias retóricas de contención. Por ejemplo, el concepto de fetichismo bien describe al historiador que acalla, monumentaliza o incorpora en narrativas teleológicas los eventos traumáticos —como la que inscribe economías de redención y progreso a través de la llegada de la iglesia, la nación, o incluso, el libre mercado.⁵¹ En casos como éste sería interesante verificar si en efecto, como sugiere Michael Taussig, monumentalizar o denegar el sin-sentido del trauma crea soluciones políticas y sociales posibles sólo a través de repetidas violencias.⁵² Si ese fuera el caso, el fetichismo histórico no nos protegería de la labor dis-asociativa del trauma comunal, sino que, al contrario, precipitaría

⁴⁹ Además, descansa en la patologización tácita de la representación histórica. Nicholas Abraham y Maria Torok han re trabajado las nociones de duelo y melancolía como parte de un proceso comunal psíquico más fluido y complicado. Ver *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis* (trad. Nicholas Rand) Chicago: Chicago University Press, 1994, especialmente páginas 99-161. De igual manera, Jean Allouch critica la conceptualización freudiana del proceso de duelo como el proceso de substitución del objeto perdido con una nueva inversión. Más bien, dice Allouch, el objeto perdido no se puede substituir y el duelo es el proceso por medio del cual se altera gradualmente la relación con el objeto perdido. Jean Allouch, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca* (trad. Silvio Mattoni) México: Editorial Edelp, 1998, pp. 45-180.

⁵⁰ Frank Salomon, “Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians,” en Rolena Adorno (ed.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse, NY: University of Syracuse, 1982, pp. 9-10.

⁵¹ Para una discusión sobre la monumentalización de eventos traumáticos, ver Charles Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German Nationalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988 y Dominick LaCapra, *History and Memory After Auschwitz*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998. Para un contexto cultural y político diferente Vera Schwarcz, “The Pane of Sorrow: Public Uses of Personal Grief in Modern China,” en Arthur Kleinman y Joan Kleinman (eds.), *Daedalus. Social Suffering*. Cambridge: American Academy of Arts and Sciences, 1996, pp. 119-148.

⁵² - Michael Taussig, “Terror as Usual: Walter Benjamin’s Theory of History As State of Siege,” en *The Nervous System*. New York: Routledge, 1992, pp. 11-35.

las ansiedades a la esfera privada (vacando la historia y convirtiéndola en memorias clandestinas) y representaría un escape en segundo grado de la historia (el colapso simbólico sería el primero) que crearía las condiciones para el regreso violento de lo reprimido.

Pero el fetichismo—y éste es el problema a la hora de adoptar la propuesta que nos hace Santner—también designa los límites discursivos, límites que siempre están presentes una vez que acotan los bordes de la conciencia histórica a través de, por ejemplo, los géneros y tecnologías de inscripción. En el caso de nuestro texto, los *icnucatl*s pre-hispánicos eran creaciones orales y se acompañaban de música y danza. La transposición de eventos orales a tecnologías europeas de inscripción (como la escritura alfabética)—menos de seis años después de la conquista—marca la inauguración de nuevos modos de conmemoración.⁵³ El *Manuscrito de Tlatelolco* sugiere que sus autores detectaron una cierta utilidad en la nueva economía de la escritura, aun cuando no es claro si esta utilidad está ligada a la emergencia de una elite colonial nativa (necesariamente implicada en la escritura), a consideraciones estratégicas para identificar audiencias ante las cuales se pudiera apelar, o simplemente a una nueva economía del signo.⁵⁴

Así pues, el modo melancólico en que opera la simbólica en sociedades traumatizadas demanda del historiador que reconozca que los procesos de reconstitución, duelo y productividad (los proyectos políticos que se gestan, las utopías que se articulan, las alianzas estratégicas que surgen) constituyen el otro lado del aspecto improductivo —las maneras en que los sujetos sociales obstinadamente se apoyan en memorias incapacitadoras y no abandonan la ininteligibilidad del trauma en el momento de su memorialización. Al enfrentar documentos que de alguna manera visibilizan el relato social, el historiador que quiere hacerse cargo del trauma social debe guiarse tanto por la “sintaxis de la cronología y conjunción” (es decir, de la política y resistencia) como por el léxico de “perturbación, ausencia, y pérdida irreversible”.⁵⁵ Es decir, debe explorar la

⁵³ - Estos cantos, cuyas palabras eran “las flores del Dador de vida”, se llevaban a cabo en grupos conocidos como *icniuhyotl* o hermandad. La adaptación de nuevas tecnologías de inscripción significa a su vez la preservación, bajo nuevas circunstancias, de modos tradicionales de asociación e inscripción. Como León Portilla observa, la recurrencia de ciertas formas gramaticales a lo largo del manuscrito sugiere que partes del *anal* proviene de códices prehispánicos. Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 56. También, Enrique Florescano, *Memoria indígena*. México: Taurus, 1999.

⁵⁴ - Recordemos también que Tlatelolco será uno de los lugares del Valle de México en que el proselitismo franciscano ocurrirá con mayor intensidad. Pocos años después a la aparición del manuscrito los frailes fundan el Colegio Imperial de Santa Cruz para nobles indígenas.

⁵⁵ Lawrence Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven: Yale University Press, 1991, p. xi. Mi traducción.

atrofia sobre la que estos relatos funcionan y que figuran no sólo el registro de lo histórico sino también la expulsión de la historia. Pues si la función de lo simbólico es recubrir de significado la sucesión de los eventos, el trauma en tanto ruptura de ese tejido simbólico, no es más que la salida de la historia, el modo por medio del cual el pasado se instaura agobiadoramente en el presente.

La melancolía—como modo fundamental de operar lo simbólico durante momentos de aguda crisis social—debe entenderse como el nombre de un evento que se niega a significar en su plenitud, pero que persiste en una insinuación obstinada—el modo en que el pasado toca a nuestras puertas y se niega a desaparecer—el modo en que el pasado está siempre algo más que muerto—es decir, la melancolía siempre activa un modo de ser que no es el de la vida o la muerte, sino que es espectral. Connota, por lo mismo el proceso por medio del cual aquello que estaba allí, en torno al signo, de manera orgánica—como parte de un todo viviente—aparece ahora desinvestido, desvinculado, perseverando en un estado fantasmal y que re-emerge como una inquietante extrañeza.⁵⁶

Fantasmas

Los fantasmas devienen causas asignables de ocurrencias extrañas
(*Ghosts become assignable causes for strange occurrences*)
Herbert Spencer, *Principles of Sociology* (1862)

Lo espectral es una de las dimensiones de la melancolía que merece ser explorada con más detenimiento. Las crónicas indígena posteriores a la conquista abundan con personajes divinos que parten para regresar (como Quetzalcoatl en México o Viracocha en los Andes), y otras interpelaciones fantasmales que anuncian la inminente llegada de los españoles. Por ejemplo, los escribas indígenas que compusieron el famoso *Códice Florentino*—el texto náhuatl que usó Bernardino de Sahagún para componer su monumental *Historia general de la Nueva España* (c. 1590)—menciona presagios que anteceden la llegada de los españoles en casi diez años: “una como espiga de fuego, una como llama de fuego, una aurora: se mostraba como si estuviera goteando, como si estuviera punzando en el cielo” (2), incendios espontáneos, rayos espantosos, vientos feroces, animales extraños, y seres monstruosos (3-12). Como si tales señales pudieran precisar retrospectivamente la etimología

⁵⁶ Valga la pena abrirnos a problemas más generales y afirmar que la melancolía es en el contexto del trauma social la excedencia de sentido que nos permite iniciar una lectura heteróclita, tal como lo pidió en su momento Michel de Certeau y lo aboga ahora la historiografía subalterna de Dipesh Chakrabarty, el retorno de lo otro en la manera de una memoria histórica que aun no se ha llevado a cabo.

y genealogía del *des-astre* (como eventos que proceden de los astros), se dice que la naturaleza se levanta una y otra vez para advertirle a los mexicas de la inminente llegada de los europeos. De esta manera retrospectiva, la conquista se incorpora a la economía moral local de tal manera que no es nada más que la actualización de un destino ya anunciado.⁵⁷

Giorgio Agamben y Avery Gordon coinciden al señalar que el análisis de Freud del duelo y la melancolía se queda corto al desarrollar sus implicaciones espectrales. De acuerdo a Agamben, las cavilaciones propias de la tradición filosófica occidental son ambiguas y conllevan una condición fantasmática:

... así en la melancolía el objeto no es ni apropiado ni perdido, sino que es una y otra cosa al mismo tiempo. Y así como el fetiche es a la vez el signo de algo y de su ausencia, y debe a esta contradicción su propio estatuto fantasmático, así el objeto de la intención melancólica es al mismo tiempo real e irreal, incorporado y perdido, afirmado y negado.⁵⁸

Dado que en Freud la melancolía produce un guarecerse en el yo que, paradójicamente permite la contemplación fantasmal del objeto perdido, el concepto no necesariamente abre caminos inéditos sino que continua viejos y venerables tradiciones de interpretar la pérdida. Mientras que el proceso de substitución se estanca, el objeto fantasmal media entre la vida y la muerte, la presencia y ausencia, la sensualidad y la abstracción.

Freud, dice el sociólogo Avery Gordon, no fue consecuente con la premisa implícita en esta fórmula. Aunque consciente de la dimensión espectral de la aflicción, descontextualiza los fantasmas al considerarlos efectos de la introyección privada.⁵⁹ En vez de consignar estos seres fantasmales a procesos inconscien-

⁵⁷ Tal asedio espectral es una de las formas más comunes de repetición colectiva, una vivencia continua de la experiencia hiriente para dominarla, semiotizarla para poder hacerle duelo, pero es precisamente como repetición (*iteración*) que estas apariciones fantomáticas señalan graves fracturas sociales. En un eficaz ensayo Olivia Harris sugiere no privilegiar estos presagios —en especial nuestro deseo de leerlos literalmente como evidencia de una clausura definitiva del tiempo indígena. En tal lectura, Harris detecta una tendencia a la mitologización de la historia al inscribir la visión que el Otro tiene del sujeto europeo de manera narcisística —la llegada de la civilización— como el momento necesario, inevitable y culminante de la historia nativa. Olivia Harris, “The Coming of the White People: Reflections on the Mythologisation of History in Latin America,” *Bulletin of Latin American Research*, No. 14, 1995, pp. 9-24; en especial 16-20. Para una visión literal pero interesante de estos presagios, ver Hermes Tovar Pinzón, “El sentido trágico del rumor en la conquista de América,” en *La estación del miedo o la desolación dispersa*, Bogotá: Ariel, 1997, pp. 31-76.

