

MESOAMÉRICA



MESOAMÉRICA

Año 37, número 58, enero-diciembre de 2016

EDITORES

Justin Wolfe
Aaron Schneider

EDITORA DE RESEÑAS

Catherine Komisaruk

CONSEJO EDITORIAL

Marta Casauís Arzú, Demetrio Cojtí Cuxil, Beatriz Cortez, Darío Euraque,
Coralía Gutiérrez, Walter Little, Karl Offen y Terance L. Winemiller

CONSEJO CIENTÍFICO

Arturo Arias, Rina Cáceres, Robert Carmack, Susanne Jonas,
W. George Lovell, Alain Musset, Werner Mackenbach,
Mario Humberto Ruz Sosa y Stephen Webre

ASISTENTE

Fabiola Ramírez Gutiérrez

ASISTENTE DE REDACCIÓN

Guisela Asensio Lueg

MESOAMÉRICA

AÑO 37, NÚMERO 58, ENERO-DICIEMBRE DE 2016



PLUMSOCK
MESOAMERICAN
STUDIES

ILUSTRACIÓN DE PORTADA:

“Store in Antigua” por Sanfred Robinson
de The Marian Robinson Photograph Album (8)
en The Latin American Library Image Archive.
Cortesía de The Latin American Library, Tulane University.

CORRESPONDENCIA

MESOAMÉRICA

Tulane University

Department of History

6823 St. Charles Ave., New Orleans, LA 70118

Fax: (504) 862-8739

editors@mesoamericarevista.org

www.mesoamericarevista.org

© 2016

Plumsock Mesoamerican Studies

www.plumsock.org

ISSN 0252-9963

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	ix
ARTÍCULOS	
DEBORAH SINGER GONZÁLEZ	1
Territorialización de la fe: ceremoniales públicos en Santiago de Guatemala entre los siglos XVI y XVIII <i>The Territorialization of Faith: Public Ceremonies in Santiago de Guatemala between the Sixteenth and Eighteenth Centuries</i>	
JENNIFER CAROLINA GÓMEZ MENJÍVAR	22
Perfiles culturales negros: África y la negritud en la obra temprana dariana <i>Black Cultural Profiles: Africa and Negritude in the Early Work of Rubén Darío</i>	
JAMES H. McDONALD y JOHN P. HAWKINS	40
Valor humano, anarquía endémica y gubernamentalidad precaria en Guatemala <i>Human Value, Endemic Anarchy, and Precarious Governmentality in Guatemala The Case of Las Margaritas, Chiapas</i>	

DOSSIER

- JUAN PABLO PÉREZ SÁINZ 67
La redefinición de las relaciones de poder con los sectores subalternos
en Centroamérica hacia fines del siglo XX
*The Redefinition of Power Relations with Subaltern Sectors
in Central America at the end of the 20th Century*
- RICARDO SÁENZ DE TEJADA 100
Democratización, élites y poder en Centroamérica:
los casos de Guatemala y El Salvador
*Democratization, Elites, and Power in Central America:
The Cases of Guatemala and El Salvador*
- AARON SCHNEIDER 137
Economía política en la formación
de los Estados centroamericanos durante la globalización
Political Economy of Central American State-building under Globalization

RESEÑAS

COMPILACIONES

- Elizabeth Baquedano, editora, *Tezcatlipoca: Trickster and Supreme Deity*
por EDWARD POLANCO 170
- Roberto García Ferreira y Arturo Taracena Arriola, editores,
La Guerra Fría y el anticomunismo en Centroamérica
por HÉCTOR LINDO-FUENTES 172
- John W. I. Lee y Michael North, editores,
Globalizing Borderlands Studies in Europe and North America
por JUSTIN CAMPBELL 180

MONOGRAFÍAS

- Ernesto Bassi, *An Aqueous Territory:
Sailor Geographies and New Granada's Transimperial Greater Caribbean World*
por MEGAN McDONIE 182

- 7
Will Fowler, *Independent Mexico:
The Pronunciamiento in the Age of Santa Anna, 1821–1858*
por SHAYNA MEHAS 185
- Ana Marfa Ochoa Gautier,
Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia
por ALEX HIDALGO 187
- 0
Charles Étienne Brasseur de Bourbourg, *The Manuscript Hunter:
Brasseur de Bourbourg's Travels Through Central America
and Mexico, 1854–1859*
por W. GEORGE LOVELL 189
- 7
Yeidy M. Rivero,
Broadcasting Modernity: Cuban Commercial Television, 1950–1960
por CELESTE GONZÁLEZ DE BUSTAMANTE 194
- Megan Crowley-Matoka, *Domesticating Organ Transplant:
Familial Sacrifice and National Aspiration in Mexico*
por REBEKAH MARTIN 197

0
2
10
32

PRESENTACIÓN

El istmo de Centroamérica reúne una diversidad cultural, social, política y demográfica impresionante dentro de un territorio relativamente pequeño. Este número de *Mesoamérica* incluye artículos que tratan de esta diversidad a través de investigaciones históricas, culturales y científicas sociales.

La investigación de la historiadora Deborah Singer González analiza los festejos públicos en Santiago de Guatemala en el periodo colonial y se enfoca en las tensiones tanto implícitas como explícitas de la participación élite y subalterna notablemente indígena. La contribución de la especialista en estudios culturales Jennifer Carolina Gómez Menjivar explora un momento clave en la historia sociocultural afrocentroamericana de finales del siglo XIX. Gómez Menjivar analiza el tema de África y la subjetividad negra en la obra de Rubén Darío como espejo de un proceso contemporáneo de sumersión y exclusión de identidades afrocentroamericanas. En su ensayo, los antropólogos James H. McDonald y John P. Hawkins rastrean la idea de “valor” —notablemente “valor humano”— a través de su trabajo etnográfico en La Antigua Guatemala con el fin de explorar las implicaciones teóricas de la obra de David Graeber en la región, especialmente en el contexto de la inseguridad personal y gubernamental imperante.

También presentamos un dossier de investigación sobre poder, formaciones sociales y economía política en Centroamérica a largo del período de globalización neoliberal. El sociólogo Juan Pablo Pérez Sáinz examina el desempoderamiento de los sectores subordinados en el istmo y argumenta no sólo que los pobres han experimentado una precariedad cada vez mayor, sino que la política social neoliberal ha reformulado las cuestiones sociales de una manera que socava los reclamos políticos subalternos. En su contribución, el politólogo Roberto Sáenz de Tejada explora el otro lado del espectro social y analiza la relación entre la democratización y las prácticas políticas de las élites empresariales en Guatemala y El Salvador, argumentando que en El Salvador éstas se involucraron cada vez más directamente en la política del partido ARENA, mientras que en Guatemala continuaron ejerciendo el poder de manera más indirecta. Finalmente, el artículo del politólogo Aaron Schneider estudia los procesos de construcción

del Estado en Centroamérica en el contexto de los flujos transnacionales de riqueza y poder asociados con la globalización neoliberal. Schneider sugiere que, a pesar de la deseabilidad entre las élites de tales proyectos locales, una gama de experiencias regionalmente variadas muestra cómo esta minoría selecta ha fallado en consolidar la acumulación transnacional y hace poco por promover la democracia o el desarrollo.

Complementamos este número con nueve reseñas que incluyen compilaciones y monografías recientes en historia, antropología y arqueología.

JUSTIN WOLFE
Tulane University
New Orleans, Louisiana

AARON SCHNEIDER
University of Denver
Denver, Colorado

Deborah Singer González*

TERRITORIALIZACIÓN DE LA FE:
CEREMONIALES PÚBLICOS
EN SANTIAGO DE GUATEMALA
ENTRE LOS SIGLOS XVI Y XVIII

Resumen

El artículo analiza los festejos públicos que se realizaban en Santiago de Guatemala entre los siglos XVI y XVIII. Si bien estas celebraciones constituían una estrategia para reproducir las jerarquías de poder en el orden colonial, también operaban como un espacio donde la noción de comunidad cristiana albergaba a sujetos de origen étnico diferente. Dado que las comunidades indígenas de los pueblos vecinos participaban presentando sus músicas y bailes, se argumenta que la marcha procesional les permitía una apropiación simbólica del espacio urbano, además de reafirmar el sentido de sus prácticas culturales y la voluntad de supervivencia. Insertar elementos autóctonos en el discurso oficial no sólo se irguió como táctica subversiva, sino que además contribuyó a modificar los modos en que los participantes de las fiestas vivenciaban la fe.

