

Celebrando el **Cuerpo** de **Dios**

Antoinette Molinié
editora



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1999

Cada año entre mayo y junio, los católicos pasean en la ciudad el cuerpo mismo de su Dios. Hay en esta celebración de la Eucaristía, día de la fiesta de Dios, una desmesura que provoca a la vez estupor, terror y admiración. Lo primero por encerrar la convicción de llevar en el pequeño disco blanco de la Custodia la totalidad del mundo y a la vez la totalidad de lo divino; lo segundo por ser la consumación sacrificial y festiva del cuerpo vivo de Dios e invitación turbadora a la fusión íntima entre la carne del hombre y la de su creador; y lo tercero por la audacia de aquellos que han inventado una ceremonia para festejar sus excesos.

En España el Corpus Christi es celebrado con la generosidad y los desbordes de la cultura latina. En América, los antiguos cultos indígenas encuentran refugio en lo abstracto de esta celebración y en una procesión que no hace referencia a ningún episodio de la vida de Cristo. Así, la fiesta de Dios, que reúne el conjunto del cuerpo de la Iglesia en la unidad misteriosa del Santo Sacramento, acoge paradójicamente rastros a veces culturales y a menudo idolátricos del Nuevo Mundo y del Antiguo. Es pues la riqueza y diversidad de estas celebraciones lo que este libro expone mediante análisis históricos y etnológicos de un ritual que toma, de un extremo al otro, aspectos familiares y detalles exóticos.

CELEBRANDO EL CUERPO DE DIOS

CELEBRANDO EL CUERPO DE DIOS

ANTOINETTE MOLINIÉ
(Editora)



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1999

Primera edición, julio de 1999

Supervisión de la edición: Juan M. Ossio

Asistente en la supervisión: Gerardo Castillo

Diseño de cubierta: AVA Diseños

Celebrando el Cuerpo de Dios

Copyright © 1999 por Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú.

Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Lima-Perú

Telf.: 460-0872 - 460-2291 - 460-2872 anexos 220 y 356

Derechos reservados

ISBN: 9972-42-158-9

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru

*Un agradecimiento especial al
Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)
por su colaboración en la traducción de
los textos originales en francés al español*

INTRODUCCIÓN

El Corpus Christi se sitúa en el centro puro del universo. Cada primavera la fiesta de la Eucaristía, que se celebra el jueves siguiente a la Trinidad (en la octava de Pentecostés), proclama la transubstanciación del pan en carne real de Cristo por medio de las palabras de un sacerdote, invitando a cada uno de los miembros de su comunidad mística al consumo del cuerpo de Dios. El Corpus exhibe el carácter divino de Cristo y exalta la redención de los hombres por su cuerpo martirizado.

Ahora bien, existe en esta celebración una desmesura que provoca a la vez estupor, terror y admiración. Estupor ante la convicción de que en la hostia blanca de la custodia va la totalidad de lo humano y lo divino. Terror ante lo que supone el consumo sacrificial y festivo del cuerpo vivo de Dios y la inquietante invitación a una fusión íntima entre la carne del hombre y la de su creador. Admiración ante la audacia de quienes inventaron esta ceremonia para festejar tales excesos, pues se les ocurrió pasear por la ciudad, en medio de las más sórdidas contingencias humanas, de peleas por la precedencia y de siniestros conflictos de poder, ni más ni menos que el cuerpo de su Dios. Es como si el recorrido de la custodia por la ciudad reprodujera el circuito de la hostia en la intimidad intestinal del individuo, y de este modo el cuerpo social incorporase el cuerpo de Dios de manera semejante al del individuo.

La procesión de Corpus Christi sigue, en efecto, un recorrido que va de la iglesia hacia la ciudad, del mundo sagrado al mundo profano, similar al de la comunión aunque a la inversa. Ésta se realiza en la mayor intimidad y a la vez en la más múltiple fragmentación. Nacida en las manos del sacerdote, la hostia va a introducirse y desaparecer en el cuerpo de los comensales. Sigue los ritmos personales de la digestión para transmitir su naturaleza divina a la carne del hombre que la recibe. La hostia aspira al mismo tiempo a una fragmentación extrema, pues de la multiplicación de su ingestión depende la extensión de su triunfo. Por el contrario la custodia que exhibe la Eucaristia celebrada en Corpus Christi se dirige al mundo profano de la exterioridad, y su procesión sigue un recorrido inverso al anterior: desde el interior de la iglesia hacia fuera, hacia la ciudad.

El jueves de Corpus el cuerpo de Dios sale del sagrario en el que de ordinario está acurrucado; deja la más sagrada de las capillas adyacentes de la iglesia, espacio uterino delimitado por la penumbra de los cirios, por el sol irisado de las vidrieras, por los encajes blancos del corporal y por los efluvios de incienso. Su brillante salida hacia el sol radiante de junio, del cual la custodia no parece sino una réplica, es anunciada a cañonazos. En medio de su atuendo más suntuoso, aspira a la máxima exterioridad, siguiendo un recorrido desde su templo hacia los límites de la ciudad. El artículo de Claude Macherel nos muestra como ésta se viste para representar el cosmos. Mientras en la cordillera andina la ceremonia alcanza el límite de la exterioridad en un nevado situado a más de 5 000 metros de altura, allí donde el hombre no puede sobrevivir, donde nada crece, y en cuyas grietas encuentran a veces la muerte los danzantes rituales.

Mientras que en la comunión el cuerpo de Dios se fragmenta en otras tantas ingestiones individuales, en la celebración de Corpus Christi tiende, por el contrario, a reunir a los fieles en la unidad de su gloria. Las divisiones sociales, la jerarquía del status, los conflictos institucionales – analiza-

dos en este volumen por Miri Rubin, Vicente Lleó Cañal y Serge Gruzinski en las procesiones inglesas, sevillanas y mexicanas respectivamente – tienden a disolverse en la unicidad cósmica de la Eucaristía, siguiendo así un proceso inverso y complementario al del alimento sacrificial compartido. En cada uno de estos dos circuitos de transformación, la hostia santifica los cuerpos: el individual en la comunión, el social en la procesión del Corpus. Establece así una proximidad pasmosa entre lo sublime y lo infame. Mediante la comunión el cuerpo de Dios metamorfosea el del hombre en la ignominia de las vísceras y la descomposición; mientras que en el Corpus se proclama que el cuerpo eucarístico de Cristo no forma sino un solo cuerpo con la Iglesia, en medio de los más mezquinos conflictos.

Ahora bien, el Corpus Christi, inventado en el siglo XIII, no surgió de la nada. Como tantos otros rituales católicos hace referencia a viejas tradiciones y obsesiones de la historia del cristianismo (véase el artículo de Pedro Romero de Solís y el de Tom Zuidema): el mito de la ejecución de un dios viviente, su abominable sacrificio sangriento, el encantamiento alquímico de la misa, el desenfreno del canibalismo ritual, los prodigios mágicos de una sustancia divina que puede convertirse en filtro de amor o en cataplasma eucarístico. Son esos excesos y esas contradicciones los que hacen de Corpus Christi una fiesta fascinante: su relación consubstancial con la Eucaristía, el pasado pagano de donde surge la celebración, los ídólatras que desde su origen tuvo por misión conquistar, todo en ella atrae hacia una comunión afectiva. Pero además es de un gran interés para las ciencias históricas y antropológicas por el rol tan importante que tuvo en el desarrollo del cristianismo, por su poder simbólico, por la manera cómo revela a la sociedad que lo lleva a cabo.

Afortunadamente, la antropología y la historia pueden encontrar en el Corpus Christi un terreno especialmente favorable. Es inédito que se pueda seguir la historia de un ri-

tual desde su aparición hasta nuestros días y, que además, se puedan observar sus variantes contemporáneas. Da la casualidad que conocemos el origen del Corpus a partir de la visión fundadora de una monja de Liège, y el *design* que del ritual hizo luego Tomás de Aquino, obedeciendo al encargo del papa Urbano IV que la instituyó en 1264 (para su historia véase el artículo de Miri Rubin en este volumen y Rubin 1991). Podemos seguir sus procesiones en Europa, e incluso atravesar el Atlántico para observar sus conquistas y sus estragos en América. Nos permite constatar las pasiones que suscita entre los protestantes, «herejes» y fanáticos de la Contrareforma. Observamos como los pueblos y sus culturas invaden sus espacios ceremoniales, cómo se lo apropian e incluso cómo a veces se escapa de la divinidad cristiana que debería celebrar. Los recién convertidos desvían su potente simbolismo alimenticio, lo exaltan con la fantasía de sus propias culturas, lo pueblan con sus imaginarios exóticos. Así lo muestran los artículos de Beatriz Moncó y de Pedro Romero de Solís en el caso de España, y los de Tom Zuidema y el mío en el caso de la América indígena. En cualquier parte, el Corpus Christi nos revela la columna vertebral de la sociedad que lo celebra, sus convulsiones y su estética propia, como se ve en el análisis de las procesiones sevillanas que aquí presenta Vicente Lleó Cañal, y en el estudio de las relaciones que establece en la sociedad del Nuevo Mundo realizado por Berta Ares.

Por otra parte las celebraciones de Corpus Christi también las podemos observar hoy día en ciudades europeas tan diversas como Friburgo o Toledo (véase el artículo de Claude Macherel en este volumen y su libro publicado en 1989), así como en comunidades indígenas de América (véase mi artículo). Estos rituales contemporáneos revelan distintas etapas de la evolución de la fiesta, algunos fragmentos de las idolatrías a las que se han substituido, las promesas de invención siempre renovadora.

En este sentido es necesario señalar que, entre todas las

ceremonias de la cristiandad, el Corpus Christi aparece como la más rica en invenciones, en particularismos, en heterodoxias, algunos dirían en idolatrías. En primer lugar porque esta fiesta no celebra ningún episodio concreto de la vida de Jesucristo. Su rito implica pocas obligaciones: la procesión imaginada por Santo Tomás de Aquino, un simple desfile en torno a la custodia, aparece como un simple marco a rellenar con las especificidad cultural de cada grupo, y, por qué no, con los restos de antiguas divinidades sometidas al esplendor de la hostia. De manera que esta invitación a los particularismos estaba ya presente en la institución de la Eucaristía. El carácter abstracto de este pequeño disco blanco, que apenas se distingue detrás del cristal centelleante engastado en una majestuosa orfebrería solar (abstracción detrás de la cual se disimula la materialidad de la carne de Cristo, sacrificada, resucitada y comida) solicita la interpretación, la exégesis bailada, el tráfico de ídolos mal enterrados. El Corpus Christi se ofrece así, con una gracia casi divina, a un estudio comparativo, tanto en la larga duración como a nivel sincrónico. Para llevarlo a cabo hemos elegido el espacio fértil en heterodoxias de España y América Latina. El objetivo no es simplemente presentar algunas variantes del Corpus Christi, por muy fascinantes que sean, sino de considerarlas como un pretexto para establecer comparaciones con una doble dimensión teórica: por una parte, pueden sugerir un enfoque nuevo del sentido del ritual cuya definición general está todavía en pañales; por la otra, puede renovar los estudios sobre el mestizaje cultural.

Pese a la riqueza de la encrucijada cultural de España y América Latina, los intentos de comparar sus instituciones y creencias son escasos y poco exitosos. Frecuentemente los antropólogos buscan las características prehispánicas del material que recogen, y sin embargo el aporte español no les llama la atención. Generalmente eluden el contexto peninsular, las combinaciones de rasgos culturales de orígenes diversos y las invenciones resultantes, los procesos de mes-

tizaje, los mecanismos de traducción de una cultura a otra. Las mezclas son generalmente consideradas como marginales frente a un objeto arcaico perturbado por ellas. Se diría que, una vez definida la antropología como el estudio de la pureza primitiva, esta no debe ser impugnada por la consideración de adquisiciones alógenas, o simplemente de movimientos internos de adaptación. Habida cuenta que el contacto se considera como una desgracia, los frutos del mestizaje son enfocados como formas de alienación. Incluso el estudio de las formas culturales híbridas que de él resultan, dan a muchos antropólogos la impresión de perpetuar la invasión e incluso de alabarla.

Es cierto que hay que recordar ante todo el poder destructor de cultura y de humanidad que supone la existencia de una cultura mestiza, especialmente las celebraciones de Corpus Christi tanto en España como en América. Destructor como cualquier otro ritual cristiano, y quizás más que cualquier otro, pues fundamentado en una de las creencias más potentes de la cultura de los conquistadores, el Corpus Christi aparece como la expresión de una cristiandad triunfadora. Cualquier estudio de la mezcla de culturas necesita levantar acta de la catástrofe cultural y del etnocidio que ha supuesto.

No existe ninguna teoría o método para estudiar el sincretismo. Se supone que hay que recurrir tanto a la antropología para comparar las formas contemporáneas entre sí, como a la historia para seguir sus transformaciones. El término «sincretismo» (como el de «aculturación») no se presta a estimular las perspectivas diacrónicas de los análisis antropológicos. Toda realidad observada en cualquier cultura es, por supuesto, más o menos «sincrética» o «aculturada»: si no les acompaña alguna precisión, estas nociones resultan meras tautologías. Esta es la razón por la que una teoría general del sincretismo es a la vez ilusoria y absurda. Sin embargo, la perspectiva del mestizaje cultural es indispensable en cualquier estudio americanista, y si bien buscar un esque-

ma general es algo vano, se puede intentar sacar de los estudios monográficos algunas constantes que se aproximarían a una teoría. Las variantes de los ritos de Corpus Christi que examinamos aquí constituyen uno de estos estudios parciales, y pueden servir de laboratorio para una empresa teórica.

Comparar es el trabajo básico de la antropología: darle sentido a la diversidad de las formas sociales y culturales realzando denominadores comunes y si es posible leyes. Ahora bien, la comparación que precisa el estudio del mestizaje es bastante especial por el simple hecho de que las culturas concernidas han entrado en contacto. Por lo tanto las constantes y las variaciones entre una y otra deben ser consideradas desde una perspectiva diacrónica. La imagen de un arrecife de coral continuamente secretado por los individuos que acoge, tal como la expone Claude Lévi-Strauss (1981) para representar la cultura, ilustra bien la relación entre la complejidad de las formas culturales y los procesos de depósitos sucesivos según las corrientes migratorias. La antropología clásica compara las diferentes configuraciones de los macizos de coral en un momento dado, mientras que el estudio que proponemos abarcaría tanto las comparaciones entre estas formas como su evolución. Las dificultades metodológicas de este tipo de comparaciones explican probablemente por qué un terreno tan rico como Iberoamérica ha dado tan pocos frutos. Quizás el análisis de varios rituales de Corpus Christi en España y América permitan avanzar en esta perspectiva. En mi trabajo propongo una comparación entre un rito en los Andes y otro en La Mancha.

En España se celebraba el Corpus Christi incluso antes de que el concilio de Viena decretase en 1311 su obligatoriedad. Las primeras descripciones que tenemos son de 1280, en el caso de Toledo y de 1282 para Sevilla (Epton 1968; Gascon de Gotor 1916). Los rituales de Corpus fueron rápidamente integrados en el arsenal simbólico del triunfo militar de la Reconquista. Los bailarines aparecen a menudo como combatientes, especialmente en las represen-

taciones de *Moros y Cristianos*, que van a conocer en América un éxito rotundo y de las que Berta Ares da un magnífico ejemplo en este libro. Poco tiempo después de que el Corpus Christi asocie en España el triunfo religioso con el éxito militar, un destino similar le espera en América. La fiesta del Santísimo resultó idónea para proporcionar un asentamiento simbólico a la sociedad colonial. Mediante escenografías como las de *Moros y Cristianos*, el Corpus cumplió una función didáctica importante en la cristianización de España y luego de América, como lo muestra B. Ares. La expansión del interior sagrado hacia el exterior profano se prolonga de esa manera más allá del Atlántico, desde las iglesias españolas hasta las Américas. Por una suerte de vuelta simbólica, se expresa este proceso en la leyenda de la custodia de la catedral de Toledo, elemento central de la más triunfal de las fiestas de Corpus: se dice que su magnífica orfebrería fue tallada con el primer oro llegado de las Américas, ofrecido al Santísimo por Isabel la Católica.

La procesión del Santísimo avanza en el Nuevo Mundo por las brechas que las armas de los conquistadores abren en los cuerpos y los imaginarios. Una cédula real de 1585 obliga a comulgar a los que se embarcan para Nueva España, bajo pena de perder su sueldo (Bayle 1951 p. 27-28). De nada serviría hacer un catálogo de las huellas que deja el Corpus Christi en la América colonial. Mejor será ver de cerca los tres ejemplos ofrecidos en este volumen. En México las celebraciones reflejan perfectamente la gestación de una sociedad nueva, ya sea en las procesiones tal como aparecen en el artículo de Serge Gruzinski, ya en los métodos de cristianización de los indígenas como lo analiza Berta Ares. En Perú, la sociedad indígena muestra una habilidad especial para domar los símbolos de los vencedores, tal como lo revela aquí el trabajo de Tom Zuidema. Lo que resulta de este trabajo indígena de compatibilidad viene reflejado en el análisis que yo misma hago de un ritual contemporáneo.

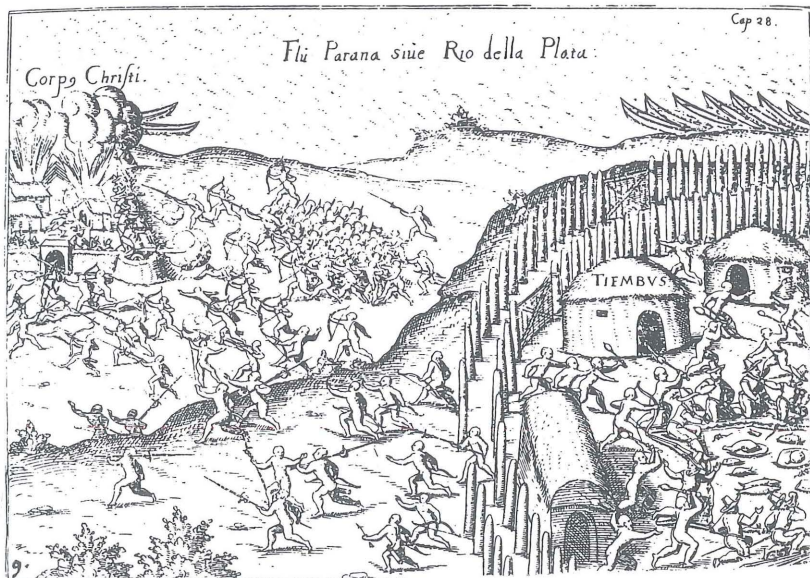


Fig. 1. Schmidl, *La Relación*, 1599, Levinus Hulsius (ed.), láminas 9 y 10, cap. 28 y 30 (Museo Mitre, Buenos Aires).

El Corpus Christi se implanta muy pronto y se extiende rápidamente en América. Lejos de las iglesias de Extremadura, Orellana y sus compañeros intentan celebrarlo ya en los primeros años de la colonización, al borde del Amazonas: la procesión se desliza por la selva inextricable, pero la custodia debe detenerse ante las flechas de los indios. Los fundadores de Buenos Aires la celebran en la playa. Al final del siglo XVI en el Corpus de Lima desfilan en un orden comparable al de Sevilla 62 hermandades de las que 25 son de españoles, 19 de negros y mulatos y 18 de indios (García Irigoyen 1906 p. 59). Las cuentas de los municipios de las grandes ciudades coloniales dan una prueba de los gastos suntuarios ocasionados por estas fiestas, pero también de los conflictos de influencias a los que estaban sometidas las procesiones. Serge Gruzinski analiza en este volumen un caso mexicano.

Ya en 1529, tres años después de la primera celebración

de Corpus, el cabildo de México tuvo que arbitrar un conflicto entre los sastres y los armeros que querían desfilarse lo más cerca posible de la custodia. Al año siguiente estallan otros conflictos y se necesita de una ordenanza para establecer el orden exacto de la procesión (Bayle op. cit. p. 272-273). Tal y como lo muestra S. Gruzinski, estos conflictos continuaban existiendo mucho después. En Guatemala en 1537 el desorden llega a tal punto que hay que poner multas. Las ordenanzas sobre «*Gobierno espiritual y temporal de las Indias*» dan disposiciones de etiqueta extremadamente estrictas sobre la procesión, estableciendo, caso por caso, quién debe llevar las varas. En México, en un momento dado, hubo una discusión interminable para determinar quién iba a desfilarse a la derecha y quién a la izquierda de la custodia, si la servidumbre del virrey Alburquerque o la del arzobispo. Los conflictos podían ir todavía más lejos. En la procesión de 1541 en Lima, enemigos de Pizarro, disfrazados de coófrades, intentaron asesinarlo. Mantener el orden fue una preocupación constante de las autoridades civiles estrechamente implicadas en esta celebración religiosa. Tenemos bastantes datos sobre cómo la procesión del Corpus se prestó a menudo a rebeliones de indígenas. Los del Chaco atacaron la iglesia de Esteco cuando los fieles estaban formando la procesión en 1686. Lo mismo había pasado en Asunción en 1589 (Bayle op. cit. p. 284). En las procesiones coloniales de Cuzco descritas por Garcilaso de la Vega, los Cañaris tenían privilegios por su colaboración con los españoles: A su cacique, Francisco Chilche, se le vio desfilarse delante del Santísimo llevando en la mano, a modo de trofeo, la cabeza de un noble inca que él había matado, agarrada por el cabello.

Durante la Contrareforma, el Corpus Christi combate contra los enemigos del interior: como los protestantes ponen en duda la presencia real del cuerpo de Dios en las especies sacramentales, el Corpus desempeña un papel especial en la celebración de la carne triunfal de Cristo. La cere-

monia adquiere, por lo tanto, un aspecto cada vez más conquistador. En compensación a la destrucción de miles de obras de arte por los reformadores, esta procesión acoge los esplendores barrocos con un particular fervor. La custodia va acompañada de imágenes, música, baile y, de manera general, de una sensualidad acorde con el mensaje alimenticio de la hostia. El teatro didáctico de los autos sacramentales alcanza su plenitud durante la segunda mitad del siglo XVI. Los archivos municipales de Madrid, que contienen información sobre la organización de las procesiones y sobre sus costes, muestran cómo el Corpus alcanza su apogeo en los siglos XVII y XVIII. Vicente Lleó Cañal nos ofrece en este libro un ejemplo de sus esplendores sevillanos. Del otro lado del Atlántico, a manera de eco, el Corpus colonial de Cuzco que nos describe Tom Zuidema, llega a la cumbre de su gloria también a finales del siglo XVII, con procesiones fastuosas que integran lo que queda de la nobleza indígena a la jerarquía de la sociedad colonial. En esa misma época en México tenemos el espectáculo a la vez magnífico y polémico que nos aporta Serge Gruzinski.

El Corpus americano estuvo obsesionado por el control de los bailes indígenas en relación con la extirpación de las idolatrías. Sin embargo, los documentos muestran una actitud ambigua: siguiendo el espíritu del concilio de Trento, se les pide a los indígenas que honren al Santísimo con sus mejores trajes y coreografías. Pero al mismo tiempo a las autoridades les preocupa enormemente el control de aquellas expresiones idólatras: «gitanerías de los bailes» dice con mucha gracia un misionero de la Mixteca, comparando así a los indios con los gitanos.

En los Andes, las danzas eran de una extraordinaria riqueza. En un pueblo del Collao, son cuarenta las que representan las diferentes provincias en las ceremonias de Corpus del siglo XVII (Cobo 1956 [1653] p. 270-271). Garcilaso de la Vega (1968 p. 329) describe la pompa del Corpus colonial cuzqueño y nos ofrece un testimonio detallado de can-

tos y bailes indígenas. Este tipo de manifestaciones estaban sometidas a una cierta vigilancia. Así el virrey Toledo las puso bajo el control del corregidor, recomendándole ser muy precavido, pues «en estas fiestas ponen sus idolatrías». Tom Zuidema nos muestra en su trabajo hasta qué punto la desconfianza de las autoridades religiosas estaba justificada.

En España, los autos sacramentales fueron prohibidos en 1765; en 1780, imágenes profanas tan populares como la Tarasca, o los gigantes y cabezudos fueron proscritos por cédula real, con el pretexto de que distraían la devoción de los fieles. A partir de entonces asistimos a una progresiva decadencia de estas fiestas. Sin embargo, hoy día todavía se pueden observar en España espléndidas ceremonias de Corpus como las de Toledo (cuyos símbolos analiza Claude Macherel) o las de Sevilla y Granada, que aún incluyen algunas costumbres de antiguas procesiones, descritas por Vicente Lleó Cañal. Dos de las contribuciones aquí recopiladas nos presentan los aspectos profanos de las celebraciones españolas de la Eucaristía. Beatriz Moncó se interesa por el personaje mítico de la Tarasca que actuaba en Madrid al día siguiente de la ceremonia oficial, y todavía hoy en Toledo y Granada. Pedro Romero de Solís coloca en el lugar que les corresponde las corridas, cuyo fervor taurino acompaña a menudo, tanto en España como en América, las celebraciones del Cordero místico. El Corpus de Camuñas, un pueblo de La Mancha castellana, representa bastante bien el aspecto «idólatra» de las fiestas españolas. Su celebración estuvo prohibida durante el franquismo, como ocurrió con los rituales amerindios, proscritos durante siglos. Sin embargo al compararlo con el exótico ceremonial andino que analizo en mi artículo, sus contenidos resultan muy ortodoxos.

El Corpus Christi ha desempeñado un papel privilegiado en el disimulo de celebraciones paganas. Su dimensión solar en Europa, analizada aquí por Claude Macherel, probablemente le viene de un culto anterior. En las propias procesiones se observa, a menudo elementos ajenos a la Eucaristía,

no sólo diversiones como gigantes, cabezudos, tarascas o corridas, sino también otras divinidades como la Virgen María o los santos. Bien es cierto que éstas forman parte del panteón católico, pero su presencia cerca de la totalidad cósmica representada por la hostia, parece incongruente. Si observamos los dibujos anónimos del siglo XVIII (Lleó Cañal 1992), que reproducen admirablemente la procesión sevillana de 1747 descrita aquí por Vicente Lleó Cañal (véase fig.6 p. 78), delante de la majestuosa custodia de la catedral de Sevilla, podemos ver extrañas parafernalias; de nuevo aparecen en la procesión de 1822 a la que asiste José Blanco White (véase Lleó Cañal 1992), y en parte también en la contemporánea. Detrás de la cruz labrada con el primer oro americano (repartido así según se cuenta entre las procesiones de Toledo y el Sevilla), los pasos transportan una muela de San Cristobal, un cáliz de ágata del Papa San Clemente, rodeado de la cabeza de San Laureano y de los huesos de San Inocente; un brazo del apóstol San Bartolomé, varios trozos de los cuerpos de San Pablo, San Lorenzo y San Blas; la cabeza de Santa Ursula, unas urnas de plata y de cristal con los huesos de varios mártires, las tablas del rey Alfonso el Sabio, llenas de reliquias; el busto de San Leandro, arzobispo de Sevilla; una espina de la corona de Jesús y un pedazo de su cruz hallado sobre el pecho del emperador Constantino.

A primera vista, existe un corte teológico entre estos trozos de cuerpos humanos esparcidos en los pasos y la fragilidad axiomática de la hostia engarzada en el oro americano. Recordemos, sin embargo, que la transubstanciación del pan en cuerpo de Jesucristo no puede realizarse sino en un altar que lleve reliquias. Estos fragmentos de cuerpos santos no se oponen, ni mucho menos, a la trascendencia de la Eucaristía, tanto bajo la piedra de la consagración como delante de la custodia en la procesión; por el contrario, su segmentación exalta la totalidad del cuerpo divino. Es así como la iglesia ha articulado el culto de un dios único con el de los

santos locales, y ha abierto el monoteísmo a expresiones culturales específicas representadas por las reliquias que pueden multiplicarse sin fin (Macherel 1989). Los sevillanos han aprovechado esta oportunidad para llevar en sus pasos, delante del dios único, los trofeos fundadores de su identidad. Se puede también considerar como otra forma de digerir por parte de la Eucaristía las especificidades del cuerpo social en un culto monoteísta.

Estas procesiones sevillanas tienen su eco del otro lado del Atlántico. Respecto a la unicidad de la Eucaristía, ¿qué diferencia puede haber entre huesos de santos y momias de antepasados? Es probable que los misioneros se hayan esmerado en destruir las divinidades locales, no tanto porque eran incompatibles con el monoteísmo, sino porque cuestionaban el poder de autoctonía de los santos católicos que traían consigo. Esta articulación, muy antigua en Europa, entre divinidades locales y el culto a un dios único y abstracto en su figura eucarística, explicaría por qué las ceremonias de Corpus en América son tan acogedoras con los elementos prehispánicos; proclamando una compatibilidad estructural entre las divinidades locales y la Eucaristía. Esta parece incluso depender de aquéllas, pues sin la presencia de los pedazos de divinidades locales, que son las reliquias colocadas debajo del altar, el pan consagrado no se convierte en cuerpo único de Dios. De nuevo lo sublime va aquí subordinado a una contingencia irrisoria y a veces inmundada. Se diría que la celebración de Corpus es, en España y en América, como una bolsa de idolatría dentro del cristianismo triunfante.

Esto es lo que observamos particularmente en Perú, donde ya el segundo concilio de Lima en 1567-68 dió la voz de alerta de que los indígenas practicaban cultos antiguos bajo la cobertura del Corpus Christi. La duplicidad de los ritos fue cada vez más reconocida a medida que los misioneros tenían más conocimientos sobre las antiguas religiones. En el sínodo de Lima de 1613, las prohibiciones se incremen-

tan, llegando a incluir los bailes y trajes hasta entonces admitidos. Por otra parte el hecho de que el Corpus sea una fiesta móvil sin duda favoreció su adaptación a rituales prehispánicos correspondientes a esa época del año. El solsticio de junio en el que los Incas celebraban al Sol, se prestó especialmente a este tipo de confusión, y es que la custodia se parece tanto al astro divino. Polo de Ondegardo (1916 [1559] p. 21), uno de nuestros mejores informantes sobre las religiones andinas prehispánicas, pensaba que el Corpus Christi había sustituido a la fiesta inca del Sol. La fecha corresponde además a la de la salida heliaca de las Pléyades o Cabrillas, que marcaba el inicio del año incaico. Tom Zuidema nos muestra cómo la celebración de Corpus reemplazó la fiesta inca de la cosecha. Como quiera que sea, es cierto que los testimonios de idolatrías son especialmente numerosos en las procesiones andinas. En una de ellas, la de Chinchaycocha, el célebre «extirpador» Arriaga (1968 [1621] p.223) describe cómo los indígenas llevaban llamas en andas para sacrificarlas, y escondían ídolos en la custodia. Esta duplicidad cultural del Corpus colonial es analizada más adelante por Tom Zuidema, y yo misma trato de este tema a propósito de un rito andino contemporáneo. Tenemos así una visión diacrónica de larga duración acerca de las infiltraciones de las divinidades «paganas» en las celebraciones de Corpus Christi.

En el mundo hispánico, hay una divinidad que parece tener una importancia especial en el Corpus; en efecto la Virgen María está a menudo presente en las procesiones, y su celebración está vinculada de una u otra manera a la del Santísimo. Se trata ciertamente de una divinidad muy cristiana, e incluso de la madre de Jesucristo cuyo cuerpo es exhibido en la custodia. Pero, al igual que ocurre en la Semana Santa, conmemoración de la muerte de Cristo, en el Corpus hispánico tiene una importancia un poco sospechosa de marianolatría.

Una de las peculiaridades del Corpus mexicano que des-

cribe Serge Gruzinski en este volumen es su íntima relación con la celebración de la Virgen de los Remedios. Hoy en día, en el Corpus andino de Qoyllurit'i, los indios dan una especial importancia a la madre de Dios, aún cuando sea en la forma de peñasco bajo el cual introducen sus ofrendas a una divinidad subterránea. Cinco vírgenes desfilan en la trulculenta procesión contemporánea de Cuzco de la que T. Zuidema analiza las raíces prehispánicas. Las posiciones que en ella ocupan Belén, Purificada, La Linda, Los Remedios y Natividad corresponden a una jerarquía estricta; al igual que los nueve santos que las preceden, representan a los barrios de la ciudad. Habida cuenta que estos se inscribieron durante la Colonia dentro de las particiones prehispánicas, es probable que estas vírgenes y santos que acompañan a la custodia hayan sustituido a divinidades incaicas. En ambos casos, mexicano y peruano, esta presencia de la Virgen puede ser interpretada como la irrupción de creencias prehispánicas: en el caso de México colonial, la antigua sacralidad de las imágenes y los lugares (véase el artículo de S. Gruzinski); en el caso de los Andes contemporáneos, la diosa del tejido (véase mi artículo) o las divinidades de los barrios. Sin embargo esta presencia de la Virgen María en la celebración del divino cuerpo de su hijo parece tener su origen en España, especialmente en Andalucía donde se la idolatra. En la procesión sevillana de 1747, y probablemente antes, la Virgen de los Reyes iba con la hermandad de los sastres (Lleó Cañal 1992). Y eso que no era más que una copia de la verdadera Virgen de los Reyes, que fue ofrecida a San Fernando, conquistador de Sevilla, por su primo San Luis, rey de Francia. La original se encuentra en la catedral y «es la efigie principal de la ciudad mariana por antonomasia. Su Madre, su Reina, su Patrona, su Abogada, su Protectora...su «Todo» (Martinez Alcalde 1991 p. 20). Como ese «Todo» no podría codearse con aquella otra totalidad que es el Santísimo, es una réplica de la Virgen de los Reyes la que desfila en la procesión del Corpus sevillano. Hoy

en día, compite con la Virgen de la Hiniesta, patrona de la municipalidad de Sevilla, que el jueves de Corpus se sitúa en el frontón del ayuntamiento, y ante la cual se detiene solemnemente la custodia.

La relación entre la celebración de la Virgen María y la de la Eucaristía es particularmente sorprendente en el caso de la romería de la Virgen del Rocío en Huelva. Cada año, en Pentecostés atrae a centenares de miles de peregrinos. Las 93 hermandades consagradas a su culto (unas treinta en 1950) llevan cada una un «sin-pecado», esto es un trono de plata sobre andas, cubierto de un baldaquín, que lleva el estandarte local que representa a la Virgen del Rocío. Estos duplicados de la divinidad van arrastrados por bueyes todo el camino, y con ellos las hermandades, recorriendo durante varios días los kilómetros de un circuito ritual, donde se mezclan con esplendor la devoción y la juerga andaluza. La noche del domingo al lunes de Pentecostés, los mozos de Almonte, el pueblo más cercano al santuario, raptan a la Virgen en un paroxismo de exaltación viril. El domingo siguiente, anterior al jueves de Corpus, estando yo en Villamanrique (pueblo que compite con Almonte por la apropiación de la Virgen) observé con sorpresa que la custodia y el «sin-pecado», o sea la Virgen del Rocío en su representación local, desfilaban juntos. Abrían la procesión los miembros de la hermandad de la Virgen, seguidos de sus autoridades, sus músicos y su «sin-pecado». El Santísimo llevado por el cura del pueblo, se detenía ante cada uno de los altares aderezados delante de las casas, en los que se podía constatar la importancia dada a la Virgen María. En el primer altar, la Inmaculada Concepción acompañaba a Cristo-Rey; el segundo estaba dedicado a Fátima; el tercero, a la misma Virgen del Rocío. El suelo estaba cubierto de romero, a la usanza de las celebraciones de Corpus Christi. Pero en esta región, ésa es la planta de la Virgen, la que los romeros atan a su bastón durante el camino. Y cuando el Santísimo avanza en manos del sacerdote, después de haberse

detenido ante un altar, la música que tocan los tamborileros rocieros es la misma que la que acompaña a los «sin-pecados» que se ponen en marcha.

Así pues en el mundo hispánico el cuerpo de Dios, que lleva en él la totalidad del mundo, a menudo va acompañado en la procesión por su progenitora. Esta asociación relativiza de alguna manera el carácter totalizante de la Eucaristía, y a la vez realza el rol de la madre, esencial en esta cultura. ¿Sería la presencia de la Virgen en las procesiones hispánicas de Corpus una mera peculiaridad cultural?

Toda religión vive una tensión entre la necesidad de dar a la presencia divina una forma sensible y la exigencia de mantener la trascendencia más allá de cualquier expresión humana. Tal parece que la Eucaristía ha encontrado un equilibrio perfecto, sugiriendo que la naturaleza divina reside más en un milagroso término medio que en un don de ubicuidad entre la inmanencia y la trascendencia. Así en el universo de las formas adopta una posición minimalista: un pequeño disco diáfano y translúcido, de una finura infinita, sólo realizado por lo aparatoso de la custodia. ¿Quién puede imaginar forma más abstracta, más elemental, más informal, menos gráfica? No se trata de una imagen, ni de un glifo, ni siquiera de un signo. Sin embargo esta forma mínima es la carne de Dios, la realidad del mundo visible e invisible. La transformación histórica de la representación del cuerpo divino, de pan con levadura compartido alrededor del altar en pan ácimo distanciado de los fieles, parece seguir el recorrido de la teología de la Eucaristía: a medida que se precisa la teoría de la transubstanciación, la forma del cuerpo de Dios se vuelve cada vez más elemental. La ostia oscila espléndidamente entre las dos tendencias de inmanencia y de trascendencia, por su forma pero también a través de un potente aparato teológico que resume admirablemente Irénée de Lyon (livre IV, ch. 6): «El Hijo es la visibilidad del Padre y el Padre es la invisibilidad del Hijo».

Si el Corpus Christi proclama la presencia triunfal del

cuerpo de Dios en la hostia, no es sino para representar mejor la ausencia física de lo divino. La Eucaristía se fundamenta así en la noción esencial de ausencia, que expresa mejor que cualquier otra divinidad, pues exhibe la carne atractiva de un dios ontológicamente escondido, permite que ésta sea consumida por el hombre y en cada una de sus manifestaciones mantiene una nostalgia, una búsqueda sin fin del dios que resucita, un sentimiento de ausencia. Lo que los católicos llaman la «Presencia Real» no es más que la Presencia de la Falta (en el sentido de «carencia», no de «pecado»). Al fin y al cabo la procesión de Corpus va paseando esta Falta, un vacío que trata de rellenar con la truculencia de presencias culturales específicas: «El cuerpo ausente de Jesucristo, simbolizado en cuerpo eucarístico, se abre paso de cuerpo en cuerpo, reuniéndolos en un sólo cuerpo que es la huella de su paso, y su ausencia, abriendo brecha en la historia, le ofrece las posibilidades de un porvenir con la esperanza de retomar cuerpo en él» (Moingt 1986 p. 62).

La ausencia de Dios es evidente en la medida que es incorporada en la misma hostia, en su imagen ausente, en su blancura de color ausente, en su redondez de forma ausente. Pero a las culturas hispánicas les gusta subrayar las heridas, y a la cultura barroca le complace la hipérbole. ¿Cómo representar mejor la Falta sino es mediante la madre? Y cómo mejor que por la madre de Dios, esto es la madre de la ausencia, el origen de la ausencia, la ausencia original... La presencia de la madre de Dios en las procesiones de Corpus dramatiza la ausencia de Dios que, a su vez, dramatiza la ausencia de la madre del hombre, o sea la Falta irremediable de la que sufre el individuo y, quién sabe, el cuerpo social reunido en la procesión.

En este sentido, hay que pensar en el circuito alimenticio, uno de los fundamentos de la Eucaristía. El cuerpo nutricio de Cristo se presenta a nosotros en forma de pan. Él mismo fue alimentado durante su trayectoria humana por la leche



Fig. 2. Hans memling (taller) según el Maestro de Flemalle (1433-1494), La Virgen alimentando el Niño jesus (Museo Meyer Van Den Bergh, Amberes).

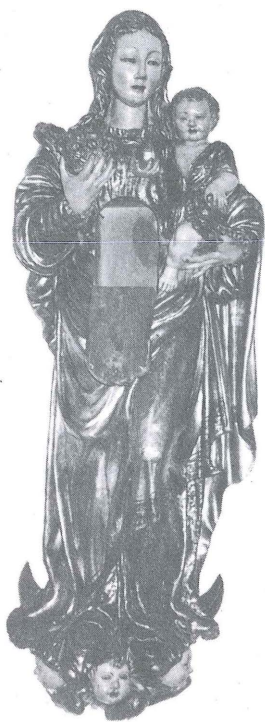


Fig. 3. Un sagrario en forma de vierge ouvrante en el convento de La Merced de Osuna (Andalucía).

de la Virgen. La madre de Dios alimenta a los hombres por el medio de la carne de su hijo. Como tal, la hostia en su redondez y blancura, puede aparecer como un seno materno transfigurado y por supuesto ausente. Esto es lo que se puede ver en el *tondo* del Maestro de Flemalle (1433-1494) cuyo motivo es copiado por Hans Memling (fig. 2 p. 26): el seno de la Virgen, por su posición cerca del cuello, su redondez y su esquematismo, tiene algo de eucarístico. Tenemos una ingeniosa representación de este vínculo consubstancial entre María y su divino hijo en las *vierges ouvrantes* y especialmente la que forma el sagrario del convento de la Merced en Osuna (Andalucía): el abrigo de las especies sacramentales es el mismo cuerpo de la Virgen de quien el sacerdote abre el vientre para agarrar el cuerpo de Dios y dárselo a los comulgantes (véase fig. 3 p. 26).

Así pues la presencia de la Virgen en la celebración de Corpus subraya la gran ausencia de Dios subyacente en la Encarnación. Muchos estudiosos se han preguntado por qué los sevillanos dan tanta importancia a la Virgen María, especialmente en las procesiones de Semana Santa, que conmemoran en principio la muerte de su hijo. En general, se busca una explicación más o menos esotérica en la memoria de las antiguas divinidades femeninas, sean tartesas, fenicias o romanas. Es cierto que la noche de viernes santo, las dos Esperanzas, la Macarena y la de Triana, polarizan mucha más atención que cualquier Cristo sevillano. Cada crucificado va acompañado de una Dolorosa, cuyo corazón está atravesado por los puñales de los siete pecados capitales. Su dolor es el de una madre ante el martirio de su hijo, pero también es el nuestro frente a la «invisibilidad del Hijo» que es la única «visibilidad del Padre, la única carne posible de Dios, por la que llora su madre, cuya ausencia está inscrita en el redondel blanco de la hostia: «Aquí no hay más Dios que la Virgen» me declaró en Sevilla un lúcido «hereje».....

Esta invisibilidad de Dios, esta ausencia de la Madre es la condición de existir de cualquier ser humano. la fantástica

invención de la noción de persona por el cristianismo pasa por el sufrimiento de la Ausencia. Al fin y al cabo, lo que celebra el Corpus Christi es también la aparición del cuerpo subjetivo y el nacimiento del individualismo.

ANTOINETTE MOLINIE

Obras citadas

- ARRIAGA, Pablo de , 1968 (1621), «Extirpación de la idolatría del Piru», en *Crónicas Peruanas de Interés Indígena* , Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas.
- BAYLE, Constantino, 1951, *El Culto del Santísimo en Indias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- BLANCO WHITE, José, 1822, *Letters from Spain*.
- COBO, P. Bernabé, 1956 (1653), *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. XCI-XCII, Atlas.
- EPTON, Nina, 1968, *Spanish fiestas (including romerías, excluding bull-fights)*, London, Cassell.
- GARCÍA IRIGOYEN, Carlos, 1906, *Santo Toribio de Mogrovejo*, Lima.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1968, *Comentarios Reales: el origen de los Incas*, Barcelona, Bruguera.
- GASCON DE GATOR, Anselmo, 1916, *El Corpus Christi y las custodias procesionales de España*, Barcelona, Tipografía la Académica de Serra.
- HOBBSAWN (E) et RANGER (T), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- IRÉNÉE DE LYON, 1984, *Contre les hérésies.*, Cerf.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon. 1961, *L'Homme nu*, Paris, Plon.
- 1981, «Culture et Nature: la condition humaine à la lumière de l'anthropologie», *Commentaire*, nº15, p. 365-372.
- LLEO CAÑAL, Vicente, 1975, *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en la Sevilla de los S. XVI y XVII*, Sevilla.
- 1992, «Descripción de una liturgia», en *8 tiras dibujadas de*

- la procesión del Corpus de Sevilla (1747)*, Sevilla, Comisaría de la ciudad de Sevilla para 1992, Ayuntamiento de Sevilla.
- MACHEREL, Claude y Jean STEINAUER, 1989, *L'état de ciel. La Fête-Dieu de Fribourg*, Friburgo, Méandre.
- MARTÍNEZ ALCALDE, Juan, 1991, *Imágenes sevillanas de la Virgen*, Sevilla, Miriam.
- MOINGT, Joseph, 1986, «Polymorphisme du corps du Christ», en «Corps des dieux», *Le temps de la réflexion*, VII, p. 47-62.
- POLO DE ONDEGARDO Juan, 1916 (1559) *Los errores y supersticiones de los indios*, Lima, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, serie I, T. 3.
- RUBIN, Miri, 1991, *Corpus Christi, The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

CORPUS CHRISTI:
THE BIRTH AND DEVELOPMENT
OF A LATE MEDIEVAL FEAST

by Miri Rubin

Rituals and the religious festivals which accompany them are most usually encountered as 'traditional, long-standing phenomena, well-placed within the rhetoric of custom, authority and antiquity. They rarely have histories which those living them are aware, or that we, historians and anthropologists can trace. This is particularly true when one is studying any Christian feast. The Christian calendar is an array of commemorative events: days devoted to the memory of saints, and feasts tracing and reenacting every stage of Christ's life, and increasingly in the later Middle Ages, of his mother the Virgin. Nativity, Easter, Ascension, feasts born in the commemorative practice of early Christian communities, theorised and liturgically designed by the Fathers of the Church, remodelled in the liturgical reforms of the Carolingians, and then stamped with the authoritative attempts of the thirteenth century papacy towards formation and homogenisation of Christian practice, only to be rejected by reformers in the sixteenth century, or rearticulated and lavishly redecorated by the activists at Trent and the Catholic reformers who followed. It is of particular interest and pleasure, therefore, to be able to trace a different type of evolution, one which is at the very least unique in its extraordinary popularity from the later Middle Ages and un-

til this very day, in its very singular beginnings. This is the feast which has brought us all together here, the feast of Corpus Christi.

I shall trace for you some of the background out of which this new medieval feast arose and then describe some of the modes in which it was celebrated in late medieval Europe, practices which you may have observed in contemporary practice. I shall try to identify some of the symbolic possibilities inherent in the feast and ultimately to claim that the eucharistic feast was full of powerful possibilities of the articulation of power, but that many other symbolic possibilities were formed and re-formed around it.

Most accounts of Corpus Christi will tell you that the feast was founded by Urban IV in 1264, and repromulgated by John XXII in 1317. This is the merest, barest and most misleading account ¹. The impulse towards the creation of a feast celebrating the eucharist first crystallised in the diocese of Liège in the early thirteenth century, but it is also true to say that the milieu within which it developed was one which could have been found in many other towns of the Low Countries, the Rhineland, and even in some northern Italian towns. The context is the new world of lay religious initiative, and particularly the feminine circles. Forms of lay participation and greater female participation in religious practice were developing from the twelfth century in the new burgeoning urban sector. Here were founded new forms of religious participation; as opposed to the monasteries which were almost exclusively joined by members of the nobility, founders and benefactors of such houses, and as opposed to the secular colleges which were formed for reformed clerical living *in* the world, layfolk who could not and wished not to retire totally from urban life congregated

1. See analysis of the foundation of the feast in Liège diocese and its spread as a universal feast in M. RUBIN, *Corpus Christi: the eucharist in late medieval culture*, Cambridge, 1991, pp. 164-212.

in a series of loose formations in the towns. In Liège and its surrounding area there was a particular string groups of female religious enthusiasts, some were guided by confessors from one of the many religious houses of the diocese of Liège and some were even more loosely congregated in houses where they worked, prayed and undertook charitable works ².

In these circles a particular piety was practised: fasting, frequent prayer, recitation of psalms, by poor young virgins, and more likely widows who had undertaken chastity. It can be argued that they developed a special fascination with Christ's body, with the eucharist, with the suffering, oozing, vulnerable body of Christ. The devotional image of *pieta* may have developed from these circles, known as beguines in the Low Countries³. Within such circles in Liège a prominent woman, Juliana, attached to the Augustinian houses of Mont Cornillon was a particular inspiration. We are told by the author of her *Vita* that sometimes in the 1220s a vision began to appear to her, one in which she saw the moon in the night sky, missing a section, an incomplete moon. In the traditional *topoi* of hagiographic writing Juliana's confusion and torment followed as she pondered the meaning of the dream, until the night when Christ appeared to her and explained that the moon was the Church, and the blemish – the absence of a eucharistic feast in the Christian calendar. Juliana confided in her spiritual guide, a young canon, and this was then reported to the bishop of Liège, Robert of Thurotte. Now this was a fortunate development, since the bishop was attentive and interested in the new forms of religious life in his diocese, and intent on promoting the campaign against heresy, and the tightening of religious obser-

2. See B. BOLTON, «Mulieres sanctae», *Studies in church history*, 19, 1973, pp. 77-95.

3. J.E. ZIEGLER, *Sculpture of Compassion: the Pieta and the Beguines in the Southern Low Countries*, c.1330- c.1600, Institut historique belge de Rome, «Etudes d'histoire de l'art», 6, 1992.

vance. He was also a loyal papal servant. He was thus a most attentive recipient of the news from the Juliana's cell. What more orthodox, more full of didactic promise, than a eucharistic feast in the troubled and turbulent religious world of the early thirteenth century? And what more suitable an introduction than from the pious lips of a female mystic of local renown. The Dominicans, recent arrivals onto the religious scene of Liège were enthusiastic too. They gave their doctrinal approval to this proposed innovation, and thus inserted themselves at the heart of a new devotional development.

Whereas we hear about opposition to the scheme, many were enthusiastic about it. Because the eucharist was becoming the most powerful symbol of Christian life, at the centre of a vast project of instruction and ritual practice. Discussion of the eucharist was renewed in the universities of twelfth century Europe to produce the most emphatic formulations about its nature and thus to create the most outrageous claim about its nature: that of transubstantiation⁴. That the sacrament saw the complete change in the substances of the bread and wine offered at the altar after the words of consecration pronounced by a priest – into Christ's own flesh and blood. The eucharist was the sacrament which underpinned clerical privilege and encompassed the promise of salvation. The claims now made about it were rich in promise but also rife with possibilities of error and doubt. To make such claims was to offer the most dramatic mediation of grace, and contact with the supernatural, it was also to open great avenues for ridicule and disbelief. So the development of the eucharistic claim was coupled with a great effort of teaching and preaching a whole pastoral theology of the eucharist, as well as with a liturgical refa-

4. For the development of the theologies of the eucharist see G. MACY, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*, Oxford, 1984.

shioning – to make the eucharistic ritual fit the eucharistic claim. This was achieved by closer definition of ritual practice during the mass on the part of both clergy and people, as well as redrawing of the ways in which the eucharist was kept, handled, revered and contained. This birth of a whole symbolic world around the eucharist is the soil in which Juilana's dream took root, and on which the creation of, first a local and then a universal, feast was to grow.

The idea of a eucharistic feast, one which was not simply a mournful recounting of the events of Maundy Thursday in the build-up towards Good Friday and Easter, but rather specific occasion on which the happy promise of the ever renewing sacrament could be celebrated, appealed to one of the men deeply engaged in the pastoral project of the Church. Presented as the inspired dream of a well-known local mystic, it possessed enormous authority and rhetorical panache. In October 1246 the bishop of Liège created the feast of Corpus Christi in his diocese. When the diocese was visited soon after by a papal legate to the whole of Northern Europe, Hugh of St Cher, a Dominican scholar, the feast was further publicised and was taken up sporadically by religious communities and by some towns. But it was as yet a regional devotion, taken up most frequently by communities with especial devotional practice (for example the Cistercian order), rather than a common reality of town life.

The feast's fortunes developed further when one of the men who had been closest to the bishop of Liège in the 1240s, Jacques Pantaleon, archdeacon of Campines, was elevated, following a distinguished career in papal service, to the papal see in 1261, as Urban IV. This northerner remembered even during his pontificate the religious friendships and commitments forged during his years in Liège, one of which was the promotion of the eucharistic feast. He brought with him a coterie of men from the north and corresponded with religious women of the diocese of Liège. More significantly, he commissioned Thomas Aquinas to

compose a liturgy for it, and before his death in August 1264 promulgated a bull which instituted the feast, on the Thursday following the feasts of the Trinity as a universal feast of general observance throughout Christendom. But he soon died and the labourious communication with every dioceses of Christendom was neglected. So throughout the thirteenth century the feast was still a regional choice, and the practice of a small number of monasteries. It was not even celebrated in the papal *curia*. Only some fifty years later, as Pope John XXII edited the edicts of recent church councils and papal legislation, was the bull of Urban IV found and republished. This time it was inserted into an extremely important document, the collection of canon law which was to be disseminated from Avignon in 1317 and to replace all earlier compilations, the *Clementines*. With this publication the feast's place in the calendar was an official duty which was to be widely known. This is not to say that its celebrations followed overnight, but rather that as the impact of the new collection of canon law was acknowledged and recognised, bishops would take the initiative of informing their clergy of the new feast, disseminating its liturgy in little booklets⁵. It is fascinating to trace this process: in England for example it was in Canterbury in 1317 already, in York only from 1322, and so on in the next decades throughout the dioceses of England. In France and Spain the spread followed in the 1320s and 1330s. All the papal bull could tell was that Corpus Christi was to be the joyful and reverential celebration of the institution of the eucharist, to strengthen belief and confound error and ridicule by heretics. It is said that joyful chants should be part of the veneration, but no closer instructions on the mode of celebration were laid down, besides the mass for the feast day and the readings for the octave. In that sense, when by the mid-fourteenth century Corpus Christi arrived in most European

5 On the feast's liturgy see Rubin, *Op. cit.*, pp. 185-199.

towns, communities, religious as well as secular were faced with the challenge of devising its celebrations, inventing its traditions. It is here that notions of hierarchy and the symbolic worlds woven around the eucharistic come to the fore, bounded by liturgical rules, the limitations of resources and physical surroundings. The eucharistic feast was being imagined, and invented⁶.

What is most striking about Corpus Christi is the fact that it developed so many similar features throughout Europe, even if some extraordinary ideosyncracies can also be traced. The feast was overwhelmingly *processional* in mode of celebration. And this is of little surprise when we consider the ritual practices which developed around the eucharist in the twelfth and thirteenth centuries. From the taking of the eucharist to the sick to the solemn carrying of the eucharist to the altar in larger churches, the logic of the eucharist meant that it should never be seen unattended unprotected, without the proper trappings of the majesty which it was claimed to be. This followed simply from the basic eucharistic teaching: if the consecrated eucharistic host was Christ's very flesh and blood then it should be treated as befitted such divinity, in precious vessels, guarded and surrounded by the clergy. Here practice was determined by the existing customs of relic worship and relic keeping. Indeed reliquaries were often turned into eucharistic vessels, or used for both purposes. Modes of handling the eucharist were becoming increasingly elaborate, and these rules were disseminated to the ritual actors, the clergy in the new genre of guidebooks on the celebration of the mass which proliferated in these centuries. So any thought of celebrating, displaying, venerating the eucharist on its feast day, would necessarily carry such procedures. A model for out-door celebration (and Corpus Christi was a summer feast which could occur from late May to late June) was the outdoor

6 On the variety of celebrations see *ibid.*, pp. 243-271.

procession with the eucharist to the dead, elaborately laid down by synods from the late twelfth century, to be a dignified event which treated the eucharist as the God it was meant to be. Protected and held by a priest (and a priest alone), surrounded by chanting clergy and lay people, to be venerated when it passed in the streets and protected from inclement weather. The eucharist, this most powerful offering the Church could make, was caught up in the on-going tensions between the wish to exhibit and share its most powerful treasure and to protect and retain it away from accident, ridicule or abuse. Any feast which attempted to bring the eucharist into the public sphere would have to be designed with similar care and attention to protection, containment and the appearance of veneration and sacred separation.

Our earliest information about the absorption of the new feast into communities comes from large religious houses, monasteries or cathedrals. These elaborate administrative structures were obliged to identify and allocate not only the resources to finance the additional to their liturgical routine, but also the person who would be in charge of organisation. Pious bequests often came in to help breach the newly created gap in finance; a new feast created an administrative task and also opportunities for benefactions and participation by lay people. In most cathedrals the arrival of the feast prompted some processional form around the church and thus elements of solemn public display. At the same time the feast was celebrated in parishes, at least with a mass, but sometimes also with small parochial processions. In this sense multiplication between strata within ecclesiastical organisation was an open field. And soon this field grew to encompass the interests and capabilities of town authorities, as the feast gradually poured into town streets and outside the ecclesiastical precincts. This, too, is a process which one can observe in a variety of towns⁷, following the inherent

7. For an analysis of the place of the Corpus Christi feast within the

possibilities of the eucharistic feast. The display of the simple of utmost power and majesty attracted the aspirations of other exclusive groups: patricians, guilds, magistrates, and different towns enacted this drama in their own dialects and in the terms of their own political systems and collectives histories.

Thus by the second half of the fourteenth century a complex web of hierarchically co-celebrations characterised the celebration of Corpus Christi in towns. In the countryside this was far simpler: the unit for organisation in most places was the well defined parish including a village or more and outlying hamlets. Here celebration began and ended in and around the parish church. Special benefaction from the landed aristocracy might provide particularly costly ritual objects: the vessel for the eucharist, the extremely expensive and ubiquitous canopy over the eucharist and the clergy, money for lighting and decoration. Accounts from rural parishes show expenditure on maintenance of the canopy, expenditure of flowers and branches of greenery, and payment for those carrying the processional cross and torches,. There is sometime mention of payment to children who walked in front of the procession and strew flowers on the processional route. In the villages the administrative, political and financial structures were so much simpler that a certain unity delimited the contours of Corpus Christi organisation and celebration. We will return later to the rural Corpus Christi procession, since its experience was hardly impoverished by this structural simplicity.

In towns, boundaries and loyalties abounded. Each procession reflected a different type of affinity, a distinct layer of power. A town like York could have a procession of the ca-

processional and liturgical year of a late medieval town see C. PHYTIAN-ADAMS, «Ceremony and the Citizen: the Communal Year in Coventry 1450-1550», in *Crisis and Order in English Towns, 1500-1700*, ed. P. Clark and P. Slack, London, 1972, pp. 57-85.

thedral, a procession of its foremost abbey (St Mary's) and a town-wide procession, organised by the town council, and in which secular and religious corporations of the town took place. There were also parochial celebrations, and the Corpus Christi fraternity celebrated separately its mass and feast. As the feast was initially introduced in the religious sphere with strong expository and processional modes of display, townsfolk, and particular town rulers came to appreciate the possibilities inherent in the event. That they became involved is hardly surprising. A large feast involved the secular authorities at least in functions of policing, lay people further were expected to provide alms and gifts on the day, and to attend along the processional route, saluting and genuflecting as the eucharist passed by. The eucharistic procession this contained elements which presupposed participation, even supervision by secular authority. And the more plentiful the secular attachment to the processions, the more ordered the groupings, the more magnificent the flags and torches and hangings which they sported, the more magnificent the celebratory effect. And there was a very clear focus to the procession, no matter how large and inclusive it became: at its heart resided the most holiest thing, the most powerful symbol within the religious world – the eucharist carried in the hand of a bishop (in a cathedral town), or a priest. It is interesting to note how quickly the canopy became an important element of the processional heart, as if it was invented to provide a position for four high-born men in the position, never quite touching the eucharistic vessel, closest to the symbolic heart of the procession, and of the universe. The language of power which surrounded the eucharist provided the trope of its ordering, it also suggested a whole array of manifestations of power and authority and the rigid ordering of hierarchy, imparted by the eucharist to those closer or further from it. Disputes between corporations, office holders, religious houses, as to their place in the procession could be drawn out over decades.

As the feast remained pristine within religious houses, the celebrations of parishes and cathedrals could not escape greater participation and elaboration. But the liturgical procession sometimes provided merely the starting point for celebrations which became so elaborate as to eventually develop a life of their own. The celebrations in York were separated in the early fifteenth century into two separate sections: the cathedral procession around the town, and the series of Corpus Christi dramatic pageants, series of biblical tales told by the craft guilds in turn. This was a functional division, as the celebrations came to fill the space of more than one day, a great boost to local shopkeepers and taverners, but also a more substantial statement since the secular part of the celebrations came increasingly to be seen as unruly and undignified, unfitting for the eucharistic veneration which the day called for. In other places the impulse for inclusion was similarly attenuated by circumstance. Whereas in most towns participation aimed to include the political bodies of the town: the guilds and the town council, in a town like London such a project was quite unthinkable because of size and disparity amongst over one hundred guilds. In York we find much more pronounced activity in parishes and parish fraternities, and a single town wide celebration prompted by one of the town's richest guilds, the Skinners, whose fraternity was devoted to Corpus Christi. Here the choice was a procession of *tableaux vivants*⁸ telling the story of salvation and the development of the eucharist in separate scenes. In London, corporatism was more divisive than cohesive, and thus it never developed as the underpinning of wide-spread celebration.

Within the corporate structure of most late medieval towns Corpus Christi came to be celebrated through the efforts and contributions of the guilds, as mediated by the ex-

8. On the drama attached to Corpus Christi see V.A. KOLVE, *The Play Called «Corpus Christi»*, London, 1966; RUBIN, Op. cit., pp. 271-287.

ecutive body of the town council. But some groups chose further articulation of their identity through adhesion to the eucharistic symbol. We find an interesting phenomenon in English towns, where the foremost patrician fraternity, the social and religious groupings which included those in and aspiring to office, chose to dedicate themselves to Corpus Christi. The foremost fraternity in York, Leicester, Cambridge, Coventry, Lincoln, were devoted to Corpus Christi. And this brought with it processional privileges, as fraternity members were those who carried the canopy, surrounded the clerical heart of the procession and even were allowed to provide the tabernacle within which it was carried. So the language of exclusivity which surrounded the eucharist was thus taken up by the exclusive patrician groups of towns as their foremost devotional choice.

