

# TEATRO Y FIESTA POPULAR Y RELIGIOSA

Mariela Insúa | Martina Vinatea Recoba (eds.)





## DE LA CELEBRACIÓN POPULAR AL MOTÍN: ESPACIOS FESTIVOS DE PERVERSIÓN, IDOLATRÍA Y DISIDENCIA

*Celia de Aldama Ordóñez*  
*Universidad Complutense de Madrid*

El recorrido textual que proponemos a través de distintas crónicas de Indias escritas en la América novohispana nos permitirá examinar las peculiaridades de las fiestas que se celebran en los reinos del Perú y de la Nueva España a lo largo del siglo XVII. Para comprender la complejidad semiótica de tales ceremonias, nos referiremos, en primer lugar a los testimonios de dos extirpadores de idolatrías, Pablo Joseph de Arriaga y Jacinto de la Serna, en los que, si por una parte se delata la pervivencia clandestina de las celebraciones indígenas en ambos virreinos, por otra, se censuran las estrategias de disimulación y enmascaramiento que posibilitan la convivencia secreta de los ritos autóctonos y la liturgia cristiana. A continuación, a partir del estudio de la famosa crónica de Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de los indios en México*, observaremos un caso en que la fiesta religiosa se convierte en escenario amenazante de disidencia política y espacio de quebrantamiento del modelo socio-cultural impuesto por las autoridades coloniales.

La primera propuesta de acercamiento a los espacios festivos de la América virreinal coincide, en nuestro estudio, con la lectura de dos crónicas que se forjan como documentos oficiales de extirpación cuya intención es la de arrancar de cuajo, tal y como exige la etimología de este vocablo, todo rastro de idolatría persistente en los territorios novohispanos. Tanto *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621) de Pablo Joseph de Arriaga como el *Manual de ministros de*

*indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1656) de Jacinto de la Serna se vertebran a partir de las miradas censoras de sus autores que se apoyan en la palabra escrita para descubrir, condenar y desterrar las prácticas idolátricas que persisten en las comunidades indígenas en la primera mitad del siglo XVII. Sus obras, de este modo, se yerguen como meticulosas delaciones cuya lógica interna responde a la urgencia, no solo de desvelar, sino de eliminar todo desvío de la norma cristiana. La obra del padre Joseph de Arriaga (1562-1622), protagonista de la misión evangelizadora de la Compañía de Jesús en la región andina, puede dividirse en tres partes: la primera de ellas, proporciona a sus lectores una inestimable información proto-antropológica acerca de los huacas, las ofrendas, las fiestas, las ceremonias y otros aspectos de la ritualidad indígena, mientras que la segunda detalla las causas de las prácticas heréticas y los remedios para descubrirlas. Finalmente, en la tercera, enlista las instrucciones, e incluso las preguntas pertinentes, para llevar a cabo una exitosa visita anti-idolátrica.

Si la crónica del jesuita nos sirve como resorte para nuestro estudio es por su obstinada insistencia en la desautorización de las celebraciones festivas de los indios por constituir un mero pretexto para la perversión moral, la diversión desenfrenada y otras conductas «escandalosas». Los retratos de las reuniones paganas que se desprenden del texto privilegian la dimensión lúdica y profana de las mismas donde la chica, al constituirse como objeto medular entorno al cual se dispone toda ceremonia devocional, asume un papel protagónico.

La principal ofrenda, y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios es la chica; por ella, y con ella comienzan todas las fiestas de las huacas, en ella median y en ella acaban sus fiestas, y ella es el todo<sup>1</sup>.

Las fiestas indígenas, desmesuradas en sus banquetes y excesivas en el uso de sustancias alucinógenas, resultaban inconciliables con los preceptos cristianos de templanza y austeridad. Así, Arriaga, en su febril acechanza de los apóstatas, arremete contra el carácter vicioso de los indios que, degenerados por el consumo incontrolado del alcohol y de la coca durante sus festejos y rituales, participaban, con frecuencia, en actos de lujuria y libertinaje.

<sup>1</sup> Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, p. 50.

Por el mes de diciembre, que empiezan a madurar las paltas, hacían una fiesta que llaman Acataymita, que duraba seis días con sus noches, para que madurase la fruta. Juntábanse hombres y mujeres en una placeta entre unas huertas, desnudos, en cueros, y desde allá corrían a un cerro, que habían muy gran trecho, y con la mujer que alcanzaban en la carrera tenían exceso<sup>2</sup>.

