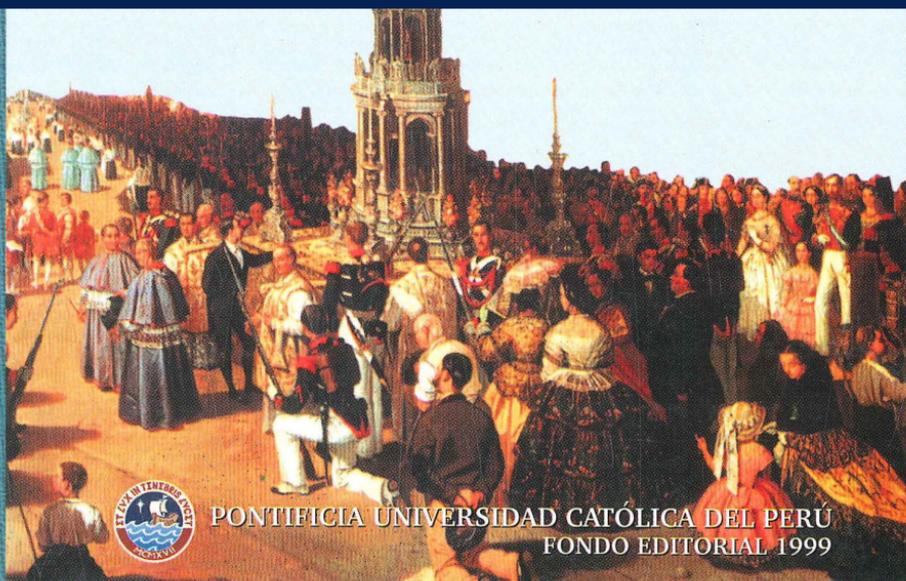


Celebrando el **Cuerpo** de **Dios**

Antoinette Molinié
editora

Capítulo 4



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

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 cordero 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). Ortíz 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. nº 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.

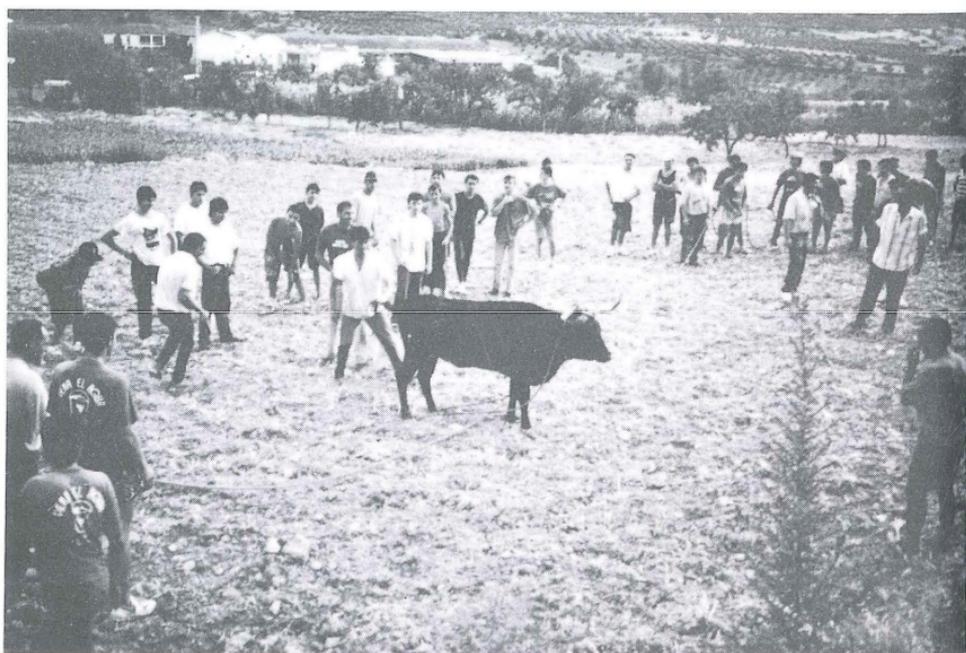
esta naturaleza que, en muchos sitios sería suficiente para suspender la prosecución del jolgorio, no hace, en este caso, sino excitar la alegría y la satisfacción del público. «Apenas alguno ha sido tocado, por este monstruo furioso, el populacho aplaude y grita de gozo...» (Cf. ACHARD IN DUMONT, 1951: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

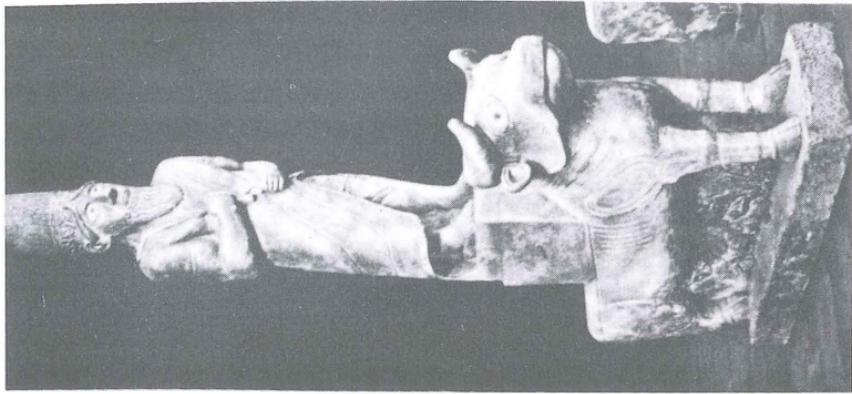


Fig. 9. El toro como soporte de la divinidad. Detalle de una portada del palacio de Kabora (principios del siglo XI a. de C.) en A. Parrot, *Assur*. Gallimard «L'Univers des formes», Paris, 1961, fig. 96, p. 87.

