



FIESTA Y PODER EN LOS VIRREINATOS AMERICANOS

Celsa Carmen García Valdés / España

Dentro de los actos conmemorativos del Vº Centenario del nacimiento de Carlos V se celebró en el Real Alcázar de Sevilla, donde la tradición sitúa los festejos celebrados en 1526 con motivo de la boda del rey con Isabel de Portugal, una exposición con “La Fiesta” como eje argumental. Nacimiento, boda, muerte, momentos del “ciclo de la vida”, espectáculos organizados con motivo de su coronación o de sus hazañas políticas eran celebrados desde la monarquía hacia el pueblo, como validación de la dependencia de ambos, y contribuyeron a la difusión de la imagen del rey como señor, emperador, juez, caballero, jefe militar y abanderado de la fe. El ritual propagandístico se completaba con las fiestas cortesanas de tipo profano y las ceremonias religiosas, en las cuales resaltaba el esplendor y la magnificencia real.

También en el Nuevo Mundo la fiesta intervino en la preservación del poder y se constituyó en un mecanismo apropiado para representar e imponer el orden colonial en la esfera pública, a la par de ejercer el control sobre los sujetos. Ahora bien, en las mismas prácticas coloniales impuestas encontraron modelos sincréticos mediante los cuales los pueblos indígenas transmitieron tradiciones propias que se remontan a los tiempos precolombinos. En esta ponencia, en la que únicamente voy a tratar de las fiestas religiosas, me referiré a los esfuerzos de concilios y sínodos por regular, con muy poco éxito, las manifestaciones festivas externas —y también el fondo de sus creencias— de los nuevos cristianos.

Muchos cronistas describen con detalle las fiestas, ceremonias y prácticas festivas de los indígenas, frecuen-

temente, por haberlas presenciado o por testimonio de testigos de vista. Son descripciones muy fiables en cuanto a indumentaria, gestos, movimientos, etc. Sin embargo, las interpretaciones y explicaciones merecen mayor reserva. Hay que tener en cuenta, por una parte, que la religión de los pueblos nativos o era tenida como un reflejo de la ley natural o era vista como una creación del diablo para hacerse adorar con prácticas rituales, y, por otra, que algunos cronistas se esfuerzan en buscar la identidad o la similitud de las costumbres de los pueblos recién descubiertos con las de los pueblos del Viejo Mundo.

Se hacían fiestas, con bailes, comidas y bebidas, por las causas más diversas: en el momento de la siembra, en el de la cosecha, si la tierra daba algún fruto extraordinario por lo anormal de su forma o tamaño; el primer corte de cabello; las fiestas de iniciación tanto de hombres como de mujeres; las numerosas huacas y templos a los que concurrían como en romería, el *serwinakuy* o matrimonio de prueba, el día de los difuntos, etc., además de las diferentes fiestas y solemnidades con que celebraban cada uno de los doce meses del año, relacionadas con su actividad principal y sus divinidades hereditarias. Cuando moría el Inca y nombraban sucesor, hacían “ceremonias, fiestas y sacrificios, con invenciones y regocijos...” [Murúa, 1987, p. 453]. Cuenta Garcilaso de la Vega que cuando el inca Huiracocha visitó todas las provincias del imperio “recibíanle ... con grandísima fiesta y regocijo y aclamaciones hasta entonces nunca oídas [...] Hicieron por los caminos arcos triunfales de madera, cubiertos de juncia y flores (cosa muy usada entre los indios para grandes recibimientos; cubrieron los caminos por donde pasaba el

Inca). En suma, hacían todas las ostentaciones que podían... En la visita [...] gastó el Inca Huiracocha tres años, en los cuales no dejaba de hacer las fiestas del sol ... donde le hallaba el tiempo de las fiestas...” [Garcilaso, 1991, p. 313].

Ceremonias religiosas, militares y cívicas ocuparon un importante lugar en el mundo indígena. Y es que, como indica el Padre Guevara, después de describir el traje y adornos de los bororos, una parcialidad de los guaraníes, “De estas galas y adornos, que hacen estimables la pobreza y su rudo modo de concebir, usan en las guerras, en las borracheras, en los bailes y fiestas con que solazan el ánimo y entretienen el tiempo. Rara será la nación del mundo que no permita a la opresión desahogo, alternando las ocupaciones y horas de trabajo con los festines, los convites, las músicas y saraos” [Guevara, 1969, p. 531].