The impulse created by the public celebration of the eucharist was thus not only a powerful principle for the ordering and display of hierarchy, but an occasion to spread around for good effect the sacred power which was the eucharist. Itineraries of Corpus Christi processions often show the underlying understanding of the principle of cohesion in the town's history. In Aix-en-Provence the procession traced the line of the eleventh century town, a step back into the mythical past of the town's autonomous existence⁹. In Beverley the procession marked out a backbone to the town in its central commercial section. Procession could sew together parishes to cathedrals, wards to market places, suburbs to centre. It could be made reinforced some chosen principle of connection and mark control and subordination alike. In the countryside the Corpus Christi procession and its liturgy were co-opted for annual restatement of the physical and sacral boundaries of villages, as processions

9. For interesting examples of processional itineraries see N. COULET, «Processions, espace urbain, communauté civique», *Cahiers de Fanjeaux*, 17, 1982, pp. 381-397.

passed along fields, stopped to chant and given trees, rocks, crosses in a public reminder of a community's physical contours. The blessings included in the Corpus Christi office, the readings for its octave were used as powerful statements with immediate and local meaning.

The power of this public display of the holiest and the occasion that it created for the sanctioning of hierarchies and other relations took on a life of its own as eucharistic processions came to be demanded and created on other occasions. Think of the Florentine eucharistic processions to ward off the plague in 1349; of the eucharistic procession to intercede for good weather (particularly common in Germany)¹⁰. Reformers in the fifteenth century complained bitterly that the eucharist was taken out practically every day for some purpose or other, and was thus trivialised. Synods in the fifteenth century try reestablish the primacy of the single eucharistic procession on Corpus Christi day or its octave¹¹. To the profusion of eucharistic showings one must also add the growing profusion of cults of bleeding and miraculous hosts, some of which were the products of alleged host desecrations by Jews. These too drew pilgrims, were displayed on feast days, to further thicken the symbolic atmosphere around the eucharist. To Luther Corpus Christi represented the very worst in Christian ritual practice: the meaningless repetition, the unthinking veneration of crowds, the magical manipulation rather than spiritual reflection which it seemed to induce, and the complicity of the clergy in all this.

Corpus Christi, the celebration of the eucharist, prompted an impulse to dramatise the story of salvation and to arti-

10. On the uses of the Eucharist see Rubin, *Op. cit.*, pp. 334-342.

11. On the uses of the holy in daily life see R. Scribner, «Ritual and popular religion in catholic Germany in the time of the Reformation», *Journal of Ecclesiastical History*, 35, 1984, pp. 47-77; for the critique of eucharistic uses see C. ZIKA, «Hosts, Processions and Pilgrimages in Fifteenth-Century Germany», *Past and Present*, 118, 1988, pp. 25-64.

culate clerical privilege. In the display of the holiest symbol of Christendom, which resided in tension between its great accessibility – eating God's body at every communion, and its mystery and distance – the holiest substance which was to be handled by the clergy alone. We witness a vast range of interpretations and application as this symbol became integrated into the life of late medieval towns and villages: its ability to suggest a principle for the ordering of hierarchy, affinity and status; its supernatural power in marking boundaries and inducing well-being or disaster. This was the field in which creativity was constantly at work by those who made the feast, attended it, learned from it, financed it, decorated the outer walls of their houses for it, or dressed their children up as angels on its occasion. The meanings thus generated were bounded by 'rules' of eucharistic association, but they were also personal and group utterances in the language of religion, which can never fit strictly into the enunciations which are normative. Too much of the interpretation of Corpus Christi processions has been done in a functionalist mood, or within structuralist constraints, people have sought in its celebrations some inner key to the code of medieval society¹². They have also attempted to see in Corpus Christi rituals some of the social 'glue' which would help historians explain elements of solidarity and cooperation in the life of late medieval towns. I would like to offer Corpus Christi as an intervention which occurs within a specific local context, thirteenth century Liège, which was universalised so as to baring it too a wide European audience. It contained certain possibilities for display, cooperation and the mounting of collective initiatives, it had a language of power, and this was quickly recognised by those who possessed raw political power, and who sought to legitimate it. The degree to which this worked, the effect of

12. M.R. JAMES, «Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval Town», *Past and Present*, 98, 1983, pp. 3-29.

Corpus Christi celebrations on those who viewed them, on those who processed, in terms of the putative acceptance of the social order portrayed by the procession is something which cannot be deduced, and should not be assumed. We have much evidence to show that Corpus Christi processions were occasions for strife, in stages of preparation, as well as in the enactment. The majesty that was the eucharist was often the subject for ridicule, disbelief, and public denunciation by heretics. The eucharist was too vulnerable an artifact for power to flow unambiguously from it. It could be trivialised, and mocked, and over-used.

What we can say is that the eucharist was party of a field of cultural action, of use and appropriation of symbols which is the very life of any culture. That the eucharist was produced pristine from the books of theologians and the preaching of parish priests is in itself a fantasy, but even if there was a clear normative notion of the eucharist and the world that it underpinned which was conveyed more or less effectively to most Christians, this is only the beginning of the process of making and remaking of the eucharist. The same with the eucharist feast: Corpus Christi was an occasion for the eucharistic symbol to be made meaningful in the streets of medieval towns, in the fields of its villages. Through processes of assimilation, analogy, extrapolation, always within a field of contestation and power, the Corpus Christi of every town and village were created, and continued to be created as every summer approached. In this sense, Corpus Christi, the most universal feast was at the same time the most local, the product of local knowledge, and the use of symbols which made the world of late medieval people.

This making can be dramatic, controversial, denying and contestatory, some of these would lead ultimately into the Reformation, when the central symbols of the culture had to be redesigned: the eucharist: rejected or meaningfully embraced. This is perhaps to suggest that a symbol can be-

come too laden with conflicting and overlapping meanings to allow it to remain as useful as it may have been. The eucharist became the object of desire, the subject of so many practices and rituals, many of them flowing through and around the feast of Corpus Christi, that its power as a token of communication may have been impaired by the late fifteenth century, even as its suggestive and creative possibilities for other purposes – mysticism, magic – was still intact¹³. By the late fifteenth century, as the feast was to be taken to continents and peoples new, Corpus Christi was overlaid by local, sectional, confraternal expressions of identity and power, an amalgam of pageantry from the bible to romance, and the trappings of majesty around the royal/divine eucharist. To take this on a long journey and to bring it to new context, would submit the feast to a new series of similar interpretations. And here too, those in positions of power and authority will be able to design the feast, plan its celebrations, bound its order, but as in the tale just told it would be subject of contestation, interpretation and the application to new contexts and issues. In this, as in other areas of the religious culture, politics and identity in these new places will be played out around the symbol of the most powerful, the eternal, the divine.

13. On the multiple modes of identity construction around the Eucharist see M. RUBIN, «The Eucharist and the Construction of Medieval Identities», in *Culture and History 1350-1600: essays on English Communities, Identities and Writings*, ed. D. Aers, Hemel Hempstead, 1992, pp. 43-63; and in the context of drama see S. BECKWITH, "Ritual, Church and Theatre: Medieval Dramas of the Sacramental Body, in *Culture and History*, pp. 65-89.

CORPUS CHRISTI, COSMOS Y SOCIEDAD

por Claude Macherel

¿Qué bases, qué orientaciones pueden dársele al trabajo comparativo que propone este volumen, acerca de las diversas realizaciones de un mismo rito? ¿Cuáles son los rasgos mayores del Corpus Christi en el conjunto cultural e histórico donde el rito nace y se desarrolla? Observo tres. Todas las escenografías locales de la celebración poseen el rasgo común de activar tres conjuntos de representaciones sobre las cuales actúan y que conciernen (1) el cosmos, (2) la sociedad y (3) el cuerpo del dios –*Corpus Christi*– que le da a la celebración uno de sus nombres.¹

Antes de pasar revista a estos tres registros simbólicos, haré una breve situación factual en dos vertientes, histórica y etnográfica. El Corpus Christi es un rito de adoración de la Eucaristía propia de la Iglesia católica y romana. Fue imaginada entre 1220 y 1240 por una mujer llamada Juliana, una huérfana que a los cinco años se hizo beata de Cornillon, cerca de Liège, en donde pasó su vida. La celebración fue instituída en 1246 por el obispo de Liège en su diócesis y luego en setiembre de 1264 en Roma, por el papa

1. En francés «*Fête-Dieu*», Fiesta-Dios, en alemán «*Herrgotstag*», Día del Señor Dios. Los demás idiomas europeos usan, como en español, la denominación latina.

Urbano IV. Habiendo fallecido éste poco después, su bula *Transiturus* quedó desconocida y el Corpus Christi no tuvo, durante los siguientes 50 años, sino una lenta y finalmente muy limitada difusión. La promulgación fue reiterada en 1314 por Clemente V, durante el concilio de Viena en Avignon, en la bula *Si Dominum*. Esta vez sí la administración pontificia hizo su labor y el mensaje papal se extendió por todos lados. Dada la rapidez de las comunicaciones durante aquel otoño medieval, el éxito fue fulgurante. Las ciudades episcopales primero y, a partir de ellas, las demás comunidades urbanas y rurales, aclimataron la celebración. Treinticinco años después, a mediados del siglo XIV, la fiesta del Corpus Christi estaba prácticamente generalizada en la cristiandad.

Dos características importantes surgen de este recuerdo. Siendo un rito de adoración, el Corpus Christi es un rito secundario, una celebración anexa injertada tardíamente sobre el primer rito, aquel que opera la transformación del pan en cuerpo del dios. Evidentemente, es el primer rito el que, para alcanzar la eficacia simbólica que le es propia, manipula ciertas representaciones que conciernen al pan, los cuerpos, sus vidas y sus supervivencias, o dicho de otro modo, los procesos vitales.

El otro rasgo es la relativa precocidad de la celebración, si se le compara a la antigüedad de las fiestas del calendario cristiano ligadas a la vida de Jesús. La Navidad, la Epifanía, Pascuas, la Ascensión o Pentecostés, están directamente tomadas sobre la biografía del fundador de esta religión. Su razón de ser es la de imponerle un ritmo al año y a la existencia terrestre de los cristianos, por medio de la conmemoración de los momentos claves de la existencia terrestre de Cristo. Todas están directamente ancladas en los relatos evangélicos.

Nada de eso hay en el Corpus Christi y la cuestión que plantea el lado anexo y tardío de esta celebración es simplemente su razón de ser. ¿Qué utilidad tenía su creación?

¿Porqué, en el apogeo del gótico medieval, se hizo sentir la necesidad de injertar en la Eucaristía un rito de adoración del rito primero?

Anotemos de paso que la antropología y la historia tienen rara vez la buena fortuna de poder estudiar, como en este caso, el nacimiento de un rito, con la razonable esperanza de que esté en condiciones de resistir metódicamente las respuestas al porqué y al cómo.

Pasemos a la vertiente etnográfica. El Corpus Christi tiene lugar una vez al año, el jueves en la octava de la Trinidad, sesenta días después de Pascuas. Empezando al alba, terminando al mediodía, consiste, en la forma canónica europea, en una misa dotada con un oficio propio y seguida de una procesión. El oficio es el que Tomás de Aquino, teórico de la transubstanciación eucarística, compuso en 1264 a pedido de Urbano IV. Luego de la misa, la procesión que rodea al portador del pan consagrado, o sea el cuerpo de Cristo, sale del santuario y traza un círculo en el espacio profano sobre un recorrido suntuosamente preparado para la circunstancia, antes de volver al santuario.

Para numerosos fieles, el Corpus Christi se identifica con esta procesión y con estos adornos. El cuerpo del dios en forma de hostia expuesta en una pieza de orfebrería se halla, junto al clérigo, en el centro de la procesión. Toda o parte de la sociedad local precede o sigue el Santísimo, fraccionada en grupos que desfilan *in corpore*, o de lo contrario representados, llevando cada uno los emblemas festivos de su identidad. Este recorte, la organización interna de los grupos y la posición de cada uno respecto al centro, escenifican una depuración de la idea que cada sociedad local se hace de su estructura y que pretende consagrar de esta manera, sobre todo en sus dimensiones jerárquicas: hombres vs. mujeres, niños vs. adultos, dominados vs. dominadores.

Las figuraciones cósmicas están soportadas por el acto inaugural del rito, su decorado y todos los objetos utilizados en el centro de la procesión. El registro sociológico se mani-

fiesta en la escenografía de la celebración y en el ordenamiento, ajustado como una coreografía de procesiones. Finalmente, en relación con el cuerpo de Cristo que ocupa el centro de la celebración, se encuentra una simbología vital, entre el pan y las dos vidas que según esta religión poseen los cuerpos, la mortal y la inmortal.

Yendo de la periferia del rito (el decorado) a su centro (la Eucaristía), se va también de lo más simple (tres o cuatro grandes elementos del cosmos) a lo más complejo (el misterio de la Eucaristía, la presencia corporal de Dios en el pan), pasando por la escenografía del orden social, que a su vez es registro de una complejidad intermedia.

El cosmos

Tres elementos cósmicos se integran normalmente al rito: el cielo, el sol y la tierra. Se podrían contar cuatro si se menciona la cobertura vegetal de la tierra, siempre presente. Y cinco, en algunos Corpus Christi, que integran explícitamente el agua del cielo en la simbología de la representación.

El Corpus Christi empieza al alba, en la transición crepuscular entre la noche y el día. Y empieza muy a menudo por imponer a este tránsito naturalmente «indeciso» (que es el sentido del viejo adjetivo latín *crepus*, de donde proviene nuestro *crepúsculo*), la señal sumamente nítida de un corte cultural. Esta señal es sonora y en golpes discontinuos: a veces una salva de escopetazos, a veces la explosión estruendosa de un cohete, o incluso una salva de cañonazos de buen calibre. Y, en algunos casos los hombres se orientan hacia el este para lanzar sus disparos. Aparte de que la sociedad se hace cargo del orden cósmico de esta manera tajante, ¿para qué sirven estas petardeas encargadas a los soldados?

Se parecen a los tres golpes que se dan en el teatro, antes de levantar el telón con un bastón cuya ornamentación indi-

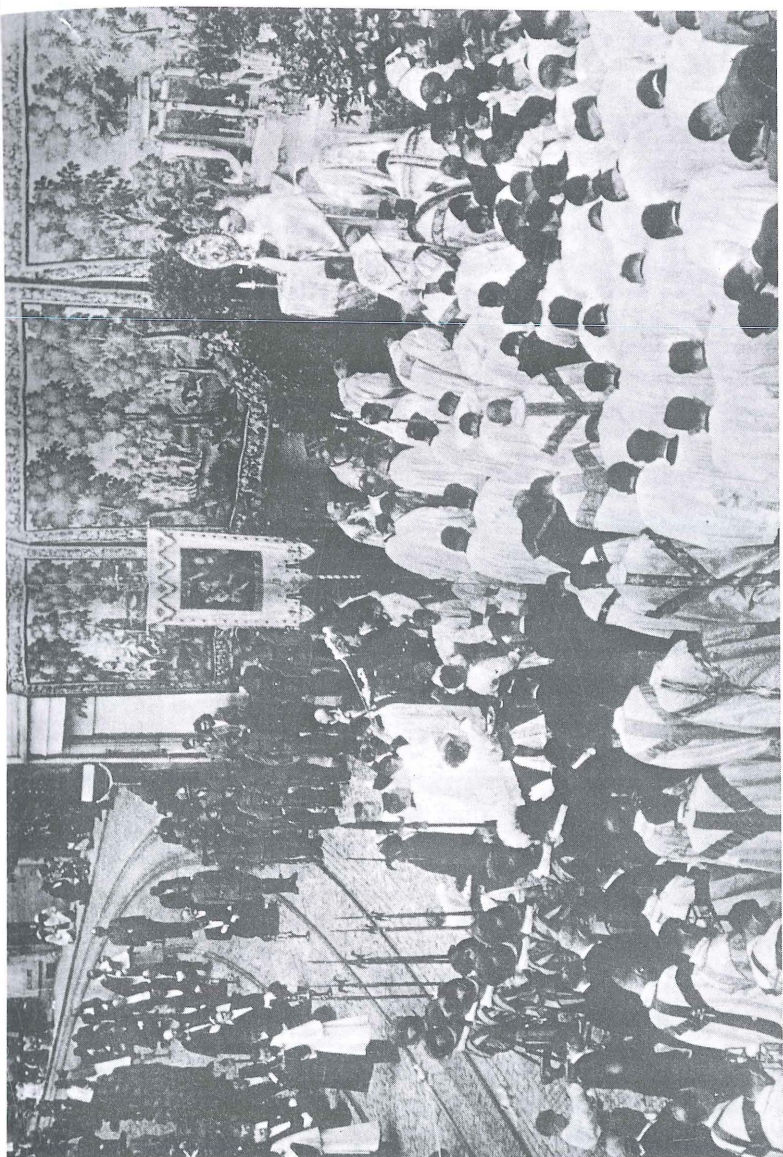


fig.4. Los representantes de la función soberana (religiosa y política) y los de la fuerza (ejército, guardia papal, policía) rinden fidelidad al «sol del saludo» el cual, en su reluciente custodia, se eleva de un altar adornado como para una coronación. Friburgo, hacia 1945 (Foto de Pierre Izard).

ca su función ceremonial y que se llama en francés el *brigadier*, como si fuera un personaje militar más. En su rol marcial y teatral, el *brigadier* hace callar las conversaciones y el murmullo tanto en la sala como en las bambalinas, detiene todo movimiento tumultuoso a ambos lados de la rampa y el decorado. Al mismo tiempo que producen este cierre, los golpes tienen efecto de apertura: llaman la atención de todos, espectadores, actores y auxiliares; concentran esta atención en el telón que vela todavía la escena del mismo modo en que se tensa una cuerda o una piel sobre la caja de resonancia de un instrumento a punto de ser tocado; imponen silencio e inmovilidad a todo el teatro para que se pueda establecer, en un espacio vaciado de toda acción y de cualquier otra comunicación, la acción y el diálogo mágicos de la representación.

El *brigadier* del teatro interviene para instituir con sonidos discontinuos una articulación entre dos tipos de actividad social. Y eso que llamamos, por ahorrar espacio, «los tres golpes» son en realidad doce (9 + 3). Cifra que se refiere de manera directa al momento en que se levanta el telón en los cortes mayores de los astros, el mediodía o la medianoche.

Este análisis se aplica íntegramente a los disparos que inauguran muchas celebraciones del Corpus Christi y que producen de igual manera un doble efecto de cierre y apertura en el tiempo y las actividades sociales. Esta ruptura significa para los humanos despertados por los petardos o el cañón, que deben vaciar la jornada que empieza de toda acción o preocupación ordinarias, para así consagrar su tiempo, sus gestos y su atención —hechos de este modo disponibles— a la acción mágica de la representación ritual². Y puesto que la ruptura que obra en el tiempo social coincide

2. Véase Leach, 1968, capítulo VI, «Deux essais concernant la représentation symbolique du temps». Las referencias abreviadas envían a la bibliografía al final del texto.

con el crepúsculo de la mañana, pone a la sociedad a la hora del cosmos y viceversa, justo antes que el sol y los hombres, como el telón de un teatro, se levanten.

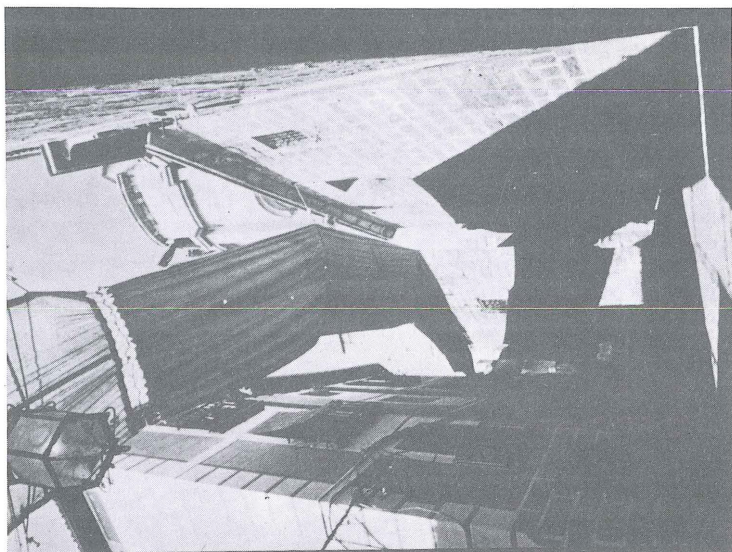
Esto no es todo. El ruido estrepitoso que llega tan lejos en la tierra como en el cielo, tiende a actuar como el cielo mismo y sus meteoros. Aquí se encuentran, activadas en ocasión de la celebración del Corpus Christi, las antiguas y largamente extendidas representaciones acerca de la eficacia cósmica del ruido (viene a la mente aquel que se hace más o menos por todo el mundo, en ocasión de los eclipses). «¡Hacemos un trueno! Es para limpiar el cielo» me dijeron los artilleros que, en 1988 en Friburgo (Suiza), hacían sonar su cañón una mañana del Corpus Christi. Una fórmula jupiteriana que funciona de dos maneras en la celebración: porque es jueves, *Jovis dies*, como el día de la institución de la Eucaristía por Cristo y el día de su ascensión; luego porque la fórmula indica la posible presencia, sino deseada, del agua del cielo *antes* de la celebración y la necesidad de alejar esa agua, dado que el Corpus Christi es solar, como veremos, y que es especialmente necesario que el sol brille para que empiece la procesión.

Todas las celebraciones del Corpus Christi utilizan *dos* cielos. Primero la bóveda celeste, el cielo gris o azul del que acabo de hablar, y al cual los artilleros tratan de hacer entrar en razón cuando no se muestra comprensivo. Segundo, un cielo de tela siempre presente. En francés su nombre es *dais* [palio]: rectángulo de tela ricamente bordado y a veces salpicado de estrellas en su cara interior, llevado en las cuatro esquinas por cuatro hombres y bajo el cual desfila, en el centro de la procesión, el portador del Santísimo. El nombre alemán del objeto es *Himmel*, «cielo»; apelación que el francés ha conservado en la expresión «ciel de lit» [cielo de cama], para designar un trabajo del mismo tipo que aquel del palio.³

3. En español «el cielo» de un coche o de cualquier espacio cerrado.



b) Tomillo y romero olorosos, pétalos de flores por millones: una cubierta vegetal paradisíaca tapiza el «camino», luego de la celebración (Foto de Claude Macherel) CNRS, 92D001,46/1



a) El cielo natural es duplicado por un cielo cultural: *cielos o toldos*, antes de la celebración (Foto de Claude Macherel) CNRS, 92D001, 19/1.

Esta duplicación de la bóveda celeste es a veces fija, y sus dimensiones son en ese caso impresionantes. En Toledo, por ejemplo, para su salida al aire libre, la hostia no se coloca en una custodia portátil sino en una custodia sobre ruedas, obra maestra de la orfebrería renacentista en forma de catedral que pesa cerca de dos quintales. La altura de la custodia, junto a la estrechez de las calles de la ciudad impide el uso de un palio. Pero el Santísimo, que tiene, aquí como en todas partes, todos los atributos del sol, no puede desfilar bajo el cielo descubierto. Así que los toledanos tienden unos toldos por encima de las callejuelas y por encima de todo el recorrido de la procesión. En el siglo XVI a los toldos se les llamaba *cielos*. Como los cielos portátiles, pero a una escala mayor, los toldos difuminan una luz tamizada y trabajada, en la cual, dicen los toledanos, el oro, la plata y las innumerables joyas de la custodia brillan realmente en todo su fulgor, mientras que un sol directo mataría su brillo.

Los toldos, que son dispuestos una semana antes de la celebración, soportan una representación cósmica suplementaria. «Los toldos deben estar mojados», se escucha repetir por las calles en los días previos al Corpus. El antropólogo que, en mayo de 1991, esperaba secretamente que no lloviera para experimentar con las creencias, tuvo que aguantarse. Fueron mojados. El miércoles en vísperas de la celebración, hacia las 8 de la noche, llovió durante diez minutos sobre los toldos de Toledo.

¿Porqué *es necesario* que al menos algunas gotas de lluvia mojen estas telas antes de la celebración? ¿A qué tiende la creencia? Al mismo efecto que el que se le confiere en otros lados al poder del cañon para limpiar el cielo del Corpus Christi. Las dos creencias son simétricas e inversas: los toldos son un *cielo cultural próximo* sobre el cual se llama entre murmullos a una lluvia dispuesta antes del día fijado, para que ese cielo *fabricado* sea un cielo *completo*, alternando lluvia y buen tiempo a semejanza del cielo *natural*. A la inversa el cañón obra con gran ruido sobre un cielo

natural lejano y completo, del que la *cultura* pretende regular los caprichos, alejando a la lluvia para que el sol brille el día fijado.

Antes de reencontrar al sol –del cual se adivina que es igualmente doble– regresemos a la tierra. Tenemos la tierra de todos los días y tenemos, superpuesta a ella para la celebración, un modelo reducido e ideal de la naturaleza. Este modelo está figurado en primer lugar por la forma del recorrido de las procesiones: siempre trazan un bucle en el espacio urbano o pueblerino; es, idealmente, un círculo, la imagen de una totalidad espacial alcanzada. La naturaleza está además intensamente presente en la vestimenta vegetal de ese recorrido: en los árboles y las flores recojidos en el campo con los cuales se cubre el espacio habitado. Vestimenta integral, al menos metafóricamente, por la continuidad del decorado de tapiz vegetal aplicado sobre la trayectoria del cortejo. Guirnaldas continuas de boj a lo largo de las fachadas por aquí; por allá, hayas jóvenes frescamente cortadas por centenares y erguidas delante de cada casa, al lado de cada puerta en el recorrido, con el tronco metido en un balde de agua; en otros lugares y según el clima, palmeras, pinos, y otras esencias forestales.

Así dos setos vegetales de cada lado del cortejo, y flores por todos lados, en cantidades astronómicas. Ramos en los altares y en los vanos de las ventanas – en Córcega sus flores deben cegar dichas aberturas⁴. Flores también sobre el suelo, por montones. En Umbría y otros lados, se hacen auténticos tapices florales con motivos complejos, inmensos y delicados⁵. En ningún sitio, ni la procesión y bastante menos el portador del Santísimo, circulan sobre el piso desnudo: a lo largo del cortejo, niños provistos de canastas dispersan pétalos bajo sus pasos. Bajo otros cielos mediterráneos, la totalidad del trayecto es generosamente recubierta, al alba

4. Luci Desideri, comunicación personal.

5. Giulia Clavi, comunicación personal.

de la celebración, de tomillo y otras esencias olorosas. En Toledo, el tomillo y la mejorana cortados en la campiña aleña llenan tres camiones. Su olor penetrante recompone la atmósfera de la ciudad, algo que por otro lado árboles y flores hacen del mismo modo. Cuando aquellos que las conocieron, evocan las celebraciones barrocas del Corpus Christi, aquellas anteriores al Vaticano II, lo que por lo general les viene primero a la mente, es la memoria emocionada de estos perfúmenes: «Aquella mañana, toda la ciudad olía a bosque y flores...»

La fórmula es emblemática. La tierra dispuesta en representación para servir de calzada y de decorado a las procesiones del Corpus Christi, es una tierra sublimada, un jardín paradisiaco en el que sólo tienen participación los colores y los perfumes, cosas casi inmateriales que hablan a los sentidos nobles, la vista y el olfato, es decir, al alma. Sistemáticamente está excluido del ambiente todo aquello que pudiera recordar las funciones groseras del cuerpo, en especial los productos alimenticios de la tierra. No hay cocina propia del Corpus Christi, a diferencia de tantas otras celebraciones cristianas – pavo de Navidad, panqueques de la Candelaria, conejo de Pascuas, etc.

En este espacio adornado, vestido, disfrazado de jardín del Edén, bajo un cielo artificial y una luz que nunca es cruda la sociedad circula con el sol en su centro: el sol representado por el Santísimo. La metáfora solar está presente a la vez en el continente y el contenido. En el continente, porque la forma más corriente de la custodia es la de un sol radiante y su materia es siempre brillante, oro, plata o pedrería. Y en el contenido porque el Sol del saludo (*sol salutis*) y Sol de justicia (*sol justitiae*) son otros nombres de Cristo. El cual se halla presente en el viril de la custodia, bajo la apariencia de una rodaja de masa, blanca y luminosa, llevada por un clérigo revestido de ornamentos blancos realzados en oro. «La radiante Eucaristía, escribe Chateaubriand, se muestra bajo un palio, igual que el sol brilla bajo

una nube de oro, a lo largo de una avenida iluminada por sus fuegos.»⁶

Considerada en la totalidad de su movimiento, una procesión del Corpus Christi configura de este modo, en los lapsos en los que el sol de la naturaleza sube del horizonte al cénit, la revolución completa y circular de un sol cultural sobre una tierra y bajo un cielo, representados ellos también, haciendo como si este cosmos en miniatura estuviera engastado en el otro, el verdadero, el grande, aquel que se trata de sublimar.

Es notable que la primerísima idea del Corpus Christi, la imagen original y matriz del rito, haya sido una figura astral. Hacia 1220, en sus sueños místicos sobre la Eucaristía, Juliana de Cornillon veía, según escribe su biógrafo poco tiempo luego de su muerte, «la luna llena carcomida por la mordedura de un negro creciente, amputada de una fracción bastante grande de su cuerpo esférico». En la interpretación de la visión que terminará por dar y que conducirá, cinco o seis años más tarde, a la creación del Corpus Christi, la luna figura la Iglesia, es decir una de las tres encarnaciones del cuerpo de Cristo, según la teología, cuerpo a quién falta una celebración propia de la Eucaristía. Ese es el sentido de la oscura amputación de luz.

Antaño, en ocasión de los eclipses de sol, los curas solían exponer al Santísimo en sus iglesias, lanzando así, en lo que era concebido como una batalla cósmica contra las fuerzas de la sombra y de la muerte, la fuerza del pan de la vida eterna y el poder del fuego de la custodia. Uso mágico que hay que acercar a otro. En el campo, se mantienen en la esquina de las casas los árboles que adornan el camino del Corpus Christi; en la ciudad, se conserva un pedazo de esa madera: por medio de su presencia o quema en el hogar, el leño evita en la vivienda las amenazas que el fuego tempestuoso del cielo hace pesar sobre ella.

6. 1986, IVa parte, I, VII.

Lo cual nos conduce a nuestro punto de inicio, a los disparos jupiterianos encargados de limpiar el cielo al alba de la celebración y por medio de ellos, a todas las representaciones de una función social realmente capital: la soberanía.

La sociedad

«Los clérigos cantaban en las iglesias suaves y deliciosos cantos en loor de Nuestro Señor; las campanas tocaban a coro en las abadías y las iglesias; los monasterios estaban solemnemente adornados por dentro y por fuera con telas de seda; las calles y las casas de las ciudades estaban revestidas y arregladas con cortinas y ricos adornos; las vías y los caminos estaban sembrados de follaje de albura, con árboles verdes y florecillas nuevas; todo el pueblo, alto y bajo, hombres, mujeres, viejos y jóvenes, acudían en gran compañía a los pasajes y a los cruces de caminos...»⁷.

¿Una descripción de Andalucía, de Silesia, de Normandía, de Colombia, de Nuithonia o de cualquier otra provincia católica una mañana de Corpus Christi? No: una descripción del triunfo hecho por sus súbditos al rey Felipe Augusto, en 1214, «mientras regresaba a Francia luego de la victoria [de Bouvines]»⁸. Pero así era por todos lados, en cualquier siglo antes del Vaticano II, *el camino* del Corpus Christi, el recorrido de las procesiones esa mañana: engalanado como la jubilosa entrada de un soberano en su ciudad. Tan manifiesto es el triunfo hecho a un dios soberano en la celebración del Corpus, que ésta es a veces llamada «coronación». ⁹ Y sólo el desgaste de las palabras impide oír en

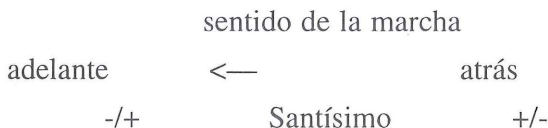
7. GUILLAUME LE BRETON, citado por Duby, 1973, p. 93.

8. *Ibid.*

9. «Beaux sacres, beau battre», «bellas coronaciones, bella trilla», se decía en la Francia occidental (HERTZ, p. 221). «Hay dos sacros y son los dos domingos de Corpus Christi», agrega Hertz, que recopiló este dicho en 1915 en el frente, entre los combatientes de la Mayenne. Los dos domingos

pleno la ósmosis entre consagración y sacramento, o incluso oír en el epíteto «Nuestro Señor» pegado a Jesucristo, que la catolicidad rinde ese día fidelidad a su Señor por excelencia: una representación de la divinidad.

En las ciudades episcopales en todo caso, esta representación la lleva un sacerdote que es a la vez un príncipe, es decir, un hombre con dos dimensiones de soberanía: religiosa y política, espiritual y temporal. El sentido de la palabra griega *episkopos*¹⁰ es, etimológicamente, «aquel que ve desde lo alto», que «supervisa». En todos lados, el sacerdote que lleva el Santísimo ocupa una posición dominante en la escala de la sociedad local. Ésta se ordena respecto a esta eminencia en la procesión. Por muy numerosos que sean los participantes, por compleja que sea la sociedad, la jerarquía de esta es lo que la procesión manifiesta con mayor visibilidad, siendo distribuidas las prerrogativas en orden lineal según un principio de proximidad:



Estando el hijo de Dios «más cerca del hombre¹¹» que ningún otro día, más hombres son los hombres según la definición local de la excelencia humana, más cerca de Dios se colocan. Los clérigos (todos varones) llevan de este modo la delantera a los laicos; entre los primeros, el clero

son evidentemente los dos jueves del Corpus Christi: la celebración mayor y su repetición menor en la octava.

10. De donde vienen en español «obispo», en francés «*évêque*».

11. Esta expresión es la de G. DUMÉZIL, 1977, p. 156. En un dios concebido como único, la antítesis entre un componente alejado del hombre (aquí, Dios padre) y un componente próximo (Dios hijo), evoca de manera irresistible ciertas representaciones indoeuropeas del dios soberano (Varuna y Mitra, Júpiter y Dius Fidius).

secular lleva la delantera del clero regular; entre los segundos, los hombres la llevan sobre las mujeres, en todo caso, los adultos sobre los niños, etcétera.

Cuando los adultos y los niños son varios miles, distribuidos en un centenar de grupos diferentes, el número de diferenciaciones sociales es enorme y sirven para ordenar a los grupos y, dentro de ellos, a los individuos¹².

Como siempre que se trata de hacer conocer, de legitimar y de consagrar prerrogativas establecidas y mantenidas en la violencia de las relaciones de fuerza (Macherel, 1986), éstas no están nunca alejadas de la superficie civilizada de la representación. Conflictos más o menos abiertos, más o menos sordos, llegan muy a menudo a enturbiar el agua límpida del espejo de las formas.

Finalmente, por muy complejo que sea el diseño de una estructura social puesta en escena por las procesiones, la ambición totalizadora que les es inherente conduce a ordenar la multitud de divisiones y distinciones en juego, en una composición armada sobre algunos ejes sobresalientes. A quien las observe, un gran número de procesiones aparecen ordenadas según el viejo esquema tripartita de los indoeuropeos: representantes y representación de la soberanía en la cúspide, con sus dos componentes religioso y político jerarquizados en ese orden, luego representantes y representación de la fuerza militar y finalmente, representantes y representación de la tercera función, producción y reproducción (Macherel y Steinauer).

12. Para dos análisis detallados de la relación entre una sociedad urbana compleja y su representación en el Corpus Christi, véase DARNTON, 1984, pp. 122-141 (Montpellier en el siglo XVIII); también MACHEREL y STEINAUER, 1989, pp. 170-221 y 286-289 (Friburgo en el siglo XX).

El pan, el cuerpo y el verbo

Acerca de la relación entre la simbología del pan y los orígenes del Corpus Christi, seré breve. A mi juicio, el Corpus Christi nace y extrae su última razón de ser, de las distorsiones teológicas en la simbología del pan eucarístico entre los siglos IX y XIII. Cristo y después de él, el cristianismo, captaron los poderes de una simbología del pan muy antigua y que sobrepasa ampliamente dicha religión, tanto en el tiempo como en el espacio social¹³. Esas representaciones mentales asimilan la fabricación del pan a la reproducción de los cuerpos, y viceversa. Presentes y activas en el rito eucarístico desde los orígenes hasta el siglo IX, fueron evacuadas cuando la Iglesia decidió reemplazar el pan hecho con levadura fabricado en casa y ofrecido en la misa por los fieles, por un pan ázimo confeccionado por los clérigos.

El espacio vacante fue progresivamente llenado por una teología cada vez más sofisticada de la Eucaristía, es decir, por la representación intelectual que los clérigos producían acerca de la eficacia del rito. Siendo una merma en la vitalidad del rito por un lado y una racionalización de su interpretación, por el otro, ambos procesos son históricamente paralelos. Una vez acabado este enorme trabajo entre los siglos XII-XIII, ya no quedaba sino proponer su fruto a la adoración de los fieles: la hostia como producto de la teoría de la transustanciación. Lo cual se hizo por medio del gesto de la elevación, primero, introducido en 1195, y luego por medio del Corpus Christi, que lo prolonga y lo amplía.

En resumidas cuentas, el Corpus Christi nace, en gran parte, porque la simbología carnal y vital del pan ya había abandonado la Eucaristía. Mientras que los fieles la mantenían en un rito anexo, el del pan bendecido, los clérigos la

13. Para detalles y desarrollos sobre este punto, véase MACHEREL, 1985 y 1994.

substituían por la teoría. En el siglo XIII, ésta afirma que después de la consagración ya no hay pan en la Eucaristía. Y por supuesto si queda todavía el cuerpo de Cristo, es como producto de las operaciones intelectuales que la teoría enuncia y que la Iglesia legitima. Aquello que la Iglesia le propone a los fieles en el Corpus Christi es entonces *el poder del verbo de los clérigos que ha producido la teoría* y el poder de aquellos que asumen la supremacía, mediante la fuerza si es preciso. Dicho de otro modo, su propio poder.

Concluyo con una observación que implica ciertas propiedades generales de los ritos, en comparación con otro tipo de representaciones simbólicas.

A propósito de cada uno de los elementos del cosmos que componen la representación hecha por las procesiones del Corpus Christi, he notado dos cosas, siempre presentes y deliberadamente ligadas entre sí: el elemento mismo por un lado (cielo, lluvia, sol, naturaleza vegetal) con una cantidad de sus propiedades físicas implicadas en la representación (el color del cielo, el perfume de las flores, la luz del sol, el momento de su paso, etc.) y por otro lado, las figuraciones o transposiciones simbólicas de ese elemento.

Es el caso también en las representaciones de la sociedad hechas en los cortejos. La sociedad local está físicamente representada en una procesión; la gente está ahí en carne y hueso, caminan, respiran, aprueban, callan, se arrodillan, etc. Al mismo tiempo, esa colectividad y cada uno de sus miembros se representan a ellos mismos, por medio de múltiples efectos de espejo. Pero lo que los participantes de los cortejos representan de este modo, no es la sociedad propiamente dicha, sino la idea que éstos se hacen de las relaciones que la constituyen.

Esta observación ilumina una diferencia importante entre esta clase de rito y otro tipo de representaciones simbólicas como las obras de arte, los mapas, planos o imágenes en general: el objeto simbolizado está físicamente ausente de los

íconos, mientras que está físicamente presente en los ritos y a veces como actor de su propia representación.

Y además está la categoría intermediaria de las figuras o de las imágenes con las cuales los hombres tratan de persuadirse de que están realmente habitadas con la presencia del ser representado, a pesar de su ausencia manifiesta. Es esta categoría que evidencia la Eucaristía. Estas figuras son muy complicadas y, cuando se llega a hacerlas dignas de crédito, muy poderosas. Sin embargo, su complejidad y credibilidad son el producto de operaciones rituales en las cuales los seres y las cosas reales entran en la representación bajo la forma dual que ya mencioné más arriba. Es eso lo que convierte a esas figuras en algo profundo, misterioso y fascinante, tanto para el creyente como para el antropólogo.

Obras citadas

- CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, (ed. P. Reboul), París, Flammarion, 1966, 2 vol.
- DARNTON R., *Le grand massacre des chats*, París, Robert Laffont (traducido del inglés por Marie-Alyx Revellat), 1984.
- DUBY G., *Le Dimanche des Bouvines*, París, Gallimard, 1973.
- DUMÉZIL, G. *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, segunda edición, París, Gallimard, 1977.
- Hertz, R., *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, París, Felix Alcán, 1928.
- LEACH, E.R., *Critique de l'anthropologie*, París, PUF (traducido del inglés por Dan Sperber y Serge Thion), 1968.
- MACHEREL, C. «Le pain et la représentation sociale des processus vitaux», en *Identité alimentaire et alterité culturelle*, Neuchâtel, Institut d'ethnologie», 1985, pp. 213-230.
- «Hiérarchies passagères ou la forme des forces» en Centlivres, Pierre y Hainard, Jacques (ed.) *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'Age d'homme, 1986, pp. 182-191.
- (en colaboración con Renaud Zeebroek) «Le pain était leurs corps» en C. Macherel y R. Zeebroek (ed.), *Une vie de pain. Faire, penser et dire le pain en Europe*, Bruselas, Crédit communal de Belgique, 1994, cap. I.
- MACHEREL, C. y Steinauer, J., *L'Etat de ciel. Portrait de ville avec rite. La Fete-Dieu de Fribourg* (Suisse), Friburgo, Méandre Editions (difus. Société d'ethnologie, Nanterre) 1989.

EL CORPUS CHRISTI SEVILLANO, DE LA EDAD MEDIA A LA ÉPOCA ROMÁNTICA

por Vicente Lleó Cañal

El 8 de Junio de 1579, el agente sevillano de los banqueros alemanes Fugger escribe una carta a la casa matriz de Ausburgo relatando un singular acontecimiento que había tenido lugar poco tiempo atrás. Al parecer, un vecino de San Ginas (o lo que es más probable, Gines, en el Aljarafe sevillano) se había refugiado en sagrado para escapar de sus acreedores. Los vecinos, sin embargo, fiados de su buena presencia física, deseaban que interpretara el papel de Cristo en un carro de representación para la procesión del Corpus Christi, cuyo tema era el Prendimiento de Cristo en el Huerto de los Olivos. Temeroso de ser capturado, éste se resistía a sus peticiones hasta que, finalmente, los vecinos consiguieron convencerle, proponiéndole que llevarían el carro hasta la puerta de la iglesia, con lo que podría ascender y descender de él sin abandonar sagrado, entendiendo que, de alguna manera, el carro era también suelo sagrado.

Sin embargo, uno de los acreedores que supo de estos planes ideó una artimaña: en connivencia con el alguacil del pueblo, convencieron al que había de interpretar el papel de Judas para que, en el momento de darle el beso de la traición a Cristo, le propinara un empujón para que cayera fuera del carro, con lo que, una vez en el suelo, podría ser prendido. Todo, en efecto, sucedió tal como lo habían pla-

neado, pero no habían contado con la reacción de los Apóstoles, o, mejor dicho, con los vecinos que interpretaban el papel de Apóstoles. En efecto, Pedro, echando mano a la espada, propinó un tajo en la cabeza al alguacil que casi le arranca la oreja. El escándalo que se originó fue mayúsculo y todos los que habían intervenido fueron llevados ante la Justicia. La sentencia dictada por el Juez fue realmente singular: Judas fué condenado a azotes por ofensas al Señor; el alguacil a curarse a su costa; Pedro quedó libre por haber actuado como un fiel Apóstol; finalmente el acreedor perdió todos los derechos a sus deudas, según especifica la sentencia, «para toda la Eternidad»¹.

Creo que pocos episodios ilustran mejor el carácter de la antigua fiesta del Corpus Christi que el que acabamos de relatar, sobre todo la extraordinaria confusión de planos y realidades: el pasado y el presente, lo divino y lo profano, lo simbólico y lo real. Como afirma Octavio Paz respecto al auto sacramental, pero son términos que podrían hacerse extensivos a la fiesta eucarística en su totalidad, en el Corpus Christi «los razonamientos danzan, los argumentos se enroscan en una décima o se esculpen en un soneto y los silogismos giran sobre si mismos zapateando una seguidilla. Artificios escénicos de la mente especulativa...»².

Pero sería erróneo creer que este entrecruzamiento de planos, que esta confusión de realidades equivale al caos, a la ausencia del orden; por el contrario, la reiteración del pasado en el presente, la presencia de lo sagrado en lo profano, la asunción misma por los actores de los papeles que interpretan, revelan que, por encima o más allá de la apariencia cambiante de las cosas, del devenir cotidiano, existe un cosmos inmutable, ajeno al paso del tiempo y de las contin-

1. VON KARWILL, V. (ed.) «*The Fugger News-Letters*», Londres, 1924, pp. 34 y ss.

2. Paz, O. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fé*, Barcelona, 1982, p. 449.

gencias. La fiesta del Corpus Christi saca a la luz la estructura profunda de lo creado, permite visualizar el hecho misterioso de que el milagro no solamente fue, sino que nunca ha dejado ni dejará de ser. Su función consiste precisamente en abolir las barreras de la lógica, en convencer del milagro que, por su propia naturaleza, es alógico. Esta dimensión, diríamos, teológica de la fiesta del Corpus Christi la diferencia de otras fiestas populares del Antiguo Régimen, en el sentido bakhtiniano del término, y ayuda a explicar su extraordinaria persistencia.

Las noticias más antiguas de la celebración de la fiesta por lo que respecta a Sevilla se remontan al siglo XV. A través de ellas se percibe una organización de la fiesta que adopta la forma de un microcosmos urbano; así, si por un lado la procesión enlaza los puntos nodales del espacio ciudadano, en su desarrollo participan todos los estamentos sociales. Esta integración del conjunto de la población es perceptible en los mismos preparativos de la fiesta. Por un lado existía una diputación formada por miembros de los dos cabildos de la ciudad, el secular y el religioso. Esta diputación se encargaba del aspecto más oficial de las celebraciones, la liturgia propiamente dicha, pero también del arreglo de las calles por donde había de discurrir la procesión y, eventualmente, de las danzas y los espectáculos teatrales que la acompañaban. La participación popular, por su parte, se articulaba a través de los gremios y las hermandades, que reorganizaban el decorado de las calles para la Octava del Corpus, costeaban una serie de carros con episodios de la Historia Sagrada y, finalmente, desfilaban con sus imágenes y pendones. La nobleza, por último, concurría a la celebración con fiestas de lanzas y cañas que tenían lugar en la Plaza de San Francisco, como revela un auto capitular de 1474³.

Este panorama de armonía social que acabamos de dibu-

3. GESTOSO PÉREZ, J. *Curiosidades antiguas sevillanas*, Sevilla, 1910, p. 90.

jar no se vió exento, naturalmente, de problemas y tensiones. En 1554, por ejemplo, los gremios decidieron dejar de contribuir con los carros y las danzas a la procesión, solicitando a la ciudad que los financiara de sus propios y rentas. Esta inhibición popular pudo deberse a varias y complejas causas, pero seguramente jugó un papel importante la paulatina toma de control por parte de las autoridades eclesiásticas de los espectáculos escénicos; control que en las Constituciones de 1586 llegaría a asumir la forma de una censura previa por parte del Provisor del Arzobispado. De aquí, de los esfuerzos por parte de las autoridades eclesiásticas por dotar de un carácter catequético al teatro popular, habría de surgir, como sugiriera convincentemente Marcel Bataillon hace ya años, el auto sacramental, singular conjunción de teología y teatro⁴

De todas maneras y pese a todos los problemas y dificultades, la festividad del Corpus Christi fue durante siglos la fiesta sevillana por excelencia, la que se celebraba con mayor esplendor. En 1594, por ejemplo, según revela un cronista, los gastos del Cabildo municipal sólomente ascendían a 5.500 escudos, de los que 3.000 se empleaban en sufragar las representaciones teatrales y las cuadrillas de danza. Había algo de orgullo local en estos dispendios, pues como afirma el mismo cronista «aunque en todos los lugares de España se celebran estas fiestas con increíble solemnidad y varios placeres, no quitándole la gloria a las ciudades famosas que en esto gastan parte de sus thesoros, pueden rendir todas vasallaje a la insigne ciudad de Sevilla, que en celebrar estas fiestas les haze notable ventajas y con razón, pues siendo ella el luzero de España y el archivo y thesoro de su honor y grandeza, parece que de derecho está obligada a mostrar en estas santas ocasiones más gravedad y pompa, como más señora y con cuyo poder ninguna de las del mundo puede competir»⁵.

4. BATAILLON, M. *Varia Lección de Clásicos Españoles*, Madrid, 1964.

5. R. MESSIA DE LA CERDA, «*Discursos festivos en que se pone la descrip-*

En realidad no se trata sólo de la hipérbole vacía de un cronista que se siente obligado a halagar la exaltada opinión que la ciudad tiene de sí misma. La fiesta del Corpus Christi parece haber conectado de tal manera con la imaginación y la sensibilidad de los sevillanos que llegaba incluso a celebrarse en el interior de los conventos de clausura, como en la calle, con sus procesiones, fuegos artificiales, carros de representación y gigantes y cabezudos. Éstos eran costeados, como una obra pía, por cofradías y particulares a fin de que ni las monjas quedaran excluidas de unas fiestas tan populares. En 1579, por ejemplo, la Cofradía de Pasión costó la celebración en el Monasterio de Nuestra Señora de la Merced con «misa cantada con ministros, música de voces y ministriles y un carro y dos danzas y en la tarde una comedia en el monasterio *como siempre se ha hecho*»; en términos muy similares se expresaba el compromiso concertado el mismo año de 1579, entre la Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora y el Convento de Santa María del Cármen⁶. La práctica seguía siendo habitual en el siglo XVII, como demuestran los documentos de 1687 y 1692 publicados por el investigador Gestoso y referidos al Convento de Madre de Dios. Aquí el benefactor era un particular, Don Andrés Vandorne. Uno de los aspectos más interesantes de estos documentos es el modo como viene descrito el Convento, que aparece como una ciudad en pequeño, con sus calles y plazas por donde había de discurrir la procesión, como una especie de microcosmos sevillano oculto tras altas tapias⁷.

Pero sin duda, el testimonio más patético de hasta qué punto la fiesta se encontraba arraigada en Sevilla nos lo proporciona el anónimo autor de unas «Memorias de Sevilla»,

ción del ornato e invenciones que en la Fiesta del Sacramento la Parrochia Collegial y vezinos de Sant Salvador hizieron» Madrid. Biblioteca Nacional. Ms. 598. Existe edición facsímil a cargo de V. Lleó Cañal. Madrid, 1989.

6. LÓPEZ MARTÍNEZ, C. *Teatros y comediantes sevillanos del siglo XVI* Sevilla, 1940.

7. J. GESTOSO PÉREZ, Op. cit., pp. 217 y ss.

que recogen noticias del siglo XVII. En ellas, al referirse al año de 1649, cuando una terrible epidemia acabó con la mitad de la población, sumiendo a la ciudad en el más profundo caos, el autor describe los debates que tuvieron lugar entre los canónigos, sobre si celebrar la procesión del Corpus por su recorrido tradicional o bien limitarla a un breve circuito en torno a la Catedral. «Benció al fin – escribe el anónimo – la grandeza deste Cabildo y resolvió en que avía de ser con la solemnidad de siempre y en el mismo instante se sacó aquella alcázar de plata, la Santissima Custodia, y se sacaron las reliquias, no reparando como se experimentó luego que no avía quien llevara ni lo uno ni lo otro, no cesando por esto el valor invencible de tan gran Cabildo que, sin embargo, dijo que se ejecutase lo acordado...»⁸. Las páginas que siguen, de mano del cronista, quien a cada paso afirma «yo lo ví» o «yo estaba allí», constituyen un escalofriante relato de una solemnísima procesión deambulando por unas calles prácticamente vacías, pues las gentes de la ciudad o habían muerto o permanecían en sus casas cuidando a los agonizantes.

Sin embargo, a pesar de este arraigo popular que como hemos visto poseía la fiesta del Corpus Christi en la ciudad, también contaba con enemigos. Los motivos de la oposición de éstos respondían a diversas causas: muchos encontraban escandaloso el solapamiento de las esferas sagrada y profana, por decirlo más llanamente, el propio aire de diversión que acompañaba invariablemente a la fiesta. Esta actitud, que podríamos calificar de *moderna*, cuenta con testimonios desde el siglo XVI; el famoso «Doctor Navarro», Martín de Azpilicueta, resulta ilustrativo al respecto. «Veo – escribía – que por ver y mirar (los elementos profanos de la procesión) algunos clérigos dexan el choro, otros el canto, otros ríen cantando y riendo cantan, dellos no atienden a lo que dicen,

8. MORALES PADRÓN, F. *Memorias de Sevilla. Noticias sobre el siglo XVII*. Córdoba, 1981.

dellos más devotos están en notar quién cómo salió vestido y quién cómo dança, bayla, burla y dize gracias, que en contemplar el mismo Santissimo Sacramento que allí se lleva o en el misterio que aquella processión representa...»⁹

Pero el elemento que, como veremos más adelante, concitaba principalmente las iras de los moralistas eran las danzas, quizás la parte más popular de la procesión. Estas danzas se dividían en dos grupos: por un lado, las llamadas de «cuenta» o «de sarao», que se ejecutaban al son de instrumentos más o menos aristocráticos, como el arpa o el laúd y que, al parecer, estaban influidas por los bailes de sociedad contemporáneos. Por otro lado estaban las llamadas «danzas de cascabel», mucho más populares, bailadas al son de guitarras, panderos y castañuelas, que incluían letrillas coreadas por el público. A esta última clase pertenecía la «zarabanda», famosa por su supuesta «lascivia» que desató la indignación del P. Mariana. Incluso para algunos espíritus sensibles los propios autos sacramentales resultaban blasfemos, pues confiaban a actores y actrices de vida poco recomendable, la interpretación de personajes sagrados. Casi invariablemente, cuando se produzca una catástrofe en la ciudad – peste, incendio, terremotos – los predicadores echarán la culpa no sólo a la representación de comedias, sino a la de los propios autos sacramentales. En fin, las mismas figuras grotescas, Tarasca, gigantes, cabezudos, etc., llegarán a necesitar una justificación, bien alegórica, viendo en ellas imágenes de los «vicios» que huyen delante del Sacramento o bien «arqueológica», como sucede con el poeta Juan de la Cueva, que veía en ellas venerables vestigios de la antigüedad romana y aún etrusca.

Estos enfrentamientos entre partidarios y críticos de la fiesta que, como hemos visto, se remontan al siglo XVI, tendría su más dramática ilustración en los sucesos acaecidos en Sevilla a fines del siglo XVII. El principal protago-

9. BATAILLON, M. Op. cit., p. 190.

nista de ellos fue el nuevo Arzobispo, Don Jaime Palafox y Cardona, hombre de carácter intransigente, quien, nada más tomar posesión de su sede en 1685, escribió un *dubio* a Roma, a la Sagrada Congregación de Ritos, solicitando información sobre «si debe y puede el Arzobispo prohibir en la festividad y Octava del Corpus Christi que se celebren bailes y danzas en la Catedral, por mujeres y hombres enmascarados y con los sombreros puestos, en presencia del Santísimo Sacramento, a pesar de hacerse por costumbre antigua»¹⁰.

Por otro lado, un Caballero Veinticuatro del Cabildo de la Ciudad, seguramente a instigación del mismo Arzobispo, presentó una moción a fin de que el dinero que la ciudad empleaba en la Tarasca, gigantes, danzas, etc. para la procesión, pudiera ser empleado en dotar a doncellas pobres que sustituirían a aquellas en el cortejo.

Ambos Cabildos, secular y eclesiástico, reaccionaron con energía, con la excepción antes citada, a las pretensiones del Arzobispo y en defensa de las tradiciones. Sin embargo, el prelado, sintiéndose autorizado por la ambigua respuesta que había recibido de Roma, lanzó un interdicto prohibiendo que las cuadrillas de baile entrasen en la Catedral. El resultado fue un verdadero escándalo, que terminó en una batalla de insultos, amenazas, multas y recursos a la Audiencia, entre el Arzobispo por una parte y los dos Cabildos por otra. Mientras tanto, el público que llenaba el templo no cesaba de dar vivas a la ciudad y a la Fé de Cristo y mueras a los «molinistas». Este último era un dardo especialmente envenenado, dirigido contra el Arzobispo, que era un ardiente seguidor del autor de la «Guía Espiritual», de la que incluso había hecho una nueva edición en Sevilla¹¹.

Pero más interesantes que estas disputas oficiales fue lo

10. ROSA y LÓPEZ, S. DE LA, *Los Seises de la Catedral de Sevilla*, Sevilla, 1904, p. 204.

11. *Ibid.*, p. 215.

sucedido con las cuadrillas de danza. En efecto, amedrentadas estas ante las amenazas de multas y excomuni3n, fueron abandonando paulatinamente la procesi3n, cuando de repente se vieron sustituidos por los propios sevillanos que se lanzaron a danzar incluso con sus trajes de calle «por amor a su Dios sacramentado».

No podemos seguir aqu3 todas las vicisitudes de esta aut3ntica «querrela de las danzas», pero baste se3alar, como 3ndice del apasionamiento al que se lleg3, el hallazgo en la noche del 3 de Octubre de 1692, en la Catedral y bajo el confesionario que habr3a de ocupar el Arzobispo a la madrugada siguientes de «un barril relleno de p3lvora, cohetes, pa3os embreados, trozos de teas y otros combustibles, puestos en comunicaci3n con la misma puerta por medio de una larga cuerda untada de alquitr3n, que sal3a a la parte exterior por debajo del quicio, para servir de mecha», una aut3ntica bomba incendiaria con la que, evidentemente, se buscaba zanjar de una vez por todas la pol3mica.

Las disputas se continuaron, apelando cada una de las partes constantemente a las instancias superiores, hasta 1699, cuando una c3dula real de Carlos II estableci3 que en adelante los grupos de danzas estar3an formados «tan s3lamente de hombres, sin permitir ni consentir (que) haya mezcla ni intervenci3n de mugeres en manera alguna, los cuales hayan de llevar las caras descubiertas, sin velos, m3scaras ni otro disfraz, usando en lugar de sombreros guirnaldas, como se estilaban en los tiempos antiguos por la mayor sinceridad y decencia»¹².

La justificaci3n expresada por Carlos II para recortar tan dr3sticamente la antigua tradici3n de las danzas sevillanas resulta enormemente significativa. En efecto, la raz3n de los moralistas busca siempre el recurso a una supuesta pureza primitiva «en los tiempos antiguos», que se habr3a visto co-

12. Citado por J. GUICHOT, *Historia del Excmo. Ayuntamiento de la Ciudad de Sevilla*. Sevilla, 1897, vol. II, p. 306.

rrompida por los abusos del pasado más reciente, aún a costa de falsificar para ello la más elemental evidencia histórica. En pleno siglo XVIII, reformistas de, por decirlo suavemente, tibio espíritu religioso, atacarán los autos sacramentales por considerarlos «irreverentes» y las figuras grotescas de la procesión porque «distraen» la devoción.

En realidad, lo que se plantea desde fines del siglo XVII, pero sobre todo a partir del siglo XVIII, entre adversarios y partidarios de la fiesta del Corpus Christi, es el enfrentamiento de dos visiones del mundo, más que de dos concepciones éticas o estéticas. Para la crítica dieciochesca ilustrada, un retablo barroco, con sus retorcidas columnas salomónicas, sus entablamentos ondulantes, sus brillos dorados, sus esculturas gesticulantes y teatrales, resultaba no simplemente feo, sino atentatorio al orden «natural», al igual que los «artificios escénicos de la mente especulativa» que acompañaban a la procesión. Se trata de dos posturas irreconciliables, una versión peculiar de lo que podríamos denominar de querrela entre «antiguos» y «modernos».

En efecto, lo que separa la sensibilidad ilustrada de la barroca no es solamente el paradigma de la Antigüedad o la doctrina de la mimesis, sino un modo diverso de entender la experiencia humana. En realidad, de lo que estamos hablando es de actitudes modernas o pre-modernas, cuya línea divisoria se encuentra precisamente en el pensamiento ilustrado. Lo que caracteriza a los «modernos» es la división de la experiencia en compartimentos estancos: en las relaciones sociales, lo público se opone a lo privado; en lo que respecta al propio cuerpo, aparece dividido entre partes sucias y bajas y partes nobles y elevadas, en fin, la actividad espiritual se distinguiría por su carácter sagrado o profano. Los «antiguos» o pre-modernos no parecen haber concebido tales fisuras en la experiencia; ésta se sentía como un todo continuo, capaz de englobar aspectos aparentemente contradictorios, un todo en el que se pueden producir constantes deslizamientos entre el pasado, el presente y el futuro, entre

el cielo, la tierra y el infierno. En definitiva, lo que caracteriza la fiesta antigua del Corpus Christi es el sentido del milagro, de lo milagroso y la esencia de éste radica, justamente, en la anulación de las barreras de la lógica.

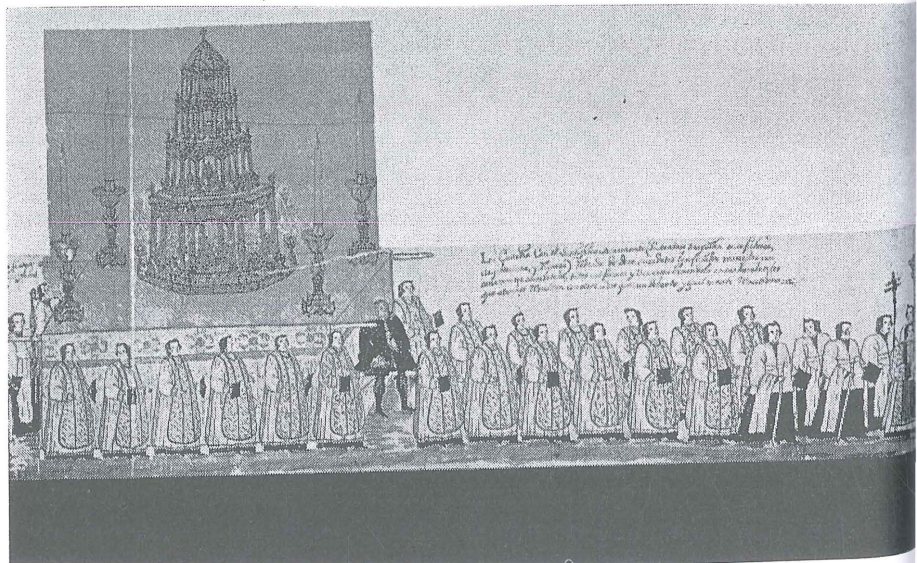
Por todo ello, el choque entre ambas concepciones vitales era inevitable. Ahora bien, el espíritu de la modernidad posee también como componente el gusto «anticuario», un interés entre romántico y científico por los tiempos pasados. Para el hombre moderno, el pasado, expulsado del presente, se convertirá en objeto de investigación y estudio, susceptible de ser analizado con la misma asepsia con la que un paleontólogo o un geólogo estudian sus materias. Y así, no es coincidencia que el apogeo de los estudios anticuarios surja precisamente desde el seno de las sociedades ilustradas dieciochescas, abarcando todos los campos: lingüística, folklore, arqueología, etc.

