

Sigüenza y Góngora. Teatro y buen gobierno de Nueva España

Por Ramiro Gogna*

Resumen: El objetivo de mi trabajo es reconstruir, en algunos textos de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), indicios de una racionalidad política que se plantea el problema de cómo se logra el orden en las Indias, cómo gobernar las poblaciones en la ciudad de Nueva España. La experiencia colonial no es reductible a una relación simple entre dominadores y dominados, sino un campo estratégico múltiple donde las formas de gobernanza implican una extraña convergencia de los unos con los otros, como si el orden no pudiera lograrse sin los unos y los otros.

Palabras clave: Nueva España, gobernanza, colonialidad.

* Universidad Nacional de Santiago del Estero, Instituto de Investigaciones Filosóficas - Posdoctorando CONICET.

1.

En 1692, al grito de “muerte a los españoles”, una revuelta de indios en el centro de la Ciudad de México (que incluyó asedio al virrey, saqueos de palacios y casas, y ondas expansivas hacia regiones colindantes) es ajusticiada con tormentos y arcabuces. Un documento redactado al año siguiente propone medidas de *policía* tras la hecatombe. ¿Policía y gobierno se confunden? ¿Acaso la reglamentación del orden urbano es coextensiva del gobierno? En 1695 una Real Cédula reglamenta “la forma que se ha de observar en tumultos y los lutos que han de llevar los vasallos.” (AGN, Signatura: 958/126). El primer documento es un “auto”, de dos folios, manuscrito. Según el *Diccionario de autoridades* (1726), *auto* es un “decreto y determinación de Juez dada y pronunciada jurídicamente sobre la causa civil ò criminal de que conoce.” Quien lo redacta afirma haberse basado en un recorrido por los barrios de la ciudad, en los documentos de las historias mexicanas –Antonio de Herrera, Torquemada, Francisco López de Gómara, Bernal Díaz del Castillo–, en libros capitulares de los municipios y en las plantas topográficas de la ciudad.

El plan es volver al marcado originario de la ciudad para “contener a los indios lexos de si y en distintos barrios”. Después de la revuelta la normativa propone en nombre del Virrey, “el que se amurallase y fortaleciese esta ciudad de México no por otro motivo sino el de asegurarse de los indios en algún movimiento a que les induxese la inconstancia en lo bueno en que son constantes y la innata malicia con que aborreciendo a los españoles (aun cuando más los benefician) proceden siempre”. Es “justo, santo, bueno” y “necesario” retirarlos de la principal de esta ciudad de México, reducirlos a sus “barrios”. Si a las poblaciones es necesario separarla quiere decir que estaban unidas, controlar para que los campos no dejan de atraerse

El mismo redactor de las ordenes traza lindes, remarca por donde pueden moverse españoles e indios. Lo establece “despues de haver contemplado muy despacio la planta topografica de esta ciudad y despues de haver andado sus barrios y contornos tres o quatro veces en estos días”. Según la información y la experiencia propone “tirar esta linea de separación entre la principal de la ciudad en que solo han de vivir españoles y los barrios de su circunferencia que quedan por todas partes para vivienda de indios, y de otros que allí tienen labradas casas.” La revuelta de indios obligó a un “traslado de estos linderos” que se fueron desdibujando. La línea tiene que restablecerse entre los arrabales y la ciudad.

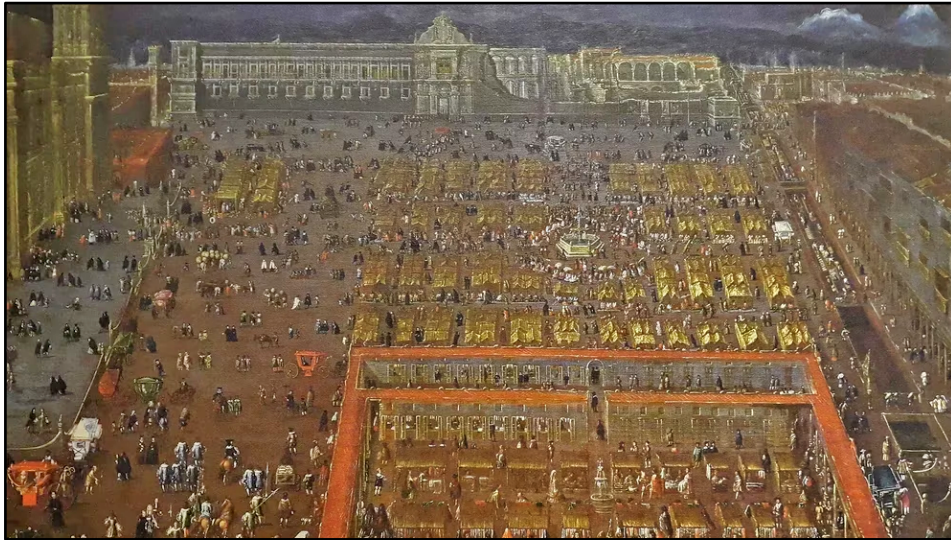
La obstinación en la separación (los unos y los otros) es más bien signo profundo del campo revuelto y abigarrado en el que se movían. La ciudad además de estar cercada por sus cuatro partes por barrios indios –“los arrabales de dicha ciudad”, escribe Sigüenza– en ella misma “se mescla” el español con el indio. El indio vive en la casa de los españoles, se encuentra en la plaza del centro en donde llegan a tener “ranchos”, frecuenta las pulquerías donde confabulan estragos con otros indeseables de la sociedad.

La orden que emana del *auto*, con la rúbrica y fuerza del Virrey, consistía en establecer y reasignar los "términos" entre "la población de españoles de que esta ciudad se compone y la de los indios de que se formen sus barrios" (f/1). Los indios no deben vivir en el centro de la ciudad de México, ya que están al asedio y maquinan contra los españoles. Remite a la historia para argumentar esto último. Los indios tienen cierta malicia, pero el colmo de los males ocurre cuando los indios se articulan con otros actores maledicentes: el levantamiento de 1539 ocurrió cuando los indios auxiliados por negros tomaron la ciudad: "intentado aquellos auxiliandos[e] de negros sublevarse con la ciudad el año de 1539" –argumenta Sigüenza– y lo mismo ocurrió en el intento de levantamiento de "Juan Roman de oficio calcetero" en 1549, o en la revuelta de 1624. De permanecer "intrometiendo los indios en la población de los españoles" subsiste un peligro político.

La vieja disposición de la ciudad fue establecida por Cortés. Sabemos que encargó al alarife Alfonso García Bravo el trazado a cordel del damero de la ciudad de México después de 1521, y que la regularidad de la cuadrícula no se estableció con firmeza sino hasta 1554 con el gobierno del Virrey Mendoza. Cervantes Salazar describe el espacio urbano efecto de las políticas de Mendoza en 1555: "todo México es ciudad, es decir, no tiene arrabales...", y en el segundo de los diálogos describe el largo y ancho de las calles, la rectitud de la traza, los canales, "los adornos" y "comodidad de los vecinos." Cervantes refiere la planificación realizada por el Virrey con el objetivo de lograr un espacio salubre y soleado, desterrar las pestilencias y la oscuridad, proponiendo la construcción de calles "anchas y desahogadas", cambiando el eje de disposición longitudinal de México-Tenochtitlan –que antes y un tiempo después de Cortés estaba dispuesta de oriente a occidente– de norte a sur (Tovar de Teresa, 1985). El damero era un recurso eficaz para organizar la "partición de congregaciones" de la ciudad, emplazar las poblaciones indias, ubicar los habitantes según oficios, mitigar los posibles levantamientos de la plebe, etc. (Rama, 1984).

Más adelante las *Ordenanzas* de Felipe II de algún modo codifican un criterio para *descubrir, poblar y pacificar*. Allí, entre otras cosas, se instruye sobre la traza de las ciudades y nos permite observar el modo en que la cuadrícula urbana se vinculaba con las necesidades de un poder. El espacio social novohispano es una producción del poder político, y el *damero* es la forma razonada y productiva, articulada a la "acción coactiva de un poder central." Esta diagramación urbana, al mismo tiempo, *hace* cosas, es un campo activo y productivo: "La construcción de la ciudad preparó y determinó la ocupación del territorio, su reorganización bajo la autoridad administrativa y política del poder urbano. Las *Ordenanzas* estipulaban exactamente cómo debían desarrollarse los sitios de fundación elegidos. De todo ello derivó una jerarquización rigurosa del espacio alrededor del centro urbano, yendo de la 'ciudad' a los 'pueblos'. El plano se tiraba a regla y cordel a partir de la Plaza Mayor. Un damero se extendía indefinidamente, fijando a cada lote (cuadrangular o rectangular) su función; e inversamente, asignando a cada función su propio lugar, más o menos próximo a la plaza central: iglesia, dependencias

administrativas, puertas, plazas, calles, instalaciones, depósitos, cabildos, etc. Así pues, se instauró una segregación muy potente en un espacio homogéneo." (Lefebvre, 2013, 201)



Vista de la Plaza de Armas de la Ciudad de México, por Cristóbal de Villalpando

2.

El redactor del documento citado es Carlos de Sigüenza y Góngora, autor también de una carta donde hace relación histórica de su experiencia como testigo de los acontecimientos tumultuosos de 1692.

El dar muerte a los sublevados es un efecto extremo del poder, pero no el único. Sigüenza participa de una comunidad de miradas que sostiene más bien que el arte político consiste en evitar la excepción, antes que afirmarla a ciegas. Algo deja ver el texto *Alboroto y motín* (1692 [1984]) sobre tal *ars* política. El modo como se describen los acontecimientos de mil seiscientos noventa y dos -miles de sublevados, incendios y saqueos de instituciones del gobierno Real, hambre, epidemias-, son indicios de una forma de racionalidad gubernamental, cierto modo de mirar las relaciones de poder, la posición del príncipe respecto de las poblaciones, tecnologías entre las que se incluyen el poder de excepción, la potestad de dar la muerte en situaciones de sublevación.

