

Morong Reyes, Germán

EL INDIO MELANCÓLICO Y TEMEROSO: REPRESENTACIONES DE ALTERIDAD EN DOS TEXTOS DE
INDIAS, PERÚ COLONIAL SIGLOS XVI-XVII

Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina, núm. 45, diciembre-, 2014, pp. 27-38

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371333938004>

Diálogo Andino
Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina

*Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y
Cultura Andina,*

ISSN (Versión impresa): 0716-2278

rda@uta.cl

Universidad de Tarapacá

Chile

EL INDIO MELANCÓLICO Y TEMEROSO: REPRESENTACIONES DE ALTERIDAD EN DOS TEXTOS DE INDIAS, PERÚ COLONIAL SIGLOS XVI-XVII

THE MELANCHOLY AND FEARFUL INDIAN: REPRESENTATIONS OF OTHERNESS IN TWO TEXTS ON INDIANS IN COLONIAL PERÚ SIGLOS XVI-XVII

Germán Morong Reyes*

Un número no despreciable de documentos manuscritos coloniales o textos de indias adjudican al indio americano una complejión o naturaleza vinculada al humor melancólico. La imagen del indio melancólico, tímido y temeroso, permitió a los colonizadores legitimar la conquista en razón de una supuesta falta de voluntad y virilidad, con la que se entendió, consecuentemente, la declarada incapacidad para gobernarse a sí mismos y disponer de una racionalidad política. Me interesa afirmar aquí, a partir del análisis de dos textos coloniales –*Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo (1567) e *Historia General del Perú* de fray Martín de Murúa (1613)–, que la melancolía funcionó como una categoría de sujeción estratégica, por medio de ella los hispanos justificaron el ejercicio de su poder y legitimaron jurídicamente su estatuto de hombres racionales en el arte de gobierno.

Palabras claves: Textos de indias, humor melancólico, indios, gobierno colonial.

A not insignificant number of colonial manuscripts or “textos de indias” grant the american indian a social complexion and/or nature linked to melancholy humor. The image of the melancholy indian, shy and fearful, allowed colonizers to legitimize their conquest based on an alleged lack of will and virility on the part of the Indians, through which the declared incapacity to govern themselves and a lack political rationality were consequently understood. I’m interested in asserting here, based on the analysis of two colonial texts – “Gobierno del Perú” by Juan de Matienzo (1567) and “Historia General del Perú” by Fray Martín de Murúa (1613) – that melancholy worked as retaining strategic category a through which hispanics justified their exercise of power and granted legal legitimacy to their status as rational men in the art of government.

Key words: Texts on indians, melancholy humor, indians, colonial government.

Introducción

La irrupción del episteme occidental y su proyecto de hegemonía –en el contexto del descubrimiento y colonización del “Nuevo Mundo”– tendiente a clasificar al sujeto que se reconocía en todas sus dimensiones posibles¹, constituyó uno de los procesos más críticos de desfiguración de la identidad étnica (individual/cultural) y de las formas particulares de representar al mundo que expresaban las sociedades precolombinas (Wachtel 1976; Duviols 1977; Gruzinski 1995). Los saberes nativos y los soportes de su registro fueron progresivamente proscritos o debieron, para sobrevivir, articularse bajo el imperio de la “cultura letrada” impuesta forzosamente tras el arribo de las huestes hispanas (Mignolo 1982; Rama 1984; Martínez Cereceda 2012).

Esta irrupción epistémica, entre otras cosas, constituyó un poderoso dispositivo² para asegurar la legitimidad del dominio colonialista en virtud de

que sus saberes específicos (científicos, económicos, políticos, etc.), sujetos a irrupciones diacrónicas³, delimitaron un orden clasificatorio que ya poseía larga data en las prácticas etnográficas de Occidente y que reconocía la alteridad bajo la premisa de la inferioridad natural y la barbarie (Pagden 1988; Castañeda 2002). En este sentido, el arribo de los hispanos a las “Indias Occidentales” no implicó únicamente un portentoso despliegue de violencia material y física sobre un infinito universo humano, sino la instauración y naturalización de la diferencia antropológica, cuya lógica de acción preexistía al propio descubrimiento pudiendo ser rastreada desde las prácticas etnificadoras de la Grecia clásica hasta las elucubraciones de teólogos y juristas hispanos inscritos en la primera modernidad (Pagden 1988; Mignolo 2007).

La legitimidad de la conquista, cuya discusión inicial se circunscribió al campo de la teología, implicó necesariamente una primera y fundante

* Universidad Bernardo O’Higgins, Centro de Estudios Históricos, Santiago, Chile. Correo electrónico: german.morong@ubo.cl.

tipologización de la alteridad⁴ en búsqueda de argumentos razonados sobre el grado de humanidad que presentaba el “indio” (Pagden, 1988). Desde el saber teológico, notablemente controlado por las lógicas aristotélico-tomistas, surgió un canon identitario que transitará los siglos XVI y XVII⁵ sujeto a polémicas, reinventiones y aplicaciones prácticas (Pagden 1988; Castañeda 2002). Se trata de un conjunto de enunciados cuyo sentido último podía comprenderse a partir del marco ontológico que fundó la noción de “condición natural” o “naturaleza humana”. En este sentido, la barbarie, la idolatría, el canibalismo, la borrachera, el incesto, la ociosidad, etc., se transformaron en prácticas discursivas habituales destinadas a poner en evidencia una inclinación natural en todos los indios, como también el permitir reconocer en estos una incapacidad para gobernarse a sí mismos, producto de su irracionalidad y de sus vicios abominables.

En efecto, los indígenas americanos fueron objeto de una verdadera red de especulaciones de un tipo específico de discursividad colonial que David Solodkow (2014: 17) ha denominado como “discurso etnográfico”⁶. De este modo y siguiendo a Solodkow (2014: 18), las fragmentadas y heterogéneas imágenes del cuerpo del salvaje se crearon dentro de este discurso y, de este modo, el conocimiento y los efectos de verdad (Foucault 1988) que se construyeron allí colaboraron con la red instrumental del poder que se aplicó sobre estos sujetos clasificados. En este sentido, los cuerpos inscritos en este discurso se hayan vinculados a un campo político, es decir, a la soberanía imperial. El discurso sobre la otredad (etnográfico) articuló estratégicamente una serie de enunciados que colaboraron con el establecimiento de la diferencia cultural, la negación/creación de la propia alteridad, la producción de saber de/acerca del otro y por consecuencia la configuración colonial de nuevas identidades sociales y étnicas. En el transcurso del siglo XVI el concepto de “indio” homólogo al de “bárbaro” (con las implicancias que conlleva esta otra noción clasificatoria) (Pagden 1988; Barabas 2000).

