



3 Coloquio Musicat

losagrado y lo profano

en la festividad de Corpus Christi



PRESENTACIÓN	9
<i>Montserrat Galí Boadella</i>	
HISTORIA: LA MÚSICA DE LAS CATEDRALES Y SU RELACIÓN CON LA CULTURA, VIDA URBANA, ARTE, RITOS, PODER Y ECONOMÍA	
La fiesta de <i>Corpus Christi</i>	19
<i>Nelly Sigaut</i>	
<i>Civitas Templum</i> . La fundación de la fiesta de <i>Corpus</i> en la ciudad de México (1539-1587)	41
<i>Israel Álvarez Moctezuma</i>	
“Sombras y enramadas”. La participación de los pueblos indios en la festividad de <i>Corpus Christi</i>	61
<i>Ana Laura Vázquez Martínez</i>	
La fiesta de <i>Corpus Christi</i> . Entre el poder y la rebelión	77
<i>Alfredo Nava Sánchez</i>	
Moradas interiores y exteriores del <i>Corpus Christi</i> en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII	93
<i>Ana María Martínez de Sánchez</i>	
Un viril hecho un sol: del simbolismo en la platería sacra	111
<i>María Leticia Garduño Pérez</i>	

MUSICOLOGÍA: EL ESCENARIO Y LOS ACTORES DE LA VIDA MUSICAL.
ENCUENTROS Y HALLAZGOS. TEORÍA, ESTILO, REPERTORIO,
ESTÉTICA. PERSONAJES, CAPILLAS DE MÚSICA, ENSEÑANZA

La música de *Corpus Christi* en la Roma del siglo XVI 127
Klaus Pietschmann

El sacramento galante: ¿“maravilla rara” o “galán amante”? 145
Drew Edward Davies

FUENTES Y ARCHIVOS: METODOLOGÍA, ORGANIZACIÓN, CATALOGACIÓN,
USUARIOS

El ritual de la festividad de *Corpus Christi* en la catedral
metropolitana de la ciudad de México, o de la fiesta
del Santísimo Sacramento en 1751 y su pervivencia en 1819 171
Citlali Campos Olivares y José Javier Flores Aguario

Cantorales de la iglesia catedral de México con la festividad
del *Corpus Christi*. Descripción codicológica, bibliográfica
e iconográfica 187
Arturo Luna Rosas y Silvia Salgado Ruelas

NOTAS CURRICULARES 213

DIRECTORIO 219

LA FIESTA DE *CORPUS CHRISTI*

Nelly Sigaut

Centro de Estudios Históricos
El Colegio de Michoacán

La noche del 18 de diciembre de 1490, Hernán Pérez del Pulgar entró en la morisca Granada con quince hombres, tomó posesión de la mezquita mayor, y clavó en la puerta un hachón encendido y una cartela con la leyenda Ave María, sostenida por la aguda punta de su puñal. Era el día de Santa María de la O, y antes de que amaneciera, logró salir sin que los guardias moros lograran aprehenderlo. Este gesto se considera el punto de partida de la Catedral de Granada y de las ceremonias aderezadas con recursos teatrales para la captación de los nuevos súbditos, quienes habían conseguido de los reyes castellanos mantener su propia religión, costumbres y vestidos. Para formar una comunidad de fieles cristianos, había que levantar una nueva iglesia cuya expresión visual eran las ceremonias. La Granada de los primeros años entró en el cristianismo atraída por la belleza de ceremonias dramatizadas y vistosas, entre ellas “el brillante *Corpus* con su cortejo de carros que desplegaban otras ciudades de Castilla”.¹ Las viejas dramatizaciones litúrgicas que formaron parte de las ceremonias hicieron menos ásperos para los moriscos los senderos hacia la nueva fe.