Esta afición de los nativos a las celebraciones fue aprovechada por los misioneros en su labor evangelizadora. José de Acosta [1987] concede a la fiesta un importante lugar en la pastoral, aunque no constituya, según su teología, ninguno de los tres pilares de la evangelización. Los religiosos, con el objetivo de hacer atractivo el cristianismo, rodearon de la máxima solemnidad la simple catequesis y el culto cristiano. Coros de niños amenizaban y realzaban con sus cantos e instrumentos musicales los actos de la liturgia. Las procesiones eran frecuentes y las festividades religiosas y patronales se convertían en auténticos festejos repletos de colorido y suntuosidad, pues conscientes de que los nativos no aceptarían aquello que no estimaban, se rodeó al cristianismo de una característica aureola de solemnidad.

El tercer concilio de Lima, 1582-83 había recomendado el esplendor de las celebraciones litúrgicas porque respondían adecuadamente a la psicología de los indígenas. Recomendaciones que se encuentran repetidas en los numerosos sínodos celebrados en América hasta bien entrado el siglo XVIII. Se insiste en las constituciones sinodales en que la misa de domingos y fiestas de guardar sea cantada y con gran solemnidad “para que los fieles reconozcan los misterios de nuestra redención, autoridad y decencia con que nuestra madre la santa iglesia la celebra” [Santiago de Cuba, 1681, p. 94].

Para atraer y enseñar fácilmente a los naturales, rodearon la forma externa de la evangelización de una solemnidad fascinadora para sus espíritus y buscaron sugestivos sistemas pedagógicos: los símbolos, la observancia de tiempos sacros con representaciones de misterios, principalmente de Navidad y Resurrección, las vidas de santos, con la institución de numerosos días festivos... Todo ello acompañado de una fastuosa pompa exterior: adorno de los púlpitos, música, cánticos, y sobre todo las solemnes procesiones,

donde se unía la enseñanza de la doctrina con el esplendor externo. La música y las danzas animaban y daban categoría a los días de fiesta.

Se creó así una estrecha relación entre evangelización y fiesta. El ciclo temporal festivo indígena, hasta entonces sujeto a la lectura astronómica, fue redefinido por los evangelizadores en función de la vida, muerte y resurrección de Cristo, y del santoral cristiano. La general aceptación del ciclo santoral se debió no solo al papel de los santos como intercesores ante Dios, sino a que fueron funcionales a los cultos locales y ciclos productivos, permitiendo recrear la desestructurada identidad grupal, además de mitificarse y convertirse en símbolos o protectores de sus pueblos. [Marzal, 1983].

La respuesta a la labor misional se halla en las copiosas y ricas manifestaciones del culto, sobre todo mariano y eucarístico. Eduardo Cárdenas recoge testimonios de las distintas audiencias que demuestran el esplendor con que celebraban todas las festividades. Fray Agustín de Vetancurt, que fue párroco de indios durante cuarenta años, habla de las numerosas cofradías y fiestas religiosas de los indios. “En cualquiera procesión de Letanías y Corpus –dices– tardan en pasar dos horas las imágenes y estandartes de los indios” de la ciudad de México. Gustan mucho de las fiestas de iglesia y son muy devotos del Santísimo y de la Virgen María. [Cárdenas, 1992, p. 356]

Eugenio Lanuza y Sotelo, que acompañó al Comisario de la provincia franciscana del Perú en su visita pastoral y le sirvió de amanuense, tiene muy presentes, en su *Viaje ilustrado a los reinos del Perú*, especie de diario o itinerario de esa visita, las fiestas que celebraron los distintos pueblos en honor del Comisario y sus acompañantes. En Nueva Granada hubo corrida de becerros, el denominado “toro de la Virgen” y toros de rejones. Camino de Quito, les obsequiaron con una tarde de toros en Guaca; y en la ruta de Cuzco, se torearon toros en una hacienda. El deseo de agasajar a los franciscanos recién llegados lleva a los pueblos de indios a construir arcos de triunfo y a organizar mascaradas, como la que tuvo lugar en Atuntaqui:

[...] Un cuarto de legua del pueblo salió una máscara con infinita patrulla de gente que, derramada por el campo, hacía vistoso su concurso. Antes de entrar en el pueblo hay un callejón con tapias por uno y otro lado, en las que estaban repartidas a corta distancia muchas y bien adornadas ninfas que, vestidas con costosos torneletes (sic) y turbantes, tenían unas azofates de flores que derramaban al pasar, otras, cazoletas de olores con que perfumaban, otras, cantando letras, y, otras, en colonias prendidas tórtolas y palomillas que le daban soltura. Fue vistoso todo esto. [Lanuza y Sotelo, 1998, p. 65].

