

ESTRATEGIAS CULTURALES  
EN EL TUMULTO DE 1692  
EN LA CIUDAD DE MÉXICO:  
APORTES PARA LA RECONSTRUCCIÓN  
DE LA HISTORIA DE LA CULTURA  
POLÍTICA ANTIGUA<sup>1</sup>

Natalia SILVA PRADA

*Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*

Los sueños de los hombres constituyen  
parte de su historia y explican muchos  
de sus actos.

Marjorie REEVES

INTRODUCCIÓN

EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS HA EMPEZADO a circular, en el ámbito historiográfico, una renovada interpretación, la de la historia cultural o nueva historia sociocultural, pero a pesar del entusiasmo demostrado en algunos países, pocos historiadores, y en especial los estudiosos del ámbito histórico latinoamericano del periodo colonial, se han comprometido aún con esta nueva perspectiva, todavía en proceso de definición, pero ya múltiplemente fragmentada y criticada.

Fecha de recepción: 18 de diciembre de 2002

Fecha de aceptación: 6 de mayo de 2003

<sup>1</sup> La primera versión de este texto fue presentada como conferencia en la Primera Reunión de la Cátedra Andina de Historia de Iberoamérica, Red de apoyo a la cátedra de Historia de Iberoamérica de la Organización de Estados Iberoamericanos para la educación, la ciencia y la

La historia cultural a la que nos referiremos es preferentemente designada como nueva historia sociocultural para establecer una frontera de diferenciación con la clásica historia de la cultura.<sup>2</sup> No es un compartimento estanco único ni es la mutación nominal de la historia de las mentalidades, como se ha sugerido en diversos escritos recientes.<sup>3</sup> Tampoco es en un sentido estrictamente metodológico, un apartado de la que se llamó hace ya bastantes décadas, historia social.<sup>4</sup>

Existen pocas definiciones programáticas y operativas del concepto de historia cultural. Desde nuestro punto de vista, entre ellas, destaca especialmente la de Jean-Pierre Rioux porque supera los ejercicios de inclusión-exclusión hechos por otros historiadores a partir de los referentes proporcionados por otras formas anteriores de abordar la historia y emparentadas con el concepto de historia cultural:<sup>5</sup>

---

cultura (oei). Bogotá, diciembre de 2002 con el título, “La historia de la cultura política antigua: orientaciones para un estudio de la historia política cultural colonial americana. Propuesta metodológica y reflexión sobre un estudio de caso”. La sección introductoria original de este texto fue presentada en la primera parte de la ponencia para el Seminario Precongreso de Historia de Colombia, “Nuevos enfoques de historia política del siglo XIX” bajo el título, “La nueva historia cultural y su dimensión política: propuestas para un estudio de la historia colonial en América Latina”. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 25 de noviembre de 2002.

<sup>2</sup> Al respecto véase BURKE, 1993.

<sup>3</sup> VAINFAS, 1996, p. 223. Esta idea también está presente, aunque matizada, en una obra reciente del historiador Boris Berenzon cuando comenta que Robert Darnton bautizó como *cultural history* a una forma de pensar la historia alternativa y distinta a lo que en Francia se llamó “historia de las mentalidades”. Véase BERENZON, 1999, p. 87.

<sup>4</sup> Zemon Davis estableció un convincente contraste entre la historia social clásica y la nueva historia social de finales de los años ochenta, en donde ella vislumbraba un acercamiento de la última hacia la historia cultural, señalando las posibilidades de encuentro. ZEMON DAVIS, 1991, pp. 177-182.

<sup>5</sup> Una prueba conjunta de los problemas por los que ha pasado la definición de la historia cultural (en este caso sobre todo entre los historiadores norteamericanos —mexicanistas estadounidenses y mexicanos que trabajan en universidades de Estados Unidos)— y la indefinición en la que queda la disciplina aun después de una segunda reflexión so-

La historia cultural es la [disciplina] que se asigna el estudio de las *formas de representación del mundo* dentro de un grupo humano cuya naturaleza puede variar —nacional o regional, social o política— y que analiza la gestación, la expresión y la transmisión [de esas formas de representación del mundo].<sup>6</sup>

Tanto la definición de la historia cultural como sus temáticas, nos abocan a un gran tema fundamental: el concepto mismo de cultura, histórico y por tanto cambiante, y a la forma en la que se le ha empezado a estudiar históricamente. Una de las definiciones más claras de la cultura desde una perspectiva histórica<sup>7</sup> es la de Saurabh Dube, la cual retoma en parte, las de Clifford Geertz y Gerald Sider:

La cultura necesita entenderse como un elemento esencial en la producción y reproducción cotidiana de la vida social: aquellas actitudes, normas y prácticas, simbólicas y estructuradas, mediante las cuales las relaciones sociales —dentro de un grupo o clase social en particular y con otros grupos o clases sociales— se perciben, experimentan y articulan [...] este complejo proceso se caracteriza por la existencia de una dominación hegemónica sobre los grupos subordinados y *la existencia entre estos grupos de una obstinada autonomía cultural* [...] Debe quedar claro que la cultura no es un inventario estático de costumbres particulares o modos de comportamiento y pensamiento; más bien, la cultura tiene que ver con *cómo prácticas específicas y sistemas de creencias se ponen en juego y se viven dentro de relaciones sociales reales* [cambiantes] [...] [esta concepción de la cultura es parte integrante del mismo proceso histórico].<sup>8</sup>

---

bre un primer debate abierto en el 79:2 de *The Hispanic American Historical Review* (mayo 1999), puede ser el reciente artículo de PICCATO, 2002, pp. 13-41.

<sup>6</sup> RIOUX, 1999, p. 21.

<sup>7</sup> La propuesta de Niklas Luhmann, para una definición *histórica de la cultura*, es un poco menos clara y comprensible, "Cultura es, así lo podemos considerar, la memoria de los sistemas sociales, y sobre todo, del sistema social llamado sociedad. La cultura es, dicho con otras palabras, la forma de sentido de la recursividad de la comunicación social". LUHMANN, 1997, p. 27.

<sup>8</sup> DUBE, 2001, pp. 68-69.

A partir de las perspectivas metodológicas propuestas por la historia cultural, no se trata de hacer sólo una historia de las palabras o de los textos, sino una historia de los conflictos que ellas revelan y de las significaciones que los actores le dan en un momento histórico determinado.<sup>9</sup> Antoine Prost hace una advertencia muy importante que merece no ser olvidada: “la historia cultural debe obligarse a rebasar el estado de la constatación de las diferencias [culturales], para explicar las evoluciones. Debe ser historia y no solamente antropología retrospectiva”.<sup>10</sup>

La historia de la cultura política como una de las vertientes básicas de la nueva historia cultural, resulta una de las más complicadas tanto en su comprensión como en su reconstrucción. Además de apelar al concepto de cultura, se expone a asumir un concepto más y también problemático, el de política en su dimensión histórica. Como dijera Serge Berstein, “hablar de cultura política es, desde muchos puntos de vista situarse en un terreno de componentes antagonistas”.<sup>11</sup>

En las décadas que nos precedieron, o mejor, antes de los años setenta y sobre todo en Latinoamérica, resultaba impensable la idea de una historia de la cultura política previa al surgimiento histórico del individuo como actor sociopolítico o al proceso de democratización del pensamiento y de las prácticas políticas. Tantas variantes existen a la forma de aproximarse a la historia cultural como a la historia de la cultura política. Cuando el pensamiento político empezó a concebir la sociedad como un elemento operativo de la política (con su precursor en Locke y en el constitucionalismo liberal)<sup>12</sup> abrió de paso un camino a la posibilidad de estudiar estos fenómenos en el pasado. La *civic culture* que a mediados del siglo XX abriera un nuevo terreno de estudio para la ciencia política, descuidó aspectos histórico-culturales fundamentales en el análisis político-cultural y desde

<sup>9</sup> DUBE, 2001, p. 154.

<sup>10</sup> DUBE, 2001, p. 154.

<sup>11</sup> BERSTEIN, 1999, p. 389.

<sup>12</sup> SARTORI, 1996, pp. 211-215.

el punto de vista metodológico redujo la posibilidad de analizar otras facetas del fenómeno.<sup>13</sup> Sus errores le dieron a la disciplina histórica nuevas herramientas con las cuales abordar los comportamientos políticos de la sociedad. La corriente interpretativista llevó posteriormente a identificar la cultura política con el significado que la sociedad puede darle a la vida política en un momento y lugar determinados,<sup>14</sup> apoyándose en los principios metodológicos de la sociología weberiana y en los de la perspectiva culturalista del antropólogo Clifford Geertz. Para historiadores como Roger Chartier, la construcción del sentido automático que propusieron las corrientes interpretativistas, entre ellas el *linguistic turn*,<sup>15</sup> son inaceptables porque el sentido debe construirse no exclusivamente a partir de los discursos o de la observación de los acontecimientos y grupos humanos, sino a partir de la libertad del sujeto, de la parte reflexiva de la acción y de las construcciones conceptuales. El significado de la cultura política dado por el interpretativismo y pese a la renovación que constituyó frente a las ciencias del comportamiento político (*behaviouralism*), cubre un rango amplio e impreciso que va desde la descripción y resumen de la historia de una nación hasta el análisis de la cultura popular.<sup>16</sup>

Stephen Welch decía que aunque de manera abstracta resultara fácil distinguir entre el comportamiento y la interpretación de ese comportamiento, en la práctica las investigaciones llevaron a estudios híbridos en donde se han utilizado elementos provenientes de las dos perspectivas.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> LÓPEZ DE LA ROCHE, 1997.

<sup>14</sup> WELCH, 1993.

<sup>15</sup> O giro lingüístico, postura semiológica, que "considera el lenguaje como un sistema cerrado de signos cuyas relaciones producen significación por sí mismas. La construcción del sentido queda así desvinculada de cualquier intención o de cualquier control subjetivo, ya que se atribuye a un funcionamiento lingüístico automático e impersonal. La realidad ya no es pensable como una referencia objetiva, exterior al discurso, puesto que está constituida por y en el lenguaje". CHARTIER, 1993, p. 97.

<sup>16</sup> WELCH, 1993.

<sup>17</sup> WELCH, 1993.

A este problema se ha sumado el de la escasa unanimidad que puede existir en la definición de política en el antiguo régimen.<sup>18</sup>

La búsqueda de definición y precisión de la existencia de una(s) cultura(s) política(s) en el antiguo régimen y en especial en las sociedades coloniales y entre la que antes de la emergencia de las diversas formas de historia cultural se había creído, “gente sin historia”,<sup>19</sup> resulta un problema de difícil resolución. En primera instancia, porque “es absurdo postular una definición universal de lo político” y en segunda medida porque tratar de “avaluar una definición *a priori* de lo político”<sup>20</sup> puede ser un error. De igual manera, se ha señalado que el concepto de cultura política constituye una herramienta analítica de uso complicado si “abarca todos los elementos del proceso político en todos los niveles de la sociedad política”.<sup>21</sup>

Si a grandes rasgos puede definirse como “la explicación de los comportamientos políticos durante la historia”,<sup>22</sup> de forma particular, la historia de la cultura política, “revela uno de los mayores intereses de la historia cultural, el de comprender las motivaciones de los actos de los hombres en un momento de su historia por referencia al sistema de valores, de normas, de creencias que comparten, en función de su lectura del pasado, de sus aspiraciones para el futuro, de sus representaciones de la sociedad, del lugar que ocupan y de la imagen que tienen de la felicidad”.<sup>23</sup> To-

<sup>18</sup> CHARTIER, 1992.

<sup>19</sup> Sobre la gente que se creía sin historia han sido realizados sobre todo en los últimos 30 años, múltiples estudios con satisfactorios resultados. Para una reflexión sobre las posibilidades de hacer historia de los grupos no privilegiados, de la gente común o de los marginales de diversas sociedades véanse SHARPE, 1993, pp. 55-56; SCHMITT, s. f., pp. 400-426; GINZBURG, 1996; BURKE, 1991; el número 10 de la revista *Historia Social* entre los que se encuentran valiosos artículos como los de HOBBSBAWN, 1991, pp. 5-25; GINZBURG y PONI, 1991, pp. 63-70; ZEMON DAVIS, 1991, pp. 177-182, y LÜDTKE, 1991, pp. 41-61.

<sup>20</sup> BADIE y HERMET, 1993, p. 30.

<sup>21</sup> RANUM, 1975, p. 18. Citado por GARRIDO, 1993, p. 13.

<sup>22</sup> BERSTEIN, 1999, p. 389.

<sup>23</sup> BERSTEIN, 1999, p. 405.

dos estos elementos, como lo recuerda Berstein, dependen del ser profundo, varían en función de la sociedad en la cual están elaborados y “permiten comprender mejor las razones de actos políticos que aparecen de maneras distintas y no sólo como epifenómenos”.<sup>24</sup>

La explicación de esos comportamientos políticos es muy compleja y variable de acuerdo con las diferentes sociedades y con los grupos dentro de ellas. En consonancia con la escuela interpretativista de la cultura política podemos asumir que ésta trata de estudiar y entender un “discurso codificado en el cual el vocabulario empleado, las palabras clave, las fórmulas repetitivas contienen significado, mientras que ritos y símbolos desempeñan en el nivel del gesto y de la representación visual el mismo papel significativo”.<sup>25</sup> Para que la aproximación metodológica que permite la aprehensión de la cultura política en un grupo determinado cobre más sentido, puede añadirse en términos menos complejos que la cultura política tiene que ver con la “relación entre lo concerniente a la vida cotidiana y los reclamos [hechos] al poder estatal”,<sup>26</sup> así como con el “significado de los términos con los cuales los reclamos son estructurados, la naturaleza de los contextos a los cuales los reclamos pertenecen y la autoridad de los principios a los cuales ellos están articulados”.<sup>27</sup>

Antes de abordar el caso concreto en el que nos centraremos, queremos especificar que éste se enmarca en una serie de inquietudes personales y de posibilidades que podría asumir como propias el historiador del periodo colonial hispanoamericano. Las temáticas pendientes que nos aproximarían a la comprensión de la cultura política antigua y específicamente preborbónica, han sido sugeridas en el conjunto de investigaciones publicadas en las dos últimas décadas y de las cuales destacamos a los autores que nos

<sup>24</sup> BERSTEIN, 1999, p. 405.

<sup>25</sup> BERSTEIN, 1999, p. 391.

<sup>26</sup> BAKER, 1990, p. 167.

<sup>27</sup> BAKER, 1990, p. 4.

han sido más útiles a nuestras propias reflexiones.<sup>28</sup> Estamos pensando en la necesidad de realizar una reflexión teórica y empírica de los conceptos matrices de la política antigua (justicia, gobierno, autoridad, legitimidad y publicidad, por ejemplo) y su concepción a partir de las prácticas que ellos generaban. Igualmente, seguir la trayectoria de los conceptos clave, estudiando sus orígenes y transformaciones y las implicaciones en la modificación de la cultura política antigua.

