

“Eran dados a las fiestas”. El universo festivo de los indios novohispanos bajo la Ilustración, ¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración?

“They were dedicated of the festivities”. The festive universe of the indigenous of New Spain under the Enlightenment, suppression or validity of one phenomenon of long duration?

Antonio de Jesús Enríquez-Sánchez*

Resumen: En el último cuarto del siglo XVIII la Nueva España experimenta los efectos de las Reformas Borbónicas. Así, a la luz de la sombra ilustrada, Estado español e Iglesia novohispana promueven la reducción y variación de las fiestas que llevaban siglos de haberse configurado en el virreinato novohispano. El presente estudio se centra en el orbe festivo de los indios; revisa, por un lado, el nacimiento de este universo festivo, su amplitud y sus implicaciones; y, por otro, la visión que las autoridades virreinales tienen sobre las fiestas de los indios, los antecedentes de la reforma apuntada y los motivos que, en el marco de la Ilustración, conducen al Estado y a la Iglesia a buscar la reforma de las fiestas de los indios. Respecto de las visiones encontradas en el siglo XVIII, el artículo explica la recepción activa a la reforma festiva y se acerca, a partir de la revisión de dos lugares de la Intendencia de México, a una de las contradicciones del siglo de la Ilustración.

Palabras clave: Reformas Borbónicas, Ilustración, fiesta del indio novohispano, visiones divergentes, contradicción

Abstract: *In the last quarter of Eighteenth-Century, New Spain experiments the effects of Bourbon Reforms. Under the Enlightenment, Spanish State and New Spain Church promote the reduction and the control of festivities of Viceroyalty of New Spain. This article approaches the indigenous festive universe of New Spain and review, on one hand, its emergency, its extension and its intentions. On the other hand, this article analyzes the vision of the authorities of New Spain about the indigenous festivities, the precedents about the festive reform of Eighteenth-Century and the intentions that, under the Enlightenment, had State and Church with the reform of festive world of the indigenous. Conflicting visions during the Eighteenth-Century, the article explain the active reception in the face of the festive reform and approaches of one contradiction of Enlightenment century across of review of two locations in administrative division of Mexico.*

Keywords: *Bourbon Reforms, Enlightenment, festivity of indigenous of New Spain, conflicting vision, contradiction*

*Universidad Autónoma del Estado de México, México, xitandeje@gmail.com

Piedra de toque: imagen para reflexionar

Las festividades de la iglesia, los fuegos artificiales que las acompañan, y procesiones mezcladas de danzas y de disfraces barrocos, son para la gente común india un manantial fecundo de diversiones.

ALEJANDRO DE HUMBOLDT (siglo XIX)

Singular imagen ofrecía entonces el sabio alemán en los albores del siglo XIX, cuando el embate ilustrado metropolitano ya llevaba un camino andado sobre el orbe hispano, particularmente sobre la Nueva España que recorría Humboldt. Sintomática descripción parecía confirmar una “irregularidad”. ¿Qué había pasado con la pretendida variación que demandaba el pensamiento ilustrado para la práctica festiva de los indios que llevaba años de haberse configurado, de tal forma que a los ojos de la Ilustración parecía inadecuada? La “irregularidad” era evidente. Cerraba el siglo que había visto el ascenso de la dinastía de los Borbones al trono español, la centuria que había venido asistiendo al despliegue de un conjunto de reformas en aras de estimular el desarrollo económico peninsular en menoscabo del de sus posesiones coloniales —en el sentido exacto de la palabra— y afianzar la preponderancia metropolitana en ultramar, y una práctica tan perniciosa como innecesaria por sus formas expresivas, para la óptica ilustrada, seguía asomándose en el horizonte: la fiesta barroca, ahora cultivada entre los indios. La anomalía no era minúscula porque, si bien, por un lado, las Reformas Borbónicas habían apuntado a una dimensión plenamente económica, y, por otro, no era menos cierto que pretendían cambiar —reformular— a la sociedad de su tiempo atendiendo al espíritu de la época.

La imagen delineada por el barón alemán era contundente: fuegos de artificio, procesiones, danzas “exóticas”, personajes atípicos, música lúgubre, cuadros festivos circunscritos en las iglesias de los indios (Humboldt, 2004: 64). El conjunto daba la impresión de que las reformas ilustradas que se habían propuesto tanto la Iglesia novohispana como la Corona para controlar y variar las fiestas poco habían rendido fruto. Quizá —podría argumentarse— es mucho exagerar la descripción ofrecida por Humboldt, y lo sería sino fuera por la vigencia que la estampa tiene hasta nuestros días, justamente allá en las “regiones de refugio” habitadas por los indígenas, en el centón de poblaciones que atraviesan al país que sucedió al virreinato más conspicuo de España, gobernadas por una pléyade de santos principales y secundarios, sobre las cuales se despliega un universo festivo nunca

terminado de dimensionar, ya no se diga entre las miradas de los extranjeros y mexicanos del siglo XIX cuya pluma registra, de cuando en cuando, la imagen extravagante que se repite sin cesar. Imagen de larga duración, insospechablemente, era la del geógrafo venido del otro lado del Atlántico que viene a confirmar el largo aliento de una práctica nunca suprimida —como se hubiese querido— y a denunciar una contradicción emanada en el seno del reformismo metropolitano del último cuarto del siglo XVIII.¹

El estudio está centrado en reflexionar una continuidad de largo aliento, siendo dilatadas las formas expresivas que pululan en las fiestas, planteamos que resortes decisivos contribuyeron en su configuración y en el mantenimiento de una suerte de “núcleo duro” festivo avanzado el tiempo. Condiciones históricas puntuales sirvieron de cobijo a esta virtual caracterización y permanencia. No resta sino preguntarse ¿cuáles fueron sus implicaciones?, ¿cuál el contexto en el que emerge y se mantiene la fiesta del indio novohispano? Y ¿cómo habría de responder el indio, inmerso por inercia en un mundo festivo, una vez llegado el intento de acotarlo, variarlo y controlarlo en el siglo XVIII? Se conjetura que, al finalizar la centuria dieciochesca, los indios desplegaron una respuesta activa a las políticas borbónicas, pues, de otra forma, ¿cómo explicar la vitalidad de su mundo festivo que se ha enunciado?

Manantial fecundo de diversiones: la fiesta del indio novohispano

En punto de piedad y devoción de los indios seré pragonero perpetuo de las repetidas pruebas que tengo en este particular. Son devotos y muy inclinados al culto

¹ Son evidentes las contradicciones que acompañaron al siglo XVIII si se considera que, por un lado, se encuentra el impulso reformista ilustrado sobre el que descansa el conjunto de Reformas Borbónicas, llamado a modificar la situación novohispana existente a su advenimiento pero, por otro, una sociedad con un considerable grado de autonomía desde el siglo XVII a la que no termina de dimensionar y conocer a fondo y que, evidentemente, no siempre se mantendrá pasiva a las directrices peninsulares. No son pocas las luces que pecan de disidentes por romper la imagen vertical dominante que acarrea el periodo en cuestión, momento de insatisfacción para el criollo (lo que finalmente demuestra el impacto que revisten las reformas y que no se niega), pero de cuando en cuando sorteado por la sociedad novohispana hasta donde le es posible. Se remite al lector a las agudas observaciones de Luis Villoro para el plano económico (2002: 28-29), a las de María Bono López (1999: 16) sobre las dificultades que acarreó consigo la política de castellanización en tiempos de los Borbones y, principalmente, al testimonio virulento del crítico del periodo, Hipólito Villarroel, sobre la discordancia entre discurso y práctica que operaba en la capital novohispana. En esta visión alterna del periodo es que se inscribe la contradicción a examinar en estas líneas.

divino, gastando en esto, si tienen algo. Ofrecen mucho incienso o copal a los santos, velas, ramos y flores.

FRANCISCO DE AJOFRÍN (siglo XVIII)

Con sintética expresión, William B. Taylor (1999: 371) resume: “Eran dados a las fiestas”, así era la actitud del indio novohispano hacia las festividades al finalizar el siglo XVIII. ¿Qué festejaban los indios?, ¿cuáles eran los resortes que soportaban la práctica festiva llegado el embate ilustrado? En el desentrañamiento de ambas interrogantes se advierte la respuesta que se promovería ante las iniciativas de las autoridades ilustradas, los móviles que justificarían la permanencia de la fiesta en el mundo rural novohispano y los motivos que Iglesia y Estado tendrían para erradicar y variar este mundo festivo, “fecundo de diversiones”.

Habría que remontarse al siglo XVI con el nacimiento de Nueva España y la paulatina conformación de un amplio universo festivo delineado por el indio en marcos propios y por el español en sendas disposiciones legislativas para aproximarse al mismo. Antes de que concluyera el Concilio de Trento —celebrado a fines del siglo en Europa—, la capital novohispana acoge al Primer Concilio Provincial Mexicano en 1555: este vislumbra y establece las fiestas que dominarán durante la época virreinal entre los indios, tendrán variaciones minúsculas hasta el siglo XVIII. En su capítulo XVIII, el concilio estipula “qué fiestas se han de guardar” entre los naturales, a quienes Paulo III, atendiendo a su estado de “miseria y pobreza”, les acota en número, si se le compara con las fiestas de precepto² que entonces tienen obligadas los españoles a efectuar. El indio novohispano “guarda” anualmente los 52 domingos que desfilan a lo largo del año,³ festeja los ciclos de Jesucristo (natividad, circuncisión, epifanía, resurrección y ascensión) y de la virgen María

² Sobre las fiesta de precepto el primer concilio provincial mexicano las define como aquellas en las que los cristianos “se deben abstener y apartar de toda obra servil, y ejercitarse en oír misas, y sermones, y otras buenas obras” (*Concilios provinciales primero y segundo*, 1768: 65). Del dicho al hecho hay mucho trecho. Ni españoles ni indios sabrán conducirse siempre por los caminos de la solemnidad que aquellos días demandan, más que solemnidades no faltan diversiones. Al primer concilio le inquietó la actitud del español, quien no guarda el descanso dominical, sino que lo dedica a la fiesta, le preocupa porque inquieta a los indios (*Concilios provinciales primero y segundo*, 1768: 70).

³ Si se pone en tela de juicio esta apreciación, es porque el indio, más que guardar solemnemente con misas y descanso el domingo, se entrega a los mercados y a las fiestas que este da origen y que los concilios intentan controlar (Gonzalbo, 2009: 63).

(natividad, anunciación, purificación y ascunción), Corpus Christi y Semana Santa; de los apóstoles solamente a San Pedro y a San Pablo el 29 de junio.⁴

Años más tarde, el Concilio de Trento demandó la veneración a las reliquias e imágenes de los santos, como resultado de la fractura religiosa con la que vino acompañado el siglo XVI (*El Sacrosanto...*, 1847: 328-333). “Culto y honor a Dios y sus santos” decretó también el Tercer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1585 (*Concilio III provincial mexicano...*, 1870: 146). El fenómeno religioso entre los indios y, por ende, su universo festivo, difícilmente lograría explicarse sin la presencia de los santos que acompañan al hispano y que paulatinamente van dando su nombre a las poblaciones del orbe novohispano. En efecto, más allá de las fiestas establecidas por el concilio, el indio tiene frente a sí la fiesta que anualmente dedica a su santo patrón, la que cobra realce, la que le provee aquel manantial de diversión por el estruendo de la pirotecnia, las danzas al interior del atrio, las procesiones por el pueblo, los cantos en idioma vernáculo, las comilonas y el dispendio de las bebidas, en fin, por el colorido que desliza, domina y rompe la atmósfera antes cotidiana y ahora festiva.

El indio tiene motivos para festejar al que preside la fundación. Más que representación del numen provisto por el catolicismo, es el santo personificado que se presenta para ser festejado, el mediador de los hombres ante Dios, el protector de la población y el causante de cuanto necesita y requiere el indio que le festeja. Poco le importa al indio —apunta Taylor— el más allá, le interesan, en todo caso, los bienes de subsistencia, los fines materiales, los favores del santo (1999: 76). Inquietudes y expresiones trasluce la fiesta dedicada al patrón del pueblo. No es casual que Charles Gibson (2003: 135) sugiera que el santo y su fiesta evidencian el ser colectivo de la población y que la fiesta patronal sea el espejo donde se reflejan las emociones y las preocupaciones e intereses que articulan a sus participantes.

El indio tendría poco que festejar si no fuera por las celebraciones que acompañan a sus ciclos productivos —la fiesta patronal es una de ellas—, por las que suceden en tiempos que no corresponden ni a la siembra ni a la cosecha, las que tienen lugar con motivo de esta última o las que se desarrollan en los pueblos circunvecinos (Terán, 1997: 367; Taylor, 1999: 401). Los indios festejan proporcionalmente a los santos que se les proveen,

⁴ En realidad, poco variaron las disposiciones de la Iglesia en materia festiva entre los indios de las fiestas apuntadas; por el contrario, se mantuvo la disposición de Paulo III y así de las 12 fiestas que señala el Primer Concilio Provincial Mexicano (exceptuando los domingos), el tercero suprime cuatro, pero instituye la de Corpus y el cuarto, manteniendo esta última, restablece las que el tercero suprime. Habrá que esperar, sin embargo, las disposiciones de los Borbones quienes intentarán acotar todavía más la práctica festiva entre los indios. Véase el cuadro 1 que acompaña esta investigación.

a las devociones que sus párrocos les sugieren (Taylor, 1999: 401-402), a las que ellos adoptan⁵ o a las que le sirven de cobijo a alguna implicación ritual.⁶ Sin que lo denuncien los concilios, es difícil concebir, por ejemplo, que los indios miren con indiferencia el festejo a la Santa Cruz que raya en inquietudes agrícolas o el culto a Todos Santos en que, con ofrendas, conmemoran a sus ancestros a principios de mayo y de noviembre, respectivamente; fiestas que los indios no tienen la obligación de guardar y que, sin embargo, forman parte de su universo festivo.⁷

Lo que sí denuncian los concilios, por su carácter prohibitivo, son los rasgos de las fiestas entre los indios.⁸ Una avalancha de restricciones devela qué festejan los indios, dónde, cuándo y cómo emerge la práctica festiva y, ocasionalmente, qué elementos em-

⁵ Thomas Gage (1980: 179-180), por ejemplo, señala la veneración que guardan los indios hacia determinados santos por la estrecha relación que tienen con los animales que los acompañan; se trata del nagualismo de ascendencia mesoamericana, vigente en el siglo xviii: San Jerónimo (león), San Antonio Abad (puerco y animales diversos), Santo Domingo (perro), San Marcos (león) y San Juan (águila), ellos aparecen en la crónica del dominico inglés como santos preferidos por los indios, quienes hacen lo posible por hacerse de un cuadro y colocarlo en la iglesia para que sea reverenciado por todos. Se les hace una fiesta que les vale algún ingreso a los curas. Por otra parte, si atendemos a la observación de Ajofrín (1986: 70) el capuchino señala, al mediar el siglo xviii, el no poco aprecio que los indios le guardan a San José, a Santiago, a San Antonio de Padua, a San Nicolás Tolentino, a San Diego Alcalá, a San Juan Nepomuceno y a San Dimas el buen ladrón.

⁶ Emblemático es el caso de San José, pero la relevancia de los santos entre los indios fue mucho más de la presumiblemente achacada en los concilios y en las fiestas de precepto que se les señalan. Santiago, por ejemplo, se instala en las fiestas patronales a partir de la danza, que más tarde se ataca frontalmente en la época de las Reformas Borbónicas. Hablando de San José, a pesar de que el primer concilio mexicano lo señala como santo venerado entre los españoles y su fiesta es hispana y no india, como señala Taylor (1999: 434), su relevancia es evidente entre los indios: se le proclama patrón de la nueva iglesia en América, se le asocia como mediador de las tempestades, truenos y rayos (*Concilios provinciales primero y segundo*, 1768: 67), los indios lo quieren mucho dirá Ajofrín llegado el siglo xviii y nunca le nombran sin llamarle señor (1986: 70); por los perseguidores de idolatrías del siglo xvii se sabe que se le asocia con el fuego. Hoy no faltan grupos étnicos como los mazahuas y los otomíes del altiplano central que todavía guarden semejante asociación. Y si bien no lo festejan propiamente en la época, su fecha, se sospecha, sirve de cobijo al ritual doméstico que hoy se mantiene (adornamiento del fogón).

⁷ De las cruces, conocido es que los indios las vinculan con el agua; Ajofrín, por su parte, dice que las cruces que los indios se encontraban en los caminos eran adornadas todos los días con ramos de flores y frutas (1986: 195). Del día de muertos, Gage (1980: 183) señala que los indios disponen ofrendas: gallinas, maíz, huevos, frutas, cirios, panes y otras cosas semejantes de las que los curas se benefician.

⁸ En este sentido, vale la pena destacar el uso de los concilios provinciales como fuente rebosante para aproximarse al universo festivo del indio novohispano, pues ya permiten atisbar las continuidades que se suceden. Las percepciones que se forman sobre el indio y las constantes prohibiciones que arrojan destellos, justamente de lo que el indio se niega a cumplir y mantiene acaso con la anuencia de los párrocos, a quienes se culpará en el concilio de 1771 como responsables del estado de los indios llegado el siglo xviii. Al margen de su uso podrá ver el lector que se acude a algunas crónicas que abundan sobre el universo festivo indio que aquí se escudriña.

plean para festejar a la sombra de la prohibición o la laxitud del aparato eclesiástico. No faltan las misas, danzas y bailes en los cementerios, las representaciones al interior de las iglesias, los festejos por las noches acompañados por las velas que disipan las tinieblas, las comidas, las bebidas, las danzas y la música de las chirimías, flautas y trompetas (Gage, 1980: 188-190), así como los tianguis dominicales que se convierten en las verdaderas fiestas más que las solemnidades guardadas al interior de la iglesia⁹ y las máscaras e insignias en las danzas y los cantares que les recuerdan a los indios su antiguo pasado (*Concilios provinciales primero y segundo. . .*, 1768: 70, 82-84, 140 y 144-147).

Se sabe que los indios tienen la costumbre de danzar en tiempos festivos, durante la víspera o antes de que se celebre la liturgia, prolongando, inclusive, el baile en el transcurso de esta; se tiene el conocimiento de que nunca faltan las procesiones promovidas por iniciativa de los indios faltando el ministro que las observe,¹⁰ ausente este, tampoco faltan las sepulturas de los indios muertos y los convites “que suelen observar los indios cuando tienen que dar sepultura a un difunto”. En la Navidad, en la fiesta de Corpus y en las demás festividades que se les permiten a los indios no escasean las danzas, los bailes, las representaciones y los cantos que reprueba la Iglesia ni los sermones en la noche de Pascua y Resurrección o acaso las corridas de toros en las iglesias (*Concilios provinciales primero y segundo. . .*, 1768: 146, 147 y 194; *Concilio III provincial mexicano. . .*, 1870: 277 y 327-329).¹¹

En el siglo XVIII se mantuvieron los cultos domésticos en los adoratorios (Ajofrín, 1986: 196; *Concilio provincial mexicano IV. . .*, 1898: 6),¹² las danzas de los Santiaguitos en las fiestas patronales, las representaciones de Semana Santa, las procesiones donde acaso faltaban los sacerdotes, en fin, las fiestas acompañadas con pirotecnia, copal, flores,

⁹ La regulación de los mercados fue una constante en los concilios, se efectuaban los domingos y en los días de fiesta, lo que imposibilitaba a los indios evitar el trabajo y acudir a misa. Los concilios procuraron su cambio para algún otro día de la semana o su establecimiento, pero solo tras concluir la misa (*Concilios provinciales primero y segundo. . .*, 1768: 144-145; *Concilio III provincial mexicano. . .*, 1870: 157; *Concilio provincial mexicano IV. . .*, 1898: 86).

¹⁰ Todavía en el siglo XVIII Ajofrín (1986: 196) precisa que a los indios “les es permitido hagan procesiones con los santos en cualquier día, sin que vaya clérigo alguno, y esto para separarlos de la idolatría; y así apenas hay día en que no haya alguna o muchas procesiones, y aun en México. Los indios que viven en pueblitos retirados de la cabecera, traen a ella los santos e imágenes de Jesucristo y de su Madre en procesión para que se les diga una misa, y acabada, se vuelven también en procesión”.

¹¹ Sobre las corridas de toros en las iglesias, no queda sino preguntarse si acaso aquí se encontraría el origen de la pirotecnia que da origen al típico “torito” de las fiestas patronales de los indígenas?