Muy hábiles los nativos en la música y la danza, tuvieron estas un papel preponderante como ayuda eficaz en la evangelización. Desde el principio se utilizó el canto como elemento obligatorio en todas las ceremonias religiosas. Afirma fray Antonio de la Calancha que con la música el indio se hacía más conversador y los niños más aficionados a la religión.

La fiesta cobró así renovado alcance en el mundo colonial, especialmente las fiestas religiosas que adquirieron extraordinaria relevancia. Pero, todos los excesos dañan. *Ne quid nimis*, “nada en demasía”, máxima que ya los griegos habían grabado en el templo de Delfos. Concilios y juntas sinodales indianas debieron legislar contra la superabundancia de fiestas y los excesos que en ellas se cometían, “porque, aunque fueron instituidas por el aumento del culto del Señor, por el abuso que de ellas hicieron los hombres, se convirtieron en desórdenes, o, porque siendo obstáculo a la pública y privada utilidad fueron convertidas en daño gravísimo”, razón esta última que sin duda alude a un perjuicio económico, pues en las fiestas de riguroso precepto, de las que llegó a haber en algunos obispados más de cuarenta, fuera de los domingos, era obligatorio abstenerse de los trabajos serviles y corporales. [Cuba, 1681, pp. 59 y 61].

Un breve del Papa Urbano VIII, que recogen los sínodos, “manda no se guarden muchas fiestas de las que antiguamente se guardaban” y las deja reducidas a treinta y dos, más todos los domingos del año y las fiestas movibles de Pascua de Resurrección, Ascensión, Pascua de Pentecostés y Corpus Christi [Santiago de Cuba, 1681, pp. 59-61]. Más tarde, en 1728, Benedicto XIV redujo las fiestas de precepto a veinte, fuera de los domingos [Chile, p. 206], y en 1824, ya independizados la mayor parte de los países americanos, un decreto del Vicario Apostólico reduce las fiestas de riguroso precepto, domingos aparte, a once. [Chile, pp. 344-347].

Con respecto a los desórdenes y excesos que se cometían en las fiestas, son muy numerosas las constituciones sinodales que los intentan atajar, imponiendo, incluso, pena de excomuniación mayor y el pago de una multa.

Se prohíben los bailes torpes y deshonestos, ni de día ni de noche, ni en sus casas ni en los campos, y menos en las ermitas e iglesias con pretexto de alguna fiesta, “y asimismo prohibimos que en las procesiones y en especial en la festividad del Corpus salgan danzas de mujeres; sino que las que hubieren de salir sean de hombres, y estas honestas y con los trajes decentes... (Cuba, 1681, pp. 13-14).

Se prohíben las procesiones nocturnas de Semana Santa y Cuaresma, y que en las que se hicieren no salgan mujeres

ni de día ni de noche, ni anden solas vestidas de nazarenos, cubiertos o descubiertos los rostros. Cuba, 1681, 15. Chile, 1763, pp. 214-215.

Se ordena que los curas no permitan a los indios ni a los españoles el baile que llaman de la bandera de noche ni en lugares ocultos sino cuando más de día y con mucha moderación, por juntarse hombres con mujeres a bailar mezclados. [Chile, 1763, p. 236].

Incluso, la utilización de la música ha de ser contenida, pues aunque esté permitida en los templos, ha de ser “aquella que cause devoción; y no la que distraiga, o sirva para mover a risa: por lo cual, mandamos que en los maitines que se hacen en la noche de Navidad ...no se canten villancicos burlescos contra algunos gremios o personas, sino que todos sean en alabanza del misterio que se celebra...” [Chile, 1763, p. 217].

Además de estas prohibiciones, que atañían a la moral y costumbres, en los legisladores estaba muy presente el tema de la idolatría y supersticiones.

La riqueza de la vida ritual prehispánica facilitó el establecimiento del ceremonial colonial y contribuyó a la simbiosis entre los calendarios festivos católico e indígena. Probablemente la figura del santo tuvo un papel ambiguo en la primera etapa de la evangelización de los indios. Ya en la época, los religiosos veían en los santos la posibilidad de enlazar directamente con el panteón de las divinidades autóctonas, lo que desembocaba en un sincretismo guiado. Pero, por otro lado, los consideraban un peligro para la evangelización auténtica, con las reacciones consiguientes en contra de los casos de sincretismo espontáneo.

