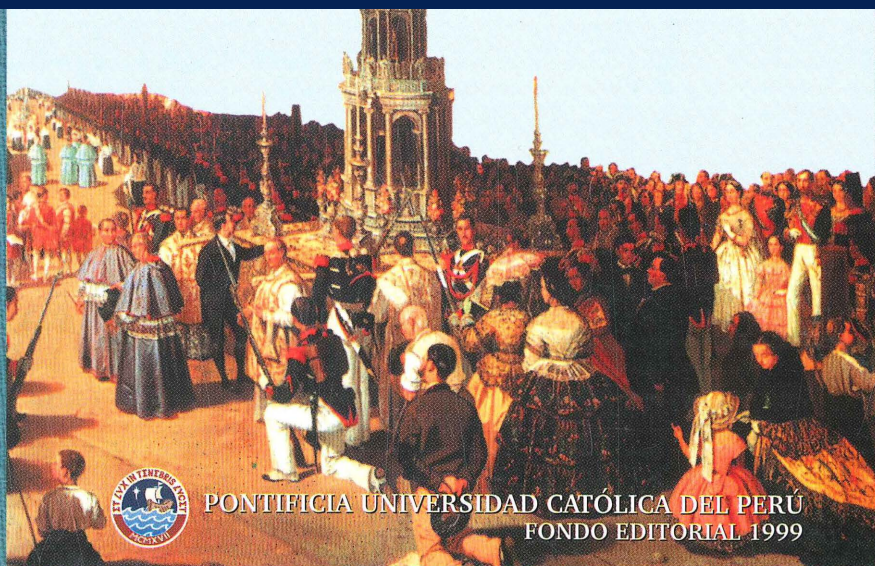


Celebrando el **Cuerpo** de **Dios**

Antoinette Molinié
editora

Capítulo 6



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

EL CORPUS CHRISTI DE MÉXICO EN TIEMPOS DE LA NUEVA ESPAÑA

por Serge Gruzinski

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

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

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

Fines y expresividad del Corpus Christi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

cultades de dinero, a financiamientos regateados o denegados, arcas vacías que tratan de ser llenadas solicitando subsidios o préstamos del virrey. Las autoridades se disputan sobre el fondo y la forma. Todo es motivo de desacuerdo. A fines del siglo XVI —en 1599 y 1600— cuando por falta de recursos la ciudad propone suspender la representación de las «comedias espirituales», el virrey reacciona enérgicamente en contra de esa decisión ⁸. Personalidades del municipio, el *correo mayor* y los *regidores*, ven confiar negociaciones agitadas, cuyo éxito depende en realidad de las relaciones entre los poderes de los estamentos.

En 1600, en los albores de la era barroca, el virrey Conde de Monterrey pretendiendo darle mayor lustre a la celebración, produce una innovación al reclamar que sea escenificada una comedia edificante o *comedia a lo divino*, y una más en la octava de la fiesta. Del mismo modo, expresa su deseo de que bailes de indios y mulatos acompañen la procesión ⁹. La presencia de los mestizos era para ese entonces bastante notable para que un lugar les fuera reservado en el cortejo. A partir de esa fecha, el número de bailes se acrecentó: en 1601, diariamente durante toda la octava se producía un «carro de danzas, muchas cosas de pólvora y música, dentro y fuera de la iglesia». En 1629, se exhibió un baile de gitanos y otro de portugueses.

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

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

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

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

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

El Corpus Christi ¿espejo de la sociedad colonial?

Las festividades del Corpus Christi llevan invariablemen-

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

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

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

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

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

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

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

11. Ibid., p.115.

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

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

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

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

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

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

15. Ibid., p. 508.

16. Ibid., p. 514.

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

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

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

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

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

El Corpus Christi como escenario político

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

19. Ibid., p. LV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

29. ISRAEL 1975, p. 251.

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

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

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

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

31. ISRAEL 1975, p. 263.

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

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

Corpus Christi y rebelión

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

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

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

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

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

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

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

El Corpus Christi y la Virgen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

39. *Guño* 1953, t. I, p. 215.

40. Ibid., p. 214-215.

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

La lenta agonía del Corpus Christi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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