

Anne Kraume
(Universität Konstanz)

Manuel Pérez / Claudia Parodi / Jimena Rodríguez (eds.) (2014): *No solo con las armas / Non solum armis. Cultura y poder en la Nueva España*. Frankfurt a. M. / Madrid: Vervuert / Iberoamericana, 219 páginas.

"No solo con las armas se adorna la majestad imperial", escribió el emperador romano Justiniano, y en el siglo XVII, esa idea es retomada por Diego Saavedra Fajardo, quien se consagra, en su *Idea de un príncipe político cristiano* (1640), a justificar el dominio colonial a pesar de los graves problemas éticos y políticos que ese dominio implicaba. Los tres editores del volumen *No solo con las armas / Non solum armis. Cultura y poder en la Nueva España*, Manuel Pérez, Claudia Parodi y Jimena Rodríguez, recurren al lema de Justiniano y Saavedra Fajardo para poner de relieve la gran variabilidad que caracterizaba el ejercicio del poder en el mundo novohispano. Los diez artículos en los que consiste su libro abarcan una gran cantidad de temas que están vinculados implícita o explícitamente con la cuestión del poder, y el acercamiento a los diversos rostros de ese poder colonial que propone el volumen implica necesariamente una destacada pluridisciplinaridad. Aun así, a pesar de la multiplicidad de temas y de formas de proceder de los que da prueba, el volumen de Pérez, Parodi y Rodríguez se distingue por su cohesión estructural –cohesión que se debe en gran parte a la sustancial reflexión teórica sobre el concepto de "poder" de la que parten las contribuciones.

Así, el libro comienza con un texto de Manuel Pérez en el que éste propone la fundación sistemática de un "concepto de poder pertinente al estudio de las cosas de la Nueva España" (19). Aunque los editores del volumen renuncien explícitamente al intento de conformar un cuerpo teórico sobre el poder en la Nueva España y opten más bien por un acercamiento múltiple en forma de mosaico, reconocen como una tarea ineludible la definición de un concepto de poder pertinente a su área de estudios. Por lo tanto, para Pérez no se trata de "crear certezas teóricas, sino más bien [de] apuntar criterios hermenéuticos" (19). En este contexto, ni la perspectiva liberal ni el acercamiento marxista a la cuestión del poder se revelan capaces de explicar las peculiaridades novohispanas, a pesar de la gran influencia que ambas perspectivas han tenido a lo largo del siglo XX. En vez de ello, el artículo de Pérez parte de un entendimiento que subraya el carácter proteico y relacional de todo poder, y propone un concepto sincrético del poder, basado en "una lectura crítica del liberalismo de Weber ajustada con la convicción de que todo ejercicio de poder supone su contrario" (21). Para esto, recurre a un acercamiento

filológico al poder desde la definición etimológica de la palabra: a diferencia del alemán que distingue entre *Macht* (o sea, la capacidad de imponer la voluntad) y *Herrschaft* (o sea, una relación de mandato-obediencia), en español "poder' es 'dominio' y no su posibilidad" (23). Por ello, los artículos que siguen a la teorización de Manuel Pérez no sólo constatan que existió un discurso justificativo al ejercicio de poder por parte de la Corona y la Iglesia españolas, también analizan los modos concretos en que se hicieron coincidir la cultura y el poder en el Virreinato de la Nueva España.

Por consiguiente, el libro se divide en dos secciones que apuntan a las dos dimensiones que tomó el ejercicio del poder en la Nueva España: el civil y el religioso. La primera parte, *De potestatis saecularis*, inicia con el artículo 'Lengua y poder: la ciudad letrada barroca' en el que Claudia Parodi analiza las prácticas lingüísticas que aparecen dentro de un grupo específico y privilegiado de hablantes, como formas dominantes mediante las cuales se subraya la posición de preeminencia social de la comunidad de habla. Parodi pone especial énfasis en lo que ella llama el "proceso de indianización" (31); proceso al que estaba sujeto no sólo el español peninsular, sino también el neo-latín una vez que eran trasplantados a América. La conclusión de que desde allí se fragua una identidad criolla y mestiza que desempeña un papel decisivo en la conformación de "lo propiamente 'mexicano'" (p. 42) es poco sorprendente, pero no por ello menos convincente (aunque tal vez su artículo hubiera aprovechado de un cuestionamiento más crítico de esa pregunta un tanto entrada en años por la "identidad").