⁵⁸ - Giorgio Agamben, *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (trad. Tomás Segovia) Valencia, Esp: Pre-Textos, 1995, p. 54.

⁵⁹ De acuerdo a Freud, la renuencia a abandonar una posición libidinal “puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto por vía de la una psicosis alucinatoria del deseo”. Freud, “Duelo y melancolía”, p. 242.

tes, Gordon sugiere que tomemos sus existencias misteriosas como la manera en que la pérdida vive en el presente, “no sólo [como] muerto o ausente, sino [como] figura social, que al investigarla nos puede llevar al sitio denso en que la historia y la subjetividad hacen la vida social”.⁶⁰ De esta manera, la aparición constituye el anuncio paradójico y simultáneo de algo que falta y regresa como memoria histórica e incorpórea. El asedio espectral es donde “las fuerzas organizadas y sistémicas de las estructuras sociales ... hacen sentir su impacto en lo cotidiano de tal manera que confunde nuestras separaciones analíticas y las propias separaciones sociales.”⁶¹

Y, sin embargo, las preguntas son inevitables: ¿Honramos o consignamos los presagios y fantasmas indígenas a ser invenciones ingenuas y quizá desesperadas? ¿Podemos entenderlos como algo más que caprichos de la fantasía o racionalizaciones producto de la derrota histórica? ¿Cómo aprehendemos estos espectros históricamente? ¿Cómo “nos enfrentamos a lo que la historia ha hecho espectral? ¿Cómo desarrollamos un lenguaje crítico para describir y analizar las estructuras afectivas, históricas y mnemónicas de tal asedio?”⁶² De hecho, ¿cómo nos acercamos a la dimensión fantasmagórica de la historia?

Viracocha, un fantasma que anuncia la llegada de los españoles en los *Comentarios reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega nos ayudará a explorar algunas de estas preguntas. Vale la pena resumir el pasaje en que aparece el fantasma en el texto de Garcilaso debido a su versión particular y poco ortodoxa. De acuerdo al autor mestizo, Viracocha es el hijo del sol y hermano de Inca Manco Cápac y Coya Mama Ocllo Huaco (Incas fundadores del Cuzco, y hermanos de todos los Incas). Viracocha se le apareció al hijo del Sapan Inca (o Inca reinante) Yáhuar Huácac (s. XV). Este hijo había caído en desgracia con su padre y había sido exiliado del Cuzco debido a su adusta personalidad. El fantasma —el concepto es de Garcilaso— le advierte al príncipe que las provincias Chancas del Chinchasuyu estaba a punto de levantarse en contra de los Incas. El hijo fue al palacio de su padre para

⁶⁰ Traducción de “... not simply [as] a dead or missing person, but [as] a social figure, and investigating it can lead to that dense site where history and subjectivity make social life.” Avery Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 8; pp. 50-58. Esta conceptualización hace de los fantasmas “a constituent element of modern social life” (7).

⁶¹ Traducción de “... organized forces and systemic structures that appear removed from us make their impact felt in everyday life in a way that confounds our analytic separations and confounds the social separations themselves.” Ibid. 19. Ver también la introducción de los editores a la antología Peter Buse y Andrew Stott (eds.), *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*. London: Macmillan, 1999, pp. 1-20.

⁶² Traducción de “... do we reckon with what modern history has rendered ghostly? How do we develop a critical language to describe and analyze the affective, historical, and mnemonic structures of such hauntings?” Gordon, *Haunting*, p. 18.

advertírselo, pero éste no le creyó y furibundo lo mandó de nuevo al exilio. Las provincias se levantaron y Yáhuar Huácac cobardemente huyó del Cuzco, abandonando la ciudad sagrada al enemigo (4: XXI-XXIV, 242-249). El príncipe desobedeció la prohibición de su padre y regresó al Cuzco al frente de un ejército para enfrentarse a las provincias rebeldes. La derrota de los Chancas—una confederación importante aymará—permitió la consolidación del estado Inca. El príncipe se convirtió en el Sapan Inca y tomó el nombre de Inca Viracocha para honrar al fantasma divino. Poco después construyó un hermoso templo, con una espléndida estatua de la aparición (5: XXII, 303-305), y repitió la historia del fantasma para inducir a otras naciones a que aceptaran el gobierno Inca. Al final de su vida, el sabio y adorado Inca predijo un periodo de *Pachakuti* (cambio catastrófico repentino), en el que la llegada de nuevas personas (presumiblemente los españoles) les arrebataría su imperio y religión a los Incas (5: XXVIII, 319).

Aquellos más familiarizados con la historia andina, estarán en este momento preguntándose que pasa. El pasaje lleva a cabo una re-escritura fundamental de la genealogías divinas y reales oficiales. Lo primero que hay que decir es que variadas y complejas, la cosmogonía oficial Inca fue el resultado de un largo proceso de asimilación de diversas deidades andinas, de negociación de prácticas religiosas mientras incorporaba grupos no-quechuas, e imposición del culto solar (Inti) a lo largo y ancho del Tahuantinsuyu en la medida que buscaba consolidar su dominio.⁶³ Las religiones andinas reconocieron en Viracocha el papel fundamental de creador y organizador del universo—y no sólo el de una aparición semidivina, hijo del sol y hermano del primer Inca, como Garcilaso nos dice—sino que este es una deidad suprema, también llamada Ticci Viracocha, el Hacedor supremo.⁶⁴ Después que Viracocha emerge de las aguas sagradas del lago

⁶³ María Rostworowski observa que los mitos creacionistas andinos nos ayudan a entender el proceso de creación y expansión del estado Inca. Por ejemplo, Viracocha era una deidad central en la cultura pre-incaica de Tiwanaku (circa 500-900 a. de C.). Aunque los Incas se consideraban herederos de Tiwanaku, ellos también buscaron maneras de individualizar y legitimizar su gobierno. Así, Pachacútec, el noveno Inca, promociona Inti (el sol) sobre Viracocha y construye el famoso templo del sol en Cuzco, el Coricancha. El culto de Viracocha jamás se abandona y de hecho es asimilado al de Inti (por ejemplo, en el mismo Coricancha), pero lo que originalmente era una historia creacionista pasa un proceso de transformación con claros fines ideológicos. Ver, María Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988, pp. 31-34. También Gary Urton, *Inca Myths*. Austin: University of Texas Press, 1999.

⁶⁴ Ver, por ejemplo, Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria* (ed. Vidal Abril Castelló, et al., c. 1559), 3 vols., Obras completas, Madrid: Alianza: Editorial, 1992, cpt. 121; Juan Diez de Betanzos, *Suma y narración de los Incas* (ed. M. del Carmen Martín Rubio) Madrid, 1987, 1: I-II, 1: X; José Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, reproducción electrónica del texto de 1590 (Sevilla: Casa de Juan de León) ed., vol. Clásicos Tavera CD-ROM



Figura 3: Puerta del Sol en el Lago Titikaka con la imagen de Ticci Viracocha. Cultura Tiwanaku, Bolivia. Foto facilitada por Tim Hilliard (c) 2001 timshome.com.

Titikaka, creó la tierra y a los humanos y envió a estos a los cuatro suyus a poblar el mundo. Viajó posteriormente hacia occidente atravesando el Tahuantinsuyu y enseñando los fundamentos de la civilización. Al final de su viaje se adentra en el océano Pacífico con la promesa de regresar de nuevo en el futuro. Casi todas las crónicas peruanas del siglo XVI coinciden en esta descripción de Viracocha como divinidad solar.

N. 3, Obras para la historia de Iberoamérica. Serie I. Toledo: Fundación Tavera, 2000, 5: I, 6: XIX-XXII; Pedro Cieza de León, *Crónica general del Perú. Parte primera* (Manuel Ballesteros Gaibrois ed.) Madrid: Historia 16, 1984, cpts. XLIII, CI; y Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (trad. Jorge Urioste, Rolena Adorno. John Murra ed.), 3 vols. México: Siglo XXI, 1980, cpts. LI and LVI. Ver también las definiciones de "Ticci" y "Viracocha" en Diego González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* Lima: Universidad de San Marcos, 1952. Para una discusión de la elaboración garcilaciana del mito, ver María Rostworowski de Diez Canseco, "Análisis crítico de los datos históricos de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega," en *Ensayos de historia andina II. Pampas de Nasca, género, hechicería* Lima: IEP, 1998, pp. 209-229; en especial las páginas 222-236; Pierre Duviols, "Los cultos incaicos y el humanismo cristiano en el Inca Garcilaso," en Cedemil Goic (ed.) *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988; y MacCormack, *Religion in the Andes*, pp. 349-364.

De igual manera, las fuentes y los contemporáneos de Garcilaso observan las continuidades entre Viracocha y Pachacámac, una deidad de la costa que gobernaba el mundo subterráneo y donde funcionaba uno de los oráculos más importantes de la región.⁶⁵ Sin embargo, en los *Comentarios reales* la centralidad de Viracocha es desplazada curiosamente por Pachacámac, quien deviene “el que hace con el universo lo que el alma con el cuerpo” (2: XXVII, 133). Aun más, Garcilaso insiste que los andinos consideraron a Pachacámac como el que “daba vida al universo y le sustentaba” (2: II, 70), un dios invisible que no conocían y por lo tanto a quien no se atrevieron a adorar en los templos. Aunque no es del todo claro el razonamiento de Garcilaso para disminuir el papel de Viracocha,⁶⁶ privilegiar a Pachacámac le permite avanzar el argumento que los andinos si conocieron al verdadero Dios por obra de *scintilla conscientiae*, la traza luminosa con que todos los seres racionales fueron creados –“rastrear con lumbré natural al verdadero sumo Dios y Señor nuestro” 2: II, 70).