Sigüenza termina su carta sobre el alboroto dirigida al almirante Pez con una "alegoría" reveladora de lo que podía significar un acontecimiento como la sublevación de indios para los habitantes de la Ciudad de México. Mancomunándose los indios "y otros cuantos mulatos, negros, chinos, mestizos, lobos y vilísimos españoles, así gachupines como criollos, allí se hallaban, cayeron de golpe sobre los cajones donde había hierro y lo que de él se hace, así para tener hachas y barreras con qué romper los restantes como para armarse de machetes y cuchillos que no tenían; y como a éste se añadía el de todos los puestos y jacales de toda la plaza que también ardían, no viendo sino incendios y bochornos por todas partes, entre la pesadumbre que me angustiaba el alma, se me ofreció

el que algo sería como lo de Troya cuando la abrasaron los griegos” (1692 [1984], 127). Nueva España tenía su caballo de Troya, su inadvertido enemigo interno, y eran los indios, la plebe en general. Se realizaba la celebración de la Eucaristía en el *Corpus Cristi* cuando se produce el tumulto de 1692. El alboroto ocurre durante el gobierno del Virrey Gaspar de la Cerda Sandoval Silva y Mendoza, Conde de Galve. Sigüenza fue testigo directo de los hechos. La verdad de su narración, según él, está garantizada por cuanto presencié los acontecimientos. *Lo que ví y oí*, escribe y debemos recordar el peso de evidencia que tenían las palabras del testigo. Fueron diez mil indios sublevados, según su testimonio.

“Preguntárame vuestra merced cómo se portó la plebe en este tiempo y respondo brevemente que bien y mal; bien, porque siendo plebe tan en extremo plebe, que sólo ella lo puede ser de la que se reputare la más infame, y lo es de todas las plebes por componerse de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatapapas) y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla” (1692 [1984])

Sigüenza dice estar seguro de que los indios fueron los instigadores de la sublevación. No así de si los indios planearon solos la empresa o si a su vez fueron instigados. Las causas del complot de indios, mulatos, negros, chinos, mestizos, lobos y vilísimos españoles, gachupines, criollos para Sigüenza sería el monopolio y acaparamiento del maíz que realizan las indias, “para beneficiarse de las ganas que les produce ser las únicas hacedoras de tortilla”. Acaparan el maíz produciendo alza de precios, al mismo tiempo que reclaman por la escases y alto costo del mismo. La misma plebe engaña y desliza la versión de que el acaparador es el Virrey y los funcionarios. El rumor se expande desde las pulquerías de la ciudad. Sigüenza no duda de los cálculos políticos y de la capacidad para juntarse con otros grupos de los indios. El objetivo de éstos serían la destrucción de los españoles. Aquí el problema de esta población plebeya confederada con indios en la rebelión es una cuestión de desorden de la república. Frente a estos hechos el Soberano, el Virrey en este caso, tenía derecho de aplicar el castigo excepcional.

Sigüenza reprocha subrepticamente que no haya sabido escuchar el Virrey esas murmuraciones que especulaban acerca de las prácticas monopólicas con los alimentos y la posterior estrategia de palear las carencias de la ciudad de México con materia prima producida en otras provincias. El sermón en la Iglesia ya advertía los descontentos. Sin embargo, no deja de ser un texto que alaba la actuación del Virrey, que celebra el posterior castigo de los que fueron encontrados culpables de participar del tumulto y fueron ajusticiados de distintas maneras. No había motivos para tales prácticas tumultuosas: para Sigüenza los indios no tienen razón y por lo tanto son ingratos al cometer semejante crimen político contra el soberano. (Hoy tenemos una visión de conjunto sobre la revuelta

de indios, que la lectura literal de la epístola de Sigüenza no permite. Sabemos que algunos castigados recibieron escarmientos ejemplares, otros más ordinarios: horca y garrote, fusilamiento, trabajos forzados en panaderías, obrajes y minas; algún otro condenado a destierro. Juan de Escalante y Mendoza, alcalde de la Sala del Crimen, sostuvo en el proceso la necesidad de un castigo por la “osadía de un pueblo que ha faltado a la fidelidad y lealtad de vasallaje”, por lo que es preciso “hacer y determinar en caso tan atroz lo que se requiere para el escarmiento que tanto se necesita para el ejemplo saliendo la justicia de las reglas y preceptos comunes, usando de su poder para descargar la espada de la venganza en los que se hallaren con presunciones e indicios de haber cooperado y concurrido a los delitos.” (Prada, 2007, 263, 269). Sabemos que en medio de la revuelta, circulaban volantes y pasquines anónimos que contenían mensajes como: “Este corral se alquila para gallos de la tierra y gallinas de Castilla” o “Representase la comedia famosa de *Peor está que estaba*”. Sabemos que del tumulto participaron también unos conspiradores llamados *Los Vasallos más leales de Vuestra Majestad*. Los Vasallos enviaban cartas al Rey donde acusaban al Virrey de tiranía, denunciaban el fomento del comercio ilícito y el acaparamiento de mercancías. Sabemos del sermón del padre franciscano Antonio de Escaray en la catedral de la Ciudad de México ante el Virrey en el que manifiesta los descontentos de la población en la víspera del tumulto de 1692. Sabemos que luego de las reyertas se establecieron prohibiciones de duración variable como la restricción de circular los indios por el centro de la ciudad y permanecer en sus barrios y doctrinas; y que el Virrey luego de la rebelión mandó a mejorar las milicias, armándolas y formando nuevas compañías de caballería.¹

Sigüenza encuentra, dice encontrar, signos de malicia de los indios hacia los españoles en ciertos objetos hallados, en los que se representa la muerte: “Respondí ser prueba real de lo que en extremo nos aborrecen los indios y muestra de lo que desean con ansia a los españoles porque, [...] no habiéndoseles olvidado aún en estos tiempos sus supersticiones antiguas, arrojan allí en su retrato a quien aborrecen para que, como pereció en aquella acequia y en aquel tiempo tanto español, le suceda también a los que allí maldicen. Esto discurrí qué significaban aquellos trastes, por lo que he leído de sus historias y por lo que ellos mismos me han dicho de ellas cuando los he agregado; añado ahora que, siendo el número de aquellas figuras mucho y recientes, no fue otra cosa arrojarlas allí que declarar con aquel ensaye el depravado ánimo con que se hallaban para acabar con todos” (ob. cit., 117). Aunque no sería tajante en la interpretación, tendería a comprender este pasaje no tanto como si Sigüenza juzgara que los indios actuaron por

¹ La historiadora Silva Prada aborda todos estos temas y más: el recuento de las rebeliones en el siglo XVII, los contextos de epidemias y escasez de alimentos, los análisis del virrey como “viva imagen del Rey”, es decir como *alter rex*, la problemática del derecho a la revuelta planteado por Suarez; el hecho de que el castigo a la revuelta podía ser perdonado a los indios según las *Leyes de Indias* (libro 3, título 4 ley 8). (2007, 246, 247, 356, 359)

“idólatras”, sino que esos trastes son un indicador de la escena política: el deseo de destrucción de los indios hacia los españoles; y las practicas concretas: la práctica monopólica de las vendedoras de tortillas con el maíz, comportamiento como la ingesta de pulque con los respectivos efectos depravados sobre la voluntad, el llamado a la sedición y la articulación entre la plebe. El nombre idolatría aparece vaciado de referencias “mágicas”, y las acciones son juzgadas por el efecto que producen sobre el orden de la Ciudad. Insinúa la supervivencia de prácticas idolátricas en los indios, pero les resta eficacia mágica al atribuirles y juzgarlas por los efectos que producen sobre el orden del cuerpo de la república.

El problema del orden político y del derecho a la sublevación tiene su contrapunto revelador en los propios textos de Sigüenza. En la carta conocida como *Alboroto y Motín* (1692 [1984]) se valora como un escándalo y una ofrenda directa al Soberano la sublevación de indios, mientras que en el texto *Teatro de Virtudes políticas* se afirma que es “el pueblo anterior a sus gobernantes” (1680 [1984], 207) por lo que hay situaciones en que el “tiranicidio” es legítimo. Ahora bien, en la medida que es un tema delicado, se autojustifica y pide que no considere que busca conocer los *arcana* del poder político: “No es mi intento investigar el principio de donde les dimana a los príncipes supremos la autoridad” (1680 [1984], 209). Sigüenza presupone ese Principio y reconoce que a partir de ahí se delega a sus vicarios y substitutos. La teoría de la anterioridad del pueblo con respecto al Príncipe, introducida en relación a una discusión sobre el “tiranicidio”, tiene una historia embrollada (Skinner, 1985), pero el referente inmediatamente anterior a Sigüenza es el padre Juan de Mariana, quien precisamente terminó en el ostracismo con la propagación de esas tesis y, paradójicamente enarbolado por jacobinos y antirealistas siglos más tarde. Octavio Paz considera que Sigüenza sigue más bien, en este punto, las tesis de Francisco Suárez, según la cual “la autoridad del monarca viene del pueblo.” (1998, 331) ¿Cuándo es legítimo matar al soberano? Cuando impera la servidumbre y “violenta tiranía” (1680 [1984], 210). Parece que es legítima la rebelión. Concluye “no hay prerrogativa que exceda a la de la libertad” (ob. cit., 200). Es como si Sigüenza mostrara en el campo político lo central y lo secundario: el soberano y el pueblo, uno frente al otro, codependientes.

El tema también fue planteado por el obispo de Puebla Palafox y Mendoza: “El Príncipe se hizo para el pueblo y no el pueblo para el Príncipe. Pueblo sin cabeza puede hallarla, y elegirla, ¿qué hará la cabeza y el Rey, desecho el cuerpo, y el pueblo? [...] El pueblo debe arriesgarse por la vida de su Rey, y el Rey por la del pueblo. El pueblo como quien defiende su cabeza, en que consiste su conservación, el rey como quien defiende su cuerpo, en que consiste su imperio.” (1668, fol. 49, 198)

Al mismo tiempo, un Príncipe tiene enemigos, manifiestos o domésticos y ocultos. Por ello, la paz no se contrapone a la guerra. El mando produce los enemigos, los necesita. “No hay mayores enemigos que el no tenerlos”, razona Gracián en *El Político* (1640

[1993]). El Príncipe de Sigüenza aparece ataviado tanto por el “traje de la discordia” como por el “símbolo de la concordia” (1680 [1984], 220). La guerra y la ley son determinaciones de sus facultades de gobierno. Doce años después de esta afirmación disimulada sobre el poder del pueblo, ocurrió un levantamiento de indios. ¿No sería Sigüenza su involuntario precursor?

Sigüenza atribuye tanto a los indios *impolíticos* del Norte –que describe en el texto *Mercurio Volante* (1693 [1984])–, como a los sublevados de 1692, una maquinación política y los juzga desde un orden político, aun cuando les pone etiquetas teológicas atribuyéndoles prácticas idolátricas. El *Mercurio* de Sigüenza contiene información acerca de las guerras contras los indios nómades de las fronteras norte novohispana. Es preciso no olvidar que el mundo indígena que Sigüenza tenía ante sí, su presente, representaba una multiplicidad de formaciones sociales aún activas, en una geografía dispersa en toda Nueva España y, además, algunos de esos grupos mantenían relaciones permanentes entre las guerras –la más celebre, prolongada y cruenta, contra los *chichimecas*– y las negociaciones con las instituciones imperiales.