La relación estratégica que promueve el proyecto de dominio colonial español (sobre todo a partir de 1560 para el Perú virreinal) vincula la presencia de una “condición” natural, fija, no cambiante, con el ejercicio legítimo de la fiscalidad que propone la tutela y el “buen gobierno” de los indígenas. Me interesa explorar aquí el contexto discursivo en que

es usada la melancolía⁷ —en tanto inclinación natural— para fabricar una identidad colectiva que fuese funcional a un proyecto político de largo aliento; la sujeción del indio y la disposición de su mano de obra. Se propone un análisis a un conjunto de enunciados en los que se vincula —entre otras tantas categorías— el humor melancólico de los indios con su supuesta incapacidad de gobernarse a sí mismos, a partir del análisis a dos textos coloniales.

El *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo (1567) y la *Historia General del Perú* del mercedario Martín de Murúa (1613) describen esta relación estratégica que contribuye a expandir los argumentos de legitimación colonialista. El artificio del primero radica en hacer evidente una condición e inclinación natural (el humor negro es una manifestación de ello), para justificar una serie de prácticas burocráticas destinadas a aumentar el esfuerzo tributario y laboral de los indígenas. La referencia de autoridad utilizada por Matienzo para delimitar un campo de enunciados clasificatorios son los “XXX problemas” de Aristóteles (González Escudero 1990: 245-258) dedicados al padecimiento melancólico, que es utilizada por el Oidor casi de forma literal. La descripción de la naturaleza del indio que aparece en *Historia General del Perú* años más tarde, viene acompañado con un argumento de sujeción política sólido; los indios, de toda clase de género, fueron sujetados por el inca, quien los gobernó con severidad y prudencia, ya que les “conoció el humor”. La descripción del inca que realiza Murúa es realmente apologética y su ejemplo de gobernabilidad, como lo pensó Polo de Ondegardo⁸ en 1571 (Lamana 2012: 75), debía permanecer inalterado en la Colonia. Lo interesante es que la condición melancólica es asignada a los indios en general y no a los incas, quienes se valieron, en la exégesis occidental, de esta complejidad para gobernar (Murúa) y tiranizar (Matienzo) al conjunto de los naturales. Esta última afirmación me parece primordial, ya que a pesar de que los textos presentan distintas valoraciones del régimen político de los incas —Murúa los admira, Matienzo los llama usurpadores—, ambos argumentan sobre la eficiencia de estos para dominar, administrar y conducir a los indios hacia un estado de “policía” sociopolítica (Foucault 2006), siendo vital en esta práctica gubernamental prehispánica el “conocer” la natural inclinación de los gobernados⁹.

Más allá de comprender las dimensiones del trauma de la conquista y la colonización de las

sociedades indígenas –situación evidente en variados procesos críticos de desestructuración sociopolítica, lo que podría explicar por qué el indio expresa esta condición permanente–, me interesa entender que la melancolía funcionó como una categoría de sujeción estratégica, en donde los hispanos justificaron su ejercicio de poder y legitimaron jurídicamente su estatuto como hombres racionales en el arte de gobierno.

El humor melancólico en tanto saber hegemónico

Variadas investigaciones, en el campo de la historia de las ciencias o la historia cultural, han tratado a la melancolía como uno de los ejes del imaginario europeo durante la modernidad temprana¹⁰ (siglos XVI y XVII). Para entender este tipo de padecimiento hay que comprender la doctrina de los humores, formulada inicialmente por la medicina griega del siglo VI a.C. que ejerce una influencia decisiva en el pensamiento europeo hasta principios del siglo XVIII (Ortega 2006: 207). Durante este período y hasta el Renacimiento domina el sistema hipocrático, basado en una correspondencia general entre los humores (sangre, bilis amarilla, flema, bilis negra), las cualidades (seco, húmedo, caliente, frío) y los elementos (agua, aire, tierra, fuego) (Starobinski 1962: 58; Earle 2012: 19-53; Ortega 2006: 203-207). Del predominio de unos u otros humores se derivan, para los hipocráticos, estos diversos temperamentos: sanguíneo, flemático, bilioso y melancólico. En este sentido, el medio intelectual humanista del siglo XVI concordaba en que la melancolía, en tanto descompensación del equilibrio de humores, es sinónimo de una gradual tristeza que va degenerando en locura (esta última conduce o puede conducir al suicidio si no es tratada de forma paciente). En 1613, el mismo Robert Burton nos advertía que la melancolía “en general se define como un tipo de locura sin fiebre que tiene como compañeros comunes al temor y a la tristeza, sin ninguna razón aparente” (Burton 1947 [1613]: 172). El corpus hipocrático y galénico, seguido por los médicos y filósofos modernos¹¹, coincidía en que la melancolía no es inherentemente patógena: no es una enfermedad hasta que excede los otros estados de ánimo, expresando así una perturbación del equilibrio del cuerpo y del mundo (Starobinski 1962: 56). La perspectiva aristotélica, desarrollada en los tan conocidos “XXX problemas” (González Escudero 1990: 250-51), relacionaba un estado

físico perturbado (*physis*) con otro anímico defectivo (*psyche*). Esta relación infausta posibilitaba un desarreglo, un desgobierno del cuerpo-alma conducente al inicio de una posible destrucción; el hombre se sumía en un estado abúlico, apático e inapetente (Jalón 2011: 15-16).

Las hipótesis humoralistas sobre la tristeza partían de una valoración física de la mezcla (crasis) de humores cuando había un fallo manifiesto (una discracia) y valoraban las causas posibles del mal funcionamiento del cuerpo a partir, sobre todo, del bazo, presunto responsable de la bilis negra (Jalón 2011: 15). Esta última se presentaba al corromperse como una hez amarga, o bien una brea negruzca, viscosa y cáustica que se expandía tóxicamente por todo el cuerpo, descompensando el equilibrio de los otros humores corporales y determinando el hundimiento anímico del enfermo. No obstante, en ciertos casos, el exceso de bilis negra (atrabilis) hace posible que un genio extraordinario, sobrepasando la patología, se manifieste (Jalón 2011:16). Esta explicación enteramente somática de la enfermedad se tradujo en un conjunto de tratamientos físicos dedicados en particular a eliminar la bilis negra del cuerpo; el médico debía ocuparse de evacuar o limpiar este humor corrompido por el sangramiento, que restauraría la fluidez y rapidez de los tránsitos humorales.

La melancolía en los textos de indias

La melancolía tuvo en los textos de indias una clara presencia¹². Desde las disquisiciones teológicas y jurídicas sobre la naturaleza del indio, propias de la escuela de Salamanca¹³ (Pagden 1988: 22-28), hasta las “Historias generales y morales”¹⁴ enuncian la complexión del indio a partir de esta categoría médica relacionada, además, al temple de la tierra¹⁵ (Martínez 2011: 105-132). La noción de melancolía, timidez y temerosidad, impuesta arbitrariamente a los indios, fue articulada por dos frentes ideológicos con proyectos, cada uno, de legitimidad política. Como ha señalado Francisco Ortega (2006: 9-10), pueden reconocerse dos posiciones ideológicas al respecto: bbvbuna primera vertiente, que podríamos llamar apologista, ha representado a los indios caracterizándolos como “ovejas mansas”, dispuestos dócilmente al dominio político y religioso. Esta postura estaría representada magistralmente por Bartolomé de Las Casas y una serie de religiosos de diversas órdenes mendicantes

(Castañeda 2002: 3-26; Ortega 2006: 211)¹⁶. La posición ideológica defendida por el proyecto lascasiano implicó argumentar que los indios por su condición de permanente temerosidad no presentaban resistencia frente a los requerimientos de sumisión al poder político de los conquistadores, ni menos a las prácticas pastorales que les imponían la conversión inmediata al cristianismo¹⁷.

