runas Journal of Education and Culture
Revista de Educación y Cultura
Revista de Educação e Cultura

Culture Section | Peer Reviewed |
ISSN 2737-6230| Quito, Ecuador
Vol. 1, No. 1, 2020. pp 44-56
Submitted: 12 May 2020
Accepted: 19 July 2020
Published: 30 July 2020

Fiesta y revuelta en *Alboroto y Motín de indios de México*

Fest and revolt In Alboroto y Motín de indios de México

Leonor Taiano
University of Notre Dame du Lac - United States
Notre Dame, United States
ltaianoc@nd.edu

RESUMEN

Este estudio examina la manera cómo Carlos de Sigüenza y Góngora describe el binomio fiesta-revuelta en *Alboroto y motín de indios de México*. La investigación está estructurada en cinco partes. La primera toma como punto de partida el concepto de polis y los órdenes que rigen el bien común. La segunda alude a la percepción del fasto desde las diferentes perspectivas de los miembros de la polis novohispana. La tercera parte analiza la importancia del letrado en la organización virreinal. En la cuarta parte se examina el papel activo de las indias en la organización y desarrollo de la revuelta. Finalmente, en la quinta parte, propongo la existencia de una conciencia colectiva plebeya en el virreinato de Nueva España. A través de este análisis se llega a conclusión de que el motín de 1692 presenta las características propias de las revueltas que tuvieron lugar en los territorios españoles a lo largo del siglo XVII, en los cuales, durante el momento festivo, surgía una acción contestataria que trataba de imponer la isonomía en la *polis*.

Palabras clave: Alboroto y motín, Sigüenza y Góngora, fiesta-revuelta, polis, letrado, indias

ABSTRACT

This research analyses how Carlos de Sigüenza and Góngora describes the dichotomy of festivity-revolt in *Alboroto y motín de Indios de México*. This study is structured in five parts. The first one takes as its starting point the concept of polis and the regulations for the common good. The second one alludes to the Spanish splendor produced in the different members of Novohispanic polis. The third part analyses the letrado's function within the viceregal organization. The fourth part examines the active role of Female Indigenous in the revolt's organization and development. Finally, in the fifth part, I propose the existence of a Plebeian collective consciousness within the viceroyalty of New Spain. Through this analysis, the study concludes that the revolt that took place In 1692 has all the characteristics of the revolts that happened in the Spanish territories throughout the 17th century, in which, during a celebratory event, there could arise insurrectionary actions to impose the isonomia in the polis.

Keywords: Alboroto y motín, Sigüenza y Góngora, festivity-revold, polis, letrado, female indigenous

OPEN ACCESS
CC BY NC ND

1. INTRODUCCIÓN

> La revuelta no puede pasar de ser una aventura más o menos descomedida, más o menos chillona, más o menos bárbara. Es una carnestolendas política, y sus máscaras pueden ser más o menos grotescas (Barcia 1869, 86).

La cita inicial ha sido extraída de *Conversaciones con el pueblo español* de Roque Barcia, texto en el que el filósofo español trata de diferenciar las revueltas de las revoluciones, definiendo a las primeras como "máscaras o caretas de las revoluciones, pues trastornan sin otro fin que causar trastorno" y a las segundas como "un pensamiento que desordena para ordenar" (Barcia, 1869: 85-87). He optado por iniciar este ensayo valiéndome de la perspectiva de este pensador decimonónico porque, a pesar de sus ideas antimonárquicas y su gran admiración a los *sans-culottes*, su convicción de que las revueltas carecen de ideología y son simplemente una protesta instintiva ante las carencias materiales presenta características en común con el mensaje pro-monárquico que Carlos de Sigüenza y Góngora trata de transmitir a sus lectores en la *Carta al almirante Pez*, conocida como *Alboroto y motín de los indios de México*. Efectivamente, he señalado las analogías entre la perspectiva del filósofo español con la del cartógrafo mexicano porque el desdeño que ambos sienten por las revueltas me permite poner en relieve el tema que trataré en este trabajo, es decir, la representación del llamado motín del hambre del 8 de junio de 1692, en *Alboroto y motín de los indios de México*.

Principalmente, este estudio aborda la manera cómo Carlos de Sigüenza y Góngora describe el binomio fiesta-revuelta y el retrato que el texto realiza de la plebe novohispana. La investigación está estructurada en cinco partes. La primera analiza la función de la *polis* y la relación fiesta-revuelta como evento en el que se ponen en cuestión los órdenes que rigen el bien común. La segunda, estrechamente relacionada con la primera, alude a la doble percepción del fasto para los miembros de la capital novohispana, es decir, como prueba de magnificencia para las elites y como símbolo de derroche para el pueblo llano. La tercera parte analiza la importancia del letrado en la organización virreinal. Esta sección se centraliza en la función del autorretrato de Carlos de Sigüenza y Góngora en *Alboroto* y en la imagen negativa del predicador. En la cuarta parte se examina el papel activo de las indias en la organización y desarrollo de la revuelta. Finalmente, en la quinta parte, propongo la existencia de una conciencia colectiva plebeya y examino la manera cómo Sigüenza y Góngora respalda el castigo ejemplar a los revoltosos.

El planteamiento de esta investigación se apoya en la hipótesis de que, a pesar de la perspectiva anti- plebeya del cartógrafo novohispano, en *Alboroto y motín de los indios de México* se percibe que, por medio del binomio fiesta-revuelta, la plebe novohispana propone un nuevo orden isonómico de la *polis*, el cual incluye no solo la igualdad de derechos civiles entre nobles y plebeyos, sino que también, en modo empírico, exige la inclusión de las mujeres indígenas trabajadoras en la vida política mexicana.

2. METODOLOGÍA

Tomando en cuenta la hipótesis de este estudio, la investigación adopta una metodología historicista. En consecuencia, me baso principalmente en la propuesta hermenéutica de Terence Cave, quien piensa que para realizar una interpretación correcta es necesario estudiar los textos literarios como retrospectivas de su propio contexto (Cave, 2007, p. 9). Cave estima primordial conocer la pre-historia de una obra para evitar interpretaciones tergiversadas o anacrónicas (Cave, 2007, p. 10). Siguiendo esta óptica, el estudioso juzga importante crear un espectro de fenómenos que se yuxtaponen al periodo de escritura, para poder conectarlo con la realidad histórica (Cave, 2007, p. 17). En el caso de este artículo, como se verá, este espectro lo crean la polis, los estamentos y los órdenes jurídicos. Adicionalmente, retomo la perspectiva de Frederic Jameson, quien en *The political unconscious* afirma que la historia desempeña un papel crucial en la interpretación de un texto, pues los autores son guiados por decisiones temáticas y formales que son determinadas —consciente o inconscientemente— por la sociedad (Jameson, 2002, p. 82). Coincidiendo con el punto de vista de ambos investigadores, abordo *Alboroto* como un texto que refleja las tensiones propias de su contexto situacional y la complicada estructura jerárquica que circunda a Carlos de Sigüenza y Góngora, quien, en el caso de este texto, trata de demonizar a la plebe porque escribe para promocionar la imagen de su protector: el virrey Gaspar de la Cerda. Conjuntamente, uso las tesis de Yves-Marie Bercé sobre la relación fiesta-revuelta como un reflejo de la inestabilidad de las estructuras que conducen a la infracción del orden público (Bercé, 1994, p. 65-69)

