

CAÑEQUE, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. New York: Routledge, 2004, 403 pp.

En este novedoso análisis de la cultura política novohispana, Cañeque invita al lector a escudriñar la naturaleza del poder virreinal más allá de los estreñimientos historiográficos del paradigma estatal. El autor sostiene que el surgimiento del Estado como entidad impersonal era impensable en una época en que el poder y la sociedad eran entendidos en términos organicistas. De la misma manera en que la Iglesia era concebida como el cuerpo colectivo de Cristo —afirma Cañeque—, el Estado era visto como el cuerpo colectivo del príncipe. En tanto imagen y álter ego del rey, el virrey se colocaba a la cabeza de ese *cuerpo místico* en el territorio bajo su jurisdicción. Esto significaba que, aunque subordinado al supremo monarca, el virrey distaba mucho de ser un mero administrador o burócrata imperial, como ha sido afirmado tradicionalmente. De acuerdo con el autor, el virrey no *representaba* al monarca, sino que era la personificación del rey mismo en la colonia: su presencia hacía partícipes a los vasallos de los favores y prerrogativas que emanaban del rey mismo. Esta concepción patrimonial y personalista del poder ha sido definida como absolutista, pero como Cañeque demuestra con creces, había poco de arbitrario en este sistema de gobierno.

En efecto, aunque el virrey gozaba de la misma majestad, poder y autoridad que su soberano, su condición especular limitaba su independencia. El virrey tenía por función representar la unidad del cuerpo político y garantizar la armonía entre sus distintas partes, pero su autoridad se vio a menudo desafiada por otras fuerzas coloniales tales como la Real Audiencia, el cabildo secular, el cabildo eclesiástico y la Inquisición. En opinión de historiadores como J. Parry, C. H. Haring y J.I. Rubio Mañé, los frecuentes conflictos institucionales eran consecuencia de la política imperial absolutista de dividir la autoridad real en diferentes individuos y tribunales y superponer sus áreas de competencia y jurisdicción. De esta manera —se ha argumentado—, la Corona obstaculizaba la consolidación del gobierno colonial. Para Cañeque, sin embargo, los

conflictos tienen sus raíces en el debate ideológico de los siglos XVI y XVII acerca de la relación entre el rey y sus consejeros. Mientras que unos sostenían que el rey debía gobernar sin ayuda o consejo alguno, otros defendían un sistema monárquico *mixto*, en el que se esperaba que oidores y consejeros interviniesen activamente en el funcionamiento del gobierno. En la Nueva España, el virrey que decidía gobernar siguiendo la primera postura tenía garantizado un severo conflicto con las otras instancias de gobierno. Otro tanto sucedía con los corregidores que ignoraban a sus cabildos. Por otra parte, los ideales organicistas de gobierno demandaban del virrey el respeto a los derechos y privilegios de las diversas partes del cuerpo político, lo cual daba pie a que las diversas instituciones coloniales pudiesen oponerse legítimamente al gobernante cuando manifestase pretensiones *absolutistas*.

La relación entre el poder civil y el religioso elucidada por Cañeque es aún más compleja. Es frecuente asumir que la *Iglesia* guardaba una relación de subordinación respecto del *Estado* colonial, pero tal presuposición es desmentida por el acendrado conflicto y antagonismo entre las autoridades seculares y las religiosas. De acuerdo con la teoría de *los dos cuchillos*, la Iglesia y los clérigos estaban fuera de la jurisdicción del príncipe, quien carecía de poder espiritual para imponer su voluntad en la esfera no temporal. Es cierto, por ejemplo, que el Patronato Real otorgaba al monarca el derecho de nombrar obispos, pero estos debían contar con la aprobación del Papa para asumir sus puestos. En la Nueva España, esta concepción dual del poder dotaba a los obispos de una gran independencia. Debido a que su autoridad no dependía del rey, estos y los arzobispos se veían a sí mismos como iguales al virrey y defendían con ferocidad su autonomía frente a las interferencias de las autoridades reales. Por su parte, el virrey no podía tolerar las pretensiones obispales sin disminuir su carisma como áter ego del monarca. Los conflictos entre arzobispos y virreyes eran particularmente preocupantes para el Consejo de Indias, pues normalmente derivaban en la creación de facciones. Igualmente autónomos eran los miembros del Santo Oficio, quienes eran nombrados por el inquisidor general, el cual era a su vez elegido por el Papa sin intervención real. La Inquisición se refería al monarca

como *patrón y protector*, pero no lo reconocía como fuente de su poder y autoridad. Así, lejos de ser un mero instrumento del *absolutismo monárquico*, la Inquisición se erigió en verdadero rival de las autoridades reales en la Nueva España. El hecho de que la Corona se viese obligada a establecer acuerdos o concordias con el Santo Oficio para delimitar su ámbito de competencia frente a las autoridades reales es un claro indicio de la preocupante autonomía de esta institución.