En esta situación excepcional que significaba la insubordinación del vulgo, aparece un Sigüenza que está lejos de imaginarse una *pax* con los indios; o de imaginar que los acontecimientos que presenció son un caso aislado. Antes que *pax hispánica* en el siglo XVII cundía la paranoia y el miedo a la revuelta por parte de los grupos dominantes novohispanos. Otras veces intentaron destruir la ciudad de México, dice Sigüenza. La relación que describe entre los indios o la plebe y Caballeros españoles o criollos es más de amigo o enemigo que de una intercultural convivencia. Cuando les da la palabra en su carta a los indios, estos vociferan guerra y muerte: “¡Muera el virrey y el corregidor, que tienen atravesado el maíz y nos matan de hambre!”; “¡Muera el virrey y cuantos lo defendieren!”; “¡Mueran los españoles y gachupines que nos comen nuestro maíz!”; “¡vamos con alegría a esta guerra, y como quiera Dios que se acaben en ella los españoles, no importa que muramos sin confesión! ¿No es nuestra esta tierra? Pues, ¿qué quieren en ella los españoles?” (1692 [1984], 123) ²

Volviendo al punto de vista de Sigüenza, éste afirma: no podemos vivir con un caballo de Troya dentro de la Ciudad. Más adelante, en 1693, escribirá sobre y llevará adelante el proyecto de sacar a los indios del centro de la ciudad y ubicarlos en barrios o *doctrinas*: “Auto sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad y que reducción a sus barrios y doctrinas y los términos a que deben estos arreglarse...” Sigüenza

² Carmen Bernard y Serge Gruzinski reconocen en el siglo XVII mexicano, una obsesión por el “complot”, (1992, 146), y el siguiente pasaje acaso exprese esa experiencia: “¿Quién podrá decir con toda verdad los discursos en que gastarían los indios toda la noche? Creo que, instigándolos las indias y calentándoles el pulque, sería el primero quitarle la vida luego el día siguiente al señor virrey; quemarle el palacio sería el segundo; hacerse señores de la ciudad y robarlo todo, y quizá otras peores iniquidades, los consiguientes, y esto, sin tener otras armas para conseguir tan disparatada y monstruosa empresa sino las del desprecio de su propia vida que les da el pulque y la advertencia del culpabilísimo descuido con que vivimos entre tanta plebe, al mismo tiempo que presumimos de formidables”, (Sigüenza, 1692)

dice haber escuchado, visto y tocado a uno de los implicados y condenados por el crimen de sublevación contra el Rey. Algunas de sus hipótesis explicativas de la relación que le escribe al general Pez se basan en la “confesión de un indio” (tormento mediante) conocido como *El Ratón* (1692 [1984], 134).

3.

El imperio cristiano, hasta el fin de la dinastía de los Habsburgo, se percibía a sí misma como el continuador del Sacro Imperio Romano, atribuyéndose misiones salvíficas de “restaurar” la “ruina del mundo que causó el pecado”. “Solo les dejaron los dioses a los mortales cuando se ausentaron de la tierra por la indignidad de los hombres” –escribe Sigüenza en el *Teatro de virtudes políticas*–, y allí fue necesario instituir Repúblicas, después de la caída (ob. cit., 201). El príncipe, como criatura, necesita de un arte para realizar su tarea salvífica y restauradora. El mundo de los hombres no se gobierna por sí mismo, sin un conjunto de convencionales procedimientos. El desafío es cómo “introducir su gobierno para conseguir de los ánimos de todos repetidos triunfos” (ibíd., 190).

El *Teatro de virtudes políticas* es un texto sobre las virtudes que constituyen un príncipe. Es continuador de una antigua tradición de textos políticos que operan como espejo para príncipes. El príncipe milita el cielo en este mundo, es su actor protagónico, es hombre de mundo. Las virtudes, dice Sigüenza, son como prendas del Príncipe. Mansedumbre y clemencia: lo más estimable y la liberalidad y magnificencia. Sigüenza coincide que el príncipe prudente es el tipo. *Sed prudentes como las serpientes*, cita Sigüenza desvelando lo que presenta como el secreto del “arte” de gobierno o “dominio de hombres”: “la necesaria, aunque oculta conexión entre la prudencia y el mando.” (ibíd., 213) Un buen Virrey, que ejerce de Capitán General y Presidente de la Real Audiencia, es decir, con poder militar y jurídico, está enlazado con el pueblo, con las poblaciones, de las que esperan más que tributos y obediencia. Hay una especie de correspondencia entre los actos del príncipe con el origen del que dimana la soberanía (“el pueblo”): “no hay virtud que más deba resplandecer en los príncipes que la prudencia, o por ser un agregado de todas o por la inmediatez que tiene al origen supremo de que dimanar”, como escribe en el *Teatro de virtudes*. Ese arte del gobierno, esa ciencia del dominio de los hombres, tensionado entre el polo de la gobernanza y la excepción (Foucault, 2006).

El Príncipe como alma de la república debe hacer un trabajo de sí, interiorizar un conjunto de preceptos o costumbres; debe imponerse cierto orden, cierto nivel de conducta práctica. El premio de ese trabajo interior sería la condición mínima de un éxito en la eficacia exterior de sus actos de gobierno.

Un catálogo completo de virtudes morales dirigidas al Príncipe lo encontramos en un texto de Gracián de 1640 (Saverio, 2008). Este texto se refiere más a la subjetividad, a la vida ética del político, y menos a las dimensiones concretas de la razón de Estado, es decir, a la descripción de las riquezas concretas y las artes de su reproducción, la referencia

a la naturaleza como cúmulo acumulado a ser sometido a exacciones, y al gobierno de las poblaciones; es decir, no habla Gracián como hablaría un oficial que opera en el territorio.

En *El político*, el jesuita considera que el príncipe debe ser tipificado a partir del “estereotipo y el extremo”. Así reconstruye a partir de Fernando el Católico este estereotipo del “arte de reinar” y de la razón de Estado. El príncipe es “alma” política del cuerpo de la república y aparece determinado por caracteres en principio opuestos. El celestial destino convive con la necesidad de reproducir ciertas prácticas y saberes en el mundo (1640 [1993], 4). El príncipe debe ser cauto o prudente, mañoso o astuto, fuerte o feroz, suave o piadoso. Aunque el arte de la política no se equipara a la astucia, forma parte de aquella. La astucia -“valerse siempre de la ocasión”- es una especie de saber cuya premisa es: “donde no ha lugar la fuerza, lo ha la maña”. Más adelante aclara, una cosa es el político prudente y otra el político astuto, el primero es sabio, el segundo engañoso, disimulador que termina engañado. Este arte sabio Gracián lo equipara con un “mecánico empleo”, arduo ejercicio para el regente. El príncipe, es también “caudillo y conductor”, pone en movimiento, exhorta a la expansión, aunque no es “progenitor y cabeza” (ibíd., 196). El príncipe es profeta y mártir; profeta porque es el hombre de la ley, mártir por los trabajos y desquicios de su tarea.

“Gobernó siempre a la ocasión” es el aforismo de la política, de la sensibilidad casuística. No hay reglas políticas generales. El oficio de Rey, dice Gracián, es mandar, no ejecutar. Ahora, su fuerza no reside simplemente en un saber y en ciertas condiciones interiores o conductas, sino también en la fuerza militar, en la Ley. “Es la potencia militar basa de la reputación, que un príncipe desarmado es un león muerto, a quien hasta las liebres le insultan.” (ibíd., 19) Por otro lado, el rey no gobierna solo: “conreina”. Con la Reina -dentro de ciertos límites-, pero también con sus ministros, secretarios, embajadores y cancilleres: su plus de fuerza depende -es comprensible- de la degradación de los rangos. También Sigüenza lo observa cuando sostiene que un príncipe prudente no prescinde de la “dignidad sobre excelente del consejo” (1680 [1984], 221).

Prudente es el que actúa según el entendimiento, discierne entre lo bueno y lo malo, aplicando la memoria, la inteligencia. Por ello las artes de ingenio y el bien hablar son también agudezas de la acción política.

Se trata de conservar y acrecentar el reino, mantenerlo con vistas a restaurar un estado de cosas según una economía de la salvación. Es cierto que el *Teatro* de Sigüenza subraya la tarea divina -aunque secularizada- del príncipe es reconciliarnos con la naturaleza anterior al estado pecador, momento perdido que está en el futuro, que se debe ganar en la historia misma. Pero también encontramos indicios concretos del poder soberano, de una racionalidad política que surge de una experiencia que introduce lo individual, lo provisorio, es decir, lo convencional, en medio de lo natural y establecido para siempre como regla de gobierno.

4.

Carlos de Sigüenza y Góngora fue un hombre de muchos ingenios. Jesuita de formación, será despedido de la Compañía en 1667 por contravenir reglas de la orden. Nacido en 1645, en su testamento pide ser sepultado en el Colegio de San Pedro y San Pablo de la Compañía de Jesús, a quienes deja libros de su más venerada que conocida Biblioteca: libros de matemáticas, documentos de las Indias Occidentales como mapas y manuscritos, obras de Athanacio Kircher, el *Scriptouribus Ecclesiasticis* de Roberto Belarmino, instrumentos matemáticos hechos en Flandes; antejo de larga vista, una “muela de Elefante” (1700 [1928]), 169, 173, 175, 171). En la relación de mérito -cuya solicitud fue negada- que Sigüenza dirige a Carlos II un año antes de morir, se lee una descripción de sus oficios mundanos. Se presenta como hombre de ciencia y conocimiento, cuenta sus experiencias y pericias técnicas como ingeniero en 1691 y como cartógrafo en 1693, enumera los trabajos en el real servicio, en la justicia, como oficial segundo en el ministerio de Gobernación y Guerra del Reino de Nueva España: “interesa mucho el Real servicio en que este sacerdote viva con inmediatez a los Virreyes porque precisamente le necesitaran en cualquier ocasión, y urgencia que se ofrezca en aquellos Dominios.” (Trilce Laske, 2016, 117–123).