THE TERRITORIALIZATION OF FAITH:
PUBLIC CEREMONIES IN SANTIAGO DE GUATEMALA
BETWEEN THE SIXTEENTH AND EIGHTEENTH CENTURIES

Abstract

The article analyzes the public celebrations that took place in Santiago of Guatemala between the sixteenth and eighteenth centuries. Although these celebrations served as a strategy to reproduce hierarchies of power in the colonial order, they also operated as a space where the notion of Christian community harbored subjects of different ethnic origin. Given that the indigenous communities of the neighboring towns participated in presenting their music and dances, it is argued that processional marches allowed them a symbolic appropriation of urban space, as well as a reaffirmation of the meaning of their cultural practices and their will to survive. Inserting indigenous elements into the official discourse not only stood as a subversive tactic, but also contributed to modifying the ways in which celebrants experienced their faith.

* Deborah Singer González (chilena) obtuvo el doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad Nacional de Costa Rica. Actualmente es docente e investigadora de la Escuela de Música de la Universidad Nacional de Costa Rica. Su dirección de correo electrónico es deborah.singer.gonzalez@una.cr.

En el transcurso de la era colonial, los ceremoniales públicos cumplieron un rol preponderante en la vida cívica y espiritual de las ciudades hispanoamericanas.¹ Según consta en los documentos de la época, los principales eventos cívico-religiosos se efectuaban en la plaza mayor y sus calles aledañas, en medio de un gran despliegue de signos visuales (banderas y pendones, arreglos florales, arcos triunfales, etc.) que proporcionaban el telón de fondo para la ejecución de música, danzas, escenificaciones teatrales, juegos de caballería, corridas de toros y espectáculos de fuegos artificiales. Los residentes de la ciudad se veían inmersos en una compleja red de estímulos sensoriales que apelaban a la emotividad y exacerbaban la experiencia religiosa de los participantes.

La costumbre de realizar festejos públicos reprodujo una tradición que las ciudades de España mantenían desde tiempos remotos y los centros urbanos de Hispanoamérica no quedaron a la zaga. Se esperaba que las fiestas fueran espectaculares y gran parte de la organización corría por cuenta de los gobiernos locales. Santiago de Guatemala contaba con un cabildo integrado por españoles y una elite mercantil criolla que, según sostiene Stephen Webre,² favoreció que en la ciudad hubiera una movilidad de grupos de diferente condición étnica que se relacionaban entre sí por medio de actividades comerciales variadas.³ Dado que las políticas de segregación racial que promovía la Corona nunca fueron

¹ El tema ha sido ampliamente desarrollado por diversos autores latinoamericanos. Véanse, por ejemplo, Susana Antón Priasco, "Espectáculos cortesanos en la América española del siglo XVII: las fiestas como caso para el análisis de la relación entre la Corte y la Corte virreinal", en *Estudios de Historia de España* 11 (2009), págs. 197–231; Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Las fiestas novohispanas: espectáculo y ejemplo", en *Estudios Mexicanos* 9: 1 (Winter, 1993), págs. 19–45; Héctor Lara Romero, *Fiestas y juegos en el reino de la Nueva Granada. Siglos XVI–XVIII* (Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2015); Iris Gareis, "Los rituales del Estado colonial y las élites andinas", en *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 37: 1 (2008), págs. 97–109; y Alexandra Kennedy Troya, "La fiesta barroca en Quito", en *Anales del Museo de América* 4 (1996), págs. 137–152. Véase además la memoria del III Coloquio Musicat, Montserrat Galí Boadella y Morelos Torres Aguilar, editores, *Lo sagrado y lo profano en la festividad de Corpus Christi* (México: Universidad Nacional Autónoma de México y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2008), disponible en <<http://musicat.unam.mx/memorias%203.pdf>> (consultado el 18 de junio de 2017).

² Stephen Webre, "El Cabildo de Guatemala en el siglo XVII: ¿una oligarquía criolla cerrada y hereditaria?", en *Mesoamérica* 2 (1981), págs. 1–19.

³ Robinson A. Herrera, *Natives, Europeans, and Africans in Sixteenth-Century Santiago de Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 2003), pág. 151.

del todo cumplidas, en la capital del reino de Guatemala conflúan españoles, criollos, indígenas, afrodescendientes y sujetos de condición étnica indefinida (ladinos, mulatos, zambos y demás),⁴ de manera que la fiesta pública constituía la ocasión por excelencia para albergarlos bajo la noción de comunidad cristiana, afianzando a la vez el sentido de pertenencia y lealtad al rey.

Las comunidades indígenas se encontraban en condición especial. Desde los orígenes de la colonización habían sido congregadas en barrios, reducciones o *pueblos de indios* para facilitar su occidentalización y lograr que olvidaran sus antiguos ritos. Pero lo cierto es que continuamente huían de los pueblos hacia las montañas para regresar a sus costumbres, lo que pone en tela de juicio la efectividad del proyecto urbano-occidental que les impuso el orden colonial. George Lovell sostiene que congregarlos más bien les permitió subvertir el plan imperial;⁵ por esa razón los términos en los que los indígenas participaban en los festejos públicos de la ciudad deben ser examinados con bastante cuidado.

Los estudios existentes acerca de los festejos públicos en las ciudades coloniales abordan aspectos como la organización y desarrollo de los eventos, el impacto que tenían en la consolidación de las jerarquías sociales o los elementos de sincretismo que se ponían en juego. No obstante, el enfoque que daré al tema en este trabajo será la creación de un espacio simbólico donde se realizaban actos rituales que propiciaban la toma de posesión del entorno urbano. Mi intención es analizar cómo se redefinía durante las fiestas el espacio físico-cultural que daba sentido a las relaciones sociales y en qué medida los ceremoniales se transformaban en una vía para la territorialización de la fe.

Cuando hablo de ceremoniales me refiero a actos rigurosamente pautados que se ejecutaban para celebrar con solemnidad eventos de naturaleza religiosa. En este artículo se explorará en qué forma estos actos permitieron la integración de las comunidades indígenas en el marco de los festejos públicos, favoreciéndose así una transferencia cultural recíproca que tuvo repercusiones en los modos en que las personas experimentaban la fe. Asimismo, se analizarán los elementos disruptivos que sugieren la presencia de estrategias de resistencia por parte de las comunidades autóctonas.

El despliegue externo del cristianismo que se hacía durante las fiestas constituyó una vía efectiva para atraer a los indígenas a la nueva fe, puesto que —según se lee en los textos de la época— su “natural rusticidad” les impedía comprender las verdades de la doctrina, siendo capaces “únicamente” de intere-

⁴ Adriaan C. van Oss, “El régimen autosuficiente de España en Centroamérica”, en *Mesoamérica* 3 (1982), págs. 67–89.

⁵ W. George Lovell, “The Real Country and the Legal Country: Spanish Ideals and Mayan Realities in Colonial Guatemala”, en *GeoJournal* 26: 2 (1992), págs. 181–185.

sarse por la música, los fuegos artificiales y los ornamentos.⁶ Al respecto, Serge Gruzinski destaca que la pérdida de marcos referenciales ancestrales los obligó a forjarse itinerarios hasta entonces desconocidos.⁷ Según se verá, la fiesta pública marcaba el tiempo especial en el que podían reafirmar y renegociar su posición en el espacio social.

Para fundamentar el análisis tomaré como fuentes de referencia⁸ actas del Cabildo y algunas descripciones que dejaron los cronistas y testigos de la época, entre ellos el dominico español Fray Francisco Ximénez (1666–1729), el historiador criollo Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (1643–1700), el abogado de la Real Audiencia Antonio de Paz y Salgado (?–1757) y el clérigo e historiador guatemalteco Domingo Juarros (1752–1820). Estos autores hacen referencia a las procesiones, danzas y juegos ceremoniales que se realizaban en Santiago de Guatemala durante las fiestas, lo que me permitirá explorar el trasfondo ideológico que prima en los textos y la manera en que se fue consolidando un tipo de narrativa que orientaba la percepción de la experiencia colonial.