No es ésta la primera vez que establezco una relación entre algunos de los pueblos conquistados por los aragoneses o los castellanos para hablar del caso mexicano. Con las diferencias establecidas por el respeto a las culturas y religiones anteriores como en el caso de Granada —por lo menos de manera inicial— o la desaparición obligatoria de la antigua cultura, como en el caso mexicano, lo cierto es que, en estos ámbitos de conquista cristiana, las ceremonias y las fiestas asociadas desempeñaron un papel de enorme trascendencia. Pusieron en imágenes, olores, música y color, conceptos que los cristianos viejos

1. Milagros de Torres Fernández, *El ceremonial de Granada y Guadix: los espectáculos religiosos en Castilla a finales del medievo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006, pp. 13-15.

conocían bien. Espectáculo de los sentidos, las fiestas cristianas crearon un mundo de seducción para los recién llegados a la nueva fe.

Mi intención al estudiar la fiesta de *Corpus Christi* desde una perspectiva comparativa es la de establecer similitudes y diferencias que rebasen los límites de la normatividad vigente para todo el mundo hispánico —tanto real como eclesiástica—, para explicar el papel de los distintos grupos implicados en la organización, las responsabilidades compartidas o desatendidas, y los conflictos por precedencia y jurisdicción como producto de los afanes corporativos, y en algunos casos las muestras claras de la manera en que los individuos llegaban a superar a su corporación de pertenencia.

Si bien estos elementos son necesarios para una comprensión integral del fenómeno de la fiesta, mis intereses apuntan hacia lo que he llamado “la formación de los sistemas visuales”, síntesis por medio de la cual pretendo demostrar que la ritualidad de la fiesta de *Corpus Christi* impuso sus códigos de representación sobre las demás celebraciones aun cuando su propio lenguaje estuviera diluyéndose, en especial desde la segunda mitad del siglo XVII, por lo menos en la ciudad de México, que es donde se centra mi estudio. Más todavía, el sistema de representación de *Corpus Christi* terminó imponiéndose sobre los muros de catedrales, iglesias y conventos por medio de obras donde está presente su lenguaje eucarístico, en lo que llamé hace ya muchos años, en un trabajo dedicado a la sacristía de la catedral de Puebla, la iconografía triunfalista.

Sin embargo, el intento de explicar la gestación de una fiesta como la dedicada a *Corpus Christi* me obliga a abordarla desde diversas perspectivas que, finalmente, permitan penetrar en el mundo de las cuestiones teológicas y de la teología política, en el mundo femenino tardomedieval, en la red de movimientos evangélicos considerados en su gran mayoría heréticos, y en la mezcla de elementos de la cultura romana enraizados en el capital visual cristiano, por mencionar algunos de los aspectos que voy a tratar en esta conferencia, por lo menos de manera introductoria. Por lo tanto, en la primera parte trataré el complejo proceso de formación de la fiesta de *Corpus Christi*, y en la segunda algunos elementos característicos suyos.

HISTORIA DE LA FIESTA

Las controversias eucarísticas

Aunque el ritual dedicado a celebrar *Corpus Christi* se estableció en el siglo XIII, considero que se instituyó, entre otras razones, a causa de las controversias eucarísticas surgidas desde siglos anteriores.²

En el curso de la historia del dogma de la presencia real de Cristo en la eucaristía se pueden considerar tres grandes controversias eucarísticas, la primera de las cuales tuvo por protagonistas en el siglo IX a Pascasio Radberto y a Ratramno, ambos del monasterio de Corbie. Pascasio Radberto —que llegó a ser luego abad de ese monasterio—, en su obra *De corpore et sanguine Domini* (831), —atribuida durante mucho tiempo a Joanes Scottus—, defendía la presencia física y material de Cristo en el pan y en el vino; sostuvo la doctrina de que en la eucaristía el pan se convierte en el cuerpo real de Cristo, en su verdadero cuerpo humano nacido de María y crucificado. El segundo, Ratramno, un monje de la misma abadía, defendió la opinión de que en la eucaristía no había transformación del pan, que el cuerpo de Cristo estaba presente de manera espiritual, sostenía una presencia verdadera y real de Cristo, pero sacramental, no física. Cristo había sufrido en su “propio y verdadero cuerpo”, mientras que la eucaristía era su *corpus mysticum*. Esta primera controversia del siglo IX no tuvo una repercusión muy importante porque las respuestas que dieron el propio Ratramno, Rabano Mauro, Ratherio y Lanfrac, entre otros teólogos de la época, fueron contundentes.