¹² El cuarto concilio precisa la destrucción de los ídolos resguardados ahí. Se tiene conocimiento que desde el siglo XVI se denuncia la existencia de este tipo de lugares de culto y, aunque parezca sorprendente, no ha faltado quien denuncie, en fechas relativamente recientes, la existencia de ídolos en estos adoratorios, entre los indígenas contemporáneos.

bebidas embriagantes, cantos y oraciones en lenguas nativas y tañidos de campanas que tanto gustaban a los indios (Ajofrín, 1986: 195-196). En tres siglos de dilatado dominio hispano jamás faltaron las apariciones milagrosas, los cultos regionales que derivaban en fiestas, la emergencia de santuarios que articulaban la presencia de visitantes de los lugares más dispares,¹³ “apariciones” que servían al indio para hacerse de una iglesia y escondían intereses personales o imágenes a las cuales veneraban y les servían en el espacio festivo para externar un marcado protagonismo (Taylor, 1999: 399 y 400; Gemelli, 1976: 125).¹⁴ En este amplio universo festivo nunca estuvieron ausentes los rituales clandestinos, el culto a los santos que articulaban las cofradías, las manifestaciones rituales excepcionales ante un siniestro nocivo (plagas, tempestades, enfermedades, sequías),¹⁵ las fiestas de marcado carácter civil a propósito de la rotación de cargos (Terán, 1997: 367) o las derivadas de la presencia del párroco en su visita por el pueblo (*Concilio provincial mexicano IV. . .*, 1898: 6).¹⁶ Los indios, llegado el siglo XVIII, evidentemente “eran dados a las fiestas”, no resta más que preguntarse ¿por qué?

¹³ Al respecto, en una impresionante relación que presenta Félix Báez-Jorge (2008: 111-119) sobre los casi 200 santuarios que alberga el territorio mexicano, reporta que 133 tuvieron su origen en la época virreinal frente a los 26 que vieron su advenimiento entre los siglos XIX y XX. El periodo virreinal asiste a una incesante emergencia de cultos regionales que se mantienen hasta nuestros días. Para un primer acercamiento al fenómeno de las apariciones milagrosas, véase el capítulo que Luis Weckmann (274-289) les concede en su estudio centrado en la presencia medieval en México.

¹⁴ Giovanni Francesco Gemelli Careri apunta, por ejemplo, la fiesta que con gran pompa hacen los indios a Nuestra Señora de los Remedios, “fue allí casi toda la ciudad en carroza y a caballo” a verlos. A propósito de la crónica de Gemelli Careri, vale la pena añadir que se circunscribe a la capital novohispana, gracias a él queda confirmado el ámbito festivo de las ciudades, ámbito que domina todo el año, el indio radicado en las ciudades no es ajeno a él.

¹⁵ Si bien, las procesiones, rogativas y liturgias realizados en aras de obtener la gracia divina ante las sequías, lluvias excesivas, temblores y epidemias es un fenómeno conocido y reconocido en las ciudades barrocas novohispanas (Molina, 1996: 85-119 y 129-130; *Gazetas de México. . .*, 1784-1809), no es menos cierto que existen entre los indios, inclusive en tiempos tempranos al dominio hispano. Así, por ejemplo, Gruzinski (2013: 154) señala que en el siglo XVI, en Tlaxcala y en el valle de México, los franciscanos realizan rogativas por la lluvia y Gage denuncia, en singular pasaje de su crónica, las procesiones que hacían los indios con las imágenes en 1632 ante las lluvias nocivas que terminaron arruinando sus pequeños cafetales (1980: 202).

¹⁶ Aunque esto ocurría siempre y cuando el párroco no radicase en la cabecera. Por otra parte, era común que las festividades se observasen en ocasión de las visitas pastorales del obispo de la diócesis.

Exceden en mucho a los europeos: la tonalidad de la fiesta india

La fiesta principal [...] se celebra también con corridas de toros, de caballos, hay funciones de teatro, mascaradas, bailes, música, y toda esta ostentación es hecha por los indios del pueblo.

THOMAS GAGE (siglo XVII)

Pese al corto número de días festivos que la Iglesia instituye para los indios, es reconocible la amplitud de estos días más allá de los señalados a la luz de los marcos institucionales. Son innegables las fiestas que el indio novohispano forja al margen de las disposiciones oficiales. A pesar del amplio número de fiestas, bastaría asistir a la patronal para advertir, como reconoce Ajofrín (1986: 70), que la devoción de los indios excede a la de los europeos y que, como advierte Humboldt, el culto cristiano les provoca placeres a los indios, revistiendo el color a donde ha sido trasplantado (2004: 63-64). Desde luego, los indios tenían fuertes implicaciones para celebrar al santo que regía a su población como ha quedado reconocido líneas atrás. Pero, queriendo identificar el fenómeno en una dimensión más acabada, ¿por qué festejan los indios?, ¿qué los mueve a mantener una práctica festiva con singulares formas expresivas? y, sobre todo, ¿qué les permite conservar un marco festivo de semejante magnitud y caracterización y excederse, como enuncia Ajofrín, en su realización? En estas líneas advertiremos, por tanto, el telón de fondo de la práctica festiva.

Surgida en contextos campiranos, la fiesta del indio novohispano se beneficia de los componentes festivos del hispano, ahora apropiados y resemantizados por él. ¿Qué hace que los indios mantengan presente la fiesta? Sus inquietudes fincadas en su sustento y su gusto por la celebración a la que no eran indiferentes antes del advenimiento del hispano, celebración que, cabe destacar, descansa, como en otros marcos geográficos y temporalidades, en el culto a los dioses (ahora númenes católicos) (Gonzalbo, 2009: 60), atisba parcialmente los móviles del mundo festivo indio.

Al margen de la ruptura de la pesadez cotidiana,¹⁷ el indio ve razones e inquietudes de corte existencial en el culto a los santos y en su veneración, traducida en la práctica festiva. Los ejemplos resultan patentes. La pirotecnia que estalla anualmente y se despliega

¹⁷ Vale la pena recordar que la fiesta implica una inversión del orden conocido: la noche se hace día, la cotidianeidad cede su lugar a la celebración, la rutina y el trabajo en el campo al descanso y el silencio al estruendo.

en el tiempo festivo, acaso les recuerda al tronido de las nubes que anuncian el agua, tal vez a la fuerza y virilidad de los hombres que participan en la construcción del “castillo” (Taylor, 1999: 375-376) o del toro que pirotécnico juguetea en el atrio; como quiera que sea el caso, tintes agrícolas y asociados a la fertilidad reviste este elemento profano; la lectura alcanza dimensiones mayores. La danza de los Santiaguitos, hispana pero prontamente hecha india, les recuerda a los nativos las implicaciones acuáticas del apóstol ensillado en su caballo que, sobra decir, avanzado el tiempo, termina por desplazar al “hijo del trueno”, al que no le faltan connotaciones agrícolas.¹⁸ La danza, escenificación de un combate con machetes, evoca a la lluvia. Los santos revisten implicaciones agrícolas, así, al margen de Santiago, a San Isidro, por ejemplo, no le sobran seguidores en el centro sur del virreinato novohispano.¹⁹ El tañido de las campanas de las iglesias sirve para disipar tormentas nocivas y con frecuencia gusta a los indios repicarlas más que a los párrocos; las candelas que el indio bendice el día de la Purificación, fiesta de precepto, terminan por servirle en el futuro para contrarrestar los siniestros que campean sobre sus milpas, como sirvieron años atrás al europeo medieval (Ajofrín, 1986: 70; Gage, 1980: 184; Weckmann, 1996: 205). Y es que, en efecto, aquí está la otra razón decisiva que viene a configurar la fiesta del indio novohispano: la presencia del europeo y su manantial rebosante de creencias y prácticas que vienen con él cruzando el Atlántico.²⁰

En su estudio sumamente acucioso, Luis Weckmann devela las no pocas presencias del orbe medieval que hallan, en tierra americana, el último de sus escenarios. Para la práctica festiva vale la pena recordar que las procesiones con santos, las danzas al interior de las iglesias (como las de moros y cristianos), los ramos que protagonizan el domingo homónimo, las candelas del 2 de febrero, la pirotecnia, las liturgias, las apariciones milagrosas de los númenes cristianos que paulatinamente se prestan a la veneración del indio, en fin, todas estas características que destacan en el culto a las imágenes, tienen su origen más allá del Atlántico, en el Viejo Mundo (1996: 199, 205 y 274). Correspon-

¹⁸ Para un análisis sugerente de las implicaciones que guarda el apóstol y su caballo, se remite a la obra de Taylor (1999: 402-408). En las connotaciones que reviste la danza de los Santiaguitos está, sin duda, el origen de su ataque llegado el embate reformista del siglo XVIII.

¹⁹ Su fiesta nunca aparece instituida como fiesta de precepto en los concilios del siglo XVI, acaso porque resulta canonizado nuevamente a principios del siglo XVII. Será hasta el cuarto en que su celebración figure, aunque no como fiesta de precepto, sí como fecha propicia para efectuar una liturgia. No se le apunta como fiesta para los indios, pero es evidente que aquellos no serán indiferentes al santo campesino español.

²⁰ Bajo estos ejemplos, no queda duda sobre la tesis sostenida por Gerardo Lara Cisneros (2010: 282) cuando advierte que las fiestas fueron el espacio predilecto por el indio novohispano para el refugio de las ancestrales religiosidades nativas.

dencia, hasta cierto punto, entre dos fenómenos religiosos que derivan y se traslucen en la práctica festiva dan como resultado la emergencia de una fiesta que ya no es netamente mesoamericana, tampoco peninsular, pero sí el resultado de la congruencia relativa que comparten dos visiones que se encuentran frente a frente. Este es el origen de la fiesta india, fincada en espacios agrícolas, articulada con aportes de la “religiosidad popular” de los españoles, mantenida por resortes materiales y de subsistencia que evocan al pasado del indio, y es que, ¿qué es la fiesta sino un portal que tiende el presente para reactualizar el pasado y conmemorar hechos fundacionales? (Beezley *et al.*, 1994: xvi).²¹

Si la fiesta emerge en singular tonalidad entre los indios novohispanos se debe, en buena medida, a su forjador, no necesariamente indio, sino hispano. Como reconoce Humboldt, para la totalidad del fenómeno religioso, los misioneros toleran, sino es que favorecen, esta coexistencia y “mescolanza” de ideas y prácticas que resultan análogas y que contribuyen a la transición del indio de un mundo religioso-festivo a otro y a su virtual incorporación en el culto cristiano (Humboldt, 2004: 63; Weckmann, 1996: 192; Taylor, 1999: 75). El español no duda en usar elementos de su cultura con el indio,²² ya para evangelizarlo, ya para aculturarlo, pues como recuerda Curcio-Nagy (1994: 2), la fiesta le sirve para semejante propósito.²³

²¹ Y aquí valdría seguir con una interrogante más: ¿no acaso lo que las autoridades virreinales siempre combatirían tocante a la fiesta serían excesos, pero también componentes que justamente remitían al indio a su pasado antiguo? Evidentemente, la fiesta condensa elementos del pasado, los resguarda y salen a la luz pública durante la ejecución de la misma. Además, cuando el indio novohispano festeja a su santo patrón lo hace recordando justamente los orígenes de su poblado, cuando ocurrió su fundación asistida por el santo patrón. En otras latitudes vale la pena destacar un ejemplo por paradigmático, pues el 13 de agosto, con motivo de la toma de la antigua Tenochtitlan, se celebraba, en la capital novohispana, el paseo del pendón, pareciendo querer reactualizar las relaciones que España y Nueva España mantienen desde el siglo XVI, como ocurre con la recepción periódica del virrey, *alter ego* del rey, máxima autoridad política y representante de aquel, o del arzobispo, cabeza de la Iglesia novohispana y de la religión instaurada tras la conquista de Mesoamérica.

²² Nuevamente los ejemplos soportan la afirmación vertida. Así, Hernán Cortés les habla a los indios de la virgen y su relación con la tierra y la fertilidad y los exhorta a orar a la virgen María para que haga llover; Cortés convence a los indios en Tenochtitlan sobre la capacidad que tiene San Cristóbal para mandar el agua (Taylor, 1999: 411; Weckmann, 1996: 194); los indios no pueden sino aceptar ese *corpus* de elementos que hallan cabida en sus marcos.

²³ La fiesta le sirve al Estado y a la Iglesia para aculturar a los indios, para distraerlos, entretenerlos, cautivarlos y así combatir una disidencia en potencia, para reafirmar el orden institucional vigente. En consonancia con esto, Molina del Villar (1996: 85-89) advierte el uso potencial de las manifestaciones religiosas en tiempos de crisis, pues permiten a las autoridades preservar el orden social, la subordinación de las masas y la canalización de los ánimos de estas, en una práctica que servía para distraerlos. Como en tiempos de los romanos, había que darle al pueblo “pan y circo”. Así, por revestir un carácter excepcional, vale la pena recordar que una fiesta restaura el equilibrio roto en 1624 cuando cae, por vez

La participación activa y pasiva del español permite avanzar en la comprensión de la configuración peculiar del universo festivo, que años más tarde se convierte en campo de acción de las reformas de fines del siglo XVIII.

Es difícil concebir un mundo sin la presencia de sacerdotes entre los indios, como el que de repente pareciera sugerir el universo festivo indio; no obstante, en sendos estudios, Taylor (1999: 78) propone la existencia de una “tregua colonial” fraguada en materia religiosa, la cual posibilitó la coexistencia de dos modos de entender el ámbito religioso, y Lara Cisneros (2010: 286) advierte el relajamiento de la Iglesia²⁴ ante el indio y su postura frente a la religión, pues llama la atención que, frente a la extirpación de idolatrías y los castigos con que inició la Iglesia en el siglo XVI, sucedió un periodo de benevolencia y tolerancia que habría de propiciar que algunas prácticas, poco ortodoxas para la Iglesia, se mantuvieran vigentes.²⁵ El Cuarto Concilio Provincial Mexicano también llamará la atención a esta tolerancia manifiesta entre los miembros de la Iglesia (párrocos rurales y obispos), a los que culpará por el estado en que se encontraba el indio novohispano al mediar el siglo XVIII.

Se desprende una laxitud religiosa para entender la configuración del orbe festivo del indio novohispano. No se niega, desde luego, la presencia de la Iglesia entre los indios, pero tampoco deja de reconocerse que siempre parece quedar al indio un marco de acción que le permite maniobrar en materia religiosa y festiva. Queda confirmado que la Iglesia difícilmente logra penetrar de lleno en la vida de los indios, su presencia formal resulta reducida y su esfera de acción, en el ámbito individual, más acotada que entre las masas y en el plano público. Una serie de obstáculos se mantienen desde el siglo XVI y parecen cobrar vigencia llegado el siglo XVIII, cuando el Cuarto Concilio Provincial pone de relieve el asunto. Dificultades como el problema lingüístico, el de los conceptos religiosos —no

primera, un virrey: el marqués de Gelves. Este fue reinstalado en el poder por un solo día para hacer ver, simbólicamente, que un representante de rey no podía ser depuesto por el pueblo; el virrey desfiló a la cabeza de la audiencia, y de sus otros adversarios que contribuyeron a su derrocamiento, bajo arcos triunfales de flores y guirnaldas, entre música, cohetes, aplausos, aclamaciones, salvas y una exhibición de fuegos artificiales (Israel, 2005: 171-172).

²⁴ Relajamiento que pareciera querer advertir la tendencia del siglo XVII novohispano, pues no se olvide que es el siglo de autonomía, la centuria en la que las relaciones tendidas entre metrópoli y virreinato entran en un periodo de laxitud. Más tarde, los Borbones intentarán, en esta lógica, recobrar el poder disgregado en las múltiples corporaciones que conforman al virreinato novohispano.

²⁵ En los marcos ilustrados del siglo XVIII tiene lugar la reedición de un ataque a las desviaciones más variadas que se habían conservado entre los indios. Los autos de fe, advierte Lara Cisneros, reaparecen en este siglo después de una ausencia manifiesta en el siglo XVII, tendiendo un puente de continuidad con el siglo XVI.

siempre comprendidos por el otro—, la falta de comunicaciones, el alejamiento respecto de los centros de poder, el aislamiento de los indios, los problemas que imponen los marcos geográficos, la extensión de los curatos y la falta de instrucción de los indios en temas religiosos parecen maniobrar en contra de la presencia manifiesta de la Iglesia y sus ministros²⁶ y la estricta vigilancia hacia el indio (Taylor, 1999: 75; Gruzinski, 2013: 154-155 y 184-185; *Concilio provincial mexicano IV. . .*, 1898: 119). Con singular margen de acción, el indio construye un universo festivo que no siempre se apega al ceremonial católico ortodoxo, pero que sí atiende a las inquietudes de sus forjadores.

Pero no se piense que todo es culpa de las circunstancias del momento que tienden a favorecer al indio, o que el párroco maniobra inquieto por hacerse de ingresos bajo la sombra del mundo festivo de su feligresía india —como más adelante se inquiera—,²⁷ no, por el contrario, si se trata de ubicar el punto de partida que promueve la fiesta y sus formas expresivas entre los indios de Nueva España, debe volverse a las maniobras desplegadas por la Iglesia para avanzar en la conversión del neófito indio en el siglo XVI. Y es que, en tanto las prácticas del indio no atentan contra las del catolicismo reciben la bendición de la Iglesia.²⁸ A la luz de una tolerancia justificada nace la fiesta del indio novohispano. Al ofrendarle a los santos danzas, música, cantos, fuegos de artificio, ceras y flores, resulta comprensible para la Iglesia que el indio estuviera tomando una actitud coherente, aunque quizá excesiva, con las prácticas cristianas. Gibson (2003: 219) señala que pese a que desde el siglo XVI se especifica en las reformas tributarias las ocasiones en que los pueblos de indios pueden celebrar sus fiestas, en términos generales se consideran ceremonias cristianas totalmente apropiadas para los indios; la óptica habrá de cambiar drásticamente llegado el siglo XVIII.

La conformación del fenómeno festivo del indio novohispano reviste múltiples causas, pues más allá de la tolerancia de la Iglesia, más que las inquietudes de los indios que propician la emergencia de una fiesta acorde con el mundo que asiste a su génesis, o los obstáculos que imposibilitan al aparato eclesiástico cometer una observancia estricta,

²⁶ Es permisible recordar lo que, por ejemplo, sostiene el Segundo Concilio Provincial Mexicano: Imposibilitado el cura de asistir a las procesiones de los indios, y no queriendo que estos las realicen sin su presencia, promueve que se posterguen para cuando el ministro se encuentre presente (*Concilios provinciales primero y segundo. . .*, 1768: 194).

²⁷ Aunque también podemos proponer la presencia de párrocos desinteresados que dejan de asistir a los indios, por ejemplo, cuando ocurre un descenso, pues no se olvide que delegan la tarea de la sepultura a los indios cantores (*Concilio III provincial mexicano. . .*, 1870: 277).

²⁸ Se cumple así con la máxima de Gregorio el Grande: “no olvidéis nunca que no debéis estorbar ninguna creencia tradicional que pueda armonizar con el cristianismo” (Weckmann, 1996: 191).

los indios dan un paso adelante buscando en la fiesta algo más que solemnidad religiosa, mientras que, proporcionalmente, no faltan “ministros de lo sagrado” a los que un interés económico los mueva a promover y tolerar las formas expresivas de la fiesta del indio y a engrosar su universo festivo. La fiesta y su virtual realización no tardan en deslizarse al plano económico, sin que falte quien se beneficie de ella.

No pocas son las fuentes que terminarían denunciando el papel de los párrocos en la conformación y mantenimiento de las fiestas de los indios y su actitud frente a estas. Ya el Segundo Concilio Provincial Mexicano, por ejemplo, les prohíbe el cobro por la administración de sacramentos (*Concilios provinciales primero y segundo. . .*, 1768: 188-189); el problema es que aunque, en teoría, Estado e Iglesia tenían la obligación de sostener a los ministros de lo religioso, en la práctica no logró concretarse lo estipulado (Taylor, 1999: 183-209). Semejante situación haría que el párroco procediera de manera lógica para hacerse de ingresos, cobrando por la administración de los sacramentos, la celebración de las liturgias y la realización del ceremonial festivo entre los indios. Más tarde, Thomas Gage, el crítico del siglo XVII, ilustra en su sintomática crónica el papel que los de su clase desempeñan en el mundo rural novohispano, pues desde la Nueva España meridional aproxima al lector a las implicaciones que el ceremonial religioso reviste para los curas.