Si la existencia de Pachacámac le permite a Garcilaso argumentar que los andinos aprehendieron al verdadero Dios antes de la llegada de los europeos, Viracocha, el fantasma, se convierte en el apóstol que inicia el *praeparatio evangelica*, mientras que el príncipe (después Inca Viracocha) deviene el primer Inca en recibir la palabra de Cristo. En efecto, Garcilaso menciona que en el siglo XVI, algunos cronistas vieron en la espléndida estatua construida en honor al fantasma la imagen de San Bartolomé, quien habría llegado a América a enseñar el evangelio antes de la llegada de los conquistadores (5:XXII, 304-5). La historia, muy popular entre cronistas y misioneros del siglo XVI, le permite a Garcilaso identificar aun más la cultura incaica pre-hispánica con la ideología cristiana (como en el caso de la supuesta instauración de una religión monoteísta por los Incas) y cuestionar la legitimidad del dominio español. Pues si Cristo ya había mandado a Perú un apóstol para enseñar el evangelio, haciendo de los

⁶⁵ Ver Las Casas, *Apologética*, p. 121; Fernández de Oviedo, *Historia general y natural*, p. 46: X-XII (Vol. 5, pp. 64-72); Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Facsimilar con las notas de Garcilaso de la Vega (ed. Franklin Pease). Lima: Comisión Nacional del V Centenario del Descubrimiento de América, 1993, ver el capítulo “Opinión que tienen acerca del Diluvio” (cpt. 233); Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, 5:III; Cieza de León, *Crónica general del Perú*, cpt. LXXII; Betanzos, *Suma y narración*, 1:X1. González Holguín define *Pachacamac* (Pacha camak) como “El templo que el Inca dedico a Dios criador junto a Lima, para hazer altos a sus exercitos, y el Demonio de embidia se entro y se hizo poner un idolo que porque hablava en el mucho llamaron rimak...” González Holguín, *Vocabulario*. Para una discusión del papel de Pachacamac en la cultura andina, ver Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas*, pp. 42-49.

⁶⁶ Pierre Duviols argumenta que esta representación problemática de Viracocha le permite a Garcilaso arrogarse el título de Inca. Pierre Duviols, “The Problematic Representation of Viracocha in the *Royal Commentaries*” y “Why Garcilaso Bears and Deserves the Title of Inca,” en José Anadón (ed.), *Garcilaso Inca de la Vega. An American Humanist*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, pp. 46-58.

andinos neófitos cristianos, entonces es muy cuestionable la presencia militar española, razonable sólo a la luz del proyecto misionero.

La inscripción de Viracocha da pie a valorizaciones múltiples. Para empezar, resuena con representaciones andinas de seres semi-divinos, visiones, y prácticas que median entre el mundo de arriba (*hanan*) y el de abajo (*hurin*).⁶⁷ Por otra parte, el pensamiento neo-platónico cristiano, que Garcilaso conocía muy bien, le asigna a la idea del fantasma un valor negativo.⁶⁸ Para San Agustín, por ejemplo, los signos que no corresponden a realidades corpóreas son ya bien manifestaciones de la verdadera presencia o fantasmas vanos. Los fantasmas, argumenta en *Confesiones*, usan su parecido con Dios para adelantar el trabajo del diablo y engañar a los que buscan la verdad.⁶⁹ Por lo tanto, si fuéramos a aceptar que Ticci Viracocha es San Bartolomé éste no podría ser un fantasma sino presencia divina. Notablemente, Garcilaso permanece ambivalente. Repetidamente llama a Ticci Viracocha fantasma y vacilante sugiere que era el diablo quien se le apareció al príncipe Inca en los sueños para engañar a los andinos y aumentar la proliferación de idolatrías

⁶⁷ Algunos de estos intermediarios son *Illapa* (relámpago y trueno), algunos pájaros (como el halcón y los colibríes), culebras, *malquis* (antepasados), *K'uychi* (el arco iris), espíritus de la montaña o *Apus*, espíritus menores o *Aukis*, *huacas* (apariciones divinas), etc. En el diccionario de Holguín aparecen varias entradas para "Phantasma": "Phantasma o duende: *Tuta ccacchak caccachak manchachicuk llaksak*", "Phantasma por el demonio que se aparecía con pechos largos de mujer. *Hapiy ñuñu*", "Phantasma como cabeza humana que andaba por el ayre. *Huma purik quepque*", "Phantasma por el coco, o espanta niños. *Huaca*, o *aya*", "Phantasma [bajo espantajo] *Tutamanchachicuk*, o *Quepque*, o *huma purik*, o *hapiy ñuñu* o *huaca*". El *Vocabulario* de González Holguín define *espantar* como *huaca*. Ver también, las definiciones de *espantarse* y *espantado ser de otro*. Para más sobre el tema, ver Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas* y Urton, *Inca Myths*, pp. 7-24.

⁶⁸ Garcilaso publica en 1590 su traducción al español de los *Dialoghi d'amore* (1535) de Leo Hebreo. El clásico estudio de Luis A. Arocena, *El Inca Garcilaso y el humanismo renacentista*. Buenos Aires: Maia Circulo de Profesores de Historia, 1949, examina en detalle la deuda de Garcilaso con el platonismo. Ver, también el más reciente Doris Sommer, "At Home Abroad: El Inca Shuttles with Hebreo," *Poetics Today*, No. 17, 1996, pp. 385-415.

⁶⁹ Agustín, *Confesiones* (ed. y trad. Pedro Rodríguez de Santidrián) Madrid: Alianza Editorial, 1990, 3:VI, p. 76. A lo largo de las *Confesiones* y otros textos, Agustín mantiene una distinción teológica rigurosa entre presencia divina y fantasmas. Esta diferencia influirá el pensamiento neo-platónico del siglo XVI. Al discutir la verdadera naturaleza de Cristo, Tomás de Aquino considera que "Los signos deben corresponder a las cosas por ellos significadas" y a continuación cita a Agustín: "Si el cuerpo de Cristo fue una ficción [en el original *phantasma*], Cristo nos engañó; y si hizo tal cosa, no es la verdad. Ahora bien, Cristo es la Verdad, luego su cuerpo no fue una ficción [*phantasma*]". Tomás de Aquino, *Suma teológica* (trad. Francisco Barbado Viejo), XVI vols., Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1960. Tercera parte, Cuestión V, "Del modo de la unión en cuanto a las partes de la naturaleza humana", Artículo 1. *Si el hijo de Dios asumió un cuerpo verdadero* Vol. XI: p. 257. Siguiendo este mismo proceso diferenciador, entre ser y ficción, quisiera señalar el libro de Stuart Schneiderman, quien propone un proceso diferenciador por medio del cual la consolidación teológica de los ángeles contribuye a la generación de una sexualidad contemporánea. Stuart Schneiderman, *Pasa un ángelo cómo se perdió la diferencia entre los sexos* (trad. Jorge Piatigorsky) Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1992.

paganas (5: XXI, 302). Según este argumento, el diablo astutamente entendió que al ayudar a los Incas a vencer los Chancas y expandir el Tahuantinsuyu, le era posible consolidar sus dominios en las Indias.⁷⁰

Cualquiera que sea su valor teológico, la aparición de Viracocha tenía una larga barba y un vestido extraño, lo que explica—de acuerdo a Garcilaso—que los españoles fueran llamados viracochas a su arribo: Los andinos creían que los europeos habían sido enviados por el cielo para ayudarlos en su lucha contra la tiranía de Atahualpa. Esta confusión por sí sólo explica, según Garcilaso, la fácil victoria de los europeos (5:XXI, 300-02).⁷¹ Es claro que esta semejanza (español = Viracocha) es muy ambigua ya que Ticci Viracocha se desplaza por ese espacio liminal que está entre la manifestación divina y el fantasma diabólico. Pero aun más interesante, los españoles adquieren un carácter definitivamente espectral-siniestro al no responder a las expectativas que los andinos tenían de ellos como enviados de Dios. De hecho, Garcilaso se lamenta que:

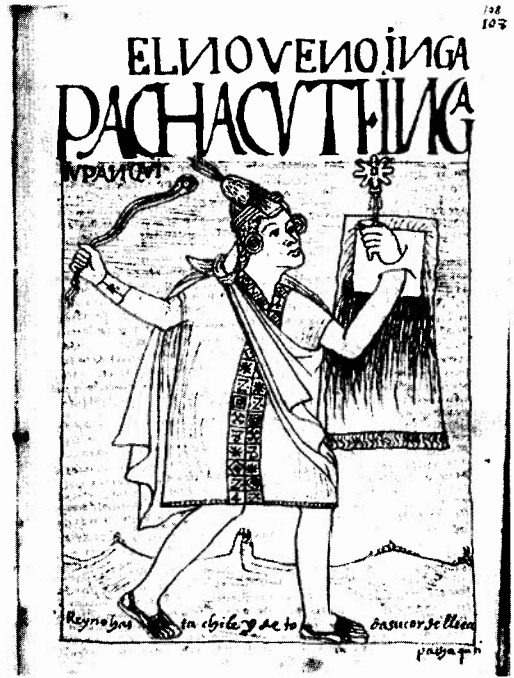


Figura 4: Inca Pachacútec. Imagen de Guaman Poma de Ayala, *El primer Nueva crónica y buen gobierno* (c. 1615). Manuscrito autógrafa GKS 2232 4to, reproducido con permiso de la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Real de Copenhagen, Dinamarca.

⁷⁰ Esta es la versión oficial promovida por Francisco López de Gómara, *Conquista de Méjico. Segunda parte de la Historia general de las Indias* (ed. Pilar Guibelaide), 2 vols. Barcelona: Editorial Orbis, 1985, "Como se aparece el diablo", pp. 318-19. Cieza de León cuenta la historia del cacique que al querer convertirse en cristiano se le aparecen los demonios para disuadirlo. Ver cpt. CXVII, pp. 393-396. Es interesante contrastar estas versiones con la que aparece en el *Manuscrito de Huiracocha* donde un *kuraka* (o cacique) abandona el culto de su *huaca* andina debido a presiones españolas y en consecuencia es asediado por las deidades locales. Ver *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano* de Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987, cpts. 20-22.

⁷¹ Garcilaso afirma que es una creencia nativa pero lamenta que los españoles no cumplieran con las expectativas de los americanos (5:XXI, p. 301). En la relación de Betanzos Ciquinchara, el capitán de Atahualpa, dice con escepticismo "Yo no los llamo Viracocha sino *supai cuna*". Betanzos, *Suma y narración* II: 20.