Una segunda vertiente se halla bien representada por el cronista real Gonzalo Fernández de Oviedo, quien en 1535 describe a los nativos como débiles y cobardes y los llama melancólicos¹⁸ (Ortega 2006: 211). Para el caso peruano incluye, además, a los juristas, teólogos y frailes que fabricaron la legitimidad del poder virreinal cuya máxima referencia política fue, sin duda, el virrey Francisco de Toledo (1569-1581) y su cuerpo de burócratas. En esta vertiente ideológica de producción discursiva podemos situar los escritos de Juan de Matienzo (1567) y Martín de Murúa (1613) que, desde un mismo contexto de enunciación (la necesidad de legitimar el dominio colonial), se refieren al indio como melancólico y temeroso. Esta condición, que degenera en tristeza y locura, permite asignar a los indios un estereotipo adicional de cobardía, pusilanimidad, flojera y ociosidad. Veremos que los autores mencionados articulan sus argumentaciones sobre la necesidad de sujeción Colonial tomando como evidencia empírica la presencia visible de una condición natural determinada, fundamentalmente, por el humor melancólico.

Se trata de mostrar, además, que la valoración por estas obras, más allá de constituir un importante fuente de información para reconstruir el pasado y presente indígena desde la Colonia a partir de una perspectiva estrictamente historiográfica, nos orientan hacia un análisis deconstructivo de la documentación colonial en el sentido de “intentar dismantlar la lógica por la que un sistema particular de pensamiento, y detrás de él, todo un sistema de estructuras políticas e instituciones sociales mantiene su fuerza” (Fossa 2006: 30, tomado de Eagleton 1991: 148). El estudio de las modalidades que adquirió la textualidad hispana para fabricar coacción y legitimidad jurídica nos sitúa en el campo mismo del juego de correspondencias entre la tradición clásica y sus símiles americanos. Lo que hay que dismantlar, entonces, es la lógica que subyace a las descripciones de la indianidad, cuya función de objetivar una serie de saberes hegemónicos sobre la corporalidad, permitió que la discusión sobre la

sujeción colonial se transformara en una necesidad inminente. El poder conjurado en esta relación de verdad y saber nos permite afirmar que, sin proponérselo, Aristóteles, Galeno e Hipócrates se convierten rápidamente en hermeneutas indirectos de los Andes coloniales.

Juan de Matienzo y su buen gobierno para el Perú colonial (1567)

La obra *Gobierno del Perú* del jurista español Juan de Matienzo, Oidor de la Audiencia de Charcas (Chuquisaca - La Plata) entre 1561 y 1579, ha sido considerada vital para comprender el primer diseño estructural de la gobernabilidad del virreinato peruano, a partir de la experiencia del letrado y de la perspicaz observación en terreno del funcionario real. En un intento de construir legitimidad y ser considerado un competente burócrata, se propuso construir la arquitectura jurídica y política del virreinato peruano a partir de un cuidadoso examen de lo que hasta 1560 constituía la problemática central de la administración peninsular (Lohmann Villena 1966; Tantaleán 2011: 25-43).

El estudio de Matienzo, en este sentido, representa un debate sobre los problemas que agobiaban al virreinato; la relación difícil y los conflictos entre la Corona y la Iglesia, la marcada influencia del pensamiento de Bartolomé de Las Casas (y de Vitoria) sobre la actividad de todo el clero misional en el virreinato, la necesaria reestructuración del aparato económico-institucional para aumentar la productividad y los recursos económicos y la necesidad de organizar, sobre la base de un conocimiento de las realidades locales, una política indiana a nivel legislativo más práctica y operativa (Colajanni 2004: 52). Su escritura transita los campos de la política, la jurídica, la economía y la ciencia para dar cuenta de las lógicas que subyacen al ejercicio del dominio imperial desde la perspectiva de la gobernabilidad del Estado moderno. En este sentido, nuestro autor se halla plenamente en la línea de los tratadistas de la escuela clásica española que se distinguen por vincular el poder político al bien común, por ello va a ser un agente eficaz en la búsqueda de lo que en el siglo XVI se conocía como “policía” y buen gobierno (Foucault 2006: 109-138). Este tratado, que propone por vez primera un esquema positivo de gobierno, será funcional a las expectativas toledanas de reestructuración económico-administrativas años más tarde.

La exposición sobre el indígena y su situación colonial, hecha en la primera parte de su obra, es la que me interesa. En el capítulo 4, “De la natural inclinación y condición de los indios”, el autor nos conduce, estratégicamente, desde una descripción morfológica del indio (complexión), que sigue de cerca la teoría humoral de Aristóteles, hasta la evidencia sobre la incapacidad “natural” de este –sumido en el vicio, la flojera, la insensatez y apto para realizar solo oficios manuales que no demandan el uso del intelecto– para regirse racionalmente. La primera declaración del capítulo enuncia un objetivo político y un procedimiento etnográfico. Allí se sostiene que “hay necesidad de saber la condición y natural inclinación de los indios, porque mal puede gobernar el que no conoce la condición de los que han de ser gobernados, ni menos corregir las costumbres de los que no conoce” (Matienzo 1967 [1567]: 16).

Creemos que la siguiente exposición es una paráfrasis del tratado aristotélico sobre la melancolía (Aristóteles 1990: 250-51). Dice el autor de *Gobierno del Perú*:

“Son, lo primero, 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 y complexión tienen (dice Aristóteles) son muy temerosos, flojos e necios; que les viene súbitamente, sin ocasión y causa alguna, muchas congojas y enojo, y si se les pregunta de qué les viene, no sabrán decir porqué. De aquí viene desesperar y ahorcarse cuando son muy mozos o muy viejos, lo cual acaece cada hora a los indios, que por cualquiera pequeña ocasión o temor se ahorcan. Dáse a entender tener esta complexión por la color del rostro que todos tienen y por su complexión y condición de que se va tratando. Que sean pusilánimes se prueba por tenerse en menos de lo que podrían merecer [...] Son sucios y comen en el suelo sin tener con qué limpiarse más de a sus mismos pies. Las uñas de los pies y de las manos tienen muy crecidas. Ansí hombres como mugeres comen los piojos que sacan a otros de las cabezas. Son muy crédulos (...). Son fáciles y mudables, y amigos de novedades: se huelgan de mudar

señores, aunque les haga más bien el que dexan que el que tome nuevo (...). Son partícipes de razón para sentilla, e no para tenella o seguilla. En esto no difieren de los animales, que ni aun sienten la razón, antes se rigen por sus pasiones” (Matienzo 1967 [1567]: 16-18).