Son varias las ocasiones en las que el dominico inglés enuncia y se denuncia como miembro de un aparato eclesiástico entregado al lucro y beneficiado a costa de la religiosidad de los indios. Su crónica abunda en curas percibiendo ingresos por misas y sermones predicados, ministros alentando a su feligresía, a sabiendas de los beneficios económicos obtenidos, en el festejo de sus santos a quienes guarda devoción, religiosos beneficiados a costa de las calamidades y siniestros naturales (plagas, temblores, lluvias nocivas) a los que no le faltan justamente procesiones y sermones para mitigarlos —lo que les vale un ingreso—, ministros que se aprovechen de las ofrendas con que los indios honran a los santos (ceras) para vendérselas nuevamente y a mayores costos, arguyendo su bendición, o que la muerte de algún indio —en tiempos de fiesta a causa de su excesiva devoción— les valga otro ingreso más por la misa correspondiente para el finado (Gage, 1980: 179-184 y 200-202).²⁹ Pese a lo apuntado, es innegable que la fiesta derrocha las finanzas de los pueblos y, al margen de los curas, no falta quien se beneficie por los gastos que genera

²⁹ Taylor (1999: 189) señala que el párroco percibía ingresos por la bendición de imágenes religiosas, por la bendición de las velas en la Candelaria, Miércoles de Ceniza y Domingo de Ramos, por plegarias particulares y bendiciones en bodas, por implorar la lluvia o conjurar las plagas de langostas y enfermedades, por certificar las elecciones locales, los antecedentes y el carácter de los feligreses que partían y requerían identificación formal, por investigar y mediar en pleitos locales, recaudaba comisiones por la venta de indulgencias, cobraba pequeñas multas en su papel de juez eclesiástico, amén de lo apuntado

en la indumentaria de los danzantes, en la pirotecnia empleada, por las ofrendas que se tributan a los santos o por el comercio que se activa durante el boato ceremonial (Gruzinski, 1985: 195; Gage, 1980: 133 y 153); hasta el Estado resultará beneficiado llegado el siglo XVIII, en tanto pulque y fuegos de artificio –estancos de aquel– se dilapidan con motivo de las fiestas de los indios.

Aquí la imagen que acarrea el ministro religioso en el mundo rural novohispano: llegado el siglo XVIII, bajo la sombra del Cuarto Concilio Provincial Mexicano de 1771, la figura del párroco será desnudada una vez más; quiere enriquecerse a costa de los indios y no duda en llenarles la cabeza de “ideas equivocadas”, su codicia es la responsable de la pervivencia de “falsas creencias” entre los indios, promueve fiestas entre los indios (Taylor, 1999: 371) y erección de cofradías que, sorpresivamente, no quieren, no tanto por su indiferencia a estas, sino por los gastos que se ven obligados a cubrir con el cura. Los obispos no escapan a la crítica del concilio por su tolerancia porque, según este concilio, tolerancia y codicia de obispos y párrocos habían dado pauta al estado en que se encontraba todavía el indio novohispano del siglo XVIII (*Concilio provincial mexicano IV. . .*, 1898: 116 y 185; Zahino, 1990: 12-15). La denuncia trasluce finalmente la vigencia de un contexto que había dado cobijo a la fiesta del indio. ¿Quién sale ganando con la fiesta del indio novohispano? Evidentemente, más de uno. El indio es “buen católico pero mal cristiano” (Taylor, 1999: 74) por estar encandilado por la ceremonia fastuosa, por las formas expresivas, mas no por la liturgia solemne y es que, ya se apuntó, tenía motivos para celebrar y festejar, para pedirle al santo, para demandar ruptura en su vida cotidiana y externar comunión con el ser que moraba en la iglesia y que distaba mucho de ser solo su representación. Inscrita en marcos indios campiranos, el párroco, los coheteros, los sastres, los vendedores y las autoridades virreinales se benefician económicamente de ella, al tiempo que el indio la emplea como válvula de escape, como espacio propicio para externar su devoción, para reactualizar su pasado y fincar sus inquietudes del presente.

Arqueología de una práctica de larga duración. La otra visión de la fiesta

*Por lo que respecta al culto a Dios, ellos profesan
en la apariencia la misma religión que los españoles,
mas en lo interior tienen mucho trabajo para creer*

no faltaban aquellos que cobraran por administrar la confesión o se apoderaran de las ceras y de las limosnas para las imágenes que los indios veneran.

lo que excede la razón y la naturaleza, y lo que no parece visible a los ojos.

THOMAS GAGE (siglo XVII)

Pareciera que nace en el seno de la Modernidad, pues no tiene parangón alguno. La reducción de las fiestas, su control y pretendida variación se inscriben en el lapso histórico que sucede a la Edad Media. A la luz de la distancia, Urbano VIII inicia, en 1642, una política que secundan Benedicto XIII en 1728 y Benedicto XIV en 1744 y que reanudan Pío V en 1775 y Gregorio XVI en 1835: reducir el orbe festivo que pulula en los marcos del catolicismo.³⁰ ¿Por qué?, ¿bajo qué motivos? Parece excesivo, conduce al desorden, fomenta la ociosidad, impide la piedad y el fervor que debieran observarse, en fin, favorece el dispendio económico y obstaculiza una manutención que pudiera maximizarse si se contaran con más días laborales y menos días festivos (Vera, 1887: 537-554).

Desde luego, al otro lado del Atlántico, Nueva España no es ajena a la dinámica del momento. Y así se traza, desde 1555, la línea que se mantendrá en los tres siglos que dura la presencia hispana en el virreinato: se acota el número de días festivos para los españoles y demás calidades y se reduce todavía más el de los indios. “Miseria y pobreza” ve la Iglesia en la figura del indio llegada la hora de legislar en materia festiva, así justifica su proceder, sin embargo, en términos generales conoce de sobra las implicaciones que acarrea la fiesta más allá de la solemnidad y el fervor ortodoxo que busca y desea mantener: vicios, juegos, obras serviles, desorden (*Concilios provinciales primero y segundo. . .*, 1768: 65) ve la Iglesia en la fiesta que pudiera promover ya no el indio, sino el español, la sociedad novohispana; al acotar y regular la fiesta, espera modificar esta situación que se asoma en el horizonte. Si para el indio y para el párroco rural la fiesta implica resortes decisivos para mantenerla y acogerla, ¿qué ve la Iglesia novohispana en el universo festivo del indio?, ¿cuál es entonces esa visión alterna a la conocida por uno y otro personaje del mundo rural novohispano, reconocida por la institución religiosa?

³⁰ Aunque salvo contadas ocasiones y frente a la reducción del número de fiestas, se establecen algunas fiestas de precepto. Así, en 1670 Clemente X instituye la de Santa Rosa de Lima y en 1673 establece, a petición de Carlos II, la de San Fernando; en 1677, también a petición del mismo monarca, Inocencio XI declara fiesta de precepto la de San Agustín. En el siglo XVIII, en 1708, durante el pontificado de Clemente XI, la Inmaculada Concepción es declarada patrona de España y sus reinos y en 1722, con Inocencio XIII, San Antonio de Padua alcanza fiesta de precepto también en España y sus posesiones coloniales. No obstante, el universo festivo de los indios se mantendrá como en el pasado, sin ensancharse con estas fiestas que competirán, en todo caso, a los españoles y demás calidades de la sociedad novohispana (Vera, 1887: 544-545).

Los concilios no dejan duda alguna. “Escándalos y pecados” observa por las noches la Iglesia al tiempo que los indios celebran ágapes y danzas “inconvenientes” – ¿desórdenes?– acaso pueden suscitarse concluidos los sermones que, también por las noches, se desarrollan en Semana Santa, sospechas de un pasado pagano –nunca terminado de extinguirse– le provocan las danzas, los cantos e himnos que se exhiben en las fiestas del indio recién converso y que exige se le presenten a la Iglesia con antelación al desarrollo de la fiesta para su debido examen, le disgusta que la esfera profana, externada justamente en danzas, cantos y representaciones, invada a la religiosa, le incómoda, acaso por las desviaciones que pueden dar origen la falta de una observancia estricta, la ausencia de los ministros durante las procesiones que entusiasman al indio o durante el entierro de un natural que conduce al convite. Por último, no puede concebir que, siendo días de descanso y oración, los indios se sirvan de los domingos para los mercados, la compra y la venta de comestibles, el trabajo en el campo o en los poblados, acaso para la diversión; la fiesta no deja de vincularse con la diversión profana (*Concilios provinciales primero y segundo. . .*, 1768: 83, 144-146 y 194; *Concilio III provincial mexicano. . .*, 1870: 157, 277 y 372-328). La Iglesia se forma una visión divergente y alterna sobre la fiesta del indio novohispano, tendiente a los excesos, a los paganismos, a la diversión profana y a las desviaciones que rompen con la ortodoxia deseable.

Queda claro que, hasta cierto punto, la reedición del control, la variación y la reducción del número de fiestas que vienen con los Borbones y la Iglesia ilustrada no es completamente novedosa a la luz de la distancia, pero por ser reedición queda manifiesto también que poco se logra avanzar en la conclusión de una práctica que se muestra reuente a ser como quisiera que fuera la Iglesia novohispana: ortodoxa, solemne, ordenada.

¿Un nuevo capítulo? La visión ilustrada y el descalabro del universo festivo

Son muy inclinados al culto divino y ofician una misa con primor [...] aunque en sus procesiones se mezclan las extravagancias de todos los indios.

FRANCISCO DE AJOFRÍN (siglo XVIII)

Resulta que los encargados de estos bienes generalmente han malversado los sobrantes, en fiestas y convites abusivos por una costumbre inveterada; cuyo

pronto exterminio exige tanto mal, cuanto es de la mayor importancia que cesen las contribuciones del público destinadas a fines tan inútiles como viciosos. Es también de notar la numerosa multitud de contribuciones que hace el público a beneficio de las iglesias, ministros de ellas, cofradías, y obras pías [...] sumamente viciosas, y en su lugar podrían fundarse otros establecimientos útiles al beneficio público, y de la misma religión, siendo esta falta, causa efectiva de la despoblación y ruina de estos habitantes, de modo que sin duda merece este punto la más seria atención.

Cuaderno de noticias para la formación del reglamento de bienes de comunidad de Tixtla (1794)

Llega el siglo XVIII y con este el lapso inscrito en la Modernidad que la historiografía nominalmente ha escudriñado bajo el nombre del “Siglo de las Luces” o la centuria de la Ilustración, donde la razón se erige como valor edificante para disipar las tinieblas de la ignorancia. Imbuido por las luces de su época, Carlos III (1759-1788), en el trono hispano y con él el mayor apogeo reconocido en el periodo de las Reformas Borbónicas, inicia en 1769 con una política que resulta novedosa por caer en la esfera política más que en la religiosa. Entre aquel año y 1780, el monarca ilustrado legisla en materia festiva, teniendo como referente, al parecer, el ámbito peninsular. Un recuento rápido indica que en el lapso apuntado se llegan a prohibir, a veces en más de una ocasión, las danzas en las iglesias o en las procesiones; la presencia de disciplinantes, empalados, penitentes y otros “espectáculos semejantes” en Semana Santa, en el festejo de la Santa Cruz, en las rogativas y demás procesiones análogas; las procesiones por la noche, los bailes en los atrios de las iglesias y en sus cementerios o frente a las imágenes de los santos a las que se saca de los templos “con el pretexto de celebrar su festividad, darles culto, ofrenda, limosna”; la legislación ilustrada también prohíbe los abusos profanos que comete la población durante las procesiones, como los de las mujeres, quienes en mayo piden dinero (*Novísima Recopilación...*, 1831: 4-5).

En efecto, 1769 es el punto de partida de una avalancha legislativa que tiene como cometido erradicar el desorden, la distracción y el “resfrío de la devoción” que ocasionan los espectáculos presentes en las fiestas religiosas y que rayan en heterodoxia o excesos.

Los Borbones esperan reverencia en los templos, respeto en los atrios y cementerios, en fin, la veneración debida delante de las imágenes conforme a los principios de la religión y la puesta en práctica de actitudes más racionales, secretas y menos expuestas al dominio de lo público (*Novísima Recopilación...*, 1831: 5-6). Incluso es posible conjeturar, a partir de las manifestaciones que ataca la legislación carlista, el problema de fondo que se esconde: los resabios medievales contrapuestos a la, cada vez más nítida, secularización que distingue al hombre moderno del hombre medieval.³¹ Es innegable que las expresiones puestas en el ojo del huracán tienen su origen en el pasado medieval hispano que se mantuvo mientras en Europa se resentían los influjos del Renacimiento, pues como ha sostenido un especialista en la materia, en España este último fenómeno reviste más bien una reforma religiosa con efluvios de clasicismo (Weckmann, 1996: 21).³² Este sentir traspasa el Atlántico para llegar a Nueva España donde, como se ha visto en líneas anteriores, se prolongan expresiones propias del español. Nótese que lo que la legislación metropolitana combate se ajusta demasiado a lo que siglos atrás habían enfrentado los concilios provinciales mexicanos en la Nueva España. Los Borbones, se sospecha, habrían arremetido ya contra un universo festivo religioso que, configurado en el siglo XVI y tolerado en el XVII en Nueva España y construido siglos atrás en España, difícilmente hallaría cabida en un nuevo contexto, el dieciochesco ilustrado.

Nueva España no es ajena a la coyuntura del momento. Y así, en consonancia con la legislación que paulatinamente va dibujando el siglo, también en 1769 y hasta 1771 —cuando se celebra el Cuarto Concilio Provincial Mexicano—, no en Madrid sino en México, el arzobispo regalista Francisco Antonio Lorenzana encabeza una serie de disposiciones legislativas que arremeten contra las fiestas de los indios y sus formas expresivas que disienten con el espíritu ilustrado y a las que no termina de considerar

³¹ Esta secularización y el desapego del hombre a la religión como forma explicativa de la realidad y como estilo de vida, ya había dado varios pasos decisivos en el pasado, antes del advenimiento de la Ilustración. El Humanismo ya había colocado al hombre en el centro del universo y como medida de todas las cosas y desplazado al teocentrismo, más tarde viene el siglo XVII y con él una revolución científica decisiva que había venido fraguándose desde los siglos XV y XVI, cuando la explicación mitológica-cristiana comienza a perder vigencia. Finalmente, vendrá el siglo de la razón, el de las luces: la Ilustración, opuesta, aunque quizá en diversas tonalidades (pues no es lo mismo la ilustración francesa que la hispana), a la esfera religiosa.

³² Rodrigo Martínez Baracs señala que, en términos de modernización, América, entonces en manos de España, fue objeto de incorporación a este proceso de una manera más suave, más lenta, con un aplazamiento de tres siglos —aunque evidentemente ya formulada teóricamente en tiempos de los Borbones podría matizarse—, a la modernidad capitalista. Fue España uno de los países más renuentes en aceptar las reglas que configuran al capitalismo (2010: 32).

como supersticiosas e idolátricas (Taylor, 1999: 371).³³ Será hasta 1771 cuando el concilio aludido haga nuevamente de la fiesta un campo digno de su observación y regulación aunque, para ser exactos y a decir de quienes han hecho de este concilio su objeto de estudio, poco novedoso en sus disposiciones en tanto la imagen del indio construida en el siglo XVI se mantiene todavía vigente (Zahino, 1990: 7 y 24).

El concilio de 1771 mantiene, como en el pasado, el distingo entre españoles y calidades, e indios, asignándoles a estos últimos un número de fiestas de precepto más minúsculo que a los primeros. No obstante, pese a lo sostenido por Zahino (1990: 11), quien señala que el concilio “les reduce nuevamente sus obligaciones como cristianos”, el número de fiestas se amplía si se le compara con los días festivos señalados en el Tercer Concilio Provincial (véase cuadro 1); no se crea que el concilio va a contracorriente del reformismo que se pregona en la época. Respecto al orbe festivo, el Cuarto Concilio mantiene, como el tercero, una marcada desconfianza a las formas expresivas que se deslizan en la fiesta del indio y que mucho recuerdan a sus tiempos de gentilidad; así pide su destierro, su corte desde la raíz más profunda. ¿Cómo lograrlo? Una vez más se opone al uso de danzas, mitotes, juegos y vestidos con señales que evoquen a la idolatría; prohíbe las letras de canciones que sospechosamente se vinculen con su historia antigua,³⁴ pasándolos para ello por el tamiz examinador del sacerdote; a sabiendas de que la clandestinidad oculta lo que resulta indeseable, ya estipula que las danzas no se harán en oculto, ni en la iglesia en los días festivos, sino hasta después del acto litúrgico.

Las disposiciones del concilio no conocen límites, arremete contra los cultos domésticos que fomentan la idolatría³⁵ consintiendo y decretando la destrucción de los *cues* o adoratorios y sus ídolos por las autoridades civiles “para que no vuelvan los indios a las idolatrías”;³⁶ conector de que la lejanía contribuye a una estrecha vigilancia y da

³³ El arzobispo parece adelantarse al rey por algunos días, puesto que mientras el primero prohíbe varios espectáculos indígenas el 7 de febrero de aquel 1769, Carlos III expide su primer decreto en materia festiva el 21 de abril de 1769, le siguen otros en abril de 1772, febrero de 1777 y julio de 1780 (Taylor, 1999: 371; *Novísima Recopilación...*, 1831: 4-6).

³⁴ Así, por ejemplo, se denuncia que el canto empleado en la danza de los Santiaguitos es uno triste que evoca a la derrota cuando la conquista (Zahino, 1990: 27).

³⁵ Cabe destacar que si esto ocurre con los indios, paralelo a ello, en las ciudades no faltan también los oratorios privados, “con concurso de gente, baile, música y chocolate” como lo expone Pilar Gonzalbo. Vale la pena ya advertir las cuarteaduras de las reformas aplicadas a las fiestas. Se sabe, también por Gonzalbo, que los intentos por erradicar este tipo de manifestaciones no siempre prosperaron, a veces por ser las implicadas personas muy principales (2009: 68).

³⁶ Pareciera que se reanuda la política de destrucción de imágenes que en materia religiosa había caracterizado al siglo XVI; evidentemente el indio del siglo XVIII asiste a la “segunda aculturación” que señala

pauta a la emergencia de desviaciones religiosas-rituales, prohíbe el establecimiento de los indios en los montes, sino en poblaciones sujetas al cuidado de los prelados y justicias. El concilio parece ser contundente: vigilar al indio es su consigna, valiéndose incluso del apoyo de las autoridades civiles.

Sabedor también de que los excesos de la práctica festiva de los indios, sus idolatrías y supersticiones, se deben a los párrocos y su avaricia, el concilio les prohíbe a estos últimos la introducción de más celebraciones, manteniendo solo las establecidas por la Iglesia. Demandándole devoción al indio y conocedor de su situación, el concilio llega a prohibir las faenas en domingos y días de fiestas, por un lado, por estar prohibido el trabajo servil en ambos casos, por otro, porque se advierte que cuando se efectúan van los indios fatigados a oír misa sin la debida devoción (*Concilio provincial mexicano IV. . .*, 1898: 6, 87, 116 y 185).

Pero el momento cumbre, el mayor descalabro para el universo festivo del indio novohispano, llega en la década de los ochenta, cuando, de acuerdo con lo estipulado en la *Real Ordenanza* de 1786, en sus artículos del 31 al 35 (1786: 39-44), se comienzan a formar los *Reglamentos de bienes de comunidad*,³⁷ derivados de un examen previo de las finanzas de los pueblos de indios, que buscan ya normar los gastos de estas entidades corporativas, como los destinados al sostenimiento del culto religioso y del ámbito festivo. Es evidente que el indio se encuentra situado en el ojo del huracán del reformismo metropolitano, construido bajo el signo de los Borbones; los reglamentos son precisos. Para fomentar el saneamiento de las finanzas de los pueblos y evitar gastos superfluos y derroches innecesarios, los reglamentos acotan el número de fiestas que los indios venían realizando, excesivos tanto en su número como en su fastuosidad característica que trasluce, para las autoridades ilustradas, derroches poco sanos para el ámbito económico.

Gruzinski, a una “segunda conquista” como propone Nancy Farris y a una “suerte de recolonización” como concluye Felipe Castro Gutiérrez (Martínez, 2010: 34).

³⁷ Aunque confeccionados atendiendo a lo dispuesto por la *Real Ordenanza* de 1786, se sabe que algunos comienzan a ver la luz desde 1775-1777, aunque Marta Terán (1997: 368) y Rodrigo Martínez Baracs (2010: 64) señalan que el desenlace de su expedición tiene lugar en 1798, menester es reparar en la apreciación, puesto que algunos increíblemente verían la luz hasta principios del siglo XIX, como ocurren con los de Metepec, examinado por Margarita Menegus (1986), Ixtlahuaca, Lerma, Chalco, Zumpango, Acapulco, Tulancingo, Taxco, Zacualpan, Tixtla y Cadereyta confeccionados en 1808. Valdría la pena preguntarse ¿qué ocurre en ese amplio lapso en tanto se formulan teóricamente las disposiciones en materia festiva, en aquellos pueblos de indios que no ven un reglamento ya constituido desde la década de los ochenta, acaso desde los setenta? Ya se verá una aproximación más adelante con el pueblo de Zumpango.