Si a esta vana creencia de los indios correspondieran los españoles ... y les predicaran el santo Evangelio con el ejemplo que la doctrina pide, no hay duda de que hiciera grandísimo fruto. Pero pasó todo tan diferente ... (5: XXI, 301)

De acuerdo a San Agustín, los fantasmas operan en la ausencia de Dios y son representaciones engañosas (“parcialmente verdad y parcialmente falsas”) que producen confusión y desvían de la verdad (cf. “Sermón XXV”; *Confesiones* 4:VII, 12). El parecido español con el fantasma pagano Viracocha, de por sí un producto del diablo, y su falta de preocupación por las verdades cristianas que tanto invocan los convierten en infernales seres fantasmas. Garcilaso termina este audaz pasaje señalando la imposibilidad de hablar, “que a mi no me es lícito decirlo: dirán que por ser indio hablo apasionadamente” (5:XXI, 301). Notemos la interdicción que surge ante la espectralidad, una interdicción precisamente constituida sobre la naturaleza andina de Garcilaso. Pero es precisamente la trasgresión de tal límite, *al hablar*, que la espectralidad siniestra de los invasores se constituye.

Este pasaje también incluye la re-escritura de las *panacas* (o linajes reales) y sobre todo, en torno a la figura de Pachacútec (circa 1438-71), el Inca más importante en la historia andina, el cual se ve seriamente disminuido. En efecto, la versión de Garcilaso difiere marcadamente de sus fuentes escritas y otras crónicas e informantes, quienes le dan crédito a Pachacútec por los muchos logros que él le atribuye a Viracocha —la conquistas de los Chancas, la expansión del imperio, las reformas legislativas y la imposición del culto solar.⁷² Los historiadores están unánimemente de acuerdo en que fue el Inca Viracocha quien exilió a su hijo Pachacútec del Cuzco y quien luego huyó de la ciudad debido al ataque Chanca. De igual manera la cronística del siglo XVI, por ejemplo la *Suma y narración de los Incas* (1551) de Juan Diez de Betanzos, afirma que Ticci Viracocha se le apareció al príncipe Pachacútec —y no a Viracocha Inca— antes de marchar hacia el Cuzco para defender el imperio.⁷³ La disminución de la figura de Pachacútec en la historia de Garcilaso continua con la aparición del Inca apócrifo Yupanqui, supuestamente hijo de Pachacútec y padre de Túpac Yupanqui pero cuya existencia no ha sido verificada por ninguna fuente andina u otro historiador del periodo.

La re-escritura de la historia dinástica —en la que Pachacútec se desvanece— cobra un cariz aun más dramático cuando consideramos las

⁷² Ver, por ejemplo, la referencia extensa a Pachacútec en Las Casas, *Apologética*; Betanzos, *Suma y narración*; Diego Fernández de Palencia, *Primera y segunda parte de la historia del Perú*. Sevilla, 1571; Acosta, *Historia natural y moral*; Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*.

⁷³ Betanzos, *Suma y narración* I: 8. Pachacútec juega un papel tan central en la *Suma y narración* que sus gestas heroicas ocupan más de la tercera parte del texto.

asociaciones simbólicas que convergen en el nombre del Inca. La voz “Pacha” simultáneamente designa el mundo y el tiempo; más concretamente, designa un modo de estar en el mundo insertado en una temporalidad cíclica en la que los rituales mantienen un balance cósmico. Esta inserción designa por extensión una lógica relacional con lo sacro, el mundo circundante, y los otros en el cual la mediación entre los mundos (*hurin* y *haran*) era constante y necesaria.⁷⁴ Por otro lado, “Kuti” significa la transformación a través del encuentro de opuestos. Por lo tanto, Pachakuti, concepto fundamental en la cosmogonía andina, significa a la vez un repentino y transformador cambio y una restauración al origen primordial. Este cambio cierra la temporalidad y espacialidad de una era e inaugura un nuevo mundo-tiempo.⁷⁵ Debido a sus logros durante su reinado, el Inca a quien se le apareció Viracocha Ticci se le llamó Pachacútec, “quien transformó el mundo”. El desvanecimiento de Pachacútec en el relato de Garcilaso sugiere que lo que se escenifica en la desaparición es mucho más substancial que la referencia particular a una personalidad histórica; que la aparición de Viracocha no simplemente coincide sino que está estructuralmente ligada al desvanecimiento de Pachacútec; que el complejo fantasmal es mucho más comprehensivo que lo que los nombres propios —Pachacútec y Viracocha— pueden nombrar.

Como si no hubiera ya suficiente espectralidad en este pasaje, Garcilaso pone al final de este quinto libro (de los nueve) la muerte del Inca Viracocha y el día en 1560, justo antes que Garcilaso abandonará Perú, cuando vio la momia sagrada de Viracocha en Cuzco. La momia, originalmente guardada en un templo andino había sido saqueada a la llegada de los españoles y estaba ahora en poder del corregidor Polo de Ondegardo. Garcilaso describe la momia—junto con otros tres cuerpos reales que la acompañaban—vestida aun en sus trajes reales, con el *illautus* (o insignia real en torno a la cabeza), sentada tal como lo hacen los indios nobles, con sus brazos cruzados sobre el pecho, y los ojos caídos como si estuvieran mirando el suelo. Todavía tenían pelo y su piel estaba tan bien preservada que parecían vivos, que “sólo les

⁷⁴ Esta lógica relacional logra una expresión sofisticada en el culto y respeto a Pachamama. Ver Atuq Eusebio Manga Quespi, “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo,” *Revista Española de Antropología Americana*, No. 24, 1994, pp. 155-189.

⁷⁵ Ver González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Los andinos formularon la llegada de los españoles como un *pachacuti*. Para más sobre el concepto de Pachacuti, ver Thérèse Bouysse-Cassagne, *Lluvias y Cenizas, Dos Pachacuti en la historia*. La Paz: Hisbol, 1988; Frank Salomon, “Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript,” en Frank Salomon y George Urioste (eds.), *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, 1991, pp. 1-32; y Rolena Adorno, “Notas sobre el estudio de los textos amerindios: el ejemplo del concepto de pachacuti,” *Discurso literario: revista de temas hispánicas*, No. 4, 1987, pp. 367-376.

faltaba hablar” (5:XXIX 321-22).⁷⁶ Esta escena de reconocimiento y desconocimiento, ejecutada por la mano temblorosa de Garcilaso al tocar la mano del Inca, es a la vez una de los pasajes más vívidos y conmovedores de los *Comentarios reales*. La escena debió ser vivida como lo ominoso (*unheimliche*), es decir como el regreso de lo familiar levemente alterado, y de ella emana la fijeza intensa que caracteriza a la fantasía.⁷⁷ El corregidor Ondegardo le dice que le ha mostrado la momia para que “llevéis qué contar por allá” (5:XXIX, 320). ¿Qué podrá ser ese algo que se lleva Garcilaso en su viaje a España? No es muy claro, pero si nos atenemos a que “... los físicos [como dice el famoso lexicógrafo del siglo XVII, Sebastián de Covarrubias, parafraseando el *De ánima* de Aristóteles (III: 7-10)] llaman fantasmas las imágenes de las cosas que imaginamos o percebimos...”,⁷⁸ nos sorprendemos entonces al descubrir unos *Comentarios reales* asediados y poseídos por la aparición de Viracocha Ticci y el *desvanecimiento* de Pachacútec Inca.

Historiadores y antropólogos subrayan el trato peculiar de Garcilaso a estas dos figuras y a menudo descalifican los *Comentarios* como una obra de ficción. Atribuyen estas mutaciones a su ignorancia de la historia andina, a su deseo por disminuir el papel de Pachacútec, o a sus temores de que los europeos no lo entendieran. Mientras que es prácticamente imposible pensar que Garcilaso no conocía las historias de Ticci Viracocha y el Inca Pachacútec, las otras dos hipótesis deben ser consideradas aunque sea brevemente. La noción de un prejuicio contra Pachacútec tiene mérito ya que Atahualpa, el Inca reinante a la llegada de los españoles, pertenecía a la *panaca* (linaje real) de Pachacútec.⁷⁹ Recordemos que en 1532, cuando llegan los españoles a Perú, el Tahuantinsuyu se hallaba en una guerra feroz de sucesión entre Huáscar y Atahualpa. Cuando Pizarro llega a Cajamarca, Atahualpa ya había capturado a Huáscar y saqueado Cuzco, matando a muchos entre los que se hallaban antepasados de Garcilaso. Pizarro capturó a Atahualpa y se dirigió al Cuzco donde, según Garcilaso, fue recibido como un libertador (5: XXI,

⁷⁶ Maria Rostworowski argumenta que la momia no podría haber sido la de Viracocha ya que ésta había sido hallada por Gonzalo de Pizarro en Xaquixaguana *Pachacútec y la leyenda de los Chancas*. Lima: IEP, 1997, pp. 26-28. Max Hernández conecta esta escena con la ruptura y subsiguiente identificación de Garcilaso con el mundo andino. En esta escena el corregidor Polo de Ondegardo ocupa el lugar del padre—quien había muerto y también fue corregidor en Cusco—y le presenta a Garcilaso “una visión detenida de su genealogía imperial”. El pasado materno momificado—presente y ausente a la vez—a su vez deviene el punto de partida para una posterior elaboración de la pérdida. Max Hernández, *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: I.E.P., 1993, pp. 92-93.

⁷⁷ Jacques Lacan, *Seminario IV. La relación de objeto, 1956-57* (ed. Jacques-Alain Miller). Buenos Aires: Edición Paidós, 1994, pp. 121-122; Sigmund Freud, “Lo ominoso,” en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, Vol. XVII, pp. 215-251.

⁷⁸ En Covarrubias, *Tesoro*.

⁷⁹ Rostworowski de Diez Canseco, *Pachacútec y la leyenda de los Chancas*, pp. 26-32.

300). Sin embargo, aunque la animosidad contra Atahualpa —y su deseo por des-legitimar todo lo asociado con este último Inca— pueda ayudar a entender la necesidad de Garcilaso de re-escribir la historia, no provee una comprensión concreta de porque se manifiesta como la borradura parcial de la figura andina más reconocida e importante.

De igual manera, algunos académicos han recusado los *Comentarios* al señalar que Garcilaso estaba más preocupado con ofrecer una narrativa que fuera legítima y comprensible para sus lectores europeos que en escribir una historia verdadera, lo que lo lleva a escribir “historias noveladas.”⁸⁰ Aunque el reproche es formulado como si esta preocupación no ocupara a otros cronistas, lo que más me ocupa en este momento es que en ambos casos (resentimiento y deseo por inteligibilidad), la dimensión espectral se explica por referencias a las obsesiones privadas de Garcilaso. Pero, ¿qué pasaría si tomáramos estos fantasmas como evidencia empírica que un asedio ocurre, un repositorio de experiencias que no podemos descartar por medio a referencias exclusivas a una economía psíquica? ¿Y si este denso y complejo sitio de subjetivización anuncia aquello que se extravió y que ahora regresa como memoria histórica des-corporeizada?⁸¹ Y, sin embargo, ¿cómo vamos más allá de la experiencia privada de Garcilaso y entramos —o por lo menos hacemos hincapié en el ámbito del imaginario colectivo? ¿Cómo hacemos de este fantasma algo más que una fantasía, una introyección privada?