La segunda controversia se libró en el siglo XI y provocó por primera vez una intervención oficial por parte de la Iglesia, aunque, como se verá, hubo de insistir mucho para lograr que Berengario de Tours (1088), influido por los escritos de Scotus Eriugena³ (m. 884), desistiera de una doctrina sobre

2 Lo mismo se puede decir de la ceremonia de la elevación de la hostia después de la consagración en la misa.

3 Alrededor del año 847 aparece en la corte francesa de Carlos el Calvo, designado a cargo de la escuela del palacio, posiblemente en París, y fue comisionado por su real patrón para traducir los trabajos de Pseudo-Dionysius al latín. Esta traducción lo hizo destacar en el mundo de las letras y fue la ocasión que le permitió entrar en las controversias teológicas de esos días, especialmente en las concernientes a la predestinación y la eucaristía en especial discordancia con la doctrina

la eucaristía que no fue aceptada por la Iglesia. Berengario fue convocado en varias oportunidades a reuniones conciliares: Vercelli, en 1050; Tours, en 1055; Roma, en 1059; Poitiers, en 1075; St. Maixeut, en 1076; Letrán, en 1078 y 1079, y Burdeos, en 1080. En todas ellas sus ideas fueron condenadas, y en varias hubo de firmar profesiones de fe que luego negó hasta que firmó una retractación final. En su argumentación sobre la eucaristía, Berengario apelaba a la autoridad de Scotus, san Jerónimo, san Ambrosio y san Agustín. Estos padres pensaban que el sacramento del altar es la figura, es el signo del cuerpo y la sangre de Cristo. La discusión entre los teólogos sobre esta segunda controversia eucarística es interminable, pues son muchos los que afirman que Berengario no negaba la presencia real de Cristo en la eucaristía, sino la transubstanciación, que negó a pesar de las profesiones de fe que debió signar, como ya he dicho, en reiteradas oportunidades.

El discutido concepto de transubstanciación fue utilizado por primera vez por Hildeberto de Lavardin, un contemporáneo de Berengario (Sermones XCIII; P.L., CLXXI, 776). El Concilio de Roma de 1079, en su condena a Berengario, expresó más claramente que en cualquier otro documento anterior la naturaleza de este cambio de sustancia, de manera tal que en el siglo XIII

de la transubstanciación. Sus doctrinas en ambos temas fueron condenadas por los Concilios de Valencia (855), Langres (859) y Vercelli (1050), lo cual permite inferir que su pensamiento teológico no tuvo una gran influencia ni en su propia generación, en el siglo IX, ni en épocas posteriores. De hecho, en una carta dirigida por el papa Nicolás I a Carlos el Calvo en 859, se ponía bajo sospecha la tendencia general de su pensamiento.

A comienzos del siglo XIII, el panteísmo de la "De divisione naturae" fue formalmente condenado por el Concilio de París (1225). Mientras los grandes maestros escolásticos Abelardo, Alejandro de Hales, san Buenaventura, santo Tomás y Alberto el Grande no conocían, aparentemente, nada de Eriugena y su panteísmo, ciertos grupos de teólogos místicos, aun tan tempranamente como en el siglo XIII, estaban interesados en sus trabajos y extrajeron sus doctrinas de ellos. Los albigenses también hallaron inspiración en él. Más tarde, los místicos, especialmente Meister Eckhart, fueron influidos por él. Los contemporáneos de Eriugena se refieren invariablemente a él como Joannes Scottus o Joannes Scottigena. En los manuscritos del siglo X y los subsecuentes, se encuentran las formas Eriugena, Ierugena y Erigena. De éstas, la más antigua y aceptable, desde la filología, es Eriugena, que significa nativo de Irlanda. William Turner, transcrito por Diane E. Dubrulle y traducido por Ángel Nadales, en *The Catholic Encyclopedia*, vol. I, 1907, de Robert Appleton Company. Online Edition Copyright © 1999, de Kevin Knight, *Enciclopedia católica*, Copyright © ACI-PRENSA.

santo Tomás de Aquino (1225-1274), en su definición de transubstanciación, en la *Suma teológica*, usa casi los mismos términos que el Concilio:

En esta conversión hay más cosas difíciles que en la creación, en la que sólo es difícil hacer algo de la nada. Crear, sin embargo, es propio de la Causa Primera, que no presupone nada para su operación. Pero en la conversión sacramental (de la Eucaristía) no sólo es difícil que este todo (el pan y el vino) se transforme en este otro todo (el Cuerpo y la Sangre de Cristo), de modo que nada quede del anterior, cosa que no pertenece al modo corriente de producir, sino que también queden los accidentes desaparecida la substancia....[*Suma Teológica*, III, Q. LXXV, a. 4.]