Sabemos que la tendencia apunta a tres fiestas permitidas: la patronal o titular, la de Semana Santa y la de Corpus Christi (Martínez, 2010: 66; Menegus, 1986: 761); no obstante, los reglamentos son dispares y no siempre coherentes con esta imagen nominal, pues a veces fueron mucho más radicales. En efecto, algunos –como el de Parácuaro, en Michoacán– solamente permitieron la fiesta patronal (en este caso la de la Asunción) y la de Corpus (Marín, 2006: 6), mientras que otros, como el de Tixtla, en la intendencia de México, consideraron únicamente la fiesta titular del pueblo, reduciendo todavía más las fiestas permitidas que se reportaban años atrás³⁸ (Archivo General de la Nación).³⁹ Hubo algunos, los más radicales, como los de Lerma,⁴⁰ Acapulco,⁴¹ Taxco⁴² e Ixtlahuaca,⁴³ también en la intendencia de México, que ni siquiera consideraron asignar gasto alguno para las fiestas patronales, dejando vagamente señalado en su artículo décimo segundo –en los casos de Acapulco y Taxco– o décimo cuarto –en los de Lerma e Ixtlahuaca–

³⁸ Archivo General de la Nación, *Indios*, vol. 76, expts. 2 y 3, fs. 19-87. Se sabe, por un informe rendido en 1805, que en 1797 la jurisdicción de Tixtla contaba con un calendario festivo que comprendía la celebración de la fiesta patronal, la de Corpus y la de Pascua. Si bien su realización era dispar en los pueblos del partido. Así, mientras que algunos, al parecer, únicamente se limitaban a festejar a su santo patrón (Santa María Atliaca, San Francisco Apango, San Juan Totoltzintla, San Agustín Ostotipan, San Francisco Osomatlan, San Agustín Petaquillas y el pueblo de Dos Caminos), otros, además de la fiesta titular, celebraban también la fiesta de Corpus (San Martín Tixtla, la cabecera, San Miguel, San Agustín Oapan, la Concepción Amoyotepec, San Francisco Ahuelican, San Marcos, San Juan Tetelcingo, San José Huiziltepec y Santa Ana Mochitlan) y, finalmente, los menos, realizaban las tres fiestas apuntadas (Zumpango del Río y el pueblo de Nuestra Señora de la Asunción Chilpancingo) (AGN, *Indios*, volumen 76, expte. 3, f. 85r). Cuando se confecciona el *Reglamento de bienes de comunidad* en 1808 los gastos asignados al ámbito festivo comprenden, para todos, únicamente la fiesta titular.

³⁹ En adelante AGN.

⁴⁰ Comprende a la ciudad de Lerma y a los pueblos de Atarasquillo, con los barrios de Santiago y San Mateo, y San Miguel Ameyalco.

⁴¹ Enlista a los pueblos de Acapulco, Santiago Texca, San Pedro Cacahuatpec, San Juan Tecuanapa, San Miguel Coyuca y San Martín Tixtlancingo.

⁴² Comprende a los pueblos de Taxco, Nuestra Señora de la Asunción Cacalotenango, Atzala, San Andrés Huiztaco, Acamiztla, los Santos Reyes Tecapulco, San Francisco Taxco, Tlamacazapa, San Juan Cozcatlan, Tetipac, San Francisco Acuitlalpa, Cacahuamilpa, San Juan Chontalcutlan, Nuestra Señora de la Asunción Pilcaya, Santiago Moztepec, Xocotitlan, San Francisco Iguuala, Nuestra Señora de la Concepción Cocula, Mezcala, San Francisco Xochipila, Mayalan, Huizuco, Santa Ana Tlmaluca, Nuestra Señora Tepecuacuicilo y San Andrés Tuxpan.

⁴³ Que incluye al pueblo del mismo nombre y a los pueblos de indios de Xocotitlan, Xiquipilco, Atlacomulco, Temascalcingo, Temoaya y San Felipe del Obraje, cada uno con otros tantos “pueblos” sujetos a estas cabeceras.

que, en caso de contar con suficientes ingresos al correr de los años, se asignara un gasto para alguna fiesta votiva⁴⁴ (AGN).⁴⁵

Fueron extremos también los que no consideraron recursos para las ceras u otros enseres para el culto religioso y el mantenimiento de la Iglesia, tales como la sal para bendecir el agua de las pilas o el jabón para el lavatorio de la sacristía, como ocurrió con el de Tixtla, que guarda silencio sobre el particular, (Terán, 1997: 383; AGN, *Indios*, vol. 76, expte. 3, fs. 50-83). El descalabro festivo había tocado fondo, ante esto no queda sino preguntarse si los indios —y con ellos los demás implicados en la celebración de sus fiestas— se mantendrían pasivos ante la acotación de su universo festivo forjado en dos siglos y medio, que les habría de parecer una eternidad como para justificarlo (Gruzinski, 1985: 193), ante su regulación y afanosa búsqueda de variación por las autoridades ilustradas.

Una avalancha legislativa amplia, el embate ilustrado sobre el universo festivo del indio se inscribe en una dinámica de mayor envergadura. Avanzado el tiempo y pese a la muerte de Carlos III, la fiesta sigue siendo objeto de atención entre las autoridades ilustradas durante el reinado del hijo y sucesor de aquel monarca: Carlos IV (1788-1808). Como lo sugiere la legislación, en primer lugar, es pertinente destacar la continuidad que mantiene el nuevo monarca con su antecesor, no se diga en la regulación y acotación del ámbito festivo en España y sus dominios, sino en las disposiciones que nuevamente se repiten y se reeditan anualmente como queriendo advertir que la ley no siempre se cumplía; en segundo lugar, con Carlos IV se tiene una nueva reducción del número de fiestas en sus dominios que repercute, no entre los indios, pero sí en la sociedad novohispana. Atendiendo a criterios cronológicos, corresponde primero enunciar esta nueva reducción.

⁴⁴ De estos cuatro enlistados, en el caso del reglamento de Acapulco, se sabe que solamente el pueblo de San Juan Tecuanapa contaba con ganado para su venta, de donde los indios podrían sacar para el sostenimiento de las funciones de la Iglesia, aunque como estipula el documento no podían exceder las tres cuartas partes, el resto iría a parar al fondo común para su aumento. En el de Ixtlahuaca, únicamente a Xocotitlan y sus barrios, se les asignó la cantidad de 20 pesos para la fiesta titular en lugar de los 13 que se daban para fuegos en Nochebuena y comida de pobres el Jueves Santo.

⁴⁵ *Indios*, vol. 76, expte. 1, fs. 2-18, exptes. 5, fs. 119-136, expte. 8, fs. 198-215 y expte. 12, fs. 284-315. Otros, como el de Chalco que resulta paradigmático, no entrarían dentro de alguna de estas apreciaciones tajantemente. Y es que los gastos en materia festiva asignados a cada uno de los 75 pueblos de la jurisdicción resultaron dispares. Por un lado, podríamos decir que el universo festivo de Chalco atendió a las tres fiestas que nominalmente se han registrado para los pueblos de indios durante la época de los Borbones: la fiesta titular, la de Corpus y la de Semana Santa; por el otro, a pocos de esos 75 pueblos se les asignó un gasto para el desarrollo de estas tres festividades, mientras que a otros se les consideró recurso económico únicamente para dos de estas fiestas, la fiesta titular o ninguna (AGN, *Indios*, vol. 76, expte. 4, fs. 88-118).

Llega 1789 y, con esta fecha, el punto de partida de una nueva serie de disposiciones que buscan regular las formas expresivas que se deslizan sobre la fiesta; sin embargo, antes que estas, el 31 de mayo de 1789, en aras de abreviar el despacho de los negocios en los tribunales que se entorpece por ser tan amplios los días feriados, Carlos IV procede a reducir el orbe festivo dominante. Sobreviven entonces los festejos dedicados a las advocaciones marianas que se efectúan el 16 de julio (virgen del Carmen), el 2 de agosto (virgen de los Ángeles), el 12 de octubre (virgen del Pilar), las vacaciones de Resurrección (del Domingo de Ramos al martes de Pascua), de Navidad (del 25 de diciembre al 1 de enero) y el periodo de las Carnestolendas o Carnaval (*Novísima Recopilación...*, 1831: 553-554; *Colección de pragmáticas...*, 1805: 23-24).

El eco llega a Nueva España y en este mismo año el segundo conde de Revillagigedo, sin duda reconocido como uno de los virreyes más ilustrados del periodo, recibe una cédula del monarca en la que, atendiendo al perjuicio que tantos días festivos ocasionan a los negocios de la Audiencia, termina restringiendo el número de fiestas a celebrar. Se mantienen los festejos dedicados a la virgen de la Candelaria (2 de febrero), los de Semana Santa, Corpus Christi, el de la Asunción (15 de agosto), el de la virgen de los Remedios (1 de septiembre), el de la virgen de Guadalupe (12 de diciembre), los festejos de San Hipólito (13 de agosto), el de Santa Rosa de Lima (30 de agosto) y el de Desagravios (AGN;⁴⁶ Rivera, s/f: 475).⁴⁷ Pese a que el bando que aplica únicamente para la capital novohispana, no deja de formar parte de esta inigualable avalancha que se sigue tejiendo en regulación y acotación festiva avanzado el siglo de las luces.

En regulación festiva, las disposiciones de Carlos IV se asemejan mucho a las de Carlos III, parecen inscribirse, una vez más, en el ámbito peninsular y ubicarse en el ataque frontal a la “religiosidad popular” de sabor medieval del español como ocurre con la religiosidad de la sociedad novohispana. En 1789 Carlos IV prohíbe en Madrid el uso de panderos, caracoles, sonajas, silbatos y “otros instrumentos ridículos” en los festejos nocturnos de San Juan y San Pedro, lo mismo que los bailes en los paseos y campos; en 1791 restablece como fiestas de precepto las de los apóstoles San Pedro y San Pablo —que no habían quedado señaladas en la circular de 1789— y, para la capital novohispana, el tradicional paseo del pendón a caballo realizado el día de San Hipólito que había sido cancelado a iniciativa del virrey Revillagigedo con el visto bueno del monarca en 1789;

⁴⁶ *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007.

⁴⁷ Además de lo señalado, Taylor (1999: 412) apunta que, en otra disposición de este mismo año, Revillagigedo mantiene las fiestas dedicadas a la virgen del Carmen, a la virgen de los Ángeles y a la virgen del Pilar, tal y como lo estipula Carlos IV en Madrid.

más tarde, en 1797, en el cometido de buscar el orden con que deberían conducirse las fiestas, prohíbe el uso de máscaras, disfraces, expresiones obscenas y provocaciones en la noche de Navidad; dos años después, en 1799, llega a prohibir aspectos tan nimios como el uso de agua, harina y lodo que se arrojan los espectadores en los días del Carnaval o la venta de ramos, flores y comestibles durante las procesiones de Semana Santa; también prohíbe la legislación ilustrada los abusos que cometen las mujeres en este periodo festivo, dado que acostumbran dar a luz a sus hijos en las procesiones —se les impide que alumbrén en ellas—, y el uso de expresiones deshonestas o indecentes buscando, ante todo, la moderación de la población en tiempos festivos. Se prohíbe la presencia de disciplinantes y penitentes en las procesiones, actos de devoción que realizan por igual nobles y plebeyos. La ley se repite sin cesar. Así, en 1802, resurgen las disposiciones dictadas en 1799 para regular las procesiones de Semana Santa (*Novísima Recopilación. . .*, 1831: 504-506; *Colección de pragmáticas. . .*, 1805: 29-37; Garrido, 1999: 52; Rivera, s/f: 481; AGN).⁴⁸ Para ese entonces cerraba un siglo fecundo, como pocos, en regulación y acotación del ámbito festivo, pues no se olvide además que, para el orbe católico, ya en 1728 y 1744 Benedicto XIII y Benedicto XIV habrían sido guiados por el mismo propósito: reducir el amplio universo festivo que se mantenía en el siglo, reducciones que vendrían a impactar en las fiestas novohispanas llegado el momento de celebrar el Cuarto Concilio Provincial Mexicano.⁴⁹

Ante una constante manifiesta en un lapso relativamente corto, aunque enlazado con una práctica de largo aliento inscrita en la Modernidad, no queda sino preguntarse y precisar algunas interrogantes para dimensionar ampliamente el periodo ilustrado y su incursión en el ámbito festivo y para comprender la dinámica en la que se envuelve el orbe festivo de los indios en el siglo XVIII. ¿Fue este lapso, el ilustrado, un nuevo capítulo en una práctica que ya lleva camino avanzado o fue una mera reedición?, ¿en qué descansaría para considerársele como un nuevo momento en la variación y acotación del mundo festivo?, ¿cuál es la visión ilustrada-borbónica sobre el universo festivo contra el que arremete?, finalmente —ya que los Borbones intervienen en este campo—, ¿qué habrían de buscar detrás de esa política de reducción, variación y control?

⁴⁸ *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007.

⁴⁹ En efecto, se sostiene que fueron decisivas dado que, como consecuencia de la reducción de Benedicto XIV, se observa que los días festivos suprimidos por este pontífice no fueron instituidos como fiestas de precepto para los españoles y demás calidades por el concilio provincial, se mantienen más bien como fiestas con liturgia, pero en las que unos y otros pueden ocuparse en trabajos serviles. Como quiera que sea el caso, es un indicio más de la vorágine que sobreviene en el siglo XVIII en el aspecto festivo.

Partiendo desde una óptica parcial, resulta evidente que la legislación del periodo ilustrado, en materia de recorte y control del ámbito festivo, no es completamente novedosa, si se atiende que en el pasado no pocos habían sido los intentos por reducir el número de fiestas anuales y que la Iglesia novohispana ya había trazado el sendero que más tarde, en el siglo XVIII, se reactivaría en el orbe festivo del indio a la hora de regularlo, variarlo y acotarlo. Nada novedoso parecería ofrecer en este sentido el siglo de la Ilustración y no habría novedad alguna sino fuera por tres aristas que convergen en la centuria y le otorgan su sello distintivo.

En primer lugar, no puede obviarse que, por primera vez en su historia, el Estado, y ya no únicamente la Iglesia, interviene en un aspecto que en el pasado solo había concernido a la esfera religiosa. En segundo lugar, y como consecuencia de la creciente intervención de la esfera seular, el siglo XVIII es diametralmente distinto a las centurias que le anteceden, por asistir a una marcada secularización que impacta, o por lo menos pretende hacerlo, sobre la práctica festiva. Como alude Pilar Gonzalbo, a la fiesta barroca que evidentemente sobrevive en el siglo XVIII se le demanda la plena disociación de lo sacro y lo profano, la supresión del elemento lúdico en aras de conseguir una religiosidad más interiorizada, una piedad racionalizada tal y como lo externan las disposiciones legislativas que expiden Carlos III y Carlos IV (2009: 71-72).⁵⁰ Finalmente, en tercer lugar, el siglo de las luces es el telón de fondo para situar el mayor descalabro del universo festivo, concretamente el del indio, promovido no necesariamente por la Iglesia en 1771 —la cual, en todo caso, mantiene las disposiciones trazadas en el siglo XVI—, sino por el Estado. El último cuarto del siglo XVIII asiste a la reducción más drástica y jamás vista de los días festivos entre los indios mientras estuvieron bajo la sombra del dominio español, se asiste a una reducción guiada por una visión económica racionalizada y es que, si en el pasado la Iglesia, más que acotar el universo festivo de los indios, había seguido una actitud tendiente a señalar disposiciones para remediar los excesos con que se conducía la fiesta entre su feligresía, será ahora la Corona hispana la que busque la cancelación no solo de los excesos y expresiones barrocas, nativas y medievales —supersticiosas— que trasluce la

⁵⁰ Gonzalbo destaca además un cambio en la concepción de disfrutar el tiempo del ocio, las autoridades ilustradas serían partidarias de un entretenimiento más saludable y de espectáculos plenamente didácticos (2009: 71-72). Llama la atención, por ejemplo, que hasta diversiones como el uso de papalotes entre los niños sea objeto de una estricta vigilancia por las autoridades ilustradas. Por las *Gazetas de México*. . . , del 29 de noviembre de 1797 (ejemplar 46: 377) y del 6 de diciembre de 1802 (tomo XI, núm. 24: 197) se tiene el conocimiento de dos momentos, aunque evidentemente hubo más, en que el gobierno virreinal decreta la supresión del uso de papalotes dado que, arguye, vienen acompañados con accidentes, pues los niños caen de las azoteas. No es sorprendente la actitud de las autoridades ilustradas si se considera que buscan el bien común de la sociedad que pretenden reformar.

fiesta religiosa, sino de la fiesta en sí misma hasta reducirla a su más mínima expresión. Dado que las aristas apuntan a la intervención de la casa de Borbón y de la esfera seglar en el ámbito festivo religioso, conviene examinar los móviles que articulan la injerencia de la Corona en este campo, la visión ilustrada que acompaña y justifica el acotamiento y la regulación de las fiestas desarrolladas en el orbe novohispano y entre los indios.

En este tenor, una imagen nominalmente aceptada para el periodo vislumbra el interés que la fiesta pudo haber implicado para la Corona española. Es reconocido que el conjunto de reformas desplegadas por los Borbones en ultramar buscaron recobrar un poder perdido, el suyo, el de la Corona, disgregado en un “centón de corporaciones” y socavado frente a la virtual autonomía política (que no independencia) que ostentaban sus dominios americanos como consecuencia de la laxitud de las relaciones que prácticamente se tendieron en el siglo XVII entre la metrópoli y sus colonias. Si las Reformas Borbónicas intervienen en los más variados ámbitos es porque atienden a este reparo: el de afianzar su preponderancia allende el Atlántico, entre sus súbditos. En esta lógica, se sospecha, se inscribe la intervención de la Corona en materia netamente religiosa festiva, vista entonces como un campo más de su acción reformista para externar su presencia.

Bajo esta óptica, no pocos son los momentos que sostienen singular imagen. Carlos III legisla en 1769 por primera vez, en un ámbito que solo le correspondía a la Iglesia, iniciando así un derrotero que más tarde prolonga su sucesor. Carlos IV dispone medidas destinadas a regular las manifestaciones festivas, pero también instituye la primera reducción de fiestas, si se exceptúa la que ocurre con los indios en ultramar dispuesta bajo el gobierno de Carlos III, que emana desde una autoridad política y no religiosa. La acción halla réplica en una Nueva España gobernada por Revillagigedo, en este momento se encuentran dos casos que se inscriben, indudablemente, en el regalismo que por entonces comienza a traslucirse en las manifestaciones festivas:

En primer lugar, en 1789 el tradicional paseo del pendón que se efectuaba en la capital novohispana con motivo de la conmemoración de la conquista de México es suprimido por el rey a instancias de las autoridades virreinales que terminaron por considerarlo ridículo y nocivo al “causar gastos a la ciudad y al regidor en turno”, no obstante, por ser manifestación patente de la presencialización de la autoridad regia en ultramar, se restaura en 1791 a iniciativa de Carlos IV (AGN;⁵¹ Rivera, s/f: 475-481). Y es que si, por un lado, la medida parecía contraponerse a una visión económica ilustrada que buscaba su extinción en el cometido de evitar los gastos superfluos que ocasionaban las fiestas,

⁵¹ *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. I44, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja I198, expte. 007.

por otro, la excepción valía la pena, pues si conviene mantener la festividad es por estar ligada a la monarquía, por ser un recordatorio anual del *status* que tiene Nueva España en el orbe hispánico en tanto posesión colonial de España, sujeta a las directrices de la metrópoli desde el siglo XVI.⁵²

En segundo lugar, la presencia regia no pudo haber quedado mejor encarnada cuando Carlos IV y el conde de Revillagigedo redujeron las fiestas de tono religioso, porque mientras estas fueron acotadas, otras se instituyeron como fiestas de precepto: las vinculadas con la monarquía española. Nacimientos, bautizos, cumpleaños, santos y bodas de los miembros de la familia real, juras de monarcas, triunfos de las armas reales en contiendas libradas al otro lado del Atlántico, alianzas pactadas con las potencias de la época, recepciones, cumpleaños y santos de virreyes y exequias de las autoridades indianas, pasaron a ser promovidas por la Corona y las autoridades virreinales buscando el mismo objetivo: realzar el papel de la monarquía en todos los campos posibles, incluido el festivo entre sus súbditos (AGN;⁵³ Rivera, s/f: 475; Garrido, 1999: 52).⁵⁴ La actitud de la Corona no deja lugar a dudas: los Borbones habían considerado un campo con el cual, además de lograr la presencia regia entre sus súbditos, habrían arremetido sutilmente por su injerencia manifiesta contra un poder alterno al suyo y al que buscarían subordinar en una suerte de “nacionalización”: el personificado por la Iglesia.