En los nativos, como cristianos nuevos que eran, debían perdurar hábitos y rituales ancestrales. Como en tantos lugares en que una iglesia fue construida sobre un centro ceremonial prehispánico (Copacabana, Cholula...), los evangelizadores tuvieron que asentar la religión católica sobre la herencia de viejas conductas autóctonas que los nativos se resistían a abandonar. Muchas creencias y supersticiones paganas convivieron con la práctica católica. Los cronistas y misioneros hablan en sus escritos de sacrificios de animales, ceremoniales con enfermos y muertos, magia, suertes adivinatorias, etc. Los rasgos del paganismo no habían desaparecido del todo o habían sido solapados, aunque a veces convivieran en armonía con el predominante dogma católico. A finales del siglo XVI, se practicaba un cristianismo superficial, que mantenía sus creencias y ritos de antaño en sincretismo con las prácticas cristianas [Borges, 1992, I, pp. 456-457].

El cuarto obispo de Quito, Luis López de Solís, reconoció que el pueblo indígena era devoto y humilde como en

ninguna parte, pero este pueblo sufría de dos calamidades: la inclinación a borracheras colectivas que degeneraban en orgías durante las cuales revivían los recuerdos y cantares de su gentilidad, y la mala administración de los corregidores españoles. Sobre ambas propuso represiones muy severas. Con respecto a los corregidores escribió textualmente en 1598 que “se suprimieran o que se ahorque un corregidor en cada provincia”, aunque luego atenuó esta expresión diciendo que “esto no se hará, ni está bien en mí pedirlo”. [Villalba, 1992, p. 427]

Los Sínodos americanos se hacen eco de esta situación y repetidamente tuvieron que hacer “recomendaciones”, porque, según el obispo de Cuba, Juan García de Palacios, “a nuestro oficio pastoral incumbe no solamente cuidar de nuestro rebaño promoviéndolo al ejercicio de las virtudes, sino solicitar no lo robe el lobo común de las almas, que es el demonio, procurando por todos medios quitarle los peligros y ocasiones de pecados y escándalos” [Sínodo de Cuba, 1681, pp. 14-15].

Ya en las Ordenanzas de Yucatán de 1553 se manda “que no se hagan mitotes de noche, si no fuere de día y después de los divinos oficios, y en ellos no canten cosas sucias ni de su gentilidad, y cosas pasadas, si no cosas santas y buenas y de la doctrina cristiana y ley de Dios” [López Medel, p. 113].

Tomás López Medel, siendo oidor de la Audiencia de Guatemala, en carta que dirige al Rey, fechada a 9 de junio de 1550, le pide que no se consienta a los naturales “hacer sus areytos y bailes antiguos, como lo hacen, cantando sus historias antiguas e idolatrías, etc, sino que, ya que se les consienta bailar y cantar a su uso y costumbre, que canten cosas de nuestra religión. Y para esto sería yo de parecer que se les inviase a estos naturales muchos romances y canciones de historias de la Sagrada Escritura y de nuestra religión, y que aquello canten y no otra cosa [...] dándoles lugar a que canten sus historias y hechos pasados, el diablo es sutil: con la recordación de lo pasado causará en estos diabólicas imaginaciones y conceptos con que se desbarate la cristiandad o principio della que tienen”. [López Medel, p. 48].

A pesar de la reiterada legislación sobre este tema, prueba de su ineficacia, los cronistas dan cuenta de la pervivencia de estas costumbres. Describe Murúa [p. 453] una fiesta llamada ytu, en la que después de un día y una noche de ayuno y recogimiento, comían, bebían y danzaban durante dos días y sus noches, y “el día de hoy, al disimulo en las fiestas del Corpus Christi, traen a la memoria esta fiesta del ytu, aunque variando las ceremonias, por no ser descubiertos...”

El mestizo Huacha, colaborador del sacerdote cuzqueño Francisco de Ávila (1573-1647) en la recopilación de *El*

manuscrito de Huarochirí, da cuenta en el prefacio de como, pese a la campaña de evangelización impuesta por las autoridades españolas a los nativos, estos encontraron medios eficaces para no olvidar sus inmemoriales ceremonias religiosas y sus festivales rituales, acto de desobediencia que se presenta como un hecho de resistencia ideológica en contra de las regulaciones imperiales que regían la conversión obligatoria de los indígenas. “Para celebrar la fiesta de Chaupiñamca [a la huaca] le ofrendaban un poco de chicha en la víspera de *Corpus Christi* [...] ponían cuyes o cualquier otro animal y de ese modo la adoraban. [...] Así, juntos bailaban toda la noche hasta el amanecer, bebiendo, embriagándose, pasaban hasta la aurora danzando. [...] Antes de que aparecieran los españoles bebían, cantaban y se embriagaban durante cinco días en el mes de *junio*, pero desde que los huaricochas llegaron, sólo celebraban a Chaupiñamca durante la *víspera del Corpus*. [...] Y aun ahora [últimos años del siglo XVI o primeros del XVII], todos los pueblos hacen las mismas ceremonias. Quizá ahora puedan olvidarlas; está aquí sólo este escaso año, el doctor Francisco de Ávila que tiene mucha sabiduría y buen entendimiento. Pero así y todo, acaso no pueda llegar hasta el corazón lo que él diga. Ya tuvieron otro padre y quizá simulen igual que algunos que se mostraban como cristianos sólo por temor: No sea que el padre o alguien descubra que no soy bueno, decían éstos y, aunque rezaban el rosario, encargaban a otros ... que cumplieran por ellos las adoraciones antiguas. Esto hacían por temor, y así viven. [Arguedas: 1975, pp. 59, 70, 71].