Los grandes teólogos medievales se opusieron a las doctrinas de Berengario; sin embargo, es posible seguir sus huellas en muchos de los movimientos medievales considerados heréticos que involucraron la eucaristía.

La tercera controversia fue la iniciada por los críticos movimientos del siglo XVI, que tenían como objetivo al Papa, el poder de la Iglesia romana, y las prácticas consideradas alejadas del evangelio. Un gesto como aquel de Granada con el que di inicio a este texto fue el de Martín Lutero (1483-1546) cuando clavó en las puertas del castillo de Wittenberg las 95 tesis que pusieron en jaque las estructuras de la Iglesia romana. Una de las discusiones planteadas por Lutero involucró, entre muchas otras cosas sustantivas, los sacramentos, a los que aceptaba con excepción del bautismo, la eucaristía y la penitencia. La naturaleza de la eucaristía se convirtió en tema de un debate intenso, pues mientras Lutero rechazaba la doctrina católica romana de la transubstanciación, mantenía la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo bajo el pan y el vino sacramental. La doctrina de Lutero se diferenciaba de las de los demás líderes protestantes como Carlstadt, Zwinglio, Leo Jud y Ecolampadius, quienes rechazaban la presencia real de Cristo en la eucaristía.

En su *Catecismo menor*, Lutero hizo explícitas sus ideas sobre el tema eucarístico cuando escribió: "¿Qué es el Sacramento del Altar? Es el verdadero

cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo en el pan y el vino, entregado a nosotros cristianos para comer y beber, instituido por Cristo mismo”. Lutero utilizó la analogía patristica de la doctrina de la Unión Personal de dos naturalezas en Jesucristo para ilustrar su doctrina eucarística: “por analogía del hierro puesto en el fuego donde ambos, fuego y hierro, unidos en el hierro al rojo vivo, se mantienen a pesar de todo sin cambio”, concepto que él llamó “Unión Sacramental”⁴ y que también se conoce como consubstanciación.

Otro de los reformadores, Zwinglio, tenía una posición más radical frente a lo que llamaba el paganismo romano, y la ignorancia y la superstición que prevalecían en la cristiandad. Como consecuencia pretendía —al igual que muchos de los reformadores— restaurar la sencillez evangélica, lejana a cualquier forma complicada de culto. Para él la Santa Cena era sencillamente un *monumentum*, un recordatorio, y se oponía a la idea de la consubstanciación de Lutero.

Muchas de las críticas y controversias pronunciadas durante el movimiento de la Reforma protestante encontraron su respuesta en la Contrarreforma católica, cuya expresión institucional fue la famosa y dilatada reunión conciliar de Trento (1542-1563). Respecto a la transubstanciación, el Concilio de Trento declaró esto:

Mas por cuanto dijo Jesucristo nuestro Redentor, que era verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la especie de pan, ha creído por lo mismo perpetuamente la Iglesia de Dios, y lo mismo declara ahora de nuevo este mismo santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino, se convierte toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y toda la substancia del vino en la substancia de su sangre, cuya conversión ha llamado oportuna y propiamente transubstanciación la santa Iglesia católica.⁵

4 *Contra los profetas celestiales* (1525) y *Confesión con respecto a la cena del Señor* (1528), cit. en F.L. Cross (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1958, p. 337.