La labor detectivesca del jesuita, que se inscribe dentro de la persecución anti-idolátrica inaugurada en las comunidades de Huarochirí por el famoso clérigo de origen cuzqueño Francisco de Ávila (ca. 1573-1647), no se ve satisfecha con la averiguación de la pervivencia clandestina de las festividades paganas que se seguían realizando, aunque «muy en secreto», en la región andina después de más de cien años de evangelización. Si bien, por una parte, el texto de Arriaga transmite la imagen de la fiesta indígena como espacio de envilecimiento y justifica las razones de su prohibición, por la otra, nos alerta de la urgente necesidad de saneamiento de las ceremonias cristianas que se ven sigilosamente invadidas por elementos prohibidos del universo pagano. Son varios los visitantes que delatan la malicia, osadía y astucia de los indios que, incurriendo en una inadmisibile idolatría, profanan la liturgia católica mediante la callada incorporación de sus ritos y creencias. Entre tales testimonios resulta de gran interés el del padre Arriaga que incluye en su crónica distintos casos que evidencian la resistencia del imaginario andino frente a la infatigable entrada, en la geografía americana, de la parafernalia cristiana: «Y ha llegado a tanto esta disimilación o atrevimiento de los indios, que ha acontecido en la fiesta del Corpus poner una huaca pequeña en las mismas nadas al pie de la custodia del Santísimo Sacramento, muy disimuladamente»<sup>3</sup>.

Tal rivalidad entre los materiales simbólicos de ambos credos se resolverá en una constante pugna iconográfica que Serge Gruzinski ha definido, muy acertadamente, como una «guerra de imágenes»<sup>4</sup>. El historiador francés desentraña los distintos mecanismos de defensa puestos en marcha por el indio que, frente a la agresión externa de los colonizadores, perfecciona ingeniosas tácticas de despiste. Durante buena parte del siglo XVII, señala Gruzinski, la imagen cristiana

<sup>2</sup> Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, p. 69.

<sup>3</sup> Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, p. 82.

<sup>4</sup> Gruzinski, 1994.

adopta para los indios un papel táctico destinado a ocultar el recuerdo de las divinidades paganas a las que se sigue venerando tras nomenclaturas engañosas de vocablos cristianos<sup>5</sup>. Si volvemos al texto de Arriaga, encontraremos un caso de disimulación que se adapta perfectamente a la definición que Torquato Accetto ofrece de este concepto tan propiamente barroco, en un breve tratado publicado en Nápoles en 1641: «La disimulación es la acción de no hacer ver las cosas como son. Se simula lo que no es, se disimula lo que es»<sup>6</sup>. En nuestro caso, el indígena juega con la transposición de las imágenes sagradas y, simulando en ellas la adoración a la Virgen y a Jesús, disimula la devoción por sus ídolos y huacas: «[...] para adorar un ídolo en figura de mujer llamada Chupixamor y Mamayoc, hacían fiesta a una imagen de Nuestra Señora de la Asunción, y para adorar un ídolo varón llamado Huayhuay hacían fiesta a un Ecce Homo»<sup>7</sup>.

La cautela del indígena desemboca en conductas anfibológicas que buscan velar por la alteridad agredida. Entre tales praxis sociales de encubrimiento, Arriaga se percata de la coincidencia de calendarios que permite la celebración simultánea de la procesión cristiana del Corpus y la fiesta pagana del Oncoymita. La comunidad indígena, despojada de su mítico orden temporal, adapta las fechas de sus festejos a una nueva cronología para cubrir bajo las ceremonias ajenas la celebración de sus rituales.

Y es cosa cierta y averiguada que en muchas partes, con achaque de la fiesta del Corpus, hacen la fiesta de Oncoymita, que dijimos arriba, que es por entonces. Y en la provincia de Chinchacocha, cuando se visitó, se averiguó que llevaba en la procesión del Corpus dos corderos de la tierra vivos, cada uno en sus andas, por vía de fiesta y danza, y se supo que realmente eran ofrendas y sacrificios ofrecidos a dos lagunas, que son Urcococha y Choclococha, de donde dicen que salieron y tuvieron origen las llamas<sup>8</sup>.

La misma intercalación camuflada de festividades es documentada en la *Relación de idolatrías de los indios* (1617) de Fernando de Avedaño que Pierre Duviols recoge en *Procesos y visitas de idolatrías. Catajambo, siglo XVII*, obra imprescindible para el estudio del proceso de institu-

<sup>5</sup> Gruzinski, 1994, p. 54.