En el área andina, por diversas circunstancias, entre las que no fue la menor el sistema de “bautismos masivos”, fenómeno muy generalizado dentro del proceso de evangelización, la conversión al cristianismo tuvo un carácter más formal que real. Los indios aceptan la conversión, en parte por la presión que se ejercía sobre ellos, en parte para adquirir un prestigio frente a los españoles y, a veces, para poder continuar secretamente con sus mismas creencias y culto a sus huacas. Un curioso caso, a este respecto, lo cuenta la *Relación* (1550) de los agustinos de Huamachuco. Los religiosos estaban asombrados y no cabían en sí de alegría por el éxito de su prédica, pues un grupo extrañamente numeroso de indígenas que, generalmente, se mostraban reacios a acudir a la iglesia, asistía fervorosamente a misa. Más tarde descubrieron que detrás del altar mayor de la iglesia de Huamachuco habían colocado, bien disimulada, la huaca de Guamansuri, una de sus divinidades principales. [Relación, 1992, p. 24]. Los indígenas aparentan cumplir con las obligaciones impuestas por los religiosos, pero hallarán la manera de engañar, de evadirse y volver a su propio mundo real, para ellos, más auténtico. El hombre andino aprenderá a convivir con esa dualidad.

Quisiera fijarme, a este respecto, en la fiesta llamada “bajada de Reyes”, en Narihualá, norte del Perú, y en el Corpus Christi, de Cuzco.

La fiesta de Reyes es una celebración religiosa cristiana común a muchos pueblos hispánicos que llegó a América con los españoles, pero tanto en la costa como en la sierra de Huancabamba y de manera muy marcada en los Andes del sur peruano (Ayacucho, Cuzco, Puno...) tiene rasgos muy particulares que la relacionan, según algunos investigadores, con el antiguo ceremonial andino. [Hocquenghem, 1989].

Es una celebración del Niño Jesús con muchos elementos que figuran en los evangelios de la infancia de Cristo, como el Nacimiento, la matanza de los Inocentes y la adoración de los Magos, junto con otros elementos locales.

El esquema de esta fiesta coincide con el de la mayoría de fiestas religiosas andinas. La víspera, temprano repique de campanas, adorno y arreglo de la iglesia, banda de música, almuerzo en casa del tesorero, Vísperas cantadas por el párroco y procesión del Niño, acompañada por las pastorcitas, que cantarán y bailarán durante toda la fiesta. En la iglesia se instala un nacimiento con todos los personajes propios, siendo imprescindible una imagen de bulto grande del Niño sentado en un sillón. En Narihualá, la tradición quiere que el Niño, de medio metro de alto, con ojos de vidrio, haya sido llevado en sus brazos por la Virgen de Guadalupe, que colocan en unas andas a su lado. El día 6 bien temprano se prepara el Niño para la fiesta vistiéndole sus mejores ropas y adornándole con las más ricas alhajas. Misa, sermón y procesión con el alegre desorden que caracteriza toda fiesta religiosa andina. Terminada esta, vuelve el Niño a la capilla a esperar la llegada de los Reyes Magos, Blanco, Negro e Indio, que montados en sus caballos llegarán para la “semejanza”, para representar la “historia” y adorar al Niño, mientras dura la “escenificación de los niños inocentes”.

A las tres de la tarde, toda la gente del pueblo y alrededores se encuentra en la plaza, en cuyo centro hay una plataforma, llamada “castillo” para celebrar la “Bajada de Reyes”. La de Narihualá es una de las mejores “semejanzas” o “costumbres” del Perú. Fue siempre muda, sin texto, hasta mediados del siglo XIX en que algún devoto aportó una historia, pero nadie tiene el texto completo: cada rey sabe solo su parte. También ha habido cambios en los trajes, antes bordados con oro, y en la música, antes de arpa y violín y en la actualidad interpretada por una banda. Entre la gente se encuentran una serie de personajes que pertenecen a la tradición local: el hacendado y su esposa, el doctor, y una turba de negritos que con sus caras enmascaradas y látigos asustan a los niños y hacen reír a los mayores.