5 Concilio de Trento, sesión XIII, cap. IV, “De la Transubstanciación”, Documentos del Concilio de Trento, <http://multimedios.org/docs/d000436>.

la palabra “processio” y su equivalente griega “prosodos” fueron elegidas por los cristianos para las ceremonias, para evitar el uso del término “pompa” con el que los paganos designaban lo mismo, es decir, el traslado solemne y ordenado conforme a un rito hecho con una intención primordialmente religiosa. Esta procesión pagana, en especial a partir del siglo III d.C., comportaba el desfile de imágenes, de símbolos y atributos de sus dioses, de diversos objetos de culto a fin de ponerlos en contacto con el mundo y mejor santificarlos.¹¹

De la misma manera que desde hacía siglos se habían adoptado conceptos teológicos para definir el estado, en los primeros tiempos de la era cristiana la terminología política y el ceremonial imperial se adaptaron a las necesidades de la Iglesia.¹² Si bien el primitivo mundo cristiano miró con desconfianza estas manifestaciones paganas, es un hecho que las antiguas *pompae* entraron en las nuevas prácticas, aunque con el énfasis puesto en la penitencia y la oración.¹³ Fue una manera de cristianizar las fiestas que estaban incorporadas de manera muy profunda en la cultura de los nuevos cristianos así como de los paganos. De esta manera, fue usual, desde los primeros siglos del cristianismo, que se realizaran procesiones por las calles y representaciones —como danzas, juegos, acrobacias, juglaría— dentro de las iglesias, como una esfera lúdica que con el tiempo se convirtió en ámbito de legitimación de determinadas clases y oficios, e incluso del rey.¹⁴

Si la hostia consagrada era la sangre y el cuerpo de Cristo, se merecía una orfebrería preciosa: jamás debía ir descubierta y tenía que ir rodeada por

11 Palma Martínez-Burgos García, “El simbolismo del recorrido procesional”, en Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha (Colección Estudios), 2002, p. 158.

12 Kantorowicz, *op. cit.*, p. 30.

13 Martínez-Burgos, *op. cit.* La autora señala que ésta es la causa de la resemantización de la palabra pompa, con la cual los paganos nombraban sus procesiones, y que comenzó a asumir el significado de lujo hueco, boato vanidoso y ostentación soberbia, muy al contrario de la austeridad, sencillez y modestia de los seguidores de Cristo.

14 Cfr. Remedios Morán Martín, “Representaciones religiosas. Aspectos jurídicos de la festividad del *Corpus Christi* (siglos XIII al XVIII)”, p. 68.

Durante ese mismo siglo XII, Pedro Valdo, un rico mercader de Lyon, se dedicó a la lectura de las Sagradas Escrituras, repartió su fortuna entre los pobres que estaban pasando por la terrible hambruna de 1176 y, finalmente, reunió a numerosos discípulos que fueron conocidos como los “Pobres de Lyon”. Los valdenses se dedicaron en sus predicaciones a denunciar la corrupción de la Iglesia, debido a lo cual, aunque contaron inicialmente con la simpatía del papa Alejandro III, se les prohibió la predicación sin permiso de los obispos y, por último, durante la reunión del Concilio de Verona en 1184, se les dictó la excomunión en el pontificado de Lucio III, condena que fue ratificada posteriormente por el cuarto Concilio Lateranense. Estos movimientos pusieron en jaque los sacramentos en su conjunto y discutieron de manera radical la presencia real de Cristo en la eucaristía.

La teología política medieval

Fue hacia finales del siglo XII cuando el pontífice Inocencio III, mientras combatía en forma decidida estos y otros movimientos considerados heréticos que proliferaron en la época, decidió dar un giro a la política eclesiástica, animando las iniciativas seculares que, después de ser examinadas con cuidado, eran calificadas como honestas y ortodoxas.

Es que, como advirtió Kantorowicz,

bajo la *pontificalis maiestas* del papa, que también era llamado “príncipe” y “verdadero emperador”, el aparato jerárquico de la Iglesia romana tendía a convertirse en el prototipo perfecto de una monarquía racional y absoluta asentada sobre una base mística, mientras que al mismo tiempo [...los gobernantes mostraban] una tendencia progresiva a convertirse en una cuasi-iglesia o corporación mística sobre una base racional.⁶

La incipiente autosuficiencia de los cuerpos políticos seculares forzó al poder espiritual a explicar la doctrina corporativa de la Iglesia romana en 1302.