<sup>6</sup> Accetto, *La disimulación honesta*, p. 14.

<sup>7</sup> Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, p. 82.

<sup>8</sup> Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, p. 82.

cionalización de las visitas en algunos pueblos del alto de Pativilca, hoy departamento de Lima.

Tiene también esta secta e idolatría sus fiestas mayores y menores, instituidas en reverencia y culto de dichos ídolos en tiempo señalado para celebrarlas, y la mayor del año era por Pascua de Espíritu Santo o Corpus Cristi, que era cuando se descubrían mejor las siete Cabrillas y la llaman oncoimita [...]. La cual celebraban con achaque o capa de las de nuestra Santa Madre Iglesia<sup>9</sup>.

Este proceder escondido, que Rodríguez de la Flor identifica con el tópico barroco del *larvatus prodeo*<sup>10</sup>, responde, para nuestros cronistas, a la naturaleza sibilina de los indios que perfeccionan sus tácticas de ocultación hasta lograr pervertir, con sus aberrantes irrupciones, los lenguajes de la dominación. Las fiestas y procesiones cristianas se convierten, por tanto, en escondite, cobijo o máscara bajo los cuales se actualizan las falsas creencias, se adoran a los antiguos dioses y fermenta la idolatría religiosa. Los doctrineros eclesiásticos, alarmados por la irradiación de cruces e interferencias entre los imaginarios del indio y del santo, alertan en sus escritos de tales inadmisibles episodios de profanación. Frente a la amenaza del universo pagano aún latente bajo formas cristianas, los visitantes se obstinan inútilmente en la tarea de desenhebrar una espesa e impenetrable filigrana hecha de materiales y códigos heterogéneos procedentes de dos universos simbólicos rivales. La singularidad de tales episodios festivos estriba, por tanto, en la imbricación, muchas veces imperceptible, de distintos códigos culturales que, en su devenir conjunto, definirán el sincretismo disimulado y la inestabilidad barroca de una sociedad sin precedentes.

Si nos desplazamos hacia otros testimonios como el *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, terminado por Jacinto De la Serna alrededor de 1656, descubriremos que en la Nueva España y, de manera simultánea a las sucesivas campañas de extirpación en el Perú, tienen lugar las mismas dinámicas de agresión y resistencia. Sin ser nuestra intención la de obviar las enormes diferencias que separan ambos espacios coloniales, señalaremos algunas coincidencias en los procesos de intenso sincretismo que

<sup>9</sup> Duviols, 2003, p. 716.

<sup>10</sup> Flor, 2005, p. 163.

tienen lugar en tales virreinos. Al igual que Arriaga, la mencionada crónica del párroco mexicano delata, en primer lugar, el férreo arraigo de los ritos autóctonos, la corrupción moral de los indios y distintos casos de idolatría religiosa para, a continuación, proponer varias tipologías de castigos destinados a refrenar tales extravíos espirituales. En el apartado titulado «Disimulación de ceremonias y ritos idolátricos», De la Serna advierte a sus lectores del planeado camuflaje ideado por los nativos que, al acercar los materiales sagrados de ambas culturas, garantizan la encubierta supervivencia de sus creencias tradicionales.

Para mejor disimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos y ceremonias idolátricas con cosas buenas y santas, juntando la luz con las tinieblas, reverenciando a Christo Nuestro Señor y a su santísima Madre y a los santos (a quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ídolos<sup>11</sup>.

Este fragmento es uno de tantos que demuestran el choque de ambos universos semióticos que, en numerosas ocasiones, el indio intentará resolver de forma conciliadora dando lugar a una síntesis entre elementos autóctonos y cristianos. Señala Carmen Bernard que para los mexicanos no resultaba problemático conjugar sus propios rituales con los extranjeros y aunque «estas mezclas pueden ser deliberadas para escapar mejor al control de las autoridades religiosas» pueden deberse también «a la plasticidad de las culturas autóctonas o derivarse de la confusión que nace de la semejanza de los ritos»<sup>12</sup>. De este modo, es posible intuir la densidad semántica que vertebraba la fiesta barroca donde las estructuras mentales de los vigentes planos simbólicos se manifiestan materialmente mediante una profusión mezclada y desordenada de rezos, signos, cantos y danzas. En el caso de la América colonial, y dada la situación social de convivencia forzosa de ambos credos, la fiesta compendia una panoplia de significados híbridos y contradictorios que, tal y como se documenta en el pasaje anterior, son motivo de la desorientación de sus feligreses. Jacinto de la Serna va a incluir otro ejemplo de suplantación de identidades donde se pone en evidencia la doble carga espiritual de las

<sup>11</sup> Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, p. 15.