Se necesita seguir reflexionando sobre la política de la corona en sus territorios americanos y sobre los cambios particulares que sufrió, así como sobre las expectativas e imaginarios de la población respecto a la corona y dejar la figura real, concretamente, tanto entre los letrados como entre los iletrados.<sup>29</sup>

Resulta urgente un estudio sistemático y decidido de los elementos simbólicos y de las estrategias que permitían explicar las creencias populares sobre la política antigua. Entre ellos encontramos gestos, gritos, lemas, danzas, coplas, refranes, objetos e insignias y prácticas como el saqueo, el incendio, el amotinamiento, el rumor y el chisme<sup>30</sup> o las degradaciones.

<sup>28</sup> Véase el conjunto de artículos compilados bajo el título, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX* y en especial, GUERRA, 1998, pp. 109-139; LEMPÉRIÈRE, 1998, pp. 54-79; SCHAUB, 1998, pp. 27-53; SILVA, 1998, pp. 80-106; LOMNÉ, 1998, pp. 321-339; PRIETSCHEMANN, 1994, pp. 75-103; GÓNGORA, 1975; CARMAGNANI, 1993, pp. 180-226; SILVA PRADA, 1998, pp. 119-154; SILVA, 2001, pp. 103-130; GARRIDO, 1993, pp. 236-266; TAYLOR, 1996; VAN YOUNG, 1992, pp. 399-427, 1993, pp. 245-269; 1994, pp. 343-374 y 1995, pp. 165-193; LOCKHART, 1999, y SCHAUB, 2001, pp. 981-997.

<sup>29</sup> En los últimos años han empezado a difundirse trabajos valiosos sobre temáticas referidas a la historia de la cultura política antigua. Véase BOUZA ÁLVAREZ, 1998; CONNAUGHTON, 1999, pp. 459-479; LANDAVAZO, 2001; RONIGER y HERZOG, 2000, y HERZOG, 2003.

<sup>30</sup> En una reciente publicación se estudia de manera muy sugestiva el papel de autorregulación social y política que este tipo de mecanismos con la "comidilla", el "qué dirán" y la "denunciación", jugaban en la efectividad que podía tener el ejercicio del poder en un espacio-tiempo difícil de controlar como era el americano para la corona española. Los mecanismos de autorregulación social mencionados, permitían resolver

Es también posible seguir analizando los espacios de sociabilidad y los canales de aprendizaje desde donde se gestaron, transmitieron y difundieron los valores políticos de la época. Pensamos en la Iglesia y los sermones, en el teatro y las comedias, en las tabernas, tiendas, chicherías, pulperías y pulquerías y en los rumores, o en las plazas, caminos, fuentes de agua y mercados y en la difusión de éstos y de los chismes.<sup>31</sup>

De gran importancia y envergadura resulta seguir el conflicto de jurisdicciones como ejercicio de la política, los numerosos y diversos conflictos “intra” e “inter” corporativos y las diversas prácticas electorales generadas por la búsqueda de representación, desde los cabildos municipales hasta el último de los entes corporativos del mundo colonial. Para estas tareas ya existe un abundante trabajo de reconstrucción empírica que ameritaría una relectura desde la dimensión cultural política.

Mi propuesta concreta está relacionada con una aproximación a la discursividad no intelectualizada presente en las prácticas rebeldes y sus diversas manifestaciones, así como con las expectativas e imaginarios que de allí emergen respecto al rey y a sus funcionarios, sobre todo entre el conjunto iletrado de la población novohispana a finales del siglo XVII.

---

los vacíos de la presencia institucional española en el conjunto del territorio hispanoamericano, de la mano con un uso peculiar de la economía del poder que funcionaba en forma de nodos en los que se articulaban los macropoderes con los micropoderes y éstos a su vez con las estrategias de gobierno pensadas por teólogos y juristas. En esta mecánica del poder, la moral sustituyó los vacíos de gobierno no resueltos por una monarquía de fuertes rasgos pactistas. Véase la obra de CEBALLOS GÓMEZ, 2002, en especial el capítulo titulado “La sociedad: disciplinamiento social, ‘qué dirán’, rumor, micropoderes, denuncia”, pp. 311-379.

<sup>31</sup> En la reconocida obra de VIQUEIRA ALBÁN, 1987 y en la más reciente traducción, *Propriety and Permissiveness in Bourbon Mexico*, Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 1999, se vislumbran las múltiples posibilidades que las manifestaciones de la cultura popular brindan al investigador, en especial las tradicionales prácticas de diversión popular resistentes al cambio que pretendieron introducir las políticas borbónicas reformistas.

## ESTUDIO DE LA REBELIÓN COMO TEXTO CULTURAL

Los fenómenos de rebeldía en el antiguo régimen resultan no sólo llamativos en la lógica del quiebre de las relaciones de autoridad-obediencia, constituyen, además, canales excepcionales para penetrar en la comprensión de la vida política colonial. Los vacíos de la historia política y cultural pueden empezar a ser subsanados si se utiliza el fenómeno (motín-tumulto-sedición) como un pretexto (excusa) y como un pre-texto (discurso-documento).

La documentación arrojada por un motín permite analizar las formas que podía asumir la cultura política antigua. La rebelión estudiada como forma de expresión política permite reflexionar sobre las formas en las que la gente sin privilegios se manifestaba y reaccionaba ante los problemas de tipo gubernativo que la afectaban. Antes de adentrarnos en el análisis de algunos elementos constitutivos de la cultura política antigua de la población indígena de la ciudad de México a fines del siglo XVII, nos remitiremos a la descripción de los hechos sucedidos el 8 de junio de 1692, parte de los cuales nos permitieron el acercamiento a algunas estrategias culturales que emergían en medio de la protesta violenta.<sup>32</sup>

El motín de 1692 fue un acontecimiento de corta duración (un día), pero de gran efecto, no sólo por los destrozos materiales que produjo en algunos edificios políticos y administrativos más importantes de la ciudad, sino por el ataque directo a las principales autoridades políticas, y sobre todo, al representante mismo del rey, el virrey Gaspar de Sandoval Silva y Mendoza, Conde de Galve. El ocho de junio del año que se convirtió en año de triste recordación, los españoles de las más "altas esferas" fueron sorprendidos por las protestas violentas de los indios e indias que habitaban la ciudad y por el apoyo de algunos miembros de otros grupos sociorraciales como los mestizos, mulatos y españoles pobres. Las protestas estaban directamente asociadas

<sup>32</sup> Un estudio más amplio de esta temática puede consultarse en SILVA PRADA, 2000.

con el mal abastecimiento del maíz a la ciudad, motivo por el cual este hecho ha sido identificado por la historiografía como un “motín de subsistencia” o en términos metafóricos, como “un motín de pan”,<sup>33</sup> que en el caso del de la ciudad de México no sería una definición “europeizante” en cuanto el desabasto alimentario, que no fue sólo de maíz, sino también de trigo para la elaboración de pan. De hecho, fue la escasez de trigo la que llevó a la sustitución de este producto por el maíz entre los sectores que tradicionalmente no habían sido consumidores del mismo. La escasez de trigo obligó a las autoridades gubernativas a la revocación, a principios de 1692, de una controvertida prohibición sobre el cultivo del trigo conocido como “blanquillo”.<sup>34</sup> Este “tumulto” en pleno corazón de la capital del virreinato, además de principal sede del gobierno monárquico español en América, terminó con el incendio de importantes edificios administrativos, de buena parte de los archivos de gobierno, de la casa del corregidor y de la cajería de mercaderes de la plaza principal. Aunque los hechos básicos de lo que es conocido como el “motín” o “tumulto” sucedieron entre las 4 de la tarde y las 10 u 11 de la noche del ocho de junio de 1692, sus causas fundamentales se originan no sólo en la escasez de cosechas como producto de los problemas climáticos del año anterior, sino que pueden proyectarse a una serie de abusos administrativos por parte de las autoridades del reino, los cuales venían sucediéndose desde unos años antes. En el llamado “motín de 1692” podemos individualizar casi todas las condiciones previas al estallido de otros motines de subsistencia ocurridos en la Europa del siglo XVII y en los todavía escasamente estudiados de la América hispánica de los siglos XVII y XVIII (no nos referimos a las sublevaciones más

<sup>33</sup> Esta expresión aparece en obras como la de ROMANO, 1993.

<sup>34</sup> La siembra de esta especie de trigo de reproducción fácil y abundante había sido prohibida bajo pena de excomuniación durante el gobierno del arzobispo virrey fray Payo Enríquez de Rivera en 1677. Petición de los labradores y dueños de haciendas y ranchos de la provincia de Chalco, Tlaxcala y Huamantla. México, 13 de enero de 1692. AGI, *Patronato* 226, N.1, R.16, i. 3-7.

conocidas, sino a los pequeños tumultos): sucesivas cosechas pobres, alza del precio de los alimentos y sobrepoblación urbana.

También pueden identificarse acciones específicas similares: ataque a las autoridades, expresada en insultos y agresión a sus propiedades, destrucción de edificios representativos del poder recurriendo a medios de reconocida violencia como el fuego y agresión directa a algunos miembros de los grupos de la élite política y social local.

El motín de 1692 fue uno de los levantamientos urbanos y locales más importantes de la historia de los reinos americanos, pero aunque se le ha mencionado mucho, es muy poco conocido en su naturaleza interna (como otros del mismo género, de los cuales existe una larga lista en los archivos coloniales y en las publicaciones referidas a las rebeliones coloniales).<sup>35</sup> La alteración del orden permite reflexionar sobre las formas en las que la gente común —y no tan común, pensando en los miembros del gobierno indio que participaron— hacían sus reclamos y expresaban inconformidad ante las medidas tiránicas o mal gobierno de la ciudad (recordemos que el buen gobierno era la base de la política antigua).

Los rasgos político-culturales de la “gente sin historia” pueden detectarse mediante el acercamiento a las formas en las que los reclamos se hicieron, a los medios de los que se valieron y a las prácticas simbólicas que emergieron en el curso de los acontecimientos. Los que fueron aparentes actos de violencia pura expresan formas culturales de la concepción de la política en una época específica, y estas formas trascienden el momento y la coyuntura histórica en

<sup>35</sup> Las referencias de la historiografía contemporánea al motín de 1692 pueden consultarse en varias publicaciones. La reconstrucción e interpretación de los hechos sigue en la mayor parte de los casos la línea propuesta por Carlos de Sigüenza y Góngora en su conocida carta de 1692 dirigida al almirante don Andrés de Pez. Sigüenza y Góngora, citado en LEONARD (comp.), 1932; RIVA PALACIO, 1888-1889; LEONARD, 1984; HOSKINS, 1945; GUTHERIE, 1945; GONZÁLEZ OBREGÓN, 1952; RUBIO MAÑÉ, 1959; FEIJÓO, 1965; LIRA GONZÁLEZ y MUÑOZ, 1987; GUTIÉRREZ LORENZO, 1993; COPE, 1994; MCFARLANE, 1995, y RUBIAL GARCÍA, 1998.

la que se produce el hecho. El levantamiento proporciona, además, datos adicionales a los que arrojan los estudios de las prácticas tradicionales escritas de justicia local (como los memoriales y demandas). Un hecho en apariencia excepcional nos ayuda a conectarnos con los procesos propios de la cotidianidad política de la época. En este estudio particular, logró demostrarse que existía un interés permanente entre el grupo de gobernados frente al gobierno de su comunidad política, del espacio urbano y de los problemas administrativos que los afectaban directamente.

La protesta era el elemento fundante de la cultura política antigua y una forma de expresión no exclusiva del grupo indígena, pero al que éste apelaba como parte de una serie de reivindicaciones que podrían estarse tornando en formas ya tradicionales. La capacidad de agruparse refleja lo asentado que se encontraba el concepto de justicia, inherente al buen gobierno y por ende, a la gestión de policía de la ciudad.<sup>36</sup> Los recursos utilizados por la población participante del acto tumultuario son parte de un conjunto de herramientas culturales que se hacen “efectivas” a la hora de plantear reclamos a las autoridades:

[...] grito de rebelión → común a otros grupos no indios; uso de espacio festivo → fiesta de Corpus Christi, común a otros grupos; significado del maíz y el pulque (dieta y costumbres indias) → propio del grupo indígena (se ha visto afectado por irregularidades en el comercio del pulque y mal dispendio del maíz); uso de flechas y gritos guerreros → propio de los *naturales*; solidaridad barrial → ib., y danza ritual → ib.

La cultura política característica del sector indio estudiado refleja claramente su proceso de occidentalización,<sup>37</sup> pero en la reflexión sobre sus peculiaridades emergen también claras reminiscencias de ciertas prácticas prehispánicas que permeaban la cultura política de tipo hispánico.

<sup>36</sup> Para referencias detalladas al concepto de justicia y su relación con las acciones colectivas de tipo violento véase la introducción de SILVA PRADA, 2000.

<sup>37</sup> Para el uso de este concepto véase GRUZINSKI, 1993.

EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LAS ESTRATEGIAS  
CULTURALES PRESENTES EN EL TUMULTO INDÍGENA DE 1692  
EN LA CIUDAD DE MÉXICO: ANÁLISIS DE LOS GRITOS,  
ACLAMACIONES Y RECLAMACIONES

Los defensores del orden jerárquico y primeros beneficiarios de él lo veían como un “orden justo”, en consecuencia, un motín, tumulto o revuelta era casi siempre juzgado como un acontecimiento que se encontraba por fuera del “orden natural”. Esto se traduce en una circunstancia particular por la cual todas las expresiones descriptivas de los hechos constitutivos de un levantamiento estaban inundadas de una terminología reprobatoria, de la que podríamos hacer un largo listado.

Esa limitante circunstancia homogeneizadora de los discursos coloniales lleva a emprender una tarea de reconstrucción muy cuidadosa de los hechos.

La documentación producida por ciertos actos de rebelión hace posible confrontar las argumentaciones “jerarquizantes” con una serie de expresiones detectadas entre los tumultuarios, las cuales permiten comprender el sentido de justicia que explica a las acciones violentas.

La “voz del vulgo” raramente podía oírse en otras ocasiones diferentes a las de los levantamientos contra las autoridades y cuando ésta se oía, era a través de gritos de diverso tenor. Los que se oyeron en el tumulto de 1692 variaron entre →

[...] los “gritos insultantes” (incluyen los de “invitación” de incorporación al acto); los “gritos” específicos de “reclamo”, y el llamado “grito de sedición” (el cual confirmaba que se estaba en medio de un alzamiento contra las autoridades constituidas).