⁵² Cuando se habla de la supresión del paseo del pendón se hace alusión a la suspensión del recorrido que, a caballo, se efectuaba en la víspera y día de San Hipólito. En su lugar, en 1789, el rey había ordenado que se realizara en coche, mientras que la Audiencia había dispuesto que solamente se cantara una misa solemne en la Catedral en acción de gracias por la conquista de Nueva España. Tendrían la obligación de asistir a ella los funcionarios virreinales y la nobleza, los militares y sujetos distinguidos (AGN, *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; AGN, *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007; Rivera, s/f: 475-481). La disposición resulta coherente con los rasgos de la práctica festiva que demandaban los Borbones: solemnidad y paulatinamente celebración circunscrita a “los sujetos distinguidos” y autoridades en menoscabo de la cada vez menos frecuente presencia de las masas que, cabe destacar, quedarían como meras espectadoras. Restablecido el paseo característico por Carlos IV por sus implicaciones políticas, el hecho de que, avanzado el tiempo, las cortes de Cádiz hayan cancelado la celebración en aras de la igualdad entre los españoles de ambos lados del Atlántico que pregona el texto constitucional (Rubial, 2010: 415), no hace sino confirmar el marcado tinte simbólico que tenía a la hora de proyectar las relaciones de sujeción tendidas entre la metrópoli y Nueva España.

⁵³ *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007.

⁵⁴ Ya en el siglo XVIII las juras de los reyes fueron desplazando a las entradas de los virreyes como instrumentos de sumisión a la monarquía (Rubial, 2010: 410) y es que en 1785 y 1789 Carlos III y Carlos IV, respectivamente, habían dispuesto que los virreyes novohispanos ya no se hiciese la segunda entrada pública a la Ciudad de México como tenían acostumbrada realizar (AGN, *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007).

Si en términos generales esta idea devela las directrices peninsulares y su contraparte novohispana, no menos cierta es la imagen regalista que se proyecta sobre los indios y su universo festivo. Ya el concilio de 1771, encabezado por un arzobispo de tintes regalistas como Lorenzana, aprueba finalmente la intervención de los brazos del Estado en la regulación del mundo religioso festivo de los indios. En efecto, un arzobispo y un concilio, frecuentemente acusados como proclives al regalismo borbónico y partidarios de la dinámica metropolitana (Zahino, 1990: 5), terminan viendo con buenos ojos la presencia de los funcionarios reales a la hora de buscar el destierro de las idolatrías de los indios para controlarlos y vigilarlos. El Estado comienza a incluirse en el mundo religioso de los indios, ya que auxilia a la Iglesia en sus tareas y fines.

Fue inaudito que la Corona española comenzara a intervenir, cada vez de forma creciente, en la esfera de acción que en el pasado había demandado la Iglesia para sí. Llegaba el siglo XVIII y el momento en el que el Estado borbónico seguía los pasos de la Iglesia en las reformas destinadas a cambiar el orbe festivo conocido entre los indios. Gruzinski (1985) habla ya de una “segunda aculturación” —una segunda intentona de modernización (Martínez, 2010: 34)— para el indio novohispano, promovida por el Estado, antecedida fundamentalmente por una primera dirigida y regulada por la Iglesia evangelizadora del siglo XVI, malograda avanzado el tiempo, pero que buscara concretarse bajo el signo de los Borbones.

Al margen del interés económico que reviste la acotación del número de fiestas entre los indios —pues con esto se buscan reducir gastos superfluos y excesivos e incrementar los recursos de las arcas reales— es posible conjeturar que el ataque a las fiestas inscritas en marcos indios no obedece solamente a las excesivas formas expresivas barrocas con que se conducen, sino, en todo caso, por las implicaciones identitarias que representan para sus promotores, quienes ven en el santo patrón una encarnación de sus inquietudes. No en vano a ellos se les festeja con un dispendio económico excesivo de por medio y son quienes finalmente conforman la piedra de toque para que los que le celebran se proclamen ya como “pueblos”, como consta en los reglamentos confeccionados en la época, quienes, en los casos más radicales, sirven a los movimientos autonomistas y separatistas que de cuando en cuando se desatan al entrar en conflicto los barrios con sus pueblos cabeceras. Tener un santo patrón sirve a los inconformes para demandar su independencia. Y es que autonomía e independencia no son vocablos que parezcan muy gratos en un contexto que acusa una excesiva sujeción colonial. En este tenor, permisible es conjeturar que, como resultado de estas implicaciones identitarias, se alzaban en consecuencia imágenes alternas a la exclusiva promovida y sostenida por los Borbones: una sola religión, una sola

lengua, una sola ley, un solo poder, un solo rey. Era evidente que bajo el dominio de los Borbones, en un acusado regalismo, los poderes alternos no tenían ni debían tener cabida.

Más allá de estas razones se encontraría además la paulatina emergencia de una imagen del mundo completamente divergente a la que acompañó a los indios en las dos centurias anteriores y que, evidentemente, sostendrían los Borbones y las autoridades ilustradas. Suerte de modernización, el derroche económico del indio, el barroco exuberante, el gentilismo vigente, la superstición y el oscurantismo presentes en las formas expresivas de la fiesta —nutridas en el pasado con las creencias populares del hispano—⁵⁵ ya no eran necesarias en un contexto donde, al lado de la razón, se alzaban como valores edificantes una nítida secularización, una expresión religiosa interiorizada y privada, una noción de hombre iluminado por las luces de la modernidad, inclusive, una imagen del indio que, paulatinamente, más allá de perezoso y débil, visto con el prisma paternalista de los Habsburgo, era ahora objeto de mejora (Taylor, 1999: 35). El excesivo número de fiestas dedicadas a los santos ya no encontraba cabida en una época donde se pregonaba una imagen de un Dios más accesible, construcción que inmediatamente debía traducirse en el paulatino relego del culto y festejo a los que en el pasado habían servido como intermediarios del hombre ante Dios: los santos. Efectivamente, —sostiene Taylor (1999: 35)— debía ocurrir un decaimiento en la veneración de los santos, valdría entonces preguntarse, ante este inminente encuentro de visiones contrapuestas, ¿qué haría el indio frente a esta política que finalmente atacaba los cultos que articulaban su ser?

En suma, ¿qué buscan las reformas aplicadas al orbe festivo del indio?, ¿qué combaten en la práctica festiva? Más allá de las implicaciones políticas regalistas y económicas que se plantean saltan inevitablemente las sociales, que son de sobra conocidas y reconocidas: racionalización de la práctica festiva, moderación del derroche económico, erradicación del ámbito profano en aras de lograr, por un lado, una piedad racional y una religiosidad menos pública y heterodoxa, más interiorizada y, por otro, en el cometido de desaparecer las desviaciones y excesos que lo acompañan: bailes inapropiados, falta de reverencia a los santos, embriaguez que concluye en conflictos, uso excesivo de la pólvora

⁵⁵ Y en este punto el debate se tornaría interesante. Para algunos se ataca, no la idolatría y el gentilismo, sino el barroco exuberante que muestran las fiestas (Gruzinski), para otros, acudiendo a la imagen del siglo XVI que acarrea el indio novohispano en el concilio de 1771, el ataque se ciñe a la gentilidad persistente y a la que se busca acabar de raíz (Zahino), algunos más destacan que más que la idolatría es la superstición, por ser el vocablo más empleado que el primero, derivada de la ignorancia la que se intenta erradicar (Lara). Finalmente, en este ataque a distintos frentes, se propone también el combate a los resabios medievales que sobreviven “anacrónicamente” en la era moderna ilustrada y que, años atrás, vinieron a enriquecer el fenómeno religioso-festivo del indio novohispano.

que puede rayar en accidentes, gastos colosales que contribuyen a la miseria del indio y reminiscencias paganas que no dejan de impregnar el ceremonial religioso (Gonzalbo, 2009: 63). Finalmente, el control de la fiesta habrá de nacer en el seno de un temor manifiesto, alentada por las masas, habrá de ser ya la imagen potencial del desorden, el puente que conduzca al disturbio, a las expresiones violentas derivadas de una época contradictoria y la que favorezca la crítica, la burla y la inversión del orden conocido, no siempre aceptado por todos.⁵⁶ ¿A quién conviene entonces controlarla?, ¿a quién reducirla y solemnizarla? Sutil móvil esconde la reforma del mundo festivo hispano y novohispano.⁵⁷

⁵⁶ Así, en las letras de las canciones y danzas de las ciudades, grupos ajenos al mundo corporativo recurrirán al lenguaje para crear mundos alternos al conocido y oficial, para invertir el orden establecido y atacar a las autoridades. La fiesta habrá de servir, una vez más, como válvula de escape a la cotidianeidad conocida, más no plenamente aceptada, dando un margen de libertad, como demuestra el examen que Sergio Rivera Ayala realiza sobre las letras de las canciones empleadas en las fiestas de las ciudades, ahora atacadas por las autoridades ilustradas (1994: 27-46). Los indios no son ajenos al sutil y simbólico trastoque del orden establecido y en el que no todos comulgan. Así ocurre la inversión del mundo conocido cuando, por ejemplo, en Cuautla de Amilpas, durante Semana Santa, una tropa de individuos arrebató las varas de mando a las autoridades y comienzan a regir como tales, persiguiendo a los borrachos y vecinos, molestando a las mujeres y haciendo alarde de fuerza (Gruzinski, 1985: 190; Gonzalbo, 2009: 64).

⁵⁷ Un aspecto que poco ha llamado la atención en el estudio de las fiestas ha sido justamente su implicación como arma violenta y desafiante al orden establecido. Quizá valga entonces la pena recordar tres casos conspicuos que atisban este uso potencial: el motín que conduce a la caída del marqués de Gelves tiene lugar el lunes 15 de enero de 1624, día propicio para las rebeliones, porque el descanso dominical permite recuperar energías (Israel, 2005: 163), puntual es recordar que los domingos fueron declarados días festivos desde el siglo XVI para orar, pero también para descansar, es evidente que un elemento favorable a la rebelión representaban entonces los domingos. Otro motín que cuestionó el orden establecido fue el de 1692, uno de los más violentos en la historia de la capital, principió durante la celebración de Corpus, una de las festividades a las que acudía una enorme cantidad de gente. Una carestía de granos con su consecuente especulación, sumada a un eclipse que se presentó en ese año, el descontento contra la autoridad, los ánimos ofuscados por el pulque y una plaza repleta de gente por la fiesta dieron pauta a la violencia de 1692 (Rubial, 2009: 26-27), experiencia amarga para las autoridades virreinales quienes, curiosamente, avanzados los años, promoverían fiestas y procesiones con miras a canalizar los ánimos de las masas que todavía tenían presente aquel motín (Molina, 1996: 89). Y es que la fiesta se devela como arma de doble filo, pues así como contribuye a la disolución de tensiones, no deja de acarrear en su seno una inconformidad latente, en potencia, con la posibilidad de estallar. Finalmente, más allá de estos dos casos novohispanos, los Borbones tuvieron como referente más próximo para construir esta imagen temerosa de la fiesta el motín de Esquilache que tuvo lugar en Madrid en 1766, durante la fiesta de Pascua (Rubial, 2010: 411-412), tres años más tarde comenzarían a legislar en materia festiva. Es posible conjeturar que los disturbios de la fiesta, muy presentes en su memoria, habrían conducido a la Corona a tomar cartas en el asunto y moderar los excesos en una práctica propensa al desorden y a la conducción de la violencia.

La recepción novohispana y sus muy variadas respuestas

Para contener los vicios de una república bayán de tener las leyes su observancia rigurosa, una vez que llegan a publicarse; porque de lo contrario se envilece la autoridad del que las dicta y quedan ellas sin la fuerza y vigor que las hace ser respetables.

HIPÓLITO VILLARROEL (siglo XVIII)

La ley se promulgaba y quedaba únicamente escrita.

La repetición de una misma ley indica que no se cumple, como la repetición del remedio da a conocer que el enfermo no está sano.

FRANCISCO PIMENTEL (siglo XIX)

Mas visiones contrapuestas de la fiesta novohispana vienen a encontrarse en el siglo XVIII; sin embargo, pese a que se reconocen las dilatadas implicaciones que atraviesan el orbe festivo del indio novohispano y posibilitan su plena duración hasta la llegada del siglo de las luces, y pese a que se conocen de sobra los marcos y los móviles de las reformas desplegadas por Carlos III y Carlos IV en sus dominios de ultramar, así como la percepción de las autoridades ilustradas sobre la fiesta de los novohispanos —y de los indios en particular, traslucida en la legislación, los informes y las crónicas de la época—, casi siempre se pasa por alto la recepción del embate reformista en una sociedad que, años atrás, se había acostumbrado a vivir de manera autónoma y bajo sus propias reglas; casi siempre se obvian las respuestas de los indios y los implicados en sus festejos, las maniobras fraguadas ante las iniciativas metropolitanas, en fin, la resonancia y los alcances que tiene una reforma a lo largo y ancho del virreinato novohispano, en los espacios habitados por los indios. Respuesta activa se devela entonces ante la incompatibilidad de intereses cuando irrumpe la Ilustración. En una suerte de balance es posible advertir el impacto que alcanza una reforma llamada a variar, controlar y acotar el mundo festivo entre los indios.

Así, en primer lugar, debe denunciarse que el éxito y la efectividad de las reformas ilustradas en materia festiva se antojan desiguales, jamás uniformes, en los distintos pueblos de indios en donde se aplican. Conclusión singular deriva del papel que desempeñan finalmente los implicados y afectados con la concreción de las reformas apuntadas. El alto clero —arzobispos y obispos—, imbuido por las luces del siglo, es reconocido partidario del regalismo emanado de la península, pues, como observa Taylor (1999: 32), se compone

por españoles peninsulares escogidos explícitamente por la Corona. Es evidente que, bajo esta apreciación, termina viendo con buenos ojos la reducción y el control de las fiestas dispuestos por la Corona y, quizá todavía más, la intervención y presencialización de sus brazos en la concreción de este fin como ya se avizora en el concilio de 1771.

Lara Cisneros (2010: 299) destaca que en el siglo XVIII como en el XVI se asiste a una nítida disminución de la tolerancia eclesiástica frente a la heterodoxia nativa. Su argumento es razonable y certero, pero quizá matizable, dado que, frente al alto clero regalista, se encuentra la figura del cura párroco a quien no le faltan motivos para mantener el universo festivo de los indios como ayer, alentarlos en sus tonalidades barrocas características y engrosarlo más allá de las disposiciones delineadas por la Corona o por la Iglesia de la que forma parte, pues su realización, como desde los “tiempos inmemoriales”, le equivale ya a una fuente rebosante de ingresos. Comprensible es la actitud del párroco, quien entra en contacto con los afectados por la reducción del número de fiestas y el ataque a sus expresiones barrocas y quien responde activa e inconformemente por la reducción que mantiene, no necesariamente la Iglesia, sino la Corona, mucho más drástica que la emanada en terreno religioso. Sabemos que los curas apoyan a los indios en las demandas que de cuando en cuando externan a las autoridades ante la perniciosa medida tomada desde la península (Gruzinski, 1985: 195), que, contrario a lo dispuesto en 1771, engrosan el número de fiestas (Taylor, 1999: 371) o que, se sospecha, apoyan a los indios en el mantenimiento de las fiestas tradicionalmente realizadas, quienes desobedeciendo las medidas trazadas en los reglamentos mantuvieron la antigua distribución de los recursos asignados a las fiestas (Terán, 1997: 372).

Iglesia bifurcada en dos sendas identificadas, no se crea que entre los dos extremos apuntados no median otras respuestas. No se piense que los ministros del mundo rural novohispano constituyen en sí un cuerpo uniforme. Matizando la apreciación del cura párroco, debe destacarse que si bien nunca faltaron párrocos desobedientes y partidarios de mantener la situación festiva previa a su reformación planteada, tampoco escasearon los que apoyaban la variación del mundo festivo del indio —el de Amecameca habrá de ser uno de estos, como más adelante se verá—, ni tampoco las feligresías que, al margen de las directrices peninsulares que demandaban la acotación de sus fiestas, respondieran activamente contra los abusos de sus párrocos.

Nominalmente acusados de engrosar las fiestas entre los indios, con el consecuente cobro de derechos parroquiales, los curas no siempre salen favorecidos con su enérgica actitud frente al embate ilustrado. Más allá del malestar causado por las autoridades metropolitanas, los párrocos tienen que lidiar con la protesta de su feligresía que se niega

a seguir sosteniendo más fiestas de las que tradicionalmente celebran, no porque de pronto han perdido la devoción a los santos, sino por los gastos que con el párroco generan las prácticas festivas. Taylor (1999: 358-362) devela las distintas tonalidades que tiene la reacción de las feligresías: negación para pagarle las fiestas al párroco, pagos mucho menores a los que el cura hubiese deseado, acuerdos para pagar los derechos parroquiales, pero tardíamente, abandono de las iglesias en tiempos de misas por parte de los pobladores (a veces fueron pueblos enteros, máxime los de visita), celebración de las fiestas sin misa en aras de evitar los derechos parroquiales, en los casos más radicales, aceptación de las reformas demandadas por las autoridades ilustradas —como ocurre con los indios de Azcapotzalco que señala Gruzinski (1985: 194), quienes aceptan la supresión de las 27 fiestas que se celebran en los barrios y que tanto benefician al párroco—.

Nunca faltaron las respuestas activas, ya no se diga de los indios y los párrocos, sino de los demás implicados en las fiestas de los indios. Gonzalbo (2009: 72) y Gruzinski (1985: 195) puntualizan que más allá del apego a las prácticas tradicionales religiosas que el indio observa y más allá de la piedad barroca que externa en la fiesta, detrás de su mundo festivo se escondieron siempre intereses y costumbres mundanas que beneficiaban económicamente a terceros. Las protestas de los indios contaron con el apoyo de los gremios de sastres, coheteros y vendedores de comestibles, era comprensible su actitud de inconformidad, pues no se olvide que las reformas ilustradas del periodo situaron como blancos de ataque la extravagancia del indio por un lado, y la esfera profana-lúdica que beneficiaba al cura y al vendedor por otro. Pero hablando de la cara profano-lúdica de las fiestas, los propios involucrados en los festejos no se habrían de conformar tampoco con la solemnidad y la religiosidad racional que les demandaban las autoridades ilustradas, de ello estaban conscientes hasta los promotores de los festejos, siendo los primeros en desacatar el sentir de la época, como de pronto observa Rivera Ayala entre los franciscanos de Toluca, quienes son acusados por cometer numerosos excesos, como danzar con el “son de los Panaderos”, canto profano y que sarcásticamente ataca el orden establecido, sujeto, por tanto, a la crítica de las autoridades ilustradas. Tampoco faltaron iglesias que usaran los cantos, la música y las diversiones profanas en las ceremonias religiosas y con un genuino propósito que, quizá, difícilmente habrían logrado sin su uso: atraer al público (1994: 42-43). Convendría preguntarse ¿cuántos casos similares no se habrían reportado entre los indios, dando la impresión de “revivir” las imágenes que los concilios mexicanos del siglo XVI atacaron?

En última instancia, y al margen de estos actores involucrados, a las autoridades ilustradas todavía les haría falta ver, en una amplia gama de tonalidades, las respuestas

maniobradas por los principales afectados de las reformas festivas: los indios. Gruzinski y Taylor ya han adelantado algunas luces sobre el particular que aquí se enlistan rápidamente, para advertir algunas contradicciones que generarían las reformas ilustradas en materia festiva entre las propias autoridades virreinales, pues en estas discordancias manifiestas se descubre también el derrotero que posibilita la vigencia del universo festivo de los indios y sus formas expresivas, en el periodo de las Reformas Borbónicas, y avanzado el tiempo.

Desde luego, no se niega que las reformas aplicadas al ámbito festivo hayan tenido éxito en algunos lugares, traducido en fracaso o éxito meramente parcial y temporal en otros. Ahí, en los pueblos donde la supresión de las fiestas triunfa, los indios se repliegan a los espacios menos vigilados por las autoridades ilustradas para continuar con estas, como ocurre, por ejemplo, con el Carnaval de la Ciudad de México, que si bien no es un pueblo de indios, sí cuenta, en tanto urbe multiétnica, con la presencia de estos, aunque finalmente el Carnaval se desplaza de la capital novohispana, hacia los pueblos de indios aledaños (Viqueira, 1987: 147). Singular imagen pareciera sugerir un mayor control sobre las manifestaciones festivas y religiosas barrocas al interior de las ciudades —acaso porque debieron ser la viva imagen de la asimilación del *corpus* de ideas ilustradas, por ser donde residían los poderes supremos tratándose de la capital—⁵⁸ que en los marcos rurales, donde el control fue más laxo, como sugiere Lara Cisneros (2010: 284).

Lejanía y sugerente falta de una vigilancia estricta —por estar alejadas de las iglesias parroquiales— proponen también las fiestas que tienen lugar con motivo de las imágenes milagrosas y cruces que pululan por las serranías, poco complacidos se muestran los clérigos, pues allá en los sitios donde no pueden ejercer control, queda, sin duda, el margen idóneo para externar una religiosidad poco ortodoxa (Taylor, 1999: 398).