De esta manera, desde los mismos presupuestos ilustrados que consideran, por ejemplo, incompatibles con una sociedad «civilizada» fiestas como la del Corpus – Clavijo y Fajardo llegarán a decir que sólo sirven para confirmar «el concepto de bárbaros que hemos adquirido entre las naciones» – se estudiarán con detenimiento sus peculiaridades y su desarrollo histórico. Es el caso, por ejemplo, de Fermín Arana de Varflora (pseudónimo de Fernando de Valderrama) que publica en 1776 la primera edición de su «Compendio histórico-descriptivo de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla», donde dedica un largo y minucioso capítulo a describir «la solemnidad con que en Sevilla se celebran las funciones de Semana Santa y del Corpus Christi»¹³. Y es el caso, también, de un extraordinario documento gráfico, poco posterior, cuyo título en una cartela identifica como «Mapa del Orden con que se haze la solemne Procesión del Corpus Christi en la Santa, Metropolitana y Patriarchal Yglesia de

13. Existe edición moderna, a cargo de la Sociedad de Bibliófilos Andaluces. Sevilla, 1978.



a) Adelante: la Tarasca seguida por gigantes y cabezudos.



b) Atrás: la custodia de plata, obra de Juan de Arfe.

Fig. 6. La procesión del Corpus Christi de Sevilla en 1747 (autor anónimo).

Sevilla», existente en una colección particular y del que hemos publicado recientemente un facsímil. Se trata de un conjunto de ocho dibujos apaisados, de distintos tamaños, donde con la precisión de un naturalista el autor ha registrado todos y cada uno de los elementos que componían la antigua fiesta del Corpus Christi sevillano¹⁴

Estos dibujos plantean difíciles problemas de autoría y datación. En efecto, aunque una inscripción advierte que «Nicolás de León Gordillo hizo este Mapa, año de 1747», la Tarasca aparece representada con siete cabezas, novedad que como advierte otra inscripción se introdujo solamente en 1770. Más sorprendente aún, otra inscripción hace referencia a la Real Orden de Carlos III de 1780, por la que fueron definitivamente suprimidas las danzas, los Gigantes y la propia Tarasca. La única explicación plausible es que los dibujos en cuestión sean una copia de autor desconocido y fecha imprecisa (aunque evidentemente posterior a 1780) de otra serie de dibujos más antigua - ¿la realizada por León Gordillo en 1747? - a la que se le hubieran añadido las novedades introducidas hasta la fecha de ejecución.

En cualquier caso, desde nuestro punto de vista tiene poca importancia quién fuera el autor de los dibujos; más nos preocupa su fidelidad, que parece bastante notable pese a la poca habilidad del autor. Así, son perfectamente reconocibles aquellos elementos que aún se conservan, como la Custodia de plata labrada por Juan de Arfe entre 1580 y 1597, con las adiciones introducidas por Juan de Segura en 1668, el trono del Arzobispo y las andas con las efigies y las reliquias de la Catedral.

Pero lo que nos interesa destacar es que estos dibujos, más que la plasmación de una realidad constatable son una reconstrucción ideal; están ejecutados, no lo olvidemos, des-

14. Dí a conocer y reproduce parcialmente los dibujos en 1980 y ahora han sido editados en facsímil con ocasión de la Expo '92 por la Comisaría de la Ciudad de Sevilla (Sevilla, 1991), con mi introducción.

pués del Real Decreto de 1780 que modificó sustancialmente la composición de la procesión. Se trata, pues, de un intento de recuperación de una realidad perdida, de un pasado ya irrecuperable, de un pasado, por lo demás, que aparece representado como un auténtico *cosmos*, un universo ordenado y lleno de sentido.

La procesión asume el papel, pues, de metáfora de la propia sociedad sevillana; no solamente están representados todos los estamentos, sino que su ubicación responde a su importancia relativa en el seno de la sociedad. Esta ubicación sigue un peculiar protocolo que parece reflejar el de la Corte: así, si en ésta es la figura del Monarca el eje estructurador y la proximidad o distancia de éste marca el peso específico de cada personaje, en la procesión del Corpus ese papel lo desempeña la Custodia, que marcha casi al final de la misma. El orden de precedencia es, pues, inverso. Abren la marcha las figuras grotescas, la Tarasca, los Gigantes y Cabezudos, las Mojarrillas, el Padre Pando y la Madre Papahuevos, etc. a las que siguen inmediatamente los representantes de las cofradías. Éstas tenían su origen en los gremios y, desde ese punto de vista pueden ser entendidos como representantes del pueblo llano. A estos siguen las nueve «religiones», es decir, las órdenes religiosas establecidas en la ciudad; es interesante señalar que su lugar en la procesión sigue un orden inverso al de su implantación en Sevilla, abriendo marcha los capuchinos, es decir los más recientes, y cerrándola los dominicos, los más antiguos. A estos les suceden los representantes de las veinticinco parroquias de la ciudad, con otras autoridades del clero secular. A continuación marchan las reliquias propiedad de la Catedral, precedidas por el Diputado de las mismas; las reliquias simbolizaban la tradición y la *auctoritas* de la sede hispalense y eran de suma importancia para las aspiraciones a Iglesia Primada de España que albergaba. Así, encontramos un repertorio completo que incluye desde reliquias de Cristo, como un *lignum crucis* y una espina de la corona, hasta res-

tos de Apóstoles, como San Pedro y San Bartolomé, de santos locales como San Leandro y San Laureano, símbolos del favor de los Reyes, como las Tablas Alfonsinas, etc.

A este grupo seguían los clérigos beneficiados de las distintas parroquias entre los que se distribuían las cuatro cuadrillas de danzantes, una de ella con espadas, baile sumamente popular en Andalucía. Cerraban esta parte de la procesión los Canónigos de la Catedral y de la Colegial del Salvador. Tras ellos, el verdadero núcleo del Cortejo, la gran Custodia de plata, en pos de la cual marchaba el Arzobispo rodeado de todos los símbolos de su autoridad – mitras, *flabellum*, trono, etc. Por fín, el Tribunal de la Inquisición y el Cabildo de la Ciudad bajo mazas.

La disposición de los grupos en el cortejo que acabamos de describir constituye, en efecto, como el mismo título de los dibujos revela, un fiel «mapa» de la sociedad que representa. Pero es un mapa que se ha ido haciendo a lo largo del tiempo; la ubicación, por ejemplo, del Cabildo Catedralicio y del Arzobispo a ambos lados de la Custodia es una muestra del difícil equilibrio alcanzado después de pugnas seculares entre ambas autoridades eclesiásticas. De la misma manera, el lugar dentro del cortejo del Cabildo de la Ciudad, detrás del Tribunal de la Inquisición es reflejo del poder real de esta institución. Éste había sido adquirido no sin dificultades, como revela el forcejeo entre ambas instituciones, cabildo y tribunal, durante las exequias de Felipe II¹⁵.

Antes señalábamos como la mirada detrás de estos dibujos responde a una sensibilidad de naturalista; podríamos añadir que su inspiración es casi ecológica: el reflejo de un mundo ordenado y sin conflictos, en el que confluyen las diversas clases sociales ocupando cada una su ubicación «na-

15. La documentación sobre el conflicto, que dio lugar al famoso soneto burlesco de Cervantes que empieza. «Voto a Dios que me espanta tal grandeza...» fue publicada por A.M. FABIÉ en apéndice a su edición de los «*Sucesos de Sevilla*, de 1592 a 1604 por Francisco de Ariño», Sevilla, 1873.

tural», en el que las instituciones alcanzan un punto de equilibrio, en el que lo sagrado y lo profano se entremezclan con la mayor naturalidad. Evocación, pues, de un mundo que en el momento en que se realizan los dibujos, recordemos, después de 1780, comienza a desaparecer y testimonio por tanto más que de una realidad de una visión ideal.

La evolución de la fiesta nos la muestra otra excepcional serie de dibujos inspirados precisamente en los que acabamos de describir. En efecto, la serie antigua, de fines del siglo XVIII, debió ser adquirida en Sevilla por el Duque de Montpensier, de cuya colección proceden. Éste tras su matrimonio con la Infanta María Luisa Fernanda y la Revolución de 1848, decidió establecer su residencia en Sevilla, que de esta manera se convirtió en la segunda Corte de España. No podemos analizar aquí la figura de Montpensier, cuya importancia para la Andalucía de la segunda mitad del siglo XIX resulta difícil de sobreestimar; señalemos, no obstante que, aunque frustradas sus aspiraciones al trono de España, no por ello cejaría en la defensa de un proyecto político que buscaba superar el conflicto contemporáneo entre liberales y tradicionalistas, un proyecto que apoyándose en determinados elementos de modernidad, sin embargo salvase el «alma» de España, es decir, sus tradiciones. Ahora bien, como llegará a decir Cecilia Böhl de Faber, ideóloga costumbrista estrechamente vinculada a Montpensier, lo que verdaderamente quedaba de España estaba en Andalucía.

Es desde esta perspectiva desde la que hay que entender el fomento del folklore y las costumbres locales protagonizado por Montpensier, quien contribuiría decisivamente a consolidar lo que por abreviar podríamos denominar «imagen romántica de Andalucía». El propio retrato de Montpensier, vestido de «majo», pintado por su artista de cámara Joaquín Domínguez Bécquer constituye elocuente índice¹⁶.

16. Ver nuestra introducción al frente del catálogo *La pintura en Sevilla en la época de los Montpensier*, Sevilla, 1979.

En este contexto hay que situar, igualmente, la realización por parte de otro de los pintores al servicio de su Corte, Antonio María de Vega, de una serie de dibujos de la procesión del Corpus Christi celebrado en 1866, que tomaría como modelo la serie más antigua. Esta circunstancia permite confrontar dos visiones, ambas en cierta medida ideales, de la realidad social que representa el Corpus. Así, si la estructura básica de la procesión permanece inalterada a casi un siglo de distancia, con la ubicación relativa de los distintos grupos e instituciones más o menos cerca de la Custodia, verdadero eje del acontecimiento, según su importancia o peso en la estructura de la sociedad, los componentes, sin embargo, difieren notablemente. En primer lugar hay que destacar la supresión de las danzas (a excepción de los Seises) y de la Tarasca y otras figuras grotescas. Todos ellos, como ya hemos señalado, quedaron suprimidos por el Real Decreto de 1780. Sin embargo, la larga tradición española de que «las órdenes se acatan, pero no se cumplen» hizo que estas sobrevivieran algún tiempo más, al menos si hemos de creer las reminiscencias escritas por José María Blanco White en Inglaterra, referidas al periodo 1790-1800¹⁷. Su definitiva desaparición en los primeros años del siglo XIX probablemente tuvo más que ver con un cambio en la sociedad que con reales órdenes. Ahora además, en 1866, abre la procesión la Guardia Civil, dando escolta a los representantes de los hospicios y asilos de la ciudad. El contraste no puede ser mayor entre las dos series de dibujos. Si, en los más antiguos, encontrábamos abriendo la procesión a las figuras más populares y al pueblo llano, representado por los gremios y cofradías, ahora su lugar aparece ocupado por representantes de dos de las más características instituciones del Estado decimonónico: los cuerpos de seguridad del estado y las instituciones de beneficencia.

17. BLANCO WHITE, J. *Cartas de España*, Ed. A. Garnica, Madrid, 1972, p. 236 ss.

Otra novedad significativa es la presencia del estamento militar, plenamente coherente con el peso que éste tenía en la sociedad española contemporánea, dominada por generales y «espadones». Lo vemos representado por los caballeros de las Ordenes de San Hermenegildo y San Fernando, los cuales portan el estandarte de este Monarca. Y lo volvemos a encontrar en el punto más prestigioso de la procesión, al final, junto a los propios Duques de Montpensier, representado por el Capitán General de Andalucía, al que acompaña el Gobernador Civil, es decir, las dos nuevas figuras del ordenamiento político en la España contemporánea.

Pero más reveladoras quizás que las nuevas incorporaciones a la procesión sean las ausencias. Éstas nos indican el cambio que se ha producido en la ciudad de un siglo a otro. Señalemos en primer lugar la ausencia de las «religiones», es decir, de las diversas órdenes religiosas, exclaustradas y «desamortizadas» por los decretos de 1836 y 1855. Su desaparición del «mapa» del Corpus Christi marca un cambio irreversible, no menor que el que se produce contemporáneamente en la ciudad, donde las demoliciones de conventos señalan el tránsito de la ciudad conventual barroca a una ciudad inspirada en los principios «higienistas» decimonónicos¹⁸. Mayor valor simbólico todavía tiene la ausencia del Tribunal de la Inquisición, antaño todopoderoso y que llevaba una existencia mortecina hasta el definitivo decreto de supresión de 1834. «Religiones» e Inquisición eran quizás los más elocuentes símbolos del Antiguo Régimen; su ausencia constituye un clamoroso testimonio del cambio que se ha producido.

Entre las dos series de dibujos, es decir, entre los dos «mapas» podemos recomponer la trayectoria de una evolución; una evolución que abarca no sólo aspectos políticos o económicos, sino marca el tránsito de una visión pre-moderna a otra moderna. Hasta qué punto los sevillanos se reco-

18. AA. VV. *La arquitectura de nuestra ciudad*, Sevilla, 1981, pp. 81 y ss.

nocían en esta nueva fiesta resulta difícil de determinar; la decadencia en la que entra la fiesta desde la segunda mitad del siglo XIX permite suponer que poco. Por otro lado, sin embargo, aún amputada de la mayoría de sus más brillantes elementos, la procesión del Corpus Christi se integraría junto con las ferias y romerías en el conjunto de fiestas exóticas que fascinaba a los viajeros románticos como un acontecimiento «pintoresco» más. Lo expresa con la mayor claridad el erudito francés Antoine de Latour, gran amigo y colaborador del Duque de Montpensier, quien afirmaba que todo el ajetreo de la fiesta del Corpus «me faisait ressouvenir de la foire de Sidi-Ibrahim, aux environs du Cairo»¹⁹.

19. LATOUR, A. de, *Études sur l'Espagne. Seville et l'Andalousie*, París, 1855, pp. 118 y ss.

CORPUS CHRISTI Y TAUROMAQUIA.
UNA FIESTA BAJO EL SIGNO DE LA
MUERTE SACRIFICAL

por Pedro Romero de Solís

Los historiadores de la Iglesia, en general, y de la liturgia católica, en particular, afirman que la fiesta del Corpus Christi fue instaurada en 1264, por el papa Urbano IV, bajo la denominación de *Faestum sacratissimi corporis D. N. Iesu Christi*. En el Concilio de Vienne (Francia), convocado en 1311 por el papa Clemente V, fue confirmada dicha fiesta. A partir de entonces, se propagó con notable rapidez por todo el Occidente cristiano. Urbano IV situó, en el centro de la fiesta, un culto popular con la intención de que las «piadosas muchedumbres» acudieran a las iglesias para enfervorizarse con la «entonación de alegres himnos». La fiesta del Corpus transita victoriosa en los siglos posteriores hasta alcanzar el tiempo del Concilio de Trento que la consagra como la festividad emblemática «del triunfo de la Fe sobre la herejía». No todos los intérpretes coinciden en reconocer a la fiesta del Corpus Christi como la principal manifestación pública de la Iglesia triunfante. Por el contrario, a nuestro entender, esta dimensión polémica nos parece esencial para comprender buena parte de la dimensión popular de tan notable celebración litúrgica.

La sociedad bajo el azote de la violencia

En efecto, tanto la Iglesia como los principados cristianos, en la época de fundación del Corpus Christi, vivían sumidos en una guerra permanente que dejaba por allí donde avanzaba una lúgubre estela de destrucción y de muerte. Los frentes de batalla se multiplicaban al interior de los reinos cristianos y los pocos momentos de sosiego eran aprovechados por sus príncipes para planear, al exterior de sus respectivas fronteras, las expediciones guerreras que denominaron Cruzadas.

A este clima de guerra perpetua, de *polemos* universal, le correspondía un combate interno, a su vez incesante, contra el que se consideraba el verdadero adversario, contra el causante de todos los males, contra Satán, esto es, contra un diablo que solía esconderse tras una inquietante doblez: por un lado, empozañaba a la propia Iglesia que reaccionaba promoviendo sucesivas, aunque tímidas, reformas, unas, para hacer frente a la cada vez mayor corrupción de las costumbres y, otras, para intentar detener la amenaza endémica de las herejías que se sucedían, unas a otras, sin solución de continuidad y, por el otro, empujaba al pueblo, pretendidamente inculto, a la descristianización mientras que, como por consecuencia y por todas partes, resurgían numerosas las supervivencias paganas. Así pues, en uno y otro caso, campeaba victoriosa y amenazadora la inquietante sombra del Maligno cuyas manifestaciones se multiplicaban por el universo de la Cristiandad.

En este contexto, uno de los más temidos avatares del Demonio, uno de los que se instalaban con más facilidad en la aterrorizada imaginación de los campesinos diezmados ya por la crueldad de *razzias* de guerreros feroces, ya por la implacable mortandad de graves epidemias, era una serie de monstruos y dragones devoradores de hombres que aparecían en los bosques o piélagos que rodeaban las ciudades y las asediaban por el terror: éstas eran las atroces quimeras

que los santos guerreros se veían obligadas a combatir. Entre ellas recordemos los dragones de las regiones infernales, las tarascas de los pantanos corrompidos y los toros de latifundios impenetrables.

Así pues el mencionado Concilio de Vienne es imposible comprenderlo al margen de esta dimensión de violencia social-religiosa: se celebra en un tiempo histórico constituido por catástrofes y aborda temas, casi todos, marcados por el signo de la adversidad. Cuando Clemente V convoca el Concilio, años antes, ya había tenido que huir de Italia y trasladar la Santa Sede a Francia, fijando, a partir de 1309, su residencia en Avignon, capital del reino de Provenza. Los últimos años del siglo XIII y los primeros del XIV, fechas entre las que se sitúa el Concilio de Vienne, la Cristiandad aparece más desgarrada que nunca. Urbano IV accede al trono de la Iglesia cuando ejercía en Jerusalén de patriarca: actuaba en Tierra Santa por mandato de Inocencio IV que le había encargado la tarea de impulsar el rescate de los Santos Lugares. En efecto, después de las fracasadas Cruzadas, acaudilladas por el rey de Navarra (1240) y por el señor de Cornuailles (1241), frente a las tropas del sultán de Egipto, se pierde Jerusalén en 1244. San Luis, rey de Francia, ante tal catástrofe, decide armarse cruzado y junto con el conde de Provenza –reino donde, años después, como se ha dicho, habría de buscar refugio el propio papado– parte, en 1248 de Marsella, a la cabeza de una gran flota rumbo al lejano Oriente. Pronto cae prisionero mientras las aguas desbordadas del Nilo cercan sus tropas que son aniquiladas. Por el contrario, en estos mismos años, su primo hermano, san Fernando, rey de Castilla, ejemplo, a su vez, del caballero cristiano, del *miles gloriosus*, avanzaba invencible hacia el sur musulmán de la Península Ibérica, duplicaba la extensión territorial del reino cristiano y empujaba, haciéndolas retroceder, centenares de kilómetros hacia el Sur, las fronteras sarracenas. En 1246 rendía Córdoba –la legendaria capital del Califato– y en 1248 reconquista Sevilla, la ciudad que

había sido, con los visigodos de San Isidoro, cabeza de la Iglesia occidental.

En consecuencia si la Cruz, en el extremo occidental del Mediterráneo, avanzaba firmemente, en el otro extremo, por el contrario, era la Media Luna la que conseguía la victoria militar y lograba la supremacía religiosa en el Mediterráneo oriental. Mientras tanto, en el centro, en Italia, parecían concentrarse todas estas gigantescas tensiones bélicas hasta el punto de empujar su existencia colectiva al borde del abismo. La inseguridad era de tal naturaleza que el papa Urbano IV nunca logró reinar desde Roma, nunca consiguió centralizar en la presunta ciudad eterna la organización burocrática y militar de su Estado. El centro administrativo de la Iglesia tuvo que pasar a Francia y el Papado al tener que domiciliarse allí se puso bajo la protección y la influencia política francesa.

Sin embargo, Francia tampoco era un terreno a salvo de conflictos y crueldades. Tan sólo unos años antes el papa Inocencio III creía que la herejía de los albigenses era la más terrible amenaza que nunca había conocido la Iglesia llegando, incluso, a considerarla más peligrosa que la propia religión musulmana. La *Chanson de la croisade contre les Albigeois* canta cómo la herejía del sur de Francia había sido cauterizada con el fuego sagrado de una guerra santa.

En este clima histórico de guerras, enfrentamientos y combates es en el que se instituye la fiesta triunfal del Corpus Christi. Es decir, una festividad que recuerda a la Cristiandad, junto con el combate necesario que es preciso plantear a las fuerzas del mal, el ulterior triunfo de la Fe. Ahora bien, y esto resulta fundamental para comprender la argumentación general de este estudio, con la victoria saldría magnificado el valor expiatorio de la muerte.

La concepción sacrificial de la Eucaristía

Desde el punto de vista litúrgico la Iglesia constituyó la

fiesta en honor del Santísimo Sacramento del Altar como culminación del ciclo litúrgico de Pentecostés. En una época en que la piedad cristiana vive bajo el pavor del milenio, bajo del temor a la total aniquilación del mundo, la introducción de esta fiesta hay que verla, a su vez, al interior de un movimiento eucarístico que a partir del año mil irrumpe en Occidente y que es abordado en otro capítulo de este mismo libro (véase el estudio de MIRI RUBIN ¹).

Santa Juliana de Lieja había sido protagonista de un episodio sobrenatural en el curso del cual se le reveló la Sagrada Forma como una luna refulgente a la que, sin embargo, le faltaba un trozo de modo que la vívida esfera aparecía cual una media luna. La comisión de teólogos que se encargó de interpretar tan peculiar figura revelada dictaminó, en primer lugar, que la santa debería guardar secreto para siempre y, en segundo lugar, que la fracción lunar que le faltaba a la hostia solar significaba que, en el ciclo litúrgico, se echaba de menos, con la culminación de la primavera, la celebración de una gran solemnidad eucarística. Sin embargo, no era difícil para el pueblo reconocer que en la alucinación de la santa vibraba una angustiada llamada de atención a la dentellada que había dado, en la Cristiandad, la religión de la Media Luna así como una denuncia de las derrotas militares que estaban sufriendo los príncipes cristianos debilitados por sus vidas de pecado, de codicia o de infamia.

Precisamente será, uno de los miembros de la mencionada comisión de teólogos, el arcediano Pantaleón, al ser exaltado al solio pontificio con el nombre de Urbano IV, el que dispondrá en 1264 según se ha referido, la celebración obligatoria de una fiesta en honor del Santísimo Sacramento del Altar.

1. Además ver GARCÍA VILLOSLADA, R.: «La Cristiandad en el mundo europeo feudal» en Llorca, y Montalbán, 1964-76: II, 735-737. *Historia de la Iglesia Católica en sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva y Moderna*, vol. II, Madrid, BAC, 1964-1976, pp. 521 y 735-737.

Pero aunque nos interese la dimensión agonística de la visión lunar de la Sagrada Forma nos vamos a detener, a continuación, en otro de los prodigios que se hallan en la base de este espectacular culto, y, sobre todo, de la expansión europea de la fiesta. En Bolsena, estando un sacerdote diciendo misa, en el momento de la consagración, parece que ante su duda de la presencia real del cuerpo de Cristo encubierto bajo las especies de pan y vino, la hostia se bañó de sangre y el cáliz se iluminó de púrpura (LOBERA, 1856: 567-568). Subrayamos la importancia simbólica de este acontecimiento sobrenatural no sólo por el hecho de haber convertido este santo corporal en una apreciable reliquia, que se venera aún hoy día en la catedral de Civitavechia (este templo se decidió erigirlo, en 1290, precisamente en memoria del prodigio) sino, porque, llegado a oídos de Urbano IV tuvo la virtud de inclinarlo, decididamente, a instituir la fiesta de la exaltación de la Sagrada Forma. Y por voluntad de este santo varón uno de los momentos culminantes de la fiesta sería la procesión que habría de acompañar al propio viril expuesto, el cual, a su vez, tomaba el nombre de *ciborium*, de *cibo*, alimento, ya que encerraba, literalmente, la carne de Cristo (idem: 569).

Retengamos algunos de estos datos pues nos han de servir para recuperar la significación histórica de la Eucaristía. De un lado, la hostia que, al ser consagrada, derrama sangre sobre un cáliz incandescente es una lección del sentido sacrificial de la Consagración: es decir, que al separar la carne de la sangre está reproduciendo la muerte de Dios; de otro, la propia voz adoptada para denominar al primer expositor de la Hostia, *ciborium*, nombre que hace palpable referencia a la cualidad alimenticia, incluso cárnica de aquella. Está claro que lo que tanto el vocabulario como el milagro quieren recordar y retener es el núcleo sacrificial de la fiesta o, lo que es lo mismo, el ritual de violencia sagrada y de fiesta nutricia, de muerte y alimento, que exhibe y proclama.

Durante el siglo XIII, al quedar la Iglesia, por un momento emancipada de sus combates frente a las herejías de los cátaros y valdenses, su pensamiento eucarístico pudo florecer y fué Santo Tomás de Aquino uno de sus más importantes portavoces puesto que, en posesión de la filosofía aristotélica introducida hacía poco en Occidente, pudo producir la más importante sistematización tanto de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía como del misterio de la Misa en tanto que proceso ritual y sacrificial. Es, precisamente, en ese siglo, como hemos tenido ocasión de mencionar, cuando se instituye la procesión del Corpus, es decir, se comienza la adoración pública de las *especies* fuera de la Misa, fuera de la Iglesia, fuera de todo recinto particularmente sagrado, esto es, en la propia calle. En el siglo anterior a la instauración de la fiesta del Corpus se había introducido la costumbre de elevar la hostia en el momento de la consagración y en el siguiente se iniciará la práctica piadosa de la exposición sacramental. Es, en esta época de florecimiento eucarístico, el siglo XIII, cuando nacen, también, los himnos a la Eucaristía que tanto habrían de fomentar la piedad popular: el *Lauda Sion*, el *Pange lingua*, etc.

El clima de violencia que conmueve la sociedad europea de aquellos siglos es quizá el causante de que se produzca una importante degradación en la práctica religiosa así como una generalizada restauración de supervivencias paganas que tuvieron por consecuencia la extensión del abuso y, como reacción, el surgimiento del pensamiento crítico de la Reforma. Recordamos una cita del erasmista Alfonso de Valdés que, aunque algo posterior al tiempo histórico que nos ocupa, nos da, sin embargo, una idea cabal del clima de resurgimientos paganos como inmediata consecuencia de la subida del nivel de protagonismo del pueblo en la vida religiosa. Alfonso de Valdés escribía: «No sé donde nos ha venido tanta ceguedad en la cristiandad que casi hemos caído en una manera de gentilidad... Mirad cómo habemos repartido entre nuestros santos los oficios que tenían los dioses

gentiles. En lugar del dios Marte han sucedido Santiago y Sant Jorge; en lugar de Neptuno, Sant Elmo; en lugar de Baco, Sant Martín; en lugar de Eolo, Santa Bárbara; en lugar de Venus, la Magdalena. El cargo de Esculapio lo habemos repartido entre muchos. Sant Cosme y Sant Damián tienen cargo de las enfermedades comunes; Sant Roque y Sant Sebastián, de las pestilencias; Santa Lucía, de los ojos; Santa Polonia, de los dientes; Santa Agueda, de las tetas; y, por otra parte, San Antonio y Sant Aloy, de las bestias; Sant Simón y Sant Judas, de los falsos testimonios, Sant Blas de los que estornudan» (Cf. GARCÍA VILLOSLADA, 1980: III, 351-383).

Así pues, este clima de abusos, de un lado, y la exposición de los principios de la teología de la Reforma, de otro, proporcionaron, al actuar simultáneamente, la mayor crisis de fe que había sufrido el Occidente, el cual creía, desde los primeros cristianos, en la presencia real de Cristo en la Eucaristía así como que la Misa era la reproducción verdadera del sacrificio de Jesús.

La presencia real de Cristo fue negada por los reformadores, al menos en la versión transubstancial tal como la había formulado, en el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino. El teólogo Sayes escribe que frente a las distintas actitudes que tomaron los diferentes reformadores se podría calificar la doctrina de Lutero, Zuinglio y Calvino de la siguiente manera: según el primero, el cuerpo de Cristo se halla en la Eucaristía; de acuerdo con el segundo, la Eucaristía significa el cuerpo de Cristo; y para el tercero, Cristo actúa en la Eucaristía. Por su parte, el concilio de Trento va a repetir la vieja tradición de los Padres: la Eucaristía es la carne de Cristo» (SAYES, 1986: 191).

Sin embargo, la Reforma protestante llegó a ser bastante más intransigente a la hora de aceptar la concepción sacrificial de la Misa que lo había sido frente al misterio de la presencia real. Lutero, por ejemplo, en 1521, aseguraba en su obra *De abrogande missa privata* que considerar «la

misa como sacrificio es una auténtica idolatría» (SAYES, 1986: 263). Calvino irá todavía más lejos pues llegó a afirmar en su libro *Institución de la Religión Cristiana* que «para que todos entendieran, la misa constituía, en sí misma, aunque se celebrara con toda dignidad, el mayor género de impiedad, blasfemia y sacrilegio» (SAYES, 1986: 287). Naturalmente, esta posición llevó a los protagonistas a asegurar que no se podía adorar a Cristo en la Eucaristía y, por consiguiente, tampoco honrarle en fiestas o pasear su simulacro en procesiones. Para Calvino aquellos que venerasen a Jesús, en tales condiciones, eran, sin más, peligrosos idólatras (SAYES, 1986: 193).

El Concilio de Trento, que fué la respuesta de la iglesia de Roma a las distintas posiciones protestantes, hizo hincapié, sobre todo y como era de esperar, en la reafirmación de la presencia real, en la doctrina de la transubstanciación frente a los luteranos y en la defensa del culto eucarístico fuera de la Misa. Sin embargo, los debates fueron dirigidos de tal manera que, desde un principio, se obvió el tema del sacrificio a favor de las cuestiones relativas al sacramento con la intención de no abordar aquel mientras que no fuera agotado éste.

La presencia de la víctima y el valor de la sangre derramada

En ciertos aspectos, los padres conciliares tenían razón puesto que no es posible reproducir en toda su plenitud el sacrificio de Cristo en la cruz si no tenemos, simultáneamente, la presencia de su cuerpo y de su sangre: el sacrificio es imposible sin la presencia real de la víctima. Sin embargo, determinados problemas políticos que cruzaron las salas de sesiones de Trento impidieron que las discusiones sobre ambos temas se sucedieran normalmente, es decir, la una después de la otra. El Concilio tuvo que ser interrumpido y

pasaron varios años antes que el Papa tuviera ocasión de convocarlo de nuevo. Para los historiadores modernos de la Iglesia este aplazamiento fue muy grave porque al permitir que los católicos insistieran en la dimensión sacrificial de la Eucaristía se hizo mayor el abismo que separaba a la sazón a protestantes de católicos ya que aquellos negaban el sacrificio mientras que éstos lo afirmaban tajantemente².

Intentaremos, a continuación, definir el *sacrificio* en el contexto que nos interesa. Mauss en su *Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice* (1899) expuso con toda claridad no sólo que el sacrificio era la institución fundamental a la hora de comprender la relación del hombre con lo sagrado sino que, por si fuera poco, subrayaba que el sentido más profundo del sacrificio no había que buscarlo tanto en el hecho mismo de la sacralización como en el de la comunitarización que debe ser, simbólicamente, su consecuencia: por eso el ritual piacular, en su verdad, incluye tanto la destrucción total de la víctima como la ingestión colectiva de la misma³.

La explicación canónica de la Misa contiene, por supuesto, esta definición en su plenitud. En efecto, instituida en la Sagrada Cena, una vez consumido el cordero pascual, Cristo presentó a sus discípulos al pan diciendo «esto es mi cuerpo» lo partió y lo distribuyó entre ellos; asimismo expuso el vino, lo denominó «su sangre» y lo dió a beber recomendando hacerlo, siempre así, en memoria suya.

La tradición de la Iglesia destacó, a lo largo de los siglos, refiriéndose a la Misa, el carácter de verdadero sacrificio

2. La teología católica contemporánea, que en buena parte se orienta hacia la aproximación con los protestantes a partir del desarrollo del concepto de la Misa como *memorial*, tiende a vaciar de su contenido real la dimensión piacular de la Sagrada Misa hasta el punto de que los teólogos católicos que se nos proponen como más avanzados se ven en la obligación si no de negarla al menos de silenciarla (Maldonado, 1974: 275-295).

3. Para la aplicación de la teoría social del Sacrificio a las fiestas de toros ver, en general, Romero de Solís, P. (Ed.) 1992b y 1996.

que constituye la Consagración. Al menos así se entendió desde la época original de los Padres de la Iglesia. No obstante, pronto las dudas aparecieron y la Iglesia se vió en la necesidad de imponer, incluso por la fuerza, su criterio. Nos parece particularmente explícita la confesión de fe que, en 1059, tuvo que suscribir Berengario acusado de pretender que el pan y el vino que se hallan sobre el altar del Sacrificio después de la Consagración son, simplemente, un signo, un símbolo, una representación y no el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Jesucristo. Berengario, arrepentido, confesó que el pan y el vino consagrados eran no sólo sacramento sino también el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Jesús y «que sensiblemente, no ya sólo sacramentalmente, sino con toda verdad, este cuerpo y esta sangre son tocados por el sacerdote y rotos y triturados por los dientes de los fieles» (Cf. SAYES, 1986: 164). Es más, al realizarse la Consagración, en dos momentos distintos, primero la del pan y a continuación la del vino, se reproduce la separación real de la carne y de la sangre de Cristo, separación que no es otra cosa sino la reproducción real de su muerte. De ahí que en los primeros siglos del Cristianismo se propagara, por el Imperio Romano, la grave calumnia que los seguidores de Cristo sacrificaban niños y comían sus carnes; este clima lo reproduce fielmente Orígenes en su polémica obra *Contra Celso* (ORÍGENES, 1987: 912).

Pero aún más interesante para el tema aquí abordado, esto es, el de las relaciones entre la fiesta del Corpus y la corrida de toros, resulta ser la idea expresada por Lutero según la cual, la redención del género humano había tenido lugar con y en el momento del sacrificio de Cristo en la Cruz. Con la muerte de Cristo la redención del género humano quedó concluída, fue consumada. Lutero razona en *De captivitate babylonica* que sólo una víctima de importancia tan descomunal como el propio Hijo podía calmar la insaciable ira del Padre de modo que, a partir de tan atroz sacrificio, Dios decidió apartar de los hombres toda su imponen-

te cólera dejándole de importar, en adelante, los pecados que cometieran. En consecuencia, consumada una vez la muerte de Dios todos los demás sacrificios quedaban definitivamente derogados (SAYES, 1986: 287). La Misa para Lutero, y en general para todos los teólogos de la Reforma, podía ser un sacramento pero no un sacrificio, podía ser memoria de la muerte de Cristo pero no su repetición. Este rechazo y abolición de toda concepción sacrificial de la religión y, por consecuencia de la vida, tiene, a nuestro entender, una influencia capital a la hora de comprender la actitud negativa de los países de herencia protestante ante la Tauromaquia.

El banquete sacrificial

En el *Antiguo Testamento* se hace mención de un rito que denominaba *memorial* por el que se hacían presentes, se recordaban, hechos estelares del pasado mediante la intervención de la palabra, repitiendo un texto litúrgico, y la escenificación de un signo determinado que, generalmente, consistía en un banquete. Así es analizada, por ejemplo, la Pascua. Esta fiesta consiste en un banquete anual que el pueblo judío celebra en conmemoración de la huida de Egipto. El animal seleccionado para el sacrificio, o lo que es lo mismo para el posterior banquete, no podía tener ningún defecto y, además, debía satisfacer el requisito de tener una edad concreta⁴ Comiendo, todos juntos, estas reses sacrificadas los

4. Es notable contrastar cómo la fiesta de toros contemporánea que, sin duda, está erigida a partir de un esquema sacrificial, se divide en novilladas y corridas de toros en función, exclusivamente, de la edad de los animales, de la que se lleva, con la intervención de la autoridad gubernativa un riguroso control. Comienza con un vibrante toque de clarines y la aparición, en la arena, del animal que va a ser sacrificado: el toro, el cual ha sido, previamente, reconocido de forma muy minuciosa por los veterinarios del Estado que lo dan por apto sólo en el caso de que esté libre de todo defecto apa-

judíos revivían místicamente, sacramentalmente, los acontecimientos salvadores de la huída de Egipto: «se hacían contemporáneos de sus padres, de sus antepasados y se sentían salvados como aquellos» (THURIAN, 1963: 31). En el misterio de la comida pascual se producía una soberbia confusión de dos tiempos de la historia humana: el gozoso presente del banquete simultaneando el oscuro pasado de la fuga de Egipto. Los individuos, por intermediación del ritual, se hacían contemporáneos de aquel acontecimiento original.

Es muy importante recordar que el *Éxodo* fue el acontecimiento más determinante de la historia de Israel y que en su contexto tuvo lugar la alianza que se convertirá, a su vez, en la institución más importante de la existencia colectiva de los judíos. Como se sabe, tuvo lugar en el monte Sinaí coincidiendo con la inmolación, realizada por mozos hebreos, de toros cuyas vísceras fueron quemadas en holocausto. Previamente, una vez inflingida la muerte a los toros, Moisés había recogido la sangre derramada y, con ella, asperjado a los fieles diciéndoles «Ésta es la sangre de la alianza que hace con vosotros Yahvé...» (*Éxodo*: 24, 1-11). Así pues, la sangre tenía un valor muy especial para los hebreos: «la vida de la carne está en la sangre —reza el *Levítico*— y yo os la he entregado para el altar, a fin de celebrar la expiación por vuestras personas, pues la sangre opera la expiación en virtud de la vida que entraña» (*Levítico*, 17, 11).

rente y ostente el suficiente *trapío*, mas no siendo suficiente este primer control el animal sacrificial será, de nuevo, analizado con la mayor atención por el público que puede romper en aplausos, en el caso de reconocerle una belleza excepcional o, por el contrario, en el caso de que ostentare el más mínimo defecto, puede rechazarlo —lo que ocurre hoy en día con mucha más frecuencia— reclamando del responsable del ritual, el presidente de la corrida, su inmediata devolución y pidiendo, en ese caso, su sustitución por otro immaculado. Es interesante retener del comportamiento del público que asiste a las corridas de toros esta obsesión por la estricta obediencia del reglamento por el que se rigen los espectáculos taurinos que al fin y al cabo no hace sino reproducir la necesidad neurótica del cumplimiento exacto del ritual en las sociedades primitivas.

Así pues, en el Sinaí, al asperjar Moisés con sangre de toro a todo el pueblo proclamaba que Dios y su pueblo iban a tener, en adelante, una vida en común. El rito de la sangre va más allá de reproducir un mero simbolismo contractual pues, al lanzar el líquido vital –que por el sacramento piacular se ha convertido en el sustituto de la divinidad– sobre el pueblo, era como si Dios extendiera una malla familiar, una red de consanguinidad espiritual que operaba en las conciencias con la misma realidad emocional que une a un padre con su hijo. El redactor veterotestamentario no duda en terminar atestiguando ¡que en el curso del convite sacrificial vieron a Yahvé comiendo y bebiendo con ellos! (*Éxodo*, 24, 11). El banquete pues representa la comunión de los hombres con Dios. Cuando la pequeña comunidad de nómadas fue transformada en una potente sociedad sedentaria y el círculo de tiendas quedó arquitectónicamente petrificada en la gran ciudad de Jerusalén, los profetas alucinaron la ciudad santa, mientras vibraba con una enorme afluencia de peregrinos de todos los pueblos, transmutada en un inmenso banquete. Este banquete es el símbolo protector y nutricio que corresponde a una ciudad ideal, a una sociedad utópica en la que ha triunfado plenamente la alianza y todas las relaciones sociales se hallan tan sólida como pacíficamente anudadas. El banquete pues debe ser entendido como la re-presentación ritual del ideal de comunidad o, dicho de otra manera, la voluntad mágica de alimentar para restaurar la sociedad decadente. En resumidas cuentas los sacrificios, cuyas víctimas eran comidas por los oferentes, establecían una unión de éstos entre sí pero, a la vez, también con Dios (GALBIATI, 1969: 24-25).

El sacrificio de sustitución

El *Antiguo Testamento* contempla otro tipo de sacrificio, el sacrificio de sustitución, que parece llamado, de una par-

te, a reafirmar el poder de lo divino pero, también, a emancipar a la comunidad de un tributo tan antiguo como tremendo: el sacrificio humano.

El prototipo de estos sacrificios está ejemplificado en el drama de Abraham cuando, siguiendo un mandato de Yahvé, se encaminó a un monte de la tierra de Moriah para ofrecerle la vida de su hijo Isaac. En el momento solemne en que Abraham se dispone a descargar el golpe de muerte sobre el cuello de Isaac intervino un ángel del Señor declarando que, habiéndose dado por satisfecho Dios con la actitud de obediencia del patriarca, sustituyese a su hijo por un carnero que de súbito había aparecido atrapado sus cuernos a las ramas de la espesura del monte. Esta sustitución de la víctima humana por un cordero, propuesta por Dios a Abraham, constituye la idea esencial que se halla en la base de la desaparición de los sacrificios humanos. «Era ésta una lección para los israelitas —escriben los teólogos de la Universidad Pontificia de Salamanca—, que con tanta facilidad se dejaban llevar de las costumbres cananeas y algunas veces ofrecieron sus propios hijos en los altares de los ídolos o aún de su Dios, que abominaba de tales sacrificios humanos» (Colunga y García Cordero en Profesores de Salamanca, 1960: I, 230-231).

En el sacrificio de Abraham, la Iglesia vio una prefiguración del Sacrificio de la Cruz y, por supuesto, una anticipación de la Eucaristía. La muerte en la cruz del hijo de Dios, del unigénito, redime al resto de los hombres de la misma manera que los hijos de Israel salvaron su vida gracias a la disposición sacrificial del unigénito de Abraham. Así, análogamente que Isaac se sustituye al pueblo de Israel, Cristo se coloca en el lugar de la Humanidad, y si el cordero ocupó el sitio que estaba destinado a Isaac, el pan y el vino irán, en la Eucaristía, a reemplazar a Cristo.

Jesús, no sólo recupera e integra la antiquísima tradición sacrificial veterotestamentaria sino que, además, muestra una inclinación muy particular por el banquete. Es más, Je-

sús representó, repetidas veces el Reino con la imagen del banquete, de modo que el Reino que Él anunciaba y que hizo posible con su muerte y resurrección tendrá, en el banquete eucarístico, la forma más viva de pervivencia simbólica entre los hombres. Por consiguiente la Eucaristía se nos devela como la más alta culminación de una vía piacular que parece acompañar al hombre desde el comienzo de los tiempos y que tiene la virtud de sintetizar, en ella, la dimensión cruenta de todo sacrificio con el banquete, o sea, con la ingestión del Dios redentor.

Los textos elaborados por la iglesia para la liturgia de Corpus Christi que sería demasiado largo citar aquí, se refieren evidentemente a los tres temas que acabamos de evidenciar: la victoria de la iglesia sobre sus enemigos, el sacrificio de Cristo para la salvación de todos los hombres y el alegre banquete que prefigura el Reino.

La expansión de la Fiesta del Corpus

Retornemos a la festividad europea del Corpus y veamos, aunque muy someramente, el itinerario de sus fundaciones por la geografía española. La presencia de embajadores aragoneses en el Concilio de Vienne quizá explique el hecho que sea en la parte septentrional del Levante español donde los historiadores han detectado la presencia del origen de nuestras fiestas y procesiones eucarísticas. Sánchez Herrero (1989 p. 307) considera que la primera fecha a retener es la de 1322 y la primera ciudad Barcelona. A continuación se tienen documentadas las de Vich en 1330 y Lérida en 1344. Existen datos que permiten situar las primeras procesiones del Corpus realizadas en Valencia y Palma de Mallorca, respectivamente, en los años 1355 y 1371 (SÁNCHEZ HERRERO, 1989: 307).

Sin embargo, utilizando otras vías hemos sabido que en 1318 se celebraba en León una festividad eucarística y que

en 1378, en la misma ciudad, se sacó en procesión al Santísimo Sacramento. Las fiestas de León permiten detectar un frente de introducción del Corpus Christi paralelo al Camino de Santiago lo que parece quedar confirmado por la existencia, ya en 1394, de una cofradía bajo la advocación del *Corpus Christi* encargada de la organización de la fiesta eucarística (NAVAS, 1899: 141)⁵. Para otros historiadores, sin embargo, la manifestación más antigua de la fiesta del Corpus se produce en Andalucía. En su *Historia de la Literatura Española*, José Amador de los Ríos afirma que fue celebrado en Sevilla en la época de Alfonso X el Sabio (1252-1284). Ortiz de Zúñiga, una de las fuentes antiguas más fidedignas sobre la historia de la ciudad de Sevilla, refiriéndose al año 1389 escribía que «hízose con gran aparato la fiesta del Corpus, y gastó en ella la Ciudad sesenta y nueve mil maravedís», suma para aquel tiempo considerable lo que le permite deducir que de tan antiguo es esmerarse Sevilla en esta festividad (ORTÍZ DE ZÚÑIGA, 1988 1795: II, 231) (33). Sin embargo, la primera referencia documental, por el momento encontrada, relacionada con Sevilla, es para el año 1400 ya que existe un documento que recoge el pago de la cera utilizada en la celebración eucarística (Romero Abad, 1989:19-20). Ortiz de Zúñiga vuelve a citar las fiestas del Corpus de Sevilla en 1469 y hace una descripción pormenorizada de la procesión de 1506 en la que como dato curioso recordaremos que ya se cita la presencia de la tarasca (idem: 243-246)⁶.

Los estatutos de la catedral de Jaén, fechados en 1369, recogen también ciertos pormenores que revelan la celebración de la festividad eucarística. En 1464, con toda certeza,

5. Estos datos fueron extraídos del Archivo de Santo Domingo de Silos por M. FEROTIN 1897). de donde los toma el Conde de las Navas (1899: 141).

6. Para un desarrollo monográfico de la fiesta del Corpus en Sevilla ver, en este mismo libro, el capítulo de V. Lleó Cañal.

salía, por las calles jienenses la procesión del Santísimo Sacramento ya que la *Crónica del Condestable Miquel Lucas de Iranzo* testimonia que se barrían las calles, se cubrían con ramos de juncia y se vestían las paredes de la calle principal con «paños franceses» (Sánchez Herrero 1989: 268-307).

Corpus Christi y toros bravos

La simultaneidad de la Fiesta del Corpus Christi con la celebración de corridas de toros, en España, es un hecho que no por evidente haya sido lo suficientemente estudiado: es más, nos atreveríamos a decir que ha pasado casi desapercibido tanto a los historiadores de la Tauromaquia como a los de la propia festividad del Corpus Christi. Si uno de los primeros indicios lo tenemos en el castillo de Espejo la noticia más antigua que hemos encontrado se refiere a Roa, un municipio burgalés situado a orillas del Duero y está fechada en 1394. En aquel año y por causa de una grave pestilencia el consejo de Roa se obligó «porque Dios por su santa merced i por la su misericordia quiera quitar y alzar la dicha pestilencia» con un voto a Dios y a la cofradía de *Corpore Christi* de dicha villa dar cada año y para siempre todos los caballeros y escuderos, todas las dueñas y doncellas de solar conocido, todos los clérigos y moros de dicha villa una limosna de mil quinientos maravedís. «E que destos dichos mil i quinientos maravedies [sic] sean comprados quatro toros, i que sean corridos i dados por amor de Dios. Los dos toros en el día de Corpore Christi. E que estos dichos dos toros que les den i fagamos dar cocidos a los envergoñados y pobres de esta villa se llegaren con pan i vino» (NAVAS, 1899: 141).

El hecho de concluir la celebración de la festividad religiosa del Corpus con una corrida de toros en numerosas ciudades y pueblos de España, aunque de ello se haya hecho mención en numerosas ocasiones, sin embargo, siempre ha

sido de manera algo mecánica y muy superficial sin que nadie, pensamos, se haya planteado la posibilidad de explicar las determinaciones internas que corresponden, teóricamente, a la aproximación externa que constatamos con la simple observación. En la actualidad, las tres grandes ciudades españolas donde las celebraciones del Corpus adquieren un brillo más espectacular son Toledo, Sevilla y Granada. Y si en las dos primeras se dan toros el mismo jueves, día del Corpus, por la tarde, en cambio, en Granada las corridas de toros se dilatan a lo largo de una semana y constituyen la feria taurina más importante de dicha ciudad.

Garrido Atienza, un clásico de la historia granadina local, recordaba que la fiesta del Corpus, desde el momento mismo de la conquista cristiana, se la dotó de una importancia muy especial dado que fue implantada como símbolo del triunfo católico sobre la última ciudad musulmana de Europa. A su vez, y desde los primeros años, se corrieron, ese mismo día y en el marco de los regocijos populares, seis toros en la plaza de Bibarrambla (1980: 10).

Ricardo García Villoslada, el principal historiador español de la Iglesia Católica, haciéndose eco de la importancia que siempre tuvo la participación del pueblo en las fiestas del Corpus, aseguraba que en España la carga de exultación popular, en la mayor parte de los lugares donde se celebraba la fiesta se manifestaba sobre todo, con corridas de toros. Y esto era así a pesar de la resistencia que en muchos casos ponían las autoridades pues las corridas de toros contaron, muy a menudo, con pocas simpatías en los sínodos de reforma debido a su carácter cruento que muchos consideraban poco a propósito para acompañar una festividad religiosa aunque sólo fuera por lo cuantioso de los gastos a que se obligaban las iglesias o parroquias, comprando toros, lo que en muchas ocasiones, obligaba a la Iglesia a invertir lo que no tenía (GARCÍA VILLOSLADA, 1979-1980: IIIa, 376).

Tenemos suficientes datos para acreditar la afirmación que fue muy estrecha y dilatada, a lo largo de la historia, la

relación entre la festividad del Corpus y la corrida de toros. En efecto, simplemente consultando algunos repertorios bibliográficos taurinos, como el de Díaz Arquer (1931), encontramos algunas descripciones de festividades eucarísticas que tuvieron lugar durante el siglo XVII en que indefectiblemente después de la celebración religiosa se daban corridas como, por ejemplo, las fiestas de toros con motivo de las traslaciones del Santísimo Sacramento en Lerma o en Valladolid, respectivamente, los años 1618 (Herrera, 1618) y 1668 (SUÁREZ SOLÍS, 1668), y durante las fiestas del Corpus de Toledo de 1656 (ANÓNIMO 1656) ⁷. De modo que cuando Bilbao aspira, en 1727, a obtener de Felipe V de Borbón un privilegio para tener corridas de toros en una época en que estaban prohibidas, los representantes de la ciudad, en el documento de rogación, arguyen ponerse al amparo de la liturgia y solicitar su celebración dentro de la octava del Corpus Christi (Navas, 1899: 287). Igualmente en el repertorio de bibliografía taurina publicado por la Biblioteca Nacional encontramos varias fichas que confirman, una vez más, esta estrecha relación entre la fiesta de toros y la Eucaristía triunfante. Entre ellas merece citarse la relación que hizo Juan Bautista Valenzuela en 1626 cuyo título es bien esclarecedor acerca de su contenido: *Fiesta del Corpus y toros* (GUASTAVINO, 1975: n° 2985).

De la mencionada papeleta de Roa que, como dijimos, constituye la más antigua referencia encontrada por nosotros sobre la relación entre el sacrificio de toros y la fiesta del Corpus retenemos dos cuestiones que a nuestro entender apuntan luz a la interpretación que aquí se propone. En primer lugar, el documento silense expone con toda claridad el apoyo del Concejo de Roa a la Cofradía del Corpore Christi para que disponga la celebración de un *sacrificio votivo*. En efecto, el municipio se obliga con la fuerza de un voto ante

7. Este opúsculo así como los dos anteriores corresponden a las papeletas n°s. 798, 1739 y 684 de la bibliografía de Díaz Arquer (1931).

Dios a celebrar una corrida de toros el día del Corpus «para siempre jamás» con la intención de obtener la garantía divina de librar a los moradores de Roa de las pestilencias que permanentemente les amenazaban. El sustrato pagano de esta actitud religiosa es tanto más evidente cuanto que la propia autoridad eclesiástica, mediante un breve pontificio, prohibió en toda España la celebración de corridas de toros votivas y, para ello, declaró sin efecto los juramentos con los que se habían comprometido numerosas poblaciones. En segundo lugar, que este sacrificio se concluyera prosiguiendo el significado del ritual eclesiástico con una comida en común, con un *convite* en especie de carne de toro, tiene todo el aspecto de una prolongación pagana de la liturgia eucarística católica. En tercer lugar, que estando el mencionado banquete particularmente dirigido a los «pobres i envergoñados» por mediación de los rituales de la fiesta quedaban los marginados automáticamente integrados cristiana y evangélicamente en el júbilo de la fiesta. Con ello se subraya la dimensión caritativa y participativa y, en su virtud, se eleva la sociedad, en tanto que verdadero reflejo del Reino de Dios sobre la Tierra, a la verdad de su concepto cristiano.

Julian Pitt-Rivers ha sido el primero en destacar la importancia del contra-rito en las tauromaquias populares: en ocasiones la corrida de toros aparece como la prolongación pagana del sacrificio de la Misa por eso la fiesta brava, muchas veces, tiene lugar después de la celebración litúrgica funcionando, en realidad, como si fuera una imprecación colectiva por la restauración de las relaciones reales de los hombres en la sociedad abierta que habían sido difuminadas, suspendidas, en el espacio sagrado del templo (Pitt-Rivers en Romero de Solís, 1996: 181-203).

En otros textos hemos tratado de demostrar cómo el sacrificio con destrucción total de la víctima, cuando trata de conmemorar aquel *illo tempore* en el que tuvo origen y principio el grupo social que lo realiza, concluye siempre con

un banquete colectivo donde se ingiere la carne del animal sacrificado. Ahora bien, como en el sacrificio de la Misa no sólo se conmemora la muerte de Cristo sino también el memorial del Reino de Dios, esto es, la representación del surgimiento de una nueva sociedad expresada, con palabras de Cristo, en la Nueva Alianza, por eso en el sacramento de la Misa se asiste, con el despliegue de su ritual propio, al sacrificio de Cristo y, también, a la ingestión, por parte de los fieles, de su cuerpo y de su sangre en las especies de pan y de vino. Para todos cuantos hemos sido formados dentro de la civilización cristiana sabemos que siempre que se asiste a la Misa se renueva ese mismo misterio pero en la festividad del Corpus Christi se trata de exponerlo públicamente, esto es, de sacar el divino arcano de los límites privados del templo y de la conciencia individual con el objetivo de ocupar, triunfalmente, el espacio público de la ciudad y santificarlo. Con la exposición de la carne de Cristo convertida en materia comestible la Iglesia recupera y refuerza, muy especialmente, la dimensión olvidada del ágape primitivo, la dimensión casi sepultada del sacrificio, que es divino festín, nutricio banquete.

Al Jesús inmolado le corresponde la humanidad redimida y al triunfo del Corpus Christi la victoria del cuerpo místico de la Iglesia: la comunidad de los fieles católicos se celebra, a sí misma, como comunidad santa y, con la fiesta, expresa su alegría a través del convite, del hartazgo con vino de uva y carne de toro que son las prolongaciones contrarrituales de la carne y la sangre de Dios.

Por eso en muchos lugares de España y América, donde el sistema de creencias populares permanece vivo, la corrida de toros y el sacrificio de la Misa pueden llegar a ser vividos como el haz y el envés de una misma experiencia religiosa.

En Francia la dimensión alimenticia del Corpus se expresa en el que celebra Tarascon. Una antigua y precisa descripción de la fiesta llega hasta nosotros gracias al extraordi-

nario trabajo de M. Dumont *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique* (París, 1951). Una vez finalizada la actuación de la famosa tarasca: «los cofrades desfilaban desde la Condamine a la iglesia en procesión, marchando unos tras otros de dos en dos, y llevaban roscos o panes de dos ochavos pinchados en el extremo de sus varas de representación. A la cabeza de cada cofradía marcha un joven abanderado al que lo flanquean dos tambores y, al final, se alinean los priostes con el libro de reglas bajo el brazo. Juegos y entretenimientos se suceden a lo largo de la carrera oficial. En la iglesia, el ecónomo del hospital de pobres recibe de manos de cada prioste el tributo en dinero o en pan que cada cofradía se había obligado a satisfacer. Después todos vuelven a la plaza bailando la farándula. En el fondo el sentido de esta fiesta es dar a los pobres las limosnas con que las distintas cofradías se han obligado (MOUREN 1792 citado por DUMONT, 1951: 65).

Dumont recuerda que la preocupación «bienhechora», en este antiguo texto manifestada, había sobrevivido con el tiempo. El cartel anunciador de las fiestas de 1891 destacaba la distribución caritativa de miles de piezas de pan y centenares de kilos de carne de toro que habrían de ser distribuidas, al concluir la procesión, entre los indigentes. En 1946, lamentablemente, la carne de toro queda ya disimulada y embutida en salchichas que, de la misma manera que antaño, junto con pan, se repartieron, por caridad, en la puerta del hospicio.

En Siles (Jaén) con motivo de la festividad de su patrono San Roque, después de correr las vaquillas por las calles hasta encerrarlas en la plaza de toros, se enmaroma una de ellas que es trasladada hasta la ermita del Santo situada en las afueras del pueblo; frente a la puerta del templo el animal es sacrificado y, en el atrio, descuartizado y troceado para ser guisado, durante toda la noche, en una inmensa caldera. Por la mañana, el cura párroco, situado entre la carne y el santo, bendice la succulenta caldereta. A partir del piado-

so momento en que la carne del toro es, por el ritual, bendita, deja de denominarse así, carne, para llamarse *caridad de San Roque*. Acto seguido se distribuye a todos los vecinos, forasteros, vagabundos y miserables (ROMERO DE SOLÍS, 1992: 264-271). En un pueblo próximo a Siles, en Hornos de Segura, también de la provincia de Jaén, con la voz *caridad* distinguen unos panecillos que son distribuidos a todos los vecinos que acuden, al inicio de las fiestas, a la misa mayor de la parroquia. En fin, esta ofrenda gratuita, unas veces elaborada a partir de carne y otras de harina de trigo, que se practica en muchas fiestas patronales de Francia y que se siguen practicando, como hemos visto, en España recibe, de la propia virtud que la funda, el nombre de *caridad*.

El toro y la tarasca

En la organización primitiva de la procesión del Corpus podíamos reconocer una división tripartita: en primer lugar, marchaban gigantes, cabezudos, diablillos y, sobre todo, la tarasca, monstruo, como escribe Romero Abad (1989), de oscuro simbolismo y de aspecto terrible, formado por la unión quimérica de fragmentos pertenecientes a distintos animales feroces entre los que podemos reconocer al toro por los cuernos con que suele ir armada su cabeza, al dragón por el aspecto de gigantesco saurio dotado de fuerte cola, al felino porque ostenta unas garras de dimensiones descomunales. Las primeras menciones sobre tan espantosa sierpe provienen de Francia y concretamente de la villa de Tarascón de donde parece proceder la formación etimológica de la voz que le da nombre⁸. Tarascón es un pequeño pueblo provenzal, es decir del sur de Francia, situado en el

8. La primera mención de la esfinge ritual es de 1465 aunque puede que la voz, como opina Dumont, sea mucho más antigua y denominase a un monstruo mítico (DUMONT, 1987: 30). En efecto, Corominas en su *Breve*

curso inferior del Ródano, en un territorio manchado de marismas, marjales y pantanos consecuencia de la invasión de las aguas del río que encuentra, debido a la colmatación de arenas y légamos, dificultades a la hora de verter sus aguas en el Mediterráneo. En resumidas cuentas, un territorio que históricamente ha presentado enormes dificultades a la penetración social.

El aspecto exterior de la tarasca cambia según la descripción de los autores; para el conde de Villeneuve (1826) la cabeza es mitad de toro y mitad de león; para Porte (1840) es un monstruo alado y cubierto de escamas que echa fuego por los ollares; para Mistral (s.f.) también tiene cabeza de león pero con crineas negras, caparazón de tortuga cubierto de pinchos, dientes de lagarto, vientre de pez, cola de reptil y echa por las narices regueros incesantes de fuego, humo y chispas... (Cf. DUMONT, 1951: 43-44).

En realidad, la tarasca está construida sobre una carcasa, en cuyo interior se colocan los porteadores. Este caparazón está armado de pinchos en forma de cuernos del que sobresale un gran cabezón con la boca articulada e ígneos ollares que expelen humo y fuego; finalmente, hay que recordar que está dotada con una gran cola movible con la que es capaz de azotar al público distraído. Su aspecto es, en cierta manera, aproximado a las representaciones de animales que salen, con motivo de carnaval y otras fiestas populares, por las calles de muchos pueblos de la Provenza, en general, y del Hérault en particular.

Las tarascas españolas tuvieron un momento de auge y se implantaron por todo el país como lo demuestra tanto el que ya sean citadas, en Sevilla, en el siglo XV, como la amplia penetración en el castellano de este vocablo de origen fran-

Diccionario Etimológico explica que hacia 1260 en Provenza se aplicaba este nombre a un dragón legendario que habría frecuentado un bosque junto a Tarascón.



A. En Tarascón. 1939 (Dumont, 1987, lám. II).



B. En Toledo. 1950 (Fot. de G. M. Foster en Caro Baroja, 1984: fig.10).

Fig. 7.- Imágenes de la tarasca.

cés⁹. De modo que si, en un principio, hacía sólo referencia al monstruo francés pronto, en castellano, se dotó de nuevas acepciones puesto que más allá de la serpe procesional vino a denominar a cualquier persona que comía con gula y engullía con voracidad hasta el punto que, en algunos textos, tarasca equivale a boca desmesurada y atroz. Y, prosiguiendo, en esta línea pantagruélica, por tarascada se entiende también ansiosa mordedura. Pero «tarascada», y a esta voz deseábamos llegar, tiene su prolongación en el vocabulario taurómaco y viene a significar achuchón seguido de derrote brusco y violento¹⁰.