Si uno pasa por alto el significado posible de lo que fue descrito como una “gritería general”, se pierde de la posibilidad de explicación de un fenómeno. Si las fuentes se leen de manera plana, el historiador se queda con las ideas generales expuestas sobre todo por la llamada “gente no-

ble". Esta gente en sus relatos sólo contó que lo que se decían eran palabras indecentes o "indecorosas", "las más atrevidas desvergüenzas y execraciones que jamás se oyeron". Esas omisiones estaban vinculadas con el rechazo que los narradores sentían por lo que estaba sucediendo y por la atribución del carácter de bárbaros a los tumultuarios.<sup>38</sup> La exploración de los procesos judiciales nos llevó a constatar que las indecencias de las que hablaban se referían sobre todo a la expresión de "cornudo" aplicada a los españoles en general, a los "gachupines" en escasas ocasiones, y contra los soldados de palacio, el virrey, el corregidor, un provincial de la santa hermandad y el alguacil de guerra de manera específica. Llegó a contarse, incluso, que el pueblo buscaba y pedía a estos personajes "a muchas voces".<sup>39</sup>

Las primeras expresiones amenazantes fueron también "invitaciones" (formas de presión) a que la gente que esta-

<sup>38</sup> En el relato de la *Jacquerie* (1358) del cronista tardomedieval Jean de Froissart se han identificado muchos rasgos que lo asocian con un defensor del orden aristocrático. Entre ellos estaría la omisión (hipócrita) en el relato de ciertos detalles por decencia, valiéndose de expresiones como "no osaría escribir". BOUDRE y MARTIN, 1992, pp. 47-55. Es asombroso constatar cómo el tipo de escritura y actitudes de ese periodo en que nació la crónica caballeresca permeó el lenguaje y pensamiento hispánico y novohispano y se encontraba todavía presente a finales del siglo XVII. Basta con revisar el texto del famoso erudito y escritor Carlos de Sigüenza y Góngora para encontrarlo abundante en este tipo de recriminaciones, o los relatos de miembros del Cabildo y de la Audiencia: "palabras desvergonzadas, descompuestas y deshonestísimas"; "feamente le execraban y maldecían"; "desvergüenzas mayores"; "tales desvergüenzas"; "tales apodos"; "tales maldiciones". Todas estas expresiones se están refiriendo a los reproches e insultos que se profirieron contra las autoridades en los momentos de máxima tensión durante el tumulto. SIGÜENZA y GÓNGORA, 1984, pp. 95-141.

<sup>39</sup> El reclamo dirigido contra individuos específicos a quienes se reconoce como fuentes de algún mal revela la capacidad de discernimiento del "pueblo" y amplía la posibilidad explicativa del tumulto como un hecho directa y únicamente vinculado a la supuesta escasez de maíz momentánea. Algunos observadores críticos de los procedimientos administrativos del virrey y su clientela ya habían sugerido la existencia de múltiples factores en la explicación del tumulto. Véase AGI, *México 626*, f. 9r. Pliego de don Jerónimo Chacón y Abarca al Juez de residencia del Conde de Galve, 1696.

ba en las calles se sumara a la protesta: “vamos a Palacio y mueran estos cornudos”,<sup>40</sup> “vamos a Palacio ninguno me sea gallina”.<sup>41</sup> Y como una invocación frente a lo que se iba a dar comienzo, “¡mueran estos cornudos: voto a Cristo!”<sup>42</sup> Cuando la gente se empezó a concentrar frente al palacio virreinal y aun desde que venían llegando por distintas calles de la ciudad, el grito más generalizado y que empezó a difundirse fue el general de ¡Viva el Rey y muera el mal gobierno! (que explicaremos más adelante) para volver a tomar una dirección más específica antes de cada acción determinada. Momentos antes de la pedrea, el mal gobierno se había corporificado en “muera este cornudo (Virrey)”,<sup>43</sup> “mueran estos cornudos (soldados)”,<sup>44</sup> o “mueran estos cornudos (españoles)”.<sup>45</sup>

Durante los primeros enfrentamientos con los soldados cuerpo a cuerpo, los levantados volvieron a prorrumper en amenazas como “ahora lo veréis Virrey”,<sup>46</sup> “ah cornudo ga-

<sup>40</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 4, i. 3. Declaración de Juan de Velasco, carrocerero.

<sup>41</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 4, i. 3. Declaración de Juan de Velasco, carrocerero.

<sup>42</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 4, i. 15. Declaración de Antonio de la Cruz, esclavo de doña Josefa de Sierra.

<sup>43</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 2, i. 6. Declaración de Bartolomé del Castillo, alcaide de la real cárcel de corte; AGI, *Escribanía* 231A, f. 3v. Declaración de Pedro Roman, sargento de la Compañía de Palacio. Algunos sólo oyeron “muera este cornudo” y dicen que no sabían por quien lo decían.

<sup>44</sup> AGI, *Escribanía* 231A, f. 117. Declaración de Pedro Manuel de Torres, capitán de la Compañía de Palacio. Hay más declaraciones que sólo expresan haber oído “mueran estos cornudos” como las ubicadas en AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 4, i. 3 en la declaración de Juan de Velasco, maestro de carroceros; Declaración de Pedro de Santoyo, oficial de pluma; AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 2, i. 6; Declaración de Alonso de Prado, mulato libre, casa de doña Josefa de Sierra, AGI, *Patronato* 226, R. 4, i. 4; Declaración de Antonio de la Cruz, esclavo de doña Josefa de Sierra, AGI, *Patronato* 226, R. 4, i. 15.

<sup>45</sup> AGI, *Escribanía* 231A, f. 120v. Declaración de Pedro Manuel de Torres.

<sup>46</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 2, i. 11. Declaración de Mateo Cortés, alcaide pasado de la real cárcel de corte. Esta amenaza la acompañaban “diferentes tropas de indios (como 100 o 150) con otras “palabras indecentes”.

chupín ahora lo veréis”,<sup>47</sup> “ah cornudo aquí has de morir ya que te has escapado”.<sup>48</sup>

Hay declaraciones que incluso muestran cómo quienes se enfrentaron muy de cerca con tumultuarios llegaron a tener pequeñas conversaciones de tipo amenazante, donde se oyeron frases que nos remiten a expresiones presentes en rebeliones mayores de tipo milenarista como, “ahora han de morir estos *cornudos que ya ha llegado el tiempo españoles*”,<sup>49</sup> “a español muere, anda vete español”,<sup>50</sup> “muera estos *españoles que ya es tiempo*”,<sup>51</sup> “hoy se ha de acabar esto y han de morir estos cornudos”.<sup>52</sup>

Estas frases nos harían concederle cierta credibilidad a los extraños —por curiosos— relatos de un religioso anónimo autor de una carta, cuando decía que los indios habían confesado que “se querían levantar con la tierra los hijos [...] por volverse a estar como se estaban antes de la conquista y que tenían dispuesto y elegido emperador [...] y que no había más leyes que la suya antigua”.<sup>53</sup> De las confesiones escritas lo único que puede relacionarse con este relato es la declaración de un indio que habría escuchado en una pulquería, un plan de quemar el palacio virreinal dos meses antes.

Entre los elementos presentes en el relato del religioso estaba la idea de nombrar nuevas autoridades bajo los mismos esquemas conocidos (emperador, condes, reyes y marqueses), la de dejar vivos a los religiosos y religiosas, las

<sup>47</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 4, i. 3. Declaración de Juan de Velasco, carrocerero.

<sup>48</sup> AGI, *Escribanía* 231A, f. 78v. Declaración del alférez Joseph de Peralta, soldado de la Compañía.

<sup>49</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 4, i. 14. Declaración de Polonia Francisca, mestiza viuda de mulato.

<sup>50</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 4, i. 15. Declaración de Bartolomé Paredes, platero español sobrino de Polonia.

<sup>51</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 4, i. 15. Declaración de Bartolomé Paredes, platero español.

<sup>52</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 2, i. 16. Declaración de Lucas Gutiérrez de Cabiedes, dueño de tienda de cacao y azúcar.

<sup>53</sup> Anónimo, 1855, pp. 331 y 334.

monjas para casarse con ellas y los sacerdotes para que les enseñasen la ley católica, matar al virrey y dejar viva a la vi-reina como premio para quien ejecutara el asesinato del virrey, además de expresar la intención de poner fuego a toda la ciudad. Estos planes que el narrador asoció con la barbaridad indígena, no nos resultan tan novedosos ni tan descontextualizados en el marco de otros levantamientos similares del antiguo régimen. En ellos está presente aquella idea de suplantación de figuras sin alterar sustancialmente el viejo orden y sobre todo, respetando la religión católica y sus sacramentos (el matrimonio), más no a sus ministros. Tanto las autoridades temporales como las religiosas hispánicas, serían en el nuevo orden (el mundo al revés), sus subordinados, sus servidores.

Si lo que contaba el religioso anónimo fuera cierto, las intenciones de los tumultuarios, aunque basadas en el tradicionalismo, tenían tintes de radicalismo, en tanto las frases oídas durante el tumulto y lo que decía el religioso haber sabido, implicaría la eliminación de los españoles y la destrucción de los símbolos del poder. De alguna forma, un “fin de mundo”, pero según veremos más adelante, un fin de mundo de tipo carnavalesco, ritual que en últimas llevaba al restablecimiento o recomposición del orden del mundo, de un orden alterado. En el relato del religioso anónimo los elementos que fueron presentados como “bárbaros” son más bien el producto de una cultura tradicional jocosa. Le Roy Ladurie, en su estudio sobre *Romans* encontró una importante existencia de los “reinos” y “reinados” presentes en fiestas pacíficas y en ciertos levantamientos populares y vinculados con cofradías de oficios. Dice él que se desarrollaron y volvieron muy populares en el siglo XVI, conociendo su apogeo en el siglo XVII con la Contrarreforma. Llenos de episodios burlescos y escandalosos, comportaban la celebración de una fiesta calendárica, la elección de un rey y una reina y de otros “oficiales” de corte. Los diversos cargos aristocráticos podían ser el premio a una carrera, los pasatiempos como la caza o matanza de un animal y el premio al vencedor. La fórmula festiva de los “reinados” esta-

ba muy arraigada en la cultura católica, parroquial y cofraternal de la época.<sup>54</sup>

La propuesta de acabar con parte del orden colonial establecido era, según testimonio del religioso, una de las posturas de los dos bandos que entraron en desacuerdo a la hora de ejecutar el plan de sublevación. Volveremos más adelante con este problema cuando nos refiramos al contexto carnavalesco de los hechos aquí esbozados.

Cuando la lucha se hizo más intensa en la ciudad de México y los soldados disparaban desde la azotea y balcones del palacio, los gritos volvieron a ser invitaciones, ahora a la quema del palacio y unos minutos después a la alhóndiga y a las casas del corregidor, a la cárcel y al cabildo: “ven-ga el fuego y peguémoslo y mueran estos cornudos”,<sup>55</sup> “quema a Palacio y saca a la caja real”,<sup>56</sup> “vamos a la Alhóndiga a pegar fuego”,<sup>57</sup> “vamos a la casa de cabildo”,<sup>58</sup> “vamos ahora a las casas del corregidor”.<sup>59</sup>

Estas incitaciones no eran producto del furor, sino más bien parte de los objetivos iniciales. Mientras un grupo de indios corrió a quejarse —llevando a cuestas la india que fue maltratada en la alhóndiga durante el reparto de maíz en las primeras horas de la tarde— hacia las casas arzobispaes, en algunos sectores cercanos al palacio se oyó comentar a un grupo de indios de Santiago y San Pablo: “vamos que hemos

<sup>54</sup> LE ROY LADURIE, 1994, pp. 321-322. En el caso de la América católica habría que realizar estudios nuevos para develar la existencia de estas prácticas, pero resulta interesante la constatación de los elementos de similitud que podrían sugerir la presencia de fenómenos parecidos al de Francia en estos territorios.

<sup>55</sup> Declaración de Pedro de Santoyo, español oficial de pluma. AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 2, i. 6.

<sup>56</sup> Declaración de Pedro Manuel de Torres, AGI, *Escribanía* 231A, f. 120v.

<sup>57</sup> Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 9, i. 93.

<sup>58</sup> Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 9, i. 88.

<sup>59</sup> Declaración de Miguel González, mestizo zapatero. AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 9.

de pegar fuego a Palacio porque vale caro el maíz<sup>60</sup> y como parte de un plan que se concreta dijeron, “pegaremos fuego a Palacio y después pegaremos a las casas de cabildo”.<sup>61</sup> La aprobación del grupo que escuchaba estaba implícita en la frase “a una voz dijeron vamos a quemar a Palacio”.<sup>62</sup> Los propósitos que sustentan estas frases, no estaban solamente relacionados con la aparente furia irracional que describiera la gente de la época y que podía materializarse en la destrucción de edificios simbólicos del poder político y la administración de la ciudad.<sup>63</sup> También se oyeron frases de un gran contenido político y en las cuales podría estarse reflejando un proceso de reflexión previa que justificaría el levantamiento más allá de la desatención respecto al abasto del maíz.

Esta frase también nos ayudará a entender el porqué estuvieron presentes algunos individuos no indígenas a quienes incluso se les vio con ánimos de liderazgo, producto quizás de la plena identificación con la censura que proponía el grupo indígena. El individuo con rasgos chinos (de origen filipino y que entre los líderes hemos identificado como posible indígena) en una confrontación directa con un oficial español, le hizo un claro reclamo que estaría muy cerca de lo que hoy llamaríamos una opinión política. Cuando el oficial le preguntó acerca del motivo del desorden que estaba presenciando, éste le contestó: “que ha de ser [sic: hacer] voto a Cristo [es una frase que expresa un juramento] que todos estos *golillas* de Palacio que no sirven más que de pedir para papel y echar al obraje han de morir”.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 9, i. 88.

<sup>61</sup> Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 9, i. 88.

<sup>62</sup> Declaración de Joseph Ramos, indio, cargador de semillas. AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 9, i. 88.

<sup>63</sup> El papel de fuego como instrumento de reclamo político y otras prácticas como el robo se estudian con detenimiento en SILVA PRADA, 2000, en especial en el capítulo v.

<sup>64</sup> El término *golilla* se usaba para referirse a los ministros togados, abogados y alguaciles. En el traje que vestían destacaba la *golilla*, ador-

En dos líneas apreciamos una amenaza, un propósito, crítica a la burocracia parasitaria o clientela del virrey, crítica a sus funciones y rechazo a sus acciones. El gasto inútil de papel sellado a costa de los que trabajaban, a costa de los que los “golillas” mandaban forzados a los obrajes, es la crítica que precede a una declaración de intenciones: matar a los mencionados. Aunque una frase así tiene el valor de una joya en el medio de una inmensa documentación menos expresiva, podríamos decir que no se puede descartar la posibilidad de que se hicieran discursos no intelectuallizados como éste con más frecuencia, pero de los cuales no nos ha quedado registro alguno.

Los propósitos aquí “escuchados” volvieron a oírse con el rumor general, cuando los hechos estaban consumados, pues con palabras muy similares a las anteriores, a un indígena le contaron “que se quemaba *ya todo* por la falta del maíz”.<sup>65</sup>

Un gran número de proclamas y de expresiones insultantes y/o denigrantes pueden ser asociadas a la cultura occidental del “charivari” o cencerrada, la cual era parte constitutiva de la tradicional cultura carnalesca europea, transmitida desde luego a América en algunas de sus expresiones más importantes.<sup>66</sup> Algunos de sus rasgos eran la redistribución alimentaria, el juego de máscaras y la justicia festiva.<sup>67</sup>

Las prohibiciones contrarreformistas relativas al carnaval no habían cesado para finales del siglo XVII. Unos pocos años antes del tumulto llegó de la Península un decreto importante relativo a las celebraciones festivas y, sobre todo,

---

no que circundaba el cuello y sobre el cual se ponía una valona de gasa u otra tela blanca engomada o almidonada. La golilla fue introducida en el vestido a principios del siglo XVII. La opinión del “chino” está en AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 2, i. 7.