No les producía ningún pudor a los escritores del barroco pregonar el concubinato entre el discurso y las armas, entre las sutilezas del ingenio y las necesidades del poder. En la empresa Saavedra Fajardo reflexiona sobre la correlación entre el ingenio y la guerra, las letras y la técnica como armas; vemos la mano que crea instrumentos, que posibilitan al hombre tener poder sobre cosas naturales. “Muchas cosas imposibles a la Naturaleza facilita el ingenio”, escribe Saavedra Fajardo. Podría citarse también el discurso de Don Quijote de la Mancha en el capítulo 38 de la primera parte: “... dicen las letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, porque la guerra tiene también sus leyes y está sujeta a ellas, y que las leyes caen debajo de lo que son las letras y letrados.” Importaba a los poderes terrenales y celestiales las producciones técnicas humanas.

Sigüenza fue un hombre del *siglo*: entre 1671 y 1701 escribe y publica una serie de pronósticos astrológicos, algunos de los cuales pueden ser consultados. Con “estos cuadernillos”, dice Sigüenza, buscaba “promover la salud” de la ciudad. Los comentarios a los almanaques del calificador Antonio Núñez son altamente reveladores. Por un lado, reconoce que los cuadernos circulan entre la plebe; por otro advierte sobre el carácter de estos lectores poco enterados y propensos al error (Quintana, 1969, 146): de ahí la necesidad de censura. Aprueba que el texto es útil para “la navegación, agricultura y medicina” (1969, 150). Sin embargo, hay jurisdicción y jerarquías que no pueden tocarse sin costo. El autor de estos pronósticos ¿es Médico o Sacerdote?, se pregunta el calificador Núñez: si es sacerdote no puede penetrar sin peligro en las esferas del saber y la práctica médica; para curar, le recuerda, se requiere licencia de Su Majestad, cuyo derecho está

prohibido para los sacerdotes (*idem.*, 182). No confundir sacerdote con médico, por un lado; por otro lado, nadie es médico sin licencia del Rey.

Sigüenza había realizado observaciones astronómicas, y escribió un texto polémico contra los que sostenían que los eventos celestes como la aparición de un meteorito era el signo de que un mal social se avecina. También escribió un libro de astronomía que cita los descubrimientos de Copérnico, pero seguía presuponiendo el sistema geocéntrico. Sigüenza actúa como un astrólogo autocrítico, podríamos decir igualmente que es un astrónomo que hace lunarios y pronósticos. “Siempre he vivido en el deseo de acertar en todo”, reflexiona el astrologo. Y si la astrología induce al error es por la incertidumbre de sus premisas y no por quienes con escrúpulos la utilizan. ¿Oculta cierta verdad astronómica en el viejo ropaje pagano de la astrología? Sigüenza no es un copernicano a pesar de citarlo. En sus pronósticos y lunarios invita a un uso “crítico” del entendimiento. Practica la astrología, aunque sostiene que no todos los fenómenos celestes son iguales. Quiere liberar al vulgo, el que mayoritariamente los lee según los censores, de supersticiones. Para ello le quita o atenúa el poder “mágico” de la intervención de los astros. Hay situaciones que se explican por los hombres, no por la conjunción de las estrellas. Sigüenza afirma que el mal viene de los pecados de los hombres y no de irradiaciones estelares; y subraya: “No hay más efectos de eclipses que vivir mal ni más remedio contra el *chahuiztli* que vivir bien” (*idem.*, 229). Efectos de la Luna más condiciones de humedad, sí, sobre los humores y los órganos; catástrofes deducidas a partir de eclipses o cometas no caben en la astrología de Sigüenza.

Es como si Sigüenza hiciera adivinaciones para negar “quiméricas” causas de ciertos acontecimientos y afirmar los motivos humanos, mundanos. Evangeliza a través de las anunciaciones que implican los comportamientos de Marte y Venus, para señalar la insensatez y falta de costumbres de los hombres como el motivo de las catástrofes. Es interesante que, en el *Almanaque* de 1693, la censura exhorta al autor que quite las palabras “iras y alborotos” por contradecir los actos libres, y por “no convenir a los tiempos presentes” (*idem.*, 226). Había pasado un año del alboroto de indios de 1692. El calificador Antonio Núñez ya había advertido, puede leerse de este modo, del peligro de las lecturas del pueblo ignorante; manda a quitar del texto de Sigüenza expresiones como: *no faltaran disturbios, pesadumbres y disgustos*. Quizás la memoria y el terror del tumulto estaban vivos todavía. El cuaderno corre en la plebe, “que es la que mas lee y usa estos pronósticos” (*idem.*, 147), y la plebe se puede transformar en enemigo.

De algún modo podemos afirmar que lo astrológico era político por la incidencia en los comportamientos del vulgo y la eventual amenaza sobre la República. Estos almanaques que realizaba Sigüenza, como todo lo dicho (publicado), era sometido a un censor que vigilaba su mundanización y circulación. El problema son los pecados del hombre, reflexiona Sigüenza, y no quimeras astrológicas: he ahí su fatalidad. *Propter insolentiam animorum*, en las costumbres y praxis humana están los males que la ciudad experimenta entre 1691 y 1692: la aparición de infinitas moscas, la pérdida del maíz y el

trigo por el hongo *chahuiztli*, la carencia de pan, el eclipse de sol, hambre, inundaciones de acequias y lagunas, pestilencia y enfermedades, amotinamiento de indios y la plebe de Nueva España. “Menos esto y lo que depende de la voluntad humana se podía atribuir a todo lo restante al exceso de la humedad, pero mas acertado sería haber sido todo ella generalmente *propter insolentiam animorum*” (*ídem*, 229).

Que el alma sea soberana del cuerpo no era una mera licencia poética de la época. Su función consistía en generar las condiciones para resistir al pecado. De alguna manera Sigüenza divulga los valores de una vida ascética, del gobierno de uno mismo, de la administración de las almas al vulgo. Acaso el *sustine et abstine* (soporta y renuncia) de los estoicos redivivo en el *perinde ac cadaver* (disciplinado como un cadáver) de los jesuitas. Vida sabia y vida ascéticas no son opuestos.



Carlos de Sigüenza y Góngora

5.

Cuando Sigüenza llama “teatro” al evento político con que se recibe al nuevo Virrey, por un lado, dramatiza al personaje del príncipe, pero por el otro, muestra lo mundano, lo demasiado sujeto a veleidades estratégicas que está. El “teatro” era el modo en que en esos tiempos se pensaba el presente histórico y éste era concebido como un escenario dramático. La Nueva España para Sigüenza era el corral donde se desarrollaba un drama secular. El príncipe se sabe actor de esa representación. El mundo teatralizado por Sigüenza se parece a un drama de capa y espada. La historia del príncipe como un drama trágico, es el drama mismo del mundo. El teatro político de Sigüenza busca conmover al auditorio con la saga de acciones heroicas de príncipes indígenas, hombres de capa y espada. Cuanto más se identifique el público con los héroes, más efectivo. Los cuerpos martirizados de la sucesión de héroes en su trayecto vital y secular producen

efectos de piedad y motiva a la acción.³ Los motivos del dolor, las escenas de horror y muerte, según el arte dramático de la época se debían a la creencia de que el dolor visto mueve afectos y se consolida en la memoria. De ahí que en el *Teatro de virtudes políticas* de Sigüenza predominen escenas que hacen de espejos para el Virrey, elegíacas, tumbas y la vida como defunción cruel, como la emblemática muerte de Cristo. En el teatro la escena de la Pasión –en cuanto tipo de muerte– “era sobre todo una imagen de su mundo, una fuente religiosa de sus placeres, de sus vejaciones y esperanzas. La Pasión era para ellos el momento más religioso de su cristianismo.” (González Casanova 1958, 52-54)

El barroco ama el teatro, las fiestas, las máscaras, el disimulo (Villari, 2010). Las Luces son iconoclastas (Castro-Gómez, 2005). Rousseau soñaba con unas fiestas despojadas: sin caracteres, sin signos ni imágenes, sin monedas, sin mascaradas ni servidumbre. Las fiestas barrocas, las políticas y las sacras, por el contrario, son suntuosas en sus gastos, sobrecargadas de imágenes, y atravesadas por la división social entre los señores y los vasallos. En la carta a D’Alembert que trata sobre los Espectáculos (1758 [1996]). Rousseau rechaza, con el mismo argumento, ciertas fiestas, las mascaradas, los sacrificios y el teatro.⁴ Antes de los intentos iconoclastas de las Luces, la Fiesta y el teatro barroco estaba llena de signos, imágenes, máscaras, jerarquías y representaciones sacrificiales. Si las Luces hacen una crítica de toda representación, de los sustitutos que se apropian de las fuerzas constituyentes; en el Barroco se ahonda en la representación, en las potencias de la imagen, del doble, de la ironía y el simulacro, el disimulo como estrategias de gobierno.

En ese mundo el Príncipe es, por definición, el que consume la riqueza, y la Fiesta, como “socialización” del excedente producido por todo el conjunto social, distribuye lo acumulado por el trabajo de todos los que necesitan trabajar para vivir. El Virrey novohispano, por ejemplo, frente al esclavo negro o al indio encomendado y reducido que trabajan sin consumir, consume sin trabajar. Además, consideremos el mecanismo de generación de riqueza –que se superpone con el mecanismo de destrucción de riquezas– que dominó las primeras etapas de la Colonia. La explotación del trabajo esclavo de negros en minas, las formas del trabajo en la encomienda aseguraban, cuando no extenuaban las fuerzas hasta la muerte, apenas reproduciendo las energías necesarias. Al estar exento de las actividades productivas para reproducirse, el poder del Príncipe se expresa como

³ “El teatro de la época es popular, o más bien, busca un golpe de efecto en la población de las ciudades. En esta época lo religioso de la temática convive con lo espeluznante. No solo el drama trágico, también las llamadas crónicas de indias, se orientan hacia las escenas de muerte cruenta, destrucciones y mutilaciones”. (Arellano, 2008, 227)

⁴ Jean-Jacques Rousseau, 1996 [1758] en la diatriba contra el teatro y las mascaradas, describe así el efecto de las máscaras: “El amor, el mismo amor se pone la máscara para sorprenderla: se engalana con su entusiasmo, usurpa su fuerza, imita su lenguaje y, cuando uno se apercibe del error, ¡qué tarde es para dar marcha atrás!” (p. 213). El motivo del rechazo era que éstos eran signos de la pérdida de humanidad por acrecentamiento de la cultura, siendo el teatro, la máscara, la moneda y el signo, objetivaciones de la “civilización”.

riqueza, como ostentación y glorificación de sí, autoinstitución sacra de ese poder. El poder del Príncipe, por lo anterior, puede ser descripto como un poderío de excepción derivado de su carácter de vicario de Dios y a partir de lo cual se representa como el sujeto privilegiado de la escena y embudo consumidor de la “plusvalía.” (Bataille, 1996, 64-65)