ESPACIOS SOCIALES

Puesto que el tema de análisis es la apropiación y re-apropiación de los espacios públicos, es necesario hacer un alto en la noción de *espacio*. Para efectos de este artículo, el espacio será comprendido en un nivel que trasciende las coordenadas geográficas y adquiere más bien una dimensión social, de manera que es construido y percibido conforme al uso que los conglomerados sociales hacen de él. Pierre Bourdieu se refiere a este fenómeno al señalar que el espacio físico opera como el “conjunto de posiciones distintas y coexistentes, externas unas a otras, definidas en relación unas de otras, por su exterioridad mutua y por relaciones de proximidad, de vecindad o de alejamiento y asimismo por relaciones de orden, como por encima, por debajo y entre”.⁸

Visto así, se trata de un espacio relacional, puesto que al configurarlo entran en juego las posiciones sociales, las disposiciones (que Bourdieu asocia al *habitus*) y las tomas de posición de los agentes sociales. El espacio se transforma así en una red de posibilidades, un sistema en el que los sujetos se sitúan, echan raíces,

⁶ Adriaan C. van Oss, *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524–1821* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), págs. 18–20.

⁷ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI–XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), pág. 277.

⁸ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1997), pág. 16.

crean vínculos y toman posturas con la finalidad de conservarlo o transformarlo. En ese espacio de relaciones, las posiciones son relativas y las estructuras de poder no son inmutables. Por esa razón se proyecta en tanto campo de lucha donde se concretan las prácticas y representaciones de los grupos en pugna.

Puesto que en una sociedad de tipo colonial el poder no puede mantenerse indefinidamente sobre la base de la fuerza, resulta imprescindible colonizar el imaginario de los grupos subalternos mediante la circulación en el espacio de un nuevo sistema de símbolos.⁹ Es así como la cosmovisión occidental fue puesta en espectáculo a través de ceremoniales cuyo fin era mantener vigentes las lealtades y cohesiones, pero además permitían el encuentro de sujetos que —en condiciones normales— no se situaban próximos en el espacio social, ya sea por diferencia étnica, de clase, de intereses, etc. Se producía entonces una lucha simbólica entre prácticas y representaciones ajenas, lo que derivaba en formas divergentes de percibir el espacio, según la posición de los participantes en la celebración.

A pesar de que los sujetos se distribuían según patrones sociales de segregación, el área de los festejos proyectaba la idea de unidad basada en la percepción de un eje espacio-tiempo socialmente compartido. Realizar actos ceremoniales en esas circunstancias operaba como estrategia de apropiación territorial. Apropiarse de ese espacio implicaba perpetuar y legitimar su uso, dando curso a procesos de territorialización, es decir, a la construcción de un entorno cultural que daba sentido a las relaciones sociales.

LA CIUDAD RACIONALIZADA

Durante la conquista y colonización de América, la política de fundar ciudades consolidó el dominio español sobre los pueblos indígenas. Para efectos de organización, se impuso un diseño urbano racionalizado según el cual las calles debían entrecruzarse en línea recta formando cuadras regulares en torno de una plaza central.¹⁰ En Santiago de Guatemala la plaza era el centro neurálgico donde se realizaban los festejos públicos, gestiones comerciales y ejercicios bélicos. En el costado este se ubicaba la Catedral, al sur las oficinas del Gobierno Real (Palacio de los Capitanes), al norte el Cabildo y al oeste la Arcada de Comercio

⁹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), págs. 84-85.

¹⁰ En las Ordenanzas de Población de 1573 Felipe II dictó que "se haga la planta del lugar repartiendola por sus plaças calles y solares a cordel y regla, comenzando desde la plaça mayor". En Miguel Rojas-Mix, *La plaza mayor: el urbanismo, instrumento de dominio colonial* (Barcelona: Muchnik Editores, 1978), pág. 63. Véase además Alberto de Paula "La ciudad y la religión en el planeamiento urbano", en *América* 1 (1976), págs. 21-32.

o Portal de las Panaderas.¹¹ La ciudad contaba con un significativo número de iglesias, conventos, parroquias y ermitas que aún hoy en día dan cuenta de la omnipresencia de la religión católica.¹² Todas estas edificaciones constituían hitos arquitectónicos de grandes proporciones¹³ que modelaban la percepción del espectador en la medida en que ordenaban y segmentaban el espacio urbano, definiendo diferentes relaciones de unos con otros según los niveles de uso.

Además de determinar los grados de poder, la arquitectura de la ciudad colonial condicionaba físicamente las relaciones sociales porque organizaba el comportamiento espacial: impedía, restringía o habilitaba el paso, como ocurría con los edificios de la administración colonial (Real Audiencia, Cabildo, Catedral, cárcel, etc.). La visibilidad y permanencia en el tiempo de estas construcciones proyectaba su importancia, repercutiendo en la legitimación territorial y condensando los discursos y representaciones sociales que orientaban el diario vivir de las personas.¹⁴

Al igual que en otras ciudades coloniales, el ordenamiento urbano en Santiago de Guatemala era eminentemente jerárquico, de manera que el estatus social de los sujetos se transformaba en factor clave para su distribución en el espacio. Los descendientes de los conquistadores y demás representantes del poder colonial residían en los alrededores de la plaza mayor, mientras que los indígenas eran congregados en los barrios periféricos conocidos como *barrios de indios*: Jocotenango y San Felipe al norte, Santa Inés al este, Santa Isabel y Santa

¹¹ David Jickling, "The Vecinos of Santiago de Guatemala in 1604", en Duncan Kinkead, editor, *Estudios del reino de Guatemala: homenaje al profesor S. D. Markman* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1985), pág. 80.

¹² Un análisis detallado de la arquitectura colonial en la ciudad lo proporciona Sidney D. Markman: "Santa Cruz, Antigua, Guatemala, and the Spanish Colonial Architecture of Central America", en *Journal of the Society of Architectural Historians* 15: 1 (Mar. 1956), págs. 12-19. Adriaan van Oss destaca que antes del terremoto de 1773, de 44 edificios públicos existentes en la ciudad, no menos de 41 eran eclesiásticos y de éstos, al menos 17 constituían comunidades monásticas permanentes. Su tamaño solía superar el de los edificios con fines civiles. Véase van Oss, "El régimen autosuficiente", págs. 87-88. Véase además van Oss, *Catholic Colonialism*, pág. 181.

¹³ La arquitectura monumental tiene como distintivo que su escala y elaboración exceden los requerimientos de cualquier función práctica, siendo primordialmente una demostración de poder. Bruce G. Trigger, "Monumental Architecture: A Thermodynamic Explanation of Symbolic Behaviour", en *World Archeology* 22: 2 (1990), págs. 119-132.

¹⁴ Uno de los efectos de las construcciones permanentes es que los individuos no se ven avasallados por las contingencias temporales y pueden proyectar una continuidad de generaciones. Francisco M. Gil García, "Manejos espaciales, construcción de paisajes y legitimación territorial: en torno al concepto de monumento", en *Complutum* 14 (2003), págs. 19-38.

Ana al sureste. Todos ellos eran "visitantes" de la ciudad, independientemente del lazo que los hubiera unido a ese espacio físico en tiempos precolombinos. Los festejos públicos les proporcionaban la oportunidad de modificar su relación con ese espacio.

EL TIEMPO DE LAS FIESTAS

Ya se dijo que las fiestas cívicas y religiosas constituían la ocasión en la que los residentes de la ciudad proclamaban públicamente su fe en Dios y lealtad a la Corona. Durante el tiempo festivo, el espacio urbano se transformaba en un gran escenario para la realización de ceremoniales en los que se ejecutaban rituales de alto contenido simbólico. La tradición de celebrar las fiestas creaba historia, con los consecuentes efectos de legitimación y cohesión social.