3. DESARROLLO

La polis: escenario de la fiesta y la revuelta

La historia política del occidente ha hecho de la ciudad una suerte de lugar idealizado, en el cual los individuos pueden realizar plenamente todas sus potencialidades. Las cuestiones sobre quién debe regirla fueron sustanciales ya en la antigua Grecia, en la cual las distinciones entre la eunomía o el buen orden jurídico universal; la isonomía u orden igualitario y la dysnomía o el desorden eran parte de una refinada terminología dedicada a tratar de definir/incluir/excluir las formas de gobierno posibles dentro de las comunidades políticas (Raaflaub, 2005, p. 259-272). La búsqueda de un ordenamiento que permitiese llevar a la práctica una *polis* perfecta, se asoció desde entonces al poder puesto en manos de la nobleza o en quienes tenían el dominio económico, alternándose con periodos en el que se exigía la integración de las masas multiformes (Romero González, 2004, p. 11-17). La multiplicidad de los habitantes de las urbes ha fuertemente influido en el pensamiento político occidental y en proceder de quienes forman parte –con derechos o sin ellos– de ella. Los rituales políticos, las fiestas patrióticas, los ceremoniales cívicos, los asedios, las revueltas y los saqueos son fenómenos sociales que se han repetido continuamente en la historia universal, la cual ha visto el alternarse del brío festivo con el espíritu de sedición desde tiempos remotos. Analizando la constante correspondencia que existe entre las demostraciones urbanísticas de fasto imperial y las reacciones de las muchedumbres contra la injusticia, Javier Sologuren concluye que –desde la época de *polis* griega hasta llegar a la constitución de la ciudad-capital de los tiempos modernos– la ciudad ha siempre sido la manifestación más visible y patética de la acción demiúrgica del hombre (Sologuren, 2004, p. 503).

Aunque no se puede decir que en *Alboroto y motín de los indios de México* haya verdaderamente una acción demiúrgica, sí se puede señalar que el texto pone de manifiesto una suerte de complicada relación dialéctica entre los funcionarios virreinales y la plebe novohispana. Los primeros desean supeditar a los individuos de la urbe para conformarlos a la realidad y los segundos reivindican su participación activa en la ciudad. Entre la gama de mecanismos para el control social de los habitantes de México, Sigüenza y Góngora nos da a entender que las autoridades de la corona se valían del vetusto binomio "pan y circo" para dar una idea de eunomia en la sociedad novohispana. En *Alboroto*, la paz social es representada por medio de la teatralización del matrimonio de Carlos II, en el cual se personifican los equilibrios en que se rigen la administración (política y religiosa) y la economía del virreinato. Todos participan en el festejo, independientemente de su estamento. Sigüenza describe este evento como parte clave del engranaje que regulaba el funcionamiento jerárquico de la colectividad, por tanto, que ofreció la posibilidad para que los súbditos novohispanos adhirieran y convalidasen el *status quo*, ratificando —desde la perspectiva de Sigüenza y Góngora— la mesura social, económica y política del imperio:

> Distribuyéronse las máscaras por los gremios y, emulándose unos a otros en galas propias, en libreas a los lacayos, en lo ingenioso de las ideas, en la hermosura y elevación de los triunfantes carros, en el gasto de la cera con que las noches, con que consecutivamente regocijaban la ciudad, se equivocaban en días, dieron regla a los venideros para gobernarse con aplauso en empeños tales. Mucho más que esto fueron los juegos que, ya en otras tres continuadas noches, con la pensión de parecer por solo lucir, dejaron sin la esperanza de otra inventiva a su industrioso artífice.
>
> Hicieronse corridas de toros, sainete necesario en españolas fiestas. ¡Con qué acierto! ¡Con qué magnificencia! ¡Cuán majestuoso y proporcionado el uso! ¡Qué pródigamente repartidas las colaciones! ¡Qué regocijada la plebe! ¡Qué gustosos los nobles! ¡Con cuanta complacencia los tribunales! ¡Qué alegre por todo esto nuestro señor virrey! (Sigüenza y Góngora, 1984, p. 101).

En cuanto a las manifestaciones de rechazo de la plebe hacia el gobierno, estas se perciben en la crítica moral que los humildes hacen sobre la especulación realizada por las autoridades en los precios del grano; en el recurso a una religiosidad pagana por medio de fetiches que representan a los españoles; en el tumulto propiamente dicho y en los actos que conducen a la destrucción de la ciudad. En su afán de desacreditar al vulgo, Sigüenza y Góngora combina las causas económico-sociales del descontento popular con la magia negra para personificar al plebeyo novohispano, principalmente al indígena, como un enemigo de la corona. El populacho desahoga su odio no solo con la violencia terrena, sino que trata de menoscabar a España por medio del uso de sortilegios que no coinciden con la tradición cristiana.

Los tótems hallados en las acequias prueban, según el texto, no solo el rechazo de algunos miembros de las clases bajas a la presencia imperial, sino que exponen la existencia de una constelación criminal antiespañola que se sirve de rituales siniestros para confabularse contra el poder:

> Mucho tiempo antes de ir abriendo la acequia nueva [...] se sacó debajo de la puente de Alvarado infinidad de cosillas supersticiosas. Halláronse muchísimos cantarillos y ollitas que olían a pulque, y mayor número de muñecos o figurillas de barro y de españoles y todas travesadas con cuchillos y lanzas que formaron del mismo barro o con señales de sangre en los cuellos, como degollados (1984, p. 117).

Los gestos de agresividad terrena y ultraterrena convierten a la plebe novohispana en el gran adversario interno de España. *Alboroto* refiere así un caso de animadversión hacia la dominación española, considerada la ocupante foránea del territorio mexicano. El populacho, principalmente la indiada, es dominado por la malquerencia y la hostilidad. En consecuencia, actúa de modo soberbio y fanático. Sigüenza describe una masa humana monstruosa y desenfrenada, embriagada por el pulque y por el deseo de sangre, regida por la audacia de las mujeres indígenas. Desencadenada e indomable, la chusma novohispana está dispuesta a tomar posesión de la ciudad para llevar a cabo su felonía contra el gobierno:

> ¿Quién podrá decir con toda verdad los discursos en que gastarían los indios toda la noche? Creo que, instigándolos las indias y calentándoles el pulque, sería primero quitarle la vida luego el día siguiente al señor virrey; quemarle el palacio sería lo segundo; hacerse señores de la ciudad y robarlo todo, y quizá otras iniquidades, los consiguientes, y esto, sin tener oras armas para conseguir tan disparada y monstruosa empresa sino las del desprecio de su propia vida que les da el pulque y la advertencia del culpabilísimo descuido con que vivimos entre tanta plebe, al mismo tiempo que presumimos de formidables (1984, p. 119-120).