Siendo el sujeto privilegiado, el Príncipe no puede sin embargo prescindir de que ese pueblo trabaje para producir el excedente que él consume. Esa plebe, como la llama Sigüenza, de algún modo se inclina ante ese Rey, al mismo tiempo que es el actor en la escenificación. De muchas maneras, a partir de distintas prácticas, puede mostrarse esta dialéctica que amarra el Príncipe y la plebe. No hay relación de exterioridad entre estos términos, según podría ser constatado a través de diferentes prácticas; el Príncipe se representa como aquello que posibilita el conjunto y la interacción de sus miembros. La Fiesta es derroche y de repente es como si todos pudieran disfrutar esa facultad de gozar en el tiempo presente de las riquezas, aquello que es prerrogativa exclusiva del Príncipe, incluidos los que siempre están sometidos al primado del tiempo futuro, es decir, la plebe.⁵

El carácter axial de la fiesta del *Corpus Cristi* puede comprenderse desde este conjunto de problemas. La transformación, en la Eucaristía, de la objetividad del pan en subjetivación de Dios en los fieles, no depende tanto de verdades espirituales transmitidas por las palabras del sacerdote sino del modelo de “la voluntad subjetiva de Cristo, no determinada objetivamente por nada.” El príncipe, el sacerdote como pastor, representantes del verdadero Rey, se presentan con unos privilegios tales que conciben su poder como si no dependieran de nada mundano como el trabajo. (Bataille, 1996, 104)

El *Corpus Cristi* como ritual que tiene como protagonista al que se ha sacrificado por nosotros. Las fiestas que describe Sigüenza en *Glorias de Querétaro* (1668 [1803]) o las fiestas por la inmaculada concepción en *Triunfo Parténico* (1683 [1945]) estaban adornadas de emblemas, signos, relieves como enigmas gráficos y perfumados. Pululan los signos del sacrificio, objetos sagrados, las castas. Una economía del gasto suntuoso sustenta la Eucaristía, como un cálculo que aspira a ganar en el futuro. El sacrificio, a través de la pasión, propicia un intercambio entre la humanidad y Dios, que promueve la autodonación mística para lograr la autoconservación técnica, política, del grupo; este carácter doble del sacrificio permite comprender cuanto de racionalidad de intercambio tiene la forma mística del sacrificio cristiano. Los gastos suntuosos en las fiestas de la Eucaristía son la astucia que asegura la reproducción política de la sociedad. En la fiesta barroca del *Corpus Cristi*, el hijo de Dios es homenajeado hasta el extremo que sólo está presente a través y por esa multiplicación de adornos, ornamentos, detalles fulgurantes, artificios, convenciones. La economía de la salvación no se opone de modo simple a los

⁵ “En la soberanía tradicional, en principio un único hombre tiene el privilegio del sujeto, pero esto no significa solamente que la masa trabaje mientras que él consume una gran parte de los productos de su trabajo: además, supone que la masa ve en el soberano al sujeto del que ella es objeto; el individuo de la multitud, que, durante una parte de su tiempo, trabaja en beneficio del soberano, lo reconoce; quiero decir que se reconoce en él. El individuo de la masa ya no ve en el soberano el objeto que en principio debería ser a sus ojos, sino el sujeto; el soberano es el intermediario entre un individuo y los otros” (Bataille, 99).

intercambios mercantiles concretos, sino que el uno ya está en el otro y viceversa. Todas las astucias y los ingenios concurren en el homenaje al Hijo. Sin el cálculo y la organización de las fuerzas de la sociedad, no ocurrirían los rituales de la cristiandad; sin las instituciones de la cristiandad no se puede comprender los modos en que las poblaciones realizan el cálculo de la entrega de sus fuerzas.⁶

Las estrategias y funcionamientos políticos de este conjunto histórico que llamamos América no se mantendrán invariable en el devenir colonial. Como hipótesis crítica podría adoptarse el concepto de *gobernanza pastoral* a la estrategia de un grupo especializado de gobernantes de carácter técnico-religioso como los pastores de las poblaciones. Uno de los grandes actores hegemónicos, lo será lentamente y conflictivamente en el largo siglo, fueron los jesuitas como “orden político-religioso”. Una multiplicidad de dispositivos jurídicos, pastorales, militares, intervienen y producen las divisiones de las funciones productivas en ese conjunto social. Había que hacer trabajar: la fuerza de trabajo no estaba dada como dato natural.

El soberano (el Virrey, pensado desde Nueva España) y su corte gobernaban las comunidades semi-autónomas, pero comunidades articuladas en torno a la Iglesia y los encomenderos ligados a la posesión de la tierra y de poblaciones. La máquina colonial se territorializa, y la *ecclesia* como fuerza en las fronteras fue un actor de vanguardia en el proyecto de organizar a las poblaciones salvajes como una “comunidad humana socializada en torno a la fe y la moral cristianas.” La discusión sobre la naturaleza de los indios o la necesidad de someterlos a un régimen jurídico especial era un problema de gobierno.

La “productividad concreta”, mercantil, de la Nueva España organizada a través de múltiples estrategias de gobernanza, organizó un espacio, un orbe americano, es decir, un campo histórico-geográfico con vida propia no meramente sujeto al Atlántico. (Ruggiero, 1993, 89ss.; Vilar, 1974, 155). Simultáneamente estimula y pone obstáculos a la generalización de la mercantilización de la sociedad. El gobierno de indias refuerza la circulación mercantil, proporcionando nuevas condiciones de existencia. En este sentido se puede afirmar que la gobernanza teológico-política invierte, cambia el rumbo, produce las condiciones económicas, las ciñes, las encuadra de un modo que a finales del siglo XVIII se cuestionará masivamente. Le llamo *pastoral* a esta racionalidad de gobierno en la medida que el cálculo político está profundamente articulado al poder pastoral, pero lo trasvasa, lo pone al servicio de una fuerza secular despótica que intensifica el régimen de cristiandad como centro de una socialización mercantilista. América es un campo de expansión de las practicas e instituciones de la religión-política del cristianismo, de intensificación de las instituciones pastorales; al mismo tiempo, el soberano gobierna

⁶ Adorno y Horkheimer escriben: “La astucia tiene su origen en el culto [...] Mediante el cálculo de la propia entrega consigue la negación del poder al que se hace esa entrega” (1994, 103).

mediante estrategias cuyo fin es coordinar el destino de unas poblaciones con la economía general de la colonización: mixtura de la economía de la salvación y la economía mercantil.

(América era un mundo donde los credos e instituciones religiosas son todavía públicamente vinculantes en el nombre del Rey, quien era el representante de Dios en la tierra, es decir que, a su vez, la vida política estaba legitimada religiosamente. Se vio, en los discursos analizados, cómo aparece una fuente extrapolítica de la autoridad política. Sólo desde finales del XVIII dará nacimiento un ámbito secular de la política. En la época barroca la monarquía absoluta es una tentativa de sustraer la autoridad de la Iglesia y ponerla al servicio de una política secular, aunque la secularización -que tiene una geografía histórica desigual y combinada en el mundo- inicia antes de que la modernidad destrone al cristianismo (Lefort, 2004; Scavino, 2010). Dentro del cristianismo mismo había antagonismos con el cristianismo y quizás aspectos de la teología-política jesuita sean una muestra de esto.⁷ La idea de teología política permite dejar de considerar la religión como antipolítica -¿no fueron las catedrales espacios donde si no se discutía políticamente se manifestaban descontentos de la población a través de los sermones, buscando intervenir en los conflictos acuciantes de cada momento?-)

6.

Las dificultades del gobierno crecen en el caso de un príncipe que debe mandar no un “reino especial y homogéneo” sino un “imperio universal de diversas provincias y naciones” que requiere una “gran capacidad para conservar, así mucha para unir”. Nueva España formaba parte del imperio, pero ¿cómo gobernarla a la distancia? El mando del Rey también se comprende a partir de los peldaños menores de la fuerza. En este sentido, Gracián afirma que a la extensión espacial del imperio le corresponde la necesidad de representantes del poder regio en el espacio. “A las empresas fuera de España, que no fueron las menos gloriosas, asistía, si no por su presencia, por su dirección, fiada a famosos caudillos, prudentes virreyes, atentos embajadores criados en su escuela, graduados de su elección. Este gran empleo del reinar no puede ejercerse a solas, comunicase a toda la serie de ministros, que son reyes inmediatos. ¿Qué importa que el príncipe sea excelente en sí

⁷ El sentido de la praxis de los jesuitas, según ellos mismos, no era sólo expandir la iglesia sobre el campo social americano, sino refundar el intercambio entre Dios y sus creaturas “como presencia efectiva de lo sobrenatural en su pacto con la comunidad humana”, poniendo la Iglesia como referencia de la socialización y como norma la moral cristiana. Para dar una dimensión de la expansión de la praxis político-religioso de los jesuitas es relevante considerar algunos aspectos históricos de su presencia en América: su desembarco en el Nuevo Mundo es escalonada, con idas y vueltas, dispersa en la geografía del continente, empezando por el arribo en 1549 a Brasil, en 1566 a la Florida, en 1567 a Perú, a Nueva España en 1572, a 1586 en Quito y en 1593 desembarcan en Chile. Los jesuitas llegaban con instrucciones precisas de Francisco de Borja, relativas a la organización y emplazamiento de la Compañía en el espacio americano: no aceptar repartimientos para establecer doctrinas cristianas ni administrar parroquias; establecer y fijar misiones en territorios de frontera; fundar colegios y residencias que se autosustenten con rentas y propiedades. Las prioridades de la Compañía eran ejercer la educación en las ciudades, y fundar misiones en las zonas de frontera (Negro, Marzal, 2000).

si los ayudantes le desacreditan?” (1640 [1993]). El Virrey es el representante del Rey en Nueva España, sin el cual no puede reinar. El Virrey novohispano, desde el punto de vista del Rey metropolitano, es uno de sus ministros. Sobre los ministros y cancilleres, dice Gracián que son también “políticos”: “El político los forma políticos.” Más adelante alagando a Gaspar de Guzmán, el Conde-Duque de Olivares, refiere sus dotes de inteligencia descubridora, sus reflejos siempre prevenidos, su arte de negociar, lo calculado de sus procedimientos, en definitiva, un “gigante de cien brazos, de cien entendimientos, de cien prudencias.” Aunque discretamente, no se niega el cogobierno con la reina: “Asegurado un príncipe de la buena capacidad de su consorte, dele lugar de conreinar, mas siempre con templanza.” (ob. cit., 24)

Sin Virrey no hay imperio, al mismo tiempo, ¿no son los virreyes u otros cancilleres de Indias unas amenazas al imperio en cuanto son, en la expresión de Gracián, *reyes inmediatos*? De ahí los múltiples recursos por los que la Corona limitaba o contenía el poder del Virrey: los corregidores, la audiencia, la iglesia, obligación de informes permanentes, los juicios de residencia, las visitas reales, etc.