El embajador de los reyes se enfrenta al guardia del rey judío y combaten con sus espadas. Los reyes suben al castillo, parlamentan con Herodes y, guiados por el ángel, se dirigen hacia la capilla a adorar al Niño. El rey judío, tras muchas vueltas y grotescas caídas, grita de rabia y muere de cólera hasta tres veces, resucitando otras tantas para al final ordenar matar hasta ocho mil niños. Es el momento más importante de la escenificación.

Al día siguiente, siete de enero, tienen lugar las competencias y los juegos, que ya no tienen relación con los eventos evangélicos recordados, pero que forman parte de la fiesta.

En la iconografía mochica aparecen representaciones de “ofrendas de niños” que parecen ilustrar un rito incaico conocido con el nombre de *capac hucha* del que tenemos información en textos de cronistas y de los perseguidores o extirpadores de idolatrías. En la fiesta del solsticio de verano (diciembre, en el hemisferio Sur), los andinos ofrecían al Hacedor, el Sol, el Trueno y los ancestros de mayor rango niños hermosos, sin manchas ni defectos, que, vestidos con las más ricas galas, llevaban en procesión hasta el centro ceremonial. La ofrenda debía atender a aumentar el poder del “Hacedor”. *Hucha*, según el *Vocabulario* de González Holguín, tiene el sentido de “deber”, “obligación”; *capac* significa “rey”, “el de más alto rango”, así que *capac hucha* es la obligación máxima, se trataba, pues, de un rito de la mayor importancia, que no puede haberse dejado de celebrar muy fácilmente. Tuvo que mantenerse después de la conquista de manera escondida o recordarse de manera disfrazada. Podría ser que al escenificar la matanza de los niños inocentes, los andinos siguieran cumpliendo en los años de la colonia con su obligación máxima. El Niño de ojos de vidrio, venido de lejos, adornado con oro y plata, paseado en deslumbrante procesión por los caseríos cercanos al antiguo centro ceremonial prehispánico, que ha sido reemplazado por la iglesia, bien puede haber sustituido a los bellos niños de las *capac hucha*.

“Bajada de reyes” resulta así del sincretismo entre el rito de los antepasados andinos y el rito de los conquistadores españoles, a los que hoy se han sumado elementos de una tradición campesina.

La fiesta del solsticio de verano, el gran *raimi*, fue la primera del calendario incaico, fin de noviembre a fin de diciembre, que Betanzos explica *Raime*, “fiesta al sol, la cual fiesta y ordenamiento de orejones [Inga Yupangue Pachacuti] llamó y nombró Rayme” [1987: 65]. En González Holguín, *raimi*, “mes de diciembre y ciertas fiestas y bailes de ese mes” y *capac raimi*, “ciertas fiestas solemnes del mes de diciembre”. Parece que en tiempo de los incas el *capac raimi*, la fiesta del solsticio de diciembre, podría haber

sido la más importante del año, así lo dan a entender los cronistas indios, como Huaman Poma, que sitúa en junio “la moderada fiesta del Inti raimi” [1987: 238], y, en diciembre, 259, “*Cápac intiraimi*, que en este mes hacían la gran fiesta y pascua solemne del sol que, como dicho es, de todo el cielo de los planetas y estrellas y cuanto hay es rey el sol” [1987: 250], o Santa Cruz Pachacuti quien también alude repetidas veces a “la fiesta solemne de *Capac Raymi*” [1992: 201, 2002, 207]. Y el padre Acosta, gran conocedor de la religión incaica, distingue el *Inti raimi*, fiesta del sol en junio, del *capacrayme* de diciembre, mes en que “hacían la primera fiesta y más principal de todas, y por eso la llamaban *capacraime*, que es decir fiesta rica o principal” [1976: 374].

Esta aclaración viene a propósito de que las dos grandes fiestas del mundo andino, *Capac raimi* e *Inti raimi*, son cercanas a las cristianas de Navidad y Corpus Christi. Se ha visto como en las ceremonias de la “Bajada de Reyes” pueden encontrarse coincidentes o disimulados ritos del *cápac raimi* incaico.