Cada evento suponía que, en un espacio y un tiempo limitado, se realizaban actos que trascendían lo cotidiano y producían una gran descarga de sentido gracias a la confluencia de estímulos sensoriales que se apelaban los unos a los otros.¹⁵ En el marco de los festejos públicos de Santiago de Guatemala, el despliegue de imágenes, sonidos y aromas despertaba respuestas afectivas que exacerbaban la experiencia religiosa. Esto puede observarse por ejemplo en la celebración que se llevó a cabo con motivo de la llegada de la Bula que elevó la Catedral al rango de Metropolitana (6 de febrero de 1745). Según escribe el abogado de la Real Audiencia Antonio de Paz y Salgado, en esa ocasión hubo repique de campanas y salva de artillería "cuyos festivos ruidos hallaron alegre consonancia en los corazones de todos, se celebró una solemne Missa, cantándose en hacimiento de gracias en esta Santa Iglesia, y continuándose por tres sucesivas noches la iluminación de todas las Calles".¹⁶ De esta descripción se infiere que el sonido de las campanas, la artillería y los cantos se unían a la luz (iluminación de las calles) para despertar respuestas emocionales en los participantes ("alegre consonancia en los corazones de todos").

El tiempo festivo propiciaba además procesos de refuncionalización de las prácticas culturales debido a la multiplicidad socio-étnica de los asistentes a las fiestas, quienes no sólo confrontaban discursos contrapuestos, sino que también ponían en acción una compleja red de códigos (visuales, sonoros, lingüísticos) que se diseminaban en el espacio público. El caso de la fiesta de *Corpus Christi* es emblemático debido a la cantidad de mensajes polisémicos que contenía, lo

¹⁵ Es decir, sinestesia; la percepción simultánea de varios tipos de sensaciones de diferentes sentidos.

¹⁶ Antonio de Paz y Salgado, *Las luces del cielo de la iglesia difundidas en el emisferio de Guathemala* (México: Imprenta Real del Superior Gobierno, 1747), pág. 24.

que propiciaba interpretaciones diferentes dependiendo de los participantes.¹⁷ El desafío para la elite consistía entonces en afianzar (¿imponer?) un sistema de percepción que uniformara las lecturas y que diera la ilusión de armonía a las fuerzas sociales, sobre la base de la existencia de un orden de poder único e indiscutible. Un testigo de los festejos celebrados para inaugurar la nueva Catedral de Guatemala (1680), señala que hubo fuegos artificiales, después de los cuales ingresó en la plaza una encamisada compuesta por veinte caballeros nobles con sus lacayos, que llevaban en las manos hachas de cera con arandela de plata. En ese momento se escuchó una multitud de clarines:

pedida venia a la Real Audiencia, que la concedió en el acto, entró la caballería, con grande aparato y gravedad; y llegando a la vista de la Real Audiencia, tremolando penachos, y haciendo acatamientos, que hasta los caballos parece que hacían genuflexiones, dieron vuelta por la plaza, y continuaron su paseo por las calles.¹⁸

El acto que ejecutan los caballeros consagra a la Real Audiencia como figura de autoridad y símbolo del poder colonial. Para ello se despliega un sinnúmero de signos visuales, sonoros y olfativos (penachos, clarines, velas) que el rito pone en acción (marcha de los caballeros, acatamientos, genuflexiones) con la finalidad de insertarlos en un marco coherente de sentido. Nótese que las estrategias discursivas empleadas por el cronista contribuyen a construir un orden natural de las cosas;¹⁹ no hay que perder de vista que los caballeros formaban parte de la elite social y la "coreografía" que llevaban a cabo en el espacio público afianzaba su posición de prestigio.

Si bien durante las fiestas las relaciones de poder se proyectaban en tanto orden fijo e inmutable, lo cierto es que no estaban exentas de dinamismo, según lo muestra la realización de procesiones.

¹⁷ Gareis, "Los rituales del Estado colonial", pág. 105.

¹⁸ Domingo Juarros, *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*, 2 tomos (Guatemala: Edición del Museo Guatemalteco, 1857), II, pág. 361. Leslie Ellen Straub señala como antecedente que en las fiestas asturianas hay misa y procesión, compra-venta, comidas al aire libre, juegos colectivos, bailes y cantos. Al finalizar la tarde entra en las fiestas la aristocracia, que generalmente lo hace a caballo. Eso marca la apoteosis del júbilo y la sensación de unidad. Leslie Ellen Straub, "La romería como modelo de peregrinaciones en las tradiciones centroamericanas", en *Mesoamérica* 9 (1985), págs. 104-132.

¹⁹ Teun A. van Dijk, "Principles of a Critical Discourse Analysis", en *Discourse and Society* 4: 2 (1993), págs. 249-283.

ESPACIOS EN MOVIMIENTO

La procesión es una manifestación de devoción colectiva que exterioriza el culto en el espacio público. Dado que la procesión concreta la religiosidad y visualiza la doctrina, adquiere particular relevancia en los eventos comunitarios importantes. Por esa razón, cuando Santiago fue designado patrón de la ciudad (1527), Jorge de Alvarado prometió "celebrarlo con vísperas, procesión, misa solemne y fiesta de plaza".²⁰

La realización de procesiones era bastante común en España, pero se le otorgó un significado preponderante en la celebración de *Corpus Christi*. Así lo ratificó el Concilio de Trento en la sesión del 11 de octubre de 1551:

Declara además el santo Concilio, que la costumbre de celebrar con singular veneración y solemnidad todos los años, en cierto día señalado y festivo, este sublime y venerable Sacramento, y la de conducirlo en procesiones honorífica y reverentemente por las calles y lugares públicos, se introdujo en la Iglesia de Dios con mucha piedad y religión.²¹

Ya se dijo que la doctrina cristiana era vivenciada corporalmente a través de estímulos sonoros, visuales y olfativos. Al ser integrados en un todo orgánico, se transformaban en un sistema de significaciones que contribuía a consolidar determinadas formas de comprender el mundo circundante. Así ocurría con la ejecución de cantos y oraciones durante el desplazamiento procesional: la ciudad se transfiguraba en un gran espacio sacro análogo a la Jerusalén celestial,²² dada la atmósfera de santidad que creaba la comunidad en marcha por la senda divina.

Las procesiones salían del interior de la iglesia y se trasladaban por las calles de la ciudad en un itinerario previamente definido, siendo la plaza el centro neurálgico. Señalo como ejemplo la fiesta de San Sebastián, cuya imagen era llevada en procesión desde la Catedral hasta la ermita del santo. En el trayecto

²⁰ Así consta en el libro 1, folio 21 de las actas del Cabildo. Véase Juarros, *Compendio de la historia*, II, Tratado Sexto, cap. 5, pág. 264.

²¹ Concilio de Trento, cap. V. Cabe señalar que en las actas de los Concilios Provinciales de México I y II (1555, 1565) se ordena que todos los gobernadores de indios, en los días festivos "llamassen por la mañana muy temprano á los vecinos de sus Pueblos, y les llevassen á la Iglesia en Processión con la Cruz delante" (pág. 7). Disponible en <<https://archive.org/stream/conciliosprovinc00cath#page/6/mode/2up>> (consultado el 16 de septiembre de 2016).

²² Antonio Rubial García, "Civitas Dei et novus orbis: la Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 20: 72 (1998), págs. 5-37.

desfilaba el cabildo eclesiástico, el coro y capilla de la Catedral, los vecinos de la ciudad y las órdenes religiosas. Una vez en la ermita, el prebendado cantaba una misa, había un sermón y luego la procesión regresaba a la Catedral cantando la letanía de los santos.²³

En las fiestas de *Corpus Christi* la ruta de la procesión era adornada con banderas y pendones; en ciertos lugares se instalaban altares portátiles profusamente decorados y se presentaban bailes o villancicos. El día en que se inauguró la nueva Catedral, el Santísimo Sacramento fue llevado hasta ella en procesión desde la iglesia de San Pedro. Según relata el testigo,²⁴ abrían la marcha los gigantones²⁵ que iban seguidos de trescientos pendones. Más atrás avanzaban las cofradías, las órdenes religiosas, el Colegio Tridentino, el clero secular y el cabildo eclesiástico, todos portando sus imágenes tutelares. El presidente de la Real Audiencia llevaba el guion, mientras que el Santísimo Sacramento era trasladado "en andas de plata riquísimamente adornadas"²⁶ bajo un palio de tela blanca. Por último, cerraban la marcha el preste con los ministros, el Ayuntamiento, el tribunal de la Real Audiencia y finalmente la infantería.