En muchos de los retratos que tenemos de los virreyes novohispanos y peruanos, los podemos ver sostener un papel que acaso fueran un documento oficial conocido como las “instrucciones”. Cuando dejaban su cargo, además del juicio de residencia que determinaba si podían permanecer en el continente americano según la evaluación de su desempeño político administrativo, los Virreyes debían redactar –luego de cumplir su período de regentes en las Indias-, un informe conocido como Instrucciones. En las *Leyes de Indias* consta la obligación (Ley 2, tít. 3, lib 3) de estos informes de gestión. Como tales son polos de reflexión vinculados a la práctica del gobierno, ricos en informaciones, y permiten ampliar la posibilidad de analizar la formación teológico-político barroca, las estrategias de gobierno que habilitan.

Estos documentos contienen una densidad histórica proveniente de que surgen como una reflexión obligada, en tanto que informe de lo actuado dirigido al Rey en última instancia, después de la experiencia directa en el ejercicio del mando; es decir, son textos de intensión práctica. Citamos los informes de Antonio de Mendoza (1550), Luis de Velasco (1564), Martín Enríquez (1580), Marqués de Montes Claros (1607), Antonio Sebastián de Toledo (1673), Fernando de Alencastre Noroña y Silva (1716). A partir de estas instrucciones es posible describir un discurso-medio entre una variedad, unos conceptos políticos, unos diagnósticos de las dificultades y un saber sobre el gobierno.

Según el discurso del Virrey, el fin del mando era el sustento y conservación del cuerpo del reino. En el gobierno no hay reglas generales, “con unos conviene alargar y con otros acortar” (VVAA, 1873, 10). En estos discursos abundan las descripciones de las dificultades del “gobierno universal de las Indias” (1873, 84), de los obstáculos para lograr la “estabilidad y aumento del reino” (ob. cit., 77).

El discurso del Virrey no remite a una regla general para el gobierno de los indios. El que ejerce el mando en América tiene que gobernar un tipo de cristianos determinados

antropológicamente por debajo del umbral de las formas racionales de actuar, dificultando la tarea del gobierno. La naturaleza de las poblaciones indígenas ha obligado a la estrategia de las reducciones (encierros) forzosos. Gobernar Nueva España es gobernar las dos ciudades: la de indios y la de españoles, pero no para demarcar dos esencias, sino para asegurar el flujo y la circulación e intercambio entre ambas. Al mismo tiempo, gobernar los indios es también enflaquecer sus fuerzas, restarles recursos extra de poder: “no permitirles usar ningún género de armas, ni dejárselas hacer á los indios con pena, ni andar á caballo con freno ni silla” (ob. cit., 73).

Encontramos nociones razonadas sobre el intercambio entre los miembros de la Corona, sobre la necesidad de una reciprocidad, y atención a un equilibrio que no debilite uno de los polos, ya que es el comercio “el espíritu que anima el cuerpo místico de las monarquías” (ibíd., 318).

Por otro lado, cada nuevo Virrey no llegaba y simplemente imponía sin más las órdenes regias como si llegara a un espacio vacío de fuerzas. El “obedezco, pero no cumpla” —es una hipótesis— quizás describe la condición en que se ejerce el mando de los reyes inmediatos de Nueva España, los virreyes. Hacer poco, concertar, ser prudentes, cuidarse de no interferir negocios previos, saber percibir las proporciones entre el premio y el castigo. Una acción que el Virrey vendría a ejecutar en nombre del Soberano puede recibir resistencias infranqueables que, si no la rechazaban de plano, implicaba un tan lento acatamiento que el proceso se dilata indefinidamente. Un ejemplo es el lento tránsito de la encomienda a la hacienda durante el siglo XVII; la lenta mutación, no la abolición, del trabajo esclavo indio o de los servicios personales no podía ocurrir por simple voluntad del Soberano. El poder real no podía simplemente ser implantado por la voluntad abstracta del Rey desde el otro lado del Atlántico. Había un campo de fuerzas, de actores y antagonismos en Nueva España que implicaba que nada ingresaba como quien penetra una habitación vacía.

En las instrucciones de un Virrey se lee: “la mayor seguridad y fuerza que tiene esta tierra, es el Virrey que la gobierna y la Real Audiencia; y lo que más puede sustentar esta fuerza, es que sustenten ellos entre sí mucha conformidad y paz, y traesto que traiga siempre tan sujeta la república que ninguno se atreva con las cabezas á cosa que huelga á



desacato, so pena de castigo ejemplar, como se ha fecho con algunos en mi tiempo sin ruido; porque cosa cierta es que no puede haber mucha seguridad, donde los mayores no fueren acatados y temidos.” (ibíd., 54). Por un lado el poder secular del Virrey de Nueva España no admite desacatos, y esto es una condición de la seguridad de la república. Pero al mismo tiempo, no conviene hacer ruido, remover, cambiar las condiciones establecidas en ese campo político.

Es probable que esta escena histórica, dramática, del rey (a pesar de todo) impotente, indeciso, dubitativo en su praxis, corresponda a los soberanos barrocos y que la soberanía ilustrada la desterrara con su despotismo activo. Hacer poco y despacio. No ceder siempre, ni ser nunca absolutamente firme; según la ocasión. Pero ese hacer implica también estrategias jurídicas, dispositivos de castigo, instancias judiciales aceptadas como tercero, distribución de las armas y lugar de las jerarquías.

“En diez y seis años anda que vine á esta tierra, y todos los he gastado en mirar y proveer de entenderla, é podría jurar que me hallo mas nuevo y más confuso en el gobierno della que á los principios, porque demuestran inconvenientes que antes no veía ni entendía. Yo he hallado muchos que me aconsejen y me enmienden, y pocos que me ayuden cuando los negocios no se hacen á su propósito; y puedo decir que el que gobierna es solo y que mire por sí; y si quiere no errar, haga poco y muy despacio, porque los más de los negocios dan lugar á ello, y con esto no se engañará ni le engañarán.” (ibíd., 43-44)

Solo la experiencia muestra los principios de gobierno para las Indias. De las dificultades deducen posibles modos de resolverlas. Para ellos es necesario mirar y entender, saber que la novedad y la confusión no cesan, ni los inconvenientes dejarán de ser nunca vistos ni entendidos; el arte consiste en hacer poco y despacio para no generar contrapuntos con una manera establecida de hacer los negocios, organizadas por los grupos locales. Estos apoyan al Virrey salvo se obturen sus propósitos. Se engañaría si creyese que puede llegar y patear las redes existentes.

El gobierno universal de las Indias se desvía de las leyes comunes; sobre todo por el género de su población, y por lo tanto no puede ser gobernada según principios generales. Gobernar es disponer de medios para introducir la virtud. Por ello el que está al mando se ajusta a los súbditos que gobierna. No hay punto fijo y esto se debe a las propias condiciones de los súbditos (humildad y pobreza de almas), a la ligereza de su condición. El Soberano debe estar dispuesto a trocar los modos de guiarlos según las circunstancias. Lo trabajoso del mando es proporcional a la necesidad que tienen los indios de ser gobernados. El Príncipe debe saber equilibrar el castigo y el trato piadoso hacia estas gentes.

“La gobernación de los indios en tanto es dificultosa cuanto más se desvía de las leyes comunes á cualquier otro género de gente, porque como el fin dellos es disponer y facilitar medios de suyo dificultosos, en la introducción de la virtud, corriendo esta misma obligación en los indios y siendo su capacidad tan corta que no se mide con

preceptos de razón, tiene necesidad precisa el que gobierna de ajustarse con el caudal y entendimiento de los subditos, vistiendo el precio de su buena doctrina con la humildad y pobreza de sus almas, sin que tampoco en esto haya punto fijo, porque la ligereza de su condición obliga á trocar muy á menudo el modo de guiarlos á un mismo fin, creciendo más á su desventura el ser tales, que para que sean suyos es menester darles dueño; y que la piedad y buen tratamiento estribe en el favor de los superiores y, en el castigo de lo contrario, porque su inclinación y despego de todos buenos respectos no obliga á que quien los trata y conoce excuse sus daños y trabajos si á ellos solos mira...” (ibíd., 92-93)

El que gobierna debe ajustarse al “caudal y entendimiento” de la población que está a su dominio. En principio puedo entrar en su juego, mostrar su “humildad y pobreza” equivalente a la de sus vasallos. Pero esto, aunque es un buen recurso, no asegura el éxito: no hay “punto fijo”, por lo que la ciencia del gobierno de las Indias debe cambiar muy a menudo los modos de guiar a las poblaciones. Lo que sí es seguro darles dueño ya que no pueden gobernarse a sí mismos. El gran problema es como guiar a los indios dada su naturaleza sin blanco, sin punto de ataque aparente. Ahora bien, la conservación de las dos repúblicas (indios y españoles) no es el *apartheid* como engañosamente lo sugiere la imagen de las dos repúblicas. Para algunos, el crecimiento de una de las repúblicas se logra con la depresión de la otra. En cambio, el gobierno debería consistir en lograr concertar la conveniencia de las Repúblicas. En el fragmento que enseguida citamos, el Virrey utiliza el concepto de *máquina* para referirse a la República: cada uno de los elementos aislado en sus funciones. Que los indios se ocupen de la labranza de los campos y la crianza de los ganados y sean los españoles a quienes sirvan con una paga suficiente. Los propios indios están interesados en esta concertación, reflexiona. Se precisa trabajo estacional con una suma de dinero que les permita vivir el resto del año; un pago para comprar alimentos y pagar los tributos. Es error de los religiosos, continúa, que, a los indios reducidos en sus edificios y monasterios, en sus trabajos productivos, no les den dinero, que no reciban este premio que les permite el sustento. Por ello dice el Virrey es necesario que el indio trabaje y el español pague, aunque sea un “corto”, con moneda gastada y cercenada.

“Comúnmente se ha entendido que la conservación de estas dos repúblicas de indios y españoles está encontrada, y que por los medios que una crece viene á menos la otra; y yo estoy persuadido que son fáciles de concertar las conveniencias de entrambas, con solo que los favores y prerogativas de cada una no pasen la raya de la necesidad que tiene de ser socorrida y amparada, porque si la labranza de los campos y crianza de los ganados son los puntales de esta máquina en cuya duración los mismos indios son interesados, juzgo por bien particular suyo que tengan españoles á quien servir, con paga tan suficiente que pocas semanas de trabajo pudieran sustentarlos por todo el año, si conviniera que el resto dél holgaran, y ellos fueran de humor que guardáran su dinero al siguiente día; [...] así que obligando al indio á que trabaje lo necesario y al español que pague lo conveniente, muy compatible es el acudir á entrambos.” (93-94)

7.