A principios del siglo XVIII estaban en circulación muchas palabras procedentes de tarasca –tarascada, tarascas, tarascón, etc.– por lo que se entendía tanto una mujer fea y desenvuelta como la «figura del fyerpe que facan delante de la Procepción, que reprenta myfticamente el vencimiento gloriofo de Nueftro Señor Jesu-Christo por fu fagrada Muerte y Pafion del monftruoso Leviatan» (*Diccionario Autoridades*, 1739: VI, 227). Las tarascas españolas, unas, se mantuvieron en su aspecto muy próximas a la que conocemos de Tarascón como es, por ejemplo, la de Toledo (Fig. 7b p. 112) o evolucionaron hacia formas ampulosas y teatrales como las que sabemos que existieron en el Madrid barroco (Fig. n° 12 p. 136, 137) en virtud del notable trabajo de J. M^a Bernáldez (1983) En lugares, como Granada, donde la tradición permanece viva y la procesión del Corpus se despliega con el mismo orden que antaño, la tarasca parece haber evolucionado hacia formas cada vez más influidas por el cine infantil, por la estética de Walt Disney (Fig. 10 p. 118). En cualquier caso, las tarascas españolas solían tener

9. Según el *Diccionario de Autoridades* la voz *tarasca* provendría del griego *theracca* que significa amedrentar «porque espanta y amedrenta a los muchachos».

10. Por ejemplo el crítico taurino Juan Gutiérrez Sotelo escribía: «Joselito sufriendo formidables *tarascadas* sin perder la cara» (TORRES, 1989: 1989, 121a).

cuernos y gozar de un pescuezo largo, articulado y extensible que, unido a una mandíbula batiente, les permitía arrebatrar los sombreros a los espectadores tardíos o ignorantes, acción que, resuelta a favor de la sierpe, producía la hilaridad del público y la vergüenza del que había quedado «al descubierto».

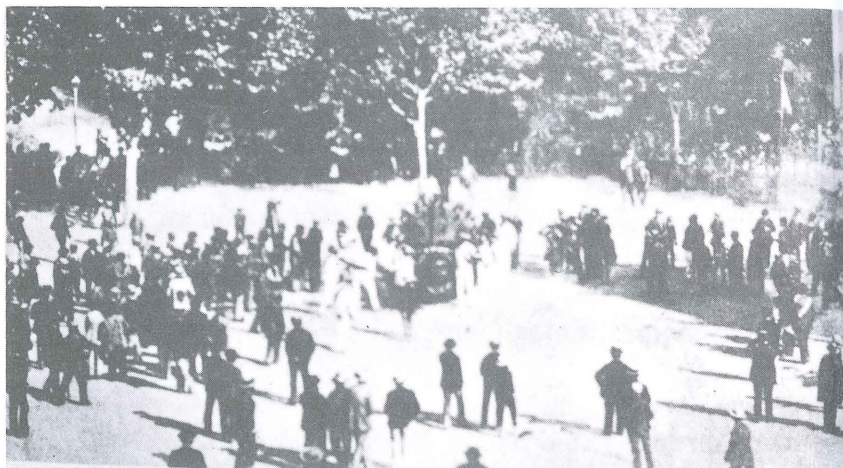
Cuando nos hemos referido a la familia de voces de uso común, en castellano, derivadas de tarasca hemos subrayado la presencia del derivado tarascada que es utilizado, tanto antaño como actualmente, en la jerga taurina, para identificar un derrote. Como era de esperar también existen una serie de voces francesas y provenzales de significación taurómaca que giran en torno a la tarasca. Por ejemplo, la más evidente de todas es que, en la procesión del Corpus, mientras los fieles transitan las calles de la ciudad ordenadamente con el fin público de mostrar el lugar que ocupan en la jerarquía y, con ello, reproducir la imagen de la sociedad en su conjunto, ciertos espectadores, tomada la cabeza de la procesión, asisten *a la course*, «a la corrida de la tarasca». Una antigua descripción precisa que la corrida de la tarasca se inicia en el momento en que los cohetes que lleva colocados en los ollares de las narices escupen humo y fuego y prosigue, lanzándose a la carrera, por en medio del gentío que huye despavorido como si se tratara de un auténtico peligro¹¹. La tarasca impulsada por la fuerza de los costaleros o porteadores corre a toda velocidad por las callejuelas llegando, a veces, con sus embestidas, o con el pavor que produce su proximidad, a dar golpes, o a inducir caídas, que pueden tener por lamentables consecuencias la rotura de alguna extremidad de los espectadores. Mas, un accidente de

11. Las fiestas de Guarromán y Almadén en la provincia de Jaén y en las de los pueblos del Aljarafe sevillano incluyen en su programa festivo *toros de fuego* (una carcasa erizada de cohetes alzada sobre los hombros de porteadores) cuyo falso anuncio de su aparición es suficiente para que la gente huya despavorida.

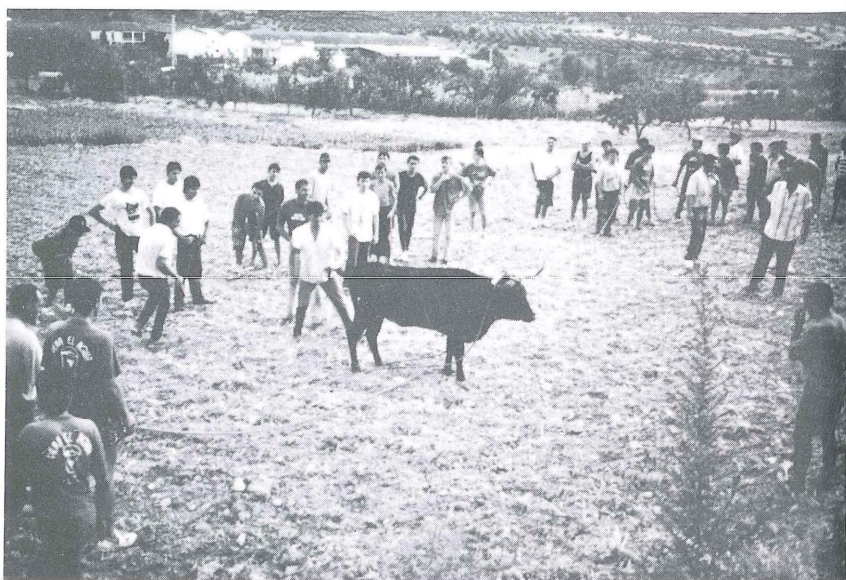
esta naturaleza que, en muchos sitios sería suficiente para suspender la prosecución del jolgorio, no hace, en este caso, sino excitar la alegría y la satisfacción del público. «Apenas alguno ha sido tocado, por este monstruo furioso, el populacho aplaude y grita de gozo...» (Cf. ACHARD IN DUMONT, 1951: 59)¹².

Las aproximaciones entre el vocabulario taurino y la jerga tarasqueña son numerosas. Por ejemplo, cuando la tarasca ha logrado alcanzar una víctima y *revolcarla* por el suelo el público prorrumpe repitiendo la exclamación *A ben fa!* que es justamente la misma expresión con que el gentío celebra la *cogida* de un *toreador* (DUMONT 1987 p. 61). Dumont (p. 87) insiste, en repetidas ocasiones, en que los dos trazos más destacados de toda fiesta de Pentecostés son el consumo de vino y el *attaque-atrape* esto es, lo que podríamos denominar en España la fiesta de la embestida-cogida. La diversión, por tanto, se sitúa, de una parte, en la preparación etílica que libera al individuo de convencionalismos y lo extrae del control propio a la cotidianidad y, de otro, en el espectáculo jubiloso que se produce cuando alguien del público es alcanzado por la embestida del monstruo a consecuencia del carácter imprevisto de su rápida maniobra. Sin duda, ésta es la misma psicología festiva que anima el jolgorio de los encierros de toros, de las corridas de vaquillas, que aún se celebran en numerosos pueblos de España, festejos que tenían lugar y siguen existiendo en la Camarga francesa con el nombre de *abrivados*. El espíritu de la corrida de la tarasca con su *attaque-atrape* tiene, igualmente, prolongación en el vocabulario taurino, en el *langage de la bouvine*. En efecto, en la *corrida camarguesa* cuando el toro salta a la arena se le concede un tiempo para

12. Frazer describiendo el comportamiento del dragón de Furth, en Baviera, dibuja un ambiente festivo muy parecido: "De vez en vez la bestia se precipitaba con las fauces abiertas en medio de la *bull*a compacta de los espectadores, los cuales en su precipitación y ansia de huir, se empujaban y caían los unos sobre los otros» (FRAZER, 1938: II, 142-143).



a. La tarasca, rodeada de espectadores, descansando en un jardín de Tarascón (Dumont, 1987, Lám VII).



b. El vaco de San Roque toma aliento en una campo delante de la ermita rodeado por los mozos que lo han corrido. Siles (Jaén), 1991 (Fot. de P. Romero de Solís).

Fig. 8.- Ordenación espontánea de los espectadores.

que los *toreadores* lo observen, estudien y reconozcan. Inmediatamente después, suena la trompeta y los *raseteurs* —como así se llama en francés a los que corren al toro en las plazas francesas— entran en acción. En la jerga taurina del sur de Francia se llaman también *attrapaires* a los mozos que intentan coger —*attraper*— a los toros en el curso de un encierro por las calles (Martel y Pelen, 1990). Es decir, si a los jóvenes que corren delante de la tarasca le sustituyéramos, de súbito y por sorpresa, ésta por un *toro enmaromado* su comportamiento seguramente no cambiaría de manera apreciable. Todos los mozos, y el público en general, viven en Francia, tanto con la *course de la tarasque* como, en España, con el *toro ensogado*, bajo el mismo estado de excitación: el que provoca el vertiginoso movimiento de arrancada-huida-parada, vuelta a embestir y, así, sucesivamente hasta el agotamiento de animales y porteadores. El júbilo colectivo en las fiestas populares de toros y en la corrida de la tarasca alcanza su punto culminante cuando algún incauto es alcanzado y revolcado, accidente que, tanto si es provocado por la tarasca como por el toro, la lengua provenzal, sorprendentemente, tiene las mismas palabras para designarlo: *babuchado* o *barrulado*. Dumont habiendo recorrido, también, estas mismas analogías que aquí destacamos llega a decir en su famoso estudio sobre *La Tarasque*, tantas veces aquí citado, que uno de los objetivos de su investigación fué, precisamente, el de poner en evidencia la relación íntima que existía entre la tarasca y el toro (DUMONT, 1951: 104).

En efecto si comparamos las imágenes de una fotografía, hecha en 1891, de la tarasca «descansando» en un claro del parque público de Tarascón con la de una diapositiva, captada en 1991, de una vaquilla brava tomando aliento en el descampado que se abre delante de la ermita de San Roque de Siles (Jaén) (Fig. 8 p. 116) se puede observar la semejanza del comportamiento del público en ambas situaciones, semejanza tanto más notable cuanto que se produce en públi-

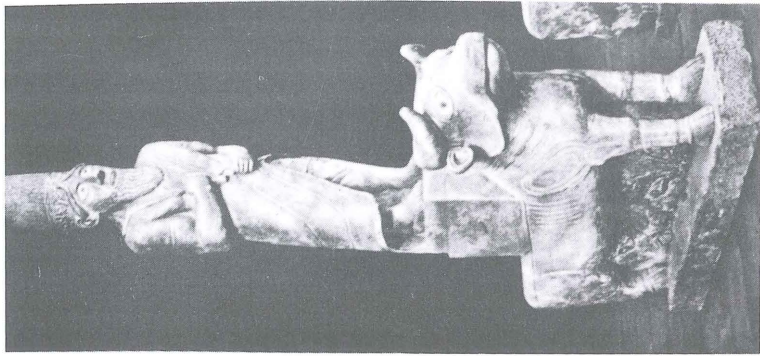


Fig. 9. El toro como soporte de la divinidad. Detalle de una portada del palacio de Kabora (principios del siglo XI a. de C.) en A. Parrot, *Assur*. Gallimard «L'Univers des formes», Paris, 1961, fig. 96, p. 87.

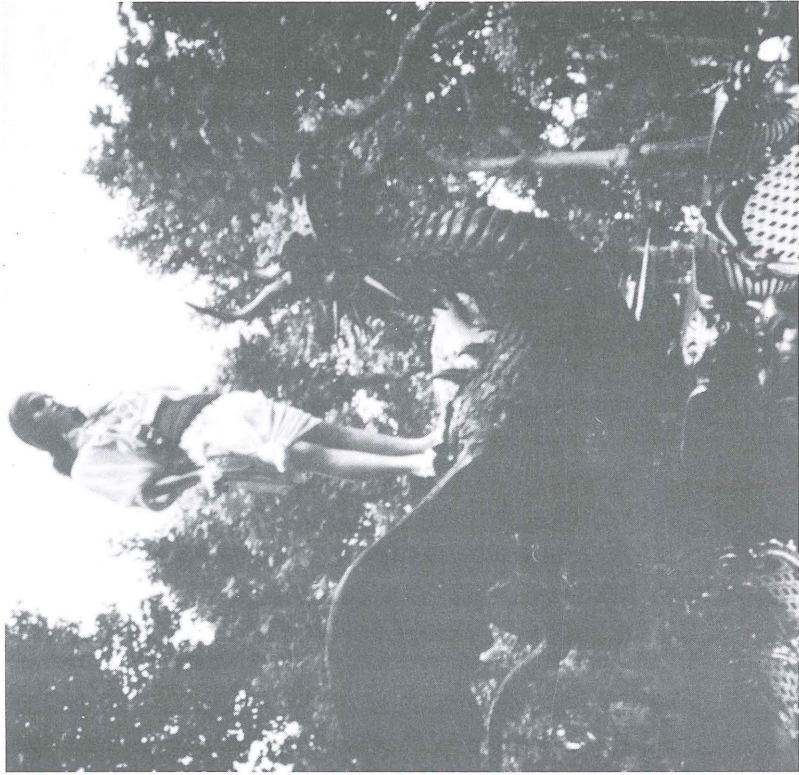


Fig. 10. La tarasca del Corpus Christi de Granada en 1991. Los espectadores denominan con la misma voz, tarasca, a la mujer erguida que al monstruo que le sirve de trono (Fot. de P. Romero de Solís).

cos bien dispares pues uno es provenzal y el otro andaluz y las escenas están separadas por un siglo y más de mil kilómetros.

La semejanza de las formas que hemos mostrado entre la *course de la tarasque* y la corrida de toros ensogados aluden, sin duda, a una proximidad hasta ahora escondida entre el Corpus y los toros y, en este paisaje de correspondencias y analogías, la bestia ritual se nos revela, cada vez más, como un sucedáneo, un sustituto, de los toros. Naturalmente es la dimensión oblativa, que lleva incluida el banquete, la estructura profunda que los aproxima.

Se podía objetar que entre la tarasca y el banquete existe la distancia que establecen los propios materiales incomedibles con los que ha sido fabricada. Sin embargo, la tarasca, en algunas ocasiones, ha sido también objeto de la destrucción que implica todo sacrificio. Tenemos datos que nos permiten afirmar que fue, como cualquier animal sacrificial, sometida al despedazamiento ritual: al *diásparagmos*. Benoit y Mouren (en DUMONT 1987), dos eruditos provenzales, sostuvieron que la fiesta del Corpus, en el pasado, se concluía con la violenta destrucción de la tarasca, unas veces por el fuego y otras arrojándola al río. En efecto, el propio Dumont cita a un relator de fiestas eucarísticas que describiendo las de 1792 narra con una precisión implacable como fue la efigie, aquel año, destruida. El mismo Benoit cita otro texto donde se explica cómo, en 1742, la *tarasca* fue rota, despedazada y arrojada a un pozo¹³. Para Dumont son destrucciones ocasionales y, por supuesto, no rituales. Sin embargo, la *Vida de Santa María* escrita por Marcela, el *Speculum Historiae* de Vicent de Beauvais y la *Leyenda*

13. El gremio de poceros jugaba un papel fundamental en las fiestas de Tarascón y, en Sevilla, tenían la responsabilidad de la conservación de la *tarasca*. No se olvide que en el siglo XVIII ni las Marismas del Guadalquivir ni los *marécages* del Ródano habían sido desecados y eran los terrenos aguanosos de líquidos estancados y pútridos el lugar natural donde pastaban, libres y salvajes, las manadas de toros bravos.

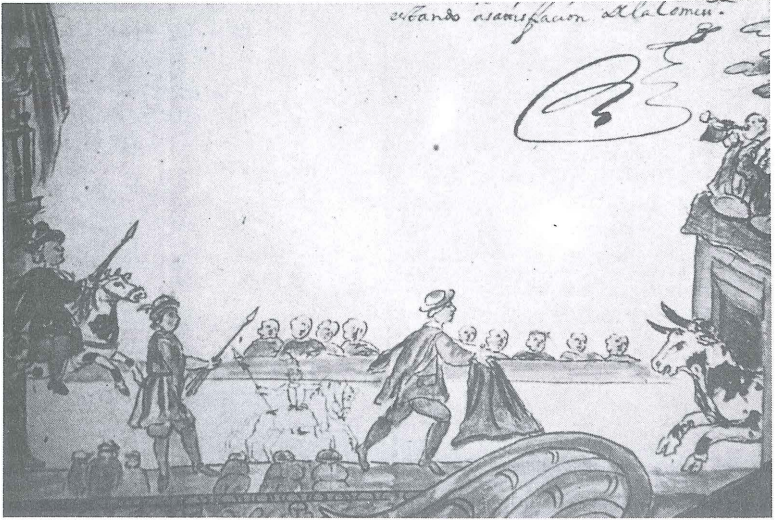


Fig. 11 La tarasca soporte de la tauromaquia. Diseños de tarascas barrocas presentadas a concursos convocados por el Ayuntamiento de Madrid durante el siglo XVII (Bernáldez, 1983: 98 y 140).

Aurea de Santiago de la Voragine coinciden en señalar que una vez que Santa Marta, con ayuda de su cinturón, había logrado amansar a la auténtica Tarasca, los taraconenses se lanzaron, animados por la intrépida virgen, sobre el monstruo, lo mataron y lo despedazaron (BENOIT, VI, 2. Cf. DUMONT).

La aproximación entre la fiesta del Corpus y la corrida de toros es rechazada por algunos científicos sociales debido a que el proceso histórico la ha dejado en la penumbra. Ahora bien esta oscuridad es consecuencia, en primer lugar, de haberse perdido en Francia una tradición, como la de la procesión del Corpus, que el propio Dumont llegó a conocer y, en segundo lugar, de la prohibición rigurosa con que el Gobierno francés castigó, en todo su territorio y, en particular, en Provenza, la culminación de las fiestas de toros populares con la muerte pública del animal. En la Francia del pasado, como en la España de la actualidad, en muchos lugares, la corrida de toros ensogados finalizaba con el apuntillamiento de la res, su despedazamiento público, una preparación culinaria espectacular y la participación colectiva en un banquete donde el animal era, por todo el pueblo, consumido.

Así pues, el sacrificio del toro y el banquete subsiguiente, toda la dimensión piacular y profunda de la fiesta de toros, desapareció en Francia, por razón administrativa, aunque nos atrevamos a pronosticar su próximo retorno clandestino y victorioso... Mientras tanto, ¡las ironías del destino han querido que los franceses asistan, en masa y de nuevo, a la muerte espectacular y pública del toro de la mano de las corridas españolas una vez concienzudamente erradicados sus propios y originales sacrificios!

Mas, a pesar de que algunos nieguen la relación profunda existente entre el Corpus y los Toros que estimamos, con este escrito, haber contribuido a develar suficientemente, ya la vieron, sin mayores problemas, durante el siglo XVIII, los artistas españoles (BERNÁLDEZ, 1983: 98-140) especiali-

zados en el diseño de tarascas (Fig.11 p. 120) . La observación de estas curiosas ilustraciones permite asegurar que cuando estos artistas realizaron los bocetos de aquellas tenebrosas serpientes en más de una ocasión aproximaron tanto Corpus y toros que llegaron a situar, nada menos, que auténticas tauromaquias sobre el dorso de los monstruos. Y, de esta manera, si el toro, antaño, había sido trono del Señor (Fig.9 p.118), en las procesiones madrileñas del Corpus Christi, los espectadores asistían a su inquietante inversión: la tarasca transmutada en *trono* del toro ¡en simbólico soporte de la Tauromaquia!

Obras citadas

- ACHARD, Claude-François (1787): *Déscription historique, géographique et topographique des villes, villages et hameaux de la Provence...*, 2 vls., Aix-en-Provence, Impr. de Calmen.
- ALVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M^a J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1989): *La Religiosidad Popular*, Barcelona-Sevilla, 3 vls.
- Anonyme (1656): *Fiestas del Corpus que hizo la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Toledo en 12 y 13 de junio del año 1656*. Ver Díaz Arquer.
- Anonyme (1940): *Hechos del condestable Miguel Lucas de Iranzo*, Ed. de J. de M. Carriazo, Madrid.
- Anonyme (1971): *Sagrada Biblia*, ed. de Nacar y Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 11eme ed.
- BENOIT, F (1935): «L'Inmersion des reliques, les processions riveraines et el rite de la barque cultuelle en Provence» en *Revue du Folklore Français y du Folklore colonial*, t. VI, 2.
- BERNÁLDEZ, José María (1983): *Las tarascas de Madrid*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid.
- CARO BAROJA, Julio (1994): *El estío festivo. Fiestas populares de verano*, Madrid, Taurus.
- COLUNGA, A. y García Cordero, M. (1960): *Pentateuco*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Ver PROFESORES DE SALAMANCA.
- COROMINAS, Joan (1983): *Breve Diccionario etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, Gredos (3ed.).

- DÍAZ ARQUER, Graciniano (1931): *Libros y folletos de toros. Bibliografía taurina compuesta con vista de la Biblioteca taurómaca de D. José Luis de Ybarra y López de Calle*, Madrid, Librería de Pedro Vindel.
- DUMONT, Louis (1987) [1951]: *La tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, París, Gallimard.
- FEROTIN, Marius (1897): *Histoire de l'Abbaye de Silos*, París.
- FRAZER, J.M. (1938): *Le roi magicien dans la société primitive*, Paris.
- GALBIATI, E. (1969): *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milano.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (1979-1980): *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 4 ts. en 6 vls.
- GARRIDO ATIENZA, Miguel (1990): *Antigüallas granadinas. La Fiesta del Corpus Christi*, Ed. de J.A: Rodríguez Alcantud, Granada.
- GUASTAVINO, Guillermo (1975): *La Fiesta Nacional (Ensayo de Bibliografía Taurina)*, Madrid, Biblioteca Nacional.
- HERRERA, Pedro de (1618): *Traslación del Santísimo Sacramento a la Iglesia Colegial de San Pedro de la Villa de Lerma con la Solemnidad y Fiestas*, Madrid, Impta. de Juan de la Cuesta.
- LOBERA, Antonio (1856): *El por qué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, París, Impr. de Rosa et Bouvet.
- MALDONADO, Luis (1974): *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad. El ritual del Sacrificio*, Salamanca, Sígueme.
- MARTEL, C. et Pélen, J.N. (1990): «Le langage de la Bouvine». En ——— et ———.(ed.): *L'Homme et le Taureau en Provence et Languedoc*, Grenoble, Glénat.
- MISTRAL, Frédéric (1862): «Les Fêtes de la Tarasque, extrait de l'Armana Prouvençau» (1862) en *Les fêtes de la Tarasque en 1861*, Marseille-París, Moullot impr.

- MAUSS, Marcel (1968) [1899]: «Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice». Ver *OEuvres. I. Les Fonctions Sociales du Sacré*, París (Hay trad. castellana en Barcelona, Seix Barral).
- MOUREN, Conrad-Esprit: *Relation des Fêtes de la Tarasque... et autres mentions*, manuscrito de la biblioteca del Museo Arbaud de Aix-en provence (MQ 628-626).
- NAVAS, Conde de las (1985) [1899] : *El espectáculo más nacional*, Madrid (Existe edición facsímil en Madrid, Coculsa, 1985).
- ORÍGENES (1987): *Contra Celso*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ORTÍZ DE ZÚÑIGA, Diego (1795): *Anales Eclesiásticos y Seculares de la Muy Noble, y Muy Leal Ciudad de Sevilla*, Ed. de A.M. Espinosa y Cárcel, Madrid, Impta. Real, 5 vls.
- PARROT, A.: *Assur*, Col. L'Univers des formes, París, Gallimard, 1961.
- PASHER, J. (1965): *El Año Litúrgico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- PITT-RIVERS, Julian: «Taurolatrías. La Santa Verónica y el Toro de la Vega», en Romero de Solís, P. (Ed.) 1996.
- PORTE, J.B.F. (1840): «Recherches historiques sur les fêtes de la Tarasque célébrées dans la ville de Tarascon» en *Mémoires de l'Académie des Sciences, Agriculture, Arts et Belles-Lettres d'Aix*, t. IV, p. 261-308.
- PROFESORES DE SALAMANCA (1960): *Biblia Comentada*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1963)[1739]: *Diccionario de la Lengua Castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad de las frases o modos de hablar, los proverbios y refranes...*, Madrid, Hdos. de Francisco del Hierro, 6 vls. Reedición facsimilar en 3 vls. en Madrid, Gredos.
- ROMERO ABAD, Antonio (1989): «La Fiesta del Corpus Christi». En Alvarez Santaló, C.; Buxó, M^a J. et RODRÍ-

- GUEZ BECERRA, S., 1989, vol. III: *Hermandades, Romerías y Santuarios*.
- ROMERO DE SOLÍS, Pedro (1991): «Carne de toro, carne divina. Un banquete sacrificial en Siles de Segura (Jaén)». Ver *Anuario Etnológico de Andalucía. 1988-1990*, Sevilla.
- ROMERO DE SOLÍS, Pedro (1991): «El Toro y el Agua. Algunos indicios de taurolatrías en la Sierra de Segura» en *El Folklore Andaluz*, Sevilla, 2ª, nº 7.
- ROMERO DE SOLÍS, Pedro (1992a): «Carne de toro, carne de hombre. Un sacrificio de sustitución en la Alta Andalucía». Ver *Antropología. Boletín Oficial del Instituto de Antropología e Historia de la Universidad Nacional*, México, nº 33.
- ROMERO DE SOLÍS, Pedro (1992b): «De la tauromachie considérée comme ensemble sacrificiel» en *Information sur les Sciences Sociales*, Londres-Paris.
- ROMERO DE SOLÍS, Pedro (Ed.) 1996: *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*, Sevilla, Universidad de Sevilla/RealMaestranza de Caballería..
- SÁNCHEZ HERRERO, José (1989): «Algunos aspectos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media». Ver ALVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA 1989, vol. III: *Hermandades, Romerías y Santuarios*.
- SAUMADE, Frédéric (1994): *Des «sauvages» en Occident. Les cultures tauromachiques en Basse Andalousie et en Pays camarguais*, París, Maison des Sciences de l'Homme.
- SAYES, J.A. (1986): *El misterio eucarístico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SUÁREZ SOLÍS, Antonio (1618): *Sucinta repetición de la magnífica y real festividad que la Muy Noble y Muy Leal ciudad de Valladolid celebró para tan deseada traslación del Santísimo Sacramento a su nueva y Real Iglesia Mayor...*, Valladolid, Impta. de Juan de la Cuesta.
- THURIAN, M. (1963): *L'Eucharistie, memorial du Seigneur et sacrifice d'action de grâces et d'intercession*, Neuchâtel.

- TORRES, Juan Carlos de (1989): *Léxico español de los toros*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- VALENZUELA, Juan Bautista (1626): *Fiestas del Corpus y Toros*.
- VAN IMSCHOOT, P. (1964): *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid.
- VILLENUEVE, COMTE DE (1824-1826): *Statistique du Département des Bouches-du-Rhône...*, Marseille, Picard, 5 vol.

LA TARASCA. MUJER DIABLO EN EL CORPUS CHRISTI

por Beatriz Moncó

Cuenta la leyenda que en la Provenza francesa, en el pueblo de Tarascón, un horrible animal, un horrendo monstruo hasta entonces desconocido, asolaba tierras y exterminaba animales y personas. Los aterrorizados habitantes rogaron la intercesión de Santa Marta quien, ayudada por la Divina Providencia y mediante exorcismos, consiguió que tan terrible bestia se arrojase voluntariamente a las aguas del Ródano. Desde entonces, para conmemorar tan fausto acontecimiento, el pueblo de Tarascón celebra unas procesiones que han dado lugar a una festividad célebre en toda la región provenzal.

Así, el lunes de Pentecostés (DUMONT 1951), se exhibe una representación de la tarasca: un furioso animal formado con un armazón de aros recubiertos de tela pintada y al que se añade un escudo semejante al caparazón de una tortuga. A tan tremenda construcción se la presenta con las fauces abiertas, enseñando varias hileras de dientes, larga cola recubierta de escamas y con garras en las patas. Los portadores que la sujetaban (por lo común una docena de hombres) corrían por las calles, a galope tendido, hasta que llegaban a la iglesia correspondiente, donde con tres saltos saludaban a la santa liberadora

El 29 de julio, festividad de Santa Marta, se celebra otra

procesión que aún llevando el mismo monstruo es una solemnidad más tranquila. La agitación de la anterior se convierte en quietud, la carrera en ligero paseo, mientras que una niña, representando a la santa, precede a la bestia arrojándole, de vez en cuando, agua bendita a las horrendas y abiertas fauces.

Desconozco hasta que punto los aspectos tradicionales de la tarasca provenzal influyeron en la concepción de la misma en la fiesta del Corpus. Las noticias que tengo al respecto son contradictorias y se refieren exclusivamente a reelaboraciones de algunos autores que recuerdan su origen tradicional, o a comentarios de personas que parecen hablar de oídas. Este último es el caso del viajero Brunel quién en 1665 escribe: «Me han hablado de otra máquina espantable... la llaman la Tarasca, del nombre de un bosque que dicen haber habido en otro tiempo en la Provenza, en el lugar donde está, frente a Beaucaire, a orillas del Ródano, la ciudad de Tarascón»¹. Por otro lado, y como suele ocurrir con toda tradición oral, la leyenda sufre algunas transformaciones que pudieran ser significativas. Continúa nuestro escritor: «Sostienen que hubo allí en otro tiempo una serpiente que era tan enemiga del género humano como la que sedujo a nuestros primeros padres en el Paraíso terrenal, y a la que los antiguos llaman Behemoth. Cuentan que Santa Marta la venció, sujetándola con su cinturón, por las oraciones continuas que para ello dirigió a Dios»².

La localización geográfica (Tarascón), el sujeto-héroe (Santa Marta) y el resultado final (el bien vence al mal) no varían, aunque sí sufren matizaciones el *modus operandi* y

1. La localización geográfica de Brunel coincide con la de Dumont. He seguido a este autor respecto a la fecha de la primera procesión. He leído también que corresponde al segundo domingo después de la Pascua de Pentecostés.

2. Antonio de Brunel. «Viaje de España». Utilizo el II tomo de «Viajes de extranjeros por España y Portugal». Las citas corresponden a la p. 441 (Original de 1665).

el sujeto-monstruo. En la primera versión es un espantoso y fiero animal, terrible destructor de especie desconocida; el mal que hace y el dolor que depara son sus señas de identidad. Sin embargo en la versión de Brunel la bestia es una serpiente (algo temida pero en definitiva conocida y cotidiana) pero que se compara, nada más y nada menos, que con la Serpiente (en mayúscula) que buscó la desgracia a la especie humana. Con otras palabras: Brunel habla del Demonio. Por otra parte esta segunda versión refiere que fue la santa, ayudada por Dios y mediante sus oraciones, quien la venció; mientras que en la primera la ayuda divina está mediatizada o apoyada en un exorcismo. Y precisamente el cambio de la oración al conjuro (del inicio del ritual a la consumación del mismo) nos lleva de una a otra variación en tanto en cuanto evoca al mismo sujeto: la serpiente representación del diablo, el exorcismo como ritual práctico de expulsión de Satanás.

Dejo, no obstante, a un lado las posibles significaciones de las variaciones del relato para fijar mi atención en los elementos comunes: la tarasca, la fiera contra la que lucha Santa Marta, es una representación diabólica. Y aún más, es una evocación demoniaca con personalidad propia, pues Brunel la compara, y no es el único ³ con el demonio Leviatán que, según la doctrina, era «demonio de foverbia; porque tent nueftros primeros padres de Fobervia; y propiamente fignifica Additamentum, porque les prometi añadidura de Divinidad» (NOYDENS p.27).

El monstruo-tarasca y el monstruo-soberbia: una representación de lo diabólico y el pecado entre pecados que hizo caer tanto al angel como al hombre. La serpiente y el demonio y entre ellos la mujer-Eva y la mujer-Marta; en definitiva, tres caras de una realidad.

3. Así lo expresa también José DELEITO Y PIÑUELAS (1963 p. 173)

II

Mujer y demonio es la pareja perfecta, las dos caras de la misma moneda. La unión de lo femenino y lo diabólico es tan antigua como el mundo y tan eterna como el mal, extendiéndose en el espacio y traspasando culturas, modas y clases sociales ⁴.

No puedo analizar pormenorizadamente el encaje de ambas nociones; sin embargo creo que todos podemos recordar libros, personas o instantes en los que tal tema se ha suscitado. Contando con ello en este momento me limitaré a seleccionar determinados tipos femeninos e hilvanar las conexiones que puedan tener con el signo «demonio».

Seguramente la primera imagen de ambos que ofrece nuestra cultura se deba a la tradición bíblica; una imagen que no sólo une los componentes de nuestro trinomio (serpiente-mujer-demonio) sino que sirve para engarzar de forma definitiva a la mujer y al diablo haciéndoles representantes de la desgracia, el temor, la soledad, la tentación y la debilidad.

La mujer, bajo esta perspectiva, significa tanto inferioridad como maldad, una ecuación que sólo se matiza con algunos cambios histórico-culturales pero que, como he dicho, es permanente e inmutable a través de los siglos. Una ecuación, por otra parte, establecida desde el origen: mientras que el hombre fue obra directa de la Divinidad, la mujer necesitó de la colaboración masculina (una costilla) para exis-

4. Obviamente quienes propugnan tal igualdad, aún sin reconocerlo, están estereotipando a la mujer, dotando al concepto de una mayúscula que en realidad no posee. En la cultura popular la pareja es protagonista de multitud de refranes que siguen vigentes en nuestros días: «Si a la mujer y al demonio ves llegar échate a temblar» o... «ves aparecer, echa tú a correr» y variantes similares. En el ámbito doméstico creo que el refrán por excelencia es «dos hijas y una madre, tres diablos para un padre» o «suegra, cuñada y mujer, con el diablo te has de ver». Para una perspectiva antropológica puede verse MONCÓ 1989a.

tir convirtiéndose así en un «subproducto» de Dios. Y por si esto no fuese suficiente lacra, su torpeza, ambición y malicia hizo el resto. La hembra, culpable de la pérdida de la inocencia y el bienestar, es portadora de la desgracia, la receptora del mal. Los significantes (y los contextos) son diferentes pero de semejantes y múltiples significados. Desde este punto de vista mujer y demonio son signos de amplia semanticidad: pereza, soberbia, impureza, ira, mentira, avaricia, gula, dolor, duda, son algunos de los semas indicadores de su polivalencia.

Esta semejanza, por otra parte plurifuncional, actúa en diferentes contextos; de hecho ambos factores del binomio, dependientes entre sí, adquieren categoría de eterno gracias a las distintas manifestaciones artísticas. Pensemos, por ejemplo, en Giotto o Botticelli o simplemente recordemos como la lujuria y la tentación están presentes en Saint-Sernin de Toulouse o en el Pórtico de la catedral de Jaca. La literatura, por su parte, ofrece a la pareja un carácter protagonista⁵ aunque ahora no sea posible exponer el modo en que tales figuras se han desarrollado en nuestras letras. A pesar de ello es interesante constatar que el diablo ya aparece en una obra del siglo V⁶ y que alcanza su apogeo es un periodo histórico pleno de contrastes, tiempo de maravilla y misterio, de honor y honra, apogeo de las artes; tiempo que, igualmente, acogió a pecadores y a santos, quijotes y

5. Los ejemplos son innumerables: Lope de Vega, Quevedo, Gracián, Calderón, Vélez de Guevara, etc. Recuerdo aquí unos versos de éste último en los que, algo groseramente, se ensalza el poder femenino sobre algunos males, entre ellos el mismo demonio: «Lucifer, tiene muermo/Satanás, sarna/ y el Diablo Cojuelo/ tiene almorranas./ Almorranas y muermo,/ sarna y ladillas,/ su mujer se las quita/con tenacillas.(VÉLEZ DE GUEVARA, p. 204). En *El agualcil alguacilado*, de Quevedo, hasta los propios diablos reniegan de las mujeres, admitiendo «que a no haber tantas no sería muy mala habitación el infierno» (Citado por DELEITO Y PIÑUELAS 1946 p.72).

6. Así lo asegura Lisón Tolosana (1989b) al referirse a la obra *De Deo* cuyo autor, Draconio, fue monje en la Bética.

sanchos; un tiempo impresionante que no en vano mereció llamarse «siglo de oro».

En 1529 veía la luz la obra *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros*. Su autor, Fray Martín de Castañega, fiel representante de la doctrina, razona sobre algo conocido por todos, precisamente las razones que motivan la tan estrecha relación de mujer y diablo. Escribe: «Lo primero porque Cristo las apartó de la administración de sus sacramentos, por esto el demonio les da esta autoridad más a ellas que a ellos en la administración de sus exsacramentos. Lo segundo porque más ligeramente son engañadas por el demonio como parece por la primera que fue engañada, a quien el demonio primero tuvo recurso que al varón. Lo tercero, porque son más curiosas en el saber y escudriñar las cosas ocultas, y desean ser singulares en el saber, como su naturaleza se lo niegue. Lo cuarto porque son más parleras que los hombres, y no guardan tanto secreto, y así se enseñan unas a otras, lo que no hacen tanto los hombres. Lo quinto porque son más sujetas a la ira y más vengativas y como tienen menos fuerza para vengarse de algunas personas contra quienes tienen enojo, procuran y piden venganza a favor del demonio. Lo sexto porque los hechizos que los hombres hacen atribúyense a alguna ciencia o arte... Mas las mujeres, como no tienen excusa por alguna arte o ciencia...» (p. 3-4).

Las mujeres son así el polo opuesto a la doctrina y el ritual y caracterizadas por un menor discernimiento, una curiosidad malsana contraria incluso a su naturaleza, por ser parlanchinas y de lengua suelta, vengativas al cien por cien y representantes de lo desconocido y lo oscuro, no en un sentido mágico sino diabólico. Estos caracteres generales se concretan en determinados tipos femeninos con relieve tanto en las letras barrocas como en la realidad. Pasemos rápida revista a unos cuantos para apreciar cómo revelan significaciones de un *Zeitgeist* concreto y específico.

Las dueñas, por ejemplo, tuvieron tanto real como lite-

rariamente un lugar especialísimo en el Siglo de Oro español. Ellas se convierten, tanto popular como escénicamente, en mujeres-percha en las que sus contemporáneos van colgando cada uno de los vicios que a diario ven en sus vidas. Las dueñas, mujeres siempre a caballo de estructuras, configuran cada uno de los trazos de la maldad, no en vano son — en palabras de Vélez de Guevara— «demonias hembras». Este tipo de dueña-guardián, puede transformarse en un tipo-celestina que no tardará en convertirse en otra mujer-tipo ya plena de carácter diabólico: la hechicera ⁷.

Y quienes son las hechiceras? Al igual que en el caso anterior (y lo mismo ocurrirá con el siguiente) el tipo hechicera es una mujer de mediana o avanzada edad, sin varón que la proteja o cuide, que debe ganarse la vida por sus propios medios. Pero también son mujeres con saberes distintos, especiales, satánicos, al decir de sus contemporáneos, algunas con «pactos expresos» con el diablo y que acercaron al gran público caracteres del síndrome demoniaco. De hecho ellas y la brujas popularizaron la doctrina al personificarla y dramatizarla ante las capas sociales menos preparadas. De esta manera el pez, los cabos de vela, el coral, las violetas, la piedra imán, el semen y las raíces de polipodio, adquirieron carácter mágico-histórico al unirse a nombres como el de Josefa Carranza, María Pérez o Margarita de Borja ⁸, creando, al tiempo, una tragicomedia donde la ignorancia y la mala fe, la superchería y la maravilla fueron de la mano.

Pero aún más espeluznante es la historia del tipo bruja. Las brujas son mujeres ancianas, desamparadas y desarraigadas que encontraron en la figura demoniaca la razón de

7. A propósito del carácter liminal de este tipo femenino y de sus transformaciones puede consultarse MONCÓ 1989b.

8. Todas estas mujeres fueron acusadas de hechicería ante los tribunales de Toledo y Cuenca. Sebastián Cirac Estopañán (1942, p. 51) ha cotejado treinta y cuatro procesos por adivinación y sortilegios entre 1610 y 1670. Puede verse también el primer capítulo de MONCÓ, 1989a.

Los vaqueros adro
 luno, a canas, axtan boril
 el otro tovar, a un san
 Rivilo para acallar
 y nino, y el collar de
 e chiquillo de can, pari
 las y Car, Car, Car, de

notiamus, y el boma
 andez, uagando con
 que se esta acallando
 y me fido en este canto
 dando brinos, acacia
 y fundamente con ella
 y brida al bucardo

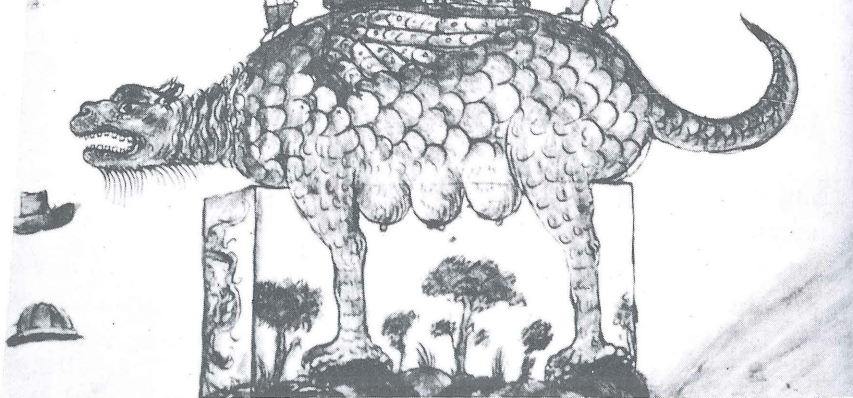




Fig. 12. Proyectos de tarascas presentados al Ayuntamiento de Madrid, en el siglo XVII (Bernáldez, 1983).

sus vidas o, en casos, de sus envidias y soledades. Veamos casos concretos.

Corre el año de 1625. Isabel Jimena, bruja famosa de Madrid, escucha ante la Inquisición cómo algunos vecinos afirman haberle visto bailar con tres gatos negros, mayores que los ordinarios, que entraban y salían por la ventana. La figura del diablo y el conjunto brujo-demonil se va perfilando caso a caso. En 1639 Isabel Xuarez, de Val de Pilagos, describe cómo una noche, en casa de la Pastora, oyó un fuerte balido de cabrón y vio un carro de mujeres desnudas —entre ellas la dicha Pastora— que bailaban alrededor de una figura que, a su parecer, era un gran cabrón con cuernos descomunales. Al finalizar —dice la testigo— insultó e impreco a Pastora: «Ah, perra, mala mujer... ¿Es posible que has de hacer esta ofensa a Dios Nuestro Señor y venir a besar el culo al diablo?».

Apreciamos que al compás de la imagen estereotipada no sólo se construye un patrón cultural voceador de la doctrina y la norma, sino que la relación de nuestra pareja (mujer y diablo) toma diferentes sesgos al tiempo que perfila nuevas significaciones del signo demoniaco. Son así multitud las protagonistas y los espacios; cientos de mujeres, en innumerables puntos de la geografía española, supieron lo que es el terror, la incomprensión, el riesgo y la heterodoxia; cientos de nombres confeccionaron un mapa, delineado a sangre y fuego, en el que el diablo se enseñoreaba ofreciendo a su pareja la recompensa y el dolor de ser diferente.

Y distinta también es la beata, mi favorita. Todos conocemos a esta hembra barroca: una mujer sin fronteras, sin ataduras, sin dominios, sin normas. Ella es un ser que ni tiene, ni es, ni está⁹. Los ejemplos se multiplican: Isabel de la Cruz, María Cazalla, Leonor López, María Romera y un

9. Puede verse un análisis más amplio de la beata en LISÓN TOLOSANA, op. cit., especialmente en su capítulo II. Asimismo en MONCÓ, 1989a y 1990.

larguísimo etctera heterogéneo y palpitante donde el espíritu y la doctrina conviven con la esclavitud de ser mujer y el estigma de ser converso.

A sus características socio-culturales las beatas unen una acendrada religiosidad que se encastra en el *ethos* de la época. Las beatas se santifican como y donde pueden, adueñándose, en último término, de una particularísima espiritualidad que pasean por Zafra, Sevilla, Jan, Ubeda, Baeza, Almagro, Llerena y (cómo no?), por las salas inquisitoriales. Son mujeres amadas, temidas, escuchadas, y perseguidas que dan un salto hacia la divinidad de la mano de Satán ofreciéndole lo único que realmente es suyo: su cuerpo. En otras palabras, si la dueña es representación demoniaca, si la hechicera es su discípula, si la bruja es compañera, la beata-posesa es la «unidad-dual», el dos en uno, que significa dos ideas-mente y un solo cuerpo. La beata, ambigua en su pensamiento y acción, lo es también en su propia esencia y existencia. La beata, mujer posesa, es el mismo demonio. Demonio que en el cuerpo femenino nos abre camino hacia un fascinante mundo de significación: la antropología de la palabra ¹⁰.

III

Resta pues comentar cómo se combinan y significan los últimos vértices del triángulo tarasca-demonio-mujer. Para ello voy a comenzar por lo más sensible: la imagen, que a la vez servirá para encauzarnos hacia otros caminos de reflexión.

Son conocidas las representaciones de esos grandes

10. Me refiero concretamente al «decir satánico». El lenguaje del gesto y del movimiento tienen gran importancia en la doctrina (de hecho existe una dialéctica del cuerpo en la posesión) pero creo que para nosotros aún la tiene en mayor grado la palabra y su significación. Puede verse LISÓN TOLOSANA, op. cit. t.II y MONCÓ 1989a.

serpentones que, por lo menos en la zona centro y sur de España, alegraban las procesiones del Corpus. En su recuerdo, el Ayuntamiento de Madrid ha publicado una obra, con texto de José María Bernáldez Montalvo, en la que se pueden apreciar tarascas diseñadas en los siglos XVII y XVIII. Observemos algunos de los del siglo XVII (véase como ejemplo los diseños de la fig. 12 p. 136-137).

En conjunto se podría indicar que los artistas derrocharon su arte en representar la tarasca-mujer. Del total de veintidós dibujos, once son de un antropocentrismo marcado (de hecho los de 1657, 1666 y 1677 carecen de serpiente). En ocho casos se combinan personas y diferentes animales (monos, burros, toros y caballos). En tres se añade la figura del diablo en su representación más clásica y familiar y en dos casos se adicionan unas monstruosas configuraciones pseudo-demoníacas (la de 1677 me parece, en este sentido, una muestra excelente).

Pero la plasmación de la figura de la tarasca –como animal– nos vuelve a recordar ciertas similitudes con la mujer al tiempo que, como ella, nos adentra en categorías inciertas y paradójicas si nos movemos del plano teórico a la realidad de la *praxis*.

Muchos autores del Barroco han trazado los caracteres específicos de la mujer, algunos de los cuales ya hemos comentado en el apartado anterior. Igualmente las crónicas contemporáneas (Barrionuevo, Pellicer, Novoa e incluso anónimos jesuitas) ponen de relieve que la mujer se mueve en un continuum moral-accional cuyos extremos son lo ideal y lo real. La mujer es un ser ambiguo que preferentemente habita espacios geográficos y morales de carácter intersticial (MONCÓ 1989c). Pues bien, ese carácter liminal, aureolado de ambigüedad, es propio también de la tarasca. Pero aún más, su indeterminación comienza en lo más sencillo, su propia naturaleza.

En el Cobarrubias leemos que *tarasca* es «una sierpe contrahecha que suelen sacar en algunas fiestas de regozijo»

(p. 954). En Corominas y Pascual se añade que «se trata de una figura de serpiente monstruosa, de boca enorme y en actitud de morder» (p. 416). El María Moliner señala, más generalmente, que *tarasca* es una «serpiente con la boca muy grande que se sacaba en algunas procesiones» (p. 1266).

Con más o menos abundancia de datos es claro que la tarasca es una serpiente; animal que cotidiana y naturalmente posee unas características concretas, comunes a las dos mil setecientas especies existentes, y que podrían resumirse diciendo que son reptiles que carecen de miembros y de párpados movibles así como de aberturas auditivas externas (de tímpanos y de oído medio también) con todo su cuerpo revestido de escamas. Sin embargo podríamos preguntarnos ¿representan serpientes las imágenes de la tarasca?. Rotundamente no.

En todos los diseños de la tarasca se dibuja al animal con orejas y patas. Refiriéndome sólo a estas últimas en un caso son de león, en tres de ave y en uno de pato, mientras que en el resto son patas de saurios. Su morfología tiene en un caso aspecto de lobo, en otro de camello (sin jorobas), en dos de lagarto, en otros dos de perro y en los dos últimos de quimera. No obstante el cuerpo de éstas y los once casos restantes representan, muy claramente, a un dragón que sólo en dos ocasiones carece de alas.

Desearía llamar la atención hacia un hecho: la única representación de nombre femenino (quimera) es, precisamente, un animal de leyenda cuya morfología física es masculina en dos de sus partes (cabeza y cola), añadiéndosele en nuestro caso un cuerpo de dragón. La adición a la quimera del aspecto draconiano obtiene un resultado que se ha repetido en todas las figuras: la tarasca, aún siendo serpiente, está siempre representada por animales machos.

Igualmente, y aunque no sean momento de pormenorizar, es interesante constatar la relevancia de la dicotomía dragón-San Jorge frente a la serpiente (o tarasca)-Santa Marta; es decir, el mal masculino, la fuerza, el poder y el terror de

un macho puesto en jaque por la potencia, la heroicidad y la valentía de un hombre. Al contrario, la maldad oculta y despreciable del reptador (a ras de tierra y sin fuego purificador en sus fauces) anulada por una mujer que se reviste no de poderes propios sino de los de un hombre, un exorcista.

Esta ambigüedad lingüístico-sexual de la que estoy hablando y que se representa gráficamente tiene una solución igualmente gráfica pero a mi entender de excelente engarce y relieve cultural. El animal de denominación genérica femenina (la serpiente), compañero inseparable de la mujer, con la que incluso en los dibujos comparte el nombre (el conjunto mujer-serpiente se denomina también tarasca) tiene un cuerpo que generalmente y a simple vista (así lo he comprobado con varias personas) recuerda a los respectivos machos. Y en el caso más común, de gran macho draconiano. Sin embargo lo encontramos adornado, robustecido y significado con el atributo femenino por excelencia: el seno. Realmente paradójico: animales mamíferos representando a uno que no lo es; pero aún más incongruente: esta singularidad zoológica representa a animales que visualmente son machos. Con otras palabras: una serpiente con cuerpo de dragón y mamas, curiosa combinación que trastoca la definición de los dragones: animales de leyenda con cuerpo de serpiente, alas y patas. Pero la paradoja va en aumento: estas glándulas de total y absoluto trazo femenino van elevando su número hasta superar la media docena (siete exactamente) en 1687 y alcanzar la decena en la centuria siguiente.

Pensemos ahora en la imagen más repetida: un dragón, a veces sin alas, lo cual es más extraño, con patas de pato o ave rapaz, dotado de unas inmensas ubres que se multiplican bajo su vientre. ¿Qué se consigue con ello?. Creo no equivocarme al afirmar que la hipérbole gráfica subraya la feminidad que antes se había desdibujado pero también, y es más importante, el rasgo hiperbólico otorga al conjunto un trazo ridículo, antinatural e incluso grotesco; sobre todo cuando esos pechos, absurdamente multiplicados, cuelgan

desmayadamente del hinchado vientre del animal, recordando no el poderío físico de una hembra en sazón sino los signos más naturales de la decrepitud femenina.

La tarasca es un animal extraño, confeccionado en partes y con piezas de otro –al igual que le ocurriera a la mujer– y si temible es su fuerza y natural (de apariencia instantánea totalmente masculina) también resulta risible y despreciable por sus descabalados atributos de mujer: es el mal cotidianizado y minimizado por el absurdo.

Pero también, la unión de la tarasca y la mujer por medio de lo ambiguo lo encontramos en el lenguaje. En el Diccionario de Corominas y Pascual leemos que tarasca es «una mujer desenvuelta y de mal natural» (p. 417). Semejante definición la ofrece también el Moliner al advertir que el término se utiliza para designar a una «mujer fea y descarada o de carácter violento» (p. 1266). Tales acepciones semánticas han tenido una buena acogida en nuestras letras. En *El diablo cojuelo* Vélez de Guevara se refiere a «una doncella tarasca, fea, pobre y necia» (p. 179), mientras que siglos más tarde Benito Pérez Galdós, gran creador de tipos femeninos, describe así a Chanfaina: «... me bastará dar conocimiento a mis lectores de su facha, andares, vozarrón, lenguaje y modos para que reconozcan en ella la más formidable tarasca que vieron los antiguos madrileñas» (p. 8-12). Y por si sus palabras no describieran con fuerza suficiente a tal mujerona, añade páginas después: «... vimos a Estefanía (nombre real de Chanfaina) en chancletas, lavándose las manazas, que después se enjugó en su delantal de arpillera; la panza voluminosa, los brazos hercúleos, el seno emulando en proporciones a la barriga y cargando sobre ella, por no avenirse con apreturas de corás; el cuello ancho, carnoso y con un morrillo como el de un toro, la cara encendida y con restos bien marcados de una belleza de brocha gorda, abultada, barroca, llamativa...»¹¹

11. *Nazarín* p. 8-12. Jacinto Benavente se sitúa en la misma línea cuando en su obra *Rosas de otoño* pone en la boca de Laura: «Vicenta, mi cuñada,

Pero vayamos a una etnografía más viva. Recientemente he hablado sobre el significado de tales palabras con unas cuarenta personas. Nueve de ellas no habían oído nunca la expresión «tarasca». Trece recordaron tanto la fiesta del Corpus como la significación que ahora tratamos. Dieciocho se expresaron con palabras muy semejantes a las ya apuntadas: «una mujer que es una fiera», «una mujer chillona, de mal genio», «una mujer de mal aspecto, desaliñada», «una guarrona», «una mujer gritona y alborotadora» etc. La idea tarasca-mujer parece que pervive a través del tiempo ¹².

Por otra parte, el ser y el hacer, la idea y el comportamiento, elaboran un canon moral que se asume, se recrea y se refuerza con el transcurso del tiempo. De nuevo escribe Pérez Galdós (1988 p. 14): «Oyeron las cuatro tarascas... cuatro mujeres con careta, entendiéndose por ello no el antifaz de cartón y trapo, prenda de Carnaval, sino la mano de pintura que se habían dado aquellas indignas con blanquete, chapas de carmín en los carrillos, los labios como ensangrentados y otros asquerosos afeites, falsos lunares, cejas ennegrecidas, y la caída de ojos también con algo de mano de gato, para poetizar la mirada. Despedían las tales de sus manos y ropas un perfume barato, que daba el quien vive a nuestras narices, y por esto y por su lenguaje al punto comprendimos que nos hallábamos en medio de lo más abyecto y zarrapastroso de la especie humana».

Si aclaratorias son las primeras frases, muy significativas las últimas. Estamos ante la esencia femenina en mayúsculas, en su parte más natural: es la mujer-sexo que nos lleva, otra vez, a la actualidad. De los dieciocho informantes que conocían tan sólo la acepción de tarasca-mujer diez de ellos

es una tarasca...a mi pobre hermano lo mató a disgustos...» (p. 259). Puede verse también COTARELO Y MORI (pp. 656 y ss).

12. Los informantes tenían entre treinta y ochenta años. La muestra mayor corresponde a mujeres de 55 a 65 años. Con estas personas he confirmado también los sexos de los animales mencionados anteriormente y que siguen la línea de los textos leídos.

(de los cuales, significativamente, siete eran mujeres) matizaron ligeramente sus respuestas añadiendo: «una mujer frescachona», «algo ligera», «así, a la pata la llana», «un poco putilla» e incluso más taxativamente: «una tarasca es una puta, pero vamos, una puta de lo más arrastrá, y además...» Ese «además», unido a un rápido gesto de la mano me recordó la famosa «tarascada» de la serpiente del Corpus pero, ante mi recocijo, la informante aclaró que esta tarasca-puta «te quita todo... es la ruina de un hombre y una casa – añadiendo– por eso se les dice así a esas putas». Con tales antecedentes pregunté de nuevo sobre el tema y más de la mitad de esa decena de personas me confirmaron el hecho: una tarasca es una «puta» «que además utiliza malas artes» o, en palabras de otro informante «una tarasca es un putón verbenero». Pero todavía fue mayor mi asombro cuando volví a consultar el *Diccionario del uso del español* (MOLINER p.1267) y leí que, figuradamente, *tarasca* es «una cosa o persona que consume la fortuna de alguien». Advirtamos la significación del verbo consumir y consideremos su brío, su fuerza y la sensación de aniquilación lenta y dolorosa que produce.

Los datos no sólo nos hablan de una nueva categoría en el apelativo *tarasca* sino que, repasemos los números, si a los dieciocho que conocían esta acepción de mujer-tarasca unimos los trece que recordaban tanto ésta como la figura monstruosa del Corpus, tenemos que treinta y una personas, es decir el 77,50% de mi pequeña muestra, une mujer y tarasca antes que tarasca y Corpus, lo que personalmente considero significativo.

Tanto los autores mencionados como mis informantes nos recuerdan las mismas categorías. Una tarasca es una mujer, pero no cualquiera, sino aquella cuyos rasgos físicos, psíquicos, conductuales y morales son altamente negativos. Es fea, boba, sucia y necia; es mujer desmañada prototipo de la antisensualidad (recordemos a Chanfaina); es alborotadora, ramera y, además, ladrona y estafadora. Las categori-

zaciones son tan recusivas que la tarasca-mujer es culpable hasta de su posición social; de ahí que Vélez de Guevara utilice el calificativo de «pobre» y que para Pérez Galdós no sirva de disculpa física-moral el pésimo ambiente socio-económico de sus mujeres (en este sentido invito a releer *Fortunata y Jacinta*). Infiero pues que, bajo tal perspectiva semántica, la tarasca es lo no deseable, el polo opuesto a la mujer-idea, es también lo superfemenino y por tanto lo hipernegativo, en último término, la antiestructura.

Y de nuevo ambos aspectos, gráfico y lingüístico, nos significan el mismo hecho. La tarasca-serpiente resultó figura ambigua que llevaba en sí rasgos masculinos desdibujados gracias a una hipérbole netamente femenina. Igualmente en la consideración mujer-tarasca existen rasgos varoniles descontextualizados y de los que Chanfaina es un claro ejemplo. ¿Por qué esta similitud paradójica entre una y otra?. Personalmente considero que tales acciones están encaminadas a lograr una minimización cultural que ayude a superar lo penoso e incontrolado. Un dragón con inmensas mamas es chocante, indeseable, pero, sobre todo, absurdo al quedar su teórica masculinidad en una grotesca feminidad. Una mujerona con voz de trueno, sucia y desgñada, en la que la panza y el seno forman una abultadísima protuberancia no sólo es extravagante sino digna de mofa aunque en clave opuesta a la anterior: los atributos masculinos (todo es fuerte y grande en Chanfaina) en contexto (corporal o moral) netamente femeninos. La broma, la risa, el desprecio burlesco, incluso, están sirviendo para familiarizar elementos (símbolos más bien) rechazables, terribles, pero, a la vez, reales y cotidianos; cosa por otra parte que la dramatización teatral de la figura del diablo nos confirma.

De este modo, el mal se atenúa, lo inaprehensible se alcanza, lo insufrible se matiza en imagen, pensamiento e interpretación cotidiana. La hilaridad y la chanza que especifican lo netamente humano, la construcción del contexto bufo, la representación colectiva que supone el sentido del

humor en sí, sirven de camino, de constreñido cultural para el absurdo, fascinante y contradictorio vivir.

Que las mujeres se aprovechan de los hombres es dato común: «Si a la corte vas/ con las damas de ella/ abre bien los ojos/ y la bolsa cierra», apuntaba el verso barroco. Que las mujeres son rastreras e incluso homónimas de serpientes malvadas también era dato general, de ahí que Fray Juan de Terrones clamase en pleno Siglo de Oro contra aquellas «sierpes que más por ociosidad que por devoción se están todo el día en la iglesia, que mejor estuvieran hilando»¹³. Que la mujer tarasca roba al inocente y la tarasca serpiente roba también (*a tarascadas*) al poco espabilado no es sino una dialéctica metafórica al igual que lo es el que la mujer tarasca, vanidosa y amiga de lucir y variar galas, esté representada por una tarasca-serpiente, único animal que cambia su «vestido» cada primavera. Pero tales lenguajes metafóricos vuelven a hablar, a caucionar, contra el daño que unas y otras pueden causar, un daño no sólo individual sino colectivo.

En efecto parece que inferimos latente un juego conjunto de espacios y caracteres que llama la atención hacia la norma: aquello que no está en su sitio, que no tiene lugar en el orden lógico, no puede tampoco tener cabida en la sociedad. El macho hembra es antinatural, la mujer-varón antisocial. Pero a esta ambigüedad del ser y el hacer, que ha de normalizarse, se une también la del estar. El Corpus es fiesta dicotómica en la que se mezclan espacios y tiempos; pura plurivalencia en la que la exaltación de lo impalpable, lo sublime y lo inmutable se engrana con lo cotidiano y sensual, con lo efímero y cambiante. Mujer y serpiente delimitan espacios, pero también los trastocan al abandonar el que les es propio y lanzarse a la calle, bajo el signo *tarasca*, medio sierpe y medio dama, que decía Quiñones Benavente. Pura

13. Citado por DELEITO Y PIÑUELAS 1946, p. 30.

ambigüedad cabalgando una sobre otra, siendo una y otra, significando una y otra, pero, también, el desorden que destruye y es necesario controlar.