En una sociedad en donde el crédito, el decoro y el prestigio personal eran fundamentales para el mantenimiento y el ejercicio de la autoridad, los constantes conflictos entre las instituciones coloniales solían traducirse en verdaderas batallas rituales de etiqueta. Para Cañeque, los rituales no son un reflejo o máscara del poder, sino una forma de producir y negociar el poder mismo. Al igual que en otras sociedades de la época temprana moderna, el poder del rey se hacía presente en México mediante rituales públicos de suplicio y castigo. Cañeque resalta también, sin embargo, la importancia de la *liturgia de la magnificencia*, en donde el cuerpo del virrey era mostrado en todo su esplendor en rituales públicos para que la autoridad real fuese *legible* para todos. En este sentido, cualquier alteración a la etiqueta ritual significaba minar la autoridad virreinal a los ojos de los súbditos. Bastaba que el arzobispo rehusase acompañar al virrey a su carruaje o andar a su derecha en las procesiones para declararle la guerra al vicario real. De especial importancia era la procesión del Corpus, pues las relaciones de precedencia podían ser alteradas o comprometidas de acuerdo con la posición que los participantes ocupaban respecto de la hostia. Las disputas rituales no son entonces un epifenómeno de una sociedad obsesionada con el honor y la etiqueta, sino una clara manifestación de las tensiones y ambigüedades de la estructura colonial del poder.

Más allá de la magnificencia ritual, sin embargo, nada asemejaba al virrey a su monarca tanto como las relaciones clientelares mantenidas con sus allegados mediante la *economía del favor*. En tanto patrón, el virrey aseguraba la lealtad y el servicio de sus *clientes* por medio de regalos, los cuales abarcaban desde pequeños favores hasta puestos públicos. En una época en la que la liberalidad y el clientelismo eran parte integral del

ejercicio del poder, resulta absurdo hablar de corrupción en el sentido moderno, tal como lo han hecho John L. Phelan y Horst Pietschmann. En efecto, Cañeque demuestra que no había nada recriminable en utilizar el sistema clientelar para gobernar (e incluso enriquecerse), siempre y cuando el virrey colocase los intereses de la Corona por encima de los suyos. Lo contrario era —nos recuerda el autor— la definición de corrupción en la época. Puesto que la liberalidad y el clientelismo eran características de la corte real misma, resulta lógico que la Corona aprobase el uso de favores y regalos por parte del virrey para gobernar con eficacia.

Por supuesto, el sistema patrimonialista y clientelar no podía funcionar sin el gobierno y explotación de la población indígena, y Cañeque dedica los dos últimos capítulos al análisis de la relación del virrey con los nativos. En tanto *personas miserables*, los indígenas gozaban de la protección del virrey, pero también estaban obligados a servir para convertirse en *verdaderos* seres humanos. Pero mientras que los indígenas del entorno rural eran vistos con ojos benevolentes, aquellos del ámbito urbano fueron demonizados, especialmente luego de la rebelión de 1692 en la Ciudad de México.

Dado que esta urbe era el corazón del poder político novohispano, es natural que Cañeque enfocase su estudio en ella. Sin embargo, la cuestión de la distancia ponía evidentemente serios límites al alcance de las instituciones coloniales, y era de esperarse que el impacto legitimador de las liturgias punitivas y de magnificencia virreinales difícilmente sobrepasara la capital. Valdría la pena, en este sentido, explorar la cultura política de la elites de la periferia teniendo en cuenta la compleja relación entre autoridad carismática, visibilidad y espectáculo elucidada en este magnífico trabajo.

JAVIER VILLA FLORES

*Universidad de Illinois, Chicago*