Pero en el periodo colonial, la importancia de la fiesta ya se había desplazado hacía el solsticio de junio. Inca Garcilaso de la Vega, en los *Comentarios reales*, usa como sinónimos *Cápac raimi*, *Inti raimi* o, sencillamente, *Raimi* para “la fiesta principal del sol”, que, de alguna forma convergerá con la fiesta católica del Corpus Christi [Garcilaso, I, 368-388]. Como escribe Carlos Aranibar (ed. de *Comentarios reales*, p. 829), se trataría “del lado español, ceder un espacio tolerante a unos cuantos rasgos del ritual nativo para coaptarlos y diluirlos o reemplazarlos, catequizando también por el impacto a los sentidos, por la fastuosidad de las formas del rito nuevo. Del lado indio, el afán de encubrir, disfrazar y salvar un núcleo de tradiciones y creencias vernáculas, aún a costa de la continua readaptación de las viejas formas en una especie de camuflaje colectivo que preservara la identidad andina”. Ya Acosta (V, 28) había observado “Ha habido y hay hoy día entre los indios que parecen celebrar nuestra fiesta solemne de Corpus Christi mucha superstición de celebrar la suya antigua del Inti raimi”.

Las fiestas católicas, por razón de catequesis, admitían de los viejos festejos indígenas todo lo que a los ojos de la Iglesia era tolerable. El método resultaba muy útil para los fines misionales. En este caso, dentro del esquema de los festejos populares del Corpus español, que incluía danzas, autos, pasos, entremeses, etc., en América se adaptaron y retocaron formas escénicas, danzas y costumbres de la tradición nativa. En la fiesta del Corpus del Cuzco, participaban “dos docenas de indios de la misma manera que pintan a Hércules, cubierto con el pellejo de un león y la cabeza del indio metida en la cabeza del león” (Garcilaso

de la Vega, I, 229). Y según Garcilaso de la Vega, que la vio, esta comparsa de leones procedía de los chancas, habitantes de la provincia de Antahuailla, que se jactaban de ser descendientes de un león, al que tenían y adoraban por dios, y en sus grandes fiestas, antes incluso de ser conquistados por los incas, y también después, los hombres se disfrazaban de leones. Los curacas desfilaban en la procesión encabezando sus grupos étnicos con atavíos de lujo, armas, blasones y divisas, como lo hacían en el Inti Raimi ante el Inca. La hibridación colonial entre festividades católicas y nativas fue común en toda América.

Otro elemento de atracción empleado por los evangelizadores, estrechamente relacionado con la fiesta, fueron las cofradías, agrupaciones de indios con determinadas obligaciones religiosas y sociales. Tenían intensa participación en las celebraciones festivas, eran las grandes auxiliares de los sacerdotes y organizaron un sistema de ayuda a los enfermos y necesitados. Tanto fue su éxito y tanto proliferaron que don Antonio de León, obispo de Trujillo expone el problema en una carta al Rey: los indios se estaban empobreciendo por el cada vez más creciente número de cofradías, gastando lo que no tienen y embriagándose demasiado en las celebraciones. Propone que se reduzca su número y se castigue a los que desobedezcan. (Archivo General de Indias, Lima 307, Cartas y Expedientes del Arzobispo de Trujillo 1611-1698. Carta fechada en Cajamarca, 16 de agosto de 1678).

Algunos estudiosos, como Olinda Celestino y Alberto Meyers [1981: 299-309], señalan que las cofradías encubren los antiguos cultos del hombre andino, y que el éxito de estas radica en que aparecen como una defensa colectiva de sus intereses, como una forma de protección frente al sistema colonial. En este sentido asumieron las funciones económicas y sociales, las viejas solidaridades de las etnias o aillus. Hubo cofradías de indios, de blancos, de negros y aún de mestizos.

Las asociaciones religiosas que al principio imponen los misioneros con un fin pastoral terminan no solo siendo aceptadas sino que constituyen un sistema que organiza el pueblo e integra sus partes.

Alejandro Diez [1994] ha estudiado la dinámica de fiestas y asociaciones religiosas (cofradías, hermandades y sociedades), como un elemento de integración, como expresión del carácter festivo y social de los grupos humanos. En la desestructuración que sufrió el Antiguo Perú a raíz de la conquista española, las fiestas fueron crisol de la naciente identidad de los pueblos. La organización de la fiestas proporcionó a los miembros de las comunidades un sistema de cargos como mecanismo de prestigio social y de control del poder y un sistema de integración en torno a la figura del santo (un Cristo, la Virgen María o algún

santo del calendario católico) que, aunque foráneo acabó convirtiéndose en símbolo del pueblo.

Con ocasión de la fiesta se congregaban todos los miembros de la comunidad, aunque viviesen dispersos a lo largo y ancho del territorio, o en otras comunidades e incluso estaban presentes los muertos, como fundadores y transmisores de la fiesta.