Tampoco el artículo de Patricia Villegas sobre 'El elogio del poder en el tocotín de *El Divino Narciso* de Sor Juana Inés de la Cruz' llega a una conclusión que marcaría nuevos rumbos, ya que la autora termina subrayando nada más que "Sor Juana era una gran poeta" (51). No obstante, el camino hacia esta comprobación deja entrever comprensiones más innovadoras: así, Villegas rastrea la representación iconográfica del continente americano para después analizar la disposición de los personajes en *El Divino Narciso* de Sor Juana, poniendo especial énfasis en la representación, el vestuario, los bailes y la música en la pequeña pieza. Según ella, es probable que estos elementos hayan reproducido las "danzas de indios" y los "saraos de las naciones" que se venían representando en Europa desde el siglo XVI, pero que Sor Juana se inspirara para ello en las danzas autóctonas que pudo ver de niña en su pueblo.

A continuación, se presenta un trabajo de Arnulfo Herrera en el que éste comenta 'Las debilidades del poder en los grafitos novohispanos'. En este artículo, Herrera analiza las inscripciones anónimas que aparecieron en la época colonial en las paredes de la Ciudad de México y los dichos que resultaron a veces de ellas. Estos grafitos remontan hasta Hernán Cortés e iban dirigidos de manera satírica contra las autoridades, de manera que a través de

ellos se puede rastrear la imagen que tenía el pueblo de su autoridad. Más allá del interés histórico y sociopolítico que tienen por ello estos textos condensados, uno de los puntos más interesantes en el artículo de Arnulfo Herrera quizás sea el que interprete a estos "microtextos" como el inicio espontáneo de una literatura novohispana propiamente dicha, que según él surgió antes de que se estampara en alguna imprenta.

En su artículo 'La desconfianza hecha piedra: Gálvez y el sentido militar de unas Casas Reales', José Armando Hernández Soubervielle examina las disposiciones que dejó el visitador José de Gálvez en San Luis Potosí, después de los tumultos acaecidos en 1767 en diversas poblaciones del virreinato de la Nueva España. Así, Hernández Soubervielle explica que las Casas Reales en San Luis Potosí habían sufrido graves daños a consecuencia de los disturbios y que ante esta situación, el visitador decidió construir "a la brevedad posible" (72) unas nuevas Casas Reales. En este proyecto se reflejaba por un lado la formación ilustrada de José de Gálvez, pero por el otro satisfacía la necesidad de responder "cada vez con más encono ante cualquier sublevación" (82). Así, en los planes de Gálvez no sólo se manifestaba el discurso de la grandeza de la monarquía hispánica, sino también el de la desconfianza de esta monarquía hacia sus súbditos.

En el último artículo de la primera sección del tomo, Isabel Terán y Carmen Galán analizan lo que se ha calificado como la "literatura perseguida" en la época colonial, y en este contexto, destacan cierta ambivalencia en el uso de la literatura dentro de la Inquisición en la Nueva España. Así, el Santo Oficio tenía la función de salvaguardar la religión católica al mismo tiempo que legitimaba la monarquía española. Es por eso que en los índices del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación coexisten textos literarios considerados heréticos con otros que fueron patrocinados por el propio tribunal de la Inquisición. Un ejemplo significativo de esta literatura patrocinada por el Santo Oficio son los textos que se escribieron para las exequias reales, textos regidos por fines propagandísticos fácilmente identificables. Un autor muy prolífico de este tipo de textos (que de hecho no fueron impresos) fue Cayetano Cabrera y Quintero, distinguido en su época por sus poemas tanto en latín como en castellano: su caso les sirve a las dos autoras del artículo para ejemplificar la originalidad de estas obras por encargo, que funcionaron como programas iconográficos.

De esta manera, a la vez que concluye la primera sección del libro (la sección sobre el poder del Estado), el artículo de Terán y Galán sirve de puente hacia la segunda sección, *De potestatis religionis* (en la que se analiza la vertiente religiosa de la cuestión). Esta sección se inicia con un artículo de Verónica Murillo sobre 'Motolinía y su discurso sobre el matrimonio indígena: ley y razón natural'. En este artículo, la autora expone cómo los misioneros en la Nueva España

recurrieron a la tradición escolástica para comprender el orden social indígena. Según ella, para los franciscanos, las leyes de un pueblo son válidas cuando concuerdan en la ley natural. En este contexto, Murillo constata la estrecha relación que establecieron los misioneros entre la cuestión problemática de la racionalidad del indígena y la legitimidad de la conquista, la colonización y la imposición del Evangelio. El artículo deja claro que el intento de entender lo ajeno por parte de los misioneros españoles implicaba una clara relación de poder entre "el que nombra y lo nombrado" (15). Aun así, el caso del franciscano fray Toribio de Benavente Motolinía le sirve a la autora para subrayar que el camino del entendimiento del otro llevaba no pocas veces al "reconocimiento y aceptación de la diversidad cultural" (123).