En casa, encerradas, escondidas al igual que el mal, el dolor y la desesperación; sabiendo que existen pero sin salir a la luz, sin abandonar su *habitat* natural ya sea éste el hogar o el campo. Mujeres perversas, engañosas, prototipo de lo indeseable que se mueve por las calles y que son reales, que conviven codo a codo con el hombre y que, además —como una broma de la naturaleza— continúan en sí su linaje. La serpiente maligna, rechazada, pura representación de lo que está fuera del hogar y de la familia. Una y otra (y la incertidumbre de la desgracia y lo incontrolado con ellas) hechas color, regocijo, danza y broma; hechas fiesta, en una palabra y plenas de significación antropológica. Así, ambas se convierten en signos voceadores de múltiples valencias culturales, portadoras de amplias y fecundas semanticidades. Ambas son signos huecos pero hipercodificables, al igual que el demonio, su otro compañero-imagen. Y todos ellos revelan la aventura, la paradójica aventura, de ser humanos.

Obras citadas

- BENAVENTE, Jacinto. 1978. *Rosas de otoño*. Madrid.
- BERNÁLDEZ MONTALVO, José María. 1983. *Las Tarascas de Madrid*. Ayuntamiento de Madrid.
- BRUNEL, Antonio. 1959. En: *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Tomo II. Editado por J. García Mercadal. (El original francés es de 1665. *Voyage d'Espagne curieux, historique et politique fait l'anne 1665*. París. Ch. de Sercy)
- CASTAÑEGA, Fray Martín de. 1946 (1529). *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros*. Madrid. (original de 1529)
- CIRAC ESTOPAÑAN, Sebastián. 1942. *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*. Madrid.
- COBARRUBIAS, Sebastián de. 1977. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid.
- COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A. 1983. *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*. Madrid.
- COTARELO Y MORI, Emilio. 1950. «El entremés de la sierpe». En: *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII*. Madrid.
- DELEITO Y PIÑUELAS, José. 1946. *La mujer, la casa y la moda*. Madrid.
- 1963. *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*. Madrid.
- DUMONT, Louis. 1951. *La Tarasque*. París.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. 1.990. *Demonios y exorcismos en*

el Siglo de Oro. (La España mental I) y Endemoniados en Galicia hoy (La España mental II). Madrid.

MOLINER, María 1979. *Diccionario de uso del español*. Madrid

MONCO, Beatriz, 1989a *Mujer y demonio: una pareja barroca*. Madrid.

– 1989b. «De dueña a esclava: breve esbozo de una tipología femenina». En: *Anales de la Fundación Joaquín Costa* n'6. Madrid.

– 1989c. «Espacios femeninos en el barroco». En: *Cuadernos de Realidades Sociales* n° 33-34. Madrid

– 1990. «Los alumbrados, secta del ayer». En: *Cuadernos de Realidades Sociales* n° 35-36. Madrid.

NOYDENS, Benito Remigio. 1660. *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*. Valencia.

PÉREZ GALDOS, Benito. 1988. *Nazarín*. Barcelona.

VÉLEZ GUEVARA, Luis 1983. «El diablo cojuelo». En: *Tres novelas del Siglo de Oro*. Barcelona.

EL CORPUS CHRISTI DE MÉXICO EN TIEMPOS DE LA NUEVA ESPAÑA

por Serge Gruzinski

En 1794, bajo el título de «relación verídica...», un cuaderno satírico daba una descripción burlesca de la procesión del Corpus Christi a través de las calles de Puebla, una de las principales ciudades de Nueva España. El autor se proclama doctor de «la sagrada mercachiflería», predicador del gran Turco, cura de la catedral de Gibraltar y capellán del gran Tamerlán. Describe las comunidades (religiosas) de la manera siguiente: «Llegaron las comunidades... Venían tan esquilgadas que no parecían comunidades, sino singularidades... Todas sus caras eran panteones de la necesidad... Como iban confusamente mezclados, hacía la diversidad de colores un arcoiris de altar de indios o ensalada de cocina de convento. Pasados también que fueron los trapos del obispo, llegó la ciudad con todos sus trapos. Ésta se componía de dos barberos, un sastre, tres golilleros, dos indios de panadería con capas de luto, por maceros, con sombreros de petate que parecían enlutados y que podían hacer duelo en el entierro de la culpa original.»

Esta puya, a cargo de un autor anónimo –todavía había que estar alerta con la Inquisición en aquel final del siglo XVIII–, subraya dimensiones propias de la procesión mexicana y citadina del Corpus Christi: el carácter extraordinariamente abigarrado de la fiesta barroca –de la cual el Cor-

pus Christi es una de las manifestaciones más brillantes— y la participación de los estamentos. Se entiende que esta parodia popular se refiere al carácter fuertemente elitista de la celebración ¹.

Fines y expresividad del Corpus Christi

Esta desmitificación intentada al final extremo del siglo XVIII hubiera sido inconcebible un siglo antes, cuando el Corpus Christi parece conocer su apogeo, en plena época barroca. Pero los orígenes de esta celebración en México se remontan muy al principio de la era colonial. Al parecer la primera procesión se celebró en 1524 o 1526 ², apenas tres o cuatro años después de la caída de Tenochtitlán. No habría sido introducida en la ciudad de Puebla sino en 1588.

Como tantas otras instituciones, la celebración del Corpus Christi responde a la voluntad de reproducir en el Nuevo Mundo liturgias europeas, destinadas a «territorializar» las prácticas ibéricas —«el uso costumbre»— en las que la suma y el encadenamiento regular debían ayudar a reconstituir un entorno familiar y una temporalidad occidental. La introducción de la festividad del Corpus Christi fue una manera de importar el espacio público europeo, o aquello que ocupaba ese mismo lugar en la época del Renacimiento, en las posesiones del Nuevo Mundo. Un espacio público con las tensiones que le eran inherentes, ya que desde 1529 surgieron asuntos de precedencia entre las corporaciones de artesanos españoles —«los oficios mecánicos» ³—, en esta ocasión, entre armadores y sastres. El incidente confirma

1. «Procesión de los pobres diablos en Puebla», en el Archivo General de la Nación, sección Inquisición, v. 1321.

2. Luis WECKMANN, *La herencia colonial de México*, t.I, México, El Colegio de México, 1984, p. 253.

3. José María MARROQUI, *La ciudad de México*, t.III, México, José MEDINA, 1969, p. 495.

que el Corpus Christi en México fue desde su nacimiento una manifestación predominantemente española.

Medidas tomadas en 1531 y en 1539 –alentadas por la «Junta Eclesiástica»– le dieron progresivamente forma a la celebración mexicana: fijaron el orden las corporaciones, el itinerario del cortejo y la manera en que debían participar las parroquias. En 1545, las autoridades dictaron reglas relativas a la limpieza y ornamentación de calles. La fiesta introducida en los años 1520, época extremadamente perturbada y de fuerte incertidumbre política ⁴, adquirió una configuración estable en los dos decenios siguientes (1530-1540) a medida en que la sociedad colonial «cristalizaba». En este sentido, el Corpus Christi fue como un espejo social capaz de dar con el curso de los años la imagen de un universo en gestación. Es por cierto en este contexto, en el transcurso de los años 1530, que las comunidades indígenas fueron iniciadas en la celebración y enroladas en su desarrollo.

El Corpus no era solamente una gran escenografía social. También se fundamentaba en la división de los sexos. El ayuntamiento de México dio orden de que todos los hombres de la ciudad, «estantes y habitantes en ella», participasen en la procesión con un cirio en la mano, sancionando toda ausencia y castigando todo individuo varón que se contentara con asistir a la procesión desde una ventana, un balcón o incluso desde la calle. El *alguacil mayor* y sus lugartenientes estaban encargados de hacer respetar esta medida.

En 1564, en plena Contrareforma, la ciudad de México reafirmó el sentido político y religioso de la fiesta: «para confusión de los herejes luteranos», así como el clima que debía prevalecer: «que se haga con grande majestad y autoridad y con todo regocijo y alegría ⁵».

4. Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, *Histoire du Nouveau Monde*, t.I, París, Fayard, 1991, pp. 353-359.

5. Mariano CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, t. III, México, Patria, 1946, p. 516.

La ceremonia superpone de este modo tres finalidades explícitas: la copia mexicana de una fiesta ibérica; la exaltación del Santísimo Sacramento en el combate planetario contra la herejía que sucede a la cruzada evocada en las representaciones de Tlaxcala en 1539⁶; el regocijo público y colectivo.

Con el tiempo, dos de las primeras exigencias –la urgencia de la lucha en contra del protestantismo y la reproducción imperativa de una práctica europea– se estancaron, sin desaparecer del todo, en beneficio de la «expresividad» de la fiesta, es decir, de su capacidad de ser una creación estética, un espectáculo y una diversión. Esta dimensión prosperó al margen de las finalidades políticas y religiosas de las festividades. Cuatro palabras la resumen maravillosamente, aquellas que corresponden al emblema de la ciudad de México: *majestad, autoridad, regocijo y alegría*. El enraizamiento de la sociedad criolla, tanto como la lejanía considerable –en consecuencia la «inactualidad» de la amenaza turca y protestante⁷– contribuyeron a acentuar el lado formal o «expresivo» de la celebración.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, este aspecto es el que esencialmente suscita inversiones de tiempo, de plata, de creación y de pasiones. Hay testimonios de las innovaciones que enriquecen el desarrollo y el aspecto de la procesión: se erigen altares a su paso (1683); se instala el Santísimo en una magnífica carroza de 2 500 pesos y se agregan suntuosas linternas de plata al año siguiente.

Los memorialistas siguen con atención las peripecias de la fiesta cuya realización se enfrenta constantemente a difi-

6. La lucha contra la idolatría nunca se interpuso en la extirpación del islam y del luteranismo, prueba, una vez más, de que no fue percibida como una urgencia en el México colonial. Acerca de las fiestas de Tlaxcala, véase Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, t.I, pp. 367-369.

7. Reducida a las incursiones de piratas sobre las costas del golfo de México y el Caribe.

cultades de dinero, a financiamientos regateados o denegados, arcas vacías que tratan de ser llenadas solicitando subsidios o préstamos del virrey. Las autoridades se disputan sobre el fondo y la forma. Todo es motivo de desacuerdo. A fines del siglo XVI —en 1599 y 1600— cuando por falta de recursos la ciudad propone suspender la representación de las «comedias espirituales», el virrey reacciona enérgicamente en contra de esa decisión⁸. Personalidades del municipio, el *correo mayor* y los *regidores*, ven confiar negociaciones agitadas, cuyo éxito depende en realidad de las relaciones entre los poderes de los estamentos.

En 1600, en los albores de la era barroca, el virrey Conde de Monterrey pretendiendo darle mayor lustre a la celebración, produce una innovación al reclamar que sea escenificada una comedia edificante o *comedia a lo divino*, y una más en la octava de la fiesta. Del mismo modo, expresa su deseo de que bailes de indios y mulatos acompañen la procesión⁹. La presencia de los mestizos era para ese entonces bastante notable para que un lugar les fuera reservado en el cortejo. A partir de esa fecha, el número de bailes se acrecentó: en 1601, diariamente durante toda la octava se producía un «carro de danzas, muchas cosas de pólvora y música, dentro y fuera de la iglesia». En 1629, se exhibió un baile de gitanos y otro de portugueses.

Comisarios, maestros de bailes (Florián de Vargas fue uno de ellos) estaban encargados de preparar las festividades. La ciudad contrataba igualmente para la ocasión *maestros de hacer comedias*. Este fue el caso en 1629 del bachiller Arias de Villalobos, que pidió 1 100 pesos para representar una obra nueva. El talentoso Arias de Villalobos estaba acostumbrado a estas celebraciones. Ya al final del siglo XVI, cuando México se consolidaba como la metrópoli intelectual y cultural de América, el bachiller había propuesto

8. MARROQUI 1969, t. III, p. 504.

9. CUEVAS, 1946, t. III, p. 515.

sus servicios para montar regularmente tres comedias al año, de las cuales una era para el Corpus Christi y otra para la octava. Un rival de Villalobos protestó haciendo una oferta menos dispendiosa y se apropió del mercado. Tratos y presiones de todo tipo traducen elocuentemente la articulación material y cultural que representaba la fiesta en los medios intelectuales de la capital de Nueva España. Múltiples actividades, menos prestigiosas, se intrincaban alrededor de la fiesta. Intensos preparativos hacían confluír a la ciudad contingentes de indios encargados de limpiar las calles y de decorarlas con flores y ramilletes. Los vendedores de abanicos, de matamoscas, de parasoles y de paraguas proliferaban a lo largo del itinerario de la procesión. Se colaban entre las carrozas detenidas, causa de embotellamientos interminables, y entre los estrados hechos de cualquier modo que impedían el paso.

Esta multitud de detalles —que no eran tales para los contemporáneos— incita a explorar la expresividad de la fiesta, en lugar de reducir sus dimensiones formales, estéticas y mediáticas a la pura y simple transmisión de un credo o de una ideología. Es significativo que el contenido de los bailes indios o mulatos no le interese en absoluto a las autoridades, que buscan únicamente asegurar su inclusión en las festividades. Lo expresivo aventaja a lo ideológico. Aquí en el cruce de lo cultural, de lo religioso, del arte y de la psicología, se adivina una área específica, aún mal descifrada, dotada de coherencias propias y que, más allá de la afirmación y el despliegue de un orden visual y sonoro, ayuda a la eficacia mediática de la fiesta, movilizandó los mecanismos profundos, afectivos y sensibles de una civilización renacentista, manierista y después barroca.

El Corpus Christi ¿espejo de la sociedad colonial?

Las festividades del Corpus Christi llevan invariablemen-

te a interrogarse acerca de las relaciones entre la fiesta y la sociedad colonial. Se puede tener la tentación de considerar esta celebración como una representación e incluso una metáfora de la sociedad colonial. Se puede buscar la clave de la inflación de lo espectacular en una finalidad política evidente: sacralizar el orden colonial que era muy frágil por ser nuevo y adaptarse a un contexto en perpetua evolución, sin medida mutua con el de la península ibérica. Las descripciones que tenemos tenderían, en un primer acercamiento, a confirmarlo. He aquí cómo al final del siglo XVII, el viajero napolitano Gemelli Carreri describe el Corpus Christi que se celebró ante sus ojos en la ciudad de México:

El jueves 6, por la procesión del Corpus Domini, se vieron pavimentadas todas las calles y las ventanas de la ciudad, ricamente adornadas con relieves, tapices y paños fúnebres que junto al verde de las plantas y la hermosura de las flores, formaban una graciosa vista. En la calle de los plateros estaba muy bien pintada la conquista de México, precisamente como eran entonces las cosas en la ciudad y con los trajes que en aquel tiempo usaban los indios. Comenzó la procesión con cerca de cien estatuas adornadas con flores, y seguían las cofradías y los religiosos de todas las órdenes, excepto los padres de la compañía de Jesús y los carmelitas. Venían después los canónigos que llevaban al santísimo sobre un ataúd. Cerraban la pompa el arzobispo, el virrey y los ministros (que iban sin capas), el ayuntamiento y la nobleza. Por toda la procesión de cuando en cuando se veía bailar a monstruos y máscaras con diferentes trajes como se acostumbra en España»¹⁰.

Más abajo el autor describe la octava del Corpus: «Se cantó la misa en la catedral y asistieron a ella el arzobispo, el virrey y los ministros, igual que a la procesión que siguió alrededor por una calle cubierta. Bailaban entretanto, según

10. Giovanni Francesco GEMELLI CARERI, *Viaje a la Nueva España*, México, UNAM, 1976, p. 114.

es costumbre, ocho entre gigantes machos y hembras y otros enmascarados»¹¹.»

En otras palabras, Gemelli Carreri distingue al menos tres facetas en la fiesta: una celebración litúrgica que toma la forma de una procesión solemne y suntuosa en la que figuran los componentes de la sociedad; una «costumbre» donde van mezclados las máscaras, los monstruos y los gigantes; así cómo la evocación, de ningún modo inocente, de la toma de México, que tuvo lugar aproximadamente ciento ochenta años antes.

Los elementos que calificaríamos de populares –pero que el napolitano Gemelli Carreri definió con razón como de origen ibérico– aparecen perfectamente bien integrados al desarrollo de la fiesta. De hecho, según G.M. Foster¹², la mayor parte de los elementos tradicionales del Corpus Christi ibérico habrían pasado a México: la tarasca, los gigantes, las «danzas de espada», los autos sacramentales. Estas importaciones no son fortuitas. Era la ciudad de México la que pagaba los gastos que ocasionaba el desfile de gigantes. El esfuerzo consentido tenía sus razones. La tarasca y los gigantes cumplían desde 1533¹³ la misión de divertir a las multitudes, de polarizar la atención y de contener un entusiasmo y un desorden que hubieran podido arruinar el recorrido del Santísimo. Sin embargo, la gran atención que se prestaba a estos elementos, impide ver en ellos únicamente gruesos pasatiempos destinados al populacho: comisarios especialmente designados tenían la misión de encargarle a pintores y artesanos la restauración de los gigantes. Había que retocarlos periódicamente, vestirlos con «rasos, de lustre y que se guarnezcan de cifras y flores de oro y plata, forrando los vestidos nuevos con los viejos para su mayor dura-

11. Ibid., p.115.

12. George M. FOSTER, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962, pp. 30-40.

13. WECKMANN 1984, t. I, p. 253.

ción ¹⁴». Una vez más, el énfasis puesto en el espectáculo en sus más mínimos detalles moviliza demasiada energía y suscita demasiadas rivalidades para que se lea solamente un elemento accesorio o puramente «demagógico».

Lo «popular» ibérico, tan cuidadosamente encuadrado y manipulado se conjugaba con intervenciones indígenas: el piso estaba cubierto de arena húmeda, sembrado de flores y hierbas olorosas que esparcían los indios de Xochimilco, una gran barriada situada al sureste de la ciudad. El recorrido de la procesión estaba dividida en tramos cuya preparación y decoración estaban repartidas en los barrios y pueblos de los alrededores. Los indios eran convocados hasta catorce leguas a la redonda para instalar los arcos o acompañar la procesión con caramillos, trompetas y timbales ¹⁵. A principios del siglo XVII, los indios de Malinalco y Acolmán se encargaban especialmente de los bailes y la música ¹⁶. Bajo el virrey Luis de Velasco, los indios de Zumpahuacán bailaban y cantaban al son de las violas desde la mañana hasta la noche, diariamente hasta la octava del Corpus Christi, y esto, recordémoslo, a costo de la ciudad. El virrey «mandó traer todos los indios de los alrededores, músicos, hasta los de Huejotzingo, y que salieran de todos los oficios invenciones (o sea cuerpos de danza y mascaradas) ¹⁷».

Lo indígena no viene sólo en esta figuración de encargo ¹⁸, como así lo sugieren los testigos españoles. Las tropas de bailarines y los equipos que decoraban las calles, tenían una relativa libertad de acción, aún cuando la expresaran bajo el mando de los caciques. Su intervención estaba aguijoneada por la piedad de la nobleza mexicana. Es a ella a quien se

14. MARROQUI 1969, t. III, p. 501.

15. *Ibid.*, p. 508.

16. *Ibid.*, p. 514.

17. Sor Juana Inés DE LA CRUZ, *Obras completas*, Autos y loas, t. III, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. LXVI.

18. Da lugar abusos de los cuales se quejan los indios (Archivo General de la Nación [México], sección Indios, vol. IV, exp.12).

dirige, en la primera mitad del siglo XVII, la traducción en nahuatl de uno de los autos sacramentales más famosos del momento, *El gran teatro del mundo* de Calderón, en una versión debida al cura Bartolomé de Alva, hermano del cronista mestizo don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Eso permitió a los indios nahuas escuchar en su propio idioma como «España» se exclamaba:

«no hay en el Orbe parte
donde más se celebre
la institución del más alto
Sacramento, en este Jueves,
haciendo en danzas y en himnos,
culto también de lo alegre...¹⁹

El Corpus Christi en México brinda, a pesar de todo, un lugar secundario e instrumental a los elementos populares e indígenas y, por lo contrario, favorece a los grupos que dominan la sociedad colonial. ¿Sería el Corpus el espejo sacralizante de la sociedad colonial dominante? ¿No podría ser una representación social (en todos los sentidos de la palabra) de las virtudes integradoras, fundada en el ocultamiento de los conflictos y la exaltación casi metafísica de la unidad? Esta hipótesis no da sino parcialmente cuenta de los hechos, tal como lo revelan los incidentes que barnizan de manera periódica la historia de la procesión.

El Corpus Christi como escenario político

La sociedad colonial es un conglomerado de comunidades y es posible que la fiesta barroca —y especialmente el Corpus Christi— haya servido menos para fusionarlas en una sociedad dotada de unidad, de conciencia de sí y de volun-

19. Ibid., p. LV.

tad unánime, que a esparcir las diferencias y los diferendos que las oponían sobre la plaza pública, teatralizándolas, cuando no dramatizándolas. No se puede decir que la fiesta mexicana opere una transición de lo disgregado hacia un cuerpo social organizado. Nunca mejor que en el desarrollo de esta celebración, la sociedad colonial aparece como una sociedad de origen «fractal», acéfala, sin verdadero jefe, sin árbitro incontestado y susceptible de encarnar la totalidad del cuerpo social. En suma, una sociedad sin monarca.

A lo largo del siglo XVI, fue primero el privilegio de llevar las varas del palio lo que encendió la discordia. Como las ciudades de España gozaban de ese derecho, la de México pretendió imitarlas al gozar de él desde los primeros años de la Conquista. Dicha pretensión correspondía al rol considerable, político, administrativo e institucional que jugaba la ciudad de México en la emergencia de la Nueva España²⁰. La prerrogativa fue puesta en cuestión cuando otras instituciones entraron a competir con la municipalidad y emprendieron la afirmación de su poder. En 1533, la ciudad se enfrentó a la Audiencia que quiso apropiarse el privilegio. El año siguiente la situación era caótica pues «las varas del palio se dieron a quienes quisieron, con gran desorden». La ciudad apeló y obtuvo una resolución de mediana satisfacción: debía, a partir de entonces, compartir el privilegio con el virrey y la audiencia.

Parece que en la segunda mitad del siglo XVI la ciudad terminó por ganar la causa. El palio le pertenecía por derecho propio: adornado con cinco blasones que exhibían las armas de la ciudad, estaba amarrado a doce varas que correspondían al número de regidores. Eran esos mismos regidores los que debían llevarlo, ejercicio físico delante del cual algunos fruncían el ceño, descargándose sobre los miembros de la nobleza. Pero de la manera más natural del

20. La jurisdicción de la ciudad se confundía con la extensión del país en plena conquista.

mundo, una vez garantizado el privilegio, el transporte del palio dejó de ser considerado un derecho o una preeminencia por defender, a ser más bien una carga, o al menos una obligación pesada en todos los sentidos del término.

En el siglo XVII, dos irremplazables observadores de la capital barroca, Gregorio M. de Guijo y Antonio de Robles no nos ahorran ni una sola desviación respecto de la tradición ²¹: innovaciones menores, cambios de recorridos, bifurcaciones imprevistas o disputas de precedencia ²². Por lo general, las corporaciones (encabezadas por el «noble arte de la platería» ²³ desde 1537) abrían la procesión. Seguían las cofradías, el clero regular y luego el secular, la Inquisición y las parroquias; luego venía el cabildo eclesiástico, delante o al costado de la custodia en manos del arzobispo. Detrás venían el virrey, la audiencia y la ciudad.

La custodia se insertaba de este modo entre el poder eclesiástico y el poder civil, entre la Iglesia y el Estado *lato sensu* ²⁴. Más precisamente, según José María Marroqui ²⁵, el Santísimo se intercalaba entre el cabildo eclesiástico y el ayuntamiento de la ciudad que precedía la nobleza, mientras que los tribunales, la Audiencia y el virrey cerraban la marcha. Colocada entre los dos cabildos, el civil y el eclesiástico, la custodia tenía una función de bisagra susceptible de provocar fricciones y atizar conflictos en una sociedad en la que el reparto de la autoridad, la distribución de roles y la

21. ANTONIO DE ROBLES, *Diario de sucesos notables* (1665-1703), t. II, México, Porrúa, 1946, part. II, p. 121: en 1686 «jueves 13, día de Corpus Christi, salió la procesión como es costumbre. Jueves 20, día octavo de Corpus, salió la procesión a las nueve y media y entró antes de las once; *no salió fuera por el empedradillo, conforme costumbre antigua*, sino alrededor de la iglesia por de fuera, por dictamen del dean, que consultó al señor arzobispo y al señor virrey, por la mucha agua que llovió el día antes».

22. GREGORIO M. DE GUIJO, *Diario 1648-1654*, t. I, México, Porrúa, 1953, p. 159.

23. WECKMANN 1984, t. II, p. 486.

24. CUEVAS 1946, t. III, p. 514.

25. MARROQUI 1969, t. III, p. 497.

división de lo espiritual y lo temporal no tenían nada de definitivo. La ceremonia hacía visible una espacialización de los poderes que explica que toda innovación o modificación de primacía, por muy ratificada que fuese, podía tener incalculables consecuencias.

En 1651, al salir de misa, el virrey Luis Enríquez de Guzmán, conde de Alba de Liste, resolvió colocar alrededor de la custodia seis de sus pajes porta estandartes, contrariamente a la costumbre, la cual estipulaba que dicho lugar estaba ocupado por el *cabildo de la Iglesia*²⁶. Una pelea estalló entre el maestro de ceremonia y el virrey, «con escándalo de todo el pueblo y religiones». Acaecido al interior de la catedral, el incidente paralizó el desarrollo de la procesión que había comenzado a salir a la plaza del Marqués. «Corrió la voz por la ciudad y se fueron deteniendo en las calles los santos y estandartes de las cofradías». El cabildo se opuso a las pretensiones del virrey. Eran las once de la mañana. El virrey decidió consultar a los jueces oidores y al fiscal en su palacio, mientras le encargaba el cuidado de la custodia a funcionarios de la policía, los *alcaldes del crimen*, y al corregidor. Los prebenderos del cabildo dieron la orden de proseguir con la procesión. Cuando los sacerdotes vestidos de «alba, cordón y estola» se acercaron para llevarse al Santísimo, el presidente de la *sala del crimen* tuvo una reacción violenta, «a empellones les quitó a los sacerdotes las andas»; el corregidor corrió entonces a ayudarle para evitar que la custodia cayera a tierra. «Viendo esto el pueblo, alzó la voz, que causó grande inquietud en todos». El virrey mandó colocar el Santísimo bajo la protección del capitán de su guardia y de una tropa de alabarderos. Consiguió una *provisión real* autorizando a sus pajes a que se colocaran alrededor de la custodia y ordenó que saliera la procesión. Luego que la provisión fuera notificada al cabildo reunido

26. J.I. ISRAEL, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico 1610-1670*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 249-251.

en el coro, la procesión se desató por fín, dejando la catedral a las dos de la tarde. Pero muy pocos religiosos la acompañaron ya que «se habían ido los demás y las cofradías»²⁷. La procesión regresó a la catedral a las tres: «pusieron la custodia en el lugar acostumbrado para la comedia y oyóla el virrey, audiencia y tribunales y algunos prebendados». La comedia se hacía en el cementerio de la catedral o bajo los «portales de la audiencia de abajo»²⁸. A las cinco se acabó la «comedia» y entraron en la catedral.

Este tipo de incidente no solamente daba una amplitud dramática y una visibilidad extraordinaria a las disputas y a las tensiones que dividían a las autoridades coloniales, sino que además las provocaba. Especialmente en este caso, el enfrentamiento levanta el cabildo de la catedral contra el poder civil representado por el virrey y sus subordinados. Las idas y vueltas del virrey, la salida de los estamentos y el centro de atención que constituye la custodia, la parálisis de las procesiones que dejan de recorrer la ciudad, traducen, espectacularmente y en público, la rivalidad y el choque de los poderes. No es indiferente que la pelea del Corpus sea el único conflicto abierto que haya turbado el reinado del virrey Alba de Liste (1650-1653). Para proclamar su supremacía y hacerla reconocer por todos, el virrey solía intervenir en este terreno de las celebraciones, mientras que en otras cuestiones, prefirió la discreción de los compromisos y el silencio de la corrupción²⁹.

En 1662, Guijo anota otro cambio –*una novedad*– en el recorrido de la procesión que era el mismo desde la toma de la ciudad, «desde que se ganó este reino»³⁰. Este nuevo itinerario lo impone el virrey, conde de Baños. Debido al estado de salud de la virreyna, obligada de asistir a la ceremonia

27. GUIJO, 1953, t. I, p. 161.

28. Ibid., t. II, p. 135.

29. ISRAEL 1975, p. 251.

30. GUIJO 1953, t. II, p. 171.

desde el balcón del palacio, la procesión parece haber sido, sino acortada, al menos evidentemente dirigida hacia la residencia de su esposo. Pero en 1664 el administrador del arzobispado –que era entonces obispo de Puebla, Diego Osorio de Escobar– publicó un edicto confirmando y reestableciendo el itinerario tradicional: «que saliese y fuese por las calles y plazas que desde el año de la conquista se había observado, imponiendo censuras por su cumplimiento». En efecto, al parecer desde la muerte del arzobispo Mateo Sagade Bugueiro el virrey había conseguido que la procesión se dirigiese al palacio³¹. Desaforado de su pretensión el Conde de Baños hubo de cumplir con una multa de 12000 ducados³².

Estos incidentes permiten entender mejor el Corpus de México. Si la fiesta es ciertamente una re-presentación de la sociedad, esta representación es ante todo la de los estamentos que reúnen a las elites. Pero por encima de la representación, parte del juego social se desarrolla en el marco de la procesión. Contrariamente a una interpretación especular o metafórica que reduce la celebración a un mero reflejo del mundo colonial, queda claro que son las intervenciones exitosas, o no, de los participantes en el transcurso de la ceremonia las que contribuyen a redefinir el *statu quo*. El virrey, por ejemplo, utiliza el acontecimiento para extender o pretender extender los límites de su autoridad.

En este sentido el Corpus es tanto una práctica social y política como una representación. En consecuencia su función integradora – la «sacralización» de un estado de hecho o de un orden sociopolítico– es susceptible de desvanecerse en cuanto surge un conflicto: pensemos en las anotaciones que subrayan el escándalo de los asistentes, la turbación de la ciudad. La explicación de estas peculiaridades se puede encontrar en la naturaleza singular del poder colonial, en su

31. ISRAEL 1975, p. 263.

32. CUEVAS 1946, t.III, p. 512.

indefinición voluntaria (o mantenida) por la corona española y en la autonomía relativa de la que goza la Nueva España en el siglo XVII. A falta de un gran debate ideológico —aquí no hay comerciantes protestantes o burguesía jansenista, no hay imprentas clandestinas—, lo «político» de la sociedad colonial —y tal vez incluso más adelante, en la Independencia— se halla en los cambios de posicionamientos en cada festejo. Se manipulaban filas a falta de manipular ideas o, en el mejor de los casos, se convertían en objeto de burla, como en el caso de nuestro observador de Puebla a finales del siglo XVIII.

Corpus Christi y rebelión

Esta fiesta reúne igualmente una masa considerable de pueblo y sobre todo de indios venidos de comunidades de los alrededores, armados con machetes y varas de azote o *coas*. Con estas herramientas, los indios cortan ramas y caván agujeros para armar los arcos de ramadas y flores que habrán de decorar el recorrido de la procesión. Esta reunión se vive por lo general como una enorme molestia. Se presenta asimismo como un momento propicio para negociar con las autoridades españolas, como por ejemplo discutir con un alto funcionario, el *alcalde mayor*, las modalidades del trabajo forzado, o *repartimiento*. Es decir que se hallan reunidos todos los elementos de un posible enfrentamiento.

Este estalló, por ejemplo, en 1660, en Nejapa en el sur del arzobispado de Oaxaca. Cuatro mil indios mixes fomentaron un motín no sin relación con la tumultuosa rebelión de Tehuantepec³³. Para escapar de la turba, el *alcalde mayor*

33. BASILIO ROJAS, *La rebelión de Tehuantepec*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1964, p. 47; Archivo General de Indias (Sevilla), Patronato, leg. 230.

tuvo que refugiarse en la iglesia en compañía de españoles, *ladinos* (mestizos e indios hispanizados), negros y mulatos. Otro levantamiento, aún más famoso. El 8 de junio de 1692, tres días después del Corpus Christi, los indios hambrientos de la ciudad de México se sublevaron al grito de «¡Viva el rey! Abajo el mal gobierno ³⁴». Fué la sublevación urbana más importante de toda la historia colonial mexicana. La reacción de las élites estuvo a la altura del peligro. Un abad decidió «valerse del recurso celestial», hizo salir al Santísimo de la sacristía de la catedral y, acompañado de algunos religiosos, se dirigió al palacio del virrey. El abad consiguió de este modo desviar una parte de la muchedumbre «siguiéndole muy gran parte del vulgo que a voces pedía misericordia... en obediencia y veneración del Santísimo Sacramento». Al ver el Santísimo, los incendiarios que estaban a punto de prender fuego a la ciudad, se convirtieron en benévolo bomberos. «Por allarse fatigado» el abad, el provisor del arzobispado tomó el relevo y siguió paseando el Santísimo para apagar las hogueras y alejar a los incendiarios. Este incidente refleja la fuerza apaciguante que emanaba de la custodia —objeto «mágico» por excelencia—, y a la vez el carácter explosivo que podía tener el Corpus, por la masa de gente que movilizaba.

A través de estos ejemplos, el Corpus Christi aparece como un cuadro capaz de movilizar, en determinadas condiciones, energías en contra del orden establecido, trátase de presiones de una parte de los grupos dirigenciales o de las reacciones de las masas campesinas o urbanas. Dichos sectores, si bien de niveles muy diferentes, aprovechan la fiesta para tratar de negociar, redefinir o imponer por medio de la violencia, sino del hecho consumado, una relación de fuerza alternativa. Convendría extender el estudio para determinar si se trata de una especificidad del Corpus,

34. ROBLES, 1946, t. II, p. 252.

o de una característica propia de la fiesta barroca, colonial o europea.

El Corpus Christi y la Virgen

Ya que el Corpus Christi es fundamentalmente un teatro en el que se tocan y se retocan las relaciones de fuerza en las élites coloniales, y ya que sus aspectos populares están por lo general sólidamente controlados por comisarios, estamos en derecho de preguntarnos si otras festividades no hubieran tenido un impacto mayor de movilización en el conjunto de los círculos que conformaban la sociedad colonial.

Si bien es cierto que el Corpus constituye una manifestación esencial del calendario en todo el imperio español, en México otra festividad le hace la competencia y de alguna manera le gana en éxito. El Corpus aparece frecuentemente emparejado con la salida de la Virgen de los Remedios, imagen milagrosa y divina protectora del municipio y de la ciudad de México³⁵. No solamente ambas celebraciones se suceden o se sobreponen, sino que además se interpenetran. Más precisamente, la Virgen de los Remedios invade al Corpus. Es así que en 1653, la imagen mariana asistió físicamente a la comedia escenificada durante la octava del Corpus³⁶, colocada sobre el tablado, a la izquierda de las andas en las que se encontraba el Santísimo. Según Robles, en el año 1678, «fue Nuestra Señora de los Remedios abajo en las andas del Santísimo³⁷». En 1685, «salió la procesión como es costumbre y en ella Nuestra Señora de los Remedios en las andas del Santísimo». En la octava, el jueves 28 de ju-

35. *Ibid.*, t. I, p. 39: 1667; *Ibid.*, pp. 57, 67: 1668; etc.

36. *GUIJO* 1953, t. I, p. 216.

37. *ROBLES* 1946, t. I, p. 241.

nio, «salió la procesión como es costumbre, en ella la Madre de Dios de los Remedios»³⁸.

¿Cómo interpretar esta competencia, o más bien esta reunión de la Madre y del Hijo? La Virgen de los Remedios era venerada en un santuario de los alrededores de México. Se le transportaba a la ciudad en los últimos días de la temporada seca, ergo en junio, para implorar la llegada de las lluvias y combatir las epidemias: «trajeronla para suplicar mitigase la peste de viruelas y otras graves enfermedades que hay, de que ha muerto mucha gente por la falta de no haver llovido y ser terribles los calores»³⁹. Llevaban la imagen de su santuario del valle, a la iglesia de la Vera Cruz en donde la esperaban el cabildo eclesiástico de la catedral, el clero regular, así como los jesuitas. De allí la trasladaban a la catedral en compañía del virrey, de la audiencia, los tribunales y la nobleza. Enseguida era colocada al pie de la custodia⁴⁰. Élités coloniales y cuerpos dirigenciales se codeaban con la masa, implorando el socorro de la Virgen. La unanimidad, en el sentido de la participación activa de las diferentes capas de la sociedad, alimentada y exacerbada por las circunstancias catastróficas, parece en esta fiesta más manifiesta aún que en la celebración del Corpus Christi.

La temporalidad de la Virgen es además distinta. No se trata de una periodicidad mecánica como la del Corpus. La salida de la Virgen combina lo imprevisto, lo accidental y el recurso programado e inevitable. Lejos de ser un fenómeno cíclico, fatalmente regulado por el calendario eclesiástico, es a la vez una manifestación imprevista, determinada por los acontecimientos, la gravedad de una sequía, de una epidemia o de una hambruna; es también un rito celebrado con una frecuencia que los cronistas se esmeran

38. Ibid. t. II, p. 91.

39. *Guño* 1953, t. I, p. 215.

40. Ibid., p. 214-215.

en registrar. La Virgen es además una imagen antropomorfa y milagrosa que ejerce, como todas las imágenes marianas o no de México, un ascendiente considerable sobre las multitudes⁴¹. Finalmente, la procesión toma un itinerario más estricto en términos urbanos, pero que relaciona la periferia con el centro, desde las colinas de los alrededores donde se encuentra la iglesia de Los Remedios, hasta la Plaza de Armas en la que se yergue la catedral y el palacio del virrey. Este anclaje espacial contribuye a articular lo sagrado de la Iglesia con las formas locales o regionales de origen prehispánico, ligadas a sitios particulares en los que se veneraban antiguas diosas madres. Todos estos factores confieren al traslado de la imagen de los Remedios un *aura* al que el Corpus no puede pretender.

La lenta agonía del Corpus Christi

La fiesta barroca mezclaba la diversión edificante, el juego social y la liturgia. No a todos los hombres de la Iglesia les gustaba. Los excesos de la ceremonia suscitaron permanentemente denuncias incendiarias. Desde el principio, los prelados se pronunciaron en contra de la mezcla de lo sagrado y lo profano. Este fue el caso del arzobispo Juan de Zumárraga en la primera mitad del siglo XVI. Aproximadamente un siglo más tarde, en 1644, una de las figuras más notables del siglo XVII mexicano, el obispo de Puebla, Palafox y Mendoza —que fuera igualmente arzobispo y virrey—, atacó las «comedias a lo divino, muy devotas y ejemplares». El prelado prohibió a su clero que asistiera a ellas, condenó «un entretenimiento de que no resulta provecho a las almas» y se negó a que las obras fueran representadas en el atrio de la catedral. «No podía consentir que en la parte

41. Serge GRUZINZKI, *La guerre des images de Christophe Colomb a Blade Runner 1492-2019*, París, Fayard, 1990, *passim*.

que estaba señalado por sagrado de la iglesia, se hiciesen tablados ni se pusiesen otros ningunos asientos ni que la custodia había de quedar en la puerta». El ilustre prelado reclamaba una separación tajante de lo sagrado y lo profano, medida y pretensión absolutamente contrarias a la civilización barroca que triunfaba en Nueva España.⁴²

Como muchas manifestaciones de la religiosidad barroca, el Corpus Christi fue víctima de los asaltos de la Ilustración. Las mismas élites que se habían peleado para conservar la primacía sobre la fiesta, se desprendieron de ella progresivamente. Los imperativos de orden, seguridad y economía se impusieron en el contexto de una segunda aculturación que hemos tratado de describir⁴³. En 1744, el Ayuntamiento de México cesó de reclutar los cuatro grupos de bailarines que participaban en la fiesta, bajo el pretexto de que en años anteriores los bailarines habían estado borrachos y habían cometido «varios desaccatos»⁴⁴. En la misma época, Cayetano Cabrera en su *Escudo de armas de México* (1749) se planteaba la posibilidad de impedir los bailes indios pagados por la ciudad que se ofrecían en la catedral y delante del Santísimo: «evitáranse así muchas irreverencias que pasan a ser escandalosas».

En 1780, Carlos III, invocando los *excesos*, prohibió los *entremeses* —es decir, las representaciones teatrales— pero los gigantes y las tarascas sobrevivieron. Diez años más tarde, el virrey Revilla Gigedo prohibió simultáneamente los aspectos más populares y los más lujosos: nada de participantes mal vestidos, nada de indios con imágenes y tambores,

42. Pedro LÓPEZ DE VILLASEÑOR, *Cartilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla* (1781), México, Imprenta Universitaria, 1961, pp. 235-236.

43. S. GRUSZINSKI, «La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España 1775-1800», *Estudios de historia novohispana*, México, UNAM, vol. VIII, 1985, p. 175-201.

44. Hildburg Schilling, *Teatro profano en la Nueva España*, México, UNAM, 1958, p. 148.

ni tarascas ni gigantes, pero igualmente nada de coche y ni siquiera carroza detrás del Santísimo Sacramento. Estas interdicciones bien pueden cargarse a la cuenta de los ideales de la Ilustración y de las obsesiones del despotismo ilustrado. Pero reflejan asimismo el refuerzo de la autoridad monárquica sobre el imperio a expensas de los estamentos tradicionales. Los Borbones de la segunda mitad del siglo XVIII resolvieron retomar sus posesiones americanas. En el México barroco, el Corpus Christi había prestado su marco a los enfrentamientos entre los componentes del poder colonial; en la Nueva España de fines del siglo XVIII, la autonomía local se hallaba reducida a poca cosa y la autoridad estaba fuertemente centralizada. Como la fiesta perdía su dimensión de entretenimiento popular a medida en que dejaba de ser una apuesta política, tenía menos razón de ser.

Sin embargo, incluso luego de la Independencia, la procesión del Corpus conservó su pompa, sobre todo bajo el imperio efímero de Iturbide. El cabildo eclesiástico de la catedral terminó por obtener el privilegio del palio, mientras que diez mil soldados escoltaban el Santísimo. La victoria del cabildo eclesiástico manifiesta el poder conservado por la Iglesia en México independiente. A este respecto, el siglo XIX es a su modo tan barroco como los dos siglos que lo precedieron.

Las *Leyes de Reforma* pusieron momentáneamente un término a la procesión, la cual reapareció bajo el imperio de Maximiliano. El destino de la procesión dependió de los vaivenes de la lucha entre conservadores y liberales. La última se celebró en México, pero sin el lustre de antaño, pues habían sido abolidas las congregaciones, cofradías y órdenes terciarias. Los Borbones habían agotado la dinámica del Corpus, resolviendo para su beneficio la cuestión del poder que dividía los cuerpos y las comunidades. Al liberalismo no le quedaba sino liquidar estos cuerpos. Al año siguiente, en 1867, en momentos en que Porfirio Díaz sitiaba la ciudad, la amenaza militar impidió el desarrollo de la ceremo-

nia. Ésta fue prohibida inmediatamente después de la separación entre la Iglesia y el Estado. Según Ignacio Manuel Altamirano, la fiesta del 5 de mayo –fecha de la victoria sobre el invasor francés– había reemplazado al Corpus Christi, incluso para las «gentes más piadosas»⁴⁵.

45. Ignacio Manuel ALTAMIRANO, *Obras completas V. Textos costumbristas*, México, SEP, 1986, p. 56. Sin embargo, en el campo, las celebraciones indígenas del Corpus siguen floreciendo. La descripción que nos da Altamirano de la de Tixtla es una valiosa fuente para la etnografía, al mismo tiempo que confirma la percepción indígena de la fiesta: la procesión de los santos es evidentemente más importante que la custodia de oro, de manera que las imágenes superan al Santísimo.

MOROS Y CRISTIANOS EN EL CORPUS CHRISTI COLONIAL

por Berta Ares Queija

En la España de los siglos XV, XVI y XVII, una de las manifestaciones más habituales en las celebraciones de carácter festivo fue la representación de combates simulados entre *moros y cristianos*. Al menos esto es así en lo que se refiere al medio urbano, de donde suele proceder la mayor parte de la información disponible (véase por ej. ALENDA Y MIRA, 1903). Bajo una gran diversidad de formas (combate a caballo o a pie, combate naval, danza) y de tramas (un simple desafío, una emboscada, la conquista de una ciudad o un castillo, el rescate de una doncella cristiana o de una imagen sagrada, etc.), con una mayor o menor presencia de elementos teatrales, el esquema formal y el desenlace de la acción en este tipo de representaciones era siempre el mismo: dos bandos, equiparables militarmente entre sí, pero diferenciados por sus creencias religiosas, libran una o varias batallas, obteniendo siempre los cristianos la victoria final. Implícita o explícitamente, la resolución del conflicto se presenta no como el resultado de una superioridad militar de los cristianos, sino como consecuencia de la autenticidad de la fe que profesan. De ahí que, a menudo, la escenificación acabe con los moros reconociendo la falsedad de sus creencias, renegando de Mahoma y del Islam y solicitando el bautismo.

No es de extrañar, por lo tanto, que el tema de *moros y cristianos* aparezca con relativa frecuencia formando parte de la celebración del Corpus Christi, ya sea como «juego de cañas», como danza o, más tardíamente, como comedia teatral. Así, por ejemplo, en la procesión del Corpus del año 1579 en Madrid hubo una danza en la que se representaba un combate entre Rodrigo de Narváez y el moro Abindarráez; en la de 1592 otra, denominada «Danza de la recuperación de España», en la que figuraban en un bando don Pelayo con cuatro montañeses y en el otro don Opas con cuatro moros ¹. Refiriéndose a esta misma procesión en Madrid el historiador José Deleito y Piñuela (p. 176) señala lo siguiente:

«...al terminar la procesión, efectuábanse también danzas, que eran verdaderas pantomimas, simulando un combate entre ángeles y diablos, vestidos éstos de moros. Naturalmente, vencían aquéllos, y al término del baile el arcángel San Miguel cortaba la cabeza a Mahoma, representado por un monigote de moruna vestimenta, al que se quemaba enseguida entre algazara general».

La asiduidad con la que este tipo de representaciones se hacía, tanto en fiestas de carácter civil y cortesano como en las del calendario litúrgico, y en las que de uno u otro modo tomaban parte los diferentes grupos sociales, nos sumerge en la historia de una España social, cultural y étnicamente heterogénea, que construye y necesita reafirmar constantemente su identidad «nacional» en base a la uniformidad reli-

1. Citado por CARRASCO URGÓITI, 1963, p. 488. En el siglo XVI, se denominaba *montañeses* a los originarios del norte de España (en particular a los de Asturias y Santander), a los que se les suponía la condición de «viejos cristianos», sin mezcla de moros ni judíos; por su parte, Don Pelayo es el rey asturiano al que se atribuye el inicio de la Reconquista. Para otras referencias del tema de «moros y cristianos» en la procesión del Corpus véase, por ejemplo, FLECNIAKOSKA, 1954.

giosa y por oposición al Islam. En definitiva, nos pone en relación con una sociedad que parece percibirse a sí misma en lucha permanente contra el infiel. Es muy significativa, en este sentido, una frase escrita por Francisco López de Gómara (1552) en la *Dedicatoria* de su obra al rey: «Comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles».

Y en efecto, tal y como sugiere este cronista los españoles trasladaron al Nuevo Mundo sus guerras en nombre de la fe católica; pero no sólo las reales, sino también las de ficción. Y si en las primeras al indio le «tocó» protagonizar el papel de infiel o pagano, no siempre fue así en las segundas, como vamos a ver a continuación.

«MOROS Y CRISTIANOS» EN TLAXCALA (1539)

La tregua firmada en junio de 1538 entre el emperador Carlos V y el rey Francisco I de Francia, en Aguas Muertas (Niza), fue motivo de celebración al menos en dos lugares de la Nueva España. La primera tuvo lugar en la ciudad de México, donde a instancias del virrey, de la Audiencia y de Cortés, y con la participación de españoles e indios, se organizaron unos espléndidos festejos que duraron varios días. De entre los diversos espectáculos que se hicieron Bernal Díaz destaca una representación en la que turcos y cristianos combatieron por la conquista de Rodas y en la que el propio Cortés, al frente del bando cristiano, hizo el papel de Gran Maestre de la isla ². La segunda celebración la protagoniza-

2. La descripción se debe a Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, 1928, tomo II, cap. CCI, pp. 486-493. Aunque no está suficientemente claro, más que la conquista de Rodas, como comúnmente se dice, lo que realmente parece que se representó fue su defensa por parte de los cristianos, que salen victoriosos, ante el ataque de los turcos. Lo que no deja de ser una significativa inversión de la realidad histórica, ya que Rodas cayó en poder de los turcos en 1523 y tuvo que ser abandonada por los caballeros de la orden de San

ron los indios de Tlaxcala, quienes en el transcurso de la procesión del Corpus Christi de 1539, además de tres *autos* de carácter religioso, escenificaron *La conquista de Jerusalén* (MOTOLINÍA, p. 240 y ss). Sobre ella se centra el presente trabajo.

Aprovechando que la nueva ciudad de Tlaxcala estaba entonces en construcción, se montó para ese día un espectacular escenario en la plaza. Así, sobre los muros de la que iba a ser casa del Cabildo se edificó una réplica de la ciudad de Jerusalén; cercano a ella y de tal modo que la acción transcurriese delante, se elevó un tablado para instalar la imagen del Santísimo Sacramento; a la derecha, se situó el campamento o real del ejército de España; a la izquierda, el del ejército de Nueva España; en el centro, otro campamento denominado Santa Fe (una clara alusión a la conquista de Granada), donde llegado el momento habría de instalarse el emperador Carlos V con su ejército, aposentado al principio fuera de la plaza.

Brevemente resumida, la acción transcurre de este modo: En primer lugar entra en la plaza el Santísimo Sacramento acompañado del Papa y varios cardenales y obispos. A continuación, el «ejército de España» capitaneado por don Antonio Pimentel, conde de Benavente, e integrado por gentes de diversas regiones y ciudades españolas, además de alemanes e italianos. Luego hace su entrada el «ejército de Nueva España», capitaneado por el virrey Antonio de Mendoza e integrado por mexicanos, tlaxcaltecas, huastecas, cempoaltecas, mixtecas, colhuaques, tarascos, guatemaltecos y «unas capitánías que se decían del Perú e Islas de Santo Domingo y Cuba». Todos ellos, según el autor de la descripción, muy ricamente ataviados, por ser los participantes «señores y principales», y diferenciándose entre sí por sus respectivas vestimentas de guerra. Aposentado en Jerusalén

Juan. Duro golpe para la cristiandad de Occidente, que consideraba la isla como un punto estratégico para la conquista de los Santos Lugares.

está el ejército moro (turcos), compuesto por «gente bien unida y diferenciada de toda la otra, que traían unos bonetes como usan los moros» (p. 241) y al frente del cual figura el sultán de Babilonia y Tetrarca de Jerusalén, Hernán Cortés, con Pedro de Alvarado como capitán general.

Iniciado el ataque, los moros sufren dos derrotas consecutivas, la primera ante el ejército español y la segunda ante el novo-hispano. La situación se invierte totalmente a favor de los moros al verse reforzadas sus tropas por moros y judíos provenientes de Galilea, Judea, Samaria y Siria, derrotando en un primer encuentro a los españoles y en un segundo a los de Nueva España. Informado el emperador de lo ocurrido por sendas cartas de los dos capitanes cristianos, acude al lugar acompañado del rey de Francia y del de Hungría³. Aún así los moros logran defender la ciudad.

Ante una nueva derrota del ejército español, Carlos V escribe al Papa, rogándole que pida ayuda a Dios en sus oraciones. Este ordena orar a toda la cristiandad, a la vez que con los cardenales y obispos invocan el favor divino, arrodillados ante el Santísimo Sacramento. Lo mismo hacen los españoles en su campamento. Aparece entonces un ángel para comunicarles que sus oraciones han sido escuchadas, que saldrán victoriosos y que para mayor seguridad Dios les envía a su patrón, Santiago Apóstol. Entra éste en su caballo blanco y, poniéndose al frente del ejército, atacan Jerusalén. Los moros, aterrorizados, se encierran en la ciudad. Retirado el ejército español, atacan los de Nueva España, pero son a su vez derrotados. Se repite entonces una escena semejante: el ejército novo-hispano y toda la corte papal se ponen a rezar. Otro ángel les comunica que, aunque son «tiernos en la fe», Dios les ha estado probando para que sepan que sin Él no son nada, pero una vez que se han humillado, les envía

3. En 1539 el rey de Hungría y Bohemia, emparentado con Carlos V, estaba en lucha contra los turcos. En cuanto a la presencia del rey de Francia, no olvidemos que se estaba celebrando la firma de la paz de Aguas-Muertas.

en su ayuda a San Hipólito, patrón de Nueva España. Entra éste en un caballo negro y poniéndose al frente de su ejército, exhorta a los indios a luchar.

Capitaneados por sus respectivos patronos, cada ejército por su flanco y el del rey por el centro atacan al mismo tiempo Jerusalén. En el fragor de la lucha, aparece de pronto el arcángel San Miguel. Atemorizados unos y otros ante tal visión, se retiran. El arcángel habla a los moros y les insta a convertirse al cristianismo; luego desaparece. Acto seguido, el sultán Hernán Cortés alaba la misericordia divina por haberles alumbrado en su ceguera e incita a los moros a reconocer su error. En nombre de todos responde su capitán general, Pedro de Alvarado, expresando el deseo de ponerse en manos del rey de España y recibir el bautismo. El sultán escribe al rey comunicándole su rendición y rogándole que les acepte como vasallos. La acción finaliza con el rey conduciendo a los moros rendidos ante el Papa y dando todos gracias a Dios; aprovechando la ocasión para bautizar realmente a bastantes indios adultos, que habían participado representando el papel de turcos.

El presente resumen se basa en la minuciosa descripción hecha por un franciscano anónimo e inserta por el también franciscano Toribio Motolinía en su *Historia de los indios de la Nueva España*. Según el autor de la descripción, los indios tlaxcaltecas decidieron hacer esta representación después de ver la que españoles e indios habían hecho sobre Rodas en la ciudad de México, y añade además que «... por la hacer más solemne acordaron de la dejar para el día de Corpus Christi» (p. 240). Es decir, presenta el hecho como si se tratara de algo elaborado exclusivamente por los propios indios. Sin embargo, creo que es bastante evidente que detrás de todo el montaje se halla la mano de los franciscanos, cuya presencia en la zona se remontaba a unos quince años atrás⁴.

4. Véase MOTOLINÍA (1970), tratado 1, cap. 15, pp. 240-246. Se trata de

Como es bien sabido, la idea de conquistar Jerusalén era una vieja obsesión de todo el Occidente cristiano, en torno a la cual se aglutinaba un auténtico conglomerado de aspiraciones de carácter político y religioso. Tanto la derrota definitiva del Islam, encarnado en el siglo XVI por el Gran Turco, como la implantación efectiva de una cristiandad universal pasaban ineludiblemente por la recuperación de los Santos Lugares. Estas ideas, impregnadas de connotaciones de tipo mesiánico y milenarista, eran algo muy próximo a los franciscanos, para quienes además los Santos Lugares estaban especialmente ligados a la historia de su propia Orden, ya que, después de la predicación de San Francisco en Oriente, el sultán de Babilonia (El Cairo) les había concedido el privilegio de ser sus custodios (cfr. RICARD, 1932, p. 79).

Partiendo de estos presupuestos y conociendo el uso que hizo la iglesia de las formas teatrales no es, pues, tan extraño que los franciscanos de Tlaxcala, teniendo presente la representación hecha en México, decidieran hacer una puesta en escena de aquel viejo sueño, en un momento en el que además la supremacía política de España en Occidente parecía que iba a hacerlo realidad. «El cual pronóstico [esto es, la conquista de Jerusalén] cumpla Dios en nuestros días», escribe al comienzo el autor de la descripción. Sueño del que, por otra parte, intentaban hacer partícipes a los indios no sólo impulsándoles a representarlo, sino también —y sobre esto volveré más adelante— integrándoles como auténticos co-protagonistas dentro de la misma trama.

Esto nos pone en relación con algo que ya hace años su-

una carta que —según Motolinía— iba dirigida al entonces prelado de los franciscanos de México, fray Antonio de Ciudad Rodrigo. Dos detalles hacen pensar que en el montaje pudo haber participado el propio Motolinía: en primer lugar, el hecho de que al frente del ejército español figure su protector, don Antonio de Pimentel, a quien él dedicó su obra; en segundo lugar, el que en un determinado momento se diga que entre los españoles destacó en la lucha «la gente del reino de León», de donde el fraile era origina-

girió Robert Ricard (1932, 1933): la utilización por parte de los misioneros de las representaciones de *moros y cristianos* con fines esencialmente catequéticos, contribuyendo de este modo a su gran difusión entre la población indígena ⁵. La representación de Tlaxcala resulta, en este sentido, una puesta en escena verdaderamente ejemplar tanto por su construcción formal como por la multiplicidad de mensajes que en ella se entrecruzan.

Viejas formas para nuevos mensajes

Como se habrá podido ver por el resumen realizado, la «Conquista de Jerusalén» responde en líneas generales al mismo esquema que las representaciones peninsulares: moros y cristianos libran varias batallas, alternándose en la victoria y sin que esté claro cuál de los bandos puede resultar el vencedor. Este equilibrio se rompe al ser invocado el auxilio divino por los cristianos y serles concedido, materializándose en la aparición de varios personajes sobrenaturales, lo que provoca la inmediata rendición de los moros y su posterior conversión. Rendición, por otra parte, que va acompañada de su derrota política ante el rey de España, a quien el Sultán rinde vasallaje, reconociéndole como el capitán de los ejércitos de Dios en la tierra y a quien, en calidad de tal, todo el mundo debe obedecer ⁶.

rio. Me ha resultado imposible comprobar si por esas fechas estuvo por Tlaxcala.

5. Soledad CARRASCO URGOITI (1976 pp. 101-102) señala asimismo esta utilización con fines catequéticos entre la población rural española, y cómo la costumbre de representarlas al mismo tiempo que las obras de teatro religioso favoreció una fusión entre ambas. Sobre la difusión de *moros y cristianos* en América y su relación con las representaciones de la Conquista véase ARES QUEIJA, 1992.

6. He aquí el texto de la carta enviada al rey, comunicándole su rendición: «Emperador Romano, amado de Dios. Nosotros hemos visto clara-

A diferencia de otras representaciones, como p.e. la ya mencionada sobre Rodas, donde el apoyo divino parece darse por sobreentendido desde el momento en que implica a moros y cristianos, en ésta de Tlaxcala no sólo está explícito sino que todo el énfasis recae sobre la intervención divina; de tal modo que ni siquiera el desenlace del combate final se impone por las armas, sino por el impacto que producen en los moros las apariciones sobrenaturales y, finalmente, por el poder de persuasión de las palabras que el arcángel San Miguel les dirige. Esto, unido a que todo transcurre como parte de la procesión y en presencia del Santísimo Sacramento, con la inclusión en la acción del mismísimo Papa con su corte, etc., hacen de ella una auténtica pieza de teatro religioso.

Su finalidad catequética es bastante evidente; hasta tal punto que, leyendo las palabras que el ángel dirige al ejército de Nueva España ⁷, las que dirige el arcángel San Miguel a los moros ⁸ o las que a continuación pronuncia el

mente como Dios te ha enviado favor y ayuda del cielo; antes que esto yo viesse pensaba de guardar mi ciudad y reino, y de defender mis vasallos; pero como Dios del cielo me haya alumbrado, conozco que tú solo eres capitán de sus ejércitos; yo conozco que todo el mundo debe obedecer a Dios, y a tí que eres su capitán en la tierra. Por tanto en tus manos ponemos nuestras vidas, y te rogamos que te quieras llegar cerca de esta ciudad para que nos des tu real palabra y nos concedas las vidas, recibiéndonos con tu continua clemencia por tus naturales vasallos. Tu siervo. El gran Soldán de Babilonia, y Tetrarca de Jerusalén» (MOTOLINÍA, p. 245)

7. «Aunque sois tiernos en la fe os ha querido Dios probar, y quiso que fuese desvincidos para que conozcais que sin su ayuda valeis poco; pero ya que os habéis humillado, Dios ha oído vuestra oración, y luego vendrá en vuestro favor el abogado y patrón de la Nueva España, San Hipólito, en cuyo día los Españoles con vosotros los Tlaxcaltecas ganásteis a México» (MOTOLINÍA, p. 244).

8. «Si Dios mirase a vuestras maldades y pecados y no a su gran misericordia, ya os habría puesto en el profundo del infierno, y la tierra se hubiera abierto y tragádos vivos; pero porque habeis tenido reverencia a los Lugares Santos quiere usar con vosotros su misericordia y esperaros a penitencia, si de todo corazón a El os convertís; por tanto conoced al Señor de la Majestad, Criador de todas las cosas, y creed en su preciosísimo Hijo

Sultán⁹, se puede obtener la impresión de estar ante un largo sermón dirigido directamente a los indios sobre su propia condición. ¿Cómo no establecer, entonces, un paralelismo entre la historia que estaba transcurriendo ante sus ojos y su pasado más inmediato? ¿Cómo no identificarse a sí mismos como los anteriores «turcos de Jerusalén», a quienes derrotaron los cristianos?.

A favorecer este tipo de asociación parecen ir dirigidas ciertas alusiones, que, en mi opinión, no son sino guiños intencionales a la concurrencia. Así, en un determinado momento la derrota del ejército novo-hispano es achacada al escuadrón de los indios antillanos, históricamente los primeros en ser conquistados y que, en este caso, caen todos prisioneros de los turcos porque «...no eran diestros en las armas, ni traían armas defensivas, ni sabían el apellido de llamar a Dios» (MOTOLINÍA, p. 242). En otro momento, al anunciarles la venida de San Hipólito el ángel aclara la razón de su patronazgo sobre Nueva España: «en cuyo día los Españoles con vosotros los Tlaxcaltecas ganásteis a México» (idem, p. 244). No olvidemos además que la frontera entre la ficción dramática y la realidad está muy desdibujada al finalizar el acto con el bautismo de algunos indios / «turcos», como antes se dijo.

Considerada desde esta perspectiva, es decir, como un reflejo de la propia conquista americana, la representación estaba ofreciendo a figurantes y espectadores una explicación *a posteriori* del por qué de la derrota indígena ante los españoles, así como la posibilidad de reinterpretar los hechos del pasado como fruto de sus vanas creencias y de la falsedad

Jesucristo, y aplacadle con lágrimas y verdadera penitencia» (MOTOLINÍA, p. 244).