El inca Garcilaso narra el propósito de un grupo de mestizos cusqueños de fundar una cofradía en honor de una imagen del templo mayor de Cuzco, mandada hacer por el Inca Huiracocha, que ellos identificaban con el apóstol San Bartolomé, y a la que solemnizaban con grandes gastos. Y concluye Garcilaso: “Aunque algunos españoles maldicientes, viendo los arreos y galas que aquel día sacan, han dicho que no lo hacen por el apóstol sino por el Inca Huiracocha”. [1991, I, pp. 304-305].

Manuel Marzal [1988] expone como algunas cofradías peruanas, entre ellas la del Santísimo de Catacaos, tenía en sus catorce miembros un representante de cada una de las diez parcialidades o linajes patrilineales. Aunque la finalidad de las cofradías es, básicamente, para dar culto al santo, no hay duda de que en estos casos servían de conservación de la propia identidad étnica.

Así la función de la fiesta que es, como la de todo rito, afirmar la identidad de la comunidad, tiene un momento privilegiado cada año, cuando los miembros de las cofradías, hermandades y sociedades se juntan para organizar la fiesta, preparar la comida y la bebida, demostrando la unidad de toda la comunidad reunida para festejar. La misma función integradora que otros investigadores ven también en las comparsas, cuya existencia y significado va más allá del contexto ritual festivo, como mecanismo de creación y recreación de identidades locales y regionales. [Mendoza, 1993, pp. 97-137] Las fiestas cumplían –y aún hoy lo hacen– un papel fundamental en la vida social pues con ellas se creaban y reforzaban los lazos de compadrazgo y reciprocidad entre las comunidades campesinas. Su función es recordar y transmitir la tradición, la “costumbre” que atestigüa el pasado, en parte sepultado y en parte presente en la memoria colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, JOSÉ DE, *De procuranda indorum salute*, ed. L. Pereña, Madrid, CSIC, tomo I: *Pacificación y colonización*, 1984; tomo 2: *Educación y evangelización*, 1987.
- ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA, *Dioses y hombres de Huarocherí*, México, Siglo XXI, 1975, 2ª ed.
- BETANZOS, JUAN DE, *Suma y narración de los incas*, ed. M. C. Martín Rubio, Madrid, Atlas, 1987.
- BORGES, PEDRO (dir.), *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I y II, Madrid, BAC, 1992.
- CÁRDENAS, EDUARDO, “Panorama de la iglesia diocesana”, en *Borges*, I, pp. 339-359.
- CELESTINO, OLINDA Y MEYERS, ALBERTO, “La posible articulación del ayllu a través de las cofradías”, en *Etnohistoria y Antropología andina*, Lima, Museo Nacional de Historia, 1981, pp. 299-309.
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca, *Comentarios Reales de los Incas*, ed. de C. Aranibar, México, FCE, 1991, 2 vols.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, DIEGO, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quechua o del Inca*, Lima, 1952.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, FELIPE, *Nueva crónica y buen gobierno*, ed. J. V. Murra, R. Adorno, J. L. Urioste, Madrid, Historia 16, 1987, 3 vols.
- GUEVARA, PADRE, *Historia de Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* (Buenos Aires, 1836), en P. de Angelis, Buenos Aires, Plus Ultra, 1969, vol. I, pp. 491-826.
- HOCQUENGHEM, ANNE MARIE, *Bajada de Reyes en Narihualá*, Piura, CIPCA, 1989.
- LANUZA Y SOTELO, EUGENIO, *Viaje ilustrado a los reinos del Perú*, Lima, PUCP, 1998.
- LÓPEZ MEDEL, TOMÁS, *Colonización de América. Informes y testimonios, 1549-1572*, ed. L. Pereña, C. Bacierio, F. Maseda, Madrid, CSIC, 1990.
- MARZAL, MANUEL M., *Estudios sobre religión campesina*, Lima, PUC, 1977; 2ª ed., 1988.
- MENDOZA, ZOILA, “La comparsa los majejos: poder, prestigio y masculinidad entre los mestizos cusqueños”, en *Música, danzas y máscaras en los Andes*, Lima, PUCP / Instituto Riva Agüero, 1993, pp. 97-137.
- MURÚA, MARTÍN DE, *Historia general del Perú*, ed. M. Ballesteros, Madrid, Historia 16, 1987.
- Relación de los agustinos de Huamachuco*, ed. L. Castro de Trelles, Lima, PUCP, 1992.
- SANTA CRUZ PACHACUTI, JUAN DE, *Relación de antigüedades deste Reino del Perú*, ed. H. Urbano y A. Sánchez, Madrid, Historia 16, 1992.
- VILLALBA FREIRE, JORGE, “Ecuador: la iglesia diocesana”, en *Borges*, II, pp. 425-443.