Efectivamente, más allá del mensaje pro-autoridad de Sigüenza y Góngora, es ostensible que en *Alboroto* la eunomia y la dysnomia están representadas por medio del binomio fiesta-revuelta, definido por Yves-Marie Bercé como la relación inestable entre las estructuras de un rito que es repetitivo y conduce a la infracción del orden público (Bercé, 1994, p. 65-69)[1]. El motín de 1692 sigue el esquema de las contestaciones y explosiones de violencia que sucedieron en comunión con determinados eventos en el calendario gregoriano a lo largo del siglo XVII. Se trata de una acción que, por medio de la transmutación del festejo en un evento de rechazo al poder, interrumpe el andamiento cíclico y aparentemente repetitivo de la vida social novohispana, desembocando en una serie de actos de violencia ritual de contenido subversivo. El hecho de que la fiesta del *Corpus Christi* terminó en revuelta, indica que la sociedad novohispana exigía la inclusión de específicas figuras sociales (el pueblo, los indios) en la vida activa de la *polis*. En efecto, es patente que en los hechos descritos por el cosmógrafo novohispano existe lo que René Pillorget definió como una correspondencia entre la cronología de las emociones populares, los fenómenos insurreccionales y el calendario litúrgico (Pillorget, 1975: 398). En *Alboroto*, la fiesta religiosa adquiere una dimensión espacio-temporal sustancial, que la convierte en el escenario de las acciones que confluyen en la sublevación. Sigüenza y Góngora la refiere como un día nefasto: "Amaneció finalmente (que no debiera) el fatalísimo día ocho de unió, domingo infraoctava de la solemnísima del *Corpus Christi*" (Sigüenza, 1984, p. 120). Se trata de una fecha en que la celebración ritual ha sido alterada cabalmente. Por consiguiente, en vez de transmitir, por medio de su solemnidad, un sentido de continuidad, confirmación del orden y de la armonía social en la capital del virreinato, el evento divulga un mensaje de subversión y desorden. En otras palabras, este incidente es una suerte de ceremonial en la que la turba toma el dominio de la ciudad, apoderándose del escenario y del repertorio de símbolos y discursos que generalmente sirven para dominarlos: se incendian los edificios de la urbe; se mencionan los nombres de las autoridades acompañados de execraciones; se alude al catolicismo con irreverencia: "¡Vamos con alegría a esta guerra, y comoquiera Dios que se acaben en ella los españoles, no importa que muramos sin confesión! ¿No es esta nuestra tierra? Pues, ¿qué quieren en ella los españoles?" (Sigüenza y Góngora, 1984: 123). El espacio festivo de la ciudad de México es la arena pública, accesible a todos los miembros de la *polis* novohispana, que permite la puesta en primer plano de los miembros del pueblo llano en un acontecimiento en el que

1 Los conceptos de revuelta y fiesta tienen un gran recorrido historiográfico. En *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe an XVIIIe siècle*, Yves-Marie Bercé sugiere que el nexo entre fiesta y revuelta es posible solamente a través de un tercer elemento: la mentalidad popular (1994: 58).

estaban destinados a ser personajes secundarios. Vale decir, en *Alboroto* Sigüenza expone que, para el pesar del cosmógrafo, la plebe logró acaparar el protagonismo de la ciudad.

El papel activo del populacho asume así una valencia literaria dentro del texto: pese a que su autor toma abiertamente parte por las autoridades virreinales, *Alboroto* consiente la transmisión de un incidente que —más allá de su carácter insurreccional— representa el deseo de los plebeyos de convertirse en actores políticos de la *polis*. En vista de ello, puede decirse que el *Corpus Christi* y la revuelta son elementos de la misma fiesta popular: aquella que marca la participación del vulgo, aunque sea a la fuerza, en la vida política novohispana. En consecuencia, si bien el 8 de junio de 1692 no constituye una insurrección victoriosa que culmina con un rito festivo, nos consiente interpretar la manera cómo la asociación fiesta-revuelta fue significativa en la vida política novohispana. Detrás de este motín, yacen elementos revolucionarios. Estos son minimizados por Carlos de Sigüenza y Góngora, quien trata de reducirlos a la condición farsantesca, describiéndolos como una suerte de juego político que aspiraba a la degeneración económico-moral de la ciudad y al desprestigio del gobierno de Gaspar de la Cerda. Efectivamente, Sigüenza y Góngora sugiere que uno de los factores desencadenantes de la revuelta —es decir la muerte de una indígena, debido a los maltratos proporcionados por quienes repartían el maíz en la alhóndiga— fue una puesta en escena para crear el caos:

> Durante el tiempo de esta contienda [...] estaban por allí dos estudiantillos y, acercándose a la india [muerta] que traían cargada, le dijo el uno al otro estas formales palabras: —¡mirad, hombre, cómo está sudando la pobre muerta!—. Allegóse el otro a ella lo más que pudo y respondióle así: —No está muy muerta, porque pestañea un poco y tragó saliva!—. —¿Qué sabéis vosotros de cómo están los muertos, perros estudiantes de modorro? —les dijo una india que oyó la platica. —Ahora moriréis todo México, como está ella—. No aguardaron los muchachos otra razón y, entre la confusión horrorosa que allí había se escabulleron. Refirióme esto un hombre honrado que se halló presente y me aseguró, con juramento que le pedí, no sólo ser verdad lo que los estudiantes dijeron sino el que poco antes le oyó decir a la muerta que la cargaran bien. Estos son los indios (1984, p. 121).

4. Rechazando el fasto imperial

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante recordar que esta estrecha relación entre fiesta-revuelta se debe a que, en el curso del siglo XVII, el individuo moderno estaba implicado en una red de relaciones interpersonales y en un complicado juego de movimientos que tenían lugar precisamente en la ciudad (Argan, 1964, p. 93). El contexto de *Alboroto* evidencia los errores políticos de los Austrias al querer satisfacer las necesidades colectivas de sus súbditos encarnando la gloria de la *polis* en una sola persona: el gobernante. Asimismo, señala que el desarrollo/fracaso del absolutismo se relacionó estrechamente con las funciones desempeñadas por la burocracia urbana y con los bríos imperiales de edificar estructuras fastuosas que ostentasen el poder de la corona y de la iglesia católica romana (Rodríguez, 1983: 131-158). El texto refleja que los esfuerzos de los representantes de la corona en perpetuar la presencia española y los deseos de la plebe para extinguirla giran en torno a la representación de la autoridad; al uso de la palabra para apoyar o conspirar contra España y, principalmente, a los afanes de conservación o destrucción de los edificios que enmarcan una serie de valores simbólicos que establecen las diferencias sociales, económicas y raciales en el virreinato. En efecto, construir y destruir son dos conceptos claves en *Alboroto*. El primero, está relacionado con la virtud de la magnificencia, que se identifica con la protección a las artes. En *Alboroto*, construir es sinónimo de gobernar; de crear relaciones jerárquicas y distribuir a la población. En el gobierno del conde de Galve, erigir edificios imperiales –aunque esto signifique demoler casas plebeyas— permitía representar el fasto imperial y, al mismo tiempo, contribuir a la urbanística de la ciudad en base a las jerarquías étnico-sociales:

> ¡Cuántos años no se ha pasado, qué diligencias no se habrán hecho muchos de los excelentísimos virreyes de la Nueva España [...] para darle, a correspondencia de su grandeza, a esta ciudad de México el número de parroquias que le es debido! ¡Seis son de indios y solas tres las de los españoles, donde, a unos y otros que exceden el número de ciento cuarenta mil, si solo se cuentan los individuos, se les administran con notable trabajo los sacramentos;

> ya hoy, a las tres de los españoles, se añadió una, que fue lo mismo que conseguir imposibles [...]
> Excedió a esta empresa hallarse hoy la Metropolitana de México con el seminario que, para la buena crianza de la juventud, mandó erigir el sagrado concilio de Trento en las catedrales. ¡Oh válgame Dios y cuántas dificultades se debieron de vencer y aun atropellar para conseguirlo! [...] lo que parecía imposible se hizo accesible y mucho más, cuando, echando mano su excelencia de una barreta, comenzó a demoler las casas que ocupaban el sitio donde debía de erigirse. No con menos empeño y resolución se afana este príncipe con ilustrar a México (Sigüenza y Góngora, 1984, p. 99).