Pero en los lugares donde el reformismo borbónico termina triunfando, los indios buscan alternativas para proseguir con lo que se ha instituido por tradición desde tiempos que se pierden en la noche. Acuden, en tiempo del festejo, a los lugares circunvecinos, como lo hacían en el pasado, aunque ahora para convertirse en espectadores de lo que han perdido en tierra propia. Acuden a los pueblos que han sabido sortear la reforma de

⁵⁸ Acaso, por esta razón, se quejaría tanto Hipólito Villarroel, cuyo tratado se ciñe a la capital novohispana. Dos lecturas se desprenden de imagen tan pesimista, aunque evidentemente no tan lejana de la realidad, del crítico del siglo XVIII novohispano. Por un lado, hasta las ciudades novohispanas, máxime la capital, no fueron ajenas a la discordancia que estaba operando entre discurso y aplicación de las ideas ilustradas, entre sus propósitos y alcances. Los resultados no siempre fueron los esperados, por el otro, el testimonio de Villarroel debe situarse en un marco amplio, pues si esto ocurría con las ciudades donde se esperaba el acogimiento pleno de las ideas ilustradas, qué podía esperarse de los marcos geográficos "menos sujetos" a las directrices metropolitanas. Cuarteaduras tenía entonces el edificio construido por los Borbones.

su universo festivo, a los que han logrado conservar la tradición, como ocurre con los indios de Silao que mejor van a León durante la Semana Santa; en otros casos y ante una observancia irrestricta, no les queda más que intentar sujetarse a las disposiciones de las autoridades para conservar, hasta donde les es posible, sus fiestas (Gruzinski, 1985: 194-195; Taylor, 1999: 401; Viqueira, 1987: 147).

Ejercer presión hasta donde sea posible es una estrategia que también contemplan las autoridades virreinales, echando mano de la moderación cuando la presión entre los indios resulta insostenible (Taylor, 1999: 376); y es que los indios no vacilan, como última alternativa, en acudir a la violencia ante el embate ilustrado, como lo hicieron los otomíes de Amealco en 1799 cuando se les alteró la procesión del Viernes Santo (Gruzinski, 1985: 193). Paradójicamente, la imagen que tanto temen las autoridades ilustradas con motivo de la fiesta de las masas se hace realidad, curiosamente se materializa no en el seno de su ejecución, como inicialmente lo habían considerado, sino por su virtual prohibición y cancelación. Respuesta inusitada provoca el efecto deseado por los indios, el inesperado por las autoridades. Viendo el inminente malestar que las reformas en las fiestas conllevan para la población, las autoridades políticas, los otros implicados que faltaban en este examen, promueven su aplazamiento, quizá sus razones van más allá de la violencia armada que se respira en la época, planteada como posibilidad ante el descalabro festivo pregonado en el periodo, dado que, más que una posible rebelión, no faltan implicaciones de índole económico, porque la cancelación de las fiestas o la erradicación de elementos profanos, distantes de la esfera sagrada, vienen a fracturar consecuentemente la economía local (Gruzinski, 1985: 195).

En este contexto, los subdelegados, quienes en teoría tendrían que sustituir a los corruptos alcaldes mayores que se beneficiaban económicamente a costa de los indios, habrían acatado las disposiciones en materia de regulación festiva, las habrían aplazado, como se ha apuntado, por ser tan nocivas para la población que observaban, pero también no habrían faltado quienes vieran, máxime si se considera que al final de cuentas tampoco habría medios efectivos para retribuirles sus servicios, que la fiesta no les negaba la posibilidad de obtener algún ingreso al favorecerla en sus respectivas jurisdicciones —como ocurre también con el subdelegado de Amecameca que denunciara el párroco del pueblo—; no carecerían indios a los cuales, amén de la aprobación señalada, no les faltaría el apoyo del subdelegado para desafiar abiertamente la autoridad de la otra figura involucrada en la concreción de las reformas festivas: el párroco del pueblo (Taylor, 1999: 374).

Alcances dispares sugieren tan variadas imágenes, tan diversas maniobras desplegadas a lo largo y ancho de Nueva España, en las parroquias y pueblos de indios. La

observación de las autoridades ilustradas buscando la final concreción de las reformas y la consecuente erradicación de los males que se combaten se avizoran en el santuario de Chalma en 1772, 1780 y 1796, cuando el virrey arremete contra la ebriedad y el desorden de bailes, juegos y comercio, y en la propia Ciudad de México entre 1789 y 1801, en la que anualmente se expiden bandos para regular los excesos de Semana Santa y Corpus Christi (Gruzinski, 1985: 179-190; *Gazetas de México...*).⁵⁹ La vigilancia constante sugiere también una imagen alterna: no se logra cortar de raíz el pernicioso problema que se sigue presentando, cobrando valía las agudas apreciaciones de Villarroel y Pimentel que se apuntan arriba.

Finalmente, siendo efectivos los recortes para el sostenimiento de las fiestas y el culto religioso que promueven los reglamentos, a los indios no les faltan ingeniosas maniobras para sortear el problema: acuden a sus vecinos para costear los gastos que generan (Terán, 1997: 387-388), y así ocurre con los indios de Zumpango como se verá más adelante. En el peor de los escenarios, ahí donde las reformas han tenido una continua aplicación y se logra, aparentemente, erradicar el problema, será el tiempo el que permita afirmar que mucho distó de haberse logrado el propósito trazado.⁶⁰

Hasta contradictoria sería la actitud de las más altas autoridades virreinales llegada la hora de moderar las formas expresivas de las fiestas de los indios. Vale la pena señalar que, frente a la drástica reducción del número de días festivos que tuvo lugar a finales del siglo, se alzaba la fiesta por excelencia del indio novohispano, la que, en los escenarios más escabrosos, se mantuvo mínimamente: la fiesta patronal —es difícil concebir que en lugares como Ixtlahuaca o Lerma los indios se hayan mantenido pasivos ante la virtual cancelación de las fiestas patronales para las que los reglamentos no contemplaron gasto alguno—. Fue en esta donde operó finalmente el mayor problema para las autoridades ilustradas quienes, desde luego, no siempre pudieron controlar la exuberancia barroca que la arropaba ni las implicaciones identitarias que encarnaba el santo epónimo de los indios, mucho menos los desórdenes o accidentes que nunca faltaron a propósito del

⁵⁹ Véanse los números: 3 de abril de 1792, 27 de marzo de 1793 y 10 marzo de 1801.

⁶⁰ Es lo que Viqueira (1987: 148) plantea, por ejemplo, para el Carnaval del que se tienen noticias en el siglo XIX, aunque, como sostiene el autor, el resurgimiento no tiene la misma intensidad que en el pasado. Un caso ajeno al orbe novohispano, pero finalmente prueba fehaciente de lo apuntado, lo denuncia Alber Quispe Escobar (2014: 103-II0, nota a pie núm. 13) para la lejana Cochabamba, en Río de la Plata. Ahí las autoridades ilustradas buscaron erradicar el desenterramiento de los huesos de sus antepasados que la población hacía el día de San Andrés (30 de noviembre). El tiempo dice que no terminaron de lograrlo, el siglo consecuente reporta noticias de la vigencia de una práctica que buscó erradicarse en el pasado.

consumo inmoderado de bebidas o el riesgoso uso de los fuegos artificiales, los castillos de fuego y los cohetes de los que –dice Riva Palacio (1987: 46)– “fueron el encanto de la raza indígena”.

Contradictorias fueron las providencias tomadas de cuando en cuando por las autoridades virreinales en aspectos tan medulares como el consumo del pulque o el uso de la pirotecnia que no faltaban en las fiestas de los indios. Una primera impresión no dejaría dudas: siendo componentes profanos que invadían el ámbito festivo religioso debían ser erradicados del mismo; sin embargo, es paradójico que se mantengan y que las propias autoridades metropolitanas y virreinales los promuevan. Era evidente que hasta para la Corona, más allá de su acusado reformismo, la fiesta de sus súbditos no dejaba de proveerle algunos ingresos. La fiesta al calor del reformismo borbónico generaría una imagen incongruente.

Sabemos que, buscando causas para explicar el abatimiento de los indios, el concilio de 1771 fue explícito y unánime al increpar la embriaguez como la causa que más había influido en semejante estado; sin embargo, nunca terminó de plantearse una solución para erradicarla. Lorenzana y el obispo Fabián y Fuero se mostraron pesimistas porque habían tenido el tacto para comprender que era imposible intervenir en la problemática seriamente, porque el pulque era renta real y ante eso nada se podía hacer (Zahino, 1990: 10-11). El problema había demandado atención años atrás entre las autoridades virreinales cuando, por ejemplo, como consecuencia del motín acaecido en la capital en 1692, causado en el marco de la celebración de Corpus y en el que el consumo del pulque evidentemente había desempeñado un papel fundamental en la variación de los ánimos de las masas, se ordenó con gran rigor que no entrara ni se vendiera el pulque en la capital ante los disturbios ocurridos (Osorio, 1973: 110). El consumo inmoderado de bebidas embriagantes durante la fiesta había demostrado con antelación al advenimiento de las autoridades virreinales imbuidas por las luces ilustradas, el peligro en potencia que se fraguaba entre las masas al calor de las fiestas, bebiendo y, quizá, conspirando contra el régimen vigente.⁶¹ Amén de lo señalado nunca habrían faltado los desórdenes derivados del dispendio de las bebidas, tal y como lo denunciarían desde siempre las autoridades.

⁶¹ Fue lo que ocurrió en el tumulto de 1692, pues como refiere Osorio, durante la noche, previa al tumulto, los indios se dedicaron a vender pulque y a tramar una conjura contra el virrey para matarlo, quemar el palacio y dedicarse al saqueo en toda la ciudad. A sabiendas también de que las reuniones habían contribuido mucho en el tumulto que puso en jaque el orden colonial, las autoridades habrían de prohibir, después de lo ocurrido, que caminaran juntos más de cinco personas, so pena de muerte (1973: 101 y 110).

Si bien impotente, se sabe también que el concilio, pese a no haber tomado disposición alguna para corregir el problema de la embriaguez, si encargó que se redactara un escrito sobre el problema para dirigirlo al rey (Zahino, 1990: II). Sin embargo, poco efecto debió surtir la medida, pues avanzado el tiempo nunca faltaron las críticas de las autoridades civiles o eclesiásticas por los desórdenes causados por la venta y consumo de la bebida. Fue, por ejemplo, la denuncia que en mayo de 1779 hizo el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta por los desórdenes que ocurrían en el pueblo de Santiago, en el curato de Tepotzotlán, ante “la libertad reprensible” con que en los días festivos se vendía pulque en la plaza del pueblo. Sabemos que, para poner fin al problema, la Real Audiencia gobernadora habría ordenado al alcalde mayor del partido la publicación de un bando, prohibiendo la bebida en los días festivos y la observación del cumplimiento de la providencia (AGN).⁶² No obstante lo estipulado, seguramente distó mucho de erradicarse una práctica que, como se ha señalado, mucho terminaba beneficiando a la Corona y tan característica e insustituible era en las fiestas de los indios. Contradicción patente pudo observarse ya en los más diversos lugares del orbe hispánico.⁶³

En otro tenor, en una imagen poco más que certera, Riva Palacio arguye el uso de la pirotecnia que nunca llegó a faltar en las celebraciones novohispanas; cohetes y fuegos artificiales sirvieron a “la fiesta más insignificante civil o religiosa”. Concretamente, la percepción del historiador del mundo virreinal se centró en que la pirotecnia había sido “una de las artes más productivas y con más empeño practicada por los indios” (Riva Palacio, 1987: 46), la misma que había contribuido a la ruina de quienes se empeñaban en celebrar con fuegos artificiales las fiestas titulares de sus pueblos. Si se hace caso al juicio de Riva Palacio, nutrido acaso de lo que observa todavía en su época, no faltaron “los pobres jornaleros y labradores [que] preferían gastar el producto de su trabajo comprando cohetes antes que alimento o vestidos para ellos y para su familia, y puede asegurarse que la causa principal de la miseria en que ha vivido siempre la clase indígena es el inmoderado gasto en las continuas fiestas religiosas de los pueblos”.

⁶² *Indiferente virreinal*, caja 5124, expte. 10.

⁶³ Fue lo que le ocurrió, por ejemplo, al intendente gobernador de Cochabamba Francisco de Viedma quien si bien arremetió contra el consumo de chicha, “asqueroso brebaje” que fomentaba la embriaguez, la haraganería y el desorden público, también consideró la posibilidad de aplicar un impuesto a su fabricación con el propósito de financiar un sector manufacturero centralizado en el Estado. En contradicción entró el pensamiento del intendente ilustrado, como advierte Quispe Escobar, pues, si por un lado, deseaba suprimir el consumo de una bebida tan perniciosa, por el otro, estaba consciente de la relevancia económica que tenía en la región y que podía traer beneficios para las arcas del Estado al que representaba (2014: 103).

En efecto, es innegable que, desde el siglo XVI, el indio difícilmente podría concebir una fiesta, máxime la patronal, sin el auxilio de los fuegos de artificio, mas siendo elemento profano tampoco escaparía a la atención de las reformas aplicadas a las fiestas a fines del periodo colonial. Situados en la óptica del reformismo ilustrado es posible conjeturar su ataque, ya por el derroche económico que genera, innecesario desde el prisma ilustrado, ya por sus implicaciones profanas que invaden la esfera religiosa y que mucho habrían de aminorar —“resfriar”— la devoción que debían guardar los indios. Si se valoran las apreciaciones de Riva Palacio, también es sospechable que, en aras de lograr la mejora de la condición del indio novohispano, miserable por el derroche con que se conduce en las fiestas, un móvil que hoy podría calificarse como “indigenista” haya conducido a las autoridades ilustradas a prohibir su uso en las fiestas que anualmente observa el indio, amén de lo apuntado, no pocas serían las inquietudes de aquellas, dado que el uso de la pólvora podía rayar en accidentes que poco les importaban a los indios.

Hasta aquí la apreciación sería un tanto parcial, pues finalmente se sabe por el propio Riva Palacio —por mencionar a uno de los muchos que acusan semejante imagen— que los indios lejos estarían de desistir en el uso de la pirotecnia. Una fiesta a la que no podía faltarle el estruendo de los cohetes y fuegos de artificio que prolongaban las luces del día y disipaban la oscuridad de la noche justificaba su permanente uso entre ellos, no obstante, no era el único móvil que promovería su vigencia aún bajo la sombra de las Reformas Borbónicas. Taylor ha llamado la atención en una imagen poco más que contradictoria, pues mientras los alcaldes mayores eran dados a culpar a los párrocos por el dispendio y alboroto de las fiestas, paradójicamente eran ellos quienes promovían el uso de los fuegos de artificio.

La razón de actitud tan discordante descansaba, una vez más, en los intereses del gobierno superior, porque la pólvora era, como el pulque, un estanco, fuente de ingresos para la Corona. Nada debe extrañarse que, frente al ataque al uso de los fuegos de artificio,⁶⁴ viniera después su promoción por una orden oficial. En efecto, en esta lógica, el 28 de junio de 1780 el virrey había publicado un decreto en el que, atendiendo a los deseos de la Corona, alentaba el uso de los fuegos pirotécnicos alegando su necesario empleo en aras de favorecer el monopolio real de la pólvora y —lo interesante— como fuente importante de empleo para “los indios y gente pobre” (lo que nos estaría hablando de otra razón más para que los indios mantuvieran vigente el uso de este componente festivo profano, pese a los ataques del reformismo ilustrado). En consecuencia, los funcionarios de gobierno

⁶⁴ En España este ataque había iniciado en el siglo XVII al prohibirse que las cofradías y gremios emplearan cohetes en sus fiestas (Molina, 1996: 112).

tuvieron la obligación de “encargarse de que el uso de los fuegos artificiales continuasen en las funciones celebradas” (Taylor, 1999: 42 y 376). Al margen de lo apuntado, era patente que si bien, en un primer momento, se había restringido el uso de la pólvora en las fiestas religiosas, jamás habrían de estar ausentes en las fiestas que interesaban todavía más a los Borbones: las de carácter civil que realizaban su poder (Molina, 1996: 112 y 126). Jamás se pudo cancelar su uso permanente, necesario para el realce de las fiestas de los indios, indispensable para engrosar ya los ingresos de las arcas reales.

Hasta aquí las maniobras desplegadas, las respuestas variadas y las reacciones activas ante el descalabro festivo implementado desde la metrópoli y secundado por las autoridades novohispanas. Hasta aquí los límites de una política que albergaba en su seno no pocas contradicciones sobre lo que debía permanecer y lo que debía desterrarse del mundo festivo de los indios novohispanos. Finalmente, es necesario referir brevemente, y para concluir con la recepción novohispana ante las reformas desplegadas en materia festiva, dos ejemplos conspicuos desarrollados en el altiplano central para asistir a las reacciones y actitudes que se activaron llegado el huracán reformista en espacios geográficos concretos —aunque emblemáticos— para desentrañar una actitud que se repitió sin cesar a lo largo y ancho del orbe indiano novohispano. El primero, que tiene como espacio protagónico al pueblo de Amecameca, ya devela las no pocas dificultades e intereses que se tejen para variar y controlar el colorido Carnaval de los indios; el segundo, ubicado geográficamente en el pueblo de indios de Zumpango, ya permite dimensionar las maniobras fraguadas por los indios para sortear la reducción del número de fiestas instituida al calor del reformismo de los Borbones y los obstáculos que se tejen bajo la sombra de este momento crucial para la Nueva España.

El Carnaval de Amecameca: la fiesta como espacio de intereses

No pude presenciar sin escándalo la profanación de muchos actos de nuestra religión y de la justicia. Vi un numeroso concurso pero no de gente de honor y de educación, sino de pueblo y de mala calidad: vi la embriaguez y la obscenidad que a porfía querían señalarse cada una como la dominante de aquellas gentes, y por último vi que después de estar todas las calles y plazas ocupadas con tabernas y juegos, se conducía uno al suplicio por varios que se figura-

ban ministros de justicia, y no podían numerarse las blasfemias, execraciones, y obscenidades hasta llegar a hacerme huir a pesar de que deseaba instruirme en aquellos espectáculos.

DON IGNACIO DE CASTAÑEDA Y MEDINA,
cura párroco de Amecameca
(1806, imagen de años atrás)

Demoleedor fue el recuerdo que el cura de Amecameca traía a colación a propósito de una visita que años atrás, cuando todavía no era párroco, había hecho al pueblo en el que ahora ejercía su ministerio. Sin embargo, singular recuerdo se reactualizaba en el contexto de la denuncia que en 1806 el párroco, guiado por los deberes de su ministerio y el cumplimiento de sus obligaciones, dirigía a la Audiencia acusando a los indios quienes, entre “escándalos y desórdenes”, se conducían durante el Carnaval que antecedía al tiempo de la Cuaresma. Cuatro días, denunciaba el párroco, empezando desde el domingo hasta el miércoles de ceniza, los indios se entregaban al dispendio de las bebidas embriagantes, a los juegos de gallos, a las máscaras, a las danzas como las de los huehuenches y a la lascividad, manifestándose entre ellos “desórdenes y abusos” y cosas más propias del gentilismo que de católicos.

Sintomática imagen, por su presencia tardía en un lapso que, con antelación a la denuncia, había demandado la variación en el orbe festivo de los indios, tenía su punto de partida en el traslado de la imagen del llamado Cristo de la Cueva que, en el marco de una romería, los indios de Amecameca hacían, quizá para inconformidad del ministro por su estrecho margen de acción, desde su capilla —situada en un cerro— a la iglesia parroquial del pueblo. La denuncia era razonable y comprensible a la luz del contexto ilustrado y las reformas festivas arropadas de este impulso ideológico. Amén de lo apuntado, el cura estaba consciente de que poco podía hacer más allá de dirigir una fundada desaprobación verbal sin muchos efectos, pues sus exhortaciones no bastaban ni se escuchaban, y que carecía de la jurisdicción competente para dictar providencia alguna que condujera a evitar aquellos desarreglos. Bajo estas circunstancias era comprensible la mediación que el párroco buscaba en el tribunal para la pronta resolución del asunto.

La respuesta, aunque quizá no en los términos que hubiera deseado el párroco, no tardó en manifestarse cuando el fiscal del crimen, consciente de que el problema radicaba en la festividad que articulaba los escándalos y que estos se mantendrían en tanto subsistiera aquella, sugirió una solución tan radical como efectiva: había que suprimir

la raíz del problema, había que erradicar entonces la colorida romería que los indios de Amecameca promovían para bajar la imagen del Cristo pasando la imagen, con antelación al Carnaval, a la parroquia y dejarla ahí en adelante y no en la capilla.