9. «Grande es la bondad y misericordia de Dios, pues así nos ha querido alumbrar estando en tan grande ceguedad de pecados; ya es llegado el tiempo en que conozcamos nuestro error; hasta aquí pensábamos que peleábamos con hombres, y ahora vemos que peleamos con Dios y con sus santos y ángeles: ¿quién les podrá resistir?» (MOTOLINÍA, p. 244).

de sus dioses. Mensaje que, además de la dimensión religiosa, llevaba consigo todo el «veneno» que se le quiera atribuir en tanto que suponía una legitimación política de lo sucedido. Recordemos que el reconocimiento del Dios cristiano por el Sultán iba concatenado al reconocimiento de la supremacía política del rey de España, a quien los moros ruegan que les acepte como «vasallos naturales» (ver nota 6).

Ahora bien, la representación de Tlaxcala no sólo tenía que ver de manera indirecta con el pasado. Por el contrario y como trataré de demostrar a continuación, también en ella se ponía de manifiesto el presente, y más concretamente la concepción política y religiosa que los franciscanos tenían de él respecto a la sociedad indígena. Retomemos, pues, la puesta en escena de la «Conquista de Jerusalén» y a sus protagonistas desde el bando cristiano, integrado en este caso por el Santísimo Sacramento, el Papa con su corte, el Emperador. Es decir, toda una representación simbólica de la cristiandad. Pues bien, formando parte de ella, pero ocupando un espacio propio, figura el ejército de la Nueva España (o mejor dicho, del Nuevo Mundo, pues tal parece ser la intención al incluir en él a peruanos y antillanos), capitaneado nada menos que por el virrey, representante directo de la autoridad real. Es más, por un cuidado efecto de total simetría en la puesta en escena, este ejército ocupa una posición que está en absoluto plano de igualdad con la del ejército español.

De tal manera que si un ejército está colocado a la derecha del emperador, el otro lo está a la izquierda; si uno ataca y vence o es derrotado, el otro también; si de unos se dice que lucharon como «tigres y leones», los otros lo hicieron como «elefantes y gigantes», y, en fin, si Dios escucha las oraciones de los españoles y envía en su ayuda a Santiago Apóstol, otro tanto hace con los indios enviándoles a San Hipólito. En definitiva, los pueblos americanos aparecen incorporados a la comunidad cristiana y a la monarquía española, sin ningún tipo de distingo respecto a los españoles;

unos y otros están en una condición de igualdad tanto ante Dios como ante el rey.

El verdadero alcance político de este mensaje lo podemos entender mejor si tomamos en consideración otro aspecto más de la representación. Me refiero al hecho de que sea Hernán Cortés quien figure como Sultán de Babilonia y Tetrarca de Jerusalén. Esto que a algunos estudiosos le ha parecido caprichoso e incomprensible ¹⁰, no lo es en absoluto si contemplamos la obra dentro de su contexto histórico y a la luz del conflicto político latente durante esos años en la Nueva España, en el cual se dirimía la instauración efectiva de la jurisdicción real sobre aquellos territorios y sus gentes frente a las tendencias de tipo señorial de Cortés y, en general, de los conquistadores. En 1539 y tras varios años de esfuerzos y fracasos, la Corona estaba a punto de ganar definitivamente la partida a Cortés, quien en 1540 marchaba a España para no regresar nunca más. Al frente de Nueva España quedó entonces el virrey Antonio de Mendoza, principal artífice de este éxito de la política de la Corona.

La escenificación de Tlaxcala era, pues, una síntesis magistral de este conflicto: en un bando estaba el rey de España, acompañado del virrey Mendoza como capitán general del ejército novohispano; en el otro, Cortés como «señor» de los moros, con Pedro de Alvarado como capitán general. El enfrentamiento entre ambos bandos acaba con Cortés y sus partidarios derrotados, reconociendo la soberanía real ¹¹.

10. Cfr. Fernando HORCASITAS (1974, pp. 507-8) y Arturo WARMAN (1972, p. 89).

11. También en los festejos de México tuvo una particular manifestación este conflicto político, personalizado en la rivalidad entre Mendoza y Cortés. Cada uno de ellos ofreció en esta ocasión un espectacular banquete, resultando –según BERNAL DÍAZ– más majestuoso el del virrey (cfr. pp. 489-493). El mismo Bernal cuenta que ambos acababan de hacer las paces entonces: «En esta sazón habían hecho amistades el marqués del Valle y el visorrey don Antonio de Mendoza, questaban algo amordazados sobre el contar de los vasallos del marquesado y sobre quel virrey favoreció mucho

Los franciscanos, que durante años habían sido los mejores aliados de Cortés, ponían así de manifiesto la posición adoptada, acorde por otra parte con sus desvelos por conseguir que la población indígena dependiese directamente de la jurisdicción real y sustraerlos así del poder de los encomenderos. El mensaje que intentaban transmitir a los indios era muy claro: el único señor es el rey y, en su nombre, el virrey; no Cortés ni otro alguno. Pero ¿qué extraños sentimientos y emociones pudo despertar en los tlaxcaltecas representar la derrota de su antiguo conquistador y aliado y hasta entonces *Gran Señor* de México?

En fin, creo haber dejado claro hasta qué punto el viejo esquema de *moros y cristianos* importado de la península se convirtió en manos de los franciscanos de Tlaxcala en algo flexible, adaptable a aquella nueva realidad como vehículo de transmisión de nuevos mensajes, sin perder por ello su sentido original. Cabe preguntarse hasta qué punto tales mensajes podían ser percibidos desde un universo cultural completamente diferente. Los misioneros parece que así lo creyeron. Pero ¿no creyeron también que, al igual que en las representaciones de *moros y cristianos*, el Otro era reducible mediante la asimilación religiosa?

Los esfuerzos desplegados en este sentido se ponen muy bien de manifiesto en esta procesión del Corpus Christi de Tlaxcala, durante cuyo recorrido —como mencioné más arriba— se hicieron además tres *autos* o cuadros escénicos:

«...iba el Sacramento entre unas calles hechas todas de tres órdenes de arcos medianos, todos cubiertos de rosas y flores muy bien compuestas y atadas; y estos arcos pasaban de mil y cuatrocientos, sin otros diez arcos triunfales grandes, debajo de los cuales pasaba toda la procesión. Había seis capi-

a Nuño de Guzmán para que no pagase la cantidad de pesos de oro que debía a Cortés desde el tiempo que fue el Nuño de Guzmán presidente en Méjico» (p. 486). Véase asimismo BERNARD & GRUZINSKI, 1991.

llas con sus altares y retablos; todo el camino iba cubierto de muchas yerbas olorosas y de rosas. Había también tres montañas contrahechas muy al natural con sus peñones, en las cuales se representaron tres autos muy buenos» (MOTOLINÍA, p. 245).

En el primero de estos *autos* los indios escenificaron las tentaciones por parte del Demonio a Jesús en el desierto; en el segundo, la predicación de San Francisco a las aves, en el que «fueron representados y reprendidos algunos vicios» de los indios; en el tercero y seguramente como reprobación de los sacrificios humanos, el sacrificio de Abraham. La procesión retornó luego a la iglesia, finalizando así la catequesis del día de Corpus.

En definitiva, creo que el caso aquí estudiado muestra muy bien cómo la procesión de la fiesta del Corpus Christi adquirió, también en América y desde fechas muy tempranas, el carácter de gran espectáculo del cristianismo triunfante que ya tenía en España. Representaciones de *moros* y *cristianos*, autos sacramentales o pequeñas escenificaciones de pasajes bíblicos o textos sagrados, danzas de moriscos o danzas de indios ¹², todo podía ser incorporado en ella si se le daba el sentido adecuado.

12. *Leilas* y *zambras* moriscas formaban parte de la procesión del Corpus de la ciudad de Granada; en cuanto a las danzas de indios, véase ARES QUEIJA, 1984, y BAYLE, 1951.

Obras citadas

- ALENTA Y MIRA, Jenaro, 1903 (1865), *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas en España*, Madrid, Imprenta Rivadeneyra, 2 vols.
- ARES QUEIJA, Berta, 1984, «Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú», *Revista de Indias*, 174, Madrid, C.S.I.C., pp. 445-463.
- 1992, «Representaciones dramáticas de la Conquista: El pasado al servicio del presente», *Revista de Indias*, 195-196, Madrid, C.S.I.C., pp. 231-250.
- BAYLE, Constantino, S.J., 1951, *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid, C.S.I.C., Biblioteca Missionalia Hispánica, serie B, vol. IV.
- BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge, 1991, *Histoire du Nouveau Monde. De la découverte à la conquête*, París, Fayard.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad, 1963, «Aspectos folclóricos y literarios de la fiesta de Moros y Cristianos en España», *PMLA, Publications of the Modern Language Association of America*, vol. LXXVIII, New York, pp. 476-491.
- 1976, «La fête des Maures et des Chrétiens en Espagne: Histoire, religion et théâtre», *Cultures*, vol. III, n° 1, París, Les Presses de l'Unesco et la Baconnière, pp. 94-122.
- DELEITO Y PIÑUELA, José, 1952, *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe. Santos y Pecadores*, Madrid, Edit. Espasa-Calpe.
- DIÁZ DEL CASTILLO, Bernal, 1928 (1568), *Verdadera Historia*

de los Sucesos de la Conquista de la Nueva España, Carlos Pereyra (edit.), Madrid, Edit. Espasa-Calpe, 2 vols.

FLECNIAKOSKA, Jean Louis, 1954, «Les Fêtes du Corpus à Ségovie (1594-1636). Documents inédits», *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, vol. 56, n° 1-2, pp. 14-37; n° 3, pp. 225-248.

HORCASITAS, Fernando, 1974, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma.

LÓPEZ DE GOMARA, Francisco, 1946 (1552), «Hispania Vitrix. Primera y Segunda parte de la Historia General de las Indias», en *Historiadores Primitivos de Indias I*, Madrid, Edit. Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXII, pp. 155-455.

MOTOLINÍA, fray Toribio de, 1970 (1541), *Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid, Ed. ATLAS, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 240.

RICARD, Robert, 1932, «Contribution à l'étude de fêtes de 'moros y cristianos' au Mexique», *Journal de la Société des Américanistes*, París, t. XXIV. pp. 51-84.

– 1933, *La «conquête spirituelle» du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, París, Institut d'Ethnologie.

WARMAN, Arturo, 1972, *La Danza de Moros y Cristianos*, México, Sep/Setentas, 46.

LA FIESTA DEL INCA

por Tom Zuidema

En el año 1585, con ocasión del Tercer Concilio Limense, se publicó un texto sobre la religión prehispánica andina sacado, como se dice, del «Tratado y Averiguación» del licenciado Juan Polo de Ondegardo (Polo de Ondegardo, 1981 pp. 457-478). Polo escribió su original más detallado por el año 1559, es decir 26 años después de la entrada de los Españoles en el Cuzco (1534) (POLO DE ONDEGARDO, 1990 pp. 20-1). El texto publicado contiene una descripción de meses supuestamente incaicos, pero con una organización probablemente adaptada ya al calendario Católico siguiendo la reforma gregoriana de 1584. El último mes descrito corresponde a noviembre e incluye una fiesta llamada Itu. Fuera de su celebración ordinaria esta fiesta tenía, sin embargo, la peculiaridad que podía repetirse también en ocasiones extraordinarias y en formas algo distintas. Las razones para estas otras ocasiones podían incluir tiempos de demasiada lluvia o de falta de lluvia, de mucha enfermedad, o cuando el Inca quería irse a la guerra. Como ejemplo de una celebración extraordinaria, Polo describe una segunda versión de la fiesta, celebrada en su época durante el Corpus Christi, y dice:

«Y aunque el sacrificar reses y otras cosas, que no pue-

den esconder de los Españoles las an dexado, a lo menos en lo público; pero conservan todavía muchas ceremonias que tienen origen destas fiestas y superstición antigua. Por esso es necessario advertir en ellas, especialmente que esta fiesta del Ytu la hazen dissimuladamente oy en dia en las danças del Corpus Christi, haziendo las danças de *llamallama*, y de *huacón*, y otras conforme a su ceremonia antigua, en lo qual se debe mirar mucho».

Sólo BERNABÉ COBO [1653] (COBO, 1956 pp. 220-222) habla también de las dos versiones, en noviembre y durante El Corpus. Su descripción del Itu regular se basa probablemente en la descripción original de Polo y es más elaborada que la publicada por éste. Pero él menciona la fiesta al tiempo de el Corpus en dos otros contextos, primero donde explica cómo cada nación tenía sus propios cantares y bailes (Cobo p. 270-1):

«Tenían los indios del Cuzco para todas sus obras y faenas sus cantares y bailes propios, y cada provincia de las de todo el imperio de los Incas tenía su manera de bailar, los cuales nunca trocaban; aunque ahora cualquiera nación, en las fiestas de la Iglesia, imita y contrahace los bailes de las otras provincias; y así es muy de ver las muchas y diversas danzas que sacan en la procesión del Santísimo Sacramento y en otras fiestas grandes».

Ilustrando lo dicho, recuerda cómo ya en el siglo XVII:

«Hallándome yo una vez en un pueblo de la provincia del Collao a la procesión del Corpus Christi, conté en ella cuarenta danzas destas, diferentes unas de otras, que imitaban en el traje, cantar y modo de bailar, las naciones de indios cuyas eran propias».

Resulta, pues, que los dos autores en realidad no se con-

centran en una versión regular y otra irregular de la fiesta sino en dos versiones regulares, la de noviembre y la del Corpus. Como vamos a ver, las dos cayeron en su forma original medio año aparte, una de otra, y tenían funciones complementarias.

A Cobo no le hizo falta repetir lo que para Polo fueron bailes «conforme a su ceremonia antigua, en lo qual se debe mirar mucho». Ya no vio nada malo y «pagano» en estos bailes que tenían importancia especial en la procesión del Corpus Christi. Aparentemente representaban a las diferentes naciones no más. Pero, ¿a que fiesta prehispánica correspondían estas costumbres del tiempo del Corpus? Buscando una respuesta a esta pregunta, podremos entender la opinión muy distinta de José de Acosta [1590] quien, a base del mismo original de Polo, vio en ritos de aquella fiesta una «manera de comunión diabólica» imitando al Corpus Christi. Su crítica me conduce a estudiar otros textos, algunos anteriores y otros posteriores a Polo, que mencionan costumbres indígenas de comunión que iban a combinarse con el Corpus.

Polo dice que ya se habían dejado estas costumbres y Cobo no las menciona en los textos citados, aunque sí cuando discute el calendario Inca (donde no hace la comparación con el Corpus). No obstante, a la luz del Corpus se iba a reinterpretar el recuerdo de las formas antiguas de sacrificar y de comunión que en el Cuzco se celebraron en una fiesta de federación con el Inca al terminar la cosecha. El testimonio del cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala [1615] será determinante para entender estas reinterpretaciones y me concentraré en un tema sobre el cual él reflexiona en dos oportunidades: una vez en relación a la fiesta Inca asociada al Corpus y la otra vez no. Es una forma de sacrificio humano, tanto como rito de comunión con el Inca, como castigo por falta de comunión con él.

Para entender el camino que le llevó a Guaman Poma a formular su opinión, tendré que recapitular primero un argumento (parte I), ya ofrecido en otras ocasiones, sobre la práctica colonial temprana de combinar ciertas fiestas andinas y españolas (ZUIDEMA, 1991c, ZUIDEMA, 1992, ZUIDEMA, 1993). Después (parte II), analizaré algunas descripciones de mitos y ritos tempranos, referentes a fiestas prehispánicas en varias partes del Perú, cuyos rezagos iban a combinarse con el Corpus Christi. Finalmente (parte III), podremos estudiar los dos ejemplos de Guaman Poma, que ya no describen en sí la celebración del Corpus con sus contribuciones indígenas, sino dos eventos históricos cercanos a la conquista. Él los interpreta bajo la influencia ideológica del Corpus y reinterpreta efectivamente la realidad prehispánica.

El Corpus Christi y la fiesta andina de la cosecha y del nuevo año agrícola

El Corpus es una fiesta móvil, celebrada dos meses (60 días) después de la Pascua de Resurrección. Cae un jueves después de luna llena y entre el 21 de mayo y el 24 de junio (en el calendario Juliano (CJ) del siglo XVI, antes de la adopción del calendario Gregoriano (CG) [1584], esta fecha fué entre el 11 de mayo y el 14 de junio). A veces, cuando el Corpus cae tarde, puede coincidir con el solsticio de junio (21 de junio), o el día de San Juan (24 Junio) que dentro del calendario católico celebra este solsticio. Así Polo refleja sobre la idea popular de que la antigua fiesta Inca de Intiraymi o «fiesta del Sol «cae quasi al mismo tiempo que los Christianos hazemos la solemnidad de Corpus Christi, y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejança (como es en las danças, representaciones, o cantares) y que por esta causa a avido y ay oy dia entre los Indios que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi».

Pero Inti raymi no fue otra versión del Itu y los bailes etc. a que Polo se refiere no cayeron en el mes del Inti raymi sino en los dos meses anteriores (meses incaicos que, tal como los meses españoles, tenían posición fija dentro del año). Los siguientes testimonios muestran que en la opinión indígena, el Corpus reemplazó el conjunto de ceremonias que terminaron la cosecha después de una observación solar en abril y que anunciaban el nuevo año agrícola cuando el Inca se reunió con todos los grandes de su imperio.

En el mes de abril del año 1535, o sea un año después de la entrada española en el Cuzco, un sacerdote católico observó y anotó cómo los Incas celebraban la gran fiesta final de la cosecha, seguida por el rito imperial en que el rey —en este caso Manco Inca, el nuevo rey instalado por los Españoles— y la alta nobleza iban a labrar la tierra iniciando el nuevo año agrícola (Segovia, 1968). Hicieron este segundo acto en un campo fuera del Cuzco, llamado Sausero, dedicado a la ancestral Mama Huaco que les había dado el primer maíz. Más impresionante todavía fue otro rito al mismo tiempo en que toda la nobleza cuzqueña, viva y ancestral (en forma de sus momias), tomaba posición a los dos lados de una avenida al este del Cuzco que conmemoraba la mítica entrada triunfal de Mama Huaco en la ciudad; un camino de conquista que era seguido también por cada rey al momento de su coronación (ZUIDEMA, 1993a). Visto desde el Cuzco, este camino apuntaba hacia el punto del horizonte donde salía el sol en el día de su pase por el cenit. Pero en ocasión de la cosecha el camino fue utilizado en dirección opuesta, hacia el punto del horizonte donde en esos días el sol se ponía. Sabemos por esta razón el día exacto, 16 de Abril CJ (26 de Abril CG), que se conmemoró.

En aquellos años, los Españoles no estaban aún en posición de prohibir la fiesta inca, lo que explica en parte la excelente descripción. La misma fiesta fue descrita para el pueblo de Lampa (al norte del lago Titicaca) al tiempo de la luna llena en el mes de Mayo del año 1547, o sea el 3 de

Mayo de aquel año (CIEZA DE LEON, 1984, cap. 117). Ya poco después se combinó con el Corpus, celebrándose un mes más tarde, es decir después de la siguiente luna llena. Tenemos un testimonio de este traslado al Corpus en la descripción que Bertonio nos da en 1611 de la misma fiesta en Juli también en la región del lago Titicaca (BERTONIO, 1984: bajo la palabra *sucullu*). Garcilaso de la Vega [1609] da nuestro primer testimonio del Corpus Christi en el Cuzco para los años 1551 o 1552 y 1555, recordando como él, de joven, participó en las celebraciones. No se hicieron ya los enormes sacrificios de llamas. Pero el mayor cambio fue el traslado de la fiesta inca del campo al centro de la ciudad, enfrente de la catedral. Tanto los dignatarios españoles como los descendientes reales incas recibieron aquí a sus súbditos de todas partes del reino, cada grupo ejecutando sus propios bailes imitando animales salvajes. En el recuerdo utópico de Garcilaso la fiesta mantuvo todas sus cualidades indígenas. Aprovechó sus experiencias personales para describir fiestas prehispánicas, aunque él, en 1609, ya no sabía mucho de éstas. Reconstruyó, o mejor dicho se imaginó, dos otras fiestas: una al tiempo del equinoccio de Marzo, o sea una fiesta que nunca existió, y otra al tiempo del solsticio de Junio, o sea una fiesta Inca que había tenido ritos muy distintos. La fiesta que se combinó con el Corpus cayó entre las dos observaciones. Su fecha dentro del calendario propio Inca reclama ahora nuestra atención para entender cómo en otras partes de los Andes fiestas prehispánicas también se combinaron con el Corpus.

Según mi reconstrucción del calendario Inca, los grandes ritos vistos en 1535 empezaron en la segunda mitad del mes cuzqueño de la cosecha, *Hatun cuzqui*, y duraban unos ocho o diez días. Les siguió inmediatamente el rito del labrado ceremonial por el rey con que él solía abrir el mes de *Aymuray*, dedicado a recoger la cosecha y a asuntos del gobierno imperial, cuando ya no habían trabajos agrícolas por hacer. El término *cuzqui* sirvió como sinónimo de *chirao* para

indicar el comienzo del «verano, tiempo de secas». Esta ecuación nos ayudará a explicar la razón por qué Polo dió tanta importancia a la versión colonial del Itu celebrada al tiempo del Corpus y del almacenamiento de la cosecha.

Polo discute específicamente dos observaciones importantes del sistema astronómico Inca. La primera fue una salida del sol (*pucuy sucanca*) en el día cuando pasa por el cenit (20 de octubre CJ; 30 de octubre CG) al comienzo del mes *Ayarmaca*. Anunció el tiempo de lluvias, *Pucuy*, empezando con la celebración del Itu. La segunda observación, de una puesta del sol (*chirao sucanca*), fue la inversa de la primera y se hizo a mediados del mes de *Hatun Cuzqui* (16 de abril CJ; 26 de abril CG) anunciando el tiempo de secas, *chirao*. Entonces, al final del mes, se celebraba la fiesta de la cosecha.

La misma oposición fundamental entre dos medios-años la encontramos también en otras partes del Perú y Bolivia. Aunque tenemos que distinguir dos variantes, la segunda con un retraso de un mes de la primera, en tiempos coloniales uno de los medios-años normalmente iba a empezar con el Corpus Christi. Pasaré aquí rápidamente mis conclusiones (ZUIDEMA, 1992) en cuanto a algunos pueblos serranos de la antigua provincia de Cajatambo (DUVIOLS, 1986; HUERTAS VALLEJOS, 1981), al norte de Lima, y al pueblo de San Damián de la provincia de Huarochirí, al este de la ciudad (Taylor, 1987 caps. 9, 10). Además incluiré dos ejemplos modernos, uno de la región Macha en el sur de Bolivia y el otro de Qoyllurit'i cerca de Cuzco.

En la división más general, la fiesta iniciando el medio-año de lluvias se llamaba Pocoy mita («el turno de *pocoy*»), y la otra fiesta iniciando el medio-año de secas, Carhua mita («el turno de *carhua*»), cuando los hojas de maíz están amarillas (*carhua*). Carhua mita siempre es celebrado en conjunción con el Corpus y Pocoy mita más bien con Todos los Santos (1 de noviembre).¹ Esta última fecha coincide con la

1. En dos casos el otro día coincidió con San Francisco (4 de Octubre).

del pase del sol por el cenit marcado por la observación del *Pucuy sucanca* en el Cuzco (30 de octubre). Parece probable, por eso, que la fecha original para Carhua mita también coincidiese con la fecha cuzqueña indicada por la observación de *Chirao sucanca* (26 de abril). Efectivamente veremos que varios ritos de Carhua mita corresponden a los ritos cuzqueños de este tiempo del año. Fue la fiesta que, según Polo, iba a combinarse con el Corpus.

La otra división del año, con un mes de retraso de la primera, se basaba en observaciones de la constelación de las Pléyades. Los ritos y los mitos de Huarochirí nos dejan desentrañar como allí las dos divisiones se combinaban. La primera observación, cuando las Pléyades desaparecen del cielo, marca la fiesta en honor al dios *Pariacaca*, y ocurrió cerca de la fecha de Carhua mita. La segunda observación, 40 días más tarde, se llama Oncoy mita «el turno de las Pléyades» y marcó su reaparición a principios de junio. Se celebró en honor a Chaupiñamca, la hermana de Pariacaca, e iba a combinarse también con el Corpus. La tercera fiesta ya no coincide con Todos los Santos sino se celebró cerca a San Andrés (30 noviembre). Aunque no se llama Pucuy mita, sí fue una fiesta de lluvias. Probablemente marcó el día en que las Pléyades empiezan a ponerse antes de la salida del sol, terminando así el período de unos 20 días de su observación durante toda la noche. No obstante que no se menciona una fiesta prehispánica para una fecha cercana a Todos los Santos (quizás marcando el principio del período de 20 días en oposición a la primera fiesta de las Pléyades), podemos concluir que en San Damián se tomó en cuenta la combinación de las dos divisiones medio-anales. Especialmente la segunda fiesta, ya celebrada en conjunción con el Corpus, será de mucho interés.

De esta reseña rápida podemos sacar algunas conclusio-

El hecho que en uno de ellos el pueblo fue dedicado a este Santo explica la desviación de la fecha del 1 de Noviembre.

nes. Además de las dos divisiones mencionadas, encontré un caso en Cajatambo en que se celebra la fiesta del solsticio de junio (en oposición a otra fiesta del solsticio de diciembre). No obstante, dentro de cada división, e independientemente de la oposición escogida por los interesados, una de las dos fiestas siempre llega a ser combinada con el Corpus. El carácter movable del Corpus hace factible esta posibilidad aunque cambia en diferentes maneras el sentido original de la fiesta indígena (sea en abril, mayo o junio) con fecha fija en el calendario andino. En el Cuzco colonial, el Corpus no reemplaza los antiguos ritos de Inti raymi (del solsticio de junio) sino más bien los que siguen la cosecha (Hatun cuzqui) en el mes de Aymuray (\pm Mayo). Los casos modernos del sur del Perú confirmarán esta conclusión.²

En el primer ejemplo moderno, el Corpus ha conservado toda su oposición a otra fiesta medio-año aparte. Tristan Platt nos da un excelente análisis de la fiesta que él observó en San Marcos de Macha, Bolivia, en 1971. Además hace la comparación con una descripción del mismo pueblo en el año 1779, incluyendo los festejos para el Corpus observados entonces (PLATT 1987). Los datos sobre la división dual en

2. Hubo, sin embargo, confusión en la opinión española. Esto se nota, por ejemplo, en las discrepancias que existen entre las dos ediciones de la crónica de Murúa (1590, 1613) donde él vacila entre Inti raymi, el mes inca del solsticio, y el mes anterior, como mes correspondiente a Corpus. Según mi reconstrucción del calendario Inca cuzqueño, eran doce los meses reconocidos en el sistema de ceques, y un decimotercer mes, aymuray, sin representación allí (ZUIDEMA MS, «The Inca Calendar»). Antoinette MOLINIÉ, 1993 (pp 307-9) observa la similitud entre el uso de este último período y aquello que, en el pueblo moderno de Yucay, va desde el momento (3 de Mayo, fiesta de la Cruz), cuando se bajan las cruces de los alrededores al pueblo, hasta Pentecostés, cuando se les sube otra vez. Pentecostés cae diez días (entre el 11 de Mayo y el 14 de Junio) antes de Corpus; o sea en las mismas fechas que Corpus ocupó antes de la introducción del calendario gregoriano en 1584. Corpus en cierto modo no reemplazó simplemente una fiesta Inca al final del mes de Hatun cuzqui y principio de Aymuray, sino también a todo el último mes. Así lo reconoció también MURÚA (1946, libro 3 cap. 21 pp.215-6).

la organización social actual (pp. 147, 154, 155) nos permiten sacar ya una primera conclusión en cuanto al calendario. El pueblo se divide en dos mitades de cinco ayllus cada una, (una división cuya existencia ya se comprobó en el siglo XVI). Cada mitad está dirigida por un *ayllu* al que pertenece el jefe de la mitad; el segundo *ayllu* de cada mitad deriva la segunda parte de su nombre de la falda larga que antiguamente vestían las señoras nobles.³ Los dos *ayllus* dirigentes, digamos masculinos, alternan en la celebración anual del Corpus. Los dos *ayllus*, digamos femeninos, celebran las fiestas de Santa Barbara, el 4 de diciembre, y la Virgen de la Concepción, el 8 de diciembre, dos fechas muy cercanas una a otra (y cerca también a San Andrés, la fecha antiguamente escogida en San Damián). Aceptando una influencia indígena en la selección original de las fiestas de las Santas, parece probable que el Corpus reemplazó una fiesta de la reaparición de las Pléiades, medio-año aparte.

El segundo ejemplo moderno al cual, obligadamente, tendré que referir, es la fiesta de Qoyllurit'i, la peregrinación a un glaciar del nevado Ausangate en el sur de Perú, al este de Cuzco. Ocurre dos días antes del Corpus de Cuzco (véase el artículo de Antoinette Molinié en este volumen). Me limito a una observación. La fiesta de Aymuray y las celebraciones del Corpus que Garcilaso observó, se dirigieron principalmente a la gente de fuera del Cuzco, tanto a los que contribuyeron con su cosecha como a los señores de más lejos que hicieron los honores a las autoridades en la ciudad, todos con sus propios bailes. El Qoyllurit'i es el ejemplo moderno más impresionante de una fiesta que subraya su relación con el exterior. Aquí los pueblos del Sur del Perú acuden con sus bailes para dar culto al nevado como fuente

3. Estos dos ayllus se llaman Alapicha y Majapicha. BERTONIO [1608] registra en su diccionario de la lengua Aymara el verbo pichatha «Varrer el suelo con la saya o manta arrastrándola como hacen las Tallas, o Maycos y Señoras».

última de las aguas fertilizantes no dominadas aún. Los foráneos no se someten al Cuzco y no les importa la celebración oficial del Corpus. Se reúnen fuera de la ciudad para su propia fiesta de unos días antes.

Los datos etnohistóricos y etnográficos permiten un estudio serio de las contribuciones indígenas al Corpus colonial. El Corpus europeo cayó en los meses de siembra. Los ritos imperiales andinos se ejecutaron casi al mismo tiempo aunque fueron una consecuencia de las fiestas de la cosecha y su almacenaje. Tanto españoles como descendientes inca exploraron posibles similitudes entre las dos celebraciones que podrían facilitar su combinación. Conceptos teológicos del Corpus Christi y costumbres asociadas a ello (marginalias como las define Platt) cambiaron la perspectiva colonial de los antiguos ritos incas en los meses de Hatun cuzqui y Aymuray. En otras publicaciones sobre las procesiones españolas del Corpus Christi he documentado como la participación de la tarasca (una figura femenina que representaba la religión pagana dominada por la Fe) y de los «gigantes» (representando las cuatro partes del mundo) cambiaron las ideas coloniales sobre las fiestas prehispánicas correspondientes (ZUIDEMA 1993). Resumiré ahora los temas por tratar aquí.

Quizás el rito más importante del mes de Aymuray fue la reunión del Inca con los grandes de los cuatro *suyus* (las provincias del imperio) con quienes había arado ceremonialmente en Sausero (Anónimo 1970), además con la gente de todos rangos y clases. Bebía y comía con ellos, en público y en común, teniendo la plaza central del Cuzco como escena (Anónimo 1968, Jesuita anónimo, 1968, Zuidema, 1990).⁴ La gratitud general por la cosecha recibida se tradu-

4. Esta parte de la fiesta se tradujo en términos míticos en una capacidad del rey de beber y comer mucho. Figuras populares le reemplazaron y representaron en su capacidad de gula (ZUIDEMA, 1989: cap. 11 (1980), ZUIDEMA, 1993).

jo además por el privilegio del Inca de beber solo con el Sol su padre en representación de todos sus súbditos, implicando la prohibición so pena de muerte a cualquier otra persona de reemplazarle en este acto. Numerosos sacrificios, no solamente de llamas sino también de niños —la *capac hucha* u «obligación al rey»—, acompañaban los festejos. El propósito general se tradujo también en un rito comunal en honor a la ancestra que había donado a los Incas el primer maíz. Estos ritos ofrecieron varias posibilidades de comparación, tanto a los Incas como Españoles, con los elementos eucarísticos de la Santa Cena,⁵ el ajusticiamiento de Cristo, la transubstanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, y su consumo en la misa. Los Españoles pronto prohibieron los ritos «paganos». No obstante, quedaron sus recuerdos y son éstos los que utiliza Guamán Poma.

Los ritos de comunión en el Cuzco

Entenderemos mejor los ritos de comunión cuzqueños celebrados al final de la cosecha, introduciéndolos con un resumen de los que Molina (MOLINA, 1989 pp. 79-80) y Cobo (Cobo, 1956 pp. 218) describen para la fiesta de la siembra.⁶ Central en los ritos fue el uso de *sanco* «una mazamorra mal molida» y el sacrificio de muchas llamas. Al comienzo del mes tomaban *sanco* para ponerlo en sus personas, sus casas y otros objetos «diciendo que no estuviesen enfermos y no entrasen las enfermedades» (MOLINA op.cit.). Además:

5. Gillian Feeley-Harnik, 1981, en su libro «The Lord's Table. Eucharist and Passover in Early Christianity», estudió el posible origen de la Santa Cena en la comida de la Pascua Hebrea. PLATT (1987 pp. 153, 158, 160-1) todavía observa la importancia del «banquete» en la celebración de Corpus entre los Machas de Bolivia.

6. La fiesta lunar de la siembra, la Situa, empezó con la primera luna nueva en el mes (no lunar) de Coya raymi (la fiesta de la Reina) cerca al mes español de Septiembre (ZUIDEMA, 1990).

«Davan en aquel día gracias al Hacedor por los aver dejado llegar a aquella fiesta y que los llegase a otro año sin enfermedades y lo mesmo al Sol y Trueno. Bevía el Ynca con ellos; ... Los sacerdotes dellos (después) vevían unos con otros y los cuerpos embalsamados los de Anancuzco con los de Hurincuzco y así consumían y gastavan aquel día en lo susodicho».

Otro día se sacrificaba cuatro llamas, separadas de la gran cantidad de llamas traídas de todo el imperio, para mezclar su sangre con el *sanco*. El sacerdote mayor metía en turno un poco de este *yahuar sancu* «sancu de sangre» en la boca de cada participante, incluyendo a los bebés, y también se guardaba para los ausentes y se enviaba a los enfermos. Antes de tomar se hacía «un solemne juramento» de no decir o pensar mal de los dioses, del Hacedor, Sol y Trueno (Molina) y «en señal de confederación con el Inca» de no ser traidor contra él pues, en caso contrario, el Sol los castigaría (Cobo). Se dividía la carne cruda de los cuatro animales en muy pequeñas partes para ser comidas por todos los participantes. Finalmente se hinchaba sus bofes, es decir se soplaba los pulmones, para adivinar «de ciertas señales que en ellos avían, según decían, si avían de ser prósperas todas las cosas en aquel año o no». Se repetía los mismos ritos con los extranjeros y gente con defectos físicos cuando más tarde, probablemente alrededor de luna llena, estos podían reingresar a la ciudad. Del hecho que Cobo menciona el rito de las cuatro llamas en esta segunda oportunidad, podríamos sacar la conclusión que la intención de comunión y confederación fue dirigida especialmente a los extranjeros.

Cobo describe ritos similares al final del tiempo de llevar la cosecha al Cuzco y de la apertura del nuevo año mediante el arado ceremonial. Constituyeron una introducción a los testimonios de federación de los grandes del imperio con el Inca. Ahora los ritos no se llevaban a cabo en la plaza sino fuera en el campo. Dice COBO (pp. 214-5):

«Sacrificaban al sol gran suma de carneros (llamas), de los cuales algunos se quemaban y otros se repartían entre toda la gente de la ciudad, y comían su carne cruda con maíz tostado, y no quedaba ninguno, chico ni grande, que no comiese. Un día deste mes se repartían treinta carneros (llamas) para todas las *guacas* (lugares sagrados), y se quemaba en cada una un poco, como les cabía conforme a su calidad, dando a las grandes mucho y a las chicas poco, lo cual estaba ya tasado y conocido. A los quince días deste mes (de *Hatun cuzqui*) sacaban en procesión con gran solemnidad cinco *aporucos*, y los mataban y repartían y comían su carne cruda, cada uno una poca».

Todos los participantes recibieron un poco de la carne, tanto de «la gran suma» de llamas, ahora con maíz tostado en lugar de *yahuar sanco*, como de los cinco *aporucos*, llamas viejos y capados que habían servido de carga (Zuidema, 1993), aunque no se repite el propósito de que esto fuese «en señal de federación con el Inca». No obstante, nos daremos cuenta más tarde que este aspecto no faltaba sino que nos está comunicado en otra manera. Además hay dos otros actos de confederación que, como las dos caras de uno mismo, expresan mejor la intención de las ceremonias finales de la cosecha y, en acto seguido, del primer arado.

Cobo sigue su descripción diciendo del primer acto:

«Después desto las mismas estatuas del sol sacrificaban seis corderos (llamas corderos), cada uno con diferentes ceremonias; los cuales en nombre del sol ofrecía el principal sacerdote por respeto del maíz del año venidero. Los que se habían armado caballeros salían a cierta chácara llamada Sausero, que está camino de San Sebastián, a traer el maíz que en ella se había cogido, y los demás días acudía a lo mismo toda la gente del Cuzco.

MOLINA (pp. 118-9) dice del mismo primer acto:

«Y los que se habían armado cavalleros salían a la chácara de Sausiro a traer el maíz que en ella se había cojido ... ado? dicen Mamaguaco ... sembró el primer maíz, la cual chácara veneficia-

ban cada año para el cuerpo de la dicha Mamaguaco, haciendo dél la chicha que hera necessaria para el (ser)vicio del dicho cuerpo, y así lo trayan y lo entregavan a las personas que del dicho cuerpo tenían cargo, que estava embalsamado, y luego por su horden, trayan el maíz de las chácaras del Hacedor, Sol, Luna y Trueno e Ynga y Guanacauri, y de todos los señores muertos. ... Quemavan los sacerdotes llamados *tarpuntaes*, un cordero en sacrificio, rogando al Hacedor diese siempre buenos años;»

Molina concluye que la chicha se producía para beber en el culto, o sea en honor, de la momia de Mama Huaco, tal como el rey había bebido con el Sol su padre y como las momias de sus antepasados lo habían hecho entre sí. Como Cobo añade que los sacrificios de los seis corderos fueron dirigidos al maíz del año venidero, su descripción al final del capítulo nos lleva a concluir que la chicha también fuese dirigida al maíz venidero. Cada familia tomaba de su chacra las mejores semillas del maíz y las guardaba en un pequeño troj vestido de mujer llamado *mamazara*, «madre maíz». Con esta semilla se iba a sembrar en Sausero en Agosto del nuevo año agrícola libando la chacra con mucha chicha; quizás chicha hecha del maíz de la misma chacra. Fue la *mamazara* que bebía aunque la gente bebía también chicha hecha de la misma «madre maíz». Podemos sugerir que Mama Huaco era su personificación.

El segundo acto se realizaba al final del arado ceremonial en Sausero. «Los dichos caballeros noveles» trayendo el maíz de Sausero estaban «galanamente vestidos», y Cobo los yuxtapone a la otra gente que al volver de arar iban «vestidos de las camisetitas que habían ganado en la guerra». Llegados a la plaza mayor:

«... soltaban cuatro carneros enanos, y arremetían tras ellos todos los mancebos (o sea, los caballeros noveles); y el que alcanzaba alguno, era tenido en mucho, y aquel lo repartía por gran honra entre los otros, y venían a cortar dél con sus cuchillos, y

era de mucha estima a el que le alcanzaba parte; porque este era el sacrificio que se hacía por las victorias».

Bertonio describe para la región del lago Titicaca un rito similar en ocasión del Corpus. Aquí los jóvenes iban a cazar vicuñas, trayendo la sangre en la panza del propio animal y dando de comer la carne cruda a todas las madres recientes del año pasado (ZUIDEMA, 1989b).⁷ Los noveles en el Cuzco se iniciaban en la guerra, en la cual no habían participado aún. Su participación en la cosecha era ya un acto de victoria. Sospecho que comían la carne cruda del animal que recién habían cazado. Mientras que en la Situa se había dado *yahuar sancó* con sangre de las cuatro llamas mayores a todos los participantes incluyendo extranjeros, hinchando los bofes para adivinar, en *Hatun cuzqui* y *Aymuray* habían ritos similares pero las cuatro llamas grandes eran trocadas por otras tantas enanas (posiblemente vicuñas) y comidas sólo por todos los noveles.

Nos encontramos con tres maneras de expresar la comunión. Una fue de comer el *sancó* y el *yahuar sancó* como si fuesen una hostia. Cobo no menciona el *sancó* para la cosecha pero es posible que aquí el maíz tostado en parte exprese una finalidad similar.⁸ En segundo lugar, el Inca bebía con el Sol, mientras que los sacerdotes bebían entre sí, posiblemente en representación de las momias que también bebían. En tercer lugar se comía la carne cruda y se soplaban los bofes. Este acto es mencionado para las dos fiestas (cuatro llamas grandes en la siembra, cuatro llamas chicas en la cosecha). El mito de Mama Huaco acentúa y explica su importancia.

7. Cuando asistí al Qoylluriti me fue contada una costumbre similar actual. Un hombre joven busca en la puna una vicuña preñada que esté a punto de dar a luz, manteniéndose a una distancia segura para no asustar al animal. Corre tras la vicuña recién nacida tratando de capturarla y matarla. Parece que el animal tiene buena chance de escapar al joven.

8. Sin embargo, otro cronista sí menciona el *sancó* para la cosecha, como leeremos en seguida.

Cuando el valle del Cuzco todavía gozaba de un clima tropical, Mama Huaco descubre la fertilidad de su tierra por medio de dos varas de oro, e introduce el cultivo de maíz; un acto que irrevocablemente iba a implicar la existencia de dos temporadas. Se comportó en la conquista de los habitantes autóctonos como un verdadero caníbal. Al matar a casi todos ellos, arrancó y sopló los «bofes» (pulmones) de algunos. Podemos sospechar que los noveles caballeros soplaban los bofes y comían la carne cruda de las cuatro llamas enanas en imitación a ella. Estos actos fueron una práctica de adivinación (tal como durante la siembra). Pero habrían sido también, junto con beber la chicha de Mama Sara («Madre Maíz»), un acto de comunión con Mama Huaco.⁹

Dos opiniones jesuitas sobre la comunión en el Cuzco

Aunque Polo se refiere en breves palabras a una fiesta Inca celebrada al tiempo del Corpus, y aunque podemos concluir que Molina y Cobo en sus textos citados discuten la misma fiesta Inca, ellos no hacen una conexión simbólica con el Corpus. Aquí la opinión de dos cronistas Jesuítas,

9. Costumbres similares al último acto todavía forman parte de la celebración de Corpus que PLATT (p. 159) observó en San Marcos de Macha. Antes de empezar con el sacrificio de varios otros animales, el primer responsable de la celebración actual mató a un cabrito anunciando los nombres de los responsables de la fiesta del año venidero. Después el animal fue cortado en pedacitos por todos los hombres presentes. Ellos actuaron como los noveles recién iniciados en Cuzco. Los otros animales fueron matados por los mestizos del pueblo. Durante el Corpus en el siglo XVI, los protestantes trataban a los católicos de caníbales al comer la hostia en misa pensando en la transubstanciación. PLATT (pp. 164-5, 171) menciona cómo en la batalla ritual (tinku) al final de la celebración del Corpus en San Marcos de Macha, los participantes no solamente pintan sus caras con la sangre de heridos oponentes, como se hace con la sangre de los animales sacrificados, pero también lo lamen como acto canibalístico. Él lo ve como una interpretación andina del sacramento eucarístico (pp. 169, 171).

José de Acosta [1590] y un Anónimo [\pm 1590], es de interés. Interpretan el consumo de *yahuar sanco* como un rito de comunión y hacen una comparación entre las fiestas cuzqueñas en las que existía esta costumbre y el Corpus Christi. Sus textos nos ayudan a entender cómo esta comparación entró en la conciencia española.

Acosta dedica dos capítulos seguidos de su *Historia Natural y Moral de las Indias* [1590] al tema de cómo el demonio, en el Cuzco, procuró «remedar los sacramentos de la Santa Iglesia», específicamente de la Comunión, y a «la fiesta de Corpus Christi y Comunión» en la ciudad de México (ACOSTA, 1954 libro 5, caps. 23, 24 pp. 166-7). En el primer capítulo dice que sigue la relación de Polo de Ondegardo, escrita en 1559, que fue la base para el tratado publicado en 1585 donde Polo menciona parte de los ritos antiguos celebrados al tiempo del Corpus (Polo, 1981). Acosta menciona como rito de comunión que al final de la fiesta de Rayme en diciembre (o sea, el Capac raymi) toda la gente, incluidos «los forasteros de todas las provincias» que entonces regresaban a la ciudad, recibían el *yahuar sanco* (sin mencionar este nombre) «para que estuviesen confederados y unidos con el Inga ... porque aquel bocado sería testigo de su intención.

Esta «manera de comunión diabólica» se daba también en Septiembre, en la fiesta de la Situa ya mencionada, pero entonces:

«enviaban también de los dichos bollos a todas las guacas o santuarios, o idolos forasteros de todo el reino, y estaban al mismo tiempo personas de todas partes para recebillos; y les decían que el sol les enviaba aquello en señal que quería que todos lo venerasen y horasen;»

Acosta insiste aquí, más que en el caso del Capac raymi, en el hecho que todo el imperio participaba a la comunión. No dice que el mismo rito se hiciese también al tiempo de

cosechar, aunque Polo sí había declarado que se acostumbraba «hazer la dicha fiesta llamada raymi (o sea, Capac raymi) al tiempo de sembrar y también por Corpus Christi», o sea al tiempo de cosechar. En cuanto a México, Acosta ve la correspondencia con la principal fiesta del dios Huitzilopochtli que, según él, se celebraba en mayo. Quizás por esta razón menciona el Corpus, además del sacramento de la comunión. Hay muchas similitudes entre los ritos del Cuzco y de México, tal como se leen en Acosta. La principal sería entre el *sanco* peruano y los «trozos de masa de maíz tostado y bledos» que se usaban en México. De mayor interés en el caso del rito mexicano es que de la masa de maíz se sacaba unos trozos «hechos a manera de huesos grandes» llamados «los huesos y carne de Vitzilipuchtli». Al final de la fiesta:

«tomaban el ídolo de masa, ... , los hacían muchos pedazos, ... , y dábanlos a modo de comunión a todo el pueblo, ... , diciendo que comían la carne y huesos de Dios, ... ; todos los que comulgaban quedaban obligados a dar diezmo de aquella semilla de que se hacía el ídolo».

Para la interpretación de los datos peruanos es importante tomar en cuenta esta comparación de Acosta entre el Perú y México.

Como el Jesuita anónimo escribió probablemente por los mismos años que Acosta, quizás las similitudes entre ellos se deben al hecho que se conocieron. No es un autor de mucha confianza aunque tenga algunas descripciones de interés como la del «sumptuosísimo banquete en el Cuzco» que el rey y la reina daban «cada año, después de la siega», en que «renovaban el homenaje y juramento que tenían hecho de obedecer primeramente a los dioses y a sus ministros, y luego al inga y a sus ministros» (pp. 173-5). Al final:

«sacaban una porción pequeña de pan a manera de hostia redonda pero gruesa, y daban cada porción a cada uno; y el recibir este pan y comer del o todo o parte, reverenciar a los ídolos, era como acto de religión y idolatría. ... llamabanle *illai tanta*, pan divino, pan sagrado».

El autor no conocía el nombre de *sanco* y no asocia la fiesta con el Corpus. Pero es de interés que ve una continuidad entre el banquete y la comunión y que coloca la fiesta al final de la cosecha, o sea a fines de abril y principio de mayo, y no al tiempo del solsticio de junio. Describe efectivamente la fiesta que fue reemplazada por el Corpus.¹⁰

Podemos concluir de las informaciones de Polo, Molina, Cobo y de los dos autores Jesuitas que las ceremonias de comunión con el Inca tuvieron lugar tres veces al año: durante la siembra, antes del solsticio de diciembre, y al final de la cosecha. Claramente las tres ceremonias tenían importancia en cuanto a la división administrativa del año en tres períodos de cuatro meses cada uno, del que nos hablan especialmente los primeros conquistadores y cronistas (Rowe, 1967). Del testimonio del virrey Francisco de Toledo (en LEVILLIER, 1940 vol. 2 pp. 128, 137, 145, 154-5, 163) podemos concluir cuan centrales en estas tres ceremonias fueron los sacrificios de *acllas* («niñas escogidas»); Pero cada ceremonia debe haber tenido también sus rasgos propios. Los de la ceremonia que se iba a combinar con el Corpus consistieron en el consumo de la chicha hecha de la *mamazara* «madre maíz», la caza de las cuatro llamas enanas y la división de su carne. Fueron actos de comunión de los noveles que se prepararon para la guerra con Mama Huaco.

10. En el Corpus de San Marcos de Macha (Platt pp. 160-1), el banquete en sus tres fases de rikuchiku («entrega de comida»), qurpa («banquete») y kunwidu («convite») todavía forma la parte central de su celebración.

El sacrificio humano como rito de comunión en el Perú Central

Acosta vio una similitud entre la fiesta durante la cual se comía el «cuerpo» de Huitzilopochtli y el Corpus, ocurriendo estos dos ritos al mismo tiempo del año. Ahora bien, algunos de los primeros cronistas del Perú describieron un rito de sacrificio humano, que no era tan común como el de niños: el de un hombre mayor, que era corriente en el Perú central. Su finalidad era de hacer comulgar la población con su primer ancestro, en época de cosecha. Rezagos coloniales de esta costumbre iban a ser combinados con el Corpus.

Como introducción al tema voy a utilizar primero la descripción de un mito registrado en un documento de extirpación de idolatrías [1656] en el pueblo de Otuco, provincia de Cajatambo en el año 1656 (DUVIOLS, 1986 pp. 52-4). Relata una conquista de tierras fértiles similares a las de Mama Huaco. Los antepasados de los tres *ayllus* de Otuco, «todos conquistadores *llacuazes*», fueron mandados por su padre, quien había caído «del cielo a modo de Rayo», a conquistar tierras para vivir. Él les había dado un poco de tierra para que se quedasen allí donde encontrasen tierras semejantes. Primero, la gente del pueblo de *Mangas* no los quiso recibir. Entonces se quedaron un año en el pueblo de Guancos pero la tierra no era la indicada. Finalmente pasaron al pueblo de Otuco, donde vivía gente Huari:

«y estando arriba del enbiaron a un muchacho con una llama a los yndios que actualmente bibian en este dho pueblo en sus chacaras ... los cuales (*llachuaces*) le enbiaron (al muchacho) a pedir alguna *milcapa* y comida y los dichos yndios (*huari*) mataron al dicho muchacho (...) y la llama viva le quitaron el pellejo (y) desta manera se la bolvieron a despachar a los susodhos(...) los cuales viéndolo se bajaron donde estaban los del *aillo* dicho y hallandolos baylando el *guari Libiac* con tambores y *pingollos* (flautas) inbiaron a un yndio primero convertido en un pajarillo que llaman *chiuchu* el qual venía cantando *chiuchu* y los del *aillo*

Guari Guachicho dixieron que quién era aquellos *llaquazes* que tenían muy pocas *tulmas* (*turmas*, ¿papas?) pues enbiaban aquel *chiucho* (a pedir, ¿a robar?) y los susodhos (*llachuaces*) como corridos armaron una tempestad de neblinas espessas negras y gran graniço como *guegos* (= huevos) grandes y enbistieron con *rives* (bolas) de oro y de plata *chaupis guaraz* y con *suintas* que son *rives* grandes mataron a todos los yndios que abia en dichos *aillos* dueños de dicho pueblo con que los conquistaron y quitaron cassas chacaras y haçienda y comidas y solo dejaron un bibo porque se les humilló»

Este mito tiene gran similitud con el mito de Mama Huaco. Mientras que Mama Huaco va a probar tres veces tierras locales (en Matagua, Collcapampa y Cuzco) con sus varas de oro, los *llachuaces* de Otuzco llevan un poco de tierra para compararla tres veces (en Mangas, Guancos y Otuco) con tierras locales. Tanto Mama Huaco como los *llachuaces* matan a casi toda la población autóctona que en el primer caso había gozado de un clima tropical y en el segundo adoraba al dios subterráneo Huari. La similitud entre los dos mitos nos permite comparar también el rito horripilante de Mama Huaco soplando los bofes de los vencidos con el insulto premeditado Huari de devolver a los *llachua* el pellejo sacado de la llama viva. En el mito de Otuco los Huari inician la violencia, aunque dan a los *llachua* buena excusa para matarlos a todos excepto uno. La descripción indica que cada uno de los tres *ayllus* estaba a cargo de una de tres fiestas, a la cual invitaba a los otros dos. La primera fiesta de Pucuy mita fue por Todos los Santos, la segunda en Febrero y la tercera de Chirao mita por el Corpus. La última estuvo a cargo de los *llachuaces* como conquistadores. Además, el texto dice que:

«... por Corpus ... empiezan a choclar los maizes y por modo de primicias los cogian y los muchachos que tenian señalados haçian el *coco azua* chicha y con esta hacian ofrendas a los dhos *malquis* los mismos muchachos ... y quando haçian las dhas

ofrendas ... ayunaban (...) no comían sal ni agi ni dormían con sus mugeres y hasta (a) los muy muchachos les hasían ayunar.

Igual que en el Cuzco, la fiesta que en Otuco se combinó con el Corpus tenía una importancia especial para la gente de fuera (los *llachuaces*) y para los muchachos, o sea los que en el Cuzco acababan de ser iniciados. Entonces, se conmemoraban dos actos violentos: la matanza del muchacho *llachua* y el desollamiento de la llama. No se dice a qué tipo de rito el acto de desollamiento correspondería, pero en los *Mitos y Ritos de Huarochirí* encontramos un mito con su rito correspondiente que trata de este tema como un rito de sacrificio humano. Aparentemente, el rito fue bien conocido en todo el Perú central pues dos de nuestros primeros cronistas registran su realización. Además, transformaciones coloniales de ello fueron combinadas con el Corpus. Empezaré con los testimonios tempranos.

El primero se encuentra en la primera edición [1555] de la crónica de Zárate sobre el descubrimiento y la conquista del Perú (ZÁRATE 1968 libro 1, cap. 11 pp. 51-2). Bataillon (1960 pp. 1-25; 1963-64 pp. 11-28) comprobó que los tres capítulos a los que pertenece esta descripción fueron sacados íntegramente de la crónica perdida de Rodrigo Lozano, vecino de Trujillo, quién los escribió en los años 1544-8.¹¹ Lo más probable es que obtuvo su información en la sierra central. Escribe Lozano (en Zárate) (BATAILLON pp. 26-7):

«Y al tiempo que cogían los maizales cada año hazían los Indios de la sierra una fiesta, que ponían en medio de las plaças dos altos mástiles hincados, y en las cimas dellos unas figuras de hombres en medio de unos *coros* (Quechua: «ollas sin ansa») llenos de flores, y allí vienen por su orden esquadrones, tocando sus

11. En la reedición de Zárate en Sevilla [1577] estos capítulos y algunos datos sueltos fueron expurgados por orden de la Inquisición (DUVIOLS, 1964).

atambores, y con gran grita arremeten y tiran cada escuadrón a las figuras sus varas o tiraderas, y después que todos han tirado, traen los sacerdotes un ídolo que ponen al pie de aquellos mastiles, ante el qual sacrifican un Indio, o una oveja, y con la sangre untan al ídolo: y después que en el coraçon y en los livianos le catan las señales, lo dizen a la gente, y conforme a aquellas señales le hazen la fiesta triste o alegre, que todo aquel día se les passa en dançar y beber, y en hazer otros juegos y personajes con sus armas en las manos, hachas, porras, y otros géneros de armas.”

El segundo testimonio se encuentra en la Relación de los Agustinos de Huamachuco [1560] (AGUSTINOS, 1992 p. 11) quienes estuvieron allí ya por el año 1551. Hablan de un rito en honor al dios Ataguju, definido como «creador» y «falsísima trinidad» por haber criado dos otras personas iguales a sí. No dicen los Agustinos en qué tiempo del año se realizaba el rito pero podemos suponer que fue también al final de la cosecha. Dicen ellos:

«Para adorar a esta falsa trinidad y mocharla, tenyan grandes corrales y estos tenyan por una parte la pared muy alta y tenyan dentro unos hoyos donde hincaban unos palos para hazer las fiestas, y en medio ponyan un palo y revolbíanle con paja y atábanle, y el que avía de sacrificar subía encima del palo, vestido de unas vestiduras blancas, y mataban un coy y ofrecía la sangre a Ataguju y él comíase la carne que della no avría de sobrar nada ny de allí avían de sacar nada para las sobras; ... los palos al pie de los quales echavan el mayor sazerdote gran fuerza de *azua* o chicha *çaco / çaco* es una poca de harina de maíz rebuelta en agua caliente y destó hazen una comida general para todas las *guacas*, y esto dizen que come Ataguju. Y en estos corrales hazían grandes fiestas en sus sacrificios que duravan cinco días y hazían grandes *taquis* (bailes) y cantos vestidos lo mejor que podían; ay grandes borracheras

No hablan los autores de sacrificio humano tal como lo hiciera Zárate. Aunque el dios comía la carne, los hombres

no dejaban sobrar nada. Reconocemos en la palabra «*çaco*» y su descripción el *sanco* del Cuzco; lo comieron Ataguju y todas las *huacas*. Las dos descripciones subrayan también las fiestas con sus bailes y vestidos vistosos.

Podemos considerar ahora los ritos y mitos de Huarochirí. Fueron descritos tanto en la relación de aquel lugar [+ 1609] (TAYLOR, 1987 pp. 367-393) como más brevemente en una 'Carta Annuá' jesuita del mismo año de 1609. Al tiempo de la cosecha del maíz se ejecutaba por dos años una ceremonia llamada Chutacara u Omapacha que pertenecía a los Yauyos (los advenedizos comparables a los *llachua* de Cajatambo) y se explica en un mito comparable al de Otuco y de Mama Huaco. Se alternaba con otra ceremonia por dos años siguientes, llamada Macua de los Yunga (los originarios comparables a los *huari* o *llacta* en Cajatambo).¹² Esta ceremonia fue la misma que Zárate ya había descrito en forma breve. Esto es lo que dice el texto de Ñamsapa:

Es él nuestro origen; fue él quien primero vino a estas tierras y se apropió de ellas. Por eso le recortaron el rostro (y, transformándolo en máscara, se lo colocaron encima de los suyos)¹³ y bailaron disfrazados así. Después, cuando capturaban (a alguien) en la guerra, le recortaban el rostro (y, transformándolo en máscara), bailaban llevándolo». Decían que de esto derivaba su valentía. Y los hombres mismos que habían sido capturados en la guerra, solían decir: «Hermano, ahora me matarás. Yo he sido un hombre animado con grandes poderes. Harás de mí un *huayo* y, cuando esté por salir a la pampa, me ofrendarás buenas cantidades de comida y bebida». ... Sabemos que transportaban a estos huayos (los por sacrificar RTZ) en literas por dos días. Al día siguiente (o sea, después del sacrificio RTZ), colgaban (¿en las literas?)¹⁴ maíz, papas y cualquier otro tipo de ofrenda. Se dice que

12. En realidad los dos grupos no son llamados así pero como tienen todas las características de los *llachua* y *huari*, uso al momento estos términos por razones comparativas.

13. Aclaración de Taylor a base de la Carta Annuá.

creían que (el sacrificado) iba a volver al lugar de su nacimiento, Omapacha (el país mítico de origen RTZ). ... Sabemos que, en su fiesta, celebraban un baile que duraba cinco días».¹⁵

Probablemente ningún español llegó a ver esta ceremonia, posible razón por la cual su reportaje adoptó una forma más bien legendaria.

Seré breve sobre la segunda ceremonia, la de Macua, que se combinó con el Corpus. Para esta ceremonia de origen *yunca* (o celebrada por gente con nombre *yunca*) se erigían dos palos o estatuas, llamados *chuta*, uno vestido y adornado de hombre y el otro de mujer. A éstos arrojaban *huichcos* (palos, como explica Zárate) y:

«Mientras arrojaban (el *huichco*) —cada *ayllo* lo hacía por turno— las mujeres, sin tambores, bailaban para ellos y recitaban (al palo masculino *yomca*): «¡Recibe esto de parte de tus pobres hijos!»; repetían las mismas palabras al *huasca* (el palo femenino): «¡Recibe esto de parte de tus pobres hijos!». Cuando los que arrojaban alcanzaban la cabellera del *chuta*, los hacían subir —quienes quiera que fuesen— al lugar más alto de la asamblea, encima de los demás *ayllos* (o sea, delante de la otra gente de su *ayllo*)».

14. La pregunta es aquí de Taylor. Podemos pensar que ahora es el hombre con la máscara de huayo y sentado en la litera que está colgado con maíz.

15. La Carta Annuá describió el episodio de esta manera: Esta máscara suele ser de algún Indio muy noble, o valiente, o persona señalada, a este hacen fiesta quando el mays esta de saçon, y preparando dos dias la chicha y lo demas necesario. El tercero y quarto se traen en unas como andas unos hachos colgando mayz al cuello, y ponese uno la mascara y traenlo en andas. Y el sacrificio que ofrecen es echar las indias en el suelo unos pedacitos de sebo de llama. Esta fiesta dura diez dias.

Y Barraza lo interpretó así:

... y procuraban que fuese esta máscara de algún indio principal señalado, y al tiempo que habían de coger el maíz, se la ponía uno sobre su cara y con sólo esto cobraba tanta autoridad que le traían en andas como en procesión y le hacían ofrendas como a cosa divina. Estas supersticiones les enseñaba el demonio.

Con esto las mujeres rogaban al *huasca* que les diera hijas y toda clase de comidas y los hombres pedían al *yomca* hijos, cabuya (para hacer sogas) y llamas:

«Al acabar de arrojar (el *huichco* contra los dos *chutas*), los que habían alcanzado los ojos y el cabello ofrecían llamas al *yañca* (sacerdote) pidiéndole que intercediera ante Omapacha por ellos». ¹⁶

Tenemos aquí en más detalle la misma descripción que la de Lozano. Aunque este no habla de la otra ceremonia, sí dice que

«... tiran cada esquadron a las figuras sus varas o tiraderas, y después que todos han tirado, traen los sacerdotes un ídolo que ponen al pie de aquellos mástiles, ante el qual sacrifican un Indio, o una oveja, y con la sangre untan al ídolo.»