Se observa que cada estamento del poder colonial se exhibía públicamente conforme a una distribución previamente definida, en una suerte de proclamación de orden eterno. Lo interesante de señalar es que también se asignaba un lugar a las comunidades indígenas de las zonas aledañas, a las que se les permitía presentar sus propias músicas y danzas. La procesión ofrecía entonces un marco de integración a los grupos subalternos:

van por delante en ella las cofradías de los pueblos inmediatos, con sus Santos tutelares y muchos indios con varas y pendones: otros tocando tambores y otros instrumentos de los que usa esta nación: otros, danzando, también a su modo.²⁷

Las varas y pendones operaban en aquel tiempo como emblemas de poder que se exhibían para visualizar las jerarquías y legitimar la condición de élite de

²³ Juarros, *Compendio de la historia*, II, págs. 244–245.

²⁴ La relación de los hechos la hizo en su tiempo el cura de Jutiapa. Domingo Juarros integró este relato en *Compendio de la historia*.

²⁵ Tradición popular en la que algunos participantes portan figuras de gran altura y las hacen girar y bailar para animar a la gente.

²⁶ Juarros, *Compendio de la historia*, Apéndice al tomo II, pág. 358.

²⁷ Juarros, *Compendio de la historia*, I, pág. 239.

los participantes.²⁸ Los santos titulares dan cuenta de que los indígenas debían internalizar los símbolos sacros del cristianismo, aunque estos grupos tenían prácticas culturales ajenas a las de la sociedad hispano-criolla. La diferencia es matizada mediante la representación en el marco de un contexto festivo que intenta ser conciliador. No ocurría esto en los espacios cotidianos. El obispo Andrés de las Navas y Quevedo denunciaba en 1687 que incluso en las regiones cercanas a la capital los indígenas mostraban escaso interés en los ritos cristianos; no asistían a misa ni enviaban a sus hijos a la doctrina, más bien se escondían y huían a los montes cuando escuchaban el sonido de la campana.²⁹ A pesar de eso, en las procesiones se les asignaba un lugar.³⁰ Esto me lleva a proponer que hay una equivalencia entre el lugar asignado en la marcha procesional, la estructura de ocupación del espacio urbano y la posición que ocupaban los sujetos en el campo social. Se trata de una forma adicional de concretar ciertas nociones occidentales, como la segregación, la restricción al acceso de algunos espacios y la distribución de los sujetos según sus calidades.

A pesar de las diferencias marcadas por la posición en el campo social, la *performance* en el espacio público integraba prácticas diversas en un todo universalizante donde el tiempo especial permitía la apropiación del espacio en el tiempo real. Pero el hecho de que en las fiestas confluyeran visiones de mundo contrapuestas generaba un choque de imaginarios que, a la larga, se traducían en un desplazamiento en los modos de comprender la fe. Esta situación desencadenó respuestas contrahegemónicas, según puede inferirse del texto que describe la participación de los indígenas de los pueblos vecinos en las fiestas de consagración de la nueva Catedral de Guatemala:

éstos iban en gran número, con ricos vestidos y galas como acostumbran en sus bailes, y pudieran haber salido muchos más, porque varios de los gobernantes vinieron con sus pueblos, ataviados con mucho lustre y muy buenas galas; pero fue la desgracia, que se durmieron antes de tiempo.³¹

²⁸ Cora Bunster, "Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio", en *Andes* 12 (2001), disponible en <<http://www.redalyc.org/pdf/127/12701205.pdf>> (consultado el 19 de junio de 2016).

²⁹ Mario Humberto Ruz, "Conjurios indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial", en *Revista de Literaturas Populares* 6: 2 (2006), págs. 281-325.

³⁰ Domingo Juarros señala, por ejemplo, que en la fiesta de Asunción de la Virgen, a los indígenas del pueblo San Gaspar se les asignaba salir por delante de la procesión. Ellos llevaban la imagen de Nuestra Señora y la de su patrono el Santo Rey.

³¹ Juarros, *Compendio de la historia*, Apéndice al tomo II, pág. 362.

La ocasión ameritaba que todos los vasallos de la Corona participaran en la celebración y acudieran con sus mejores galas. Pero resulta significativa la “desgracia” de que muchos de ellos se hayan dormido antes de tiempo. Aparte de que esta información tiene un componente jocoso, podría interpretarse en tanto estrategia contrahegemónica (¿voluntaria? ¿involuntaria?) por parte de los grupos subalternos, puesto que no sólo se abstienen de participar en la actividad oficial a la cual habían sido convocados, sino que además restan relevancia al evento general: no era tan importante como para mantenerlos despiertos.

PROCESIONES OTRAS

Pensar el espacio a partir del movimiento sugiere un constructo social en permanente transformación y eso tiene particular significado cuando entran en juego universos culturales en conflicto. Si bien es cierto que los diversos grupos humanos que interactuaban en Santiago de Guatemala tenían como rasgo común la costumbre de realizar rituales para reforzar el vínculo comunitario y generar contacto con lo sobrenatural, hay grandes diferencias en cuanto a los sentidos de esos ritos.

Los rituales de origen precolombino también involucraban una marcha comunitaria que en los textos de los cronistas son llamadas *procesiones*. Hago la salvedad de que la descripción de estas prácticas antiguas proviene de miembros de la elite hispano-criolla, por lo que siempre subyace una carga ideológica que distorsiona irremediabilmente la información. Cito como ejemplo la relación que proporciona Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán a fines del siglo XVII:

Formábase, para estos infames y torpes sacrificios, una larguísima y grave procesión, que con acompasada pausa y dilatado movimiento (en que consistía su mayor gravedad) se encaminaban al sitio del sacrificadero, llevando en hombros al abominable ídolo los más autorizados personajes y ahaguaes de las repúblicas.³²

Más adelante el autor agrega que ellos acostumbraban sacrificar animales (aves, conejos, ciervos, etc.) y arrojar su sangre al ídolo en medio de “ceremonias y conjuros”. No ofrece detalles respecto del lugar escogido para el sacrificio; tampoco hay referencias a la funcionalidad del rito, a los sistemas de signos en juego (gestualidad, lenguaje, oralidad) o a la organización jerárquica de los participantes, aunque parece ser que quienes cargaban al ídolo estaban en una posición de privilegio. Lo que parece evidente es que el traslado de la imagen “en procesión” era una forma de exteriorizar su vínculo con lo sobrenatural y con

³² Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, 2 tomos (Madrid: Luis Navarro editor, 1882-1883), I, pág. 38. Disponible en <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/Recordacion_Florida_Tomo_I.pdf> (consultado el 28 de mayo de 2017).

el espacio físico.³³ La ejecución de músicas y bailes otorgaba mayor solemnidad al rito. A pesar de que se trata de una costumbre ajena, Fuentes y Guzmán interpreta a la luz de la religiosidad cristiana: las “torpes y mentidas deidades” de los indígenas exigían sacrificios de animales y para entrar en contacto con ellas había que hacer “conjuros”. Vemos entonces que el texto fundamenta su verosimilitud en hechos efectivamente ocurridos (la realización de una ceremonia que el autor llama idólatrica), cuyo relato se hace desde la experiencia del cronista que la presencié personalmente. El uso de adjetivos descalificadores (“torpe”, “infame”, “abominable”, etc.) termina por consolidar una imagen del otro esencialmente negativa.³⁴

Fray Francisco Ximénez presenta muchas coincidencias con Fuentes y Guzmán en la descripción de las ceremonias indígenas. En el capítulo XXIX del primer tomo de la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* hay algunos detalles adicionales:

Componían sus ídolos para estas fiestas con mucho oro y piedras y envolvíanles infinitas mantas ricamente labradas; poníanles en unas andas y traíanlos en procesión con mucha reverencia acompañándolos con gran música de atabales y otros instrumentos musicales de que ellos usaban y después de andado por el pueblo, poníanlos en las plazas mayores, las cuales servían en el pueblo para el juego de pelota y allí delante de los Dioses jugaban los Señores y principales la pelota y por hacer la fiesta en algunas partes sacaban los ídolos de los templos a donde habían estado desde el principio de la penitencia y allí les ofrecían sacrificios de poca costa, así de pájaros e inciensos.³⁵

A partir de esta descripción se observa que la ceremonia apela a la emocionalidad por medio de estímulos sensoriales variados (música, incienso, elementos decorativos). La exhibición de la imagen (“ídolo”) va acompañada de danzas y juegos de alto contenido simbólico, como es el juego de pelota. Todos estos elementos tienen sus equivalentes en los festejos públicos de las ciudades

³³ El espacio ritual indígena excedía el ámbito urbano, por eso las ceremonias se llevaban a cabo en los cerros o en cuevas para rogar por los niños y asegurar la abundancia de animales y lluvias. Ruz, “Conjuros indígenas, blasfemias mestizas”. Antes de presentar una danza, los cofrades y los danzantes hacen una visita de peregrinación a las montañas. Se llevan ofrendas a altares relacionados con los cuatro puntos cardinales. Véase Garret W. Cook y Thomas A. Offit con Rhonda Taube, *Indigenous Religion and Cultural Performance in the New Maya World* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2013).

³⁴ Van Dijk, “Principles of a Critical Discourse Analysis”, pág. 264.

³⁵ Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. Tomo I. Serie Biblioteca “Goathemala” I (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1929), pág. 82.

coloniales.³⁶ Independientemente de las diferencias de sentido, hay componentes que son compartidos entre indígenas e hispanos: un espacio y un tiempo especial para las fiestas, ejecución de ritos, exhibición de símbolos e imágenes religiosas, ejecución de música y danzas, procesiones y juegos rituales. Si bien el modo de concebir la divinidad constituye una diferencia cultural insalvable, sostengo que la proyección en el espacio de todos estos elementos repercutía en la intensidad de la experiencia emocional y fijaba en la memoria colectiva los relatos fundantes de la comunidad.

Las prácticas autóctonas comenzaron a converger con los rituales cristianos en el espacio urbano colonial, sólo que sufrieron un proceso de refuncionalización amparado en el relato occidental: ya no se engalanaban y danzaban para los ídolos, sino para los santos:

Así se solemnizaban o celebraban estos sacrificios, y así también celebran hoy las festividades de los santos que llaman Guachibales; danzando en torno, con el tesón que adelante diremos, adornados de las mismas galas que usaban en aquel engañado tiempo.³⁷

La subsistencia de las antiguas plegarias³⁸ despertaba una gran desconfianza de las autoridades cívicas y eclesiásticas respecto de la autenticidad de la conversión indígena. El peligro de "recaer" en la idolatría es denunciado una y otra vez por los cronistas, quienes afirman que había sentidos ocultos en ritos que aparentaban ser cristianos.³⁹ La controversia nunca llegó a resolverse y en las ciudades coloniales continuaron presentándose danzas de origen indígena.

³⁶ Morris Siegel señala que en las fiestas de San Miguel de Acatán que presencié en 1938, el sistema de prácticas religiosas tenía componentes cristianos e indígenas, funcionando como un todo orgánico que no generaba conflictos. El autor señala que se realizaron procesiones, sonaron tambores y chirimías y se presentó la Danza del Venado. "Religion in Western Guatemala: A Product of Acculturation", en *American Anthropologist* 43: 1 (Jan.-Mar., 1941), págs. 62-76.

³⁷ Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, pág. 20.

³⁸ Ruz, "Conjuros indígenas, blasfemias mestizas", pág. 293.

³⁹ El fraile dominico inglés Thomas Gage dice haber conocido indígenas *de hermoso hablar* que eran fieles devotos de sus santos patronos y muy generosos en sus donativos a la iglesia. Sin embargo, Gage afirma haberlos sorprendido en secreto adorando a sus antiguos ídolos. Thomas Gage, *A New Survey of the West Indies, 1648*, A. P. Newton ed. (London: Lund Humphries, 1946).

DANZAS AMENAZANTES

La danza es una manifestación cultural que construye formas de representar mitos a través del movimiento corporal. Desde épocas inmemoriales las danzas han ocupado un lugar relevante para contactarse con el mundo sobrenatural y para concretar las memorias compartidas, de ahí la importancia ceremonial que tenía —y aún tiene— para las comunidades indígenas su ejecución.⁴⁰ En el caso de los mayas, Matthew Looper argumenta que la danza puede haber sido concebida como una manera de dar vida y voz a los seres sagrados y eso se lograba a través de los movimientos y el canto de los danzantes.⁴¹

El proceso de colonización posibilitó que las prácticas locales de religiosidad interactuaran con el cristianismo, sobre todo en el contexto de los festejos públicos de las ciudades coloniales, que se transformaron en punto de encuentro para la construcción de significados compartidos. En el proceso, los bailes indígenas cumplieron un rol primordial, según se deduce de las fuentes textuales de la época. Pero el sentido mágico-ritual de estas prácticas, según consignan las descripciones dejadas por los testigos occidentales, las hacía merecedoras de comentarios reprobatorios porque remitían a la idolatría.⁴² En 1707 el obispo Mauro de Larreategui prohibió en el barrio de San Antonio Abad la ejecución de danzas tradicionales porque en ellas intervenían figuras diabólicas, “y que para hacer dichos bailes e historias dejan por algún tiempo de dormir con sus mujeres y hacen otras cosas que el demonio les da a entender”.⁴³ También se sabe que el comisario del Santo Oficio de Mazatenango escribió al comisario de la Inquisición de Guatemala que era necesario desterrar el baile llamado *Tumteleche* porque contenía “muchas idolatrías y cosas recordativas de las antiguas

⁴⁰ El desplazamiento en el espacio aún forma parte de las ceremonias que realizan las comunidades indígenas. Los ritos y oraciones se llevan a cabo en las casas, en las iglesias, en el cerro o en grutas, tanto para obtener el favor de los seres sobrenaturales como para proteger de todo mal a los bailadores. Éstos llevan sus máscaras hasta la puerta de la iglesia en la víspera del primer día de los festejos y allí encienden velas. A la mañana siguiente marchan al son de tambores y flautas en dirección a la iglesia, donde realizan la primera representación del baile. Carroll Edward Mace, “Algunos apuntes sobre los bailes de Guatemala y de Rabinal”, en *Mesoamérica* 2 (1981), págs. 83–136.

⁴¹ Matthew G. Looper, *To Be Like Gods: Dance in Ancient Maya Civilization* (Austin: University of Texas Press, 2009), pág. 224.

⁴² Murdo McLeod, “Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580–1750”, en María Alba Pastor y Alicia Mayer, coordinadoras, *Formaciones religiosas en la América colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), págs. 203–227.

⁴³ Ruz, “Conjurios indígenas, blasfemias mestizas”, pág. 297.

costumbres de los indios". Los bailes del tum representaban el sacrificio de un indígena cautivo y en la ejecución intervenían cuatro danzantes vestidos como animales que hacían "ceremonias y alaridos", acompañados con la música de trompetas largas. En 1624 el comisario dicta un auto en el que prohíbe el mencionado Tum-teleche porque "siendo tan vivo como es [...] no les falta más [...] que sacar el corazón al hombre".⁴⁴ Lo cierto es que el baile mantuvo su vigencia a pesar de los intentos de erradicarlo.

Cabe señalar que el supuesto regreso a las costumbres antiguas no necesariamente implica que la evangelización haya sido "fingida", sino que los indígenas incorporaron a su antiguo sistema de creencias los signos del cristianismo y aprendieron a circular entre ambos sistemas semióticos para asegurar protección y supervivencia.⁴⁵ Aparentemente recurrían a los significantes occidentales con el objeto de referirlos a sus propios significados. Es una forma alternativa de respuesta que consiste en construir símbolos de la propia realidad que sean capaces de esconderse en las rígidas alegorías de la realidad ajena.⁴⁶

Los rasgos amenazantes de las danzas indígenas fueron matizados mediante la difusión de una imagen colorida que neutralizaba sus significados disruptivos. En esa tarea colaboraron los textos de los cronistas, puesto que en ellos abundan detalles respecto del contenido estético de las danzas (la indumentaria de los participantes y la coreografía), sin que haya mención alguna de sus sentidos tradicionales. Las danzas se situaron así en un espacio ambiguo entre lo voluntario y lo impuesto, donde la ilusión de hermandad las hacía adaptarse a los propósitos occidentales, camuflando cualquier discurso confrontacional.