La solución no resultaba descabellada si se considera que, por un lado, ofrecía el control y la observancia estricta que difícilmente se lograba estando alejada la imagen y, por el otro, desarticulaba de tajo una procesión que servía de cobijo a un sinnúmero de expresiones que rayaban en la esfera profana, tan contrarias al siglo de las luces. Tal era la solución que proponía el fiscal al cura y habría sido efectiva sino fuera por las implicaciones que ambos conocían de sobra. Los indios eran tan adictos y apegados a sus costumbres que difícilmente se lograría separarlos de ellas; varios eran los obstáculos que tendrían que sortear. No podían demandar cambio alguno por decreto a una práctica que revestía fuertes implicaciones para los indios, quienes, al margen de ver en esta una costumbre seguramente inmemorable, reconocían en el Cristo a una imagen milagrosa que en el pasado se había mostrado tal cual al hablarle al venerable franciscano Martín de Valencia, como todavía a principios del siglo XIX recordaban. Asimismo, les resultaba previsible, particularmente al párroco, quien finalmente tampoco se inclinó por la medida del fiscal, que los indios habrían de reaccionar activamente ante el cambio, generando mayores “males y perjuicios”, como la experiencia del pasado se lo sugería, cuando su antecesor, en lugar de ciertas cortinas en que se envolvía la imagen, había dispuesto que se envolviera en una sábana decente, medida que había sido de consecuencias funestas debido a las implicaciones tumultuarias a que dio origen. Singular imagen de terror impidió la maniobra que, como confiesa el párroco, habría sido efectiva. Por último, funesto habría sido también que los indios, en respuesta, hubieran dejado de contribuir con las limosnas para el sostenimiento del culto religioso, como reconocía el cura.

Descartada la solución planteada, la Audiencia –en consideración a la problemática denunciada por Castañeda, a la solución ofrecida por el fiscal del crimen de ese tribunal y a la réplica increpada por el párroco– decidió encomendar al subdelegado de Chalco, partido al que se encontraba sujeto Amecameca, la observancia necesaria para evitar, con el mayor celo, actividad y eficacia, los desórdenes y juegos que se cometían durante las Carnestolendas. Pidió además al cura, en una suerte de contrapeso, la verificación del cumplimiento de la disposición dando cuenta de lo ocurrido al tribunal. Por esta última providencia sabemos el desenlace de lo ocurrido en 1806 y el poco efecto que tendría la resolución final.

En 1807, el párroco escribía nuevamente para quejarse de los desórdenes con que seguía conduciéndose el Carnaval entre su feligresía. Acusaba, como ya lo había hecho el

año pasado, al subdelegado, quien había mostrado reticencias para erradicar el problema. La queja contra esta figura local era contundente. Luego de que el párroco había expuesto el problema a la Audiencia y esta dictado providencias, el cura de Amecameca recibió la visita del subdelegado, quien le increpó por haber presentado el caso a la Audiencia arguyendo que el asunto no le competía a su jurisdicción, sino al gobierno supremo. Argumentaba además que por el momento no podía evitar cosa alguna, pero que tomaría providencias para el año siguiente.

El subdelegado estuvo lejos de tomar cartas en el asunto, puesto que, como explica Castañeda, ningún impedimento tenía para acatar las disposiciones acordadas por la Audiencia, salvo que hubiera recibido algunas cantidades para permitirlo —como por su actitud tomada en 1807 se sospecha ocurrió—. Lo que sí terminó haciendo el subdelegado, concluidos los festejos, fue escribir al virrey, acaso temeroso —explica Castañeda— de que “yo diera cuenta de su gravísima inobediencia a la superior orden” de la Audiencia. Quizá para ganar peso en sus argumentos y valiéndose, claro está, de la acusada imagen que acarrearía el párroco rural en la época, terminó afirmando que Castañeda se servía de las limosnas que se colectaban para el culto del Cristo para beneficio propio, ignorando, como explícita Castañeda, que ya se le había hecho en el pasado revisión de sus cuentas y empeño con que manejaba las limosnas, que le habían valido un reconocimiento por el cuidado que manifestaba —sería reconocido además por aportar de sus propios ingresos para las limosnas y, más tarde, con motivo de la variación que buscaba en el Carnaval, por intentar pagar los ingresos generados por una plaza de gallos presente durante las celebraciones, en aras de que esta diversión fuera suprimida—.

El revés se lo llevó el subdelegado, pues el virrey no hizo más que confirmar lo señalado por la Audiencia, solicitándole “no permitiera juego prohibido alguno ni desórdenes, y si solo diversiones lícitas y honestas”, salvo durante la procesión, para el traslado del Cristo, donde prohibía toda diversión negada y permitida. El subdelegado estuvo lejos de cumplir con lo dispuesto en el Carnaval de 1807 y de variar la situación que, a decir del párroco, fue todavía de mayores desórdenes. En efecto, los juegos de gallos siguieron presentes en los montes, tal como los gritos y las luces lo denunciaban, contando con la venia del subdelegado, quien fue el primero que autorizó todo desorden imaginable para el párroco. Fue todavía más lejos, pues percibió trescientos pesos por otorgar una licencia para colocar una plaza de gallos durante las funciones. Era evidente que el subdelegado “fomentaba el juego para su propio interés”. Así se mantuvo la situación en 1808 y 1809.

Llegado 1809 continuaban los desórdenes causados por la embriaguez, los juegos y otros excesos cometidos durante las Carnestolendas y el Miércoles de Ceniza. Una nueva

disposición promovida por el fiscal del crimen emanaba después de lo observado con el subdelegado, a quien no bastaba expedirle órdenes para su cabal cumplimiento. Se sugería ahora que se quitara al subdelegado ocho días antes del inicio del Carnaval y que fuera el justicia de Amecameca quien, en la más estrecha orden, no permitiera en adelante juegos y desórdenes. Una vez más se solicitaba al cura el aviso de su cumplimiento.

Hasta aquí la historia de una dilatada regulación promovida en uno de los festejos de los indios, de un caso que remite a la virtual dificultad que tuvieron las autoridades ilustradas para concretar la variación deseada. Resulta evidente que en el lapso de 1806 a 1809 poco se había logrado avanzar en la erradicación de los desórdenes que las autoridades increpaban al Carnaval de los indios de Amecameca, poco se había favorecido su variación ya por las implicaciones que para los indios guardaba la imagen milagrosa y la tan acostumbraba procesión para llevarla a la parroquia, ya por el deseo de las autoridades de evitar "mayores males y perjuicios", a sabiendas de que cualquier indicio de variación drástica les hubiera valido seguramente una respuesta activa y violenta que tambaleara el orden, como no pocas experiencias del pasado se lo habían sugerido, ya, finalmente, por la venia que, en este caso, tomó el subdelegado y no el párroco en la realización del Carnaval, tal como se había venido realizando años atrás, licencia que evidentemente había revestido fuertes implicaciones económicas para la autoridad local.

Espacio de intereses, la fiesta servía entonces a la devoción "extravagante" del indio, al interés económico del subdelegado y al escape de la cotidianeidad entre las masas que se entregaban a los juegos y bebidas, que el párroco, inconforme, reprobaba buscando en el Carnaval la variación que la Ilustración había demandado. En fin, hasta el supremo gobierno hubiera ganado en la fiesta sino fuera porque, en esta ocasión, se impuso el deseo de erradicar los desórdenes al interés económico. Y es que los involucrados en los juegos de gallos emplearon un argumento que les había valido el mantenimiento de los mismos, pero que difícilmente lograron mantener: los gallos, como la pólvora y el pulque, eran monopolio de la Corona y quitarlos de los festejos hubiera perjudicado "los intereses de la Real Hacienda". Sabemos que el argumento les había servido en el pasado, pero los desórdenes que se presentaban en los juegos habían provocado que el virrey Branciforte los prohibiera si no podían evitarse los desarreglos. En 1809 seguían escudándose en este argumento, pero el párroco intentaría variar la situación ofreciendo de sus propios medios lo que generaba la plaza de gallos en los cuatro días que duraban los festejos. Finalmente, fue la Audiencia la que terminó prohibiendo toda diversión, incluida la de los gallos,

pidiéndole su cumplimiento al justicia de Amecameca, “pues el interés al erario con que se escuda semejante diversión es un pretexto para fomentar los vicios y desórdenes” (AGN).⁶⁵

Orbe festivo divergente: las fiestas de Zumpango y las maniobras de los indios

Gastos que se erogan en las funciones de iglesia que celebra el pueblo anualmente, conviene a saber el día de la Purificación de Nuestra Señora, novena de Dolores, Semana Santa desde Domingo de Ramos hasta el de Pascua de Resurrección, Corpus, titular de la Purísima Concepción, y sufragio aniversario de los principios.

Cuaderno de noticias para la formación del reglamento de bienes de comunidad de Zumpango (1808)

Imagen poco más que certera ofrecía Zumpango de la Laguna al finalizar el dominio hispano sobre los límites que había alcanzado una política diseñada para delimitar y variar el universo festivo de los indios a quienes, llegado el impulso reformista metropolitano, no les faltaron maniobras para sortear la medida. En efecto, si el Carnaval de Amecameca trasluce el juego de intereses y obstáculos que se tejerían para lograr la regulación de las fiestas de los indios, es ahora el pueblo de indios de Zumpango el que permite asistir a la configuración de un universo festivo divergente al trazado por la legislación española y el que nos aproxima, finalmente, a las respuestas con las que los indios buscarían mantener aquel orbe festivo. Distantes estuvieron de concretarse aquí las reformas festivas del último cuarto del siglo XVIII, lejanas de cristalizarse en el lapso en el que tuvo lugar el descalabro festivo de los indios de la Nueva España.

Las conclusiones asentadas se desprenden genuinamente de un documento más que excepcional, dado la rareza con que se encuentra sumamente detallado si se le compara con otros de su especie: el “cuaderno de noticias” que sirvió a la postre en la confección del reglamento de bienes de comunidad de la jurisdicción de Zumpango.⁶⁶ Y es que estos

⁶⁵ *Criminal*, vol. 71, expte. 6.

⁶⁶ Son excepcionales, a la luz de la distancia, porque desgraciadamente no todos los reglamentos cuentan con el propio. Es difícil saber si cayeron en el extravío o nunca se confeccionaron, lo cual sería inve-

cuadernos, elaborados con base en lo señalado en el artículo 3I de la *Real Ordenanza* (1786: 39-40), constituyen una suerte de balance que permite acercarse a los bienes, cargas y gastos precisos y extraordinarios con que contaban los pueblos de indios al advenimiento de las reformas aplicadas a estas corporaciones. Una aproximación a la vida cotidiana de los pueblos de indios del siglo XVIII al incluir, aunque en extensión variable, el mundo festivo y el sostenimiento del culto religioso de los indios novohispanos. El de Zumpango es sumamente detallado y confirma la apreciación señalada: los indios configuraron un universo festivo divergente al señalado por el concilio de 1771, amplio, aún bajo la sombra de las Reformas Borbónicas.

Al finalizar el periodo colonial, la jurisdicción de Zumpango de la Laguna contaba entonces con siete pueblos: la cabecera de Zumpango y los pueblos de Citlaltepec, Tequixquiac, Xilotzingo, Xaltenco, Nextlalpan y Xaltocan. Más allá de conocer a fondo su situación tal como lo registra el “cuaderno de noticias”, y más que señalar detalladamente cada una de las fiestas que habían venido desarrollándose en cada uno de los pueblos de la jurisdicción (véase cuadro 2), conviene examinar la amplitud y divergencia de las fiestas que los indios guardaban respecto de las disposiciones oficiales, pero también las acciones que se desplegaban en ellas, en términos generales y hasta donde sea posible conocerlas, los enseres y gastos que generaban con motivo del sostenimiento de las fiestas y el culto religioso y, principalmente, las maniobras que desplegaron unánimemente los pueblo para sostener las fiestas ante la reducción de ingresos con que se encontraron a partir de las disposiciones emanadas en el seno de la Ilustración. Y es que con la acotación de ingresos, evidentemente, se habría esperado una reducción drástica en el número de fiestas. Los indios de Zumpango parecen advertir que este no siempre fue el resultado esperado y logrado. Un mundo festivo divergente se mantuvo en los albores del siglo XIX porque el de Zumpango fue uno de los reglamentos confeccionados no en el lapso nominalmente aceptado, sino hasta 1808.

En términos generales, la jurisdicción de Zumpango rompe el modelo festivo de los indios trazado desde el siglo XVI y reactualizado en el XVIII. Si se compara lo dispuesto en 1771 con lo registrado en el “cuaderno de noticias” se tiene que los siete pueblos engrosaron todavía más su calendario festivo, aunque parecen no haber tomado en cuenta otros

rosímil si se recuerda que la *Real Ordenanza* les había señalado a los intendentes su confección para la elaboración de los reglamentos. Por otro lado, su extensión y, por ende, minuciosidad es variable. Así, por ejemplo, el reglamento de bienes de la comunidad de Lerma no cuenta con su “cuaderno de noticias” —aunque como lo deja entrever el reglamento sí contaba con él—, el de Ixtlahuaca es muy escueto y los de Tixtla y Zumpango muy detallados, aunque es el segundo el que más sirve al propósito de estas líneas: aproximarse al mundo festivo de los indios.

festejos que obligatoriamente tenían que realizar. La circuncisión, por ejemplo, se festeja solo en Zumpango y la natividad de María en Citlaltepec, mientras que la Epifanía, la Anunciación y Asunción de María, los festejos dedicados a San Pedro y San Pablo y la Ascensión de Jesucristo están ausentes. Mejor suerte corren los festejos de la Candelaria, Corpus Christi, Semana Santa, Resurrección y Navidad realizados casi unánimemente en los pueblos de la jurisdicción. Engrosan todavía más sus fiestas las liturgias que dedican a San Antonio Abad y a San Antonio de Padua, a San José, a la Santa Cruz, a San Isidro Labrador, a San Mateo apóstol y a San Miguel arcángel, númenes que, de acuerdo con las disposiciones de los concilios provinciales, no estaban obligados a celebrar los indios. Otros festejos —como el de San Sebastián— ya ni siquiera son realizados por el resto de la sociedad novohispana; sin embargo, los indios los mantienen (véase cuadro 2).

Adicional a la ruptura de la imagen nominal del orbe festivo de los indios, se sabe, una vez más gracias al “cuaderno de noticias”, los gastos que generan las fiestas de los indios, las solemnidades que guardan y, ocasionalmente, algún ritual poco ortodoxo para la Iglesia católica, pero realizado entre los indios de Zumpango. En efecto, los siete pueblos —aunque la relación más detallada procede de la cabecera— gastaban en ceras y en una excesiva cantidad de velas para las distintas celebraciones religiosas (aunque principalmente para la Semana Santa), clavos y lazos para el monumento empleado en la Semana Mayor, palmas para su bendición el Domingo de Ramos que, como ocurre con las candelas de febrero, se distribuían entre las autoridades políticas, comidas para los que representaban a los apóstoles (todos indios pobres) el jueves santo, pagos para los mozos que iban por las ceras y adornos a la capital novohispana, velas para la iluminación de la iglesia y el pago de los derechos parroquiales del párroco y por las misas cantadas que se realizaban a lo largo del año. Había que contar además que los indios gastaban en hilos y sedas —para coser las ropas rotas de la sacristía—, en incienso y en flores para el culto religioso.

Imagen sumamente tendiente al derroche económico para las fiestas de los indios de Zumpango sugirió el poco agrado que ocasionaría a las autoridades virreinales llegada la hora de recortar los gastos que este tipo de manifestaciones generaba, pero también los no pocos beneficios que les valían a los ministros religiosos que tenían frente a sí un calendario festivo amplio, pues buena parte de los gastos los generaban los derechos parroquiales que causaban las liturgias y que favorecían mucho al párroco.

Es posible aproximarse también al desarrollo de las acciones que tenían lugar entre los indios a la hora de festejar. Al iniciar el siglo XIX no faltaban en las fiestas titulares de Zumpango vísperas con sermones, procesiones y misas cantadas, invariablemente

liturgias cantadas en los festejos a determinados santos, bendición de candelas y palmas en las festividades de la Candelaria y el Domingo de Ramos, que aparentemente solo se entregaban a los oficiales de la república y a los principales del pueblo. En Semana Santa no estuvieron ausentes las representaciones y las comidas, las iluminaciones por las noches, las misas acompañadas con velas y las procesiones el Domingo de Resurrección ni las procesiones en la festividad de Corpus. Menos comunes, pero no ausentes, eran las procesiones que se realizaban durante el festejo a determinado santo, como la del 1 de enero, la del 15 de mayo en la fiesta de San Isidro Labrador y la del 17 de enero en la fiesta de San Antonio Abad en el pueblo de Zumpango. Tocante a este último santo, bajo el embate ilustrado, se había mantenido además la bendición de animales que realizaban los pobladores, como también la de las candelas el 2 de febrero y la de las palmas en el Domingo de Ramos. Finalmente, los indios festejaban a sus ancestros a principios de noviembre con misas y alguna procesión y, en el caso de la cabecera, las elecciones del gobernador, alcaldes y demás oficiales de la república con una misa previa dedicada al Espíritu Santo para que salieran acertadas.

¿Cómo se había mantenido este universo festivo al calor de la variación que por entonces se demandaba?, ¿cómo el número excesivo de fiestas considerando que, pese a que el reglamento de bienes de comunidades de Zumpango vería la luz hasta 1808, ya se habían trazado disposiciones para recortar gastos destinados antaño a las fiestas y los indios del partido ya tenían encima problemas para mantenerlo? Era evidente que el párroco se beneficiaba económicamente del singular calendario festivo, como ya lo declara implícitamente el “cuaderno de noticias”, por lo que seguramente contribuyó mucho en su mantenimiento. Pero otro tanto correspondería a las iniciativas fraguadas por los indios para conservar lo que, guiados por la tradición y la experiencia, debían mantener: sus fiestas.

En Zumpango se les había permitido a los indios disponer de 200 pesos del fondo común para sostener sus fiestas, pero no les alcanzaban, pues casi todo se iba en derechos parroquiales, de tal forma que en 1805 el virrey Iturrigaray les permitió la colecta de limosnas, siempre y cuando fueran voluntarias, “cuyo producto se invertirá igualmente en las indicadas festividades”. Sabemos que los indios hicieron caso a lo dispuesto por el virrey, pues como consta en el “cuaderno de noticias”, “en uso y a virtud de ese superior permiso se colectan limosnas así entre los indios como entre los vecinos o gente llamada de razón quienes la contribuyen voluntariamente para los gastos de las enunciadas funciones de la iglesia”. Aun así parece que no eran suficientes para el propósito, pero finalmente devela la maniobra de los indios para sostener hasta donde les fuera posible

las fiestas. Era “indispensable la colectación de limosnas”. La situación de Zumpango sería prácticamente la misma de los demás pueblos.⁶⁷

En Citlaltepec todos los individuos del pueblo contribuirían con limosnas “por no tener este bienes comunes de donde hacer esos gastos de cuyo importe uno y otro rinde cuenta el gobernador por ser este el que las exige y las eroga”. Los demás gobernadores de los pueblos desempeñarían la misma función. En Tequixquiac, las limosnas de los naturales sostendrían los costos y gastos de las funciones que en el pasado habían sido costeadas con las tierras que el pueblo sembraba y los magueyales que tenía y raspaba “para sacar de ambos productos los costos y los gastos de las enunciadas funciones”. Y es que con el establecimiento de la contribución de real y medio para el fondo de comunidad, el pueblo se había quedado sin uno y otro medio; sin embargo, privados de estos, los indios habían tenido el tino de buscar la solución al problema: las limosnas de los habitantes sostendrían las fiestas del pueblo. Hasta Xilotzingo, sin bienes de comunidad y cuyos habitantes eran señalados como “los más miserables del partido”, habría logrado mantener su mundo festivo, en parte porque estaba sujeto a la doctrina de Hueipuxtla, en donde se realizaban algunas de las fiestas que le aminoraban la carga, ahora porque se colectaban limosnas entre los naturales, pero también entre los vecinos del pueblo, la “gente de razón”, que no serían indiferentes a los festejos que ya no eran solamente de los indios.

Xaltenco tampoco sería ajeno a los efectos derivados de las Reformas Borbónicas, pero tendría también una solución para sortear los gastos de las fiestas. No contaba con más bienes de comunidad que la contribución de real y medio de la que tenía prohibido sacar “para funciones de iglesia”. La consabida limosna colectada entre los naturales y vecinos vendría a sacarlos del apuro. En cuanto a Nextlalpan, al margen de repetir la maniobra de los indios, solamente se dirá que tenían permitido coleccionar la limosna desde 1801, con la venia del virrey Félix Berenguer de Marquina, dado que no podían sacar ingresos del fondo de comunidad para las fiestas religiosas, ni siquiera para pagar al maestro de la escuela. De Xaltocan nada novedoso se puede apuntar: no contaba con bienes de comunidad y tenía prohibido sacar de la contribución de real y medio para “festividades de iglesia”; la solución, una vez más, fue que gobernador y oficiales de la república salieran a coleccionar la limosna entre los individuos del pueblo.

⁶⁷ Y en el caso de la cabecera se mantendrá, pues como el reglamento de 1808 señala las limosnas pueden seguir coleccionándose pero sin que se mezclen con las de la cuenta de comunidad.