La descripción que Matienzo les imputa a los indios viene acompañada con varias conductas reñidas con el régimen de “policía” que idealmente pretenden los burócratas y letrados coloniales. La categoría médica de melancolía o cólera adusta fría, sirve para determinar hábitos socioculturales definidos; pusilánimes y tímidos, temerosos, flojos, necios, desesperan y se ahorcan (los de corta y avanzada edad), cambiantes y fáciles de convencer, crédulos, sin razón. Al regirse por sus pasiones y no por la razón demuestran estar sometidos a cambios injustificados de la conducta, propio de la mezcla del humor melancólico. Por consiguiente, una incapacidad “reconocida” para gobernarse a sí mismos:

“Por temor obedecen muy bien a sus mayores, y ansí es menester quién los mande, rija y gobierne, para que les haga trabajar e servir e ocuparles en algo, para que no hagan tantos excesos como de la ociosidad y borrachera nacen” (Matienzo 1967 [1567]: 19).

“Todo lo cual da a entender que naturalmente fueron nacidos y criados para servir, y les es más provechoso el servir que el mandar, y conócese que son nacidos para esto porque según dice Aristóteles, a estos tales la naturaleza les creó más fuertes cuerpos y dio menos entendimiento” (Matienzo 1967 [1567]: 17).

Esta declaración sobre la condición natural del hombre del nuevo mundo le permite articular la retórica del justo dominio en su mentada “República de los Indios”, es decir, el condicionante a tener en cuenta de lo que se va a decir largamente, “para lo que adelante se dirá [...] las quise poner al principio porque es fundamento de lo que en la prosecución de esta obra ha de decir” (Matienzo 1967 [1567]: 16). No es menor el enunciado precedente, ya que el capítulo IV de la obra se transforma en referencia permanente –en justificación– para la serie de disposiciones

que los restantes capítulos organizan en torno al control de la mano de obra, los tipos de tributos y las conductas que el indio debiese practicar bajo la tutela del buen gobierno¹⁹. Hemos señalado que el párrafo de Matienzo sobre la condición natural de los indios, citado más arriba, parece ser una paráfrasis del pasaje del texto de Aristóteles acerca del padecimiento melancólico. Al referirse a la melancolía, el filósofo griego sostenía que;

La mezcla melancólica tiene efectos de inconsistencia lo mismo que en las enfermedades, al ser inconsistente ella también: pues unas veces es fría como agua y otras caliente. De manera que, cuando se anuncie algo terrible, si da la casualidad de que la *mezcla está fría, le convierte a uno en cobarde; ya que estaba predispuesto al temor y el temor produce frío*. Una demostración es que los temerosos tiemblan y, si se calienta más, se establece en la medida el temor y en ello además la confusión. E igualmente el *desánimo diario: pues muchas veces nos encontramos de manera que nos sentimos apenados sin poder explicar por qué [...]*. Pero si son despreocupados, tienden a los padecimientos melancólicos, cada uno en distinta parte del cuerpo; en unos se decantarán como epilépticos, en otros como parálisis, en otros como fuertes desánimos o temores [...]. Pues cuando se encuentra más fría (la mezcla de humores) de lo normal produce *desánimo inmotivado; por esa razón se dan sobre todo los suicidios en los jóvenes y también en los ancianos*. (Aristóteles 1990: 250-251, énfasis mío).

Las referencias de Matienzo a este corpus de conocimientos son claras. Nótese, por ejemplo, la mención del tema del temor y el desánimo inmotivado, el énfasis en el tipo de mezcla (cólera adusta fría) y la alusión a las edades en las que había una mayor propensión al suicidio. Así, al revisar el *Gobierno del Perú* en cuanto documento burocrático, nos percatamos de las modalidades de la *receptio* que pueden hallarse en muchos de los manuscritos coloniales y de las conjeturas de demostración basadas en saberes eurocéntricos y geopolíticamente situados (Mignolo 2007: Cap. II).

Fray Martín de Murúa y los Incas como ejemplo de gobernabilidad

La obra del mercedario Martín de Murúa²⁰, escrita probablemente entre 1590 y 1611, puede ser reconocida tipológicamente en el amplio y generalizante espectro de la cronística indiana (Mignolo 1982)²¹. La tipología de crónica nos lleva a reconocer un relato que caracteriza un informe del pasado o la anotación de los acontecimientos del presente, notoriamente estructurados por la secuencia temporal. Más que relato o descripción la crónica, en su sentido medieval, es una lista organizada sobre las fechas de los acontecimientos que se desean conservar en la memoria. Al parecer, y como lo declara Murúa, se debía poseer una condición particular para escribir historia²² (ser letrado, manejar la información de testigos, etc.).

Tras dedicar una extensa descripción de la genealogía real incaica, sus hechos más significativos y las proezas de expansión y dominio, desde el origen mítico a la captura del Inca Titu Cusi Yupanqui en tiempos de Lope García de Castro (1565), el fraile mercedario inicia la descripción apologética del gobierno y costumbres de los Incas. En esta parte del relato justifica el dominio incaico debido a las características –complexión, disposición mental, hábitos socioculturales– de los indios en general. A pesar de que se trata de una cita breve no por ello deja de ser elocuente. En el capítulo 4 titulado “Del gobierno que tenían los yngas y costumbre de los indios”, del tomo II de su obra editada, se lee;

“No se les puede negar a los yngas, aber sido en el gobierno político de este tan estendido Reino summamente abisados y discreptos, *governando estos indios conforme pide su naturaleza y condición, y acomodando las leyes a las tierras y temples de ellas y a las ynclinaciones delos indios*, y todos confiesan que si el día de oy fueran rejidos conforme lo fueron de los yngas, travajaran mas los indios y se bieran maiores efectos de su sudor, y se fueran aumentando en ynfinito número. Son los indios, por la maior parte, peresosos y que si no es por fuersa, o grandisima necesidad, no echarán mano a darse el trabajo, *tristes melancolicos*, cobardes, flojos, tibios, viles, mal ynclinados, mentirosos, ingratos a quien les haze bien, de poca memoria y de ninguna firmeza en

cosa que tratan, y algunos hay ladrones y embaidores y, en jeneral, todos dados a supersticiones y hechizeras, abusioneros, entregados totalmente a dos vicios, lujuria y embriagués, y deste procede no aver en ellos cosa secreta, ni aun de las que com-bienen guardar secreto[...] Pues siendo de esta naturaleza y inclinación, los yndios fueron gobernados en tan largas y distintas provincias por el Ynga, de tal suerte que aun ocultisimamente en las más apartadas rejiones deste Reino, no osavan traspasar ni exseder de sus mandatos, como si él estubiese presente, porque, *como les conoció el humor, llebolos por allí*, enfrenandolos en sus vicios y castigandolos con summa severidad, sin perdonalles ninguno, que fue medio eficacisimo para tener sujetos tanta infinidad de yndios”. (Murúa 1964 [1613]: 36).