Parece que Lozano combinó las dos ceremonias en una. Además, termina diciendo que después

«en el corazón y en los livianos (¿solamente de la llama o también del hombre?) le catan las señales, lo dizen a la gente, y conforme a aquellas señales le hazen la fiesta triste o alegre, que todo aquel día se les passa en dançar y beber, y en hazer otros juegos y personajes con sus armas en las manos, hachas, porras, y otros géneros de armas.»

En lugar de los bofes hinchados de las cuatro llamas, mencionados por Molina y Cobo, nos encontramos con una práctica similar de divinar, en tiempos de cosecha. Probablemente terminaron la cosecha en el Cuzco y en San Damián también con los mismos tipos de bailes.

16. Omapacha («país de agua») posiblemente fue el país mítico de origen de los Yauyos (TAYLOR p. 375, nota 74). Como tal puede haber sido a la vez la región subterránea donde la gente esperaba volver al morir.

Finalmente, nos podemos preguntar si en San Damián de Checa, Huarochirí, no hubo algún interés en integrar por lo menos parte de estas ceremonias de los Yauyos y Yungas al Corpus Christi. En su relación de los ritos de Huarochirí el mismo Francisco de Ávila (DUVIOLS 1966 p. 258; también en MEDINA, 1904-7), describe en 1611 como la gente de varios pueblos habían hecho del Corpus una fiesta de sus ídolos en los cuales incluyen palos, cerros, pellejos de animales,

«y otros ídolos que fazen de barro piedra y palo». Después de hacer sacrificios en el campo «bienen a los vayles y borracheras a la plaça del pueblo, ... vestidos de plumas, ... pellejos de leones, de rapozas,alcones muertos en las cabeças, ... y las indias con muchos atamborçillos»

Y en el mismo pueblo de Huarochirí:

«se a averiguado haver los indios dél mandado hazer una imagen de nuestra Señora, y otra de un Ecce Homo para fingir que hazían fiestas a estas imágenes cada año y con este color hazer este día la fiesta del ídolo Chaupiñamoca que fingen ser hermana del Pariacaca referido, y la de otro ídolo llamado Huaysuay, y de manera que la imagen de nuestra Señora representava al ídolo muger, y el Ecce Homo al ídolo varon; y los tenían en el altar mayor de la iglesia de su pueblo, donde los adoravan, no como lo que representaban formalmente, sino como a los dichos ídolos. Y no ha que hizieron estas imágenes más de quatro annos».

Recordamos que en los *Ritos y Mitos de Huarochirí* ya se había mencionado la combinación de la fiesta de Chaupiñamca con el Corpus.¹⁷ Si Chaupiñamca fue reemplazada por la Virgen y Huaysuay por el Ecce Homo (Cristo en la Semana Santa), podemos sospechar también que Huaysuay representase a Pariacaca. Chaupiñamca y Pariacaca fueron

17. Se dijo, además, que la ocasión indígena para celebrar a Chaupiñamca fue cuando reaparecen las Pléyades, a principios de Junio, un tiempo apropiado para combinar con Corpus.

adorados como «Madre» y «Padre» de los hombres. Probablemente las dos imágenes católicas representaban tanto a estos dioses como al *Huasca* y al *Yomca*, «ídolos de palo» (¿imágenes de los dioses?) y progenitores igualmente.¹⁸

Parece, por eso, probable que el Corpus reemplazó las antiguas fiestas de Chutacara y Macua. Especialmente la intención de la primera habría sido similar a la fiesta cuzqueña en honor de Mama Huaco y a la fiesta en Otuco de los *llachua*, todas al final de la cosecha e integradas al Corpus.

La razón principal por la que introduje la comparación de las fiestas en el Cuzco, Otuco y San Damián, fue por la manera en que trataron, mitológica o ritualmente, el sacrificio humano al tiempo de la cosecha. En el Cuzco se usaba los bofes para fines de adivinación como en Huarochiri las entrañas. En Otuco se hacía referencia a la piel de la llama mientras en Huarochirí se empleaba la piel de la cara humana como máscara. Aunque Lozano no menciona este último rasgo, hay evidencia de que fue conocido ya antes de 1609, el año cuando se escribió sobre esto en Huarochirí.¹⁹ Ade-

18. Hay también una diferencia pequeña aunque curiosa entre las celebraciones de Macua en Huarochirí y de Corpus. Cuando en la primera los ayllus por turno arrojaban palos (o flechas) al *Huasca* y al *Yomca*, las mujeres fueron sin tambores, pero cuando en Corpus adoraban a la Virgen y al *Ecce Homo* tenían muchos. Sin embargo, en la descripción de Lozano la gente entraba a la plaza «tocando sus tambores».

19. André THEVET escribe en su *Cosmographie Universelle* [1575], a base de una pequeña información de Le Challeux, que cuando en 1565 el capitán francés Jean de Ribault fue matado en Florida por los Españoles bajo Pedro Menéndez de Ávila, estos:

«le sacaron la piel de la cara con la barba que tenía bien larga, los ojos, la nariz y las orejas y que mandaron la máscara tan desfigurada al Perú para hacer de esto (uno de) sus monstruos».

El mismo Le Challeux había mencionado sólo a la barba mandada a Sevilla. Thévet se imaginó el resto. No obstante, es de interés que él no hace una comparación con Mexico y la costumbre de desollar a un prisionero de guerra de toda la piel en los ritos dedicados al dios Xipe Totec, sino con la costumbre peruana de sacar la piel de la cara, usándola como máscara. Como no se encuentra este detalle en Zárate [1555], Thévet debe haberlo leído en otra parte, anterior a 1575. La costumbre puede haber sido muy antigua en

más, la costumbre de conservar toda la piel que podría ser de un antepasado o de un enemigo vencido, sea por vituperio o por honra, era conocido ya desde los primeros conquistadores y cronistas.^{20, 21}

el Perú pues Engel (en Burger, 1992 pp. 36-7) describe una tumba precerámica del valle de Asia, costa central del Perú, que contenía una cabeza humana a la que se había sacado la piel de la cara. Tierney (Tierney, 1989) describe el caso reciente de un asesinato ritual en la región del lago Titicaca en que se había sacado la piel de la cara de la víctima.

20. Los primeros conquistadores notaron en la costa del Ecuador la costumbre de conservar la piel de un antepasado llenada con paja. Dice Estete (pp. 359-60) del pueblo de Pasao:

«... pero lo más notable es que en las mezquitas donde sepultan los muertos usan de desollar el cuerpo y quemar la carne; y el cuerpo aderezado como badana, le embisten, la carnaza a fuera; y así aspado, los brazos en cruz, le cuelgan del techo de la mezquita, y así ponen gran muchedumbre de ellos, que entrando por la plaza, como vimos aquellos cueros estar colgados en cruz, pensamos esta gente tener alguna noticia de nuestro Señor Jesucristo y tener su imagen hasta que vimos y entendimos lo que era».

Es de anotar que Estete [1535] ya compara al hombre desollado con el Cristo crucificado. Zárate (1968 p. 120) trae una versión muy similar que debe haber obtenido de otro conquistador:

«... y en algunos templos, especialmente en los pueblos que llaman de Pasao, en todos los pilares dellos tenían hombres y niños, crucificados los cuerpos, y los cueros tan bien curados, que no olían mal, y clavadas muchas cabezas de indios, que con cierto cocimiento las consumen, hasta quedar como un puño».

Como Zárate hace una distinción entre cuerpos desollados y cabezas reducidas, podemos sugerir que los primeros fueron de antepasados propios y las segundas de cabezas trofeos de enemigos vencidos. Varios cronistas mencionan más tarde la piel, rellena con paja, de un enemigo vencido. CIEZA (1967 cap. 46 p. 155) describe como Pachacuti Inca, después de la guerra con los Chancas:

«... y a los Chancas, mandó que se hiciese una casa larga a manera de tumba en la parte que se dió la batalla, adonde para memoria fuesen desollados todos los cuerpos de los muertos y que inchiesen los cueros de ceniza o de paja»

Cieza observa, además, que dos de los conquistadores del Cuzco entraron en esta casa. Como ninguna de estas citas está dada en un contexto calendárico, no las utilizaré al momento. Merecen un estudio aparte junto con varias otras referentes al desollamiento.

21. En Otuco, los Llacta o Huari sacaron la piel de la llama y la mandaron

Podemos comparar ahora los diferentes tratamientos de víctimas humanas en tiempos de cosecha. En el Cuzco, fueron originarias del valle. En Otuco el muchacho matado por los originarios fue en cierto modo sacrificado por los advenedizos mismos al ser mandado a los primeros. En Huarochirí el prisionero de guerra tuvo que personificar al antepasado de los advenedizos por medio de la piel de su cara que uno de éstos iba a llevar como máscara. Pero los mismos advenedizos, antiguos conquistadores, habían sido vencidos a su vez por los Incas, quienes se llevaron la máscara como

a los Llachua. En la celebración de Corpus en Huarochirí la gente había combinado el culto de «ídolos» hechos «de barro, piedra y palo» con bailes con «pellejos de animales». Probablemente se conocieron los mismos tipos de bailes en Otuco y Huarochirí prehispánicos. ¿Podemos postular por eso que hubo una relación entre las dos referencias a pieles: la mítica en Otuco y la ritual en Huarochirí? No tenemos materiales aún para contestar a esta pregunta. Sí podemos afirmar que bailes con pieles de animales salvajes fueron comunes en las celebraciones tempranas de Corpus en Cuzco y Huarochirí. Garcilaso los describe extensamente para el Corpus de Cuzco en el año 1551 o 1552.

PLATT (p. 159) observó una costumbre en San Marcos de Macha que deriva probablemente de la misma ideología. Después del sacrificio del cabrito ya mencionado viene el uywa ñak'aku («matanza de animales domésticos») por los mestizos (mosus = «mozos») del pueblo. Primero se mata a un toro que había sido adornado con los mismos elementos de vestido que el primer responsable de la fiesta. Todos los participantes untan sus mejillas con sangre del animal; una costumbre de origen prehispánico. El diafragma es extendido sobre la cabeza del primer responsable. Después se toma la piel y la gente baila con ella como si fuese un animal vivo. Otros animales, llamas, ovejas y cabras, son sacrificados también pero sus representaciones son mencionadas solamente en el rito posterior de los jañachus. Aquí algunos hombres representan a llamas de carga y otros se ponen la piel de una oveja o cabra en la espalda. Mientras que los animales sacrificados son domésticos, los sacrificadores, o sea los mestizos o «mozos», personifican a pumas y zorros como animales carniceros. Quiero recordar que en el Corpus observado por Bertonio, muchachos iban a cazar vicuñas. Como estas son animales salvajes podemos sugerir que los cazadores («mozos») adoptasen un rol similar al del puma rapaz. Claramente hay una continuidad entre ritos prehispánicos y actuales al tiempo de la cosecha y del Corpus en cuanto a una oposición entre lo local y lo doméstico, por una parte, y lo foráneo y salvaje, por otra.

botín de guerra, y el mismo proceso se repitió con los españoles como vencedores de los Incas, llevándose otra vez una máscara de Huarochirí.²² Guaman Poma aprovechó de modo especial de estos dos últimos desarrollos del tema, uno relativo al tiempo incaico y otro al primer año del contacto inca-español. Transforma la idea fundamental en Huarochirí que un antepasado fue sacrificado por sus propios descendientes por medio de un prisionero que personificaba las cualidades guerreras de aquél.

La huellas de Corpus Christi en Guaman Poma de Ayala

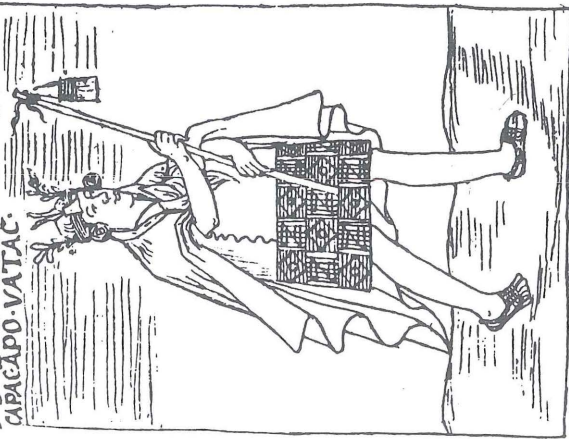
En 1615 Guaman Poma terminó de escribir su crónica como «carta al rey de España». Demuestra sus grandes conocimientos etnográficos del Perú de entonces y de tiempos anteriores. Mucho había cambiado la opinión colonial sobre los Incas, especialmente después del gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-81) y cuando Acosta trabajó en el Perú (MACCORMACK, 1991, cap. 7). Guaman Poma reflexionó sobre el significado de estos cambios y es nuestro mejor testimonio sobre nuevas interpretaciones de mitos y ritos prehispánicos. Explica el valor moral de las costumbres andinas, confrontando su propia confusión y ambigüedad en cuanto al gobierno español colonial, para lanzar su crítica a la persona de Toledo (ZUIDEMA, 1991c). La forma en que lo hace es muy retórica, en texto y dibujo, y a continuación exploraré su método de tomar un rito de sacrificio y de castigo en la antigua fiesta de Aymuray para darle un valor eucarístico derivado de los conceptos del Corpus, fiesta colonial, sea dicho de paso, que nunca menciona.

22. Podríamos pensar en el mito de Incarri como una versión colonial de la misma idea de llevarse, sea la máscara, o toda la piel, o todo el cuerpo, ahora por los españoles, del Inca mismo.

Guaman Poma tenía mucho interés en el antiguo calendario Inca y contribuyó nuevos materiales sobre ritos y prácticas agrícolas. No obstante, acepta el modelo de Polo conforme a la lista de meses europeos e introduce un segundo cambio radical en el orden y los nombres de los meses alrededor de la cosecha. Como nota preliminar tendré que indicar algunos de estos cambios y mencionar las repercusiones que tuvieron en su presentación de la cultura e historia Inca. Originalmente había dos meses de la cosecha, Ayrihua y Hatun cuzqui, durante los cuales se redistribuyeron también las tierras para cultivo tomando en cuenta las necesidades de los recién casados. Los grandes ritos de la cosecha terminaron en el segundo mes. Aymuray fue el mes para almacenar la cosecha y para registrar los tributos al estado de todo el imperio (CASTRO, 1936 pp. 240-6; Guaman Poma pp. 244-5 [246-7]; Anónimo pp. 157-8). En el primer día el Inca se fue a labrar a Sausero. Habían llegado de todas partes los curacas sujetos a él con sus presentes y tributos, dando cuenta de sus gobiernos. El Inca consideró las reorganizaciones políticas necesarias y descubrió cuáles curacas, con intención de rebelarse, no querían seguir una política «en federación con él», permitiéndole tomar sus medidas punitivas. En un primer intento de ajustar meses incaicos y españoles, Polo había juntado en uno solo los meses de Hatun cuzqui y Aymuray con sus ritos de cosecha y almacenaje. Guaman Poma introduce más confusión todavía. Por razones que ignoramos, asigna ciertas costumbres imperiales pertenecientes a Aymuray a un nuevo mes anterior a Ayrihua, Inca raymi «fiesta del Inca (y del imperio Inca)», desconocido de todos los demás cronistas. Le corregiré sobre este punto.²³ Betanzos, de Castro y Ortega Morejón, Sarmiento y Santacruz Pachacuti Yamqui ya se habían aprovechado de la descripción de la coronación de Huayna Capac

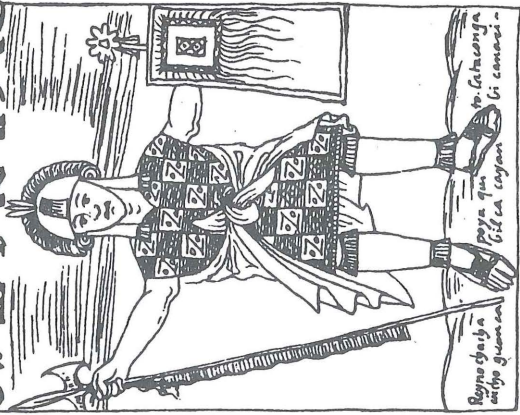
23. Discuto la confusión introducido por Guaman Poma con su mes de Intiraymi más a fondo en mi libro sobre el calendario Inca (MS).

CONSEJO AL CALDE DE CORTE
HAMAMCSOINGA
 CAPACAO VATAAC



alcalde de corte
 capac

EL OMZELOINGA
GWAMACAPAC



Reyno de la
 parte de
 Guayna
 para que
 de la
 de la
 de la



Fiesta de los Incas
MARICARAVI DEL
 INGACANTACO SVPYCA LLAMIA

fuera
 de la
 parte
 de la

Fig. 13: Un mismo motivo adorna el vestido: (de izquierda a derecha) del «alcalde de corte» que metió a Cullic Chaua en la cárcel, del Inca Huayna Capac y del soberano en la «fiesta de los Incas» (Guaman Poma 1987 (1574) pp. 342, 112, 318).

(último rey que murió antes de la conquista) durante la fiesta de Aymuray para describir la organización imperial (ZUIDEMA, 1990). Además, Sarmiento y Santacruz Pachacuti habían expresado la idea de que Huayna Capac para su coronación siguió el camino de Mama Huaco en su conquista del valle de Cuzco.²⁴ Guaman Poma ya no asocia el mes «imperial» solamente con la coronación de Huayna Capac sino con su persona entera (ZUIDEMA, 1991b).

Reflexionando sobre el valor moral de los ritos de Aymuray, Guaman Poma expresa sus ideas sobre la necesidad de castigar a los reyes y caciques que no querían reunirse en federación con el Inca. Así menciona la historia edificante de:

«... un señor grande de ser muy gordo no se ajuntaba. Y pedía licencia al Ynga y se le daua cienpre al capac apo («gran señor») Cullic Chaua. Dizen queste comía en una comida de todo manjar y pan y carne, especias, fruta, media hanega y ueuía con el sol. Para el sol echaua en una tinaja grandícimo, ueuía un mate y otro el sol con la tinaxa. Y Cullic Chaua como señorió tanto, se alsó con la corona rreal del Ynga.... Y le hicieron tanbor que con su mano tocava la barriga como a tanbor. A estos les llamó runa tinya («tambor de piel humana»). Y ancí an de estar sugetos a la corona rreal de su Magestad rrey don Phelipe »²⁵

24. Mientras que Mama Huaco, hermana del primer rey inca, había sido una conquistadora, Guaman Poma la cambia en mujer autóctona del Cuzco, descendiente de una raza de dragones y serpientes, y le hace casar con Manco Capac, éste siendo, en este caso, su hijo. En otra parte documenté el rol de la tarasca en esta transformación: el dragón que, junto con otras figuras de la procesión española de Corpus Cristi, simbolizaba las fuerzas paganas vencidas por la Fe Cristiana (ZUIDEMA, 1993).

25. Parece que Guaman Poma se refiere a la misma persona que Santacruz Pachacuti no obstante del hecho que sacan conclusiones bastante distintas (Santacruz Pachacuti p. 291; ZUIDEMA 1989a p. 433). Santacruz Pachacuti menciona los nombres de dos oficiales que iban en representación del Inca a otras partes: uno por su capacidad de beber mucho, llamado Collac Chahua, y otro como medidor de tierras. Describe, como Guaman Poma, actividades pertenecientes a los meses de Hatun cuzqui y Aymuray.

Ante todo, hay que reconfirmar la conclusión que este tema en Guaman Poma alude al mes de Aymuray. El emisario que aprisiona a Cullic Chahua muestra su autorización en texto y dibujo. Lleva una parte de la corona real y enseña en la mitad inferior de su túnica el mismo patrón que la túnica del rey en general y de Huayna Capac en particular, asociado con el mes de Aymuray (véase fig. 13 p 224 y ZUIDEMA 1991a).²⁶ El tema central del texto es el castigo por desollamiento. Guaman Poma lo introduce por medio de la gula de Cullic Chahua. En lugar de acudir al Cuzco, donde el Inca iba a beber con el Sol su padre en nombre de todos sus súbditos, Cullic chahua se independiza bebiendo él mismo con el Sol (ZUIDEMA, 1990b). El tema es muy afín al del castigo y sacrificio en el rito y mito de Huarochirí, aunque contiene similitud también con el mito antiguo de Mama Huaco y el de Otuco. Guaman Poma lo puede haber escuchado en las provincias de Huarochirí o Cajatambo pues dice (p. 345) que Cullic Chahua fue «del pueblo de Caxatambo del *ayllo* Chiccay». Aunque no lo dice explícitamente, al retomar el rito dentro de un contexto Inca imperial, se refiere claramente a los antiguos ritos del mes de Aymuray.²⁷

El tema del glotón probablemente deriva de una tradición indígena. No obstante, la manera en que Guaman Poma lo expresa recuerda las figuras de la Tarasca, dragón y también mujer dragón, y de la Gomia, gigante glotón que participaba

26. Cristobal DE CASTRO y Diego DE ORTEGA MOREJÓN traen muchos detalles en su Relacion y declaracion de valle de Chicha[1558] sobre estos funcionarios y las circunstancias en que actuaban de parte del Inca. Se puede pensar en la posibilidad que el contenido de su relación en alguna manera llegó al conocimiento de Guaman Poma.

27. No obstante el hecho de que la costumbre de confeccionar un tambor con la piel del enemigo como gran insulto tenga su nombre en Quechua, estoy ahora menos seguro que antes que se trate de una costumbre prehispánica. No me extrañaría si se descubriera alguna influencia europea.

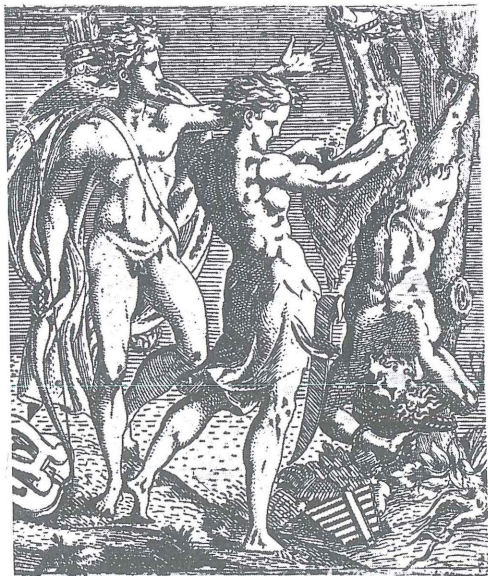
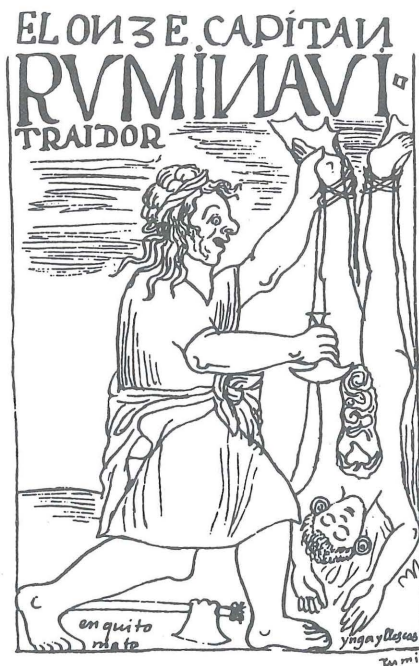


Fig. 14: El tema del desollamiento de Marsias por Apolo representado por Antonio Fantuzzi (en Wilson Chevalier 1985, p 213) y su influencia sobre el martirio de Inca Illescas dibujado por Guaman Poma (1987 (1574) p. 163).



a la procesión española del Corpus.^{28, 29} Bajo influencia de la celebración del Corpus, Guaman Poma combina un motivo europeo con otro incaico. Aprovecha el tema del desollamiento también en otra oportunidad y las dos veces lanza una crítica al gobierno español comparándolo con el gobierno inca. La primera oportunidad es calendárica y aquí Guaman Poma se refiere directamente a Cullic Chahua. La segunda discute un evento histórico y deja la conexión obvia calendárica. Pero la manera en que lo hace es tal como en Europa del siglo XVI se concibió la forma pre-cristiana del sacrificio eucarístico.

En el primer texto, Guaman Poma (p. 953 - 967)) alude a lo que él realmente piensa del virrey don Francisco de Toledo (1569-1580) y su gobierno. Toledo no dejó al rey de España el papel que le correspondía como monarca. Por su soberbia se rebeló. Si Cullic Chahua murió por comer demasiado, Toledo en cambio murió de no comer nada. Guaman Poma compara y opone Toledo y Culic Chahua porque este había faltado a la comunión con su «Inca» en la fiesta de Aymoray. Toledo mereció ser desollado, destino

28. La palabra «gomia» deriva del Latin, gumia «glotón», pero no he encontrado todavía muchos datos sobre el personaje folclórico mismo. Tampoco sé si la lista de todo lo que Cullic chahua podía comer deriva de una descripción de la gomia. Sí puedo afirmar que tales listas actualmente forman parte en Holanda de la descripción de Holle Bolle Gijs, un dragón que originalmente perteneció al país de Cocagne (Países Bajos, Francia, Italia), Schlaraffenland (Alemania) y Chacona o Cucaña (España) (Very, 1962 p. 87). Es posible que el «país de Jauja» derive de la misma tradición con referencia al Perú y que en esta tradición se encuentre el tema del glotón.

29. Feeley-Harnik (p. 67) recuerda que, según los antiguos autores cristianos, Jesús fue para el mundo durante la Santa Cena un borracho y un glotón. Platt describe el banquete como parte integrante de la celebración de Corpus en San Marcos de Macha. Como introducción al banquete da una lista de todas las contribuciones, hechas en comida y en efectivo, al sacerdote antes de que diga la misa. Pensando en las dos listas de Guaman Poma y Platt, ¿podríamos pensar en alguna similitud entre la gula real de Cullic chahua y la gula simbólica del sacerdote católico suponiendo que la costumbre registrada por Platt ya existiese en el tiempo de Guaman Poma?

que deseamos a veces a nuestros enemigos. La muerte de Cullic Chahua, como la de Toledo, fueron ejemplos de *capac hucha*, el sacrificio real.

El segundo ejemplo de Guaman Poma es como una inversión del primero, y revela más que ningún otro la influencia ideológica europea de Guaman Poma. Se trata del legendario episodio de la catástrofe inca en Cajamarca que acabó con la ejecución de Atahualpa en 1533. Atahualpa había sido enterrado con pompa cristiana. Sin embargo, Zárate (1968, libro 2, cap. 8) transmite la tradición de que unos capitanes de Atahualpa habían llevado el cuerpo del Inca a Quito, donde Rumi Ñahui, un general de tiempos de Huayna Capac, «se apoderó de la tierra, haciéndose obedecer por señor della». Rumi Ñahui los «rescibió muy honrada y amorosamente, e hizo enterrar el cuerpo con gran solemnidad, según la costumbre de la tierra, y después mandó hacer una borrachera; en la cual, estando borrachos los capitanes que habían traído el cuerpo, los mató a todos, y entre ellos aquel Illescas, hermano de Atabaliba, al cual hizo desollar vivo, y del cuero hizo un atambor, quedando la cabeza colgada en el mismo tambor».

Guaman Poma (pp. 163-4(165-6)) da de este desenlace un dibujo y una descripción sumamente curiosos (Fig. 14 p 227). Cuelga a Inca Illescas por los pies al tronco de un árbol muerto bifurcado. Dice que:

«Fue este capitán (Rumi Ñahui) muy valeroso, hijo de yndio particular y pechero (= tributario) yndio Chinchay suyo. ... Dizen que fue por trayción a matar al ynfante Yllescas Ynga. Del pellexo hizo tanbor y de la cauesa hizo mate de ueuer chicha y de los guesos antara (flauta de Pan) y de los dientes y muelas quiro gualca (collar de dientes). ... Y se murió este dicho traydor en la ciudad de Quito por las manos de los yndios, porque auía hecho otra ues otros muchos daños y males en las prouincias adonde andaua. ... Y acá se acabó su uida el pobre capitán».

El dibujo se inspira de un modelo europeo desarrollado

primero en la pintura italiana del siglo XVI. Inca Illescas está colgado por los pies como una res descarnado por un carnicero (europeo, no andino). Guaman Poma revela su fuente de inspiración mencionando la flauta de Pan. Un tema de la mitología clásica griega, popular en la pintura italiana, proporcionó a Guaman Poma la manera de representar lo ocurrido a Inca Illescas. Allí el dios Apollo desuella al sátiro Marsias cuando este pierde una apuesta musical tocando la flauta de Pan.³⁰ Giulio Romano en 1527 introdujo en Italia la manera de representar a Marsias colgado de los pies (Romano, 1989 pp. 161, 453; Fehl, 1968).³¹ Encontré varios otros ejemplos de este motivo, siendo el más valioso para mi argumento un dibujo de Parmigianino (POPHAM, 1971 plate 128, 102 verso). Fue grabado por Fantuzzi en Fontainebleau alrededor de los años 1550 (véase fig. 14 p. 227). Es posible que un ejemplar de este grabado, o de un grabado similar, haya llegado al Perú y haya servido de inspiración a Guaman Poma.³²

30. La flauta de Pan es, y fue, bien conocida en el Perú. Pero nunca fabricada con huesos humanos, hecho desde luego materialmente imposible. Lo que revela la inspiración europea de Guaman Poma es la conexión con la persona colgante desollada. Aunque en el siglo XVI se suele representar a Marsias con una flauta de Pan, el instrumento que le corresponde es la flauta doble, inventada por la diosa Atena a partir de dos huesos de un venado (GRAVES, 1955 cap. 21, par. e).

31. Ticiano dió su versión del tema en una pintura de + 1574 (FEHL 1968). Lo hizo en base al ejemplo de Romano quién presentó dos versiones similares en un dibujo y un fresco.

32. Temas afines al de Marsias también fueron populares en Europa. En la hagiografía cristiana conocemos el desollamiento de San Bartolomé y la crucifixión de cabeza abajo de San Pedro. Hojas impresas con series de dibujos ilustrando el «Mundo al revés», tema popular desde el siglo XVI, incluyen el dibujo de la res que mata al hombre colgado de los pies (van de Guchte, 1992). Aunque no puede haber sido ejemplo directo para Guaman Poma, pues siempre se usa una armadura rectangular y no un árbol, sí hay cierta afinidad con el tema de Marsias. Éste tenía piernas de cabra y fue matado como un animal. Finalmente, tenemos al «Juicio de Cambises», el emperador Persa que hizo desollar a un mal juez obligando luego al hijo a sentarse sobre la piel como sucesor de su padre. Merece la pena mencionar

Guaman Poma alude de varias maneras al tema del «mundo al revés», popular en Europa del siglo XVI (KUNZLE, 1978). Pizarro, un soldado de estirpe humilde, mata a Atahualpa, el rey Inca, y es criticado por su rey, Carlos V, tal como Guaman Poma cuenta la crítica de Felipe II a Toledo por haber matado a Túpac Amaru. Pero Guaman Poma no se interesa tanto a lo que pasó a los mismos reyes Inca sino en dos parábolas Inca. Mientras que Cullic Chahua había merecido ser ajusticiado por servir mal a su señor, Rumi Ñahui, traidor y de estirpe baja, mata a su señor inocente, tal como Pizarro y Toledo lo habían hecho (en las palabras de GUAMAN POMA). Guaman Poma representa a Inca Illescas colgado de los pies y alude en doble sentido al mundo al revés. Quizás la versión de Zárate de lo ocurrido se inspiró en el recuerdo legendario y épico de un informante indígena. Antiguamente, un nuevo Inca era instalado después de los funerales del rey anterior, en el mes de Aymuray, cuando todos los señores del imperio se reunían con él en su banquete. Para Rumi Ñahui el banquete había sido la ocasión para sacrificar a su nuevo rey.

Tenemos que preguntarnos si Guaman Poma, al seguir un ejemplo italiano, adoptó también algo del sentido y de la interpretación que el suplicio de Marsias obtuvo allí, especial-

estos temas poque los artistas que representaban uno de ellos, solían aludir a los demás o tomarlos como ejemplo (BERNSTOCK, 1987 pp. 165, 170). Un dibujo de Johan Boeckhorst de Amberes (1604-1668) (antes atribuido a van Dijk) es de interés para ilustrar este tipo de influencia (STAMPFLE, 1991, N° 262, pp. 117). Representa el martirio de San Bartolomé quien está echado en un banco contra un árbol. Entre las personas que observan el martirio está presente una estatua de Apolo. La misma escena de desollamiento sobre un banco se ve en una pintura de Gerard David del año 1498 donde el mal juez es la figura central, con un pequeño medallón a un lado representando el suplicio de Marsias a manos de Apolo (JANSSENS DE BISTHOVEN, 1983 pp. 102 129, planchas 87-111). El dibujo de Boeckhorst es más tardío que el de Guaman Poma. Tienen en común una hacha de exactamente el mismo tipo sobre el suelo en primer plano. Como es un detalle completamente novedoso en los dos ejemplos, es posible que exista un ejemplo europeo anterior a los dos.

mente en los años posteriores al Concilio de Trento. Al imaginar las semejanzas cristianas implicadas en el desollamiento de Marsias, el espectador devoto sería instigado a arrepentirse, y a contemplar el sacrificio de Cristo y su redención (BERNSTOCK 1987 p. 169). El desollamiento fue para Marsias una liberación de las cosas mundanas, incluyendo la música que produjo con su flauta de Pan. Volviendo a Guaman Poma, cuando él confronta la cara diabólica de Rumi Ñahui con la cara serena de Inca Illescas bien puede haber pensado en la pasión de Cristo como tema eucarístico. El motivo de Apolo y Marsias fue considerado como una prefiguración clásica de la crucifixión de Cristo. Si Guaman Poma captó algo de estas relaciones, bien pudo haber considerado el tema de Inca Illescas, junto con el de Cullic Chahua como una *capac hucha* (sacrificio humano ofrecido al Inca) al revés y la suerte de Inca Illescas como una versión andina del suplicio de Cristo.

Guaman Poma, Garcilaso de la Vega y la imaginación colonial

Cuando Guaman Poma escribe en el Perú, Garcilaso de la Vega termina en España sus *«Comentarios Reales de los Incas»*[1609]. Él nos da otro ejemplo del último desenlace del tema andino, en el Cuzco expresado por el mito de Mama Huaco. Dice que los hombres anteriores a los Incas habían hecho sacrificios humanos (libro 1 cap. 11):

«luego en los mismos pulmones y corazón miraban sus agüeros para ver si el sacrificio había sido aceptado o no. Y, que lo hubiese sido o no, quemaban en ofrenda para el ídolo el corazón y los pulmones hasta consumirlos. Y comían al indio sacrificado, con grandísimo gusto y sabor y no menos fiesta y regocijo, aunque fuese su propio hijo».

Además de conocer la versión original del mito de Mama Huaco, aunque no la quisiera presentar más tarde, y de haber leído a Zárate, Garcilaso debe haberse inspirado de muchas otras fuentes.³³ Según él, los hechos que cuenta aquí ya no tenían nada que ver con los Incas o pueblos actuales andinos, ni con el calendario. En este sentido, el argumento de Guaman Poma está más cerca a la realidad andina. Este autor no niega el carácter calendárico y sacrificial del juicio de Cullic Chahua pero lo toma como una parábola, la primera vez en un contexto administrativo y la segunda como una historia moral. Conociendo sus fuentes andinas, e imbuido de la importancia que la fiesta del Corpus Christi tuvo

33. Garcilaso cita en este capítulo también a Blas Valera quien con ejemplos del piedemonte andino, de Colombia, Panamá y México exagera aún más. Dice:

«Si cautivan alguno en la guerra ... sabiendo que es hombre plebeyo y bajo le hacen cuartos Pero si es hombre noble se juntan los más principales con sus mujeres e hijos y, como ministros del diablo, le desnudan. Y, vivo, le atan a un palo Y con cuchillos y navajas de pederal le cortan a pedazos, no desmembrándole sino quitándole la carne de las partes donde hay más cantidad de ella.

Si al tiempo que atormentaban al triste hizo alguna señal de sentimiento ... con mucho menosprecio los echan en el campo o en el río. ... Pero si en los tormentos se mostró fuerte ... secan los huesos con sus nervios al sol y los ponen en lo alto de los cerros y los tienen y adoran por dioses y los ofrecen sacrificios».

Una edición francesa de Garcilaso del año 1737 (Garcilaso DE LA VEGA, 1737 libro 1, cap. 11) acompaña esta descripción con un grabado detallado y fiel por B. Picart «le Romain» (Figura 15 p. 235). Se ve a la víctima con las manos en alto, atadas al palo. En el suelo se ve una porra Tupinambá, mientras que un arco y unas flechas cuelgan del tronco de un árbol verde y que en el fondo se distingue una casa abierta (un techo sobre cuatro palos) con un cuerpo humano que parece colgar del techo. Quizás los Tupinambá no fueron la única fuente de inspiración sino también pueblos de Colombia. De más interés, sin embargo, es que la representación de la víctima parece inspirarse del suplicio de Marsias. Un hombre presente parece tocar la flauta de Pan, aunque en realidad come carne de la víctima. Según el texto no se usa el árbol para atar al prisionero; no obstante está muy presente en el dibujo. Las armas están allí en lugar de la flauta de Pan y la lira de Apolo cuelga de las ramas.

en la sociedad colonial, Guaman Poma se muestra un maestro en el «doble lenguaje y la equivocación» tal como lo fue, por ejemplo, Espinoza, descendiente de ex-conversos (YOVEL, 1989, p. 29-30; STRAUSS, 1988).

Presenté el material sobre la combinación de la fiesta cuzqueña —la reunión del Inca con sus súbditos— con la Española —Corpus Christi— dándole una dimensión histórica. Mientras al principio las dos fiestas eran celebradas una y otra, en las ciudades el Corpus ya pronto iba a dominar, forzando una reconsideración del sentido moral de la fiesta prehispánica. Garcilaso le dió a la primera un carácter diabólico. No así Guaman Poma. Quizá se inspiró todavía en costumbres y mitos que se habían mantenido vigentes fuera de los centros urbanos.

Conclusión

En el siglo XVI, el Corpus Christi fue la fiesta pública y civil más importante de España, igual que lo fue en el Cuzco prehispánico la fiesta de la cosecha y del nuevo año agrícola. En los dos casos tenemos una buena documentación de los festejos, aunque solamente un análisis detenido de toda la información pueda resolver el problema de como la combinación de ritos andinos y españoles fue realizada. Para Acosta, el elemento más importante de convergencia entre las dos fiestas fue lo de la comunión. Cristo fue ajusticiado como criminal, pero en el rito eucarístico los fieles comen el cuerpo y beben la sangre de Él. En el Cuzco podemos considerar como ritos de comunión: comer el *sanco*, comer la carne de cuatro llamas, soplar sus bofes en imitación del acto caníbal que Mama Huaco perpetró con los hombres originarios del valle del Cuzco, y beber la chicha producida con la Mama Sara «madre maíz» en honor de Mama Huaco como madre del maíz. Los cronistas del Cuzco no nos informan sobre un rito similar al de la Chutacara en Huarochirí



Fig. 15: *El tormento de un preso* (B. Picart, en Garcilasso 1737 p. 25).

donde sacrificaban a un prisionero que personificaba al primer antepasado de los antiguos conquistadores. En cierto modo, la suerte de Cullic Chahua lo reemplazó como tal. Beber con el Sol fue por su parte un acto de rebelión y el Inca le ajustició en forma ritual y calendárica: en forma de *capac hucha*, expresando *hucha* tanto la idea de «falta» como la de «obligación». Podemos considerar también bajo el punto de vista de la *capac hucha*, la opinión de Guaman Poma sobre la ejecución de Tupa Amaru por Toledo, y la de Inca Illescas por Rumi Ñahui. Toledo faltó a la comunión con su rey, sea Tupa Amaru sea Felipe II; Rumi Ñahui faltó a la comunión con su rey, sea Inca Illescas sea Atahuallpa. Fueron mundos al revés. La convergencia de la fiesta de Aymuray con la de Corpus Christi consistía en que, en una misma fecha, ponían el mundo de pie.

Obras citadas

- ACOSTA, José de. 1954. *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). Biblioteca de Autores Españoles, vol 73, Obras del Padre José de Acosta. Ed. P. Francisco de Mateos. Madrid: Atlas.
- Anónimo (1968) (1590). «Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas». En *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia*. Vol. 8 *Chunchos*. Lima
- Anónimo 1970 (s.d.), En Rostworowski, «Mercaderes del Valle de Chincha en la Epoca prehispánica: Un documento y unos comentarios», *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 5: 135-178.
- AGUSTINOS. 1992. *Relación de los Agustinos de Huamachuco*. Ed. Lucila Castro de Trelles, LXIII, 75. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- BATAILLON, Marcel. 1960. «Un Chroniqueur Peruvien retrouvé: Rodrigo Lozano». *Cahiers de l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine*, 1-25.
- 1963-64. Zarate ou Lozano? *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brazilien* 1-3:11-28.
- BERNSTOCK, Judith E. 1987. «Guercino's Et In Arcadia Ego and Apollo Flaying Marsyas», *Studies in Iconography* 11:137-183.
- BERTONIO, Ludovico. 1984. *Vocabulario de la Lengua Aymara* (1609). Ed. Albo, Xavier; Layme, Felix. Cochabamba: CERES.
- BURGER, Richard L. 1992. *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. London: Thames and Hudson.

- CASTRO, Cristobal de, y Diego DE ORTEGA MOREJÓN. 1936. «Relación y declaración del valle de Chíncha (1558)». *Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika*. Stuttgart: Strecker und Schröder Verlag. 217-262.
- CIEZA DE LEON, Pedro de, 1967. *El Señorío de los Incas* (2a parte de la Crónica del Perú) (1554). Introducción de Carlos Aranibar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COBO, Bernabe. 1956. *Historia del Nuevo Mundo* (1653). Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Espanoles, vol. 92.
- DUVIOLS, Pierre. 1964. «La Historia del Descubrimiento y de la Conquista del Perú». *Annales De La Faculte Des Lettres D'Aix*, 151-155.
- 1966. Estudio biobibliográfico. En *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración Quechua recogida por Francisco de Avila*. Lima.
 - 1966. «La Visite Des Idôlatries De Concepción De Chupas (Perou, 1614)». *Journal de la Société des Americanistes* (París) 2:497-510.
 - 1973. «Huari y Llacuaz. Agricultores y Pastores. Un Dualismo prehispánico de Oposición y Complementaridad». *Revista del Museo Nacional* 39: 153-191.
 - 1986. *Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías y Hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolome de las Casas».
- ESTETE, Miguel de. 1968. *Noticia del Peru* (± 1535). En Biblioteca Peruana, Primera Serie, Tomo I. Lima: Editores Técnicos Asociados S.A.
- FEELEY-HARNIK, Gillian. 1981. *The Lord's Table. Eucharist and Passover in early Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FEHL, Philipp. 1968. Realism and Classicism in the Representation of a Painful Scene: Titian's «Flaying of Marsyas» in the Archiepiscopal Palace at Kromeriz. In *Czechoslovakia Past and Present. Essays on the Arts and*

- Sciences*. Vol. II, ed. Miloslav REHCIG Jr., 1387-1415. The Hague, París: Mouton.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca. 1991. *Comentarios Reales de los Incas* (1609) 2 vols. Ed. Carlos Aranibar. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- GARCILASSO DE LA VEGA, l'Ynca. 1737. *Histoire des Yncas Rois du Perou*. Amsterdam: Jean Frédéric Bernard.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. 1989. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquechua o del Inca* (1608). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GRAVES, Robert. 1955. *The Greek Myths*. Baltimore, Maryland: Penguin Books.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. 1987. *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1574). Eds. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16.
- HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo. 1981. *La religión en una sociedad rural andina* (siglo XVII). Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- JANSSENS DE BISTHOVEN, Aquilin. 1983. *Musee Communal des Beaux-Arts (Musee Groeninge)* Bruges. Brussels: Centre National de Recherches 'Primitifs flamands' A.C.L.
- Jesuita Anónimo. 1968. «Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú». En *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Ed. FRANCISCO ESTEVE BARBA. 151-190. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.
- KUNZLE, David. 1978. World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type. In *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society.*, ed. Barbara A. BABCOCK, 39-94. Ithaca and London: Cornell University Press.
- LEVILLIER, Roberto. 1940. *Don Francisco de Toledo, Supremo organizador del Perú, 1515-1582*. Vol.2. *Sus informaciones sobre los Incas* (1570-1572). Buenos Aires.

- MEDINA, José Toribio. 1904-7. *La Imprenta en Lima, 1584-1824*. Santiago de Chile.
- MACCORMACK, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- MOLINA, Cristobal de. 1989. *Fábulas y Mitos de los Incas* (1574). Ed. Henrique Urbano. 47-134. Madrid: Historia 16.
- MOLINIÉ, Antoinette. 1993. «Une mémoire crucifié». En *Mémoire de la Tradition*. Aurore BECQUELIN, Antoinette MOLINIÉ, eds. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- MURÚA, Martín de. 1946. *Historia del Origen y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú* (1590). Ed. C. Bayle. Madrid: CSIC, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- 1964. *Historia General del Perú* (1613). Ed. M. Ballesteros Gaibrois. Madrid.
- PLATT, Tristan. 1987. «The Andean Soldiers of Christ, Confraternity Organization, the Mass of the Sun and regenerative Warfare in rural Potosi (18th-20th centuries)». *Journal de la Société des Americanistes*. 73:139-191.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan. 1981. Los Errores y Supersticiones de los Indios sacadas del Tratado y Averiguación que hizo el Licenciado Polo. En *Juan GUILLERMO DURAN: El Catecismo del III Concilio Provincial del Lima y sus Complementos Pastorales* (1584-1585). 457-478. Buenos Aires: Editorial «El Derecho».
- 1990. «Notables Daños de no Guardar a los Indios sus Fueros [1571]». En *El Mundo de los Incas*, ed. Introducción: Laura Gonzalez y Alicia Alonso, 173. Madrid: Historia 16. (publicado anteriormente por H. H. Urteaga y C. A. Romero, 1916).
- POPHAM, A. E. 1971. *Catalogue of the Drawings of Parmigianino. In three volumes completely illustrated*. New York and New Haven and London: The Pierpont Morgan Library and Yale University Press.

- RANDALL, Robert. 1982. «Qoyllur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. (Lima, Perú) 11 (1-2):37-81.
- ROMANO, Giulio. 19896. *Giulio Romano* (Catálogo). Ensayos de Ernst H. Gombrich, Manfredo Tafuri, Sylvia Ferino Pagden, Christoph L. Frommel, Konrad Oberhuber, Amedeo Belluzzi y Kurt W. Forster, Howard Burns. Sergio Plano, redacción. Milano: Electa.
- ROWE, John Howland. 1967. «What Kind of Settlement was Inca Cuzco?» *Ñawpa Pacha*. 5:59-76.
- SEGOVIA, Bartolomé de. 1968. *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú*. (en esta edición atribuida a Cristóbal de Molina, el Almagrista). En Biblioteca de Autores Españoles, vol. 209. Crónicas Peruanas de Interés Indígena. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. 56-96. Madrid: Atlas.
- STAMPFLE, Felice. 1991. *Netherlandish Drawings of the fifteenth and sixteenth centuries and Flemish Drawings of the seventeenth and eighteenth Centuries in the Pierpont Morgan Library*. New York and Princeton, New Jersey: The Pierpont Morgan Library and Princeton University Press.
- STRAUSS, Leo. 1988 (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TAYLOR, Gerald. 1987. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Ed. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano por Gerald Taylor. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TIERNEY, Patrick. 1989. *The Highest Altar: Unveiling the Mystery of Human Sacrifice*. New York: Penguin.
- TOLEDO, Don Francisco de. Ver: LEVILLIER.
- VAN DE GUCHTE, Maarten. 1992. «Invention and Assimilation. European engravings as models for the drawings

of Felipe Guaman Poma de Ayala». En *Guaman Poma de Ayala. The Colonial Art of an Andean Author*. This publication accompanies an exhibition organized by the Americas Society and curated by Mercedes Lopez-Baralt, 92-109. New York: Americas Society.

VERY, Francis George. 1962. *The Spanish Corpus Christi Procession: a literary and folcloric study*. Valencia.

WILSON CHEVALIER, Kathleen. 1985. «Introduction et texte du catalogue». En *Fontainebleau et l'estampe en France au XVIe siecle. Iconographie et contradictions*. Nemours: Le Cahateau-Musee Ville de Nemours.

YOVEL, Yirmiyahu. 1989. *Spinoza and other Heretics. The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press.

ZÁRATE, Agustín de. 1968. *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú (1555)*. Biblioteca Peruana, Primera Serie. Tomo II. Lima: Editores Técnicos Asociados S.A.

– 1968. *The Discovery and Conquest of Peru (1555)*. Ed. J. M. Cohen. Baltimore: Penguin.

ZUIDEMA, R. Tom. 1973. «Kinship and ancestorcult in three Peruvian communities: Hernandez Principe's account of 1622 (republicado en Zuidema 1989 pp. 117-143)». *Bulletin de l'Institut Français des Etudes Andines*. (Lima) 2 (1):16-33.

– 1989a. *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina*. Lima: Fomciencias.

– 1989b. «The Moieties of Cuzco». En *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, ed. Maybury Lewis, David y Uri Almagor. 255-275. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

– 1990. «At the Kings Table. Inca Concepts of Sacred Kingship in Cuzco». En *Kingship and the Kings*. Ed. Jean-Claude Galey. London: Harwood Academic Publishers. pp. 253-78.

– 1991a. «Guaman Poma and the Art of Empire: Toward an Iconography of Inca Royal Dress». In *Transatlantic*

Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century., ed. ANDRIEN, Kenneth J. and ROLENA Adorno, 151-202. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

- 1991b. «Batallas Rituales en el Cuzco Colonial». En *Cultures et Sociétés, Andes et Meso-Amerique. Mélanges en hommage a Pierre Duviols*. 2 volumes., ed. Raquel Thiercelin, vol. II, 811-834. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- 1992. «El Encuentro de los Calendario Andino y Español». En *Los Conquistados. 1492 y la Poblacion Indígena de las Americas*, ed. Heraclio BONILLA, 297-316. Quito, Ecuador: Tercer Mundo editores, FLACSO.
- 1993. «De la Tarasca a Mama Huaco. La Historia de un Mito y Rito Cuzqueño». En *Religions des Andes et Langues Indigènes Équateur - Pérou - Bolivie avant et après la Conquête Espagnole*. Actes du Colloque III d'Études Andines. Ed. Pierre DUVIOLS. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- MS. *The Inca Calendar*.

DOS CELEBRACIONES «SALVAJES»
DEL CUERPO DE DIOS
(LOS ANDES Y LA MANCHA)

por Antoinette Molinié

**A Jesus Lámbarri y a Tomás Salas que
descansan en tierras de los Andes y
de La Mancha**

Desde el oasis que forma Camuñas en el desierto manchego, se perciben a lo lejos las crestas desnudas de Consuegra con sus quijotescos molinos alrededor del castillo. Éste fue entregado a la orden de Malta después de su reconquista en 1177. Este jueves de Corpus, como cada año en Camuñas, los dos grupos de la cofradía del Santísimo Sacramento están oyendo misa. Los Danzantes ejecutan su baile fogoso en la penumbra de la nave central de la iglesia, frente al altar. El eco multiplica sus ritmos guerreros. Los Pecados se quedan fuera, en el umbral de la iglesia en la que no tienen derecho de entrar. Sus trajes negros, iluminados por las cintas de colores que llevan en sus cuernos y sus lanzas se destacan sobre la sequedad del campo y lo dorado de la piedra. A cada momento importante de la liturgia, anunciado por un disparo de escopeta, y sobre todo en el momento de la elevación de la hostia, aúllan de rabia rasgando el suelo. Se acerca el final de la misa y el cura rodeado de los Danzantes va a depositar la custodia en el gran altar de la plaza del pueblo. Cada uno de los Pecados, uno

tras otro, grita y esgrime su lanza al correr a toda velocidad contra el Santísimo, y finalmente cae de rodillas ante él. Después los Danzantes ejecutan su danza de «tejer el cordón», verdadera oración coreográfica exaltada por los ritmos de las percusiones. El cuerpo de Dios es así celebrado por el odio de los Pecados, por su rendición, y luego por el baile vistoso de los Danzantes. Después sale la procesión por las calles de Camuñas animada por los ataques de los Pecados contra el Santísimo, las percusiones obsesivas de los Danzantes y los tiros de escopeta que señalan los movimientos de la custodia.

En el mismo momento, en el corazón de la cordillera andina, decenas de miles de peregrinos llegan a pie desde sus lejanas comunidades a un glaciar situado a 5000 metros de altura, para celebrar Corpus Christi. En este universo mineral y congelado, la custodia es discreta. A quien los indios ofrecen cirios y comida no es al Santísimo Sacramento sino al Cristo pintado en la roca que se encuentra en la iglesia. Para él bailan en la iglesia de Qoyllurit'i. Pero a quien rinden culto a media noche en las cumbres, arriesgándose la vida, no es aparentemente ni al Cristo de Qoyllurit'i ni al Santísimo, sino al Nevado sagrado, en el cuerpo del cual recortan pedazos de hielo que llevan en la espalda, transidos de frío e iluminados de devoción. Después de una noche de caminata delirante en la cordillera, todos los bailarines se prosternan ante el Sol que aparece detrás del pico del Ausangate, el más poderoso dios de los cerros de la región. ¿Para quién son estas oraciones, estas danzas, aquellas batallas mortales en el nevado, aquellos muertos en las grietas heladas? En medio de la piedra y del hielo del Qoyllurit'i, el Santísimo Sacramento toma el rostro de divinidades múltiples.

El antropólogo y el historiador desconfían de las comparaciones pese a que éstas deberían de constituir su fin. Es cierto que hay que evitar los acercamientos poco justificados. Por ejemplo la comparación entre dos rituales, como la

que vamos a hacer aquí, tiene que justificarse mínimamente: por una hipótesis fundamentada en trabajos anteriores si se trata de buscar un común denominador; por una historia compartida si se trata de buscar el sistema de transformación de un rasgo cultural. El Corpus Christi nos ofrece una ocasión extraordinaria: la unicidad del culto a la Eucaristía que expresa permite comparar los diferentes rituales que le dan forma. Además las celebraciones de Corpus Christi tienen un origen común. Si además se eligen dos rituales, uno en España y otro en América andina, como lo vamos a hacer, su comparación se justifica también por una historia común, la de la difusión del cristianismo.

Sin embargo no estamos diciendo que exista una filiación directa entre los dos rituales que vamos a analizar. ¿Cómo podría estar directa e históricamente relacionada la celebración de Corpus Christi en un glaciar de la cordillera andina con la de un pueblo de la Mancha, sino fuese por la hazaña mágica del contacto entre el Nuevo Mundo y el Antiguo? Pero no se puede negar que los indios de Qoyllurit'i y los manchegos de Camuñas celebran en principio, el mismo día, el mismo Dios cristiano, aunque tengan de este último concepciones distintas. Además, los rituales que ordenan este culto tienen una estructura común: la de un dualismo ceremonial que es interesante comparar. Se puede pues intentar definir sistemas de transformación a nivel estrictamente estructural sin ninguna pretensión diacrónica. Vamos a poner esta hipótesis a prueba de dos etnografías, la del Corpus Christi de Camuñas (La Mancha) y la de la romería del Qoyllurit'i (Cuzco). Al tomar la libertad de hacer tal comparación, se podrá establecer sus límites.

Dos Corpus Christi heterodoxos

A primera vista el Corpus Christi de Camuñas y el del

Qoyllurit'i pueden aparecer como incomparables por lo distinto de sus contextos culturales.

El Qoyllurit'i se celebra al pie de un nevado situado al este de Cuzco (Perú), donde se produjo una aparición milagrosa en 1780. A la inversa de las demás procesiones de Corpus Christi que se limitan al recorrido de la ciudad, la fiesta de Qoyllurit'i es de una exterioridad extrema: el santuario está situado debajo de un glaciar, a unos 5200 metros de altura. El recorrido ritual lleva los fieles al extremo de la altura soportable por el cuerpo humano. Los picos nevados que dominan el santuario marcan el final de las tierras altas que, más allá, se hunden en la selva tropical. El lugar santo señala así el límite con las tierras tropicales de abajo. Ahora bien en la cultura andina prehispánica las fronteras estaban a menudo cargadas de sacralidad, y en ellas solían erigirse los santuarios. La ubicación del Qoyllurit'i, en la conjunción de dos pisos ecológicos, aparece como significativa: se encuentra en relación con creencias anteriores a la cristianización de los Andes.

En Corpus, el Cristo de Qoyllurit'i atrae decenas de miles de peregrinos, mientras que el santuario queda vacío el resto del año. Las comunidades de la región que viven, según la tradición andina, en asentamiento disperso, envían aquí delegaciones que representan lo que los peregrinos llaman «naciones». En la época colonial, este término designaba las distintas etnias. Hoy en día se usa solamente en ocasión de ciertos peregrinajes: como si las comunidades, a través del encuentro de sus delegaciones respectivas, recobrasen aquí, a través del ritual, sus identidades perdidas. La romería de Qoyllurit'i parece ser una encrucijada geográfica y social donde se definen, por la oposición de sus representantes, «etnias rituales» que se refieren a un período pasado.

El Corpus Christi de Camuñas (más o menos 3000 habitantes) lo celebran campesinos que cultivan olivo, viña y azafrán en este oasis del desierto manchego, pero también varios camuñenses que han emigrado a Madrid donde son

LA FIESTA DE CAMUÑAS
(ESPAÑA)



Un pecado



Los danzantes
(clichés J. de R. Martín Benito)



La *pecailla*,
el jefe de los *pecados*



El *pecado mayor*
o *boca de gorrino* de los *pecados*



En el umbral de la iglesia, los *pecados* raspan el suelo con sus varas
en el momento de la elevación de la hostia
(clichés J. y M. Martín Benito)



La *madama*, el *de la porra* y el *alcalde* con el conjunto de los *danzantes*, bailan en la coreografía de *tejer el cordón*, ante la custodia de cartón.
(cliché Antoinette Molinié)



Un *pecado* se lanza contra el Santísimo Sacramento y su réplica de cartón.
(cliché Antoinette Molinié).



Un danzante disfrazado de *madama* baila para el Santísimo Sacramento
(cliché J. y R. Martín Benito).



Un *pecado* corre gritando en contra del Santísimo Sacramento
(cliché J. y R. Martín Benito).

LA FIESTA DE QOYLLURIT'I
(PERU)



La delegación de una nación se instala cerca de los dioses.
Los tocados de los *q'ara ch'unchu* reposan sobre las lanzas (cliché Antoinette Molinié).



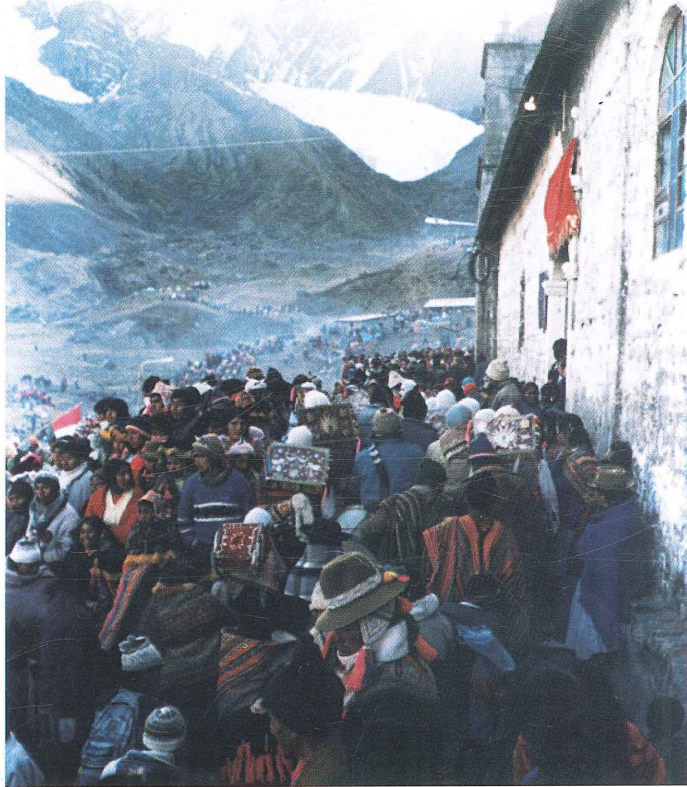
Los *ukuku* llevan en sus espaldas los pedazos de hielo divino que han recortado en el Nevado
(cliché J. y R. Martín Benito).



Los *q'ara ch'unchu* junto al retablo de sus divinidad
(cliché Antoinette Molinié).



Los *capac qolla* bailan entre el Santuario del Cristo y el Nevado Sagrado
(cliché César Itier).



El Nevado Sagrado Visto desde el Santuario del Cristo
(cliché François Pommard).



Dos *ukuku* ante un grupo de *q'ara ch'uncku*
(cliché César Itier).



Una pareja de peregrinos
(cliché Antoinette Molinié).



La cruz de Jesucristo, duplicado del Nevado divino, sale en procesión adornada con las plumas de los *q'ara ch'unchu*
(cliché César Itier).

generalmente empleados o comerciantes, y que vuelven a su pueblo para revestir el traje espléndido de Pecado o de Danzante.

La cofradía del Santísimo Sacramento está dividida en dos grupos que mantienen relaciones de hostilidad estrictamente ritual: los Pecados y los Danzantes se oponen través de sus trajes, sus casas rituales, y sus papeles antagonistas en la fiesta. Este dualismo ceremonial no parece corresponder a ninguna estructura social permanente en mitades. En efecto, la oposición dualista de los actores de Corpus Christi no se manifiesta ni en la distribución de los barrios del pueblo, como se puede observar en otros lugares de España, ni a través de categorías económicas o sociales, ni en opiniones políticas. Es cierto que la condición de «pecado» y de «danzante» parece transmitirse de padre a hijo, aunque los dos grupos pongan en duda esta filiación en nombre de la libertad individual, valor que mencionan a menudo, un poco como si quisieran negar cualquier situación «tribal». Pareciera que los Pecados son un poco más ricos que los Danzantes. Los dos grupos explican esta diferencia por el costo superior del traje de los Pecados. Sin embargo no se puede distinguir en Camuñas dos categorías socio-económicas. Tampoco se puede diferenciar los grupos por sus opiniones sobre la guerra civil que ha sido especialmente sangrienta en esta zona. El dualismo de Camuñas es sin duda únicamente de tipo ceremonial. Al igual que las etnias del Qoyllurit'i, las mitades de Camuñas no tienen existencia fuera del Corpus Christi. ¿Harán referencia como las «naciones» andinas, a grupos de otros tiempos? ¹.