Lacan nos recuerda que los fantasmas jamás pueden ser simples objetos de curiosidad. Cuando se les interroga, no nos dan información. Los podremos contemplar, pero cuando intentamos elucidarlos nos enfrentamos a grandes dificultades e incluso profundas aversiones.⁸² Aunque los fantasmas operan en el registro de la imagen, estas dificultades sugieren que su poder emerge de lo simbólico, como el resultado de una “imagen puesta a trabajar en la estructura de

⁸⁰ Roberto Levillier, *Don Francisco Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582)*, 3 vols. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1935, II: p. 73; Rostworowski de Diez Canseco, “Análisis crítico”, p. 211.

⁸¹ Los *Comentarios* de Garcilaso ocupan un lugar privilegiado en el proceso de formación de referentes culturales para los americanos. Esto es evidente en el importante público lector que tuvo durante la época colonial y que aun mantiene. Para un ensayo informativo sobre los lectores de Garcilaso en el siglo XVII, ver Pedro Guibovich, “Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII-XVIII): El caso de los *Comentarios Reales*”, *Histórica*, 1993, pp. 103-120; sobre el siglo XVIII y el renacer neo-incaico, ver John Rowe, “El movimiento nacional Inca del siglo XVIII,” en *Túpac Amaru II - 1780* (ed. Alberto Flores Galindo). Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1976. Además José Antonio Mazzotti, “Garcilaso and the Origins of Garcilacism: The Role of the *Royal Commentaries* in the Development of a Peruvian National *Imaginaire*,” en José Anadón (ed.), *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, pp. 90-109.

⁸² Lacan, *Seminario IV. La relación de objeto, 1956-57*, especialmente “Pegan a un niño y la joven homosexual”, pp. 115-123.

significantes”.⁸³ El desplazamiento que ocurre en su irrupción nos remite a una formación de compromiso, es decir funciona paradójicamente como “el apoyo del deseo” y “aquello por lo cual el sujeto se sostiene al nivel de su deseo evanescente, en la medida en que la satisfacción misma de la demanda le priva de su objeto”.⁸⁴ Otra manera de decir lo mismo es que los fantasmas son, sobre todo, una relación peculiar con un otro ausente, imposible de mantenerse de otra manera. Así, el fantasma no es la expresión de un sujeto privado. Al contrario, los fantasmas elaboran las demandas de un “cierto objeto, en tanto objeto perdido”, otro ante el cual el sujeto se desvanece sin terminar de desaparecer. Los fantasmas nos recuerdan que nuestros destinos están inextricablemente conectados a otros.⁸⁵

Hay en esta topografía inter-subjetiva del fantasma algo radicalmente ajeno, por siempre otro. Nicolás Abraham y María Torok argumentan que el fantasma no es el resultado de la imposibilidad de adelantar el duelo, sino la consecuencia de una pérdida ajena que sin saberlo ha sido *encriptada* (guardada en una cripta) dentro del sujeto: “Lo que nos asedia no son [nuestros] muertos, sino los huecos que surgen en nosotros debidos a los secretos de otros”.⁸⁶ A pesar que no tenemos conciencia de ese secreto horrible ajeno, éste todavía nos perturba como una presencia furtiva que periódicamente nos visita en la forma de fantasma. En la formulación de Abraham y Torok, el fantasma nos ata a otro lugar y por lo tanto no anuncia el regreso de lo reprimido. Más bien, “funciona como un ventrílocuo, como un extraño en la topografía mental del sujeto. Las imágenes emitidas por la presencia de [ese] ser extraño no tienen nada que ver con la fantasía privada en el sentido estricto de la palabra”⁸⁷. El asedio trans-generacional (el modelo de transmisión es de padre a hijo) representa una pérdida sin resolución que sin que lo sepamos permanece enterrado en el simbólico. Para el historiador el fantasma puede ser, entonces, la figura social por medio de la cual cobra vida la negación a desaparecer de una pérdida, aun cuando sus orígenes y naturaleza ya han sido olvidados o jamás se hicieron públicos. Pero el fantasma es también, recordemos el que recorre las páginas del *Manifiesto*

⁸³ Lacan, *Ecrits*, p. 272; Lacan, *Seminario IV*, pp. 116-117.

⁸⁴ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (ed. Jacques-Alain Miller, trad. Alan Sheridan). New York: Norton, 1978, p. 185; Lacan, *Ecrits*, “The Direction of the Treatment and the Principle of its Power”, p. 272.

⁸⁵ Herman Rapaport, *Between the Sign and the Gaze*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994, p. 6. También, Jacques Derrida, *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (trad. Peggy Kamuf). New York: Routledge, 1994, p. 7. Apropiadamente, el matema lacaniano para la fantasía neurótica (\$?a) ancla el fantasma en el deseo del otro (*Chevuoi?*).

⁸⁶ Traducción de “What haunts are not the dead, but the gaps left within us by the secrets of others”. “Notes on the Phantom”, Abraham and Torok, *Shell and Kernel*, p. 171.

⁸⁷ Traducción de “... it works like a ventriloquist, like a stranger within the subject’s own mental topography. The imagining issuing from the presence of a stranger have nothing to do with fantasy strictly speaking”. *Ibid.*, p. 173.

comunista (1848), aquel que presagia lo que ha de venir y anuncia la destrucción de un presente concebido como injusto. Es, por lo tanto, el punto de partida para una historia crítica.⁸⁸

En los *Comentarios reales* el fantasma opera por medio de convergencia, inscribiendo simultáneamente memorias fundacionales y traumáticas. Hemos visto como el desvanecimiento tiene que ver con Viracocha Ticci y Pachacútec, la deidad y el Sapan Inca más importantes, y que la cualidad fantasmal puede ser entendida como el exceso que queda ante disminuciones tan dramáticas. Es una espectralidad que responde parcialmente a la animosidad con panacas rivales y a la necesidad de homologar códigos culturales andinos con los europeos, pero que no puede ser explicado por estas circunstancias exclusivamente. Pues en estos dos nombres propios convergen el principio y el fin: por una parte, historias de creación (mito de Viracocha) y, por otra, la noción catastrófica de Pachakuti; el mito fundacional de la expansión Inca (Pachacútec Inca) y el colapso a la llegada de los españoles; la paz y la armonía del reino de Viracocha Inca (o de Pachacútec) y la guerra fraticida entre Atahualpa y Huáscar; el ideal de buen gobierno y la tiranía de Atahualpa; la génesis espiritual andina, la imposición del cristianismo (y las campañas de extirpación) y la sobrevivencia de la religiosidad indígena; el colapso del Tahuantinsuyu y los plausibles renacimientos futuros; el amor nostálgico de Garcilaso por el Perú y su exilio en España; el efímero ascenso de la clase mestiza hacia 1560 y su caída pocos años después. De hecho, se podría resumir la capacidad sintética de este complejo fantasmal al decir que emerge como consecuencia de 1) una pérdida desconocida —tanto porque mucho de lo que se pierde en ese momento resulta irrecuperable como porque la pérdida es demasiado grande para ser cognoscible—pero también 2) como el repositorio de la historicidad, el excedente de las posibilidades históricas, es decir, el lugar de futura renovación y reconstitución.

Esto es particularmente evidente en otra convergencia que ocurre bajo el signo del fantasma —y con una brevísima reflexión en torno a esa convergencia que aúna fantasmas sociales con la labor del historiador me gustaría concluir. Esta convergencia, que contrasta la escritura europea con los modos andinos de rememoración, constituye un tópico importante a lo largo de los *Comentarios* y se hace explícita cuando Garcilaso examina el paisaje andino en busca de señales confiables del pasado. En vez de escritura —que según él preserva la naturaleza verdadera del pasado— Garcilaso encuentra dos modos de inscripción del pasado en la cultura nativa: las estructuras conmemorativas y la

⁸⁸ Walter Benjamin pone en la figura del *Angelus novus* esta doble cualidad del fantasma: de cara al pasado, testigo mudo de una cadena continua de catástrofes, el ángel está imposibilitado de redimir las partes pues sigue presa de la tormenta que sacude desde el paraíso y lo empuja hacia el futuro. Ver la “Novena tesis de la filosofía de historia” 1940 en *Discursos interrumpidos I*, (trad. Jesús Aguirre) Madrid: Taurus, 1971.

memoria oral. Los edificios, como el bello templo construido en honor al fantasma Viracocha, son testimonio extraordinario de una civilización que alcanzó un nivel de esplendor incomparable. Sin embargo, éstos permanecen silenciosos y les hace falta el carácter afirmativo del signo lingüístico. Inconscientes de esa grandeza, los españoles, en vez de preservarlos, les tiraban piedras y los abusaron (5: XXII, 305); confuso ante la lógica que gobernaba las acciones españolas, Garcilaso comenta que la estructura sobrevive como ruina, un libreto ilegible que encierra un saber perdido.

La memoria oral, por otra parte, es poco confiable. Por ejemplo, no sabemos el nombre del hijo de Yáhuar Huácac antes de que adoptara el nombre de Viracocha—debido a que “... como no tuvieron letras se les olvidaba para siempre todo lo que por su tradición dejaban de encomendar a la memoria” (4: XXI, 242). Además aquello que no se olvidó se corrompió. Garcilaso nos dice que le preguntó a sus parientes acerca de los orígenes de los Incas y éstos respondieron con “fábulas historiales”. Tal contradicción de términos designa el discurso andino no reconocible como fáctico pero que los Incas usaban para abordar su pasado, un discurso deficiente y perverso, pues si hubieran tenido escritura, hubieran podido preservar su verdadera historia. Metodológicamente, toda historia de los Incas tendría que recusar estas fábulas pues la historia, como nos dice Garcilaso, “... manda escribir la verdad, so pena de ser burladores de todo el mundo, y por ende infames” (*Historia* 1: XVIII, 56).