Es patente que el uso y ostentación de la riqueza arquitectónica fueron en parte los factores que produjeron el descontento popular que llevó a la destrucción de las estructuras que, desde la perspectiva de la plebe, contribuían a la perennización de las desigualdades estamentales. Es por ello que para la "caterva" destruir denotaba terminar con las reglas impuestas por los estratos; con las fuerzas represivas y con las relaciones de sumisión. El incendio del palacio real y demás construcciones significó desintegrar el orden social, para darse un propio espacio en la *polis*:

> Principióse el incendio (no sé el motivo) por el segundo cajón de los que estaban junto a la puente del palacio sin pasar a otro; y siendo solo azúcar lo que tenía dentro, fue desde luego la llama vehemente y grande. Siguióse la puerta del patio, donde están las Salas de Acuerdos y de las dos Audiencias, las Escribanías de Cámara y Almacenes de Bulas y Papel sellado; después de esta, la de la Cárcel de Corte, que había cerrado el alcalde al principiarse el ruido y quien o los que en su cuarto asistían no pudieron estorbarlo a carabinazos; luego, la del patio grande en que está la vivienda de los virreyes, la Factoría, Tesorería, Contaduría de Tributos, Alcabalas y Real Hacienda, la Chancillería y Registro, el Tribunal de Bienes de Difuntos, el Almacén de Azogues y Escribanía de Minas y el Cuerpo de Guardia de la Compañía de Infantería [...] (Sigüenza y Góngora, 1984, p. 125-126).

Más allá de cualquier digresión al respecto, resulta evidente que, en el contexto específico del *Alboroto*, el derroche espectacular, los abusos fiscales y las divisiones estamentales fueron las causas de la indignación popular.

5. El letrado novohispano: ¿quinta columna del poder o defensor de un ordenamiento mejor?

Pese al evidente descontento general, Sigüenza trata de presentar el motín como un evento aislado y adopta el modelo retórico típico de la época, en el cual se tendía a representar a Nueva España como el epitome de la *equitas*. Para hacerlo, se sirve de lo que Guillermo Tovar de Teresa define como la retórica del "patriotismo cívico" individualizante, y al mismo tiempo ufano de la *polis* como obra de arte de la política, resaltando la manera cómo su grandeza arquitectónica condicionaba los valores de la *civitas* cultural (Tovar, 2006: 219). En *Alboroto*, México constituye el ejemplo dialéctico de una sociedad que se construía en el espacio que, a su vez, erigía esa sociedad. Sigüenza se basa en la homologación de los términos urbe y ciudad aplicados a la capital de la Nueva España como si fueran sinónimos (Widiastuti, 2003, p. 234) y amalgama lo que Ángel Rama definió como los dos tipos de estructuras —material y simbólica— de la ciudad barroca hispanoamericana (1984). En *Alboroto,* la ciudad letrada y la ciudad material se fusionan por medio de la participación de los intelectuales que, por una parte, dan legitimidad al gobierno imperial aún en medio del colapso de su sistema de poder y, por otra, aquellos que utilizan la palabra para desplegar una serie de mecanismos encaminados a deslegitimar y desvalorizar a la corona.

Los primeros eran agentes del estado, oficiales de la transmisión, representación y subordinación, pues ejercían una función generadora de una argamasa elaborada a partir de las necesidades políticas y administrativas (Arana Pérez, 2005, p. 45-48). En correspondencia, Petra Schumm afirma que el ejercicio del trabajo del letrado en las Indias alimentaba (culturalmente) a los españoles, para que no se desviasen de la "ortodoxia" e imponía la hegemonía imperial sobre los pueblos indígenas y africanos (*apud* Costigan, 1997: 611). Análogamente, Mabel Moraña juzga que el discurso del letrado –especialmente el criollo– presentaba dos tendencias: en muchos casos refuerza las lealtades hacia el orden y la racionalidad impuestos como

parte del proyecto "civilizador" imperial. En otros también informaba sobre la necesidad de ir elaborando formas de diferenciación y distanciamiento (Moraña, 2002: 53). Este construía su lugar orgánico como intérprete, traductor y sujeto epistemológicamente privilegiado que aglutina y aprehende la algarabía étnico-cultural y lingüística novohispana y oficia la inteligibidad de lo heterogéneo (Jáuregui, 2003, p. 210).

Uno de estos sujetos gnoseológicamente aventajados fue, como bien es sabido, Carlos de Sigüenza y Góngora, cuya obra suele ser tachada de discordante debido a dos razones: por una parte, sus escritos abogan a la recuperación y representación del pasado indígena como parte de una "antigüedad clásica" que situaba a la altura de los más altos exponentes de la monarquía contemporánea, mientras que, por otra, sus descripciones sobre los indios de la plebe suelen ser negativas. Analizando estas contradicciones explícitas del autor novohispano, Moraña sopesa que la representación positiva de los indios en *Teatro de virtudes políticas*, por ejemplo, muestra que el autor consideraba que los valores alentados por el imperio tenían una existencia universal que rebasaba los límites que podían percibirse desde una posición histórica limitada a las coordenadas espacio-temporales del Viejo Mundo, creando un imaginario sincrético que sustentaba la idea de la nación criolla como el espacio metafórico en el que se producía la síntesis de las civilizaciones y proyectos políticos concertados por la práctica colonialista (Moraña, 2002, p. 57). Su discurso, marcado por los efectos del sincretismo y la transculturación colonial, revelaba a la vez la voluntad de incorporación social de la cultura indígena mitologizada por el conquistador, y la conciencia acerca de la imposibilidad política de eludirla en cualquier proyecto de socialización americana. Con respecto a *Alboroto y motín*, la estudiosa señala que en este texto el autor manifestaba los intereses de su grupo al solidarizarse con las autoridades novohispanas atacadas por los amotinados, demostrando que la patria del criollo resultaba todavía inconcebible sin el resguardo de las instituciones imperiales (Moraña, 2002, p. 57).