<sup>65</sup> Declaración de Antonio de la Cruz, indio cargador. AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 8, i. 7.

<sup>66</sup> Debo manifestar mi más sincero agradecimiento a uno de los dic-taminadores anónimos de mi texto ya que la sugerencia sobre este aspecto lo ha logrado enriquecer notablemente.

<sup>67</sup> CHARTIER, 1999, p. 31.

al importante evento precuaresmal, el de las carnestolendas. En 1688 se supo que en Roma se habían prohibido totalmente las máscaras, comedias y demás diversiones de carnestolendas y se publicó en la catedral de México un edicto conforme a la bula del papa Urbano VIII para la eliminación de 25 fiestas religiosas del año.<sup>68</sup>

Tanto en la fiesta popular como en el ambiente de rebelión, cuya conjunción fue evidente el 8 de junio de 1692, emergen de manera importante los rasgos y también rezagos de la cultura carnavalesca occidental. Siguiendo a Mijail Bajtin, la palabra “carnavalesco” tiene una acepción muy vasta. Es un fenómeno perfectamente determinado que ha sobrevivido hasta la actualidad y que representa el elemento más antiguo de la fiesta popular, el fragmento del inmenso y rico mundo de la cultura popular medieval y altomoderna.<sup>69</sup> Las formas carnavalescas están estrechamente vinculadas con el tiempo, es decir, con el derrocamiento de lo viejo y con la coronación de lo nuevo: todo día festivo destrona y corona a su rey y a su reina.

Para Peter Burke

[...] el *charivari* parece haber tenido una función de control social, ya que era el modo por el que una comunidad, villa o parroquia urbana expresaban su hostilidad contra los individuos que rompían las normas, abriendo así grietas en la costumbre tradicional.<sup>70</sup>

El uso del ritual en los conflictos sociales es muy claro en el Palermo de 1647 y parece serlo también en el México de 1692, donde las formas de presión hacia el gobierno son simultáneamente tradicionales y extraoficiales. Lo más importante de lo señalado por Burke para nuestros fines, es que en las revueltas como en las fiestas están presentes los rituales que cuestionan de manera profunda los órdenes social, político y religioso y que de forma especial, “muchos

<sup>68</sup> ROBLES, 1972, pp. 162-163.

<sup>69</sup> BAJTIN, 1993, p. 196.

<sup>70</sup> BURKE, 1991, p. 285.

motines se inspiraban en los rituales del charivari y el carnaval, ya que la deposición, la destrucción y la difamación” concordaban muy bien con el tipo de protestas que se querían realizar: poner el mundo al revés servía para denunciar, pero expresaba también un fuerte contacto con el retorno a lo tradicional y al orden jerárquico.<sup>71</sup> Estos mismos aspectos son expuestos también de modo muy lúcido por Arlette Farge, para quien

[...] la mayor parte de las veces no se trata de renovar la sociedad ni de reinventarla sobre bases nuevas, sino de defenderse para mantener en el mejor estado posible sus condiciones, de por sí difíciles, y para evitar que se degraden todavía más. La iniciación del motín puede leerse como un acto ordinario, pero los *gestos* contienen una multitud de sueños y deseos, aun cuando las reivindicaciones que expresen no sean innovadoras.<sup>72</sup>

Los gestos, gritos y difamaciones del motín de 1692 recurren indudablemente a formas de la tradición carnavalesca europea, pero llevan también implícitos algunos rasgos de los sueños milenaristas del mundo indígena americano, heredero, en parte, de otra tradición de corte esencialmente religioso y escatológico. Los rasgos que podemos asociar con la vieja tradición europea saltan a los ojos y los oídos de manera incisiva a través del insulto de “cornudo”. Primero contextualizaremos el origen de la práctica del uso de este término insultante y ridiculizador y posteriormente nos detendremos en los aspectos peculiares relativos a los sueños de tipo milenarista.

En el Renacimiento aún subsistían las últimas formas de la antigua “fiesta de los locos” en donde la *Societas cornardorum* elegía un “abad de los cornudos” y organizaba procesiones carnavalescas.<sup>73</sup> Esta fiesta al igual que la del *Corpus Christi*, giraba en torno a un imaginario muy vivo sobre el

<sup>71</sup> BURKE, 1991, p. 290.

<sup>72</sup> FARGE, 1994, p. 292.

<sup>73</sup> BAJTIN, 1993, p. 198.

cuerpo y sus funciones. El motín de indios de 1692 ocurrió durante las celebraciones de la fiesta del *Corpus Christi*, como ocurrió también con la gran revuelta de Cataluña.<sup>74</sup> La historia de esta fiesta, sobre todo en España, afirma Bajtin, indica que las imágenes grotescas del cuerpo eran más bien comunes en esta circunstancia y estaban consagradas por la tradición. La imagen del cuerpo, en su aspecto grotesco, predominaba en la expresión popular de esta fiesta y creaba un ambiente corporal específico.<sup>75</sup> Las encarnaciones tradicionales del cuerpo grotesco figuraban obligatoriamente en la procesión solemne: monstruos (mezcla de rasgos cósmicos animales y humanos) que llevaban sobre sus lomos a la pecadora de Babilonia (esta asociación es equivalente de las entrañas devoradoras-devoradas), gigantes de la tradición popular, moros y negros (de cuerpos caricaturizados), multitudes de jóvenes que ejecutaban danzas evidentemente sensuales (una zarabanda bastante “indecente” en España). Después del paso de las efigies llegaba el sacerdote con la hostia y al final del cortejo venían coches decorados con cómicos disfrazados, lo que en España se llamaba la “fiesta de los carros”. Esta procesión tradicional tenía una predilección muy marcada por la representación corporal.<sup>76</sup> Los espectáculos dramáticos especiales para celebrarlo eran los conocidos “autos sacramentales”. Concluye Bajtin que la expresión pública y popular de esta fiesta era un drama satírico que camuflaba el rito religioso del cuerpo de Dios (la hostia).

Otro aspecto que es preciso comentar respecto a la utilización de la imprecación “cornudo” se refiere a una tendencia de opinión denominada “tradición gala”, extendida a lo largo de toda la Edad Media relacionada con una serie de “ideas negativas sobre la naturaleza de la mujer”.<sup>77</sup> La “tradición gala” es un fenómeno complejo e interiormente contradictorio. Por un lado la mujer está ligada a lo ba-

<sup>74</sup> BURKE, 1991, p. 291.

<sup>75</sup> BAJTIN, 1993, p. 206.

<sup>76</sup> BAJTIN, 1993, p. 206.

<sup>77</sup> BAJTIN, 1993, p. 214.

jo material y corporal, pero también es el principio de la vida. Por un lado es la tumba corporal del hombre, por el otro es

[...] una inagotable vasija de fecundación que consagra a la muerte todo lo viejo y acabado. A este nivel, la tradición gala desarrolla también el *tema* de los cornudos, sinónimo del derrocamiento de los maridos viejos, del nuevo acto de concepción con un hombre joven; dentro de este sistema, el marido cornudo es reducido al rol de rey destronado, de año viejo, de invierno en fuga: se le quitan sus adornos, se le golpea y se le ridiculiza.<sup>78</sup>

Esta tradición nos hace recordar por asociación que uno de los primeros símbolos presentes durante el tumulto de 1692 es el del cuerpo de la mujer india que es paseado por la plaza y expuesto ante las autoridades. De modo general, la ridiculización, el destronamiento, el relevo y la renovación representados por los cuernos son parte de las formas más características de las fiestas populares.<sup>79</sup>

El adjetivo de cornudo aplicado a los españoles en general, y al virrey en particular, cobra entonces una significación de gran trascendencia política. El significado político del término, a partir del contexto en el que lo utilizan los tumultuarios y pueden entenderlo los injuriados, queda muy bien sintetizado en una frase de gran valor que según Nicolás Mejía, un oficial de carpintero español, recibió como insulto directamente por parte del indio Joseph de los Santos, oficial de zapatero de unos 45 años, quien con los que lo apoyaban lo atacó con piedras gritándole “eres ‘otro’ cornudo de ‘espada’ ”.<sup>80</sup> Al mismo tiempo que se expresa con

<sup>78</sup> BAJTIN, 1993, p. 216.

<sup>79</sup> BAJTIN, 1993, p. 219. Robert Darnton también puso en evidencia la existencia de esta práctica en el ritual de la “gran matanza de gatos”. La matanza de gatos sirvió para hacer un juicio simbólico mediante una cencerrada, al dueño de un taller de imprenta, insultando sexualmente a la patrona y burlándose del patrón por cornudo o lo que es similar, por tonto, figura cómica común. DARNTON, 1987, p. 104.

<sup>80</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 4, ii. 28-29.

fuerza un gesto burlesco y se vanaliza a los españoles —sobre todo a los que representaban a la autoridad pública— mediante la ridiculización, se los señala como derrocados, se enfatiza la necesidad de su remplazo. Como parte de la simbología carnavalesca se busca cambiar el mundo y a la vez este deseo se hace más explícito en la conjunción que sufren las deprecaciones de cornudos contra los españoles con las propuestas veladas de los indios de elegir nuevos reyes. Si bien el término cornudo y el plan de intenciones expresado al religioso anónimo tienen sesgos occidentales muy claros, emergen sueños más regionales como el regreso al tiempo de Moctezuma. Obviamente, el desarrollo de ideas milenaristas era también, en parte, un producto originalmente europeo: la identificación del español como alguien extraño y exótico es una actitud común a la cultura de la revuelta que más que un cambio total de mundo propone su recomposición pero, no obstante, el deseo del retorno al tiempo prehispánico está siempre latente. Ese deseo podría haber sido explicado en el grito de ¡vivan los santiagueños! o ¡viva Santiago!<sup>81</sup> Jacques Le Goff señaló acertadamente que dentro del catolicismo la corriente milenarista conoció extraordinarios desarrollos con los grandes descubrimientos y en especial con el Nuevo Mundo americano: el encuentro de los europeos con los indios desempeñó una gran función en estos movimientos, donde fue esencial el fenómeno de la aculturación. En el caso de México resultó paradigmática la actividad del misionero franciscano Jerónimo de Mendieta quien embebido de las viejas teorías de Joaquín de Fiore pensaba que los frailes y los indios podrían crear en América el reino de los puros fundado sobre un ascetismo riguroso y sobre el fervor místico.<sup>82</sup> Habría que estudiar de manera detallada la forma en que esas ideas se difundieron entre los indios y la recepción y modificación que tuvieron. Por otra parte, es ya muy conocido que entre los nativos americanos la concepción cí-

<sup>81</sup> SIGÜENZA Y GÓNGORA, 1984, p. 126.

<sup>82</sup> LE GOFF, 1991, p. 77. Véase también DELUMEAU, 2002, pp. 7-20 sobre su nuevo libro *Historia del milenarismo en occidente*.

clica del tiempo y la idea del regreso de héroes culturales, en periodos calendáricos precisos, pudo ser fundamental en la recepción positiva y relativamente rápida de ciertas ideas católicas milenaristas. El trauma de la conquista y la muerte de los dioses estudiados por Nathan Wachtel explican de forma muy sensible que la armonía perdida en la conquista sólo podía ser devuelta por algún acontecimiento inaudito, como el regreso del Inca o de Moctezuma. Múltiples movimientos mesiánicos tuvieron lugar después de la conquista y durante todo el periodo colonial, y como señalara Wachtel, son parte de la tragedia siempre latente de la condición del conquistado.<sup>83</sup>

El erudito Carlos de Sigüenza y Góngora afirmó en su famosa carta sobre el motín, que él vio y escuchó personalmente una escena en donde las indias hablando en náhuatl decían, una vez iniciada la pedrea contra el palacio virreinal, “vamos con alegría a esta guerra, y como quiera *Dios que se acaben en ella los españoles*, no importa que muramos sin confesión! *¿No es esta nuestra tierra? ¿Pues que quieren en ella los españoles?*”<sup>84</sup>

Resulta perturbador que indios supuestamente tan ladinos e hispanizados como los de la ciudad de México pensarán a finales del décimo séptimo siglo de manera tan similar al cacique de Texcoco, don Carlos *Ometochtzin*, procesado por la inquisición y una de sus pocas víctimas indígenas. En 1539 expresó algo similar a lo que dijo Sigüenza haber oído de las indias: *¿Quiénes son estos que nos deshacen y perturban y viven sobre nosotros y los tenemos a cuestas y nos sojuzgan? [...] que ésta es nuestra tierra y nuestra hacienda y nuestra alhaja y posesión. Y el señorío es nuestro y a nosotros pertenece [...]*<sup>85</sup>

<sup>83</sup> WACHTEL, 1977, pp. 3-78.

<sup>84</sup> SIGÜENZA Y GÓNGORA, 1984, p. 123.

<sup>85</sup> LIENHARD, 1992, p. XVIII, tomado a su vez de J. T. Medina: *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 1951. Después de establecer esta relación por propia intuición encontré, satisfecha y sorprendente, que ya en 1932 el historiador Irving Leonard había realizado un paralelo entre las dos citas. Véase LEONARD, 1984, pp. 43 y 49.

No descartamos la posibilidad de que lo que Sigüenza atribuía a las indias era parte de su propia lectura de la situación y una transposición de sus eruditas lecturas, pero de todas formas, no excluimos que las acciones y frases sueltas que debió ver y oír lo llevaron a esta hipotética abstracción de los hechos. La situación aquí descrita parece cobrar mucho más peso si tomamos en cuenta otros aspectos expuestos por personajes de diversa procedencia y formación.

El viajero Francisco de Seijas escribió que en los tumultos de 1624 y 1692, el pueblo había “apellidado” a los herederos del emperador Moctezuma con el fin de que los indios se levantaran.<sup>86</sup> Esos herederos eran, concretamente, don Juan Cano Moctezuma, quien vivía en la ciudad de México y sus parientes y el indio residente en Tacuba, don Juan Chumal Popoca [sic: Chimalpopoca], poseedores de encomiendas. Es muy notable que cuatro años atrás Antonio de Robles había reportado el asesinato de don Juan Cano Moctezuma por parte de Nicolás Rodríguez de Guzmán, “contador de la iglesia”, “atravesándolo por las sienas”.<sup>87</sup> Esta aclamación, aunque puede remitir a un evento de la historia reciente de la ciudad, es evidente que también movía los sentimientos de identidad más arraigados entre los naturales de la ciudad mexicana. Si fue cierto el llamado a los herederos de Moctezuma, la aclamación de Santiago, el patrón de la parcialidad tlatelolca y las frases oídas por Sigüenza a las indias cobrarían aún más relevancia. Los naturales de Santiago, que se habían hecho famosos por su característica rebeldía,<sup>88</sup> fueron en la preconquista un señorío militar y los últimos en resistirse a la conquista.<sup>89</sup> Es notable también que esta parcialidad haya sido tradicionalmente administrada por los franciscanos, orden de la que formaban parte los frailes que condenaron más abiertamente la mo-

<sup>86</sup> SEIJAS Y LOBERA, 1986, p. 339.