La descripción del fraile mercedario configura un cuadro identitario similar al de Matienzo. Su descripción nos es importante tomando en consideración una argucia retórica que legitima, desde antes de la llegada de los españoles, la necesidad de controlar por la fuerza el temple del indígena. Los incas, ejemplo de gobernabilidad prehispánica, fueron “sumamente avisados” de la condición del indio y no repararon en controlar severamente las conductas devenidas de tal inclinación, es más, acomodaron las leyes para neutralizar las diversas expresiones incivilizadas que resultaban de esa mala naturaleza en toda clase de indios. Con ello, se tiene una referencia inmediata y legítima de gobernabilidad, lo que permite presentar al gobierno hispano como un continuador necesario de la labor política de sus predecesores.

Esta argucia que exculpa implícitamente a los hispanos de imponer un dominio violento, reitera la convicción de que la naturaleza humana, bajo el padecimiento melancólico, requiere, indistintamente del origen del poder, una tutela que pueda contener y redimir la conducta hacia grados maduros de civilidad. Un segundo procedimiento retórico arguye que “si el día de oy fueran rejidos conforme lo fueron de los yngas, travajaran mas los indios y se bieran maiores efectos de su sudor” (Murúa 1964 [1613]: 36). Para el fraile, los españoles hicieron mal en liberar a los indios de la sujeción incaica, ya que al quedar “ociosos” (el Inca los ocupaba a

tiempo completo) desarrollaron su natural tendencia a los vicios abominables como la borrachera. Curiosamente, su inclinación por un retorno al sistema incaico –en ello es opositor a Juan de Matienzo– y su valoración por este orden prehispánico obedece a una lógica encubierta: detrás de su llamado al retorno no hay una preocupación moral –en sentido lascasiano–, sino una observación pragmática, el tributo indígena en los Andes.

Murúa describe a los indios como perezosos, tristes, melancólicos, cobardes, flojos, tibios, viles, mal inclinados, mentirosos, ingratos, lujuriosos, borrachos, supersticiosos e idólatras. Estos rasgos identitarios, señalados para ilustrar la situación de precariedad humana, le permiten sostener que “siendo de esta naturaleza y ynclinación, los yndios fueron gobernados en tan largas y distintas provincias por el Ynga” (Murúa 1964 [1613]: 36), porque este “como les conocio el humor, llebolos por allí, enfrenándolos en sus vicios” (Murúa 1964 [1613]: 36).

El humor aludido nos lleva a pensar que se trata del padecimiento melancólico enunciado como uno más de los rasgos de inferioridad cultural que presentan los naturales. Su esfuerzo discursivo, explícitamente, pide el retorno del gobierno prehispánico en la práctica política de los funcionarios reales, para aumentar los ingresos fiscales a partir de una mayor disposición de mano de obra gratuita. Con todo, es ese “humor melancólico” inherente al indio lo que permite legitimar su tutela mediante la perduración del sistema punitivo prehispánico y su reactualización necesaria en el orden colonial. La relación estratégica entre la condición natural –el humor– y las políticas planificadas de dominio violento nos permiten atisbar el funcionamiento de los dispositivos discursivos de disciplinamiento y sujeción irrestricta al poder político en plena consolidación de la estructura colonial, que lleva a cabo la Corona entre 1560 y 1600.

A modo de epílogo: Juan de Matienzo y Martín de Murúa, dos discursos en correspondencia estratégica

El análisis de las obras que hemos venido comentando da luces sobre los usos posibles que se le dio a la teoría humoral como dispositivo para delimitar la complejidad física y mental de los naturales, en búsqueda de la determinación progresiva de su inferioridad. Las correspondencias entre

ambos autores nos permite aventurar que sus relatos cumplieron con las demostraciones necesarias para sostener, en medio de arduas discusiones morales, la irrevocable decisión de controlar a un sujeto enfermo y sin control de su voluntad, asediado por la pesadumbre y el delirio.

Si consideramos que la melancolía es producto de un imaginario premoderno que relaciona el estado de la mente con la del cuerpo, podemos visualizar su traslado *a priori* desde el viejo mundo a los límites periféricos de su influencia, como también comprender que el indio fue subsumido por un corpus de saber ajeno a los horizontes de representación no occidentales que este consideraba como propios. La aceptación en estos dos autores, de que el padecimiento melancólico constituye una tipología *ad hoc* para señalar la identidad del indígena, quien desconoce los alcances de tal padecimiento, nos ilustra hasta qué punto la colonización de las Américas no solo implicó una forma de agresión material, sino una constante violencia epistémica que algunos investigadores han denominado como de “colonialidad del saber” (Walsh 2001: 102-113).

Los relatos de Matienzo y Murúa vinculan la naturaleza melancólica a varias conductas reñidas con la moral cristiana y con la falta de humanidad, argumento que venía sosteniendo con fuerza la posición antilascasiana en el Perú virreinal de fines del siglo XVI. Podemos sostener también que esta complexión melancólica sirvió para dos justificaciones de imposición política en un contexto discursivo cruzado por la misma lógica. En el *Gobierno del Perú* (1967 [1567]) de Juan de Matienzo el uso de la tradición clásica, referente al campo medicinal, permitió una exégesis clara de la naturaleza del indio, cuyo funesto diagnóstico inhabilitó toda posibilidad de que este pudiese escapar a la tutela y el buen gobierno peninsular. También sirvió para relegarlo a oficios mecánicos que no demandasen el uso de la razón e intelecto; su complexión era contraria a tareas intelectuales y, sobre todo, al arte del gobierno que exigía, entre otras cosas, prudencia y racionalidad.

En *Historia General del Perú* (1964 [1613]), Martín de Murúa opera una descripción que viene acompañada de un argumento de sujeción política sólido; los indios, de toda clase de género, deben ser sujetados por el inca. Su descripción del Estado precolombino es apologética, señala el orden y la sabia administración burocrática, al mismo tiempo

que la severidad con que se imponía el control político. La relación de vecindad entre el jurista y el religioso apunta a configurar, en primer lugar, una descripción de alteridad conveniente al ejercicio de la sujeción política colonial. En segundo lugar, se impone arbitrariamente a la complexión del indio una categoría médica de larga data en la tradición occidental; el humor negro, la cólera adusta fría o la melancolía. La estrecha relación entre el temor y la tristeza y la incapacidad de gobierno autónomo figura en ambas obras como un argumento de legitimidad para dos formas de dominio, que en el fondo es una: la hispana. Aunque Matienzo se interesó en 1567 por demostrar el ejercicio tiránico de los incas (Matienzo 1967 [1567]: 6-10), no dudó en afirmar que la condición natural de los indios hizo necesaria la presencia de tal régimen²³. El relato de Murúa, a su vez, permite comprender que su retórica apologética de un buen gobierno prehispánico justifica la continuidad de este en la Colonia, pero ejercido por españoles. En otros términos, Martín de Murúa al describir a los incas y su legítimo derecho a gobernar naciones (sumidas en vicios, temor y tristeza) está legitimando también el orden peninsular.