En suma, antes de que viniera la reducción drástica establecida en el reglamento de 1808, pues solamente a Zumpango se le asignarían gastos para las fiestas reconocidas en la época —la patronal, la de Semana Santa y la de Corpus—,⁶⁸ los indios ya habían demostrado las estrategias para mantener un universo festivo divergente, amplio y al que antes de la fecha señalada no le habían faltado obstáculos para conservarlo. Los indios, quienes evidentemente “eran dados a las fiestas”, habían dado por entonces muestras de su activa respuesta ante la variación y menoscabo de lo que siglos atrás habían venido configurando: su universo festivo, “un manantial fecundo de diversiones” (AGN).⁶⁹

Reflexiones finales

El indio mexicano es todavía idólatra [...] para él todos los santos católicos son igualmente fuertes y poderosos, sin conceder preeminencia si no es al que se adora en su pueblo o al que de alguna otra casualidad ha hecho objeto de su simpatía [...]

Pero, como desde antes de la Conquista, un culto ruidoso es lo que más llama la atención de los indios: presentanse en las iglesias adornados de plumas a bailar delante de la Virgen y de los santos, y en las procesiones quieren hacerlo todo a lo vivo [...] Los cobetes, las luminarias, los repiques, he aquí lo que más llama en el mundo la atención de los indios. No perdonan gasto en sus fiestas religiosas [...] todo acompañado del uso excesivo del pulque. En esto gastan sus aborros, de manera que rara vez se ve un indio rico, y que deje una regular fortuna, permaneciendo en la miseria durante su vida [...]

⁶⁸ Al resto de los poblados de esta jurisdicción no se les asignó ya cantidad alguna para sostener su otrora universo festivo dejando señalado en el artículo 15 del *Reglamento* que, en caso de variar la situación de los bienes de comunidad, se considerara la posibilidad de conceder alguna fiesta votiva.

⁶⁹ *Indios*, vol. 76, expte. 7, fs. 161-197.

Las romerías religiosas son muy frecuentes entre los naturales, y se les ve andar muchas leguas para ir a ofrecer una vela de cera a algún santo.

Francisco Pimentel (siglo XIX)

Pimentel ofrece una imagen certera al mediar el siglo XIX. Era innegable, la fiesta barroca de los indios había sobrevivido al impulso reformista de fines del siglo XVIII, aunque resultaría difícil ponderar con qué intensidad se mantuvo tal cual, respecto del universo festivo que se había configurado con antelación al “descalabro festivo”, pues no se olvide que el resultado fue desigual; sus formas expresivas, de orígenes dispares pero finalmente apropiadas por los indios, habían logrado permanecer a contracorriente de las reformas ilustradas proyectadas desde la metrópoli. Era evidente, los Borbones y la Iglesia ilustrada habían estado lejos de erradicar el “problema” que no era novedoso a la luz de la distancia y que demandó no pocas disposiciones, lejos de conocer completamente a fondo las implicaciones que se escondían detrás de las fiestas surgidas entre los indios y que difícilmente pudieron cambiar y erradicar por decreto de la noche a la mañana. Si bien es cierto que alguna noción pudieron haber guardado —como ocurrió en el concilio de 1771— sobre los obstáculos, factores y actores involucrados que habían contribuido decisivamente en su peculiar configuración y permanencia, jamás pudieron ofrecer el equivalente y contrapeso que les permitiera variar lo que pretendieron erradicar de tajo.

Conocieron —superficialmente y en un primer momento— las expresiones de las fiestas de los indios a las que calificaron como extravagantes, supersticiosas y heterodoxas, pero no plenamente las inquietudes que guardaban los indios en ellas, en un mundo festivo que, cabe recordar, habían venido fraguando por siglos y construyendo por tradición. Corona e Iglesia tuvieron que esperar entonces los efectos provocados por la variación y reducción del número de fiestas para conocer las más variadas respuestas y los disímiles resultados. Las respuestas más llamativas, expresivas y violentas, pero también las sigilosas —las que demostraron que un año no fue suficiente para variar lo deseado—, terminaron acaso por develarles los límites de una política, los no pocos obstáculos que tenían frente a sí para concretar la reforma anhelada del siglo.

Singulares reflexiones no pueden sino inscribirse y comulgar con las opiniones de dos “disidentes”, con dos agudas observaciones alternas a la imagen nominal del periodo. Aparentemente los Borbones nunca lograron precisar una noción acabada de la situación novohispana que pretendían cambiar porque esta sociedad, la novohispana, no habría de ser mera receptora de las directrices peninsulares del otro lado del Atlántico. “Callar y

obedecer” no fue siempre la consigna que guio a la compleja sociedad de Nueva España bajo la sombra ilustrada. Luego las reformas fueron insuficientes porque, como argumenta Octavio Paz, no estuvieron precedidas por una transformación de la estructura de la sociedad, ni tampoco de un examen de los supuestos que la fundaban (2008: 128-129). Desconociendo la situación previa que había conducido a Nueva España, un siglo atrás al embate ilustrado, en aras de afianzar su visión, externada en el conjunto de reformas desplegadas, los Borbones pasaron por alto, como argumenta Luis Villoro, que la realidad novohispana se encontraba mucho más adelantada de lo previsto por la legislación política (2002: 29), que aquella sociedad se había conducido bajo sus propias reglas y que difícilmente habría de cambiarlas pasivamente ante el regalismo ilustrado emanado allende el Atlántico. En consecuencia, no faltaron respuestas activas y, por ende, límites o cuarteaduras a una política.

Los indios lograron conservar, hasta donde pudieron, la fiesta y sus expresiones que otros terminaron desdeñando, porque finalmente fue este el resultado del impacto ilustrado sobre la Nueva España, el eco que alcanzó no necesariamente a las masas, pero sí a las élites, primero novohispanas y más tarde mexicanas, imbuidas por las luces de su época, las cuales terminaron distanciándose de las prácticas festivas que atacaron y de aquellas que sobrevivieron, que se mantuvieron entre sus forjadores indios.⁷⁰ En consecuencia, nacieron dos visiones de la fiesta, contrapuestas, en el marco del virtual abismo tendido, aunque posibles de identificar en otros momentos. Dos caras habrían de develar la práctica festiva. Y aquí la última imagen, la de la fiesta de los indios vista desde dos ángulos extremos: sirve en el pasado en la conversión del indio neófito, pero es propensa a cobijar la superstición y heterodoxia, útil para calmar la insurrección y mantener el orden, luego móvil de la rebelión si se le suprime, canal para manifestar el poder regio, pero también para trastocar el orden establecido, indispensable para externar la devoción del indio, proporcionalmente móvil del derroche económico, que ocasionalmente sirve al Estado; válvula de escape y liberación, luego causante del desorden. Imagen contradictoria, visiones divergentes causa ese manantial barroco.

⁷⁰ Aquí solamente se dirá que el siglo XIX revela justamente ese dilatado distanciamiento de los grupos en el poder, respecto de la fiesta cultivada entre las masas, esa acusada imagen sobre las fiestas de aquellas. Las reformas liberales de mediados del siglo reducirán los días festivos (ley del 11 de agosto de 1859) e intentarán controlar las manifestaciones religiosas (ley de libertad de cultos del 4 de diciembre de 1860, artículo 11º) arremetiendo contra lo que implican: derroche económico, alteración del orden público, pérdida de tiempo que bien pudiera ser destinado a fines productivos, ataque a las desviaciones religiosas y a la religiosidad pública, anacrónica para los “tiempos modernos” que preconizan las reformas liberales. En fin, distanciamiento de las fiestas religiosas en un país que demanda en su lugar fiestas cívicas y patrias. Para un mayor examen véase la recopilación de Felipe Tena Ramírez (1957: 659-663).

Cuadro I: Las fiestas de los indios novohispanos, según los concilios provinciales y los Reglamentos de bienes de comunidad

Fiestas Legislación	Primer Concilio Provincial Mexicano (1555)	Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)	Cuarto Concilio Provincial Mexicano (1771)	Fiestas señaladas en los reglamentos de bienes de comunidad (variable)
Circuncisión de Jesús (1 de enero)	X		X	
Epifanía (6 de enero)	X		X	
Purificación de María (2 de febrero)	X	X	X	
Anunciación de María (25 de marzo)	X	X	X	
San Pedro y San Pablo (29 de junio)	X	X	X	
Asunción de María (15 de agosto)	X	X	X	
Natividad de María (8 de septiembre)	X	X	X	
Natividad de Jesucristo (25 de diciembre)	X	X	X	
Domingo de Resurrección (movible)	X	X	X	X
Ascensión de Jesucristo (movible)	X		X	(Semana Santa)
Espíritu Santo	X		X	
Santísimo Sacramento	X			
Corpus Christi (movible)		X	X	X
Todos los domingos (52)	X	X	X	
Fiesta patronal	X	X	X	X

Cuadro 2. Las fiestas de la jurisdicción de Zumpango de la Laguna (ca. 1808)

Fiestas (*Fiestas señaladas para los indios en el Cuarto Concilio Provincial Mexicano en 1771) Fiestas consideradas por el reglamento de 1808	Zumpango	Citlattepec	Tequixquiac	Xilotzingo	Xaltenco	Nextlalpan	Xaltocan
Circuncisión (1 de enero) *	X	---	---	---	---	---	---
Epifanía (6 de enero)*	---	---	---	---	---	---	---
San Antonio Abad (17 de enero)	X	---	---	---	---	---	---
San Sebastián (20 de enero)	X	---	---	---	---	---	---
Purificación de Nuestra Señora (2 de febrero) *	X	X	X	---	X	X	X
Martes de carnestolendas	X	---	---	---	---	---	---
Santo Entierro	---	---	---	X	---	---	---
San José (19 de marzo)	---	---	X	---	---	---	---
Anunciación de María (25 de marzo) *	---	---	---	---	---	---	---
Nuestra Señora de Sotoveria (abril, variable)	X	---	---	---	---	---	---
Santa Cruz (3 de mayo)	---	X	---	---	---	---	---
San Isidro Labrador (15 de mayo)	X	---	---	---	---	---	---
Novena de Dolores	X	---	---	---	---	---	---
Semana Santa (Domingo de Ramos-Pascua de Resurrección)	X	---	X	---	X	X	X
Miércoles de Ceniza	---	X	---	---	---	---	---
Quinto viernes de Cuaresma	---	---	---	X	---	---	---
Domingo de Resurrección*	---	X	X	X	X	X	X
Domingo de Pascua de Pentecostés (Espíritu Santo) *	X	X	X	X	X	X	X
Ascensión de Jesucristo*	---	---	---	---	---	---	---
Corpus Christi*	X	X	X	---	---	X	X
San Antonio de Padua (13 de junio)	X	---	---	---	---	---	---
San Pedro y San Pablo (29 de junio) *	---	---	---	---	---	---	---
Asunción de María (15 de agosto) *	---	---	---	---	---	---	---
Santa Rosalía (4 de septiembre)	X	---	---	---	---	---	---
Natividad de María (8 de septiembre) *	---	X	---	---	---	---	---
Santa Cruz (14 de septiembre)	X	---	---	---	---	---	---
San Mateo apóstol (21 de septiembre)	---	---	X	---	---	---	---
San Miguel arcángel (29 de septiembre)	---	---	---	---	---	---	X
Todos Santos (1 de noviembre)	X	X	---	---	X	---	X
Purísima Concepción (8 de diciembre)	---	X	---	---	---	---	---
Navidad (25 de diciembre) *	X	X	X	X	X	X	X
Fiesta titular	X	X	X	X	X	X	X
Misas de los domingos*	?	X	?	?	?	?	?
Divino Salvador	---	---	---	X	---	---	---
Sufragio aniversario por las almas de los difuntos naturales	---	---	---	X	---	---	---
Santísima Trinidad	---	---	---	---	---	---	X

Nota: A diferencia de lo que registra el “Cuaderno de noticias”, el reglamento de bienes de comunidad de Zumpango registra dos pueblos más: San Mateo, que se cree es anexo al de Nextlalpan o Xaltocan, y el de los Remedios Tonaltilan.

Bibliografía

01. Ajofrín, Francisco (1986). *Diario del viaje a la Nueva España* (selección, introducción y notas de Heriberto Moreno García), México, Secretaría de Educación Pública, Colección Cien de México, 220 pp.
02. Báez-Jorge, Félix (2008), *Entre los naguales y los santos*, (comentarios de Johanna Broda y Alessandro Lupo), México, Universidad Veracruzana, 295 pp.
03. Beezley, William H. et al. (1994), "Introduction: Constructing Consent, Inciting Conflict" in William Beezley et al. (editors), *Rituals of rule, rituals of resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*, Wilmington, United States of America, Scholarly Resources Inc., pp. XIII-XXII.
04. Bono López, María (1999), "La política lingüística y los comienzos de la formación de un Estado nacional en México" en Manuel Ferrer Muñoz (coord.), *Los pueblos indios y el parteaguas de la independencia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-47.
05. *Colección de pragmáticas, cédulas, provisiones, autos acordados, y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el reinado del señor Don Carlos IV, cuya observancia corresponde a los tribunales y jueces ordinarios del reino, y a todos los vasallos en general, por Don Santos Sánchez, oficial de la escribanía de cámara y gobierno del mismo Consejo, (1805), tomo I, Madrid, Imprenta de D. Josef del Collado, 527 pp.*
06. *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Ilustrísimo, y Reverendo Señor Don Fray Alonso de Montufar en los años de 1555 y 1565 dalos a luz el Ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, (1768), México, Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hegal, 396 pp.*
07. *Concilio provincial III mexicano, celebrado en México el año 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes, ilustrado con muchas notas por el R.P. Basilio Arrillaga, de la Compañía de Jesús y un apéndice con los decretos de la silla apostólica relativos a esta Santa Iglesia, que constan en el Easti Novi Orbis y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes; con cuyas adiciones formará un código de derecho canónico de la Iglesia Mexicana. Publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván Rivera, (1870), Barcelona, Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, 581 pp.*
08. *Concilio provincial mexicano IV celebrado en la Ciudad de México el año de 1771, (1898), Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 222 pp.*
09. Curcio-Nagy, Linda A. (1994). "Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City" in William Beezley et al. (editors), *Rituals of rule, rituals of resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*, Wilmington, United States of America, Scholarly Resources Inc., pp. 1-25.
10. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada con el Sumario de la historia del Concilio de Trento, escrito por Don Mariano Latre, (1847), Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martín Indár, 440 pp.*
11. Gage, Thomas (1980). *Viajes en la Nueva España*, Cuba, Casa de las Américas, 247 pp.
12. Garrido Asperó, María José (1999). "Las fiestas celebradas en la Ciudad de México. De capital de la Nueva España a capital del imperio de Agustín I. Permanencias y cambios en la legislación festiva" en Manuel Ferrer Muñoz (coord.), *Los pueblos indios y el parteaguas de la independencia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-64.
13. *Gazetas de México, compendio de noticias de Nueva España, (1784-1809), por Don Manuel Antonio Valdés, México, Imprenta de Zúñiga y Ontiveros.*
14. Gemelli Careri, Giovanni Francesco (1976). *Viaje a la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Biblioteca Mexicana, núm. 29, 214 pp.
15. Gibson, Charles (2003). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 531 pp.
16. Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2009). "Auge y ocaso de la fiesta. Las fiestas en la Nueva España. Júbilo y piedad, programación y espontaneidad" en María Águeda Méndez (edit.), *Fiesta y celebración, discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, Biblioteca novohispana, estudios número I, pp. 59-73.
17. Gruzinski, Serge (2013). *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 311 pp.

18. Gruzinski, Serge (1985). “La «segunda aculturación»: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 8, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 175-201.
19. Humboldt, Alejandro de (2004). *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina), México, Porrúa, Sepan cuantos, núm. 39, 700 pp.
20. Israel, Jonathan I. (2005). *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 309 pp.
21. Lara Cisneros, Gerardo (2010). “Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII” en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana, núm. 84, pp. 279-302.
22. Marín Tello, María Isabel. “Los bienes de comunidad de Nuestra Señora de la Asunción Paracuaro, 1787-18010”, conferencia presentada en Paracuaro el 21 de noviembre de 2008 en el marco de la reunión anual de profesionales paracuarenses, A.C., 23 pp. http://paramich.org/parac_1787_1810.htm. Consultado el 5 de diciembre de 2014.
23. Martínez Baracs, Rodrigo (2010). “Los indios de México y la modernización borbónica” en Clara García Ayuardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 23-82.
24. Menegus, Margarita (1986). “Las Reformas Borbónicas en las comunidades de indios (comentarios al reglamento de bienes de comunidad de Metepec)” en Beatriz Bernal (coord.), *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, vol. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 755-776.
25. Molina del Villar, América (1996). *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 159 pp.
26. *Novísima Recopilación de las leyes de España, dividida en XII libros; en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775: y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804. Con un suplemento que contiene las Reales disposiciones, y otras providencias expedidas en los dos años de 1805 y 1806, y algunas de las anteriores no incorporadas en este Código, mandada formar por el señor Don Carlos IV, (1831)*, tomo I, México, Galván Librero, 830 pp.
27. Osorio y Carvajal, Ramón (1973). *La conjura de Martín Cortés y otros sucesos de la Colonia*, México, Departamento del Distrito Federal/Secretaría de Obras y Servicios, Colección Popular Ciudad de México, núm. 2, 126 pp.
28. Paz, Octavio (2008). *El laberinto de la soledad, postdata y vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección popular número 471, 351 pp.
29. Pimentel, Francisco (1995). *Dos obras de Francisco Pimentel. Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla. La economía política aplicada a la propiedad territorial en México* (estudio introductorio de Enrique Semo), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, 334 pp.
30. Quispe Escobar, Alber. “Ilustración, fiesta y religiosidad indígena-mestiza. Apuntes sobre las reformas de Francisco de Viedma en Cochabamba, 1784-1809”, pp. 101-110, <http://www.sedosmission.org/sedoarticles/documents/escobar-2013-ilustracion-es.pdf>. Consultado el 9 de enero de 2014.
31. *Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el reino de la Nueva España*, (1786), Madrid, 410 pp.
32. Riva Palacio, Vicente (1987). *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, tomo VII (Historia del virreinato), México, Editorial Cumbre, 237 pp.

33. Rivera Ayala, Sergio (1994). "Lewd Songs and Dances from the Streets of Eighteenth-Century New Spain" in William Beezley et al. (edit.), *Rituals of rule, rituals of resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*, Wilmington, United States of America, Scholarly Resources Inc., pp. 27-46.
34. Rivera, Manuel (s/f). *Los gobernantes de México. Galería de biografías y retratos de los virreyes, emperadores, presidentes y otros gobernantes que ha tenido México, desde don Hernán Cortés hasta el C. Benito Juárez*, tomo I, México, Imprenta de J. M. Aguilar Ortiz, 624 pp.
35. Rubial García, Antonio (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultura de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 513 pp.
36. Rubial García, Antonio (2009). "Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político" en María Águeda Méndez (edit.), *Fiesta y celebración, discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, Biblioteca novohispana, estudios núm. I, pp. 23-39.
37. Taylor, William B. (1999). *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, volumen I y 2, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 856 pp.
38. Tena Ramírez, Felipe (1957). *Leyes fundamentales de México 1808-1957*, México, Porrúa, 942 pp.
39. Terán, Marta (1997). "Políticas contra las fiestas pueblerinas michoacanas durante la época borbónica" en Carlos Paredes (coord.), *Historia y sociedad. Ensayos del Seminario de Historia colonial de Michoacán*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 366-391.
40. Vera, Fortino Hipólito (1887). *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana*, tomo II, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 685 pp.
41. Villarreal, Hipólito (1994). *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España* (estudio introductorio de Beatriz Ruiz Gaytán), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, 363 pp.
42. Villoro, Luis (2002). *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 255 pp.
43. Viqueira Albán, Juan Pedro (1987). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 302 pp.
44. Weckmann, Luis (1996). *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 680 pp.
45. Zahino Peñafort, Luisa (1990). "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 45, El Colegio de Michoacán, Invierno, pp. 5-31.

Archivo

Archivo General de la Nación (AGN):

Instituciones Coloniales, ramos:

Criminal, volumen 71, expediente 6.

Indiferente virreinal, caja 1198, expediente 007.

Indiferente virreinal, caja 5124, expediente 10.

Indios, volumen 76, expedientes 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8 y 12.

Reales Cédulas Originales y Duplicados, volumen 144, expediente 86.

ANTONIO DE JESÚS ENRÍQUEZ SÁNCHEZ. Actualmente se encuentra trabajando, como parte de su proyecto de titulación, las raíces históricas del ritual e imaginario agrícola entre los *jñatro* (mazahuas) del valle de Ixtlahuaca. El presente texto forma parte del proyecto de investigación "Colaboración Interinstitucional para el Fortalecimiento de los Programas de Posgrado en Historia" en el que participan el Colegio Mexiquense A.C. y la UAEM.