El lenguaje de falta y carencia es de Garcilaso e indudablemente circunscribe su comprensión de las múltiples devastaciones que sufren los Andes. Según Garcilaso, una carencia fundamental—la escritura—explica las pérdidas históricas, causadas tanto por la contingencia histórica como por el paso del tiempo. La substitución de pérdida por carencia le permite a Garcilaso restaurar el principio de placer al concebir de nuevo la posibilidad de un orden, pero también—Dominick LaCapra nos advierte—substituye el *trauma histórico* por el *trauma estructural*, es decir, un razonamiento históricamente contingente por uno genético. Esto, en últimas, propicia un fetichismo narrativo:

[Cuando] la pérdida—dice LaCapra—se convierte en ... ausencia, nos encontramos ante el callejón sin salida de la melancolía sin fin, del duelo imposible, y la *aporía* interminable en la que cualquier proceso de trabajo de duelo sobre el pasado y sus pérdidas históricas ... son abortadas prematuramente.⁸⁹

⁸⁹ Traducción de “[When] loss is converted into (or encrypted in an indiscriminately generalized rhetoric of) absence, one faces the impasse of endless melancholia, impossible mourning, and interminable aporia in which any process of working through the past and its historical losses is foreclosed or prematurely aborted”. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001, p. 46.

El duelo imposible y la aporía interminable son modos de lectura plausibles, suplementarios y necesarios para dar cuenta de la labor histórica de Garcilaso.⁹⁰ Esto se explica en gran medida por que su historia se filtra por un imaginario colectivo concreto, el de los mestizos prominentes y miembros de la elite colonial indígena que se consideraban los herederos naturales de los conquistadores españoles y la nobleza indígena. Ellos buscaron lograr una mayor autonomía y control de la colonia pero fueron eventualmente frenados por la corona en la década de 1570.⁹¹ En el momento en que Garcilaso publica su historia (1609-1616), tales aspiraciones políticas pertenecen al pasado distante y los una vez poderosos mestizos se encuentran ahora vencidos, en el exilio y empobrecidos.⁹² La historia, en especial la historia de los victoriosos, no podría jamás explicar tales pérdidas históricas.

Sin embargo, cualquier buen historiador —como Garcilaso— sabe que además de esta inscripción melancólica, la cualidad fantasmal también adelanta el proceso de duelo. Así, debido a la ausencia de escritura en los Andes, las *fábulas historiales* devienen elemento esencial de toda historia sobre los Incas. Ellas son “los fundamentos sobre que los indios se fundan para las cosas mayores y mejores que de su imperio cuentan” (I: XIX, 50). De hecho, la superioridad de Garcilaso ante otras crónicas europeas se debe al conocimiento de tales fábulas.⁹³ En lugar de la pureza teológica exigida por el neo-platonismo, los fantasmas ponen en circulación una lógica contaminadora, un lenguaje de mediación, del cual las fábulas historiales son el ejemplo más atrevido en los *Comentarios* pero no el único. Las fábulas son el fantasma que existe dentro del texto: ellas median entre la presencia y la pérdida, la existencia y no-existencia. Es precisamente en ese sentido que uno puede decir que los

⁹⁰ Ortega Martínez, “Con la memoria”, en especial pp. 404-406.

⁹¹ Ver Pedro Rodríguez Crespo, “El descontento social y los mestizos a comienzos del siglo XVII,” *Cuadernos del Seminario de Historia*, No. 7, January 1970 - December 1972, pp. 21-26.

⁹² Los últimos cinco capítulos de la Segunda parte de los *Comentarios* proveen un recuento dramático de esta destitución. Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas* (ed. Angel Rosenblat), 2 vols. Buenos Aires: Emecé Editores, 1944. Garcilaso formula estas aspiraciones colectivas de la nobleza andina a través de teorías políticas de inspiración jesuítica. James Fuerst examina el proyecto político jesuítico en el contexto peruano y, en especial, su influencia sobre Garcilaso. James William Fuerst, “Mestizo Rhetoric: The Political Thought of El Inca Garcilaso de la Vega”, PhD, Harvard University, 2000.

⁹³ Como señalé en “Con la memoria” (p. 407) existe una estrecha relación formal entre las *fábulas historiales* y los *Comentarios*. Garcilaso advierte en el capítulo titulado “Advertencias” que se le debe permitir “que en esta historia yo escriba como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir” (5). Este reclamo destaca la especificidad de su discurso. Además, el capítulo en que explica las fábulas historiales precede su *ars poetica* (I: XIX: “Protestación del autor sobre la Historia”), que comienza designando a las fábulas “La primera piedra de nuestro edificio” (48).

Comentarios escenifican una mediación entre lo tangible y lo intangible, señalando simultáneamente una pérdida, la pérdida del lenguaje para hablar tal pérdida, y el impulso reconstituyente que preserva lo perdido de manera espectral. Esta escritura fantasmal se aproxima a la escritura como *pharmakón*, veneno y remedio a la vez. En la “Farmacia de Platón”, Jacques Derrida escribe:

Y si nos ponemos a pensar que algo como el *pharmakón* —o la escritura— lejos de estar dominado por estas oposiciones, se abre a sus mismas posibilidades sin dejarse comprender por ellas; si nos ponemos a pensar que sólo puede ser de algo como la escritura —o el *pharmakón*— que la diferencia extraña entre adentro y afuera puede emerger; si, por lo tanto, nos ponemos a pensar que a la escritura como *pharmakón* no se le puede simplemente asignar un lugar dentro de lo que sitúa, no puede subsumirse en los conceptos cuyos contornos dibuja, deja sólo su fantasma a una lógica que sólo puede gobernarla en tanto la lógica emerja de ella misma —tendríamos, por lo tanto, que plegar en extrañas contorsiones lo que ya no podría llamarse simplemente lógica o discurso. Todo esto con mayor razón si lo que acabamos de llamar de manera imprudente *fantasma* no puede ya distinguirse, con la misma confianza, de la verdad, la realidad, la carne viva, etc. Tendremos que aceptar el hecho que esta vez ... dejar un fantasma atrás será salvar nada.⁹⁴

En tanto y más que el *pharmakón*, los *Comentarios reales* ejercen, pues, una escritura fantasmal que escribe desde lo fantasmal; un objeto de transición inevitablemente marcado por la mirada de San Agustín a ser “mitad real, mitad irreal”,⁹⁵ pero que es precisamente allí donde encuentra su razón de ser. Una fábula historial que no puede ser fácilmente distinguida de la verdad —aun cuando no puede ser reducida a ésta— y a la cual no se le puede asignar un lugar dentro de lo que sitúa.

Los fantasmas —y la historia en tanto ejercicio de mediación— transforman el goce, *jouissance*, en placer y, por lo tanto, tocan el recinto del deseo para restituir un mínimo de disfrute.⁹⁶ El fantasma no sólo se ocupa de regresar las pérdidas históricas que han sido olvidadas, sino que es también —y aun más importante para cualquier intento de una historia crítica— una re-actualización

⁹⁴ Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 1972, pp. 128-129. Mi traducción.

⁹⁵ Lacan, *The Four Fundamental*, p. 129.

⁹⁶ Lacan opone el goce (*jouissance*) al placer. El goce representa la trasgresión del principio del placer y por lo tanto está asociado con el dolor, pues el cuerpo sólo puede aguantar una cierta cantidad de placer. Como dice Dylan Evans, “The term *jouissance* nicely expresses the paradoxical satisfaction that the subject derives from his symptom, or, to put it another way, the suffering that he derives from his own satisfaction ...”. Ver “Jouissance” en Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1996.

de aquellas posibilidades históricas que se hicieron imposibles en la colisión de los eventos. Es por lo tanto, un anuncio de aquello que pudiera devenir, una demanda ética que yace en las potencialidades de lo que no fue pero que todavía regresa. En ese sentido, los fantasmas son siempre el repositorio de posibilidades históricas, una intimación de lo que talvez regrese de nuevo.

Por eso, si el objetivo último de los historiadores es aprehender el *eidos* particular de una formación social, el vacío de significación que emerge en las postrimerías del desastre nos exige que intentemos reconstituir los recursos simbólicos asociados con la mediación, para re-invertir (re-libidinizar) el presente con las potencialidades del pasado. Pues, como mencioné antes, la labor del historiador no sólo tiene que ver con lo que se fue, sino que es también una negociación con lo vivo, tornándose ella misma una intermediación fantasmática entre lo que es y lo que ya no es.

Conclusión

*I want you touch me on my inside
part and call me my name*

Toni Morrison, *Beloved*

He buscado referir la melancolía y su dimensión espectral al extraordinario horizonte hermenéutico configurado por la pluralidad de experiencias, saberes y expectativas truncadas por el desastre. Estas reticentes formaciones históricas emergen en la hiancia que se abre entre eventos extraordinarios y su simbolización; son los murmullos que habitan los silencios históricos y que encuentran su formulación más lograda en la idea de experiencia social frustrada. A pesar de su resistencia a la significación, la articulación teórica de la dimensión melancólica y espectral de la simbólica nos ayuda a entender el legado de un evento traumático, a comprender el *eidos* particular de una sociedad en crisis aguda.

Los relatos que emergen en la inmediatez del desastre registran de manera privilegiada esta dimensión melancólica y espectral y, por eso, nos ofrecen un proceso paradójico de significación que es históricamente determinado. Es paradójico porque intenta dar cuenta de una crisis de significado; es históricamente determinado porque la ruptura es registrada de manera diferente en los *icnocuicatl*s de 1520 a la manera en que se registra en la *Historia chichimeca* (circa 1610) de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl; en los *Comentarios reales* de Garcilaso a *El primer nueva corónica y buen gobierno* (circa 1615) de Guamán Poma de Ayala. Designar el colapso simbólico significa entender el modo en que el magma de significaciones imaginarias entra en crisis y se convierte en el asiento de un discurso alterado que, sin embargo, evidencia la relación peculiar con su historia.

El enigma nos remite al vacío histórico que constituye estas experiencias, a la labor de los historiadores que escriben a través de silencios congénitos, a la construcción de una historia a partir de elementos improductivos y residuales. ¿Podemos hacerlos hablar? ¿Debemos transformar ese vacío, silencios y resistencias en las productividades de un relato cierto? Personalmente pienso que no podemos y (aun en el caso que fuera posible) no debemos hacerlo. Claro está, eso no quiere decir que nos incumbe renunciar al imperativo de saber lo que pasó, a la necesidad de indagar en las fuentes, al examen riguroso de la evidencia, al argumento conjetural. Al contrario, un respeto honesto por lo que se fue jamás se da a través de la renuncia al ejercicio intelectual: requiere, como lo pide el personaje fantasma en *Beloved*, la novela sobre la esclavitud en los Estados Unidos de Toni Morrison, nombrar aquello que la historia ha hecho innombrable.