<sup>87</sup> ROBLES, 1972, p. 336.

<sup>88</sup> Este tema es tratado con mayor profundidad en SILVA PRADA, 2000, en especial en el capítulo iv.

<sup>89</sup> Agradezco a Armando Martínez Garnica por sus acertadas observaciones sobre los tlatelolcas en la presentación de este texto en la sede de la OEI en Bogotá. Véase MARTÍNEZ GARNICA, 1993.

ral del virrey. En especial el guardián de San Francisco, fray Antonio de Escaray, fue acusado de instigador por denunciar en un sermón público que el virrey estaba comprando maíz en las provincias de Chalco, Toluca y Celaya a diferentes precios y que se estaba vendiendo un peso por carga más caro de lo que se había comprado a los labradores. Lo más grave de esta noticia, divulgada en el púlpito, fue la insinuación de que dicha gestión la hacía el virrey por su propia utilidad, más que por el bien de la República.<sup>90</sup> En el siguiente apartado nos acercaremos un poco más a la conflictiva figura del virrey y ampliaremos el sentido político de los gritos expuestos atrás con la proclama de ¡viva el rey y muera el mal gobierno!, la cual podría pensarse como la síntesis política y más reconocida de la necesidad de modificar los elementos negativos de la sociedad política contemporánea al motín.

LA EXPRESIÓN “VIVA EL REY Y MUERA EL MAL GOBIERNO”  
Y SUS VARIANTES EN 1692

Las expresiones injuriosas tienen además de lo antes expresado, una fuerte carga ambivalente vinculada con la muerte,<sup>91</sup> pero como ocurre con el grito de ¡viva el rey y muera el mal gobierno! son, emotivamente hablando, de carácter alegre y aunque en el sector simbólico expresan gran fortaleza, en este apartado nos dedicaremos, sobre todo, a profundizar su dimensión política, la cual poseía para fines del siglo XVII una vida histórica relativamente reciente.

Éste era un grito que a grandes rasgos expresaba una crítica al gobierno, pero una adhesión incondicional y de lealtad a la cabeza de la monarquía, al rey. La aclamación ¡viva el rey! ¡Muera el mal gobierno!, fue un principio aceptado y generalizado a partir del siglo XVI, cuando las esferas del gobierno se separaron, excusando de cualquier responsabilidad al rey por los actos de sus funcionarios.

<sup>90</sup> Para ampliar este tema véase SILVA PRADA, 2000, cap. III.

<sup>91</sup> БАЙТИН, 1993, p. 223.

Si avanzamos sobre las horas de confusión general vividas, las posteriores a la pedrea, tendemos a creer que los gritos insultantes así como el de ¡viva el rey (o incluso de manera específica, viva nuestro rey natural)<sup>92</sup> y muera el mal gobierno!, se fueron acallando poco a poco hasta no escucharse.

Este grito ha sido visto por los historiadores, exclusivamente, como el grito que daba comienzo a una rebelión, por el cual se sabía que un grupo de gente se había levantado. En este caso específico, uno de los factores de gran importancia y que explica el amplio contenido simbólico del uso de estos gritos es precisamente la continuidad y permanencia a lo largo de las cuatro horas de desarrollo del motín. Siguiendo los testimonios de gran número de declarantes, hemos podido deducir que esos gritos acompañaban a cada una de las acciones que en la visión de los tumultuarios era vista como justa y, de algún modo, legítima. Haremos un recorrido para ver la forma en que el grito va acompañando cada uno de los momentos importantes de la revuelta: en la alhóndiga, frente al palacio, durante el incendio, durante el robo, cuando se amenazaba a la gente que querían que se involucrara, en las calles que sirvieron a la huida, e incluso, cuando la ciudad ya estaba volviendo a la calma habitual de la vida cotidiana.

Las primeras versiones del grito las dio un sargento de la Compañía de Palacio, Pedro Román, quien en la alhóndiga y antes de iniciar la pedrea, cuando buscaban al corregidor según dijeron algunos, oyó decir a un “gran tropel de indios”, “viva el Rey de España y muera este cornudo Virrey”.<sup>93</sup> Para ese momento serían como las cinco de la tarde; media hora después, cuando fue visto el grupo que iba y venía por las calles arzobispales, cuando los indios fueron a reclamar y a pedir justicia al arzobispo y éste los envió de vuelta con el virrey, se vio otro “gran tropel de indios e indias” amenazando con piedras, quienes también iban di-

<sup>92</sup> Puede estar relacionado con la idea de la autoridad “natural”, se ha encontrado utilizada en algunos escritos de los religiosos de la época.

<sup>93</sup> AGI, *Escribanía 231 A*, f. 3v.

ciendo ¡viva el rey y muera el mal gobierno! El soldado Mayorga, buscando apaciguarlos diciéndoles “ah hijos sosegaos”, obtuvo como respuesta, “a cornudo soldado”.<sup>94</sup>

Es muy atractivo el caso del indio Joseph, quien se exhibió bailando el “tocotín”<sup>95</sup> (danza antigua y sagrada incorporada al ritual católico) frente al palacio antes de la pedrea y, una vez más proclamando al rey, realizó una extraña demostración [...] “junto del balcón del Real Palacio estaba con un palo en la mano bailando como el *tocotín* diciendo viva el Rey Joseph indio sombrerero achinado del barrio de Tomatlán”.<sup>96</sup> Este *tocotín* definido en la época como “honesto y grave” y que logró penetrar en la sociedad colonial y ser aceptado, podía seguir guardando para el indígena, aun a dos siglos de la conquista, muchos de sus significados originales que por la fuerza de la costumbre ya no eran “vistos” por los religiosos y los novohispanos en general.

Alrededor de las seis de la tarde otros declararon oír este mismo grito acompañado de muchas “voces” entre quienes venían por varias calles como las de Jesús Nazareno o la calle del Reloj. Hacia las siete de la noche el grito seguía oyéndose en la puente de la Audiencia ordinaria, frente a la Casa de Moneda y por la calle del Arzobispado. Durante y después del incendio otras personas que iban por la calle de las Capuchinas confirmaron haberlo oído. También durante el robo e incluso en lugares tan precisos como la pila de la Compañía de Jesús. Juan Antonio, un indio que quedó muy herido, contaba cómo a él lo habían obligado a tomar una ropa cerca a la Audiencia, la cual después otros trataron de quitarle. Los negros que lo acusaron dijeron que él iba con la ropa y gritando ¡viva el rey! Su versión es que ese viva lo gritó cuando se encontró con el tumulto por la calle de la Moneda y que fue cuando lo obligaron

<sup>94</sup> AGI, *Escribanía* 231 A, f. 57v.

<sup>95</sup> Según Lockhart, este nombre es derivado de la notación de toque de tambor de las canciones del siglo XVI y probablemente de antes de ese periodo. LOCKHART, 1999, p. 567. Véanse anotaciones sobre el *tocotín* en SILVA PRADA, 2000.

<sup>96</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 15, i. 12.

[...] muchos hombres de capotes que no sabe si eran indios mestizos y mulatos los cuales iban diciendo viva el Rey de España y muera el mal gobierno y que este declarante de miedo que no lo mataran le obligó a decir viva el Rey de España y muera el mal gobierno como los demás lo decían.<sup>97</sup>

La alusión específica al origen geográfico del rey resulta curiosa, pero no única en el contexto de la monarquía hispánica, lo cual muestra que era una expresión habitual.<sup>98</sup>

Hay varias versiones en donde se ve una clara línea de acción e intenciones. Esto es, que los actos particulares dentro del tumulto se iban justificando con el grito de sedición más conocido o con otras frases similares. El mestizo Miguel González expuso el *quid* de este asunto cuando confesó que su advertencia a unos indios para que no se opusieran a que quitaran cañas de sus puestos en la plaza, no se las hizo por el hecho de que él estuviera involucrado, sino porque había observado “que al que no hacía algo y daba voces le amenazaban los del tumulto y porque no los matasen o hiciesen algún daño les dijo esto”.<sup>99</sup> Algo muy similar contó el indio cojo Joseph de los Santos y otro tanto el mulato Joseph Martínez y de modo muy vívido, cómo

[...] llegó un *indio de capote* y no conoció ni sabe cómo se llama [...] y le *amenazó con un machete porque no gritaba y decía viva el Rey de España y muera el mal gobierno* [...] y toda la plaza mayor y del Volador estaba llena de indios, españoles, mestizos y mulatos [...] y que *sólo los indios eran los que hacían el ruido diciendo ¡viva el Rey y muera el mal gobierno!*<sup>100</sup>

La realidad parece haber sido que también mientras huían y aun cuando muchos creían que todo se había sosegado, no sólo seguía oyéndose la proclama de viva el rey y

<sup>97</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 3, i. 8.

<sup>98</sup> Durante las revueltas sicilianas de 1647 y 1648 un noble comenzó a gritar ¡Viva el Rey de España!, con el ánimo de sosegar a los amotinados, a lo que la multitud le contestó ¡Viva el Rey de España y fuera gabelas! RIBOT, 1992, p. 190.

<sup>99</sup> AGI, *Patronato* 226, R. 9, i. 38.

<sup>100</sup> AGI, *Patronato* 226, R. 9, i. 24.

muera el mal gobierno, sino una frase valiosísima que involucraría de forma drástica a los indios de la parcialidad de Santiago Tlatelolco. El contador futuro de alcabalas, don Francisco de Rodezno, contó que él oyó que el grito de viva el rey se prolongó hasta las nueve de la noche, pero que una vez que esa frase se fue acallando, todavía se oyó decir en voces altas a los indios que iban pasando por la calle de Santo Domingo, “¡Víctor Santiago!”<sup>101</sup> Una de las calles que llevaban hacia la parcialidad de Santiago Tlatelolco estaba justamente a espaldas del convento de Santo Domingo,<sup>102</sup> pero también por ese entorno vivían indios de San Sebastián y algunos extravagantes de la doctrina de Nuestra Señora del Rosario.

Nos encontramos ante el uso de un convencional y “recientemente” adquirido grito de rebelión y ante una serie de frases y proclamas propias de un espacio urbano complejo, sede de los poderes políticos del reino. De igual manera, ante frases que podrían estar reivindicando reclamos particulares de un grupo étnico específico. Vamos por pasos.

Miembros importantes de la nobleza y representantes del Cabildo o de la Audiencia interpretaban todos estos gritos y proclamas como efectos de la embriaguez o de la impaciencia, aunque hay indicios de que se conocía como un grito con el que se alertaba a los observadores sobre un estado de sedición: “no oyó voz en el vulgo contra los ministros ni persona alguna *determinada sino las que ocasionaba aquel rumor de Viva el Rey*”.<sup>103</sup> Incluso existen interpretaciones precisas del grito de viva el rey asociado con los símbolos religiosos y del poder hispánico, tal como aquella que nos dejó el capitán de la Compañía de Palacio:

[...] y aunque la gentualla amotinada lo adoraba [al Santísimo Sacramento], cuando pasaba por donde estaba o los encontra-

<sup>101</sup> AGI, *México 61*, R. 1, N. 10, i. 159-160.

<sup>102</sup> Información sobre los lugares en donde estaban las pilas públicas c. 1694 en ASS, *Congregación de San Pedro* (FCSP), leg. 40, exp. 16.

<sup>103</sup> Declaración del Mariscal de Castilla, Antonio de Luna y Arellano. AGI, *México 61*, R. 1, N. 10, i. 173.

ba por donde iba, se levantaban dando voces, diciendo: ¡viva el Rey y muera el mal gobierno! *voces con que pretexta el vulgo, y aun el que no lo es, las rebeliones*; y se conoció en esta ocasión, pues lo primero a que pegaron fuego fue las armas reales del balcón, sus reales casas de Palacio y Cabildo, y la horca; y *para no dejar razón de dudar de cuán mal llevan el yugo español*, prendieron también fuego en las casas del conquistador marqués del Valle.<sup>104</sup>

Este grito era mucho más que un simple eco habitual del estado de sedición. Algunos historiadores lo han visto y analizado como un “lema tradicional<sup>105</sup> (ista)”, un “hábito político mental en el nuevo mundo”,<sup>106</sup> “una afirmación explícita de lealtad a la corona”,<sup>107</sup> una expresión del “mito fundamental del Rey como fuente de toda justicia”.<sup>108</sup> Se dice que era considerado, también, un instrumento legítimo para expresar esperanzas, frustraciones y desilusiones.<sup>109</sup> Todas las definiciones nos hacen pensar en que este grito era muy antiguo y en que, por tanto, su uso también era algo asumido por la costumbre. Sobre todo, las referencias que están vinculadas con las rebeliones sucedidas en el siglo XVIII. Si bien la idea que sustenta la expresión “¡viva el rey, muera el mal gobierno! ha sido concebida por los teólogos medievales siguiendo el principio de justicia distributiva de Santo Tomás, según el cual la tiranía o el mal gobierno podían ser rechazados y por tanto, podía hacerse oposición a ellos, la materialización de estos principios en el grito contra el mal gobierno y en apoyo a la legítimi-

<sup>104</sup> Pedro Manuel de Torres, “Carta escrita desde México dando cuenta de dos sucesos importantes ocurridos en este año de 1692”, en GARCÍA, 1974, p. 374.

<sup>105</sup> Para John Leddy Phelan este lema “expresaba una fe intensa, aunque primitiva, en que el rey corregiría los agravios infligidos a sus pobres súbditos”. PHELAN, 1980, p. 122.

<sup>106</sup> VAN YOUNG citando a J. Phelan, en VAN YOUNG, 1992.

<sup>107</sup> PHELAN, 1980, p. 96.

<sup>108</sup> Para el análisis de esta expresión o de la relación paternalista entre el rey y sus súbditos véase además de PHELAN, a RIBOT, 1992, pp. 183-199; VILLARI, 1992, pp. 169-182, y ZAGORIN, 1985, p. 286.