Las configuraciones sociales de las dos celebraciones de Corpus Christi, una romería por un lado y una fiesta de pueblo por otro, son muy diferentes. Los contextos rituales de

1. Para un análisis más completo del Corpus de Camuñas véase Antoinette MOLINIÉ, «Rite espagnol en clef de juif», *Terrain*, n° 27, septembre 1996, p.131-146.

las dos fiestas lo son también. Ciertamente la de Camuñas corresponde poco a la procesión canónica, pero se celebra en el contexto de un catolicismo popular de nueve siglos de edad; mientras que la de Qoyllurit'i integra creencias y prácticas prehispánicas claramente reconocibles.

Corpus Christi fue señalado rápidamente por los españoles como un refugio de cultos antiguos². Varios misioneros y gobernadores llaman la atención de los extirpadores de idolatrías sobre esta cuestión. En el capítulo de las festividades del mes de Junio, Polo de Ondegardo pone alerta:

«Hase de aduertir que esta fiesta cae quasi al mismo tiempo que los Christianos hazemos la solemnidad de Corpus Christi, y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejança (como es en las danças, representaciones, ó cantares) y que por esta causa á auido y ay oy día entre los Indios que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi³»

Las fechas de los dos Corpus Christi son evidentemente las mismas en Camuñas y en el Qoyllurit'i. En Camuñas las celebraciones del jueves son reproducidas el día domingo. En el Qoyllurit'i las festividades duran seis días, y su fecha se entiende mejor si se la enfoca desde la perspectiva del

2. Véase por ejemplo:

ARRIAGA, Pablo José de, «Extirpación de la idolatría del Perú», en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, 1968 (1621) Biblioteca de Autores Españoles, T. CCIX, p. 213.

Gerald TAYLOR, *Ritos y tradiciones de Huarochirí, manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Lima, 1987 (1598) Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, p. 179.

Bernabé COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, 1956 (1653), Biblioteca de Autores Españoles, p. 270-271.

Lic. Juan Polo DE ONDEGARDO, *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo*, Lima, 1916 (1584), Colección de libros referentes a la historia del Perú, T. III, pp. 19 y 26.

3. Lic. Juan Polo DE ONDEGARDO, op. cit. p. 21-22.

calendario prehispánico. La fecha de Corpus Christi es prácticamente la misma que la del solsticio de Junio. Ahora bien, el culto del Sol era central para los Incas que gobernaban los Andes antes de la invasión española. Teniendo Corpus Christi una dimensión solar también en Europa, podía servir de término medio entre las dos religiones. Otros rituales prehispánicos como la fiesta incaica de la cosecha se han disimulado en el Corpus. Por otra parte en este período los Incas celebraban la constelación de las Cabrillas que, después de haber desaparecido en Abril, hacen su aparición en los primeros días de Junio, señalando así el principio del calendario incaico. Con su posición de encrucijada, Corpus Christi ha sido sin duda y sigue siendo un momento ideal de «invención de la tradición»⁴ a partir de dos culturas que se enfrentan en los Andes desde la colonia.

El Santísimo Sacramento que es en principio venerado en el Qoyllurit'i en el momento de la procesión tiene en realidad poca importancia en sí mismo y opera ante todo a través de símbolos. Encima del santuario donde se venera el Cristo pintado en la roca se extiende un espléndido glaciar divinizado por los peregrinos. Muchos son los andinos adoradores de las cumbres de los cerros y este culto se expresa a menudo en las celebraciones cristianas. El dualismo característico del pensamiento andino ha encontrado en los términos medios que exigía la situación colonial un medio de expresión original pero sobre todo un medio de coexistencia de las dos religiones que algunos pensaban ser incompatibles, pues se realiza rápidamente que el nevado Colquepunku y su doble cristiano, el Cristo de Qoyllurit'i, son celebrados aquí como las dos caras de una sola y misma divinidad.

El nombre del Cristo de Qoyllurit'i nos da una primera

4. ERIC HOBBSBAWN & TERENCE RANGER, *The Invention of the Tradition*, Cambridge, 1983, Cambridge University Press.

pista de investigación. «*Qoyllur*» se traduce generalmente del quechua por «estrella» y «*rit'i*» por «hielo». Pues se acostumbra en Cuzco decir no Qoyllurit'i sino Qoyllur Rit'i que se traduce como «estrella de nieve». Ahora bien esta traducción no es exacta pues el quechua invierte la posición española del sustantivo y el adjetivo, lo que daría en realidad «nieve de estrellas». Por otra parte si «*qoyllur*» significa «estrella», «*qoyllu*» por su parte significa «blanco immaculado y resplandeciente». Esta palabra se usa especialmente en el caso de las alpacas blancas a las que los pastores de tierras altas dan un uso ritual ⁵ El nombre del Cristo venerado en el santuario es así en realidad Qoyllurit'i que significa «*Hielo blanco resplandeciente*» y se refiere al mito de origen de la romería.

En una comunidad de la región, el niño Mariano Mayta es enviado por su familia a cuidar el rebaño de alpacas al pie del Sinakara que domina el centro actual de la peregrinación del Qoyllurit'i. Allí Mariano se encuentra con Manuel, un niño blanco, y se hacen amigos. A partir de entonces los animales se multiplican misteriosamente. Como recompensa los padres de Mariano deciden regalarles ropa nueva (las ofrendas de tejidos son típicas de los intercambios recíprocos andinos). Pero no encuentran nada tan bello como lo que lleva Manuelito: su ropa es parecida a la que llevan los santos en las iglesias del Cuzco. El obispo del Cuzco manda que se investigue este asunto extraño, y unos curas salen a buscar a los niños. En el mismo momento en que se acercan de Manuel, los deslumbra una luz violenta y resplandeciente (*qoyllu*). Cuando van a agarrar a este misterioso niño, encuentran en vez de él, a Cristo crucificado ante el cual se arrodillan. Mariano piensa que han matado a su amigo y muere de dolor. Lo entierran debajo de la roca de la que resplandecía la luz fulminante, la que exhibe hoy en

5. Jorge FLORES OCHOA, *El Cuzco resistencia y continuidad*, Cuzco, 1990, Centro de Estudios Andinos, p. 78.

día la pintura de Cristo. Todos se enteran del milagro y se construye un santuario para conmemorarlo. La romería del Qoyllurit'i lo celebra cada año en Corpus Christi⁶.

Cuando siguiendo la romería, se llega al pie del nevado donde vivían Mariano y Manuel y aparece resplandeciente el hielo del Colquepunku en el fulgor del sol de Junio, no se puede dejar de pensar que esta luz fulminante es la misma que enceguenció a los religiosos del mito. Manuel desaparece dejando un crucifijo y una luz «blanca resplandeciente» (*qoyllu*), o sea dos figuras adecuadas para cristalizar los misterios de la Redención y de la Presencia Real. El «nevado resplandeciente de blancura» (*qoyllurit'i*) en el cual se celebra gran parte del ritual, puede aparecer así como una figura eucarística. Esta hipótesis de transfiguración del nevado en hostia va confirmada por las prácticas rituales.

La noche central de la celebración, unos seres extraños enmascarados, los *ukuku*, trepan por las pendientes del Colquepunku, arriesgando su vida. Transforman el glaciar en un capilla ardiente, y en medio de las velas hacen equilibrios peligrosísimos y pelean con mucha violencia. Pero su actividad principal consiste en recortar pedazos de hielo en el nevado, en el corazón de su dios. Los cargan en sus espaldas, y al alba los llevan al santuario y los depositan en el altar del Cristo que es de alguna manera el doble de su dios Nevado. Más tarde se llevarán los pedazos de hielo a sus comunidades, pues el agua del deshielo cura las enfermedades más graves.

Cuando los *ukuku* desfilan en las crestas del Colquepunku, uno detrás de otro, en busca de su dios Nevado, y

6. Los indígenas dicen que el Cristo se apareció no sobre una cruz sino en la piedra que está dentro de la iglesia, en la que se puede admirar hoy un fresco de una belleza salvaje. Ahora bien se sabe que varias divinidades andinas tenían forma de rocas, y que la litomorfosis es bastante corriente en la mitología andina. El lugar de la aparición, hoy en día santuario de la romería, era seguramente el de un culto prehispánico.

luego bajan con los fragmentos divinos en la espalda para entrar finalmente en la iglesia, no se puede evitar de pensar en la fila de los fieles de una misa que se acercan al altar para comulgar y regresan con un trozo de Cristo en el cuerpo. Las dos sustancias, tanto el agua del deshielo como el pan eucarístico, transfiguran el cuerpo de los celebrantes. Además en los dos casos, se trata de cuerpos divinos blancos resplandecientes, de hielo o de pan. Por una parte los actores del Qoyllurit'i van en busca del cuerpo divino del interior del santuario hacia esa exterioridad extrema que representa el nevado; por otra parte los colmulgantes dibujan un movimiento inverso, del exterior hacia el interior más extremo de su cuerpo digestivo. A través de estos movimientos en fila, homólogos e inversos, bailarines y comulgantes, a menudo alternativamente los mismos individuos, se apropian el cuerpo de cada uno de sus dioses.

¿Se trata de dos divinidades o de un dios doble? El dualismo de este culto no es solamente estructural, es también funcional. El proceso de sacralización mutua de una divinidad por la otra se puede observar en los gestos rituales: la cara de un dios transfigura la otra. La víspera un grupo de bailarines había llevado unas cruces a las cumbres del nevado transformadas así en verdaderas capillas: cristianizaron de esa manera al dios Nevado de los Andinos. Al día siguiente los *ukuku* llevan el nevado divinizado, o por lo menos trozos de él, al altar del santuario: andinizan así a Cristo. Este doble proceso de divinización no solamente mantiene cada una de las caras de la doble divinidad, sino que además las pone en acción de transformación recíproca, puesto que cada uno de los dioses está domesticando al otro, «contamina» el otro para crear una divinidad bi-cultural.

No es todo. La dimensión sacrificial de la Eucaristía no falta a la caminata ritual al Nevado. La búsqueda de trozos de hielo es muy peligrosa: las grietas son numerosas y profundas, y los peregrinos, con la exaltación mística que los empuja hacia las cumbres nevadas, no tienen ninguna defen-

sa. Además celebran batallas rituales que, en otras partes de los Andes, se llevan a cabo con regularidad y deben finalizar con la muerte de un combatiente. Casi siempre en el culto al Nevado, varios muertos quedan sepultados para siempre en las grietas, en el seno de su dios. No se hace gran cosa para salvar a los heridos y hasta se dice que las víctimas traen suerte a sus comunidades. Ahora bien, en las batallas rituales andinas estas víctimas representan sacrificios a la divinidad de la Tierra⁷. Aquí, como en otras regiones de los Andes donde las batallas rituales son celebradas en Corpus Christi⁸, los devotos del Qoyllurit'i han integrado en su propia carne, el sacrificio humano que fundamenta a la Eucaristía. Se puede pensar que las víctimas del Qoyllurit'i suceden a los sacrificios humanos incaicos

Se entiende ahora como la hostia de los peregrinos del Qoyllurit'i ha sido integrada al culto al Nevado Colquepunku «blanco resplandeciente» como ella. Para transfigurar su Nevado sagrado en grandiosa custodia los indígenas combinan los instrumentos siguientes:

- el nombre del Cristo de Qoyllurit'i venerado aquí.
- el mito de origen relacionado con él.
- las virtudes mágicas atribuidas al agua del deshielo.
- la práctica de segmentación individual del cuerpo divino del Nevado en parcelas atadas al cuerpo de los actores del rito.
- el sacrificio de carne humana que acompaña a la apropiación del cuerpo del dios Nevado.

7. Sobre la dimensión sacrificial de las batallas rituales andinas véase Antoinette Molinié Fioravanti, «Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines», *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXXIV, 1988, p. 49-70.

8. TRISTAN Platt, «The Andean Soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the Sun and regenerative warfare in rural Potosi (18th-20th centuries)», *Journal de la Société des Américanistes*, t. XXIII, 1987, p. 139-191.

El Corpus Christi andino puede coincidir con varias celebraciones prehipánicas: los cronistas del siglo XVI y los antropólogos contemporáneos dudan en determinar con cual de ellas se corresponde exactamente. Lo cierto es que su fecha se aproxima a la del solsticio de Junio, momento esencial del culto solar.

La última noche de la romería, las delegaciones de las naciones más valientes van al altiplano de Tayankani, frente al Ausagante, la cumbre más alta y sobre todo el dios más potente de la región. Cuando se anuncia el alba, después de una caminata agotadora, los indígenas espléndidamente vestidos, bailan cada uno al ritmo de la música de su «nación». La cacofonía total en la luz intermedia del alba evoca el caos y la indiferenciación social que, según la cosmogonía andina, precedió la aparición del Sol civilizador. Cuando surge el astro detrás del Ausagante, los bailarines se echan al suelo para venerar al creador de la humanidad social, la divinidad principal de los Incas, pero también la Hostia que el disco solar simboliza espléndidamente frente a la cual los indios están arrodillados. ¿Representará el Sol del alba encima de la cumbre del Ausagante la custodia más gigantesca y más sublime del mundo cristiano? En la estepa de la cordillera, en un delirio de frío y de agotamiento, se ha producido la fusión de dos dioses, de la misma manera que en el Nevado sagrado. Las oraciones murmuradas al suelo helado de la cordillera, las danzas frenéticas iluminadas poco a poco por los rayos del alba, van dedicadas a estas divinidades dobles que han adquirido un sentido específico en la cultura indígena contemporánea.

Todo este trabajo de «bricolage» semántico del Qoyllurit'i que se puede observar en el mito de origen, en las divinidades y en los gestos rituales, evocan un verdadero *design* elaborado a fines de cristianización. De la misma manera que en 1264 Tomás de Aquino diseñó la liturgia de Corpus Christi para el papa Urbano IV, uno puede pensar que un jesuita de la colonia habría podido imaginar, elaborar, sugerir o más

probablemente fomentar, la transfiguración eucarística del Nevado Colquepunku y del Sol naciente del Ausangate. Por falta de documentos no conoceremos la génesis de esta «invención». Pero es un testimonio admirable de los compromisos culturales elaborados en el Nuevo Mundo.

El Corpus Christi de Camuñas puede parecer muy formal comparado con esta fiesta india Es que estamos en este caso a unos 200 kilómetros de Madrid, en el corazón de lo que algunos llaman la «modernidad», y también cerca de Toledo, uno de los focos de la «reconquista» contra el islam y el judaísmo, y uno de los centros espirituales de la «conquista» de América. Sin embargo vamos a ver que la heterodoxia es central en la fiesta española de Camuñas. Pues si los sacrificios humanos, la comunión del Nevado y la adoración del Sol se practican ante los jesuitas encargados del santuario de Qoyllurit'i, por lo contrario la ceremonia de Camuñas ha sido reprimida casi diez años durante el franquismo: el arzobispo de Toledo la prohibió de 1941 a 1950. Cuentan en Camuñas que la costumbre de bailar dentro de la iglesia era considerada como «pagana» y que, durante la prohibición, los fieles se encerraban en secreto cuando ya habían pasado las fiestas para bailar. Todavía se le canta a aquel extirpador de idolatrías que fue el cura que denunció:

*«Quítate los pantalones
que asusten los gorriones
que no se coman las brevas»*

Esta interdicción es tanto más extraña cuanto que en el siglo XVI las danzas en la iglesia eran prescritas a los Andinos como lo atestigua un dibujo del cronista Guaman Poma de Ayala que representa los bailarines ante el Santísimo Sacramento: éstos evocan tanto a los del Qoyllurit'i por sus plumas, como a los de Camuñas por sus tocas⁹.

9. GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *El primer nueva crónica y buen go-*

Varios detalles del Corpus de Camuñas han podido chocar a los eclesiásticos además de las carreras agresivas de los Pecados contra el Santísimo, o los bailes de los Danzantes dentro de la iglesia. La fiesta se celebra dos veces, el jueves y el domingo (con inversiones estructurales como veremos). Como si se quisiera recordar la presencia de la Eucaristía por temor a que se le olvide, se levanta detrás de la iglesia, una inmensa custodia de carton en medio de un decorado vegetal. Después de la misa del jueves, el cura deposita la «verdadera» hostia debajo de la «falsa», operando así uno de los dualismos característicos del conjunto ritual. Delante de esta especie de divinidad doble, van a actuar los Pecados y los Danzantes. La dualidad de la Eucaristía es aquí evidentemente menos dicotómica que en el Qoyllurit'i, pero puede chocar a un extirpador de idolatrías. Hay que relacionarla con el dualismo que caracteriza tanto la organización de la cofradía del Santísimo Sacramento, como la celebración del ritual.

Pero lo que ha constituido el argumento esencial de la prohibición de la fiesta de Camuñas durante el franquismo fue la celebración profana del viernes llamada «la horca». Los Pecados son los protagonistas de este ritual. Sus cargos y su jerarquía se invierten en esta ocasión: es así que «el correa», el que está el jueves encargado de la disciplina, se convierte en el personaje ridículo del «santo paparro», y que «la pecaílla», que normalmente es la máxima autoridad del grupo, desempeña el viernes un papel grotesco. Los actores de «la horca» llevan ropa miserable y cómica que contrasta bastante con los trajes fastuosos de la víspera. La «horca» escenifica una inversión del orden de tipo carnavalesco. Corresponde evidentemente al regocijo profano que se celebra en general el día siguiente a Corpus. Generalmente este día tiene un aspecto de contrapunto del jueves, como en Toledo

por ejemplo, cuando sale la Tarasca, y también gigantes y cabezudos. Aquí «la horca» parece bien integrada al conjunto ceremonial de Corpus Christi puesto que constituye el rito de iniciación de los Pecados antes de su integración al grupo: los «novicios» llevan pieles de animales en la espalda, y las duras pruebas que tienen que soportar hacen pensar en este tipo de ritual en otras culturas. Su confesión, su ejecución en «la horca» anunciada por el repique lúgubre de un tambor, el nombre del «santo paparro» que parece ser una parodia del Papa de Roma, el fuego que prenden a la carreta que recorre las calles del pueblo, la cruz que entregan a los condenados: todo esto evoca el tribunal de la Santa Inquisición, y esta interpretación ha contribuido por supuesto a la condena del conjunto de la fiesta de Camuñas por la Iglesia ¹⁰

Estas dos celebraciones de la Eucaristía, en los Andes y en La Mancha, contrastan con los Corpus Christi de dos ciudades cercanas. El ritual de Qoyllurit'i es, en relación al Cuzco, lo que el de Camuñas es en relación al de Toledo: son Corpus Christi «salvajes». En el Corpus de Toledo como en el de Cuzco, lo esencial es la procesión. Ésta exhibe, en un caso como en el otro, la estructura social de la ciudad: la de Toledo está organizada alrededor de la custodia, que preceden y siguen en orden estricto las autoridades civiles y eclesiásticas, las cofradías y los órdenes militares; la de Cuzco va formada esencialmente por los catorce santos de los barrios de la ciudad que han traído la víspera a la catedral. Hasta los años sesenta en Cuzco, la custodia venía al final de la procesión, como en otras ciudades. Pero como una vez que habían pasado las diferentes divinidades de los barrios (que no dejaban de evocar a las de los linajes prehispánicos) no había nadie para presenciar el paso del Santísimo

10. Sería demasiado largo describir aquí este interesante ritual que va mucho más allá de un simple rito iniciático. Véase Antoinette Molinié, «Rite espagnol en clef de juif», *Terrain*, n° 27, septembre 1996, p.131-146.

mo, ahora viene la custodia al principio de la procesión. En Toledo como en Cuzco, la procesión de Corpus Christi es como una metáfora de la sociedad urbana: en Toledo jerarquía estricta de los estamentos, en Cuzco yuxtaposición de barrios que reafirman las unidades sociales prehispánicas. En Camuñas y en el Qoyllurit'i los actores rituales imponen otro orden: el de un dualismo cuyos dos modelos vamos ahora a comparar.

El dualismo del Qoyllurit'i

La estructura dualista de la sociedad andina funciona a varios niveles. Puede tener una dimensión étnica y ordenar la oposición de dos mitades compuestas cada una por varios linajes, tal como ocurre hoy en día en algunas etnias de Bolivia cuyos territorios se extienden generalmente sobre varios pisos ecológicos, muy distantes uno de otro. Se trata en este caso de un modelo prehispánico de diversificación de recursos. A partir de 1570 los asentamientos dispersos de las poblaciones andinas son reunidos en pueblos para la recolección del tributo y la evangelización. Con estas «reducciones» coloniales, la estructura dualista toma la dimensión del pueblo cuyos barrios adoptan la lógica de los linajes anteriormente dispersos. Estos últimos desaparecen poco a poco hasta que se expresan solamente por la oposición entre dos mitades relativamente endogámicas.

A nivel del Estado inca, la ciudad imperial de Cuzco donde la nobleza dominaba un territorio de más de 6 000 km², del actual Ecuador a Chile, estaba organizada en dos mitades jerárquicas que juntaban doce unidades políticas. El territorio de Cuzco estaba dividido entre estas mitades, las cuales estaban divididas a su vez en dos, resultando así una doble bipartición. Esta ordenaba el espacio no solamente de la ciudad de Cuzco sino también del conjunto del Tawantinsuyu, el imperio de las Cuatro Partes.

De esta manera, a través un sistema de desdoblamiento de las categorías, y según un principio de encajonamientos sucesivos, la estructura dualista ordena aún hoy día no sólo la organización de la sociedad tradicional, sino además la concepción del universo y de lo divino.

La organización de los bailarines del Qoyllurit'i es un ejemplo notable de este dualismo andino. Dos conjuntos, los *q'ara ch'unchu* y los *capac qolla*, tienen un papel esencial en las celebraciones. Ellos están formados por los grupos coreográficos que envían las «naciones» cuyas delegaciones están así compuestas por estas dos categorías de bailarines. Teóricamente cada delegación tiene un grupo de *q'ara ch'unchu* y un grupo de *capac qolla*, lo que constituye a nivel de la romería un gran conjunto de *q'ara ch'unchu* y otro de *capac qolla*. Se trata de una estructura dualista a nivel general de la romería en la que se encajonan toda una serie de estructuras dualistas a nivel de cada una de las delegaciones de las «naciones».

Cada bailarín del Qoyllurit'i asume un «cargo» religioso en la comunidad que lo delega, al que corresponde un puesto jerárquico dentro de la coreografía. De esta manera durante la peregrinación, la estructura social de la comunidad que envía una delegación se reproduce por el sistema de «cargos» anuales que cada uno asume por turno. Se puede observar así como este peregrinaje contribuye a la reproducción de cada «nación» por medio de los «cargos» asumidos dentro de su delegación. Este proceso de identificación se encuentra acentuado por el papel de la divinidad protectora que cada una de las delegaciones trae consigo a la peregrinación. Estos retablos portátiles (santos patrones de los pueblos o réplicas del Cristo celebrado) son depositados en el santuario, cerca de la roca donde apareció Cristo, para que se recarguen en energía reproductora e identitaria, un poco como baterías que se enchufan a la red eléctrica.

Ya hemos visto que el lugar de la peregrinación corresponde a una frontera entre dos medios ecológicos opuestos,

las tierras altas y las tierras bajas. Este encuentro está simbolizado por el de los dos principales conjuntos de bailarines que están relacionados, cada uno de ellos, a un piso ecológico. Los *q'ara ch'unchu* representan los indios de la selva tropical. En quechua *ch'unchu* significa justamente «salvaje», y es el nombre que se les da a los selváticos. Llevan un tocado de plumas de ara que es justamente un ave tropical. En oposición a ellos los *capac qolla* representan las tierras altas, y más precisamente los comerciantes del altiplano. En este sentido el encuentro de los dos grupos simboliza así la oposición entre los pobres que viven en un mundo de igualdad y los ricos que forman una sociedad diferenciada.

El simbolismo de los bailarines va aún más allá. Su oposición tiene una dimensión espacial pero también temporal. En los Andes el tiempo y el espacio están confundidos en la noción de *pacha* que se podría traducir por «universo». Los Andinos tienen una visión cíclica de la historia y separan dos eras, antes y después de la aparición del sol. Los *q'ara ch'unchu* representan la era de los prehumanos que vivían sin sol, en un estado de indiferenciación social. Cuando aparecieron los incas civilizadores, los prehumanos se refugiaron en la selva tropical para no arder a la luz del astro divino. En el polo opuesto los *capac qolla* que representan las tierras altas, simbolizan también el tiempo de la humanidad presente y socializada. La posición de frontera del lugar de la romería, así como la oposición entre los dos grupos de bailarines, evocan el tránsito entre el caos oscuro y la civilización que trajo el Sol de los incas. Los dos grupos de bailarines representan así dos eras de la historia del mundo, en espacio y en tiempo. Esta estructura dualista del conjunto de los bailarines es dramatizada por un combate ritual entre *q'ara ch'unchu* y *capac qolla* celebrado el último día de la fiesta, en el pueblo de Ocongate.

Los *ukuku*, que también se llaman *paulucha*, forman un tercer grupo ritual y tienen un papel esencial. Su máscara de

lana con ojos dibujados de negro, así como las exégesis indígenas, lo identifican como un oso de la zona¹¹. Ahora bien este oso vive en el piedemonte tropical: su territorio tiene una posición intermedia entre los dos pisos ecológicos representados por los dos otros grupos de bailarines, los *q'ara ch'unchu* y los *capac qolla*. Además varias características del *ukuku* lo presentan como un verdadero modelo de frontera. Su papel en la fiesta es extremadamente ambiguo: es el encargado de mantener el orden con un enorme látigo de cuero que usa sin escrúpulos; pero en otros momentos genera un verdadero caos con sus bromas y gracias irrespetuosas. Su función en el ritual lo sitúa así entre el orden y el desorden.

El mito cuenta que el ancestro del *ukuku* era hijo de un oso y de una india: el *ukuku* es mitad hombre mitad animal, y se sitúa por lo tanto entre las categorías de lo «salvaje» y de lo «doméstico» (o si se prefiere de Naturaleza y Cultura) representadas cada una por los *q'ara ch'unchu* y por los *capac qolla*. Esta naturaleza intermedia se puede observar especialmente en los rituales nocturnos que se celebran en el nevado, pues los *ukuku* son sus principales protagonistas.

Los que transforman el Nevado sagrado en hostia gigantesca son en realidad los *ukuku*. Las ceremonias a la luz de los cirios se celebran al alba, en el límite entre el día y la noche, entre el tiempo de los antepasados que vivían sin sol (el tiempo de los *q'ara ch'unchu*) y el tiempo de la humanidad actual (el tiempo de los *capac qolla*). El nevado está poblado de «condenados», unos muertos-vivos que trepan eternamente por las pendientes del glaciar para expiar su pecado de incesto que cometieron en la tierra. El *ukuku* y el

11. Jorge FLORES OCHOA los identifica más bien como alpacas. Su argumento está fundamentado en la traducción de *ukuku*: «oso» se dice en quechua «*ukumare*» y no «*ukuku*» (Jorge FLORES OCHOA, *El Cuzco, resistencia y cotinuidad*, Cuzco, 1990, Centro de Estudios andinos). Sin embargo muchos informantes afirman que se trata de osos.

«condenado» están situados en el límite entre el mundo salvaje y el mundo civilizado, puesto que el primero ha sido engendrado por un humano y un animal mientras que el segundo ha cometido el pecado de incesto.

Los *ukuku* tienen una voz de *falsetto*: se trata por lo tanto de una voz femenina en un cuerpo masculino, y el resultado de esta combinación es una imagen intermedia entre los dos sexos. Ahora bien el piso ecológico de arriba tiene generalmente una connotación masculina, mientras que el piso de abajo tiene una connotación femenina. La voz de los *ukuku* puede así interpretarse también como un elemento intermedio entre los grupos que representan el piso de arriba y el de abajo.

Cada *ukuku* lleva en la mano su propia réplica representada por una muñeca en miniatura, como si quisiese exhibir su propia dualidad ontológica. El *ukuku* ocupa una posición intermediaria entre los espacios/ tiempos que representan el *q'ara ch'unchu* y el *capac qolla*. Su postura liminal corresponde a:

- el piso ecológico intermedio del piedemonte
- su origen mítico entre Naturaleza y Cultura
- el momento esencial de su actuación ritual (el alba)
- su voz entre la connotación femenina de abajo y masculina de arriba.

Los *ukuku* están tradicionalmente divididos en dos grupos regionales, uno de Paucartambo y el otro de Canchis. Son estas mitades *ukuku*, las que celebran batallas rituales mortales, dando así una dimensión sacrificial a la Eucaristía / Nevado. También son los *ukuku* quién recortan bloques de hielo sagrado que llevan en la espalda a la iglesia, en un movimiento homólogo e inverso al de los comulgantes.

De manera que los *ukuku* son los actores esenciales de la transfiguración eucarística del Nevado sagrado. Modelo de frontera en su naturaleza intermedia entre el hombre y el

animal, subrayada por su mito de origen, por su voz, por su relación con los «condenados», juegan un papel de intermediación entre el mundo cristiano y el mundo andino: cristianizan el Nevado llevando cruces, y andinizan el santuario de Cristo llevándole fragmentos del Nevado. Además se dividen en mitades de combatientes para dar una dimensión sacrificial al Nevado eucarístico. Van a buscar el cuerpo de su dios doble del interior al exterior, al Nevado divinizado del exterior hacia el interior, al Cristo del santuario. Su rol de mediador encuentra así su realización en la «invención» de una expresión cultural intermedia.

Finalmente la organización del conjunto de los bailarines de la romería aparece como la oposición entre los *q'ara chunchu* y los *capac qolla*, mediatizada por la categoría intermedia de los *ukuku*. Cada delegación de cada una de las «naciones» está ordenada por esta misma estructura, estando cada una de ellas compuesta por estos tres grupos.

Vamos a analizar ahora, en una perspectiva comparatista, la organización del ritual español.

El dualismo del Corpus de Camuñas.

El Corpus Christi de Camuñas fué rehabilitado, después de su prohibición, en 1962. Los Pecados y los Danzantes, todos hombres, forman la Cofradía del Santísimo Sacramento.

De los 43 Danzantes, 25 tienen un rol activo durante los rituales de Corpus. Su máscara tiene una nariz muy larga, y tocan una «sonaja» (pandereta sin membrana) en un ritmo repetido durante toda la fiesta. El estatuto de cada Danzante depende de una jerarquía determinada por la edad. Son

el «capitán»

el «alcalde»

el «judío mayor» que tiene a su cargo ofrecer su casa para las reuniones del grupo durante la fiesta.

«el del cordel» que lleva una soga de esparto que usa para la disciplina del grupo.

el «tras de guía» que cierra el desfile de los Pecados.

Fuera de esta jerarquía hay que notar tres personajes esenciales:

«el de la porra» que toca un instrumento original en ritmo repetido¹².

«la madama» vestido de mujer que baila al ritmo de «el de la porra».

«el del tambor» que acompaña el ritmo de «el de la porra».

De los 37 Pecados, 22 toman parte activa en el ritual. Su máscara lleva cuernos adornados con cintas de colores iguales a las que iluminan su gran vara negra Su orden jerárquico depende también de la edad:

«la pecaílla» cuyo traje masculino es, como veremos, un poco diferente del de los demás

«el correa» que lleva un látigo de cuero para mantener el orden

«el suplente de correa» que en algunas circunstancias, como en «la horca», reemplaza al precedente.

Vienen después los «pecados normales» ordenados según la fecha de su iniciación. Situado fuera de esta jerarquía, el «pecado mayor» ofrece su casa (la «pecauría») como lo hace el «judío mayor» en el grupo de los Danzantes. Lleva una máscara muy especial de cara de cerdo por la que le llaman también «boca de gorrino».

Como en el caso del Qoyllurit'i, es imposible describir

12. Se trata de un idiófono de madera semejante a una castañuela que se percute con un mazo.

aquí el conjunto de este espléndido ritual que empieza el miércoles, vísperas de Corpus y dura cuatro días¹³. Me referiré a algunos momentos del jueves de Corpus cuando los dos grupos intervienen más directamente, momentos que se repiten el domingo siguiente.

Los Pecados y los Danzantes se reúnen cada uno por su cuenta en sus casas rituales el jueves por la mañana¹⁴. En seguida los Danzantes van a buscar con sus percusiones y bailes, a los Pecados que los reciben en su casa ritual enmascarados y rugiendo. Juntos vuelven a la casa de los Danzantes y luego se dirigen al Ayuntamiento a recoger las autoridades municipales y a la casa parroquial para recoger al cura. En estas dos visitas se les ofrece un vaso de «zurra» (vino blanco, azúcar y agua). Un poco más tarde los Pecados van a «echar la carrera»: ordenados en fila según su jerarquía, corren uno después del otro hacia el cura o hacia el alcalde, rugiendo, saltando y estremeciéndose ante el estandarte colocado al medio de su recorrido, y finalmente, descubriéndose la cara en un saludo ante la personalidad así celebrada. Todos van después a misa. Los Danzantes entran en la iglesia al ritmo de sus percusiones y se forman en dos filas. La «madama» acompañada de «el de la porra» y de «el del tambor», y seguida por «el alcade» que agita su bastón de arriba abajo y ejecuta, en la nave central de la iglesia, una danza fogosa al son de sus castañuelas. Después de este baile conmovedor, se celebra la misa. Los Pecados se han quedado fuera, formando un círculo alrededor de la puerta de la iglesia. En cada momento importante de la liturgia, como por ejemplo la lectura del Evangelio y sobre todo la

13. Para una descripción del ritual ver el magnífico libro editado por uno de sus propios actores, ilustrado con fotografías espléndidas:

Imágenes de una danza. Camuñas: Pecados y Danzantes, Gabriel ROMERO ARANDA (ed.), TOLEDO, 1994, Diputación Provincial de Toledo.

14. La primera reunión de los dos grupos en sus casas rituales se realiza el domingo de Ramos cuya liturgia sirvió en parte de modelo a Santo Tomás de Aquino para imaginar la procesión de Corpus.

elevación de la Hostia, uno de los Pecados, avisado por un maestro de ceremonia, dispara su escopeta. Inmediatamente los Pecados que se han quedado en el umbral del templo se ponen a rugir, a gruñir, y a rascar el suelo con sus inmensas varas de colores.

Después de la misa, todos pasan atrás de la iglesia para celebrar la ceremonia de «tejer el cordón» ante la inmensa custodia de cartón erguida en un altar decorado con ramas de árbol, en el que el cura va a depositar la custodia «verdadera». Los Pecados surgen enmascarados, chillando agresivamente. Se ordenan según su jerarquía como anteriormente, pues cada uno de ellos va a «echar la carrera» al Santísimo. Como lo habían hecho ante el alcalde y ante el cura, cada uno de ellos, uno tras otro, se lanza a toda velocidad, brinca delante del estandarte y arremete rugiendo contra la hostia ante la cual, finalmente, cae de rodillas. El que empieza (en silencio, veremos porqué) es «la pecaílla»; luego va el «judío mayor»; después se lanzan los «pecados normales» ordenados según la fecha de su iniciación, seguidos por «el suplente de correa» y finalmente por «el correa» que esconde su látigo de cuero. Cuando todos los Pecados han corrido, se inmovilizan de cada lado del espacio ritual para dejar entrar a los Danzantes que van a interpretar el baile de «tejer el cordón».

Cuando éste se acaba, el cura (que no ha intervenido para nada en todo este ritual) recoge la «verdadera» custodia colocada debajo de «la falsa», para iniciar la procesión de todo el pueblo según el modelo clásico. Las calles están decoradas con plantas olorosas, el suelo cubierto de romero. Algunas casas exhiben unos altares adornados con flores y con la ropa más fina de la familia. El cura hace una parada ante ellos y los Pecados corren de nuevo contra el Santísimo, según el mismo orden que anteriormente, siendo cada uno anunciado por los disparos del encargado de la escopeta. Se desprende un olor de pólvora infernal.

Observemos la estructura dualista que caracteriza el ri-

tual, para establecer una comparación entre los grupos rituales de los Corpus andino y manchego. Hemos visto que los actores principales de la fiesta de Camuñas son las mitades de una cofradía. Su oposición se expresa por una agresividad ritual durante toda la fiesta, pero está también construida por el contraste entre las características de sus miembros, así como por una preocupación de simetría en el transcurso del ritual.

En cada uno de los grupos, aparecen cargos simétricos: el «judío mayor» de los Danzantes y el «pecado mayor» de los Pecados proporcionan las casas rituales de cada una de las mitades. Al cargo de «correa» entre los Pecados corresponde el cargo de «el cordel» entre los Danzantes: el látigo del primero es de cuero y el del segundo es de esparto.

Las puertas de las casas rituales de cada uno de los dos grupos están decoradas con vegetales: retama para los Danzantes y ramas de álamo para los Pecados. Cada una de estas plantas adorna alternativamente cada año la custodia de cartón ante la cual se celebran los rituales esenciales.

Los dos grupos se oponen también en sus trajes y en sus máscaras: el pantalón y los zapatos de los Danzantes son blancos mientras que los de los Pecados son negros, en los dos casos adornados con colores llamativos. A la larga nariz corva de los Danzantes (que antiguamente era mucho más pronunciada) se oponen los cuernos prominentes de los Pecados. Los primeros agarran su máscara por la nariz, mientras que los segundos se la quitan metiendo sus dedos en el hueco de los ojos.

Incluso, los perfumes del ritual se oponen: en cada etapa de la misa el incienso perfuma el interior del templo y los Danzantes reunidos alrededor del altar, mientras que un olor infernal de pólvora invade el umbral de la iglesia y los Pecados que gruñen contra la hostia o contra el Evangelio.

Una obsesión de simetría parece presidir la acción ritual. Se puede notar primero su repetición minuciosa del jueves al domingo. No se trata como se podría pensar de una pro-

gramación para los domingueros. El rito siempre ha sido doble, y la propuesta reciente de suprimir la celebración del jueves fue para los camuñenses como el anuncio del final de su fiesta.

Por otra parte el orden en el que los dos grupos van a buscar los diferentes actores para empezar el rito se invierte estrictamente cuando los acompañan al final. El estandarte y la cruz de la cofradía son manipulados simétricamente: un año los Pecados llevan el estandarte y los Danzantes la cruz, y el año siguiente este orden se invierte.

Todas estas simetrías e inversiones subrayan una oposición esencial: los Danzantes tocan música mientras que los Pecados rugen emitiendo sonidos inarticulados; los Danzantes bailan mientras que los Pecados corren y saltan. Los términos que designan las actividades rituales de cada uno de los dos grupos hablan por sí solos: se dice que «los pecados echan el brinco» y que «los danzantes tejen el cordón». Tejer es una actividad eminentemente cultural, mientras que brincar es más bien propio de animales. Estos términos oponen notablemente los caracteres de cada grupo identificando su oposición: los Pecados están relacionados con lo salvaje y los Danzantes con lo doméstico.

Esta oposición desaparece por un momento en la adoración ortodoxa del Santísimo Sacramento delante de los altares colocados en el recorrido de la procesión. Cuando el pueblo se arrodilla ante la custodia presentada por el cura, los Danzantes interrumpen su música y los Pecados sus aullidos para unirse en un silencio impresionante (ni ruido de Pecados, ni música de Danzantes) ante el cuerpo de su dios. Esta comunión sonora va acompañada de una conjunción de olores: el incienso que perfuma los Danzantes durante la misa se mezcla deliciosamente con la pólvora de los tiros que acaban de saludar a la Eucaristía.

Hemos visto en el Qoyllurit'i como los *q'ara ch'unchu* y los *capac qolla* representan explícitamente las categorías espaciales y temporales de lo salvaje y de lo doméstico. Esta

oposición fundamental parece ser común a los dos rituales. Pero en el caso del Qoyllurit'i, entre los *q'ara ch'unchu* y los *capac qolla*, se inserta la categoría liminal de los *ukuku*. ¿Existe en el ritual de Camuñas el equivalente de esta mediación que ejercen los *ukuku* en el Qoyllurit'i?

En el Corpus de Camuñas no existe un grupo liminal comparable al de los *ukuku*. Sin embargo la articulación entre los Pecados y los Danzantes está presente. Se le puede descubrir en el carácter intermedio de algunos detalles de la vestimenta (en la que habíamos encontrado también la oposición entre Pecados y Danzantes) y en algunas características de la acción ritual. Estos detalles los observamos en los personajes que representan las autoridades de cada uno de los grupos.

Los Pecados van vestidos de negro. Sin embargo «la pecaílla» que es su máxima autoridad, lleva pantalón y zapatos blancos, igual que los Danzantes. Su vara es mucho más corta que la de los demás Pecados y se parece bastante a la que lleva el «capitán» de los Danzantes. Simétricamente, mientras que los Danzantes van vestidos de blanco, sus jefes (el «capitán» y el «alcalde») llevan pantalones y zapatos negros como los Pecados. A la inversa los otros Danzantes, el «alcalde» y el «capitan» llevan varas adornadas con cintas de colores, parecidas aunque más cortas, a las que llevan los Pecados. Por otra parte «la pecaílla» de los Pecados y «la madama» de los Danzantes (los dos papeles femeninos en cada uno de los dos grupos) llevan la misma máscara, perfectamente intermedia entre las de los miembros de los dos grupos: sin los cuernos de la máscara de los Pecados ni la nariz corva de la de los Danzantes, la máscara que llevan la «pecaílla» y la «madama» es en realidad una máscara de Pecados sin cuernos.

Finalmente, la «pecaílla» lleva en los tobillos el único elemento sonoro del grupo de los Pecados: unos cascabeles que, al paso de su carrera, tienen un sonido situado entre la música propia de los Danzantes y el ruido propio de los

Pecados. Por otra parte «la pecaílla» no ruge al lanzarse contra la custodia, sino que corre en silencio, acompañado por el ruido-música de sus cascabeles. Por todas estas características, este personaje tiene una posición liminal. Es así a través del conjunto de todos estos detalles ínfimos que se expresa la transición entre los dos grupos de actores del ritual de Camuñas.

Comparaciones trasatlánticas

El dualismo de la cofradía de Camuñas dividida en Pecados y Danzantes, así como la celebración del Qoyllurit'i con sus *q'ara ch'unchu* y sus *capac qolla*, expresan, cada uno a su manera, la oposición entre seres salvajes que han vivido antes de la aparición de la cultura (*q'ara ch'unchu* y Pecados) y seres que viven en sociedad (*capac qolla* y Danzantes). En el Corpus andino la oposición entre lo salvaje y lo doméstico es explícita, mientras que en el Corpus manchego esta oposición es implícita, pues nadie la menciona en el discurso. En el Corpus andino estas categorías tienen su origen en el mito, en el Corpus manchego tienen su origen en el mismo rito. En el Qoyllurit'i los *q'ara ch'unchu* corresponden al mundo caótico, interior y oscuro de la selva, así como al tiempo de los *ñaupa machu* que vivían antes de la aparición del Sol y de la sociedad, mientras que los *capac qolla* corresponden al piso ecológico de arriba donde subieron los seres sociales después de la aparición del Sol y de la sociedad. En Camuñas, la oposición entre Pecados y Danzantes se expresa en la acción ritual ella misma: en la vestimenta de cada uno de los grupos, en sus actuaciones y en la agresividad ritual.

Pero en el caso del Qoyllurit'i, entre los *q'ara ch'unchu* y los *capac qolla*, se inserta el grupo de los *ukuku*: aquí una tercera categoría expresa una mediación entre los dos términos del dualismo. Esta categoría, igual que las de *q'ara*

ch'unchu y *capac qolla*, está construida esencialmente por el mito: el *ukuku* es descendiente de un animal y de una mujer, entre Naturaleza y Cultura. También contribuyen a esta elaboración algunas creencias como la relación entre *ukuku* y «condenado», y finalmente la acción ritual, como la función ambigua que cumple en ella el *ukuku*, sus actuaciones al alba o su máscara que corresponde a un animal del piedemonte, intermedio entre el piso de los *q'ara ch'unchu* y el de los *capac qolla*. Se puede ver en la categoría de los *ukuku* una ilustración del tripartismo que caracteriza las organizaciones dualistas, tal como lo demostró C. Lévi-Strauss en su análisis de la sociedad bororo¹⁵.

Los *ukuku* están divididos a su vez en dos grupos, el de Paucartambo y el del Quispicanchis. Parece que repiten en su seno el dualismo del conjunto del Qoyllurit'i del que constituyen la categoría liminal. Recientemente un tercer grupo de *ukuku* ha sido creado. ¿Representaría este la categoría de mediación entre Paucartambo y Quispicanchis, dentro del grupo de los *ukuku*? Tendríamos así otro dualismo, el de los *ukuku*, encajonado en el anterior, el del Qoyllurit'i. Por otra parte cada *ukuku* lleva en la mano su doble en forma de muñeca que él llama su *wauqi*, su «hermano» en quechua. O sea que el grupo de los *ukuku*, liminal a nivel del conjunto del ritual entre los *q'ara ch'unchu* y los *capac qolla*, está dividido en dos mitades, ellas mismas constituidas por individuos formados por dos entidades. Reconocemos en esta estructura el encajonamiento prácticamente infinito de dualismos sucesivos, tan característicos del pensamiento andino.

En la estructura de Camuñas esta tercera categoría liminal no existe como tal, pero hemos visto que tiene una existencia implícita en las marcas de transición que pueden descubrirse dentro de cada uno de los grupos de Pecados y

15. Claude LÉVI-STRAUSS, «Les organisations dualistes existent-elles ?», in *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, Plon.

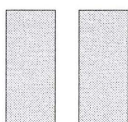
de Danzantes. Mientras que en el Qoyllurit'i la mediación toma la forma explícita de un grupo específico que instituye la frontera entre mitades como una tercera categoría, en la celebración de Camuñas la mediación va colocada en ciertos individuos de cada una de las mitades que adoptan características de la mitad contraria.

Se podría representar estos dos dualismos de la manera siguiente:

El dualismo del Qoyllurit'i



*Q'ara
ch'unchu*

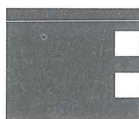


Ukuku

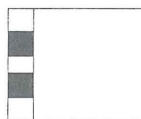


Capac qolla

El dualismo de Camuñas



Pecados



Danzantes

Hemos visto que la oposición entre lo salvaje y lo doméstico que es explícita en el Qoyllurit'i, es implícita en Camuñas. Es que aquí, en tierra española, dicha oposición está cubierta por el discurso sobre la que existe entre el Bien y el Mal característica del cristianismo. La interpretación oficial del ritual, que se elaboró para su rehabilitación y por lo tanto que es muy reciente, pero que hoy en día es

ya presentada como exégesis indígena, lo expresa con claridad¹⁶.

Según esta teoría, el Corpus de Camuñas es un auto sacramental oral, sin texto, sólo con mímicas y gestos, en el que los Danzantes hacen de «virtudes». En su actuación Pecados y «virtudes» escenificarían el triunfo de la Gracia sobre el pecado. Según esta interpretación «la madama» representaría la Gracia y los Danzantes las virtudes teologales y cardinales: es así que «el capitán» tendría el papel de la Caridad, «el alcalde» el de la Esperanza, el «judío mayor» el de la Fe, «el del cordel» el de la Justicia, «el del tambor» el de la Templanza, y «el de la porra» el de la Fuerza. En la coreografía de «tejer el cordon», las almas representadas por los demás Danzantes se salvan por la Gracia y por la Fuerza («la madama» y «el de la porra»). Así se interpreta la danza que «la madama» y «el de la porra» ejecutan delante de cada uno de sus compañeros Danzantes, al final de la cual estos sacan su pañuelo blanco y lo agitan alegremente. Todos los detalles de la coreografía son interpretados por esta exégesis con una admirable elaboración.

Entre los Pecados, esta teoría distingue a «la carne», «el demonio» y «el mundo». La primera está representada por la «pecaílla» que lleva un nombre femenino adecuado. Los cascabeles que lleva en los tobillos tocan para atraer a la víctima. Corre en silencio y se disfraza hipócritamente de virtud pues lleva un pantalón blanco de Danzante. La envía por traición «el demonio» con «boca de gorrino» (el «pecado mayor») que se lanza detrás de ella contra la custodia. Después viene «el mundo» representado por «el

16. Esta interpretación ha sido publicada en Pedro YUGO SANTACRUZ, *Danzantes y Pecados de Camuñas*, Toledo, 1985, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Diputación Provincial de Toledo.

Está tan difundida hoy que incluso estudiosos de la calidad de Julio Caro Baroja la adoptan como «verdadera» sin fijarse en el modo que ha sido elaborada (cf. Julio CARO BAROJA, *El estío festivo (fiestas populares de verano)*, Madrid, 1984, Taurus, p. 89).

correa». Los demás Pecados encarnan los pecados capitales y toda clase de vicios. Uno tras otro, son vencidos por el Santísimo, y vienen a arrodillarse ante él.

Esta teoría, desde hace poco tiempo, es voceada por un megáfono durante la danza de «tejer el cordón», difundida a través de folletos de la municipalidad y de instituciones toledanas: es presentada a los visitantes como la «verdadera». Sin embargo pasar una temporada en el pueblo permite apreciar que no es compartida por todos, ni mucho menos. Se puede apreciar especialmente que esta exégesis ignora rotundamente la denominación de los Danzantes como «judíos». Algunos camuñenses invierten los papeles del Bien y del Mal entre los dos grupos. En estas exégesis los «danzantes-judíos» atacan al Santísimo Sacramento sigilosamente, lo capturan y «tejen el cordón» alrededor de él, como lo dice el mismo nombre de su danza. Los Pecados, que en realidad son según esta teoría, buenos cristianos (algunos dicen que son los apóstoles), corren desesperadamente hacia el Santísimo para liberar a su Señor. Sin poder debatir aquí, por falta de espacio, las teorías indígenas del ritual de Camuñas¹⁷, lo que nos interesa por el momento es que formulan, de una manera o de otra, el maniqueísmo cristiano entre el Bien y el Mal: en resumidas cuentas, cada grupo se atribuye el papel del Bien, dejando el del Mal al bando contrario. Se puede establecer una relación estructural entre este maniqueísmo y la ausencia de término medio en la estructura dualista de la ceremonia de Camuñas.

Del otro lado del Atlántico, la celebración del Qoyllurit'i no hace ninguna referencia a esta oposición cristiana entre Bien y Mal: los *q'ara ch'unchu* que asumen el papel de lo salvaje y que hubiesen podido, en una perspectiva moralizadora, interpretar el Mal, tienen fama de ser muy queridos por el Cristo para quien bailan (como los Danzantes de Ca-

17. Véase A. MOLINIÉ, op. cit.

muñas) dentro del santuario. Aquí en los Andes, la complementariedad ordena el mundo, tanto el espacio como el tiempo: la otra mitad es estructuralmente simétrica a la mía, que yo sea *q'ara ch'unchu* o *capac qolla*. Esta complementariedad es inherente al pensamiento andino. Caracteriza las mitades sociales como «masculina» y «femenina» o como «alta» y «baja», y considera cualquier divinidad como buena o mala, no por su naturaleza en sí, sino según las circunstancias, y sobre todo según las ofrendas que se le hacen. Incluso el Cristo de Qoyllurit'i puede ser benéfico o maléfico según la calidad de las relaciones de reciprocidad que uno establece con él. Es sin duda este diálogo permanente entre categorías simétricas y complementarias lo que expresa la importancia que toma en este ritual (como en otros campos conceptuales del pensamiento andino), la categoría de mediación.

Ésta se expresa esencialmente en la naturaleza y la función liminales de los *ukuku*, pero también en la cultura intermedia entre andinidad y cristianismo inventada por los Andinos, de la cual el Cristo/Nevado es ejemplar. Enfocándolas a partir de la filosofía andina del término medio, existe una homología de estructura entre la categoría de los *ukuku* y la divinidad Cristo/Nevado. Las categorías intermedias son explícitas: los *ukuku* forman un grupo en sí, él mismo dividido en dos partes, y el culto a la divinidad binaria del Cristo/Nevado se explicita por circuitos rituales manifiestos, del exterior del cerro al interior del templo y del interior del templo al exterior del cerro.

Por lo contrario la oposición drástica entre el Bien y el Mal característica del cristianismo no admite término medio explícito: lo expresa admirablemente el dualismo del ritual de Camuñas donde no existe categoría intermedia entre los *danzantes* que bailan dentro de la iglesia y los *pecados* que rugen fuera. Sin embargo hemos visto que el dualismo de Camuñas dibuja transiciones en las personas de los jefes de cada uno de los grupos: el «alcalde» y el «capitán» de los

Danzantes, y «la pecaílla» de los Pecados, intercambian elementos de sus vestimentas. En el ritual de Camuñas la categoría de mediación existe de hecho, pero no es explícita, ni se expresa a nivel de grupo. Se encuentra restringida a ciertos individuos de cada una de las partes opuestas. La mediación va marcada no en un grupo sino en individuos. Sin duda hay que poner esta observación con otra dimensión del cristianismo: la del individualismo del que es de alguna manera el inventor¹⁸. Un poco como si en tierra española el cristianismo no hubiese admitido término medio «oficial» (explícito y en términos de grupo) entre el Bien y el Mal, entre Nosotros y los Demás, y tuviera que tolerarlo en el Nuevo Mundo donde se expresó en todas las categorías intermedias del mestizaje. Entre los Pecados y los «Danzantes-virtudes» parece no haber lugar para este término medio. Este último parece sin embargo en el traje individual: parecería que el ritual de Camuñas sugiriese que la mediación entre el Bien y el Mal es asunto de individuos. En la ceremonia andina por lo contrario la mediación es ensalzada por el grupo de los *ukuku* que son, finalmente, los maestros de la ceremonia.

Pero hay en el ritual de Camuñas algunos elementos que parecen escapar a la ortodoxia cristiana que se expresa en esta oposición drástica entre Bien y Mal, elementos que han motivado su prohibición. Es el caso del rito de «la horca» pero también del dualismo constante de la celebración: la repetición del ritual el domingo y el desdoblamiento del Santísimo Sacramento en «verdadera» custodia y en custodia de cartón. Esta heterodoxia no encuentra explicación en la sociedad camuñense que produce el ritual, mientras que por lo contrario la doble divinidad Cristo/ Nevado, y la cele-

18. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, París, 1983, Le Seuil. Para un análisis de esta relación entre ritual e ideología vease Antoinette MOLINIÉ «Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha)», *L'Homme*. 1997. n° 142, p. 7-32.

bración de la historia del mundo por los tres grupos del Qoyllurit'i, mantienen coherencia con otros elementos del pensamiento andino. En la definición de las tres categorías del Qoyllurit'i contribuyen el mito (las diferentes eras de la humanidad y la aparición socializadora del Sol), ciertas creencias (los «condenados», el culto a los cerros, el valor curativo del agua del hielo divinizado...), y finalmente toda la visión andina del mundo, especialmente sus ideales de complementaridad. Por lo contrario, en el ritual de Camuñas no encontramos, por lo menos a nivel explícito como en el Qoyllurit'i, la escenificación de un mito o la expresión de una creencia, fuera de la oposición entre el Bien y el Mal. Parece que, a la inversa del Qoyllurit'i, el rito de Camuñas no mantiene relaciones estructurales con la sociedad que lo produce. Se puede hacer la hipótesis que está relacionado estructuralmente con una sociedad desaparecida, la que lo produjo en no se sabe qué fecha. De esta manera se plantea, de manera concreta, el problema epistemológico de las relaciones entre antropología e historia. ¿Debe ceder el antropólogo al historiador el estudio del sentido profundo de un rito europeo como el de Camuñas? La respuesta a esta pregunta necesitaría otro análisis del ritual de Camuñas que prefiero dejar para otro artículo, para conservar por ahora los beneficios de la comparación: la posibilidad de pensar, gracias al contraste entre dos casos dispares, la coherencia entre un rito y la cultura que expresa, la relación estructural que un rito mantiene con la sociedad que lo produce, su manera de expresar la sorprendente capacidad de adaptabilidad de los hombres a los cultos ajenos y a la vez su vertiginosa fidelidad a sus propios dioses. A través de la diversidad de lo sagrado aparece la unidad trasatlántica del hombre, comparable de alguna manera a la unicidad de la eucarística substancia de pan o de hielo.

Obras citadas

- ARRIAGA, Pablo de , 1968 (1621), «Extirpación de la idolatría del Perú», *Crónicas Peruanas de interés indígena*, Madrid, «Biblioteca de autores españoles», t. CCIX.
- AVILA (Francisco de), 1980 (début du XVII^e), «Dioses y hombres de Huarochirí» traduit par G. TAYLOR dans *Rites et traditions de Huarochiri*, Paris, L'Harmattan.
- CARO BAROJA (Julio), 1984, *El estío festivo (fiestas populares de verano)*, Madrid, Taurus.
- COBO (P. Bernabé), 1956 (1653), *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, «Biblioteca de autores españoles», t. XCI-XCII.
- FLORES OCHOA (Jorge), 1990, *El Cuzco, resistencia y continuidad*, Cuzco, Centro de estudios andinos.
- GUAMAN POMA DE AYALA (Félice) 1980 (1584-1614) *El primer nueva crónica y buen gobierno*, México, Siglo Veintiuno.
- HOBBSAWN (Eric) et RANGER (Terence), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), 1958, «Les organisations dualistes existent-elles?», *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MOLINIÉ (Antoinette), 1988, «Sanglantes et fertiles frontières. Á propos des batailles rituelles andines», *Journal de la Société des américanistes*, t. LXXIV, p. 49-70.
- , 1992, «Comparaisons transatlantiques», *L'Homme*, 122-124, avril-décembre, XXXII (2-3-4), p. 165-183.
- , 1996, «Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens» (Les Andes, La Manche)», *L'Homme* (à paraître).
- MOROTE BEST (Efrain), 1988, «El oso raptor», *Aldeas submergidas*, Cuzco, Centro de estudios rurales andinos «Barto-

lomé de las Casas».

- PLATT (Tristan), 1987, «The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi (18th-20th Centuries)», *Journal de la Société des américanistes*, t. LXXIII, p. 139-191.
- POLO DE ONDEGARDO (Lic. Juan) 1916 (1584), *Los errores y supersticiones de los Indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo*, Lima, «Colección de Libros Referentes a la Historia del Perú, t. III.
- SPERBER (Dan), 1990, «The Epidemiology of Beliefs». C. Fraser et G. Gaskell, (éd), *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*, Oxford, Clarendon-Press, p. 25-44.
- YUGO SANTACRUZ (Pedro), 1985, *Danzantes y pecados de Camuñas*, Tolède, Instituto provincial de investigaciones y esutdios toledanos, Diputación provincial.

Índice

<i>Introducción</i> , por Antoinette Molinié (CNRS-Universidad de París X)	7
MIRI RUBIN (Universidad de Oxford): Corpus Christi: The Birth and Development of a Late Medieval Feast	31
CLAUDE MACHEREL (CNRS-Universidad de París X): Corpus Christi, cosmos y sociedad	47
VICENTE LLEÓ CAÑAL (Universidad de Sevilla): El Corpus Christi sevillano, de la edad media a la época romántica	67
PEDRO ROMERO DE SOLÍS (Universidad de Sevilla): Corpus Christi y tauromaquia. Una fiesta bajo el signo de la muerte sacrificial	87
BEATRIZ MONCÓ (Universidad Complutense de Madrid): La tarasca. Mujer y diablo en el Corpus Christi	129
SERGE GRUZINSKI (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París): El Corpus Christi de México en tiempos de la Nueva España	151

- BERTA ARES QUEIJA (CSIC, Sevilla): *Moros y cristianos* en el Corpus Christi colonial 175
- R. TOM ZUIDEMA (Universidad de Illinois): La fiesta del Inca, el Corpus Christi y la imaginación colonial: castigo y sacrificio humano como ritos de comunión 191
- ANTOINETTE MOLINIÉ (CNRS- Universidad de París X): Dos celebraciones “salvajes” del Cuerpo de Dios (los Andes y La Mancha) 245

Celebrando el Cuerpo de Dios, se terminó de
imprimir en el mes de julio de 1999, en los
talleres gráficos de Editorial e Imprenta
DESA S.A. (Reg. Ind. 16521),
General Varela 1577, Lima 5, Perú

PUBLICACIONES RECIENTES

BIRGER ANGVIK

La ausencia de la forma da forma a la crítica que forma el canon literario peruano. 1999. 432 p.

ELMER ARCE ORTIZ

La nulidad del despido lesivo y derechos constitucionales. 1999. 337 p.

FERNANDO ARMAS ASIN

La Constitución de la Iglesia en los Andes. 1999. 588 p.

PINKAS FLINT BLANCK

Grupos de poder y Derecho en el Perú. El caso de las industrias harineras y oleaginosas. 1999. 390 p.

MIGUEL GIUSTI

Alas y raíces ensayos sobre ética y modernidad. 1999. 338 p.

MIGUEL GIUSTI Y MARIA ISABEL MERINO (Editores)

Ciudadanos en la Sociedad de la Información. 1999. 157 p.

GUILLERMO LOHMANN VILLENA

Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII. 1999. 512 p.

ISMAEL MARQUEZ Y CESAR FERREIRA (Editores)

De lo andino a lo universal. La obra de Edgardo Rivera Martínez. 1999. 295 p.

IVAN MEINI MENDEZ

La responsabilidad penal de las personas jurídicas. 1999. 252 p.

WILLIAM MEJIAS-LOPEZ (Editor)

Marcel Bataillon y la América colonial. 1999. 470 p.

HIDEFUJI SOMEDA

El Imperio de los Incas. 1999. 330 p.

DE PRÓXIMA APARICIÓN

ANDRE COINE
Medio siglo con Vallejo

ALEJANDRO DIEZ
Comunidades mestizas: Tierra
elecciones y rituales en la sierra
de Pacaipampa

PIERRE DUVIOLS (Editor)
Cultura andina y represión

ENRIQUE FERNÁNDEZ S.J.
Perú Cristiano

GERARDO LEIBNER
El mito del socialismo indígena
en Mariátegui

ELVIRA MÉNDEZ CHANG
El control parlamentario de las
atribuciones del Presidente en la
celebración de convenios
ejecutivos internacionales
(Biblioteca de Derecho Político,
Vol. VI)

MARCIAL RUBIO C.
Para conocer la Constitución
Política de 1993

JAVIER SOLOGUREN
Cinco amantes apasionados

FONDO EDITORIAL
Av. Universitaria, cuadra 18,
San Miguel.
Apartado 1761. Lima, Perú
Telfs.: 460-0872 y 460-2291
460-2870 Anexos 220 y 356