Las contradicciones de Sigüenza y Góngora parecen probar, desde la perspectiva de este estudio, que este letrado criollo asimiló y se apropió de las "conciliaciones" del imperio español, el cual reconoció la compleja realidad del mundo americano y trató de equiparar los distintos niveles de la sociedad indígena con la sociedad peninsular. Efectivamente, la corona reconoció los privilegios de aquellos indios nobles que cooperaron. Algunos de ellos fueron conocidos con el nombre de *caciques*, mantuvieron sus propiedades e incluso las incrementaron. Muchos se asimilaron al modo de vida de los españoles y se unieron a ellos por medio de los matrimonios mixtos. En cambio, los nobles que resistieron fueron reducidos a la condición de *macehuales* y su suerte fue la misma que la de los demás comuneros (Semo, 1985, p. 92-93). Sigüenza, arquetipo del letrado americano por excelencia, que produce para un mecenas peninsular, respeta e idealiza a la nobleza en general (exógena o indígena), teme a la plebe por su potencial destructivo en el orden de la política y de la sociedad novohispana. Si en determinado momento *Alboroto* afirma que los indios son la "gente la más ingrata, desconocida, quejumbrosa e inquieta que Dios crió" (1984, p. 115), posteriormente especifica que el texto se refiere a los "indios plebeyos" que crearon la sedición (1984, p. 117). El indio prosaico es visto como el catalizador de la cólera populachera, representa al vulgo subversivo que pone en riesgo la convivencia pacífica y el orden público. En otras palabras, en *Alboroto* hay una condena a los indios llanos quienes, junto a otros desheredados, son portadores de la dysnomia en Nueva España. A juzgar por Douglas Cope, el racismo del texto se debe a que el letrado desea ofrecer dos causas del motín: la primera consiste en hacer de los indios traicioneros los responsables del tumulto —el estudioso señala en el hecho de que esta explicación es ventajosa para el conde de Galve—. La segunda consiste en exponer el peligro que surge de mezclar a las plebes de diferentes grupos étnicos (Cope, 1994, p. 127).

> Porque siendo plebe tan en extremo plebe, que solo ella puede ser de la que se reputare la más infame, y lo es de todas las plebes por componerse de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles que, en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatacapas) y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla (Sigüenza y Góngora, 1984, p. 113).

A las pertinentes consideraciones de Cope, es importante añadir que en *Alboroto* Sigüenza propone, como ya lo sugerí anteriormente, dos tipos de letrado: el guardián de la *pax* hispánica y el que atenta contra esta. La primera es representada por el propio Sigüenza, quien transmite la imagen del letrado que teme a las innovaciones conceptuales que respaldan formas isonómicas de gobierno, pues estas

podrían conducir a una innovación del sistema elitista virreinal. Su rechazo a la plebe no solo lo hace por medio de comentarios "clasistas", sino que lo lleva a cabo por lo que podría considerarse una suerte de experimento antropológico que le permite demostrar la falta de reparo de los indios plebeyos. Sigüenza se vale del ejemplo de la mujer indígena que le roba dinero para, en su condición de hombre docto, establecer sus propias tesis sobre la naturaleza poco escrupulosa de los indios plebeyos, a quienes etiqueta como individuos que viven de los hurtos, estafas y otros delitos. Conjuntamente, Sigüenza y Góngora se auto-representa como un tipo de letrado-guardián del templo, cuyos textos y sus propias acciones conservan la historia de la ciudad. Su lealtad sirve de contrapeso a las conspiraciones. Sigüenza y Góngora se autorretratan como un elemento clave de la sociedad política novohispana. Su coraje y lealtad contrarrestan los efectos de la fuerza bruta populachera y evitan que se extinga totalmente el patrimonio histórico, urbanístico del virreinato. Es el antídoto a la corrupción y degeneración total de la *polis*. Su ahínco por conservar el patrimonio de la ciudad permite, según él lo relata, resguardar la memoria de la cultura moral y material del territorio:

> Yo también me hallé entonces en el palacio porque, entregándole el Santo Oleo a un ayudante de cura, me vine a él; pero no siendo esta carta relación de méritos propios sino de los sucesos de la noche del día ocho de junio [...] excusaré desde aquí para lo de adelante referirme nudamente lo mucho (o nada, o lo que quisieron émulos que nunca faltan) que, sin hacer refleja a mi estado, hice espontánea y graciosamente, y sin mirar al premio; cuando ya con una barreta, ya con una hacha cortando vigas, apalancando puercas, por mi industria se le quitaron al fuego de entre las manos no solo algunos cuartos del Palacio sino tribunales enteros y de la ciudad su mejor archivo. Basta con esto lo que a mí me toca (Sigüenza y Góngora, 1984, p. 130).

Su comportamiento se opone a la plebe que, como parte del ritual fiesta-revuelta, decide quemar la historia, sacrificar las escrituras y los edificios, lo mismo que si se tratase de exorcizar el sistema. Incendiar la *polis*, su pasado y su presente es la herramienta del vulgo novohispano para expresar su deseo de transformación de la sociedad:

> ...arrimaron otros a los oficios de los escribanos públicos, al del cabildo, donde estaban los libros del becerro y los protocolos, al de la diputación, a la alhóndiga, a la contaduría, a la cárcel pública grandes montones de petate, carrizo y tablas; y encendiéndolos todos a un mismo tiempo, excedieron aquellas llamas a las del palacio por más unidas (Sigüenza y Góngora, 1984, p. 126).

La actitud de Sigüenza y Góngora también difiere del comportamiento comunicativo adoptado por el que en este ensayo es definido como la segunda tipología de letrado, es decir, aquel que en *Alboroto* es representado como alguien que abusa de su poder retórico para instigar la ira popular: el predicador[2]. Este es descrito como una suerte de Catilina de Nueva España, pues Sigüenza sugiere que el tumulto fue, en parte, el resultado de la conjura incitada por este miembro de la facción letrada- eclesiástica. La plebe no sería la única autora intelectual y culpable del motín. Si esta reaccionó violentamente fue, en parte, por culpa de un manipulador que aprovechó del momento propicio para crear el descontento popular. Sigüenza y Góngora insinúan abiertamente que el predicador profana su papel de servidor de la palabra, tomándose como un expositor de temas polémicos y un cabecilla que echa discursos contra la autoridad imperial: "Oíanles al mismo tiempo a los que no eran indios cláusulas enteras del sermón" (1984, p. 116). Su mensaje se aleja del objetivo divino que supuestamente debería tener y se convierte en un artilugio que transforma la fiesta en revuelta:

> No hubo más causa que haberse predicado aquel día en la Iglesia Catedral y en presencia del señor virrey y de todos los tribunales no lo que se debía para consolar al pueblo en la carestía

2 El predicador disidente al que Sigüenza hace referencia es Fray Antonio de Ezcaray. Su prestigio en el púlpito fue causa de controversias en 1692 y el motín fue atribuido al sermón que predicó en la catedral ante el conde de Galve (Hansen, 2008: 180).

> sino lo que se dictó por la imprudencia para irritarlo. Correspondió el auditorio ínfimo a lo que el predicador decía con bendiciones y aplausos y con desentonado murmullo; y desde entonces, teniendo por evidencias sus antecedentes malicias, se hablaba ya con desvergüenza aun en partes públicas (Sigüenza y Góngora, 1985, p. 115).