Los historiadores han ensayado diferentes estrategias para hacer hablar estos silencios históricos.⁹⁷ Ellos nos resisten, pero también nos permiten delinear la ausencia. Son pues silencios que hacen —no representan un olvido, sino que enuncian la imposibilidad de decir lo que debe ser dicho: son respuestas a contextos sociales que producen silencios, son por decirlo así, productividad de lo improductivo.⁹⁸ La presencia de una dimensión melancólica, o de una persistente improductividad, y de fantasmas reticentes funciona como una operación negativa, una “ausencia significativa que se justifica en la estructura de la totalidad ...”.⁹⁹ Precisamente ahí, en una nueva comprensión de la pérdida como objeto histórico y su relación con la totalidad social, podemos empezar a re-plantearnos la cuestión de cómo elaborar el pasado desde la posición que nos cabe como historiadores.

⁹⁷ Recordemos que los silencios históricos del trauma siempre son dobles: aquellos que provienen del lenguaje fracturado en el desenlace de los eventos (*taceo*) y aquellos que emergen ante el agente productor del trauma (*sileo*). Juan David Nasio nos recuerda que “... tandis que le silence du refoulement implique que quelque chose de déjà là, existant, a été refoulé, celui de la forclusion exprime au contraire, l’abolition de ce qui devait advenir au jour mais n’est pas venu. Cette distinction se rapproche de celle que Lacan reprend des anciens entre le silence du taceo et le silence du sileo. Taceo signifie se taire, taire en soi quelque chose d’existant; tandis que sileo signifie la vacance de quelque chose jamais advenu. A la différence du silence actif du refoulement correspondant au taceo, celui de l’abolition forclusive reviendrait au sileo”. Juan David Nasio (ed.), *Le Silence en psychanalyse*. Paris: Rivages, 1987, p. 122.

⁹⁸ Ver Carlos Castilla del Pino, *El silencio*. Madrid: Alianza Editores, 1992. Michael Taussig anota que el terror abarca “more than the production of silence. It is silencing, which is quite different. For now, the not said acquires significance and a special confusion befalls the space of the public sphere...”. “Terror as Usual”, pp. 26-27.

⁹⁹ Traducción de “meaningful absence that justifies itself in the structure of the whole ...”. Renato Martínez, “On the Semiotics of Torture: The Case of the Disappeared in Chile,” en Catherine Burroughs y Jeffrey David Ehrenreich (eds.), *Reading the Social Body*. Iowa City: University of Iowa Press, 1993, p. 100.

Es posible que las memorias que surgen de las experiencias límites nos brinden claves para esa nueva comprensión. Estas con frecuencia señalan su propia insuficiencia, usan estrategias no referenciales y recusan paradigmas realistas —es decir, socavan la función indexical del discurso. A menudo, representan la crisis de significación señalando la plenitud de significado en un lugar inalcanzable —el lugar de la pérdida histórica— y en este gesto esconden y revelan simultáneamente aquello que permanece ausente y su propio acto de representación. Como tal, estas memorias imponen un límite a nuestro imperioso deseo por saber, constituyen valiosas meditaciones sobre la insuficiencia del discurso estrictamente referencial y sirven de punto de partida para una historiografía interesada en los plausibles sentidos de la pérdida.¹⁰⁰ Esa es la tarea que tenemos por delante.

Bibliografía

- Abraham, Nicolas, and Maria Torok. *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*. Traducción de Nicholas Rand. Vol. 1. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- Acosta, José. *Historia natural y moral de las Indias*. Electronic reproduction of the 1590 (Sevilla: Casa de Juan de León) ed. Vol. Clásicos Tavera CD-ROM N. 3, *Obras para la historia de Iberoamérica. Serie I*. Toledo, Spain: Fundación Tavera, 2000.
- Adorno, Rolena. "Notas sobre el estudio de los textos amerindios: el ejemplo del concepto de pachacuti." *Discurso literario: revista de temas hispánicos* 4 (1987): 367-376.
- Agamben, Giorgio. *Estancias: La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia, Esp: Pre-Textos, 1995.
- Agustín. *Confesiones*. Traducción de Pedro Rodríguez de Santidrián. Edición de Pedro Rodríguez de Santidrián. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Allouch, Jean. *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. Traducción de Silvio Mattoni. México: Editorial Edelp, 1998.
- Aquino, Tomás de. *Suma teológica*. Traducción de Francisco Barbado Viejo. XVI vols, *Biblioteca de Autores Cristianos*. Madrid: La Editorial Católica, 1960.
- Aristóteles. *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX, I*. Traducción de Cristina Serna. Edición de Jackie Pigeaud. Barcelona: Quaderns Crema, 1996.
- Arocena, Luis A. *El Inca Garcilaso y el humanismo renacentista*. Buenos Aires: Maia Circulo de Profesores de Historia, 1949.
- Ashplant, T. G., Graham Dawson, y Michael Roper, eds. *The Politics of War Memory and Commemoration*. London: Routledge, 2000.

¹⁰⁰ Para una valiosa reflexión al respecto, ver Doris Sommer, *Proceed with Caution, When Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 177-181.

- Ayala, Guamán Poma de. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Traducción de Jorge Urioste. Rolena Adorno. John Murra ed. 3 vols. México: Siglo XXI, 1980.
- Bartra, Roger. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2001.
- . *El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre la enfermedades del alma*. México: Universidad Iberoamericana, 1998.
- Bataillon, Marcel. “¿Melancolía renacentista o melancolía judía?” En *Estudios hispánicos: Homenaje a A.M. Huntington*, 39-50. Wellesley MA, 1952.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1971.
- . *The Origin of German Tragic Drama*. Traducción de John Osborne. London: Verso, 1985.
- Berdan, Frances. “Trauma and Transition in Sixteenth Century Central México.” En *The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americas 1492-1650*, edición de Warwick Bray, 163-196. New York: Oxford University Press, 1993.
- Betanzos, Juan Diez de. *Suma y narración de los Incas*. Edición de M. del Carmen Martín Rubio. Madrid, 1987.
- Bleznick, Donald W. “La teoría clásica de los humores en los tratados políticos del Siglo de Oro.” *Hispanofilia* 2, no. 2 (1959): 1-9.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. *Lluvias y Cenizas, Dos Pachacuti en la historia*. La Paz: Hisbol, 1988.
- Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.
- Bracken, Patrick. “Hidden Agendas: Deconstructing Post Traumatic Stress Disorder.” En *Rethinking the Trauma of War*, edición de Patrick Bracken y Celia Petty, 38-59. London: Free Association Books, 1998.
- Burke, Peter. *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza, 2000.
- Buse, Peter, y Andrew Stott, eds. *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*. London: Macmillan, 1999.
- Caruth, Cathy, ed. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- Castilla del Pino, Carlos. *El silencio*. Madrid: Alianza Editores, 1992.
- Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Traducción de Kathleen Blamey. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- . *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*. Edición de David Ames Curtis. Oxford (UK): Oxford University Press, 1994.
- Cavell, Stanley. *The Senses of Walden*. San Francisco: North Point Press, 1981.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*. Traducción de Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Cieza de León, Pedro. *Crónica general del Perú. Parte primera*. Manuel Ballesteros Gaibrois ed. Madrid: Historia 16, 1984.
- Comrie, Bernard. *Language Universals and Linguistic Typology*. 2nd ed. Oxford, UK: Blackwell, 1989.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Edición de Martín de Riquer. Barcelona: Alta Fulla, 1998.

- Deleuze, Gilles. "Qu'est-ce qu'un dispositif?" En *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, 185-195. Paris: Seuil/Des Travaux, 1989.
- Derrida, Jacques. *La Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- . *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Traducción de Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994.
- Díaz-Plaja, Guillermo. *Tratado de las melancolias españolas*. Madrid: Sala, 1975.
- Duviols, Pierre. "Los cultos incaicos y el humanismo cristiano en el Inca Garcilaso." En *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, edición de Cedomil Goic. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
- . "The Problematic Representation of Viracocha in the *Royal Commentaries*, and Why Garcilaso Bears and Deserves the Title of Inca." En *Garcilaso Inca de la Vega. An American Humanist*, edición de José Anadón, 46-58. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1998.
- Erikson, Kai. "Notes on Trauma and Community." En *Trauma: Explorations in Memory*, edición de Cathy Caruth, 183-199. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1996.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. Juan Pérez de Tudela Bueso ed. 5 vols. Madrid: Atlas, 1959.
- Fernández de Palencia, Diego. *Primera y segunda parte de la historia del Perú*. Sevilla, 1571.
- Florescano, Enrique. *Memoria indígena*. México: Taurus, 1999.
- Foucault, Michel. *Surveiller et Punir: Naissance de la prison*. Paris: Editions Gallimard, 1975.
- Freud, Sigmund. "Duelo y melancolía." En *Obras completas*, 241-255. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1984.
- . "Lo ominoso." In *Obras completas*, Vol. XVII, 215-251. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Fuerst, James William. "Mestizo Rhetoric: The Political Thought of El Inca Garcilaso de la Vega." PhD, Harvard University, 2000.
- Garibay K., Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. 2 vols. México: Editorial Porrúa, 1953-54.
- Ginzburg, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Traducción de Carlos Cattropi. Barcelona: Gedisa, 1999.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Lima: Universidad de San Marcos, 1952.
- Gordon, Avery. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Gracián, Baltasar. *El político Don Fernando el Católico*. Zaragoza: s.n., 1640.
- Greenblatt, Stephen. "Psychoanalysis and Renaissance Culture." En *Literary Theory/ Renaissance Texts*, edición de Patricia Parker y David Quint, 210-24. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press, 1986.