Para ilustrar lo anterior vuelvo a citar los bailes presentados con motivo de la inauguración de la nueva Catedral de Guatemala (1680). El testigo del evento relata que un grupo de once niños de familias nobles realizaron danzas indígenas al estilo de los caciques de México: *tocotín*, *chichimequillo* y *talame*.⁴⁷ Uno de los niños representaba al cacique, dos eran los capitanes y el resto conformaba un par de cuadrillas de guerreros. Lo interesante es que el texto no ofrece ninguna

⁴⁴ Mace, "Algunos apuntes sobre los bailes", pág. 99.

⁴⁵ Ruz destaca como elementos de sincretismo religioso que las oraciones a sus divinidades iban acompañadas de *Alabados*, las plumas de guacamaya iban con las velas y los sacrificios de animales con ofrecimientos de copal. Ruz, "Conjurios indígenas, blasfemias mestizas", pág. 301.

⁴⁶ Véase Ticio Escobar, "El Barroco Misionero: lo propio y lo ajeno", en *Un camino hacia la Arcadia: arte en las misiones jesuíticas de Paraguay* (Madrid: Casa de América, 1995), págs. 71-80.

⁴⁷ Juarros, *Compendio de la historia*, Apéndice al Tomo II, Tratado Séptimo, cap. 5, pág. 359.

información respecto de los movimientos coreográficos, pero sí hay profusión de detalles acerca del atuendo que llevaban los danzantes: almilla, tilma, calzón con encajes, seda, bordados en oro, perlas, esmeraldas y otras piedras preciosas. Ante este ostentoso vestuario eminentemente europeo no queda más que preguntarse dónde está el componente indígena. Parece ser que se trata de danzas cuyas estructuras de movimiento ya habían sido codificadas y los asistentes simplemente las reconocían como “bailes de indios”.

ESPACIOS PARA LA ESCENIFICACIÓN

Cada vez que se presentaban danzas de origen indígena en las ciudades coloniales se reafirmaba la existencia de un universo local inasible e irreductible, de manera que las coreografías adquirían significados que trascendían el relato que se buscaba proyectar. Como ejemplo de este fenómeno señalo el Baile del Volcán.

En 1639 Santiago de Guatemala festejó la colocación del Santísimo Sacramento en la nueva capilla del Sagrario y para dar realce a la ocasión el Cabildo decidió que en la víspera “haya fuegos y se pongan luminarias: el día de dicha fiesta haya misa y sermón, y por la tarde comedia: otro día haya toros y cañas, para cuyo regocijo, se comete al Alcalde 1 juntar a los caballeros: otro día se corran toros y también se haga fiesta del volcán”.⁴⁸ Celebrar los acontecimientos públicos con música, bailes, luminarias, corridas de toros y juegos de caña era bastante usual en la Península Ibérica y en las ciudades de Hispanoamérica, pero ¿cómo se inserta el Baile del Volcán en este evento?

Domingo Juarros⁴⁹ indica que el Baile del Volcán corresponde a una escenificación de la última batalla de *Sinacam* —rey kaqchikel— contra los soldados del ejército español en el volcán de Quetzaltenango. Para representar este episodio, en el centro de la plaza mayor se levantaba una estructura con forma cónica que simulaba un volcán, en cuyas laderas había cuevas,⁵⁰ flores y ramas de árboles a las que se ataban diferentes animales vivos: monos, guacamayas, dantas, ciervos (¿venados?), jabalíes y pizotes. En la cima del volcán había una choza reconocida por todos los asistentes como la casa del rey. El día de la representación (aproximadamente a las tres de la tarde) se disponían dos compañías de caballería en el costado oriental de la plaza y dos de infantería

⁴⁸ Juarros, *Compendio de la historia*, II, pág. 351.

⁴⁹ La siguiente descripción se encuentra en Juarros, *Compendio de la historia*, II, cap. 11, págs. 290–291.

⁵⁰ Conviene recordar que los montes y las cuevas tenían un sentido mágico ritual para los indígenas, puesto que ahí realizaban sus ceremonias antiguas. Véase Mace, “Algunos apuntes sobre los bailes”, pág. 113.

en el lado meridional. Entonces ingresaban a la plaza las "tropas indígenas" compuestas por unos mil guerreros:

desnudos con solo sus mastates,⁵¹ embijados, con plumas de guacamayas y pericos, y sus arcos y flechas despuntadas, y otros con varas y rodela: tras estos vienen otros muchos, tocando varios instrumentos de los que usa esta nación: siguen varias danzas bien ordenadas y vistosas, por la diversidad y costo de sus vestidos y matices de lucidas plumas con que van adornados.⁵²

La vestimenta, los arcos, flechas y plumas de guacamaya constituían símbolos genéricos que ya para entonces remitían al universo indígena, por esa razón el vestuario de los actores marcaba su identidad social, los uniformizaba e igualaba. La atlaración de que las flechas estaban despuntadas elimina cualquier sombra de rebelión. Juarros continúa el relato describiendo la entrada a la plaza del gobernador de Jocotenango,⁵³ quien representaba al rey *Sinacam*. Lo llevaban en hombros hasta la cima del volcán, en una silla dorada y adornada con plumas de quetzal. Iba acompañado por los indígenas principales, vestía sus ropas de gala y portaba los símbolos del monarca: abanico de plumas, cetro y corona en la cabeza. Todos estos detalles dan una idea de la pompa con que se realizaba la escenificación.

En ese momento entraban marchando a la plaza dos compañías de tlaxcaltecas⁵⁴ vestidos a la española, armados con espadas, arcabuces y picas. Iban guiados por el gobernador de la ciudad vieja (Almolonga, antigua capital del reino) y pronto comenzaban a asediar la fortaleza. Se iniciaba una larga batalla con disparos, gritos y movimientos cuyo fin era dar realismo a la representación. Los del grupo indígena se iban replegando poco a poco y finalmente huían dejando solo a su rey, quien terminaba siendo encadenado por el gobernador y los alcaldes de Almolonga. Así bajaban todos del volcán y llevaban al rey cautivo ante el presidente de la Audiencia. Juarros concluye la descripción señalando que, una vez finalizado el acto, los indígenas regresaban a sus pueblos.

Aparte del significativo juego de enmascaramientos que se observa en toda la escena (por ejemplo, que los de Tlaxcala representaran a los españoles), toda esta escenificación recrea de manera estetizada la derrota indígena que consolidó

⁵¹ Mastate es una tela que los indígenas confeccionaban con la película situada entre la corteza y la madera de ciertos árboles (Diccionario RAE).

⁵² Juarros, *Compendio de la historia*, II, cap. 11, pág. 290.

⁵³ Poblado de indígenas de la etnia kaqchikel situado al norte de Santiago de Guatemala.

⁵⁴ Los tlaxcaltecas constituyeron una pieza clave en la conquista de Tenochtitlán porque ayudaron a Hernán Cortés a derrotar a Moctezuma.

el dominio español en Guatemala.⁵⁵ Se trata de un pacto social en el que la violencia se representa de manera controlada, funciona como válvula de escape de las tensiones sociales y culmina con la derrota y sumisión del subalterno.

Aquí habría que preguntarse hasta qué punto la participación indígena era voluntaria, considerando que se veían obligados a representar una y otra vez su propia derrota: el rey no sólo era vencido, sino que además era entregado ostentosamente al representante del poder colonial. En este relato los indígenas aparecen como entes externos de la ciudad, cuya función específica era realizar un espectáculo que quedara grabado en la memoria de los presentes.