Abandonando la perspectiva parcializada de Sigüenza y Góngora, la segunda tipología de letrado parece representar a un individuo cuya prédica ha sido guiada sobre la racionalidad practica y sobre la fuerza del logos, es decir sobre la capacidad de influir en los ciudadanos, por medio del discurso, para que exijan un ordenamiento más isonómico. La presencia de este tipo de letrado que respalda a la plebe novohispana no es irrelevante, ya que muestra una nueva conceptualización de la política virreinal, que permite analizar la existencia de manifestaciones intelectuales contrarias a las cuestiones de administración política.

6. La agencia femenina indígena

Más allá de la probable influencia que el predicador pueda haber tenido en el motín, es innegable que, el 6 de junio de 1692, el escenario de la capital mexicana tuvo como protagonista a los miembros de la plebe, principalmente a las personas que se dedicaban al comercio de alimentos: las indias vendedoras de maíz. Por lo tanto, es necesario analizar más detalladamente el retrato que Carlos de Sigüenza y Góngora ofrece de estas, a quienes *Alboroto* refiere que se reunían "a montones en la plaza y a bandadas por las calles" (1984, p. 116). Es ostensible que las indias son plasmadas como vulgares rebeldes contra la autoridad real, portavoces de un descontento general motivado porque la vileza constituye una parte esencial del bagaje de su intelecto. Sin embargo, las descripciones negativas que Sigüenza hace de estas no logran eclipsar la importancia de la intervención femenina-indígena en el tumulto del 8 de junio de 1692. Estas lideran la protesta de los excluidos de la *polis* y su participación adquiere un papel más visible que la de sus pares masculinos. En otras palabras, *Alboroto*, sin percibirse, revela que la insurrección no solo exigió un cambio de paradigma entre las relaciones estamentales novohispanas, también requirió una revisión sobre los papeles que eran asignados a los miembros de la sociedad en base a su género.

En efecto, la agencia femenina-indígena desempeñó un papel sustancial durante la revuelta y muestra la magnitud de la intervención de estas plebeyas a la hora de exigir cambios que modifiquen las relaciones jerárquicas en el virreinato. Sin acceso a la educación, incapaces de hacer que su palabra inspire respeto a las elites, las indias se imponen en la esfera pública por medio de la violencia, demostrando tener un papel más relevante que el de vendedoras de tortillas o de madres-generadoras de súbditos sumisos. La revuelta les permite adquirir visibilidad dentro de la capital novohispana y pone en evidencia su papel en la vida económica del virreinato. Asimismo, se percibe que —con sus medios rústicos— encarnan un tipo de radicalismo plebeyo que descarta los rangos impuestos por la corona y exige un ordenamiento destinado a instaurar condiciones para el desarrollo de las masas novohispanas. Las indias son las promotoras de un intento revolucionario que trata de generar cambios en las políticas sociales del virreinato. Su comportamiento se opone al arquetipo de la "india colaboradora" Malinche, pues rechazan a la autoridad virreinal, prefiriendo la anarquía religiosa y política. Aunque estas mujeres nunca han sido objeto de mitificación como lo fue —de manera positiva y negativa— la amante y traductora de Hernán Cortés, bien podrían representar un arquetipo femenino-colectivo de la defensa de la plebe novohispana. Si la Malinche es la madre simbólica de los mexicanos, porque es el paradigma del mestizaje, las indias revoltosas podrían ser consideradas las portavoces alegóricas de la protesta social mexicana. Estas podrían ser el referente ideológico —si creemos que la fuerza bruta puede usarse como vehículo para expresar una ideología de liberación/equilibrio social— femenino de la sociedad mexicana, pues reivindican su papel económicamente productivo en la sociedad, afirman su propia identidad territorial y cultural y se oponen a la presencia de tiranos extranjeros. Aunque Sigüenza trata de demonizar a las cabecillas de la revuelta asimilándolas a la figura del bandido, contra el cual se puede ejercer la violencia porque encarna el mal. Su estrategia comunicacional de desprestigio no logra minimizar las irregularidades o los errores del gobierno, ni tampoco la importancia de la agencia indígena-femenina. A pesar de que *Alboroto* representa el tumulto como un simple desahogo para la ferocidad de la brutal y furiosa plebe que piensa que triunfa por medio del terror, el texto deja ver que las indias están a la base de un movimiento humano que exige cambios en una sociedad que posee muchas limitaciones para ser considerada como el ordenamiento perfecto.

Las indias también se oponen a otra figura femenina presente en la sociedad novohispana: la virreina. En *Alboroto* esta es representada como una figura decorativa, cuyo valor radica en su título de esposa del virrey: no toma decisiones políticas, no se conoce su punto de vista sobre el motín. Elvira de la Cerda es principalmente un significante alegórico del poder de España, en consecuencia, se la relaciona con

la suntuosidad imperial: "el balcón grande y hermosísimo de la señora virreina" (1984, p. 126). Ella debe cumplir con los protocolos de su rango. Al contrario de las indias, la virreina desempeña un papel pasivo en Nueva España: es simplemente una transmisora de la legitimidad imperial y es relegada a la función de acompañante protocolar de su consorte. Asimismo, las otras damas que representan la vida palaciega, es decir "las dueñas y damas" (1984, p. 129) son relegadas a un papel pasivo de apoyo y sostén del *status quo*.