Con esta conclusión, Verónica Murillo se sitúa en cierta medida a contracorriente del artículo que sigue al suyo: en su texto 'Traducir, traicionar, tragar: Ocelotl, Sahagún y la retórica de los tamales', Rodrigo Labriola analiza también la labor lingüística a la que se dedicaron los misioneros franciscanos, pero en su lectura se trataba menos de un proceso de aceptación de la diversidad cultural que de una sucesiva canibalización. Labriola pone énfasis en el proceso inquisitorial contra Martín Ocelotl, fechado en 1537, y en el proyecto monumental de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, para demostrar que toda traducción supone no sólo una traición, sino incluso un "tragar", es decir una apropiación del otro y de sus cosas. Es lamentable que el artículo de Labriola (que es uno de los más originales en el tomo) sufra él mismo de una traducción del portugués un tanto descuidada –descuido visible por ejemplo en que siguen sobreviviendo en el texto español frases en portugués (140).

El siguiente artículo, 'Sincretismo en la región occidental del estado de México', de María Teresa Jarquín Ortega, es mucho más positivista y por lo tanto menos controvertido: su objetivo es "mostrar la permanencia de algunas festividades religiosas desde la época novohispana hasta la actualidad" (y no es de extrañar que logre fácilmente cumplir con este objetivo modesto). Para hacerlo, analiza la religiosidad popular en la región en cuestión, y demuestra la existencia de sincretismos religiosos o "traslapes que se dieron entre los dioses prehispánicos y los santos católicos" (157) –sincretismos a los que explica de manera poco sorprendente como el resultado "de la iniciativa de los frailes y de la presencia de los colaboradores indígenas apegados aún a su cultura tradicional" (161).

Más innovadora es la perspectiva que propone Robin Ann Rice en su artículo 'Entre el *exemplum* y el *antiexemplum*: la *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación* (1675) del licenciado Pedro Salmerón', porque plantea una lectura de este texto hagiográfico que pone énfasis en la ambivalencia que lo caracteriza. Así, por un lado, el autor de la "vida" sitúa a la

monja sobre la que escribe dentro del discurso tradicional y hegemónico de la Iglesia, pero por el otro lado, sus descripciones crean un sujeto monstruoso que desmiente la misma doctrina que el texto intenta reforzar. De esta manera, la idea de la gran singularidad y ejemplaridad de la monja cuya vida se narra queda subvertida por la exageración que el ejemplo mismo conlleva.

En el último artículo del volumen, Anastasia Krutitskaya se dedica a explorar una de las devociones marianas más importantes del siglo XVII. El rosario se propagó sobre todo a partir del Concilio de Trento (1545–1563) y se difundió en la Nueva España gracias a la Cofradía del Santo Rosario de Nuestra Señora. Lo que le interesa a la autora en este contexto es sobre todo la persecución por parte de los dominicos de ciertos "rosarios intrusos" como lo eran por ejemplo el Rosario Seráfico o el Rosario del Señor San José: a partir del análisis de esta persecución no sólo es posible rastrear el alcance de la devoción como tal, sino también poner a debate el valor estético de los textos impresos de los "rosarios intrusos".

Así, como los dos artículos que le preceden, también éste se consagra al análisis de lo que podríamos llamar la "religiosidad popular". El que relacione esta religiosidad popular con la cuestión del poder en la Nueva España y que trace una línea entre manifestaciones culturales tan diversas como lo son las hagiografías, los rosarios y los sincretismos religiosos es uno de los grandes méritos de esa segunda sección del volumen de Pérez, Parodi y Rodríguez. El libro en su totalidad cumple con el objetivo de ofrecer nuevas perspectivas transdisciplinarias para la interpretación de las distintas formas que asumió el poder en la Nueva España, y de dejar clara la íntima vinculación entre este poder (y sus realizaciones en la potestad civil y la potestad religiosa) y las manifestaciones culturales que lo sustentaron. A pesar de contener también unos cuantos artículos cuya fuerza innovadora deja que desear, el volumen pone claramente de manifiesto que efectivamente, no era solo con las armas que se adornaba la majestad imperial.