- Harris, Olivia. "The Coming of the White People: Reflections on the Mythologisation of History in Latin America." *Bulletin of Latin American Research* 14, no. 1 (1995): 9-24.
- Hernández, Max. *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: I.E.P., 1993.
- Huarte de San Juan, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*. Esteban Torre ed. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- Huizinga, Johan. *El concepto de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- . *El otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. 9 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- Jackson, Stanley W. *Melancholia and Depression. From Hipocratic Times to Modern Times*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Klein, Melanie. "Mourning and its Relation to Manic Depressive States." En *Writings of Melanie Klein*, 344-369. London: Virago Press, 1997.
- Kleinman, Arthur. *Writing at the Margins. Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky, y Fritz Saxl. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1964.
- Kristeva, Julia. *Sol negro. Depresión y melancolía*. Traducción de Manuela Sánchez Urdaneta. Caracas: Monter Avila Editores, 1997.
- Kubler, George. *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*. 2 vols. New Haven: Yale Historical Publications, 1948.
- Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. Traducción de Alan Sheridan. New York: W.W. Norton, 1977.
- . *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Traducción de Alan Sheridan. Edición de Jacques-Alain Miller. New York: Norton, 1978.
- . *Seminario IV. La relación de objeto, 1956-57*. Edición de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Edición Paidós, 1994.
- LaCapra, Dominick. *History and Memory After Auschwitz*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1998.
- . *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Langer, Lawrence. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Laplanche, Jean, y J.B. Pontalis. *The Language of Psycho-Analysis*. Traducción de Donald Nicholson-Smith. New York: Norton, 1974.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*. Edición de Edmundo O'Gorman. c. 1559 ed. 2 vols. México: Instituto de Investigaciones históricas, 1967.
- . *Apologética historia sumaria*. Edición de Vidal Abril Castelló, Jesús Barreda, Berta Ares Queija y Miguel Abril Stoffels. c. 1559 ed. 3 vols, *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

- . *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Traducción de Atenógenes Santamaría. Edición de Agustín Millares Carlo. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- . *Historia de las Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo. Vol. 3. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Lauretis, Teresa de. "Semiotics and Experience." En *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, 158-186. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- León-Portilla, Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- . *Humanistas de Mesoamérica*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . *El reverso de la conquista: Relaciones Aztecas, Mayas e Incas*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1964.
- . *Visión de los vencidos*. México: Biblioteca Universitaria, 1972.
- Levillier, Roberto. *Don Francisco Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582)*. 3 vols. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1935.
- Leys, Ruth. *Trauma: A Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- , ed. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas: (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Lifton, Robert Jay. *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*. New York: Basic Books, 1979.
- . "Whose Psychohistory?" En *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture*, edición de Peter Brooks y Alex Woloch, 222-228. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.
- Lockhart, James. *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indias of Central Mexico, Seventeenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- López de Gómara, Francisco. *Conquista de Méjico. Segunda parte de la Historia general de las Indias*. Edición de Pilar Guibelalde. 2 vols. Barcelona: Editorial Orbis, 1985.
- . *Historia general de las Indias*. Edición de Franklin Pease. Facsimilar con las notas de Garcilaso de la Vega ed. Lima: Comisión Nacional del V Centenario del Descubrimiento de América, 1993.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Maier, Charles. *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German Nationalism*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1988.
- Manga Quespi, Atúq Eusebio. "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo." *Revista Española de Antropología Americana* 24 (1994): 155-189.
- Maravall, José Antonio. *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure*. Traducción de Jerry Cochran. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

- Martínez, Renato. "On the Semiotics of Torture: The Case of the Disappeared in Chile." En *Reading the Social Body*, edición de Catherine Burroughs y Jeffrey David Ehrenreich. Iowa City: University of Iowa Press, 1993.
- Matienzo, Juan de. *Gobierno del Perú*. Edición de G. Lohmann Villena. Paris: Institut Français d'Etudes Andines, 1967.
- Mattingly, Cheryl. *Healing Dramas. The Narrative Structure of Experience*. Cambridge (UK): University of Cambridge Press, 1998.
- Mazzotti, José Antonio. *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*. Lima: Bolsa de Valores de Lima, 1996.
- . "Garcilaso and the Origins of Garcilacism: The Role of the *Royal Commentaries* in the Development of a Peruvian National *Imaginaire*." En *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist*, edición de José Anadón, 90-109. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1998.
- McGrew, Roderick. *Encyclopedia of Medical History*. London: Macmillan Press, 1985.
- Nasio, Juan David, ed. *Le Silence en psychanalyse*. Paris: Rivages, 1987.
- Nora, Pierre. "From *Lieux de mémoire* to Realms of Memory." En *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, edición de Pierre Nora y Lawrence D. Kritzman, xv-xxiv. New York: Columbia University Press, 1996.
- Nuttal, Zelia. "The Causes of the Physical Degeneracy of Mexican Indians after the Spanish Conquest as Set Forth by Mexican Informants in 1580." *Journal of Hygiene* 27 (1927): 40-43.
- Obeyesekere, Gananath. "Depression, Buddhism, and the Work of Culture in Sri Lanka." En *Culture and Depression*, edición de Arthur Kleinman y Bryan Good, 134-152. Berkeley: University of California Press, 1985.
- . *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Orobitg, Christine. *L'Humeur noire. Mélancholie, écriture et pensée en Espagne aux XVIème et XVIIème siècles*. Bethesda: International Scholars Publications, 1996.
- Ortega Martínez, Francisco A. "Trauma and Narrative in Early Modernity: Garcilaso's *Comentarios reales* (1609-1616)." *MLN* 118, no. 2 (2003): 393-426.
- Palafox y Mendoza, Juan de. *Ideas políticas*. Edición de José Rojas Garcidueñas. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Pastor-Bodmer, Beatriz. *El jardín y el peregrino: Ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano: 1492-1695*. Amsterdam: Rodopi, 1996.
- Platón. *Las leyes*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Quiroga, Vasco de. *La utopía en América*. Edición de Paz Serrano Gassent, *Crónicas de América*. Madrid: Historia 16, 1992.
- Rapaport, Herman. *Between the Sign and the Gaze*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1994.
- Rodríguez Crespo, Pedro. "El descontento social y los mestizos a comienzos del siglo XVII." *Cuadernos del Seminario de Historia* 7, no. 10 (1972): 21-26.

- Rosaldo, Michelle Zimbalist. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. "Análisis crítico de los datos históricos de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega." En *Ensayos de historia andina II. Pampas de Nasca, género, hechicería*, 209-229. Lima: IEP, 1998.
- . *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988.
- . *Pachacútec y la leyenda de los Chancas*. Lima: IEP, 1997.
- Rowe, John. "El movimiento nacional Inca del siglo XVIII." En *Túpac Amaru II-1780*, edición de Alberto Flores Galindo. Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1976.
- Sabuco de Nantes Barrera, Oliva. "Coloquio del conocimiento de sí mismo, en el cual hablan tres pastores filósofos en vida solitaria..." En *Obras escogidas de filósofos desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, edición de Adolfo de Castro, 332-337. Madrid: Ediciones Atlas, 1953.
- Salinas Araya, Augusto. "Tradición e innovación en la medicina española del Renacimiento." *Ars Médica* 4, no. 4 (2001).
- Salomon, Frank. "Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians." En *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, edición de Rolena Adorno, 9-39. Syracuse (NY): University of Syracuse, 1982.
- . "Introductory Essay: The Huarochiri Manuscript." En *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, edición de Frank Salomon y George Urioste, 1-32. Austin: University of Texas Press, 1991.
- Santner, Eric. "History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma." En *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, edición de Saul Friedlander, 143-154. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Schacter, Daniel. *Searching for Memory: The Brain, the Mind, and the Past*. New York: Basic Books, 1996.
- Schiesari, Juliana. *The Gendering of Melancholia. Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Schneiderman, Stuart. *Pasa un ángel o cómo se perdió la diferencia entre los sexos*. Traducción de Jorge Piatigorsky, *Manantial*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1992.
- Schwarz, Vera. "The Pane of Sorrow: Public Uses of Personal Grief in Modern China." En *Daedalus. Social Suffering*, edición de Arthur Kleinman. Joan Kleinman, 119-148. Cambridge: American Academy of Arts and Sciences, 1996.
- Segato, Rita Laura. "La célula violenta que Lacan no vio: Un diálogo (tenso) entre la antropología y el psicoanálisis." Paper presented at the ¿Nuevos paradigmas transdisciplinarios en las Ciencias Humanas?, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 9 de abril 2003.
- Skura, Meredith. "Early Modern Subjectivity and the Place of Psychoanalysis in Cultural Analysis: The Case of Richard Norwood." En *Whose Freud? The Place*

- of *Psychoanalysis in Contemporary Culture*, edición de Peter Brooks y Alex Woloch, 211-221. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.
- Sommer, Doris. "At Home Abroad: El Inca Shuttles with Hebreo." *Poetics Today* 17, no. 3 (1996): 385-415.
- . *Proceed with Caution, When Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Soufas, Teresa Scott. *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature*. Columbia: University of Missouri Press, 1990.
- Stannard, David. *On Freud and the Failure of Psychohistory*. Oxford, Uk: Oxford University Press, 1980.
- Starobinski, Jan. *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900*. Ginebra: JR. Geigy, 1962.
- Stavarakakis, Yannis. "Creativity and its Limits: Encounters with Social Constructionism and the Political in Castoriadis and Lacan." *Constellations* 9, no. 4 (2002): 522-539.
- Taussig, Michael. "Terror as Usual: Walter Benjamin's Theory of History As State of Siege." En *The Nervous System*, 11-35. New York: Routledge, 1992.
- Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. Traducción de Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/ Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987.
- Tovar Pinzón, Hermes. "El sentido trágico del rumor en la conquista de América." En *La estación del miedo o la desolación dispersa*, 31-76. Bogotá: Ariel, 1997.
- Urribarri, Fernando. "Castoriadis: The Radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious." *Thesis Eleven*, no. 71 (2002): 40-51.
- Urton, Gary. *Inca Myths, Legendary Past*. Austin: University of Texas Press, 1999.
- van Alphen, Ernst. "Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma." En *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, edición de Mieke Bal, Jonathan Crewe y Leo Spitzer, 24-38. Hanover, NH: University Press of New England, 1999.
- Vega, Inca Garcilaso de la. *Comentarios reales de los Incas*. Carlos Aranibared. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- . *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas*. Edición de Angel Rosenblat. 2 vols. Buenos Aires: Emecé Editores, 1944.
- Velásquez, Andrés. "Libro de la melancolía, en el cual se trata de la naturaleza de esta enfermedad, así llamada melancolía, y de sus causas y síntomas. Y si el rústico puede hablar latín, o filosofar, estando frenético o maniaco, sin primero lo haber aprendido." En *Del Siglo de Oro de la melancolía. Textos novohispanos sobre las enfermedades del alma*, edición de Roger Bartra, 255-372. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1998.
- Wachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- White, Geoffrey M. "Ethnopsychology." En *New Directions in Psychological Anthropology*, edición de Geoffrey M. White, 21-46. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- Winter, Jay. *Sites of Memory, Sites of Mourning: the Great War in European Cultural History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
- Young, Allan. *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1995.
- Zizek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1991.