<sup>109</sup> HERZOG, 2000, pp. 77-98.

dad real, no se encuentra presente hasta las rebeliones sucedidas a partir del siglo XVII como emerge, entre otras, en las de Cataluña y Portugal (1640), las de Nápoles y Palermo (1647-1648) y las de Andalucía (1650-1651).<sup>110</sup>

En un estudio del periodo tardomedieval de Carlos Barros, se ve que lo tradicional del grito era la primera parte de la frase:

La creencia popular en el Rey se pone en acción, se transforma en práctica colectiva, en abril de 1467 cuando las *irmandades* acometen las fortalezas señoriales gritando "¡Viva El Rey!", consigna espontánea-dirigida que tiene un significado legitimador así como movilizador para todos los sectores sociales, para las élites informadas políticamente y, sobre todo, para las muchedumbres del común que cercan y asaltan castillos y torres, menos conocedoras de sutilezas políticas, pero más sensibles a concretar en esa exclamación todo su monarquismo imaginario (de ahí que los dirigentes diesen dichas voces en los momentos álgidos).<sup>111</sup>

La segunda parte de la frase no había emergido en su versión moderna y aun estaba vinculada con un fuerte sentimiento antiseñorial

[...] e que decían todos los pueblos ¡viva el rey! e *murieran los caballeros y los clérigos* y así los mataban y los asaeteaban cuantos podían haber e decían que el rey don Enrique lo había aprobado todo esto y aunque el testigo oió decir a muchos que les diera provisión en que aprobaba todo lo fecho por los dichos pueblos [...]<sup>112</sup>

Era un grito de combate que buscaba dar aliento para vencer a los caballeros, echando abajo la base material de su poder coercitivo, el sistema de fortalezas.

<sup>110</sup> Los primeros estudios sobre estas revueltas los hizo J. H. Elliot. Véase su artículo, "Revueltas en la Monarquía Española", en ELLIOT, 1972, pp. 123-144. Entre las publicaciones de la última década resulta sugerente la compilación de WERNER y DE GROOF, 1992.

<sup>111</sup> BARROS, s. f.

<sup>112</sup> BARROS, s. f.

Por otra parte, debemos ser cuidadosos a la hora de presentar el grito como netamente tradicionalista. Los historiadores de movimientos similares al ocurrido en la Nueva España advierten que aunque esta exclamación fue oída en la mayor parte de los levantamientos que tuvieron lugar en la Europa del siglo XVII,<sup>113</sup> lo cual sin duda revela una lealtad básica hacia el rey, no debe descartarse que una vez iniciada la rebelión pudiera darse un abandono de la misma.

Habría además que medir históricamente, el momento en el cual los representantes del rey dejaban de asumir las culpas o faltas que podían imputárseles para saber hasta cuándo estaban dispuestos a mantener el respeto por la ambigüedad que estaba implícita en la frase de rebelión. Esa ambigüedad era la que en aras de la responsabilidad por las acciones había hecho creer de manera irreal que existía una diferencia entre el rey y los administradores reales. Eso nos ayudaría a entender cuándo el gobierno se fue volviendo una unidad verdaderamente centralizada y por tanto, cuándo esa proclama se fue también debilitando y convirtiendo en una frase que serviría sólo para disimular una rebelión contra la monarquía.<sup>114</sup> ¿Cómo explicar una presión tan fuerte como la que los testigos observaron en los indios para que la gente gritara ¡viva el rey! y durante todo el tumulto, incluso hasta forzarla con amenazas?

Es de suma importancia enfatizar la relevancia de la presencia de este grito escuchado al finalizar el siglo XVII y en el contexto de una sociedad urbana que sólo había vivido una situación similar 68 años antes. En ese otro motín que vivió la ciudad en 1624 se dijo que fue el clero secular quien incitó a los indígenas a gritar ¡viva el rey y viva Cristo y muera el hereje luterano!<sup>115</sup>

<sup>113</sup> RIBOT, 1992, p. 189.

<sup>114</sup> Reflexión con base en VILLARI, 1992, pp. 173-174.

<sup>115</sup> ISRAEL, 1975, p. 156. Con el "hereje luterano" se referían al virrey Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, Marqués de Gelves. En la época de su nombramiento se puso en marcha el reformismo de tipo arbitrista, cuyo más conocido exponente fue el Conde-Duque de Olivares. Según Israel, Gelves era un "modelo de puritano de derecha y de político tiránico", p. 140.

Las anteriores aclaraciones las hacemos porque la separación de la esfera del rey y la del gobierno, que implicaba librar al soberano de cualquier responsabilidad frente a las actuaciones políticas de sus administradores, solamente llevaba un poco más de un siglo de vida.<sup>116</sup> Es probable que esta separación hubiera sido el origen del famoso grito. Habría que dilucidar si estamos ante un fenómeno de rápida difusión de una idea, la de la cultura de gobierno alimentada por la idea abstracta y mítica de la soberanía que llevaba a separar la responsabilidad del soberano de la de sus ministros y a salvar por tanto al rey de cualquier responsabilidad o error de sus representantes, o ante un fenómeno de reciente adquisición y que, como tal, podría todavía ser poco resistente a definiciones tan absolutas. Es probable que lo tradicional del grito pueda estar más acertadamente asociado con la idea de renovación presente en las prácticas carnavalescas, pero ello no implica que la convicción que lleva implícita, de respeto por la figura real, no pueda ser lesionada en algún momento de la revuelta.

Si bien el rey ocupaba una posición casi suprapolítica en la tradición política española y ésta resultaba inviolable en el medio de una rebelión popular,<sup>117</sup> esa posición en la monarquía de tipo pactista de los Austrias no habría supuesto la irresponsabilidad del rey, sino hasta hace menos de un siglo y la obediencia estaba basada sobre todo en el principio de autoridad más que en el del poder absoluto. Entonces, el lema considerado como parte de algo mítico tendría una corta vida en el contexto del lapso en que las ideas se difunden y deberíamos ser muy cuidadosos a la hora de identificar la proclama de “viva el Rey, muera el mal gobierno” como exclusivamente relacionada con la expresión de lealtad al rey o como definitiva prueba del tradicionalismo. En un reciente estudio hemos encontrado una reflexión que apoyaría nuestras dudas. Se preguntan Carmagnani y Romano, pensando en las tremendas divisiones

<sup>116</sup> Acerca de estas reflexiones pueden ser consultados, REINHARD, 1997 y HERZOG, 2000.

<sup>117</sup> VAN YOUNG, 1992, p. 407.

en el interior de la sociedad americana, si ¿la figura del soberano sería realmente un elemento de cohesión?, a lo cual responden:

[...] se podría pensar en él si consideramos cuántas veces historiadores muy respetables han destacado cómo el grito de protesta en muchas rebeliones fue el de “Viva el Rey, muera el mal gobierno”. Mas en este punto hay que preguntarse qué cosa sería en el imaginario iberoamericano “el Rey”. Para un español, la idea sería sin duda clara; pero para el criollo (*para no hablar del indio*), la imagen le resultaría bastante confusa e irreal.<sup>118</sup>

Algunos elementos sobre el imaginario real los retomaremos al final del artículo poniendo en confrontación opi-

<sup>118</sup> ROMANO y CARMAGNANI, 1999, pp. 340-341. Es probable que esta cita ocasione la idea de una eventual diferencia entre la cultura política de la metrópoli y la de sus posesiones, entre la del labriego de Castilla y el indio de la región mexicana estudiada, pero no es esto lo que nos proponemos sugerir aquí. Puede ser que en el futuro, estudios comparativos lleven a comprender mejor las diferencias o similitudes de estas dimensiones, pero de alguna manera las enormes distancias entre América y la metrópoli sí debieron contar en la abstracción y mitificación de la idea de la figura real. En el estudio de Carlos Barros ya citado, se presenta un curioso cambio de variación de imagen de la figura real en un espacio temporal muy corto. El reino tardomedieval de Galicia no contaba con un rey propio y en una visita de los reyes católicos a La Coruña en 1486, los castellanos Felipe el Hermoso y Juana I fueron recibidos con muchas señales de júbilo y lealtad, pero cuando los representantes del pueblo expusieron directamente sus demandas, el ánimo de la gente se tornó diverso, en palabras del cronista que contó los hechos, se sintieron “avergonzados y perplejos” de las respuestas de la reina Juana. En este territorio los reyes podían ser en este tiempo abiertamente criticados, pero también eran proclamados y asumidos como un eje articulador frente a los abusos de los señores territoriales. Este ejemplo, aunque nos remite a una lógica política e histórica diversa a la tratada en nuestro estudio, sirve para mostrar el efecto que la distancia y el contacto pueden jugar en la variación de la imagen. BARROS, s. f. LANDAVAZO, 2001 cita a Ernst Kantorowicz, quien trabajó la idea de los dos cuerpos del rey, el natural, sujeto a las pasiones, las enfermedades y la muerte, y el abstracto, que representa la dignidad real que no muere jamás y que se transmite por vía dinástica. KANTOROWICZ, 1985. Véanse los recientes estudios sobre el tema del imaginario real en BOUZA, 1998 y LANDAVAZO, 2001.

niones en disputa. No obstante debemos advertir que para esta época y espacio, las aproximaciones al tema son prácticamente inexistentes. La búsqueda de justicia debería constituir una idea más central vinculada con el lema que venimos tratando, la búsqueda de justicia, de la cual sólo el rey como padre<sup>119</sup> podía ser dispensador ante una constante violación de derechos y en un momento en que quizás no hay o no se ven otras alternativas. En esa búsqueda de justicia no debemos olvidar la idea de venganza implícita en el concepto.<sup>120</sup>

En el caso de 1692 resulta muy llamativa la proclamación de “¡viva el rey!” en el medio de innumerables insultos particulares contra los administradores, pero sobre todo contra el virrey, contra una autoridad en apariencia incuestionable como *alter rex*, pero sí cuestionable como ocupante de otros tantos cargos administrativos que lo hacían un funcionario superior.<sup>121</sup> Pero no debemos engañarnos, el *alter rex*, por la difusión de las teorías humanistas, puede haber dejado de ser un verdadero doble político del rey con poderes de justicia divina en las tierras que administraba. Probablemente los gritos que se pronunciaron contra el virrey y en términos de “cornudo”, nos estén confirmando la separación de responsabilidades que se había venido gestando desde los comienzos del siglo XVI. Al decir, “muera este cornudo Virrey”, la gente común lo estaba ubicando en la esfera de lo administrativo y lo criticaba como a otro funcionario cualquiera o como a otro español más. Incluso fue, de entre las víctimas escogidas de la ejecución me-

<sup>119</sup> La idea del rey como padre no era muy antigua. Según Ph. Ariès, data del siglo XVI y se dio en la Francia de Jean Bodin y en la Inglaterra de Jaime I. ARIÈS, 1996, p. 235. En las solicitudes de apoyo económico de la corona a sus vasallos mediante el recurso del donativo, hemos encontrado un uso generalizado de la metáfora del rey-padre. Los naturales de San Juan Tenochtitlan expresaron ante la solicitud del donativo en 1781, que era su voluntad contribuir a su majestad y que “de preciso habían de socorrer a su rey y *padre*, como que todo cuanto tenían era suyo”. Véase SILVA PRADA, 1999, p. 30.

<sup>120</sup> Sobre este tema véase SILVA PRADA, 2000.

<sup>121</sup> Capitán General, Presidente de la Real Audiencia, Vicepatrono.

tafórica que buscaban los tumultuarios, la más importante del conjunto jerárquico social. Fue igualado con esta imprecación a cualquier otro de los españoles amenazados y ocupantes de cargos políticos como el de corregidor. No era ya visto entonces como un *alter rex*, pese a los lamentos de quienes contaron los hechos y a los esfuerzos de los reyes todavía a mediados del siglo.

La jerarquización en la dispensación de justicia nos la puede señalar la ruta seguida por los tumultuantes: primero fueron con el arzobispo, a quien se pensaba como una figura más cercana a Dios, y después se dirigieron al virrey, a quien le hicieron exigencias en términos más terrenales. Por otra parte, el complejo contenido de un término que parece tan vanal como cornudo, nos habla de que no se le estaba sólo criticando de una forma muy dura sino que, por añadidura, se le estaba impugnando la forma en que conducía el gobierno del reino. El término cornudo ponía a quien se le daba el mote en una situación que de cualquier forma producía malestar, era un vituperio que tenía mucha fuerza en la época y era considerado muy vulgar. Tan vulgar que el concepto no aparece en algunos diccionarios de la época. Tanto el término como el gesto debían estar bastante generalizados a finales del siglo XVII y era una metáfora sexual que buscaba enfatizar, en mayor medida, la condición de tonto que la de traicionado. En los tiempos del obispo Palafox unos estudiantes de los jesuitas sacaron una mascarada en donde se mezclaban oraciones cristianas con groseras maldiciones contra el obispo y se persignaban con “cuernos de toro”, llevando las insignias episcopales en lugares poco decentes.<sup>122</sup> Un virrey considerado cornudo por la imprecación carnavalesca y metafórica es un administrador señalado para ser remplazado. Con este insulto sus acciones políticas fueron abiertamente denunciadas, traspasaron los límites del rumor y al menos socialmente, fue condenado a la muerte, en especial por sus más recientes procedimientos en relación con el asunto del abasto. Su culpa se extendió a todo aquel que se pensó que

<sup>122</sup> Referencia tomada de RUBIAL GARCÍA, 1998, p. 59.

apoyaba al virrey en sus acciones y los objetos más cercanos a dicha culpa fueron, por supuesto, los funcionarios españoles.<sup>123</sup> De cualquier manera, la ignorancia fingida o real del acaparamiento de granos le fue recriminada fuerte y costosamente al Conde de Galve. En una carta anónima de la época que suponemos de autoría de un miembro de la Audiencia, se insinuaba que las riendas del gobierno no las llevaba ni siquiera la virreina. En ella se decía que no se necesitaba aumentar la seguridad del reino, que sobraban los 100 hombres de la compañía de palacio, pues la prueba es que lo gobernaba “una dueña con tocas, pero no doña Elvira de Toledo”.<sup>124</sup> Este insulto pudo convertirse en una recriminación política más dolorosa si el “atravesamiento”<sup>125</sup> de granos no hubiera sido en provecho personal, tal como los rumores de la época afirmaban. El virrey Gaspar de Sandoval escribió muy adolorido al rey que en las diligencias para el abasto de granos había puesto “la aplicación y desvelo de mi obligación [...], pero como el popular interés las desconoce y calumnia de ordinario porque no satisfacen a su desconsideración y apetito, ningunas según me ha mostrado la experiencia, fueron suficientes para que se conformase con la escasez y carestía de dichos granos”.<sup>126</sup> En el escrito anónimo de fines de julio de aquel año, el autor se atrevía a decirle al rey que “qué se podía esperar de un *mercader Pastrana*”,<sup>127</sup> aludiendo al conflictivo conde nacido en la villa de Pastrana. La ridiculización del virrey fue

<sup>123</sup> Parte del ritual de degradación puede ser la observación de Carlos de Sigüenza de que los tumultuarios gritaban sarcásticamente a los mercaderes que trataban de salvar sus pertenencias, “¡españoles de porquería, ya vino la flota! Andad, *mariquitas*, a los cajones a comprar cintas y cabelleras”. SIGÜENZA Y GÓNGORA, 1984, p. 128.

<sup>124</sup> La funesta influencia de personajes como el jesuita confesor del virrey, Alonso de Quirós y del asesor Alonso de Arriaga, pueden estar relacionados con esta frase. *Carta de los leales vasallos*, 31 de julio de 1692, LEONARD, 1932. *Carta de un vasallo de vuestra majestad*, 20 de agosto de 1692, AGI, *Patronato* 226, R. 25, i. 45.