<sup>12</sup> Bernard y Gruzinski, 1988, p. 104.



ceremonias virreinales en que se rinde devoción, paralelamente, a los santos cristianos y a una indecible cantidad de divinidades autóctonas como el Rayo, la Luna o el Fuego. Cito:

Y pasa tan adelante su paliación y disimulación, que hacen a los santos sacrificios, y con lo mismo sacrifican al fuego, sacrificando gallinas y animales, derramando pulque en su presencia, ofreciéndoles comida y bebida y pidiéndoles su favor y ayuda, y dándoles gracias si consiguen lo que les piden, y pareciendo que esto hacen con los Santos, a quien tienen delante; pasa la intención al fuego a quien ofrecen aquellos sacrificios<sup>13</sup>.

Tal sincretismo, sin embargo, al ser fruto de un violento encuentro entre dos religiones resulta íntimamente marcado por relaciones verticales de poder que obligan al colonizado a convivir con los dioses importados de los colonizadores. Para Gruzinski, la agonía humana y cultural de la sociedad mexicana de principios del siglo XVII, provocada por la imposición de desconocidos modelos de conducta y la impugnación de las normas tradicionales<sup>14</sup>, contribuye a la inestabilidad de un régimen en que el las tensiones van a polarizarse hasta concretarse en tendencias conspiratorias y rebeldes. De este modo, el equilibrio imposible que las autoridades coloniales proyectan sobre el escenario americano va a verse perturbado por distintos episodios de amotinamiento popular como el que se documenta en el inconfundible testimonio de Sigüenza y Góngora. Su crónica, *Alboroto y motín de los indios en México*, se inscribe dentro de un exacerbado contexto de indignación donde el malestar y la miseria de la población confluyen en una revuelta que enfrenta el modelo político-social impuesto por el gobierno virreinal. El texto de nuestro autor criollo, identificado por Leonard Irving con la figura del «sabio de Indias» por sus conocimientos enciclopédicos y omnívoros acercamientos al campo del saber, asume la forma de una epístola dedicada al almirante español Don Andrés de Pez y se configura como el relato de una catástrofe, de un estado de excepción que trastorna los endebles cimientos de un supuesto orden establecido. El dato que nos interesa señalar y que justifica la inclusión del testimonio en nuestro estudio es la coincidencia entre el *summun* de la fiesta religiosa, en que se celebra el

<sup>13</sup> Bernard y Gruzinski, 1988, p. 15.

<sup>14</sup> Gruzinski, 1993, p. 149.

Corpus Christi, y el tumulto de una población que, además de ser víctima de las ofensas y los abusos de la clase dirigente, ha sido golpeada, en los últimos años, por diversas catástrofes naturales. Por lo tanto, nos situamos frente a un documento excepcional que descubre la dimensión beligerante de la celebración religiosa del 8 de junio de 1692, interrumpida por el arrebató rebelde de una población enfurecida que, a los ojos de nuestro cronista, defensor de la postura hegemónica, transgrede las fronteras tanto materiales como simbólicas de la misma en un acto inadmisibile de disidencia política.

Sigüenza y Góngora enmarca el cuerpo de su relato entre dos referencias festivas, una de carácter civil y otra de tipo religioso: en primer lugar, en la apertura de la crónica, se describen los fastuosos homenajes que celebran el segundo casamiento de Carlos II con Doña María de Neoburgo y, en su cierre, se refieren los sucesos de amotinamiento que complican la procesión sagrada del Corpus. Sin embargo, resulta de gran interés señalar la coincidencia en el fracaso de ambos festejos que van a verse violentamente suspendidos por causas dispares: el primero resultará aguado por las fuertes inundaciones que caracterizan el periodo, mientras que el segundo se verá incendiado por las llamas provocadas durante el acto de amotinamiento popular que finaliza con la quema del palacio imperial de la Alhóndiga. Tal estratégica distribución retórica de los referentes festivos, dispuestos de forma oximorónica en ambos extremos del texto, nos permite identificar, en su centro, las fisuras de un discurso colonial insostenible y el retrato de una sociedad sacudida, en palabras de Mabel Moraña, por «desórdenes soterrados, crisis irresueltas, dialécticas viciadas entre dominados y dominantes»<sup>15</sup>. Así, nuestro cronista documenta la alteración de la ceremonia religiosa, transformada en un espacio beligerante que exterioriza las perturbaciones de un tejido social turbulento y conflictivo donde el agresivo enfrentamiento de imaginarios desemboca en una insurrección descontrolada. Es admirable la destreza gongorina en la descripción sonora del *crescendo* de los preludios del gran alboroto que se incrementan paulatinamente y pasan de ser el murmullo silencioso de la plebe al «alarido horroroso» de una procesión desbocada de «todos los colores».