Es necesario considerar que el enunciado “condición natural” o “naturaleza” constituye un recurso retórico a partir del que es posible justificar la implementación de varias disposiciones de gubernamentalidad (Castro-Gómez 2011: 45-46) que tienen por función reforzar la capacidad tributaria de los indios, a la vez que limitar toda posibilidad de autonomía política de los mismos. En este contexto específico, la tarea que enfrentaron los pensadores españoles (incluidos Matienzo y Murúa) en los Andes fue producir una explicación del orden que reasegurase la inferioridad de los indios, privándolos de libertad y pensamiento político. En este sentido, la necesidad de los textos en reforzar el estatuto de indianidad separada del de hispanidad obedece, en nuestra opinión, a un artificio retórico estratégico (Lamana 2012: 57) destinado a legitimar un programa de gobierno que le era funcional a la Corona española y a las autoridades virreinales en una década (1560-70) en que se necesitaba una reactivación económica con premura (Tantalean 2011: 13). Por lo mismo, y considerando una proposición estrictamente foucaultiana, el uso de la melancolía –en tanto condición natural– implica un razonamiento sobre la articulación de un dispositivo específico de control colonial, en el sentido de que

la característica específica de este radicaría en tener una función estratégica concreta, inscrita siempre en una relación entre el poder y el saber (Agamben 2011: 250)²⁴.

A pesar de que muchos documentos coloniales integran la tradición grecolatina para describir a los indios del Perú, no hemos reconocido alguna explicación sobre la naturaleza y complexión del indio que esboce, tan claramente como lo hacen Matienzo y Murúa, los saberes sobre la teoría humoral y los comportamientos melancólicos desarrollados por los médicos del siglo XVI. La red de conocimientos sobre medicina y complexión corporal que manejaban, no hacía parte de la argumentación en obras referidas a la administración

colonial en el momento histórico que va de 1560 a 1600. Más tarde, la obra del jesuita Bernabé Cobo *Historia del Nuevo Mundo* (1653) matiza esta condición desplazando la condición melancólica por otra: la del indio flemático y sanguíneo, capaz de desarrollar habilidades políticas y manuales. Criterio que también comparte el agustino Antonio de la Calancha en su *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú* (1631) (Ortega, 207). Es claro que la melancolía, en tanto padecimiento, funcionó como una categoría de sujeción estratégica que articuló el orden social como un equilibrio y una armonía jerárquica al asignarle a cada sujeto un lugar socialmente predeterminado (Ortega 2006: 217).

Referencias Citadas

Fuentes primarias editas

Aristóteles

1990 Problemas en torno a reflexión, mente y sabiduría. Traducido por S. González Escudero. *Psicothema* 3: 245-258.

Burton, R.

1947 [1621]. *Anatomía de la melancolía*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.

Cobo, B.

1956 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo. Obras del padre Bernabé Cobo*, Editado por Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Matienzo, Juan de

1967 [1567]. *Gobierno del Perú*, Editado por Guillermo Lohman Villena. Institut Francais d'Études Andines, Paris-Lima.

Murúa, Martín de

1964 [1613]. *Historia General del Perú*, Editado por Manuel Ballesteros. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.

Ondegardo, P.

1916 [1571]. "Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas". *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*. Ed. Sanmartí, Lima.

Bibliografía

Agamben, G.

2011 ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica* 26: 249-264.

Barabas, A.

2000 La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades* 10: 9-20.

Bartra, R.

1987 *La jaula de la melancolía*. Grijalbo, México.

Bartra, R.

2001 *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Anagrama, Barcelona.

Castro-Gómez, S.

2010 *Historia de la gobernabilidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre, Bogotá.

Castañeda, F.

2002 *El indio: entre el bárbaro y el cristiano en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Alfaomega. México.

Deleuze, G.

1990 ¿Qué es un dispositivo?. En Michel Foucault, filósofo. G. Deleuze, A. Glucksmann, M. Frank, E. Balbier (eds.), pp. 155-163. Gedisa, Barcelona.

Duviols, P.

1977 *La destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*. Universidad autónoma de México, México.

Earle, R.

2012 *The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*. Cambridge University Press, London.

Fossa, L.

2006 [1978]. *Narrativas problemáticas. Los incas bajo la pluma española*. PUCP-IEP, Lima.

Foucault, M.

2006 *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica, México.

Gruzinski, S.

1995 *La colonización de lo imaginario: sociedades y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México.

Hampe, T. (ed.).

1999 *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Hurbon, L.

1993 *El bárbaro imaginario*. Fondo de Cultura Económica, México.

Jackson, S.

1986 *Melancholia and Depression. From Hipocratic Times to Modern Times*. Yale University Press, New Haven.

- Jalón, M.
2011 Ciencias en lenta evolución, hacia 1600: Du Laurens y Guibélet. En *De las enfermedades melancólicas. Del humor melancólico*. Por André Du Laurens y Jourdain Guibélet. pp. 7-26. Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid.
- Julien, C.
2000 *Reading Inca History*. University of Iowa, Iowa.
- Klibansky, R., Panofsky, E., Fritz S. (eds.).
1991 *Saturno y la Melancolía*. Alianza Editorial, Madrid.
- Lamana, G. (ed.).
2012 *Pensamiento colonial crítico: textos y actos de Polo Ondegardo*. Centro de Bartolomé de Las Casas-Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima-Cusco.
- Lohmann, Guillermo
1966 *Juan de Matienzo, Autor del Gobierno del Perú (su personalidad y su obra)*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.
- Martínez, J.L. (comp.)
2000 *Los discursos sobre los otros (una aproximación metodológica interdisciplinaria)*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.
- Martínez, J.L.
2011 *Gente de la tierra de guerra: los lipés en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Pontificia Universidad Católica del Perú/DIBAM, Lima.
- Martínez, J.L.
2012 El virrey Toledo y el control de las voces andinas coloniales. *Colonial Latin American Review* 21-2: 175-208.
- Mignolo, W.
1982 Cartas, crónicas y relaciones del Descubrimiento y la Conquista. En *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo 1, pp. 57-116. Cátedra, Madrid.
- Mignolo, W.
1981 El metatexto historiográfico y la historiografía indiana. *Modern Languages Notes* 96-2: 358-402.
- Mignolo, W.
2007 *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona.
- Ortega, F.
2006 Humor negro e historia, *Historia y Grafía* 27:197-231.
- Padgen, A.
1988 *La caída del hombre natural*. Alianza, Madrid.
- Pallares, Berta
2001 La melancolía como enfermedad en la obra de Tirso de Molina. En *Tirso de Molina: textos e intertextos*, pp. 125-178. Instituto de Estudios Tirsianos, Madrid.
- Pease, F.
1995 *Las crónicas y los Andes*. Fondo de Cultura Económica-Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Pigeaud, J.
2008 *Melancholia: la malaise de l'individu*. Payot, Paris.
- Quijano, A.
2000 Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Walter Mignolo (eds.), pp. 117-132. Ed. Del Signo, Buenos Aires.
- Rama, Ángel
1984 *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, Buenos Aires.
- Solodkow, D.
2014 *Etnógrafos Coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*. Iberoamericana-Vervuert, Madrid.
- Starobinski, J.
1962 *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900*. Geigy, Basilea.
- Starobinski, J.
2012 *L'encre de la mélancolie*. Seuil, Paris.
- Tantaleán, J.
2011 *El virrey Francisco de Toledo y su tiempo*, Vol. 1. Universidad San Martín de Porres, Lima.
- Wachtel, N.
1976 *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza editorial, Madrid.