<sup>125</sup> Sinónimo de acaparamiento.

<sup>126</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 1.

<sup>127</sup> “Carta de los leales vasallos”, 31 de julio de 1692, en LEONARD, 1932, p. 136.

también su acusación pública y política, la única que realmente lo condenó, pues es bien sabido que fue exonerado de cualquier cargo en su posterior juicio de residencia.

#### CONSIDERACIONES FINALES

Un estudio sistemático de la difusión del lema, “viva el Rey y muera el mal gobierno” y de la forma en que fue penetrando en el imaginario popular está aún pendiente. De la misma manera lo están todos los gestos vinculados con los gritos de rebelión. Podríamos pensar que los sermones religiosos, los rituales cívicos y religiosos, tanto como el teatro y la ejecución de remedios o peticiones legales y administrativos en nombre del rey o incluso el uso mismo de los pasquines, habían logrado transmitir con éxito ideas rápidamente aceptadas. En el caso específico de esta rebelión encontramos quiebres a la idea monolítica de lealtad absoluta a la corona y abundantes signos de reclamo imperativo de justicia. Si la figura del virrey podía conservar algo del imaginario del *alter rex*, aunque cuestionada, estaríamos ante un radicalismo mayor del que ha sido planteado respecto a esta rebelión, o plasmaría la imagen definitiva que al final del siglo XVII se tenía del virrey. Considerando los elementos que nos aportan las reflexiones sobre las sobrevivencias y difusión de la cultura carnavalesca, nos inclinamos por la segunda hipótesis. Podríamos avanzar algo sobre el significado de esta figura, que quizás era considerada ya a fines del siglo XVII como un funcionario mayor y no como el representante del rey en América. Sin embargo algunos escritos de otros funcionarios pueden crear importantes dudas, pero sobre todo, reflejan la fuerza de la tradición. Un tratado escrito por el conflictivo capitán don Francisco de Seijas y Lobera, expresa la exacerbación a que había llegado la forma pactista de gobierno cuando dijo que

[...] la demasiada soberanía de los Virreyes y presidentes, y la multiplicidad de Audiencias y oidores excusados en ellas, han introducido tanta diversidad de tiranías y persecuciones con-

tra los vasallos, ministros, gobernadores, alcaldes mayores y corregidores nombrados por la real persona<sup>128</sup>

que es imposible posesionarse en los cargos porque estas autoridades las ocupan con sus "criaturas" a quienes les venden en su provecho los cargos de nombramiento real. Hasta aquí el testimonio evidencia problemas de corrupción administrativa y excesos de autoridad por parte de los virreyes. El problema se delinea más adelante, cuando Seijas y Lobera expresa que al ser los funcionarios de nombramiento real

[...] los más perseguidos y poco venerados, no hay que admirarse de que en aquel nuevo mundo sean ya *tantos los levantamientos y tumultos* contra los principales ministros y contra los demás, *porque cuando falta la veneración principal que se debe a la Majestad que domina la monarquía, es accesorio lo demás.*<sup>129</sup>

La parte del texto que aparece en cursivas nos estaría sugiriendo que para Seijas y Lobera no debía haber una distinción entre los funcionarios, su autoridad y la autoridad real. Él vincula directamente la obediencia debida al rey con la debida a sus representantes. Tenemos, entonces, un dilema teórico en confrontación con una realidad en la que muchos, y sobre todo los virreyes, parece que ya habían dado por hecha una verdadera separación de las esferas de gobierno; peligrosa, en tanto que el abuso de autoridad y la corrupción podían llevar al desgobierno de los vasallos en todos los ámbitos.<sup>130</sup>

¿Cuánto de convencional o de verdaderamente político estaba implícito en la actitud que describieran los españoles principales la mañana siguiente del día del tumulto?

<sup>128</sup> Informe que hace al Rey Nuestro Señor el capitán de mar y guerra don Francisco de Seijas y Lobera, alcalde mayor de la provincia de Tacuba en el Imperio mexicano de la Nueva España. AGI, *México* 628, s. f.

<sup>129</sup> Informe que hace al Rey Nuestro Señor el capitán de mar y guerra don Francisco de Seijas, AGI, *México* 628, s. f.

<sup>130</sup> En 1624 ocurrieron hechos similares respecto a la figura del virrey, la cual por única vez en la historia del siglo xvii, fue prácticamente derrocada.

Aquella donde se dijo que desde la primera nobleza hasta el más pobre clamaban por su virrey deseando verle, “aclamándole todos con *voces respectosas*, y lastimeras, viendo que padecía su magnánimo corazón, por lo que merecía triunfales y gratas aclamaciones”.

Por otro lado, si el grito implicaba una aclamación de lealtad al rey, ¿por qué algunos grupos indígenas sintieron la necesidad de reafirmar con cartas esta lealtad y otros guardaron silencio absoluto después del tumulto? Las dos actitudes opuestas son una expresión de que el concepto de lealtad no se afirmaba de manera suficiente mediante aquel grito o de que quizás para esa época todavía no se había generalizado en todas los sectores sociales aquella idea de la separación de las esferas del gobierno. No sería gratuito que funcionarios de la calidad de Juan de Escalante hubieran definido al tumulto como una “falta de fidelidad y *deslealtad* al vasallaje”<sup>131</sup> o como la de Antonio de Deza quien habló, incluso, de ese hecho como de una traición a la patria, cuando dijo que, “faltando a la *lealtad*, respecto y Real decoro de Vuestra Majestad intentaron la más execrable maldad que se ha experimentado en las naciones, ejecutándola contra su propia Patria”.<sup>132</sup> Tampoco resulta casual el hecho de que algunas comunidades indígenas hubieran considerado necesario recurrir a actos de reafirmación de la lealtad al soberano en cartas como las enviadas por las comunidades de indios de Tlaxcala o de Chalco. Aun si hubiera sido iniciativa de funcionarios españoles que querrían calmar los ánimos del “afligido” virrey, es muy claro que un acto de rebelión aun y a pesar de la teoría política y del significado que era dado a la fórmula de “viva el Rey”, era asumido de manera genérica como contrario a la política y a la lealtad. Sólo podía tolerarse por la difusión que las prácticas carnavalescas permitían en los ambientes

<sup>131</sup> AGI, *Patronato* 226, N. 1, R. 12, i. 27. Era Fiscal del crimen de la Real Audiencia de México.

<sup>132</sup> Memorial del Contador oficial de la Real Hacienda, Don Antonio de Deza y Ulloa al Rey. Agosto 10 de 1692, BNM, Secc. Mss/9965, f. 80.

de inversión del orden social, los reconocidos en la fiesta o los usurpados en la revuelta.

Los indios principales y el común de varios pueblos de la provincia de Chalco, expresaron al igual que los famosos leales tlaxcaltecas

[...] que a nuestra noticia ha llegado el exceso que han cometido unos indios en la ciudad de México quemando el Real Palacio, casas de cabildo y cajonería de dicha ciudad con el saco de la ropa de dichos cajones que hemos *sentido como se debe* y porque nosotros somos *leales vasallos de su majestad* [...] por quien protestamos derramar nuestra sangre y poner la vida con toda lealtad que debemos a fieles y leales vasallos.<sup>133</sup>

En última instancia, ¿por qué los gobernadores de las parcialidades de México guardaron absoluto silencio ante un asunto que los puso en cuestión, de manera tan comprometedor y aparecieron en agosto de 1692 como fieles e ignorantes vasallos haciendo peticiones? Es muy “conmovedora” una carta proveniente de Santiago Tlatelolco, donde un principal maestro músico de la capilla de Santiago reclamaba y pedía explicaciones al hecho de haberlos retirado del puesto de cantores que ocupaban en la congregación de San Pedro y en la archicofradía de la Santísima Trinidad. Obviando los castigos impuestos por el virrey a la población indígena después del tumulto, Gaspar de los Reyes y Santiago argumentó que “*sin haber motivo* nos han despedido”, solicitándole al virrey “que nos vuelvan a acomodar”, pues siempre hemos servido allí “con todo amor y voluntad viniendo puntualmente desde aquella distancia; aunque llueva y haya otros inconvenientes”.<sup>134</sup>

Con las preguntas anteriores buscamos enfatizar el hecho de que es necesario abrir espacios a la duda. No po-

<sup>133</sup> Pueblo de Santo Domingo Xuchitepec, su cacique y principales, hijos y yerno (no menciona al común). AGI, *Patronato* 226, R. 21, i. 47.

<sup>134</sup> ASS, FCSP, leg. 38, exp. 18, f. 1. México, 27 de agosto de 1692. Firman Gaspar de los Reyes y Santiago, Juan Agustín, Pedro de la Cruz y Nicolás de Santiago.

demos proporcionar respuestas definitivas porque resulta bastante complicado en el campo actual de las investigaciones colectivas. Pero esas dudas van orientando una serie de elementos de gran importancia salidos al descubierto con el estudio del tumulto de 1692 en la ciudad de México. Si bien la reflexión sobre los gritos nos acerca al mejor conocimiento del comportamiento político de los silenciados de la historia en una época remota para nosotros, es capaz también de hacernos pensar sobre el lento transcurrir de las prácticas, las políticas en este caso, que nos hacen añadir que a pesar del tradicionalismo implícito en los movimientos sediciosos del antiguo régimen encontramos en este caso particular una fuerte carga de deseo por recomponer el orden cotidiano perdido, pero un orden que no aspira sólo a mejorar las condiciones inmediatas. Parece también tener rasgos importantes de tipo milenarista que le añadirían una peculiar caracterización, lo harían mucho más radical de lo que se le ha visto. Podemos ir más allá de la apreciación de los destrozos y aproximarnos a los sueños inconscientes de un mundo perdido hace dos siglos para los naturales de las parcialidades mexicanas. Las tensiones reflejadas por los gritos nos han ayudado a comprender un poco mejor los procesos mediante los cuales la gente participaba en la solución de los problemas políticos que la afectaban cotidianamente, valiéndose de los recursos culturales que tenían a su alcance en ese momento. Resulta de especial interés el conocimiento que emerge de una serie de elementos políticos impregnados de la cultura hispánica, pero con tintes muy originales que podrían remitirnos a la sobrevivencia de comportamientos asociados al grupo étnico indígena. La relación con la concepción milenarista del orden del mundo, presente en ciertas frases, deberá ser estudiada con mayor profundidad en el futuro y en relación con otras manifestaciones similares de la misma época y, sobre todo, en contextos urbanos. La mayor parte de los gestos y rituales presentes en este motín pueden interrelacionarse con los elementos de la cultura política hispánica, lo cual nos estaría mostrando los efectos de una "circularidad

cultural” muy fuerte.<sup>135</sup> Asimismo, abren un espacio importante a la discusión sobre las formas de pensamiento que entrañaban los diversos gritos, sobre los mecanismos mediante los cuales se difundían y sobre los significados que les eran implícitos para entender el funcionamiento íntimo de las relaciones establecidas entre los actores principales de la política y los involucrados en ella, no sólo como espectadores. Sobre este aspecto es determinante pensar en la relevancia que tenía el ritual cívico y religioso, en el impacto ocasionado por el teatro o la comedia, en el efecto que producían los pasquines y en la fuerza de los sermones.

Los comportamientos durante el tumulto nos están hablando de los matices que podía tener “la invención de lo político”. Los indígenas eran quienes más recurrían a la aclamación del rey, mientras que los mulatos y mestizos eran más drásticos con los insultos proferidos contra los administradores, los soldados y el virrey. La gran pregunta es, ¿la autoridad real era tan incuestionable como teóricamente se argumentaba? Para algunos estudiosos como James Scott, “un mito aparentemente conservador que aconseja pasividad se vuelve un fundamento para la provocación y la rebelión que es, a su vez, justificado públicamente por la firme lealtad al monarca”. Para otros como Eric Van Young, no debe descartarse completamente la posibilidad de que los sublevados —en su estudio se refiere a los indios— creyeran realmente en las doctrinas asociadas a lo que él llama el “sistema monárquico ingenuo”. La prueba de esto según el autor es que cuando los protestadores hablaban o actuaban en términos pragmáticos, construían sus utopías pueblerinas y elaboraban sus fantasías contrahegemónicas, invocando “con mucha frecuencia [...] la figura del Rey español como protector, redentor e incluso como Mesías, sin ningún cinismo”.<sup>136</sup> Esto quiere decir que debemos

<sup>135</sup> Concepto sistematizado por Cario Ginzburg a partir de Mijail Bajtin. Interpenetración de las formas de pensamiento y comportamiento de los sectores dominantes con los de los subordinados de una sociedad determinada. GINZBURG, 1996 [1976] y BAJTIN, 1993 [1979].

<sup>136</sup> VAN YOUNG, 1995, pp. 165-193.

tomar en cuenta que en las sociedades premodernas los órdenes socioculturales albergaban muchas más contradicciones de lo que uno se imagina y estaría dispuesto a admitir.<sup>137</sup> A esta idea culturalista debemos añadir la posibilidad del conocimiento que los sublevados podían tener de la separación de esferas de poder, transmitida sobre todo por los religiosos en sus sermones y doctrina. Tampoco debe descartarse por completo el hecho de que algunos sectores sociales en algún momento de la rebelión terminaran actuando sin tomar en cuenta la proclamada lealtad al monarca, tal como harían pensar ciertos gritos, insultos y gestos como los antes expuestos.

Sin obviar el tradicionalismo que implicaba proclamar vivas en favor del rey en medio de una sedición, nos inclinamos a pensar que en aquella época esa aclamación se usó más como un “recurso de reclamo de justicia” que como una proclama absolutamente consciente de respeto incondicional a la autoridad real. En lo que concierne a la autoridad virreinal, hemos visto que quedó puesta, explícitamente, en tela de juicio. Si las dos autoridades existían de forma interrelacionada, debe pensarse cuidadosamente en los quiebres que frente a la lealtad real pudieron darse en determinados momentos de la rebelión.

En el orden metodológico propuesto por la historia cultural, consideramos que el seguimiento que realizamos de las fórmulas repetitivas logró hacerles cobrar un significado mayor al que podría apreciarse aisladamente, procedimiento que tiene la virtud de ponernos en contacto con las prácticas y rituales que la gente no letrada utilizaba para comunicarse con sus gobernantes y, sobre todo, para reclamar lo que en justicia se consideraba correcto. Se confirma que los gestos que para nosotros pueden ser hoy incomprensibles, eran perfectamente entendidos por todos y tenían un significado sociopolítico relevante, a pesar de lo que el poder, la censura y el pudor de aquella época aconsejaban reconocer. La búsqueda de la justicia estaba fuertemen-

<sup>137</sup> Comentarios de Van Young al estudio de Scott, 1985.

te impregnada de aspiraciones no sólo vinculadas con la recomposición del orden, sino también con los sueños de felicidad, alojados quizás en la remota memoria ya mítica del tiempo pasado, el prehispánico, el perdido.

SIGLAS Y REFERENCIAS

- AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.
- ASS Archivo de la Secretaría de Salud de México, México, D. F.
- BNM Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, España.