7. Conciencia colectiva plebeya y castigo ejemplar

Conforme con lo que se ha expuesto hasta ahora, es evidente que *Alboroto* trata de "maquillar" lo que Robert Mandrou denomina "la conciencia colectiva" que anima las revueltas populares (Mandrou, 1959, p. 759). Aunque el motín de 1692 no puede ser considerado como una exitosa manifestación de la fuerza política de las masas, expresa una valencia que no puede ser ignorada: "la solidaridad entre la plebe novohispana más allá de las diferencias étnicas". La supuesta india muerta, los gritos y agitaciones fuera de la alhóndiga, el rechazo contra el virrey y el corregidor, son síntomas de identificación de una plebe que comparte las mismas emociones y frustraciones. Aunque Sigüenza minimiza la trascendencia ideológica del tumulto, reduciendo las protestas a una simple cuestión económico-social, es evidente que el motín de 1692, al igual que los demás que ocurrieron en todos los territorios españoles durante el siglo XVII, es un agrupamiento espontaneo, creado en base a las relaciones de la cotidianidad novohispana. Es la prueba de la existencia de una masa que se siente humillada y que desea actuar contra los potentes. Es por ello que el motín va más allá de las explicaciones mecánicas que juzgan que las rebeliones y la resistencia al estado son previsibles en tiempos de carestía. No es simplemente un "tumulto de hambre" como ha sido llamado, es una reacción de "economía moral" (Thompson, 1971, p. 77). El pueblo novohispano siente que sus gobernantes han traicionado la supuesta naturaleza paternalista de la monarquía. En efecto, aun cuando Sigüenza trata de presentar al conde de Galve como un buen gobernante, es evidente que los novohispanos más que estar contra la corona española, rechazan las políticas del virrey. En otras palabras, se trata de un rechazo *ad hominem*. Lo ocurrido el 6 de junio de 1692 es un epifenómeno que muestra que el pueblo novohispano no confiaba en la autoridad virreinal y exigía tener un papel político-económico más activo (Tilly, 1972, p. 742). En esta fecha la plebe novohispana se muestra como un cuerpo insatisfecho contra sus gobernantes. Manifiesta que, aunque no puede ser considerada al cien por ciento como una fuerza social, llega incluso a "incluir/despertar" la solidaridad de gente perteneciente a sectores más privilegiados como es el caso de el predicador que da prueba de una identificación con la conciencia política de la mayoría novohispana. Este levantamiento integra un modelo de protesta que sintetiza la situación general del imperio en el siglo XVII. Es parte de una ola disconforme presente en los territorios flamencos, itálicos, ibéricos e indianos. La poliplebe novohispana sigue un paradigma de revuelta conocido a las autoridades españolas, el grito ¡Muera el virrey y el corregidor, que tienen atravesado el maíz y nos matan de hambre! ¡Muera el virrey y cuantos los defendieren! ¡Mueran los españoles y gachupines! (1984, p. 123), presenta elementos en común con las frecuentes exclamaciones pronunciadas en las protestas contra los gobiernos locales en los diferentes territorios del imperio español. La carencia de maíz no fue el detonador de un conflicto específico de Nueva España es parte de la metástasis de la crisis soberana que no puede luchar contra las corrientes insurreccionales que no solamente revela carencias en mantener la *pax* interna. La plebe hispánica en general adoptó una estrategia de tensión que buscaba desestabilizar primeramente los poderes locales –los respectivos virreyes—para posteriormente provocar un cambio en el paradigma imperial. En efecto, bien podrían establecerse analogías entre el motín con las diferentes revueltas antiespañolas, incluyendo la que tuvo lugar en Nueva España en 1624; las que ocurrieron en las Provincias Unidas que condujeron a la formación de Los Países Bajos; con las revueltas catalanas que expresaron abiertamente una voluntad de autonomía; la revuelta de las alcabalas de Quito; la de los comuneros de Castilla; la de los comuneros de Paraguay, la revuelta de Mesina y la revuelta napolitana de Masaniello. Todas estas dieron demostración de fuerza y de cohesión autonomista rechazando abiertamente a la oligarquía española y demostraron las potencialidades mostradas por una plebe enérgica que al final logró ser reprimida por el poder imperial. Efectivamente, el motín de 1692 también comparte con las asonadas apenas mencionadas el hecho de que la dinámica de la insurrección condujo al arrinconamiento de determinados grupos humanos, presentándose como natural e inevitable el poder punitivo de la autoridad virreinal. De hecho, en *Alboroto* el castigo del motín es incluido dentro de las dinámicas sociales de un buen gobierno. Aunque no puede decirse que Sigüenza y Góngora hace una estetización de la muerte de los "culpables", el texto sí da a notar que el escarmiento mortal de los amotinados forma parte de un espectáculo público que pretende educar a la plebe para que respete la ley.

> Habiéndose cogido cuatro indios en los mismos cuarteles del palacio al ponerles fuego y confesando, sin tormento alguno, haber sido cómplices en el tumulto y cooperado en el incendio, menos a uno que con veneno la noche antes se mató a sí mismo; ahorcaron a cinco o seis, quemaron a uno y azotaron a muchos en diferentes días, y juzgo que se va procediendo contra otros que se hallan presos (Sigüenza y Góngora, 1984, p. 134).

Castigar a los insurrectos es importante para la *civitas*, tiene un sentido dentro de la vida pública novohispana, pues significa hacer del espectáculo de la muerte un medio para educar y controlar a la población. Como bien señala Douglas Cope, después de presentar las causas de la revuelta, Sigüenza y Góngora procede a presentar las "soluciones" ofrecidas por las autoridades: el castigo a los indios, la prohibición del pulque y restricción de los indios a determinados barrios (Cope, 1994, p. 127). Las últimas páginas de *Alboroto* indican que la capital del virreinato ha logrado cesar la impertinencia popular. México no solo restablece el orden tradicional violado, sino que culmina el ritual iniciado con la relación fiesta-revuelta por medio del castigo público de quienes se considera culpables. En otras palabras, el motín termina con un drama social.

8. CONCLUSIÓN

En este ensayo se ofreció una interpretación del valor ritual y de la violencia festiva que se pueden percibir en los eventos que tuvieron lugar en México el domingo 8 de junio de 1692. A lo largo de este texto se ha tratado de analizar los factores que demuestran que, en cierto modo, el motín fue más que una válvula de desahogo contra el orden social de los estamentos novohispanos. De hecho, en *Alboroto* se percibe abiertamente el espíritu antiimperialista de una plebe que —aunque estaba principalmente liderada por indios— también estaba formada por españoles peninsulares. El motín de 1692 es un evento significativo en la historia de Nueva España, pues muestra la fuerza social y la capacidad política de la plebe. Si bien es innegable que el grano fue el catalizador de la ira plebeya, también es cierto que sería limitativo reducir el motín a la categoría de conflicto mecánico. En efecto, es importante resaltar que en el 8 de junio de 1692 hubo claras manifestaciones de descontento que más allá de las cuestiones fisiológicas inmediatas, demostraron que los súbditos novohispanos rechazaron lo que consideraban un atentado contra la economía moral del virreinato. El tumulto forma parte de una serie de levantamientos que tuvieron lugar en los territorios españoles, en los cuales, a la violencia provocada por una plebe materialmente insatisfecha, se suma un impulso popular-regional contra un dominio considerado extranjero. Este evento presenta las características propias de las revueltas que tuvieron lugar en los territorios españoles a lo largo del siglo XVII, en los cuales, durante el momento festivo, surgía una acción contestataria que trataba de imponer la isonomía en la *polis*. Efectivamente, esta sedición de plaza tiene una natura que va más allá de las exigencias biológicas del hambre. Tiene un fondo y un espesor político-cultural que muestra los potenciales de una plebe rebelde que por medio de la violencia interfiere en el debate político-administrativo de la época, aunque se trata de una crisis endógena novohispana, esta presenta elementos en común con otras revueltas ocurridas en los demás territorios españoles.

Entre los elementos importantes que se pueden mencionar en *Alboroto,* sobresale el papel del letrado como conservador de los intereses del imperio: Carlos de Sigüenza y Góngora. Asimismo, sobresale la función del letrado que actúa en contra de los intereses de los Habsburgo: el predicador. El segundo podría representar el hecho de que dentro de la polis novohispana había quienes consideraban que, para hacer de la capital del virreinato una polis mejor, había que tomar en consideración no solo los intereses de las elites, sino de todos los miembros que forman parte de esa *civitas*. Más allá de las diferencias entre el cartógrafo y el predicador, en *Alboroto* también es significativo el deseo plebeyo de afirmar su papel como miembros de la ciudadanía activa. Por medio de la revuelta, la plebe toma parte del actuar político de la capital novohispana. Aunque *Alboroto* trate de disimularlo, el 8 de junio denuncia la decadencia del poder virreinal y, al mismo tiempo, pone en evidencia no solo el deseo plebeyo de participar en la vida comercial de la ciudad, sino también su anhelo de poder decidir sobre lo que ocurre en la *polis*.