Notas

¹ Dimensiones que implican la relación de dominio a partir de la diferencia colonial blanco/indio con varios dispositivos que reafirman la radicalidad de tal diferencia. Entre ellos, la categoría de raza tan analizada por Aníbal Quijano en su explicación acerca de los alcances epistemológicos de la noción de “colonialidad del poder”. En este sentido, la diferencia sobre el criterio racial legitimó diversos escenarios discursivos en que podía visibilizarse la naturaleza de la diferencia que impuso el colonizador; los discursos sobre el cuerpo, la alimentación, la complexión humoral, la relación temple de la tierra/condición natural, la capacidad intelectual, la racionalidad política, entre otros tantos aspectos en que era posible observar y ponderar la expresión de una cultura. Estos aspectos, puestos en juego para delimitar y resaltar la diferencia, neutralizaron rápidamente los saberes propios de los habitantes precolombinos y debilitaron su fuerza hermenéutica para interpelar el arsenal de saberes con que fueron identificados estos últimos para ser dominados. La primera forma de

identificación, generalizante de la identidad étnica, fue justamente la categoría imprecisa de indio. Ella misma ya incluía una condición muy rebajada de humanidad en función de su situacional periférica con relación a Europa, como lo fue el caso de africanos y asiáticos.

² Entendemos “dispositivo” en los términos analíticos que nos propone Gilles Deleuze (1990: 155-63), es decir, como un conjunto heterogéneo de prácticas, unos sistemas particulares de enunciación, un régimen específico de verdad, articuladas sobre discursos, objetos y gestos cuya función, desde la relación saber-poder-subjetividad, es hacer “ver” y hacer “hablar”, ocultar y visibilizar planos de realidad específicos. Se trata de un conjunto variado de tecnologías de fuerza que constituyen subjetividades y que constriñen al o los sujetos a regímenes de verdad insertos en una historicidad específica. Giorgio Agamben (2011: 250-56) señala que “la característica específica de este radicaría en tener una función estratégica concreta, inscrita siempre en una relación entre el poder y el saber [...] El término

- dispositivo nombra aquello en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, deben producir su sujeto”.
- 3 Una perspectiva estrictamente histórica nos orienta a entender que los saberes producidos por la primera modernidad, a lo largo de los siglos XV al XVIII, deben ser analizados en función de las irrupciones y variaciones significativas en cuanto al conocimiento y validez de los objetos que estos produjeron. La noción foucaultiana de formación discursiva (1988: 50) y la noción kuhniiana de paradigma (1976) aluden a la situación de performatividad constante que sufre un campo de saber específico o una teoría científica determinada. La noción de diacronía nos sitúa en un procedimiento hermenéutico que obliga a resaltar la discontinuidad y el cambio por sobre el análisis de estructuras esenciales o tradiciones epistemológicas invariantes e indolentes al devenir histórico.
 - 4 La noción de lo “otro” ha sido una categoría de análisis predilecta en ámbitos disciplinarios variados: desde la etnología clásica hasta los estudios de la subalternidad, pasando por los enfoques de la etnohistoria, la crítica literaria y los estudios culturales. Por intermedio de esta expresión se trata de precisar un cuerpo, una materialidad que es ajena al pensamiento occidental.
 - 5 El tránsito aludido muestra el periplo intelectual que debió recorrerse para dirimir sobre la condición del indio, la posibilidad de considerarlo racional y ponderar si procedía la afirmación de una esclavitud natural, bajo la tutela de un poder cristiano que pudiese restituir su humanidad. Es así como teólogos, juristas y funcionarios reales desde 1504 y hasta finales del siglo XVI polemizaron acaloradamente sobre esta situación clasificatoria. Conocidas son la Junta de Burgos (1512), los postulados de la Escuela de Salamanca (1520-1550), el debate Sepúlveda/Las Casas (1551) y los concilios limenses para el caso del Perú virreinal (1551-1583).
 - 6 Según el autor esta noción ayuda a pensar de qué forma se organizó y significó la diferencia étnica, cultural, política y religiosa en el mundo colonial americano durante los siglos XV-XVI. Se pregunta “¿qué entendemos por discurso etnográfico en el marco del desarrollo de la modernidad colonial?” y responde a esta interrogante sosteniendo que “podemos definir este tipo específico de discurso como la práctica de escribir un pueblo, definirlo, catalogarlo y representarlo. La tarea etnográfica puede asociarse entonces con dos prácticas concretas: traducir el texto borroso de la cultura y sus signos y brindar una interpretación del palimpsesto que supone cualquier otra cultura” (2014: 24).
 - 7 El humor negro o padecimiento melancólico constituyó, al interior del episteme de la temprana modernidad, una categoría médica de larga pervivencia en el imaginario occidental en tanto tradición de los postulados galénicos, hipocráticos y aristotélicos. Roger Bartra (1987: 56) ha mostrado que la melancolía es uno de los tantos mitos usados en la construcción de la identidad latinoamericana como parte de una pretensión de conceptualización universal creada para justificar las contradicciones de la modernidad.
 - 8 Polo Ondegardo (ca. 1520-1575) es considerado por la historia del Perú colonial como uno de los juristas más influyentes en los diseños de gobernabilidad virreinal, a la vez que un gran conocedor de las prácticas culturales nativas. Todo ello se ha visto reflejado en una serie de documentos de un rico valor etnográfico, elaborados con gran destreza al servicio de gobernadores, virreyes y eclesiásticos (Lamana 2012: 17).
 - 9 Guardando las proporciones comparativas, la práctica del imperialismo británico durante el siglo XIX impuso la necesidad de conocer la cultura de los gobernados para poder adaptar sus formas políticas a la administración imperial. El ejercicio de esta etnografía con fines políticos, de alguna manera, permite el nacimiento de la antropología como disciplina de la comprensión de la humanidad no occidental.
 - 10 Existe una abundante bibliografía sobre historia de la melancolía; particularmente destacamos los trabajos de Roger Bartra (1987, 2001), Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl (eds.) (1991), Stanley W. Jackson (1986), Jackie Pigeaud (2008) y Jean Starobinski (1962, 2012).
 - 11 Los letrados españoles comulgaban con esta tradición, como son los casos de *Diálogo de la melancolía* (Granada, 1558) de Pedro Mercado y el *Libro de la melancolía* (Sevilla, 1585) de Andrés Velásquez (Pallares, 129). En Francia se producen obras de gran influencia como *De las enfermedades melancólicas* (1594) de André Du Laurens, *Del humor melancólico* (1603) de Jourdain Guibelet y *Melancolía erótica* (1623) de Jacques Ferrand (Jalón 2011: 7-26; Pallares 2001: 122). Más tarde se imprime la clásica *Anatomía de la melancolía* (1621) de Robert Burton (Pallares 122). En la América colonial encontramos el *Tratado breve de Medicina y de todas las enfermedades* (1595) de Agustín de Farfán, con claras referencias al corpus *hippocraticum*, galénico y aristotélico.
 - 12 He tomado como marcos de referencia las importantes contribuciones de Rebecca Earle (2012) y Francisco Ortega (2006). Ambas refieren a la presencia del humorismo en los textos de indios, bajo perspectivas analíticas distintas.
 - 13 Dentro de los teólogos que deben polemizar sobre los justos títulos y sobre la condición natural de los indios adscritos a esta escuela, encontramos a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Alcalá, Tomás de Mercado, Melchor Cano, Diego de Covarrubias y Bartolomé Carranza.
 - 14 Tipologías escriturales de la colonización en que es posible reconocer a autores de la talla de Gonzalo Fernández de Oviedo (1535), Agustín de Zárate (1550), Francisco López de Gómara (1552) y José de Acosta (1591) (Pease 1995).
 - 15 Es importante reconocer en los textos de indios que se refieren a los climas del nuevo mundo (cálido, frío, templado), una estrecha relación de estas características con la identidad y la condición que presentan los indios (Martínez 2011: 105-107). Los españoles crean todo un cuadro de correspondencias entre las condiciones geográficas específicas y los rasgos físicos y psíquicos de los naturales. Esta relación de determinismo geográfico comporta una marcación identitaria no menor, ya que por las condiciones tropicales y cálidas que presenta la mayor parte del continente se dedujo una complejidad muy inferior a la presentada por los hispanos (Earle 2012: 19-53).
 - 16 Los cultores principales de esta vertiente fueron miembros de las órdenes mendicantes, como Vasco de Quiroga (1470-1565) y Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), que insistieron en la timidez y docilidad –dos características del melancólico– de los indígenas para criticar el sistema de encomienda (Ortega 2006: 210).