En contraposición a lo anterior puede argumentarse que Sinacam ya era para entonces una figura mítica, de manera que ejecutar el Baile del Volcán propiciaba que los indígenas reconstruyeran su pasado histórico y sus modos de sociabilidad, fortaleciendo vínculos que tenían efectos contrahegemónicos.⁵⁶ De hecho, este acto conserva intacta la organización social del grupo (cacique, principales, guerreros) en un evento cuyo marco de significaciones —según se dijo— trascendía el orden cotidiano. Escenificar en la ciudad un mito en el que ellos mismos eran protagonistas les permitía tomar posesión del espacio urbano y reafirmar públicamente los términos en los que presentaban sus prácticas culturales. Por otra parte, resulta significativo que abandonaran la ciudad una vez acabado el acto. El solo hecho de no participar del ambiente festivo posterior constituye un acto de resistencia activa: optan por desvincularse de ese entorno para retornar a sus hogares en la frontera física y simbólica del orden colonial.

Otro ejemplo de subsistencia de los bailes precolombinos es el *Volador*, que aún hoy en día se presenta en algunas localidades de la región mesoamericana. Gonzalo Fernández de Oviedo lo presencié en 1528 y describe un palo de unos diecisiete metros de alto en cuya parte superior amarraban con una cuerda a dos muchachos que descendían “volando” en círculo alrededor de él.⁵⁷ En 1690 Fuentes y Guzmán vio el mismo baile en Alotenango y señala que el capitán del grupo estaba sentado en la parte superior del palo asumiendo el papel de un simio; los demás participantes iban vestidos como aves y descendían dando vueltas.

⁵⁵ En las ciudades españolas la variante de esta escenificación era una batalla contra los moros. Al final del espectáculo se incendiaba el castillo del “Turco”. Véase Marian Rosa Montagut, “Música y fiesta barroca: celebraciones en Tortosa en honor de Felipe V (1701)”, en *Anuario Musical* 59 (2004), págs. 85–114.

⁵⁶ Silvia Citro, “El análisis de las performances: las transformaciones en los cantos-danzas de los toba orientales”, en Guillermo Wilde y Pablo Schamber, compiladores, *Simbolismo, ritual y performance* (Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2006), págs. 83–119.

⁵⁷ El texto de Fernández de Oviedo está en *Historia general y natural de las Indias*, Libro XLII, cap. 11. Véase Martha Ilia Nájera Coronado, “El rito del ‘palo volador’: encuentro de significados”, en *Revista Española de Antropología Americana* 38: 1 (2008), págs. 51–73.

Si bien no existe unanimidad respecto de los sentidos de este baile, parece simbolizar los ciclos del tiempo, en una concepción del universo y la naturaleza que opone fuerzas celestes y terrestres. Servía como rito para las lluvias y la fertilidad, además de despertar reminiscencias del mundo de los pre-hombres monos, antiguos dueños de la tierra que fueron reemplazados por el verdadero hombre. Como todas las danzas precolombinas, generaba sospechas en la elite hispano-criolla, pero por ser un baile que gozaba de gran popularidad, no faltaba en las celebraciones públicas de las ciudades coloniales. Por esa razón hubo palo volador cuando se inauguró la nueva Catedral de Santiago. Para ello fue contratado un maestro cohetero al que se le encargó instalar cinco castillos, uno al centro de la plaza mayor, los otros en las cuatro esquinas. El castillo central iba a tener doce campanas que se moverían con fuego, cuatrocientas bombas de luces, treinta y seis ruedas y cinco figuras que se moverían con una rodela. El maestro cohetero entregó las siguientes especificaciones:

En la segunda esquina (habrá un) volador, según y como los que suelen servir a los indios y revolver con cinco figuras, las cuales irán guarnecidas de bombas y buscapiés y plumas; volarán hasta el suelo y han de tener en dicho volador cuatrocientas y cincuenta bombas de luces y cuatro docenas de voladores de luces y doce ruedas, con todo mucho cuidado.⁵⁸

La complejidad del montaje es evidente, con el añadido del impresionante despliegue estético que buscaba cautivar a los asistentes y a la vez situar a la ciudad como mecenas cultural y modelo organizacional. Llama la atención que la puesta en escena gire en torno de una danza indígena, lo que puede indicar que lo espectacular tenía prioridad sobre la proyección de la simbología católica. Ciertamente la ejecución del baile en tanto espectáculo estético lo despojaba de sus sentidos ancestrales para insertarlo en el discurso universalizante del cristianismo, pero al mismo tiempo logró conservar el nexo con los mitos antiguos que aseguraban la supervivencia de la comunidad.

Las danzas generaban un continuo narrativo cuya unidad era dada por el espacio urbano. La descripción que los cronistas hacen de ellas construye un relato integrador que petrifica una otredad estereotipada, neutraliza las voces subalternas y refuerza la retórica de colonización. No obstante, el hecho de situar las danzas de origen precolombino en un espacio diferente al tradicional actualizaba y redefinía los sentidos que el ritual tenía para los ejecutantes, a pesar de que en ese nuevo entorno dominaban otros discursos y otros sistemas de representación.

⁵⁸ La descripción ofrecida por el maestro cohetero Lázaro Coto se encuentra en María Concepción Amerlinck, *Las catedrales de Santiago de los Caballeros de Guatemala* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981), págs. 156-157.

CONCLUSIONES

El diseño urbano de las ciudades coloniales no sólo organizaba el funcionamiento cotidiano de sus residentes, sino que además establecía una estructura de ocupación del suelo directamente relacionada con la posición que los sujetos ocupaban en la jerarquía social. Las ceremonias que se realizaban durante los festejos públicos reproducían la distribución asimétrica del orden de poder, aunque también ofrecían un espacio para la participación de las comunidades indígenas con sus músicas y bailes. Se creaba así un espacio de integración que matizaban el conflicto étnico durante el tiempo efímero de las fiestas.

Si bien la presentación de las prácticas culturales indígenas en el contexto de la religiosidad cristiana les ofrecía inclusión social, lo cierto es que también los obligaba a escenificar la diferencia y su condición subalterna. Como contraparte puede observarse que la ejecución de las danzas revertía los efectos de la colonización. Al presentar sus danzas, los indígenas reivindicaban su derecho a la diferencia y subvertían el orden de poder, en la medida en que manifestaban ser parte del mundo occidental desde sus propios códigos culturales, ya sea circulando entre ambos sistemas semióticos según lo estimaran conveniente, o modificando su posicionamiento y campo de acción. En otras palabras, la territorialización de la fe operaba como acto de empoderamiento que reafirmaba su herencia prehispánica y aseguraba la supervivencia de la comunidad.

Por último, quisiera destacar que la sensorialidad inherente a los ceremoniales era a la vez punto de encuentro y lugar de desestructuración de los sistemas narrativos tanto autóctonos como europeos, lo que propició procesos de resignificación en ambas direcciones. Este fenómeno se observa en los textos legados por los cronistas de la época, en los que se perciben las fracturas del discurso occidental. A pesar de que se proyectaba la idea de un ordenamiento social fijo e inmutable, en realidad el espacio urbano colonial operó como una red móvil en la que los grupos se relacionaban y configuraban permanentemente, generándose desplazamientos en los modos tradicionales de concebir la fe. El resultado de ello fue el surgimiento de nuevas identidades socioculturales.

Mesoamérica 58

En este número

ARTÍCULOS

DEBORAH SINGER GONZÁLEZ

Territorialización de la fe: ceremonias públicas
en Santiago de Guatemala entre los siglos XVI y XVIII

JENNIFER CAROLINA GÓMEZ MENJÍVAR

Perfiles culturales negros: África y la negritud en la obra temprana dariana

JAMES H. McDONALD y JOHN P. HAWKINS

Valor humano, anarquía endémica
y gubernamentalidad precaria en Guatemala

DOSSIER

JUAN PABLO PÉREZ SÁINZ

La redefinición de las relaciones de poder con los sectores subalternos
en Centroamérica hacia fines del siglo XX

RICARDO SAENZ DE TEJADA

Democratización, élites y poder en Centroamérica:
los casos de Guatemala y El Salvador

AARON SCHNEIDER

Economía política en la formación
de los Estados centroamericanos durante la globalización