Para concluir, cabe preguntarse si las sublevaciones a la gobernanza barroca, tal como la sublevación de 1692 que describe Sigüenza: ¿pueden entender como si fueran las prácticas indígenas tal como eran antes de 1521? Habría que evitar estas alternativas que son más bien opuestos simétricos: o suponer en esos movimientos revulsivos el impulso por reconstituir una forma originaria perdida, o juzgar esas acciones desde un modelo acabado y puro de revuelta (la “Revolución”). Suponer que, en las luchas políticas ocurridas en el espacio de las ciudades americanas, dar por sentado que un elemento cualquiera del mismo -la mita, un discurso, un sujeto, u otras prácticas- está presente en momentos históricos diferentes, como si los conjuntos fueran idénticos, es una forma de anacronismo que quisiéramos evitar al analizar la racionalidad gubernamental barroca, y su contracifra. Quisimos salir de los polos complementarios pero opuestos que plantean la problemática en términos de paradigmas simples: el sincretismo o el indio-puro; desprendernos del historicismo que emplea el anacronismo de un modo tal que el presente (los modelos del observador) explican el pasado.

Proceder así metodológicamente -con la pseudoalternativa antropológica y el mal anacronismo- sería como trasladar tal cual un análisis hecho para una cultura y épocas dadas -supongamos Tenochtitlán en 1435- a otras culturas y a otras épocas -supongamos el siglo XVII novohispano-. ¿Alguien podría afirmar que Moctezuma y Cortés negociaron por teléfono? Implicaría también suponer que, a partir de la presencia de un presunto sujeto, “el indio”, en un conjunto social de una época, permanece inalterable cuando el conjunto pasa por semejante catástrofe demográfica, destrucción etnocida y cambios de reglas (Clastres, 1978, 80). Sin embargo, a mediados del siglo diecisiete se marca un umbral de no retroceso para las sociedades que atravesaron el proceso de sobrecodificación imperial. Así, el desafío para describir y analizar prácticas de gobierno en la colonialidad clásica sería no caer en visiones que oscilan entre los polos de un mismo esquema de planteamiento que *o bien* enfatiza la interculturalidad o el mestizaje, *o bien* defiende una pureza original, y juzga unas prácticas según estén cercanas o alejadas de esa originalidad, para halagar o condenar una época, un sujeto.

El arte del gobierno de indias no es general, es “universal” respecto de las indias, pero acaso sea inútil para gobernar la metrópoli. Gobernar las indias, en una dimensión, es conservar las “dos repúblicas”, concertar los flujos entre indios y españoles. Distribuir favores y establecer prerrogativas. Establecer una especie de balanza interior, una justicia (que por supuesto no busca igualdad sino jerarquías) que establece un orden en el que a cada segmento les corresponden una necesidad. El arte de gobierno es hacer funcionar la máquina rudimentaria pero eficaz, combinar cuerpos agrupados y jerarquizados, herramientas, animales, para producir excedentes.

El arte de gobierno de indias globaliza en las ciudades americanas técnicas de soberanía. Nueva España como formación política es una red de ciudades con un grupo especializado gobernante que despliegan estratégicas tecnologías pastorales y policiales.

El Soberano es un sujeto que “concentra la objetivación de la comunidad” y la Ley como modo de expresión de ese poder. La ley es el lenguaje del despotismo colonial, es una determinación clave de la objetivación del poder del Imperio. La ley es el modo en que se presenta este poder colonial y realiza su objetividad.

El soberano se presenta como punto de articulación que establece una siempre renovada concordia del cuerpo social; organiza la producción al determinar las condiciones de los grandes trabajos (las minas principalmente, obras hidráulicas, las ciudades), fiestas y otros rituales de la economía de la salvación. El Virrey, como representante del Soberano, el soberano *inmediato* en las Indias, gobierna sobre unidades abstractas, subconjuntos separados pero comunicados. La capacidad de hacer valer la presencia, la fuerza del soberano frente a las poblaciones, se territorializa en ciudades, cabildos, reducciones o congregaciones de indios, hospitales, escuelas y universidades, obispados, audiencias y juzgados, etc.

No hay dos poderes en la América clásica, sino una geografía desigual de múltiple concreción. Si estudiamos la racionalidad gubernamental de la soberanía colonial, nos desligamos metodológicamente de suponer que existe por un lado un Soberano opresor, auto-establecido, sostenido sobre comunidades autónomas, puras, ligadas por lazos de una economía moral preexistente o sincrética. El despotismo colonial, según los textos que expusimos, no correspondería con la imagen del Monarca Absoluto gobernando desde las alturas a unas comunidades que se articulan en torno de formas sociales primitivas preservadas al margen (Hespanha, 1991). Más bien, esos sectores permanecían en cuasi autonomía si no comprometían al poder del Príncipe. Prácticas como una revuelta hacen ver al Soberano y a las poblaciones, uno frente al otro, manteniendo relaciones de no exterioridad, no en termino de dualidad de paradigmas. En esa sociedad las comunidades indias, reducidas y mantenidas dentro y en la base del nuevo aparato colonial de gobierno, no se mantuvieron sin filtrado y reconstrucción radical. Los indios del siglo XVII en las ciudades centrales de América ya eran los indios de *ese* mundo: los indios de la América colonial clásica. Las reducciones, las plantaciones, las prácticas confesionales, el servicio personal, la esclavitud, el matrimonio, las técnicas de policía, la encomienda y las minas, la justicia criminal *sobrecodifican* las poblaciones de “indios”.

Hemos partido de un hilo perdido, ocasional y fragmentario, para analizar determinaciones de una forma de racionalidad política y de un problema concreto de gobierno. El documento leído establece la reorganización de la ciudad, es como un remarcar los espacios y la vida de las poblaciones nuevamente dado que el desborde de la sublevación es testimonio de la languidez de las líneas demarcatorias del poder. Tanto en el auto sobre los inconvenientes que implica el vivir mezclados con los indios, como en la carta donde se narran los acontecimientos de la sublevación de la plebe, ya no estamos ante textos que prestan sólo atención a las virtudes del príncipe, ni la construcción arquétipica de un buen príncipe (como en Gracián), sino ante textos que reflexionan sobre

problemas prácticos del gobierno de la ciudad, el problema del gobierno de los indios. En Sigüenza y Góngora, pero en una pluralidad de textos políticos del siglo XVI y XVII que analizamos en otro lado, la racionalidad se tensa entre formas que tienden a la excepción y al gobierno, entre las figuras del pastor y el soberano absoluto, entre pastorado y decisionismo. El drama trágico se corresponde a este tipo de soberano de muchas maneras, algunas de las cuales hemos expuesto. En el teatro mundo la plebe participa. Está dentro de la escena, está en los corrales. No hay exterioridad, incluso hay escenas en las que se encuentran cuerpo a cuerpo. En el crimen, en las sublevaciones. Pero también a través de obligaciones que tiene como pastor, en cuanto a las prerrogativas del gobierno del rebaño.

El relato del tumulto de indios construye la serie de la calle, el mercado, la epidemia, la escasez, la plebe. Aunque este texto pone el juego el polo de la excepción del poder político, es decir, el derecho al castigo de un crimen contra el rey, también reconstruye la trama de un “mal gobierno”, y en negativo, de lo que implica el buen gobierno. Gobierno como se lee en el Auto, implica la *policía*, es decir, el establecimiento de los términos de la ciudad. Gobierno hace a los detalles de la vida urbana, siendo la separación entre la ciudad y los arrabales una de las operaciones de territorialización primarias. Un buen gobierno implica la vigilancia de la ciudad y las calles, el aseguramiento de los mercados y la circulación de las mercancías, el control de la plebe (Vallejos, 2009). El buen gobierno debe, puede, funcionar como una disposición de estrategias para enfrentar situaciones de epidemia, escasez, sublevaciones. La figura, el saber y las prácticas del virrey son indicadores importantes, pero no únicas ni la más privilegiada. Pero en los textos que leímos podemos ver aparecer los problemas prácticos, los modos de pensar los desafíos políticos de gobernar en las Indias. El virrey sabe, o debe aprenderlo, que el arte de gobierno es casuística. Que será mejor gobernante si se pone más bien en la posición de que es la experiencia en el campo lo que le otorgará los principios de su accionar. No hay regla general que valga, pero el arte consiste sin embargo en hacer prevalecer el Imperio sobre las ciudades americanas. Al mismo tiempo, ese arte consiste en conservar el alma (el comercio) en las Indias mismas, entre las poblaciones y las ciudades.

El Príncipe es la condición de la república, además porque es el creador de las leyes que aseguran la felicidad de la república. La ley es observada tanto por príncipes –salvo excepciones– y por los inferiores. La ley es el fundamento de la conservación del cuerpo político, y su establecimiento corresponde a quien tiene al mando la dirección de los súbditos. Ahora bien, que el Príncipe pueda sustraerse a las leyes excepcionalmente –casos de guerra o tumulto, facultad de decir quien muere– no significa que deba efectuarla en cada momento, sino más bien el arte consiste en evitarlas, por ello dice Sigüenza: “armas más poderosas para debelar la protervia humana que la clemencia.” El soberano prudente debería evitar este caso extremo. El que gobierna debe hacer “amable de todos su majestad”, so pena de la ruina del “edificio del mando.”