A nada de cuanto he dicho que pasó esta tarde, me hallé presente, porque me estaba en casa sobre mis libros y, aunque yo había oído en la

<sup>15</sup> Moraña, 2004, p. 131.

calle parte del ruido, siendo ordinario los que por las continuas borracheras de los indios nos enfadan siempre, ni aún se me ofreció abrir las vidrieras de las ventanas de mi estudio para ver lo que era, hasta que, entrando un criado casi ahogado, se me dijo a grandes voces: «¡Señor, un tumulto!» Abrí las ventanas a toda prisa y, viendo que corría hacia la plaza infinita gente, a medio vestir y caso corriendo, entre los que iban gritando «¡Muere el virrey y el corregidor, que tiene atravesado el maíz y nos matan de hambre», me fui a ella<sup>16</sup>.

El texto gongorino, por tanto, reconstruye la fiesta barroca como imagen inasible de semantismo inestable que, si bien por un lado constituye un medio estrictamente jerarquizado de legitimación y consolidación de un poder que se despliega material y simbólicamente en formas ostentosas y solemnes, del otro, «demuestra la existencia, a nivel popular, de una potencialidad subversiva capaz de amenazar, sustancialmente, el proyecto imperial»<sup>17</sup>. Del mismo modo, Moraña destaca la «pluralidad significativa» de la celebración que, a pesar de instituirse como instrumento cómplice que reafirma los presupuestos ideológicos del sector dominante, es también lugar de enunciación en que se genera una discursividad disidente que entorpece y desafía el diseño del colonizador. Nuestro letrado criollo, testigo de un episodio festivo que se permea de los claroscuros que caracterizan dicho periodo, intuye las impactantes contradicciones encerradas en su reverso y retrata el pliegue rebelde que constituye la esencia otra de su ser.

Mientras Rama define la urbe barroca como «ciudad ideal regida por una razón ordenadora que se revela en un orden social jerárquico traspuesto a un orden distributivo geométrico»<sup>18</sup>, la crónica de Góngora nos presenta una visión resquebrajada de la misma en que los espacios rebosan sus artificiales fronteras en una dinámica de invasiones recíprocas. Fracasan, por tanto, los calculados bosquejos de cartografías excluyentes que pretenden traducirse en inamovibles jerarquías y rígidas estratificaciones sociales. De este modo, la planificación urbanística, proyectada como garante del orden ciudadano, no va a gozar de la eficacia y perfección suficientes para evitar futuros desórdenes e irreparables fracturas en el discurso occidentalista.

<sup>16</sup> Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692*, p. 64.

<sup>17</sup> Moraña, 2004, p. 67.

<sup>18</sup> Rama, 1984, p. 4.

## BIBLIOGRAFÍA

- Accetto, T., *La disimulación honesta*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.
- Arriaga, P. J. de, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, estudio preliminar y notas de H. Urbano, Cuzco, CBC, 1999.
- Balbuena, B. de, *Grandeza Mexicana*, México, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1941.
- Bernard, C. y Gruzinski, S., *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Deleuze, G., *El pliegue*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1989.
- Duviols, P., *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Flor, F. R. de la, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2002.
- *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Ediciones de Historia, 2005.
- García de León, A., «Contrapunto barroco en el Veracruz colonial», en *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, ed. B. Echeverría, México, UNAM/El equilibrista, 1994, pp. 111-130.
- Gruzinski, S., *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492- 2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Irving, L., *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Maravall, J. A., *La cultura el barroco*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Máynez, P. (introd.), *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.
- Moraña, M., *Relecturas del Barroco de Indias*, Hanover, Ediciones el Norte, 1994.
- *Crítica impura: estudios de literatura y cultura latinoamericanos*, Madrid, Iberoamericana/Frankfurt am Main, Vervuert, 2004.
- Picón-Salas, M., *De la conquista a la independencia: tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Rama, Á., *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.
- Serna, J. de, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, Barcelona, Linkgua Ediciones, 2011.

Sigüenza y Góngora, C., *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692*, ed. I. A. Leonard, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1932.