Sigüenza, por su parte, usa el motín para decir que la masa no posee virtud, solamente habilidades pendencieras. Esa es la excusa que encuentra para apoyar el ordenamiento tradicional del virreinato. Dar más poder a la plebe no sería lo justo, no traería la isonomía, sino que conduciría a la *dysnomia*. La plebe no tiene las capacidades humanas para formar parte activa de la *civitas*. La carta no es solamente un informe, es una suerte de filosofía teorética sobre los sectores sociales novohispanos y la necesidad de evitar cualquier protagonismo plebeyo, ya que la falta de virtud de la masa la convierte en portadora de violencia. Es por ello que en las últimas páginas del texto se sugiere que la única manera de volver a la

pax es la represión. El castigo es un ejemplo. Nueva España vuelve a ser un ordenamiento aristocrático. La resolución de los problemas del motín se resuelve, según el cosmógrafo, por medio de la racionalidad del conde. Las masas terminan siendo excluidas de su poder de decidir. Gaspar de la Cerda representa a la "verdadera aristocracia".

Por mi parte, después de haber analizado diversos aspectos de Alboroto y motín de los indios de México, concluyo que lo sucedido el 8 de junio de 1692 es más que un tumulto de una plebe hambrienta y poco inteligente. El motín presenta una alternativa conceptual con la que se expresan las diferencias sociales y las posibilidades políticas presentes para hacer de México una *polis* mejor. Adicionalmente, es la muestra que el siglo XVII novohispano concluye de una manera caótica, en el cual las masas hispánicas están intranquilas y exigen formar parte de la población activa. Conjuntamente, es evidente que esta crisis nació del hecho de que los Austrias no querían concebir que la *polis* perfecta no se construye en el fasto, sino con la buena voluntad de los individuos. Este fue su más grande error y el motivo del tumulto. Es por eso que cierro este ensayo afirmando que el motín de 1692 fue mucho más que una aventura plebeya o una carnestolendas política. Más allá de su aspecto grotesco resaltado por Carlos de Sigüenza y Góngora, el tumulto del hambre sí deja traslucir la presencia de una ideología plebeya que solicita la isonomía de la *polis*, incluyendo el deseo de integrar a las indígenas trabajadoras en la política activa novohispana.

CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

ACKNOWLEDGEMENT

N/A

REFERENCIAS

Arana Pérez, F. J. (2005). *Letrados, juristas y burócratas en la España Moderna*. Universidad de Castilla La Mancha.

Argan, C. G. (1964). *L'Europa delle capitali: 1600-1800*. Fabbri Skira.

Bachini, A. (2011). *Gli antichi Romani.* Giunti Editore.

Barcia, R. (1869). *Conversaciones con el pueblo español*. Biblioteca revolucionaria.

Bercé, Y-M. (1994). *Fête et révolte: des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*. Hachette.

Bornemann, M. M., & Aguirre Salvador, R. (2006). *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. UNAM.

Botero, G. (1997). *Della ragion di Stato*. Roma: Donzelli Editore.

Cave, T. (2007). *How to read Montaigne?.* Granta Books.

Cope, R. D. (1994). *The limits of racial domination: Plebeian society in colonial Mexico City, 1660–1720*. Madison: University of Wisconsin Press.

Cortés Tovar, R. (2000). Misoginia y literatura: la tradición greco-romana. En, M. T. López de la Vieja (coord.), *Feminismo del pasado al presente* (pp. 15-34.). Ediciones Universidad de Salamanca.

Costigan, L. H. (1997). Literatura, meio-ambiente e questões sócio-antropolôgicas: letrados barrocos e intelectuais pós-modernos. *Revista Iberoamericana*, *63* (181), 607-620. https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1997.6175

Cruz Pazos, P. (2004). Cabildos y cacicazgos: alianza y confrontación en los pueblos indios novohispanos. *Revista Española de Antropología Americana, (34),* 49-162. https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0404110149A

Hansen, J. A. (2008). Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Destiempos, 3*(14), 169-215. http://www.destiempos.com/n14/dossierv.pdf

Jameson, F. (2002). *The Political Unconcious: Narrative as a Socially Symbolic Art*. Routledge.

Mandrou, R. (1959). Les soulèvements populaires et la société française du XVIIe siècle. *Annales.* 14(14), 756-765. https://doi.org/10.3406/ahess.1959.2879

Moraña, M. (2002). Sujetos sociales: poder y representación. En, R. Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la literatura mexicana. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII (*pp. 47-68.*)* Siglo XXI Editores.

Pillorget, R. (1975). *Les mouvements insurrectionnels de Provence entre 1595 et 1715*. Presses Universitaires de France.

Raaflaub, K. A. (2005). Polis,'the Political', and Political Thought: New Departures in Ancient Greece, c 800–500 BCE. In, J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt & B. Wittrock. *Axial civilizations and world history (*pp. 253-283). Brill

Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte.

Rodríguez Aguilera de Prat, C. (1983). La teoría del Estado en la España de los Austrias. *Revista de estudios políticos*, 36, 131-158. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=26760

Romero González, D. (2004). La Asamblea de mujeres de Aristófanes, ¿mezcla de realidad y ficción? *Ámbitos: revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades,* 11, 1-17 http://hdl.handle.net/10396/8726

Semo, E. (1985). *Historia del capitalismo en México*. Secretaría de Educación Pública.

Sigüenza y Góngora, C. (1984). *Seis obras*. Fundación Biblioteca Ayacucho.

Sologuren, J. (2004). *"La ciudad inculpada" Obras completas de Javier Sologuren*. Pontificia Universidad Católica del Perú

Thompson, E. P. (1971). The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & present,* (50), 76-136. https://www.jstor.org/stable/650244?seq=1

Tilly, L. A. (1972). La révolte frumentaire, forme de conflit politique en France. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, *27*(3), 731-757. https://doi.org/10.3406/ahess.1972.422534

Widiastuti. M. (2003). El enfoque de la ciudad: ni este, ni oeste: oposiciones que hay que superar en la historia de los enfoques de la ciudad (Reflexiones desde Bali). En, V. Berdoulay y H. Mendoza Vargas (Editores). *Unidad y diversidad del pensamiento geográfico en el mundo. Retos y perspectivas* (pp. 223-233). INEGI-UNAM.

Autora

Leonor Taiano. Posee un doctorado en Humanidades y Ciencias sociales (Universitetet i Tromso-Noruega) y es doctoranda del Programa de Estudios Hispánicos de la University of Notre Dame du Lac (Estados Unidos). Sus investigaciones se centralizan en la relación entre literatura y poder durante la Guerra de los Nueve Años (1688-1697). Sus publicaciones incluyen diversos artículos, capítulos de libros y libros sobre la representación del *optimus prínceps*, el *optimus civis*, el orden social en *Infortunios de Alonso Ramírez*, el *Journal* de Raveneau de Lussan, *Trofeo de la Justicia Española*, los "Epinicios Gratulatorios al conde de Galve", entre otros textos.