El virrey como señor de la ley establece la “quietud y paz”, “seguridad y el descanso” (1680 [1984], 217) en la ciudad y en la República, escribe Sigüenza. El Virrey es como Cristo, Rey (subrogado) del reino terreno. El gobierno terreno está regido por reglas que son frágiles, vacías, leves, en el sentido que dependen siempre, se refieren a situaciones individuales. Las leyes, reflexiona Sigüenza, hacen un combo o dependen del “acero de la justicia”. Las leyes promueven tanto premios como castigos. La justicia novohispana buscaba –no sólo– la obediencia mediante el escarmiento, la ejemplaridad y el ajusticiamiento espectacular. Consolidaba un orden que podía manifestarse más como venganza del Rey y establecimiento del orden que como justicia en tanto legalidad. ¿Hasta qué punto el tribunal de apelación, los juzgados especiales para indios, tuvieron una eficacia para los poderes colonizadores? Aunque el nivel de apelación era reducido por su propio mecanismo barroco, el indio –pero también todos los habitantes novohispanos, aunque no todos tenían tribunales especiales– podía contravenir en caso de no estar de acuerdo con una sentencia; a su vez en la defensa tenía derecho a un traductor. Si no consideramos a las *Leyes* más que como amenaza o sanción, como si sólo derivara su efectividad de la fuerza represiva, es posible analizarla según el modo en que el poder se presenta y se hace (aspira a hacer) aceptar, se generaliza interiorizando su instancia de árbitro en la Nueva España colonial. ¿Podrían leerse la eficacia de las leyes de indias en el hecho de creer que el tribunal que te juzga es el legítimo para juzgarte? ¿Sería aún eficaz más allá de si logra o no cumplir sus funciones como “derecho”, es decir, si las personas se comporten de acuerdo al modo en que la Ley lo prevé? ¿Que haya ministros que usen el derecho para someter al indio o al mestizo novohispano, desmiente que la efectividad de los tribunales americanos para establecerse en la práctica como autoridades reconocidas para dirimir un conflicto? Desde el punto de vista de las *Leyes*, los indios estaban sometidos a un régimen especial, determinados jurídicamente como miserable. Es innegable que para nuestras lecturas lo que en aquella época se valoraba como privilegios, es perjuicio, y viceversa. Por otro lado, es importante remarcar, lo que se legitima es la autoridad real, no el derecho; el derecho legitima la autoridad real a la vez que el poder soberano se presenta como derecho, para establecer concertando quién está legitimado para decir el derecho, para establecerse como instancia arbitral y sometido él mismo. Sobresale en el texto de las *Leyes* una suerte de “benignidad” respecto de los indios. Las *Leyes* afirman el carácter de fuerza que tienen estos mandatos u ordenanzas, que en poco se parecen a nuestros sistemas de Código actual. Concretamente, las *Leyes* establecían condiciones de “protección” contra el abuso a los indios a través de contralores y superintendentes, que implicaban al mismo tiempo la afirmación de la autoridad regia. Por ejemplo, el régimen de “justicia especial” consistía en que no estaban sometidos a la Inquisición, no pagaban alcabala, no podían ser condenados a muerte ni recibir tormento durante un proceso criminal. El indio miserable – el abatido, el sin valor ni fuerza– copaba los tribunales que tuviera a disposición. Sin embargo, el estado de sublevación implicaba una excepción y en esos casos la ley se obedecía y se cumplía. El castigo a los sublevados

era un derecho del Rey, cuyo proceso ya era la represión misma. Represión y prevención eran caras del mismo proceso que manifestaba una meticulosa teatralidad. Un teatro de la pasión y el tormento. El sufrimiento visto enseña atemorizando. Por otro lado, el mismo circuito del proceso legal, el sistema de apelaciones, los tribunales especiales hacían circular y establecían los mecanismos de la Ley. No es objeto de este estudio, pero sería interesante leer el “pleitismo indio”, la apelación constante a los tribunales frente a decisiones de virreyes o gobernadores, como un modo en que el poder colonial funciona como estrategia jurídica frente al indio (vasallo). El indio no era mero objeto de las formas jurídicas y las artes de gobierno, sino también las condiciones en la habrían de constituirse en sujetos, y oponerse a las dominaciones establecidas por el imperio cristiano colonial. El arte de gobierno de indias no es una mera apariencia ideológica de la violencia contra los indígenas. Es la tecnología que fue siendo descubierta a través de la experiencia colonial como la más eficaz luego de las enormes destrucciones demográficas del siglo XVI. Describimos indicios de esta racionalidad en los textos de Sigüenza y Góngora y en el discurso del virrey. Gobernar es evitar, es disponer de los medios necesarios para que un caballo de Troya no sorprenda a la ciudad; y policía es la técnica mediante la cual se dispone el orden concreto, la vida en la ciudad. De este modo, las poblaciones indias son una preocupación del gobierno, el espacio que ocupan en la ciudad, de los intercambios y los flujos en la ciudad, de las “almas” de cada una de las ovejas siempre en amenaza latente de la idolatría cuya máscara es mágico-religiosa, pero el rostro político.

El texto *Teatro Virtudes políticas* es celebre por la estrategia que ahí despliega Sigüenza. Las figuras representativas que decoran los paneles del Arco, que hacen de espejo para el príncipe, el Virrey, son los nombres de los grandes jefes mexicas. Cada virtud se figura en la personificación de uno de los jefes barbaros derrotados, pero puestos en continuidad con los gobiernos cristianos que le suceden. Sigüenza enseña que el gobierno debe entrar con el otro (con los indios) si quiere introducir la propia. No lo hace por un respeto intercultural, por simpatía mestiza con los negados, sino por cálculo político y necesidad de la gobernanza en la Nueva España. El gobierno que se disemina a través de las ciudades, las fuerzas nuevas, que hasta finales del siglo XVI ya habían organizados ciudades desde el Caribe hasta la Araucanía, se visten con las máscaras de las fuerzas derrotadas, en retirada, que verán cómo se emplean las formas indígenas para gobernarlos más eficazmente.

Bibliografía

Fuentes primarias

Gracián, Baltasar (1640 [1993]) *El Político Don Fernando el Católico*, Consultamos edición digital a partir de *Obras completas de Baltasar Gracián, Volumen II*, ed. Emilio Blanco. En: <http://www.cervantesvirtual.com>

Palafox y Mendoza (1668), *Historia real sagrada. Luz de Príncipes y súbditos*, Madrid, Melchor Alegre.

Saavedra Fajardo, Diego (1640 [1976]), *Empresas políticas, ideas de un Príncipe político-cristiano*, Madrid, Editora Nacional.

Sigüenza y Góngora, Carlos de (1695), “Auto sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad y que reducción a sus barrios y doctrinas y los términos a que deben estos arreglarse...”, AGN, México, Indiferente Virreinal (Indios), caja 3197, exp. 13, 2 fs.

_____ (1668 [1803]), *Glorias de Querétaro, en la fundacion y admirables progresos de la muy I. y Gen. Congregacion eclesiástica de Presbíteros seculares de María Santísima de Guadalupe de México, etc.*, México, Viuda de Bernardo Calderón. Edición consultada: José María Zelaa é Hidalgo, En la oficina de M. J. de Zúñiga y Ontiveros,

_____ (1680[1984]), *Teatro de Virtudes Políticas que constituyen á un Príncipe: Advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio, con cuyas efigies se hermosteó el Arco Triunfal, que la muy noble, Imperial ciudad de México, erigió para el digno recibimiento en. ella, del Exmo. Sr. Virrey conde Paredes, Marqués de la Laguna, etc.*, México, Viuda de Bernardo Calderón. Edición consultada, *Carlos Sigüenza y Góngora. Seis Obras*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

_____ (1683 [1945]), *Triunfo Parténico que en las glorias de María Santísima, inmaculadamente concebida, celebró la Pontífica, Imperial y Regia Academia mexicana, etc.* México, Juan de Ribera. Edición consultada: José Rojas Garcidueñas, México, Ediciones Xóchitl.

_____ (1692 [1984]), *Alboroto y motín de los indios de México*. Edición consultada: Caracas, Biblioteca Ayacucho.

_____ (1693 [1984]), *Mercurio volante con la noticia de la recuperación de las Provincias de Nuevo México...*, México, Herederos de la Viuda de Calderón. Edición consultada: *Carlos Sigüenza y Góngora. Seis Obras*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

_____ (1700 [1928]), “Testamento de Don Carlos de Sigüenza y Góngora”. Edición consultada: Francisco Pérez Salazar, *Biografía de D. Carlos de Sigüenza y Góngora. Seguida de varios documentos*, México, Antigua Imprenta de Murguía. VVAA., (1873), *Instrucciones que los Virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores, Tomo 1*, México, Imprenta de Ignacio Escalante,

Bibliografía secundaria

Adorno, T., Horkheimer (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994,

Arellano Ignacio, Rodríguez Garrido, José Ignacio (eds.) (2008), *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, Madrid, Universidad de Navarra – Iberoamericana – Vervuert.

Bataille, Georg (1996), *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Bernard, Carmen, Gruzinski, Serge (1992), *De la Idolatría*, México, FCE.

Castro Gómez, (2005), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Clastres, Pierre (1978), “Elementos de demografía amerindia” en *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila.

Echeverría, Bolívar (1998), *Modernidad de lo barroco*, México, ERA.

_____ (2010) “Oriente y Occidente”, *Definición de Cultura*, México, FCE.

Foucault, Michael (2006), *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE.

González Casanova (1958), *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, El Colegio de México.

Hespanha, A. M. (1991), *Visperas del Leviatán: Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Madrid, Taurus.

Laske Trilce (2016), “La relación de méritos de Carlos de Sigüenza y Góngora: entre protección virreinal y singularidad argumentativa”, *Estudios de Historia Novohispana* 55.

Lefebvre, Henri (2013), *La producción social del espacio*, Madrid, Capitán Swing.

Lefort Claude (2004), “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos Editorial.

Negro Sandra, Marzal Manuel M. (coord.) (2000), *Un reino en la Frontera. Las misiones jesuitas en la américa colonial*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Perú Abya-Yala.

Paz, Octavio (1982), *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, México, FCE.

Quintana, José Miguel (1969), *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII*, México, Bibliófilos Mexicanos.

Rama, Angel (1984), *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca.

Rousseau Jean-Jacques ([1758] 1996), *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, Chile, LOM,

Ruggiero, Romano (1993), *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, FCE-El Colegio de México.

Saverio, A. (2008), “Maquiavelo y Baltasar Gracián. De la soberanía a la gubernamentalidad”, en Forte Monge, J. M., y López Álvarez, P. (coord.) *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Biblioteca Nueva, pp. 99-110.

Scavino Dardo (2010), "La teología política de Sor Juana Inés de la Cruz", en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXVI, nº 232-233, julio-diciembre, p. 970.

Skinner, Quentin (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno, Tomo II*, México, FCE.

Silva Prada, Natalia (2007), *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*, México, El Colegio de México.

Tovar de Teresa, Guillermo (1985), "Antonio de Mendoza y el Urbanismo", *Cuadernos de arquitectura virreynal*, nº 2, México, UNAM.

Vallejos, J. (2009) “Concepción de la policía”, en Lorente, M. (coord.), *La jurisdicción contencioso administrativa en España. Una historia de sus orígenes*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, pp. 115-144.

Vilar, Pierre (1974), *Oro y moneda en la historia, 1450-1992*, Barcelona, Ariel.

Villari Rosario (2010), *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Bari, Editori Laterza.