- ¹⁷ El correlato político a las pretensiones lascasianas, en el Perú de fines del siglo XVI, puede estar representada por Hernando de Santillán, *Relación del origen, descendencia y gobierno de los Incas* (1563), fray Bartolomé de Vega, *Memorial sobre los agravios que reciben los indios del Perú* (1563), fray Francisco Morales, *Memorial sobre las cosas que tienen acabados a los indios* (1568), Francisco Falcón, *Representación de los daños y molestias que se hacen a los indios* (1567) y Lope de Atienza, *Compendio historial del estado de los indios del Perú* (1560) (Lohmann 1966: 16-31).
- ¹⁸ Al referirse a los indios del Caribe y su condición señala que es gente “ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles y mal intencionados; mentirosos y de poca memoria, e de ninguna constancia” (Fernández de Oviedo, 1536: 67, tomado de Francisco Ortega 2006: 211).
- ¹⁹ En efecto, del capítulo 5 al 25, en los que se clasifican los tipos de indios y las formas en las que debían tributar, la organización de las visitas y el control sobre sus prácticas, se siguen utilizando adjetivos cuya situación de enunciación se ve corroborada por la descripción previa, elaborada en el capítulo 4, acerca de la “natural inclinación de los indios”. En el capítulo 5 se lee: “Vista la ociosidad de los indios y su condición” (Matienzo 1967 [1567]: 19); en el 8: “se responde que estos indios son como menores o incapaces [...], les mandamos lo que les cumple contra lo que ellos por su flaco entendimiento [...], mas como los indios son fáciles y de poco entendimiento [...], que son livianos y de poco entendimiento” (26-27); en el 17 se reitera: “Por otra cosa también se deben los tributos a Su Majestad y a los encomenderos en su nombre: porque están obligados a ser sus protectores, por su poco entendimiento y pusilanimidad y temor que tienen, lo cual es causa que tengan necesidad de señor” (43, énfasis mío).
- ²⁰ Utilizamos la edición de Manuel Ballesteros de 1964, a partir del manuscrito Wellington.
- ²¹ La cronística sobre la historia de los incas evidencia una gran productividad a partir de 1550, en que están cada vez más lejanos los hechos directos de la conquista, siendo la preocupación por el pasado indígena precolombino ahora una necesidad gubernamental, tendiente a ponderar la legitimidad de la conquista. Conocidas son las obras de Pedro Cieza de León (1550), Juan de Betanzos (1551), Pedro Sarmiento de Gamboa (1572), Miguel Cabello Balboa (1590), Agustín de Zárate (1551), Martín de Murúa (1613), entre otros. Estos construyen la genealogía real incaica considerando las reglas del relato historiográfico hechos más importantes (Pease 1995: 17-35; Julien 2000: 3-51).
- ²² Murúa cita a Cicerón como referente autorizado en el manejo de la escritura de la historia.
- ²³ En algunos capítulos Matienzo hace una clara mención a la relación entre el gobierno incaico y el control de la mano de obra indígena. Cuando se refiere a la condición de servidumbre señala “El daño que a los indios viene de cargarse es solamente en un caso: cuando la carga es inmoderada, o cuando no se la pagan. De otra manera, antes les viene provecho de ello, porque ellos –como dixe arriba– desde que nacieron son hechos a cargarse; y en *el tiempo del Inga* ninguno entraba ante él que no fuese cargado, y él puso esta orden en los tambos, para que los mitayos allí puestos llevasen las cargas de la gente de guerra e del mismo Inga e de sus capitanes, y no les pagaban por ello cosa alguna” (36). Más adelante sostiene que “En *el tiempo que los Ingas* mandaron este *gran Reino* del Perú, sacaban en algunas partes de esta provincia de los Charcas gran cantidad de plata, teniendo muchos indios para ello, especialmente en el cerro de Porco, que ha sido la cosa más rica que se ha visto (132). “Conviene por la conservación del asiento y del Reino, que los indios anden en la labor de las minas, y para esto se reparta entre todos los repartimientos de indios, conforme a los que cada repartimiento o provincia tiene, repartiéndolos los caciques como lo hacían en *tiempo del Inga*” (p. 134).
- ²⁴ “El término dispositivo nombra aquello en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, deben producir su sujeto” (Agamben 2011: 256).