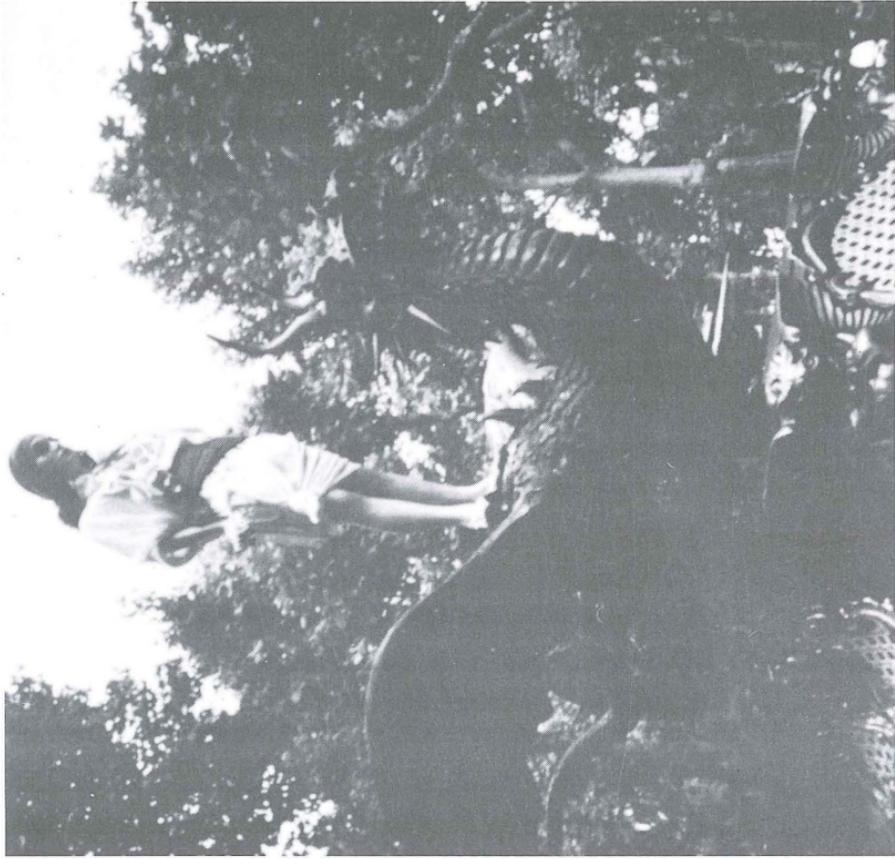


Fig. 10. La tarasca del Corpus Christi de Granada en 1991. Los espectadores denominan con la misma voz, tarasca, a la mujer erguida que al monstruo que le sirve de trono (Fot. de P. Romero de Solís).

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.

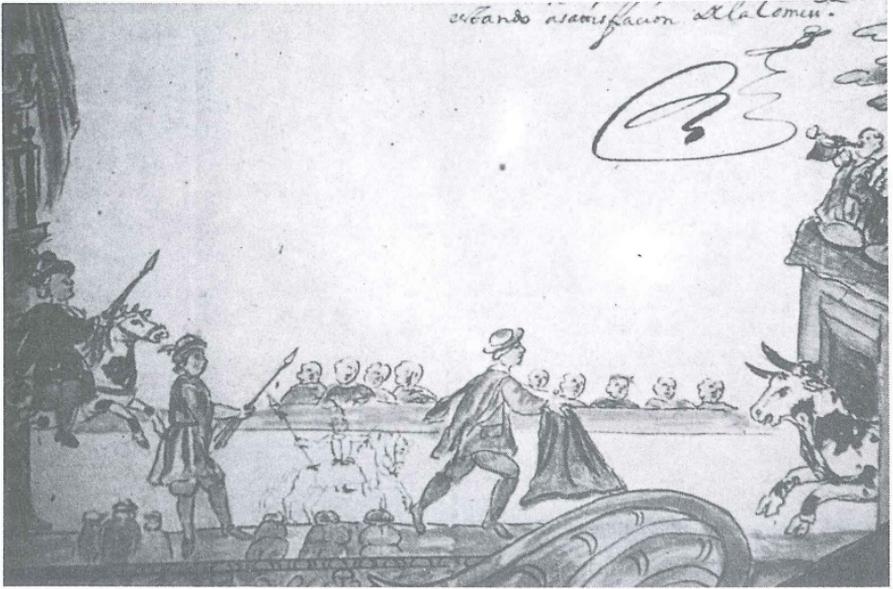


Fig. 11 La tarasca soporte de la tauromaquia. Diseños de tarascas barrocas presentadas a concursos convocados por el Ayuntamiento de Madrid durante el siglo XVII (Bernáldez, 1983: 98 y 140).

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.