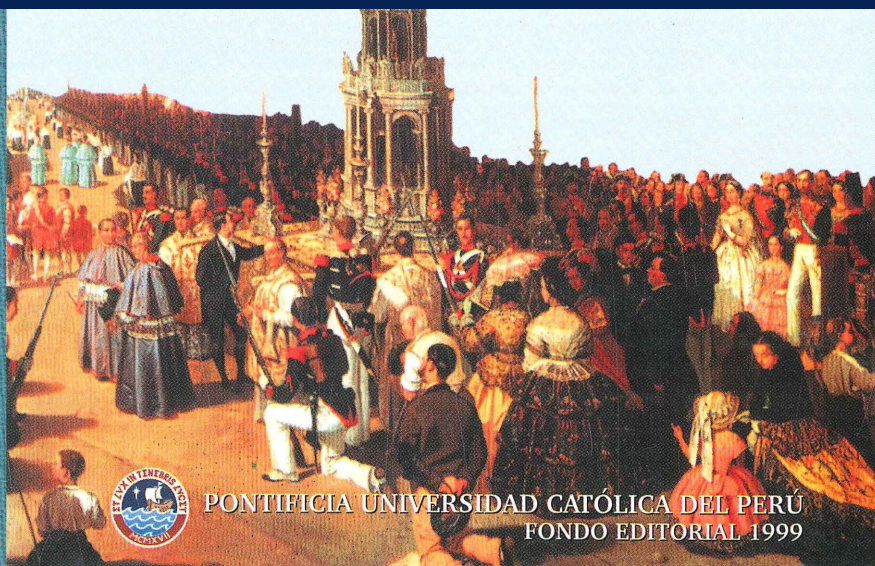


Celebrando el **Cuerpo** de **Dios**

Antoinette Molinié
editora

Capítulo 2



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, 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-

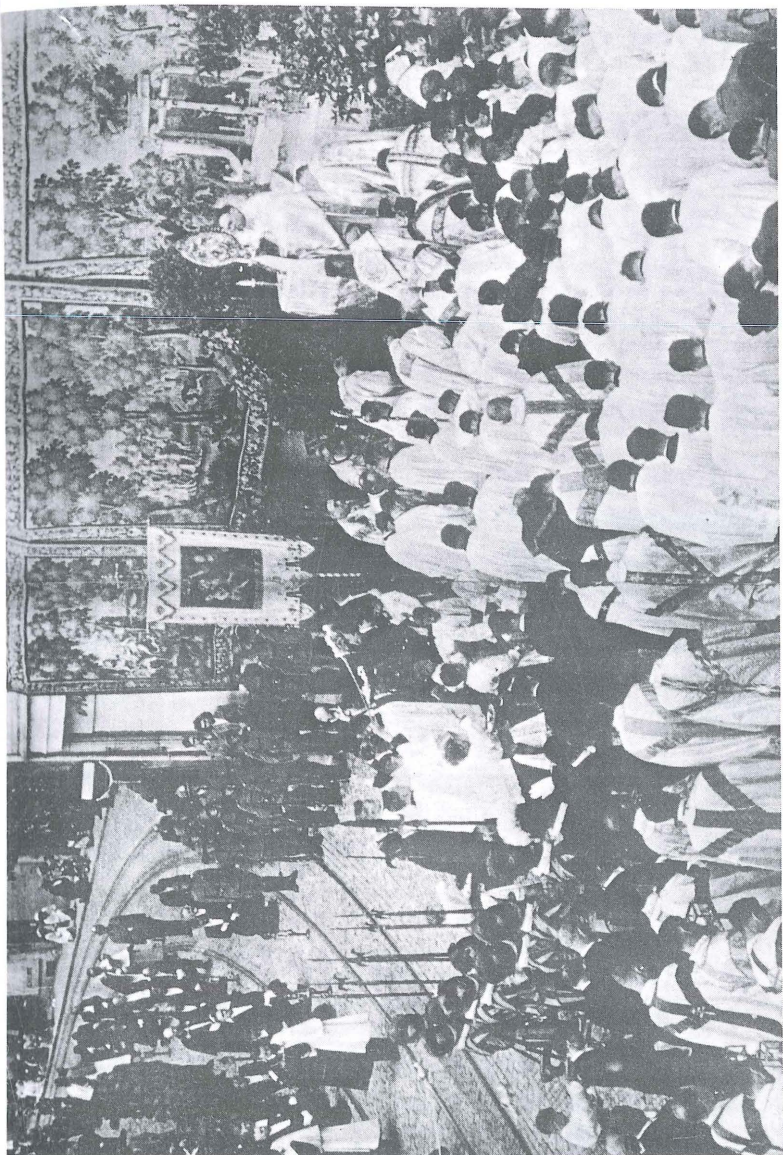


fig.4. Los representantes de la función soberana (religiosa y política) y los de la fuerza (ejército, guardia papal, policía) rinden fidelidad al «sol del saludo» el cual, en su reluciente custodia, se eleva de un altar adornado como para una coronación. Friburgo, hacia 1945 (Foto de Pierre Izard).

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.

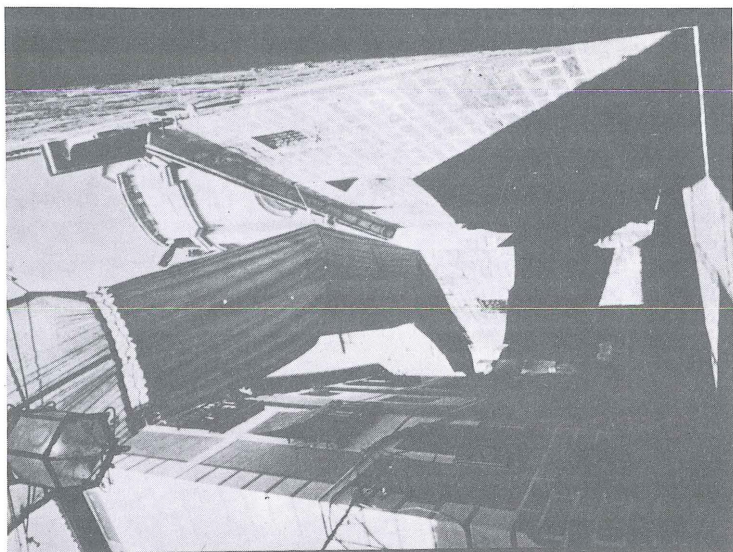
Esto no es todo. El ruido estrepitoso que llega tan lejos en la tierra como en el cielo, tiende a actuar como el cielo mismo y sus meteoros. Aquí se encuentran, activadas en ocasión de la celebración del Corpus Christi, las antiguas y largamente extendidas representaciones acerca de la eficacia cósmica 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 descubierta. 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 cañón 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

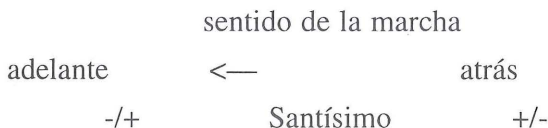
7. GUILLAUME LE BRETON, citado por Duby, 1973, p. 93.

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.