ANNINO, Antonio, Luis CASTRO LEIVA y François-Xavier GUERRA (coords.)  
 1994 *De los imperios a las naciones*. Zaragoza: Ibercaja.

Anónimo

- 1855 "Copia de una carta escrita por un religioso grave, conventual de la ciudad de México a un caballero de la Puebla de los Angeles, íntimo amigo suyo en que le cuenta el tumulto sucedido en dicha ciudad del día 8 de junio de este año (1692)", en *Documentos para la historia de México*, 2a. serie, t. III. México: Imprenta de F. Escalante y Cía.

ARIÈS, Philippe

- 1996 *Ensayos de la memoria, 1943-1983*. Santafé de Bogotá: Norma.

BADIE, Bertrand y Guy HERMET

- 1993 *Política comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.

BAJTIN, Mijail

- 1993 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Universidad.

BAKER, Keith M.

- 1990 *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture*. Cambridge: Cambridge University.

BARROS, Carlos

- s.f. "¡Viva el Rey! Rey, imaginario y revuelta en la Galicia bajomedieval". Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela «versión internet».

BEEZLEY, William H. *et al.*

- 1994 *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico.* Wilmington, Del.: A Scholarly Resources.

BELLINGERI, Marco (coord.)

- 2000 *Dinámicas de Antiguo Régimen y orden constitucional. Representación, justicia y administración en Iberoamérica. Siglos XVIII y XIX.* Torino: Otto.

BERENZON, Boris

- 1999 *Historia es inconsciente. (La historia cultural: Peter Gay y Robert Darnton.)* San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

BERSTEIN, Serge

- 1999 "La cultura política", en RIOUX y SIRINELLI (dirs.), pp. 389-405.

BOURDE Guy, Hervé MARTIN y colaboración de Pascal BALMAND

- 1992 *Las escuelas históricas.* Madrid: Akal.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando

- 1998 *Imagen y propaganda: capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II.* Madrid: Akal.

BRYANT, William (coord.)

- 1984 *Seis obras. Alboroto y motín.* Bilbao: Grijalbo.

BURKE, Peter

- 1991 *La cultura popular en la Europa moderna.* Madrid: Alianza.
- 1993 "La nueva historia socio-cultural", en *Historia Social*, 17 (otoño), pp. 105-114.

BURKE, Peter *et al.*

- 1993 *Formas de hacer historia.* Madrid: Alianza.

CARMAGNANI, Marcello

- 1993 "Jerarquización de la sociedad y de la política", en CARMAGNANI, pp. 180-226.
- 1993 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca siglos XVII y XVIII.* México: Fondo de Cultura Económica.

CARMAGNANI, Marcello, Alicia HERNÁNDEZ CHÁVEZ y Ruggiero ROMANO  
(coords.)

- 1999 *Para una historia de América I. Las estructuras*. México: El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz

- 2002 "Quyen tal haze que tal pague." *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

CONNAUGHTON, Brian F.

- 1999 "Conjuring the Body Politic from the *Corpus Mysticum*: The Post-Independent Pursuit of Public Opinion in Mexico, 1821-1854", en *The Americas*, 55:3 (ene.), pp. 459-479.

COPE, Douglas

- 1994 *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

CHARTIER, Roger

- 1992 *The Cultural Origins of the French Revolution*. Durham: Duke University.
- 1993 "Historia, lenguaje y percepción. De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social", en *Historia Social*, 17 (otoño), pp. 97-103.
- 1999 *Sociedad y escritura en la edad moderna. La cultura como apropiación*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

DARNTON, Robert

- 1987 *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

DELUMEAU, Jean

- 2002 "Historia del milenarismo en occidente", en *Historia Crítica*, 23 (ene.-jun.), pp. 7-20.

DUBE, Saurabh

- 2001 *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México.

ELLIOT, John H.

- 1972 *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna (cinco estudios sobre sus precondiciones y precipitantes)*. Madrid: Alianza Editorial.

ELLIOT, John H. et al.

- 1992 *1640: la monarquía hispánica en crisis*. Barcelona: Centre d'Estudis d'Historia Moderna Pierre Vilar-Crítica.

FARGE, Arlette

- 1994 *La vida frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

FEIJÓO, Rosa

- 1965 "El tumulto de 1692", en *Historia Mexicana*, xiv:4(56) (abr.-jun.), pp. 656-679.

GARCÍA, Genaro

- 1974 *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. México: Porrúa.

GARRIDO, Margarita

- 1993 *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Santafé de Bogotá: Banco de la República.

GINZBURG, Carlo

- 1996 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik-Atajos.

GINZBURG, Carlo y Carlo PONI

- 1991 "El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico", en *Historia Social*, 10, pp. 63-70.

GÓNGORA, Mario

- 1975 *Studies in the Colonial History of Spanish America*. Cambridge: Cambridge University.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis

- 1952 *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII*. México: Fuente Cultural.

GRUZINSKI, Serge

- 1993 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica-Quinto Centenario.

GUERRA, François-Xavier

- 1998 “De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía”, en GUERRA y LEMPÉRIÈRE *et al.*, pp. 109-139.

GUERRA, François-Xavier y Annick LEMPÉRIÈRE *et al.*

- 1998 *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica.

GUTHERIE, Chester

- 1945 “Riots in Seventeenth-Century Mexico City: A Study of Social and Economic Conditions”, en *Greater America*, pp. 243-258.

*Greater America*

- 1945 *Greater America . Essays in Honour of Herbert Eugene Bolton*. Berkeley y Los Angeles: University of California.

GUTIÉRREZ LORENZO, Maria Pilar

- 1993 *De la corte de Castilla al virreinato de México: el Conde de Calve (1653-1697)*. Madrid: Diputación Provincial de Guadalajara.

HERZOG, Tamar

- 2000 “¡‘Viva el rey, muera el mal gobierno’! y la administración de justicia quiteña (siglos XVII-XVIII)”, en BELLINGERI (coord.), pp. 77-96.
- c. 2003 *Citizenship and Community in Eighteenth-Century Spain and Spanish America*. New Haven: Yale University Press.

HOBBSAWN, Eric J.

- 1991 “De la historia social a la historia de la sociedad”, en *Historia Social*, 10, pp. 5-25.

HOSKINS, Lewis Maloney

- 1945 “Class and Clash in Seventeenth Century”. Tesis de doctorado en filosofía. Ann Arbor: University of Michigan.

ISRAEL, Jonathan

- 1975 *Clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. México: Fondo de Cultura Económica.

KANTOROWICZ, Ernst H.

- 1985 *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza.

LANDAVAZO, Marco Antonio

- 2001 *La máscara de Fernando VII Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822.* México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-El Colegio de Michoacán.

LE GOFF, Jacques

- 1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario.* Barcelona: Paidós.

LE GOFF, Jacques *et al.*

- s. f. *La nueva historia.* Bilbao: Mensajero.

LEMPÉRIÈRE, Annick

- 1998 "República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)", en GUERRA y LEMPÉRIÈRE *et al.*, pp. 54-79.

LEONARD, Irving Albert

- 1984 *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo xvii.* México: Fondo de Cultura Económica.

LEONARD, Irving (comp.)

- 1932 *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692.* México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

LE ROY LADURIE, Emmanuel

- 1994 *El carnaval de Romans. De la Candelaria al miércoles de ceniza, 1579-1580.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

LIENHARD, Martin

- 1992 *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la conquista hasta comienzos del siglo xx.* Caracas: Ayacucho.

LIRA GONZÁLEZ, Andrés y Luis MURO

- 1987 "Alzamientos descoyuntados", en *Historia general de México.* México: El Colegio de México, t. 1, pp. 465-469.

LOCKHART, James

- 1999 *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos xvii-xviii.* México: Fondo de Cultura Económica.

LOMNÉ, Georges

- 1998 "La patria en representación. Una escena y sus públicos: Santafé de Bogotá, 1810-1828", en GUERRA y LEM-PÉRIÈRE *et al.*, pp. 321-339.

LÓPEZ DE LA ROCHE, Fabio

- 1997 "Aproximaciones al concepto de cultura política", en VIII Congreso de Antropología en Colombia «versión internet».

LÜDTKE, Alf

- 1991 "Sobre los conceptos de vida cotidiana, articulación de las necesidades y conciencia proletaria", en *Historia Social*, 10, pp. 41-61.

LUHMANN, Niklas

- 1997 "La cultura como un concepto histórico", en *Historia y Grafía*, 8 (ene.-jun.), pp. 11-33.

MARTÍNEZ GARNICA, Armando

- 1993 "La casa de Moctezuma: la incorporación de los linajes nobles del valle de México a la sociedad novohispana del siglo xvi." Tesis de doctorado en historia. México: El Colegio de México.

McFARLANE, Anthony

- 1995 "Rebellions in Late Colonial Spanish America: A Comparative Perspective", en *Bulletin of Latin American Research*, 14:3, pp. 313-338.

PHELAN, John Leddy

- 1980 *El pueblo y el Rey: la revolución comunera en Colombia, 1781*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel, 1a. ed. en español. Bogotá: Carlos Valencia.

PICCATO, Pablo

- 2002 "Conversaciones con los difuntos: una perspectiva mexicana ante el debate sobre historia cultural", en *Signos Históricos*, 8 (jul.-dic.), pp. 13-41.

PIETSCHMANN, Horst

- 1994 "Los principios rectores de la organización estatal en las Indias", en ANNINO, CASTRO y GUERRA (COORDS.), pp. 75-103.

RANUM, Orest (coord.)

- 1975 *National Consciousness, History and Political Culture in Early-Modern Europe*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press.

REINHARD, Wolfgang (coord.)

- 1997 *Las élites del poder y la construcción del Estado. Los orígenes del Estado moderno en Europa, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

RIBOT, Luis A.

- 1992 "Las revueltas sicilianas de 1647-1648", en ELLIOT *et al.*, pp. 183-199.

RIoux, Jean-Pierre

- 1999 "Introducción. Un terreno y una mirada", en RIoux y SIRINELLI, pp. 11-23.

RIoux, Jean-Pierre y Jean-François SIRINELLI (dirs.)

- 1999 *Para una historia cultural*. Madrid: Taurus.

RIVA PALACIO, Vicente

- 1888-1889 *México a través de los siglos: historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México*. Barcelona: Espasa y Compañía, 5 vols.

ROBLES, Antonio de

- 1972 *Diario de sucesos notables (1682-1694)*. México: Porrúa.

ROMANO, Ruggiero

- 1993 *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

ROMANO, Ruggiero y Marcello CARMAGNANI

- 1999 "Componentes sociales", en CARMAGNANI, HERNÁNDEZ CHÁVEZ y ROMANO (coords.), pp. 288-403.

RÓNIGER, Luis y Tamar HERZOG (coords.)

- 2000 *The Collective and the Public in Latin America: Cultural Identities and Political Order*. Brighton [England]; Portland, Or: Sussex Academic Press.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

- 1998 *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Dirección General de Publicaciones.

RUBIO MAÑÉ, José Ignacio

- 1959 *Introducción al estudio de los Virreyes de Nueva España. 1535-1746. Tomo II: Expansión y defensa.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SARTORI, Giovanni

- 1996 *La política. Lógica y método en las ciencias sociales.* México: Fondo de Cultura Económica.

SCOTT, James

- 1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.

SCHAUB, Jean-Frédéric

- 1998 "El pasado republicano del espacio público", en GUERRA y LEMPÉRIÈRE *et al.*, pp. 27-53.  
 2001 "Una histoire culturelle comme histoire politique (note critique)", en *Annales HSS* (jul.-oct.), pp. 981-997.

SCHMITT, Jean-Claude

- s. f. "La historia de los marginados", en LE GOFF *et al.*, pp. 400-426.

SEIJAS Y LOBERA, Francisco de

- 1986 *Gobierno militar y político del reino imperial de la Nueva España, 1702.* Edición anotada por Pérez-Malaina, Pablo E. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SHARPE, Jim

- 1993 "La historia desde abajo", en BURKE *et al.*, pp. 38-58.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de

- 1984 "Carta de don Carlos de Sigüenza y Góngora al almirante don Andrés de Pez", en BRYANT (coord.), pp. 95-141.

SILVA, Renán

- 1998 "Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno. Nueva Granada a finales del Antiguo Régimen", en GUERRA y LEMPÉRIÈRE *et al.*, pp. 80-106.  
 2001 "El sermón como forma de comunicación y como estrategia de movilización. Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII", en *Sociedad y economía*, 1 (sep.), pp. 103-130.

## SILVA PRADA, Natalia

- 1998 "Cruce de jurisdicciones: Tensión política en los cabildos y cofradías novohispanos del último cuarto del siglo xviii", en *Fronteras*, 3:3 (segundo semestre), pp. 119-154.
- 1999 "Contribución de la población indígena novohispana al erario real. El donativo gracioso y voluntario o «rigorosa pensión» de 1781 y su impacto en recaudaciones posteriores", en *Signos Históricos*, 1 (ene. jun.), pp. 28-58.
- 2000 "La política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México". Tesis de doctorado en historia. México: El Colegio de México.

## TAYLOR, William

- 1996 *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford, California: Stanford University Press.

## VAINFAS, Ronaldo

- 1996 "De la historia de las mentalidades a la historia cultural", en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 23, pp. 219-233.

## VAN YOUNG, Eric

- 1992 "El enigma de los reyes: mesianismo y revuelta popular en México, 1800-1815", en VAN YOUNG (coord.), pp. 399-427.
- 1993 "Agrarian Rebellion and Defense of Community: Meaning and Collective Violence in Late Colonial and Independence-Era Mexico", en *Journal of Social History*, pp. 245-269.
- 1994 "Conclusion: The State as Vampire-Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600-1900", en BEEZLEY *et al*, pp. 343-374.
- 1995 "El Lázaro de Cuautla. Dobles subjetivos al leer textos sobre la acción popular colectiva", en *Historia y Grafía*, 5, pp. 165-193. [Traducción de *Colonial Latin American Review*, 2:1-2, 1993, pp. 3-26.]

## VAN YOUNG, Eric (coord.)

- 1992 *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*. México: Alianza Editorial.

VILLARI, Rosario

- 1992 "Revoluciones periféricas y declive de la monarquía española", en ELLIOT *et al*, pp. 169-182.

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.

WACHTEL, Nathan

- 1977 *La visione dei vinti. Gli indios del Perú di fronte alla conquista spagnola*. Torino: Einaudi.

WELCH, Stephen

- 1993 *The Concept of Political Culture*. Londres: The Macmillan.

WERNER, Thomas y Bart DE GROOF

- 1992 *Rebelión y resistencia en el mundo hispánico del siglo xvii*. Lovaina: Leuven University Press.

ZAGORIN, Perez

- 1985 *Revueltas y revoluciones en la edad moderna. Movimientos campesinos y urbanos*. Madrid: Cátedra.

ZEMON DAVIS, Natalie

- 1991 "Las formas de la historia social", en *Historia Social*, 10, pp. 177-182.