6 Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Universidad, 1985 (1ª ed. en inglés, 1957), p. 189.

El papa Bonifacio VIII insistía en que “los cuerpos políticos tenían un carácter puramente funcional dentro de la comunidad mundial del *corpus mysticum Christi*, que era la Iglesia cuya cabeza era Cristo y cuya cabeza visible era el vicario de Cristo: el Pontífice romano”.⁷ La metáfora para hablar del Estado y del cuerpo humano como una corporación formada por cabeza (rey) y miembros (súbditos) estuvo en el pensamiento político de la Edad Media.

La teología de la realeza que ya se había generalizado en Europa entre los siglos XII y XIII revitalizó el debate sobre las dos naturalezas de Cristo, planteado desde los primeros tiempos de la Iglesia. Pero además se relaciona en profundidad con un proceso que los historiadores han llamado “la querella de las investiduras”, y los historiadores de la Iglesia y de la teología, especialmente Agustín Fliche, han rebautizado como “la reforma gregoriana”. El papado, consciente de la necesidad de lograr la renovación moral del clero, luchó por conquistar su libertad frente a la tutela de los poderes temporales por medio de la comprometida simonía. Los papas del siglo XI trataron de lograr la regeneración del estamento eclesiástico por medio de las ideas de la teología política que acabamos de ver, para así resolver el problema de la relación entre los distintos poderes. Lo que papas del pasado (desde Gelasio I a fines del siglo V) habían planteado como reflexiones puramente espirituales, los gregorianos lo elevaron a la categoría de imperiosa necesidad. Para ellos, el poder temporal sólo se legitimaba en la medida en que actuara conforme a las exigencias espirituales, y éstas solamente podrían satisfacerse mediante una constante intervención de los pontífices ante los soberanos. Por tanto, la reforma de la Iglesia —en perspectiva gregoriana— y la teocracia pontificia iban a recorrer un mismo camino.⁸

El mundo femenino tardomedieval

La fiesta de *Corpus Christi* se desarrolló en medio de muchas ciudades de los Países Bajos, de Renania y también del norte de Italia, en un nuevo contexto religioso seglar y especialmente femenino.

7 *Ibid.*, p. 189.

8 Augustin Fliche, *L'Europe occidentale de 888 a 1125*, París, Press Universitaire de France, 1941, y Augustin Fliche y Victor Martin, *Historia de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 1978.

Desde el siglo XII, se organizaron grupos de mujeres que se oponían a la vida de los monasterios, donde se recibía solamente a miembros de la nobleza que no podían ni querían retirarse totalmente de la vida urbana. En cambio, compartían casas donde vivían con un gran fervor religioso, trabajaban, oraban y emprendían obras de caridad, generalmente dirigidos por un confesor de alguna de las numerosas órdenes religiosas que había en la diócesis de Lieja.

En estos círculos, formados por mujeres jóvenes y viudas que habían optado por la castidad, se practicaba una forma de piedad especial manifestada en oraciones frecuentes, recitaciones y salmos. Esos grupos femeninos desarrollaron una especial fascinación por el cuerpo de Cristo, por su cuerpo sufriendo y vulnerable. La imagen de la Pietá se pudo desarrollar a partir de estos círculos femeninos, conocidos con el nombre de beguinas en los Países Bajos.

En una de estas casas, que podríamos llamar beateríos, en Lieja, vivió una mujer llamada Juliana, en la casa de Mont-Cornillon (con cuyo nombre se la conoce: Juliana de Cornillon o Juliana de Lieja), entre 1240 y 1244. Juliana vivió un tiempo entre las beguinas y sostuvo con estos grupos buenas relaciones, al igual que con las cistercienses, quienes además estaban profundamente comprometidas con el movimiento que protegía y promovía la presencia de las beguinas en la región. Por lo tanto, no sorprende que, en algunas de sus casas, se demandara a las beguinas que, al menos, comulgaran cuatro veces al año o que organizaran procesiones para los días de fiesta, y que algunas de ellas donaran veladoras para el Altar del Santísimo Sacramento.

De este modo, las beguinas recibían a Jesús sacramentado por medio de la hostia eucarística y como un objeto de exhibición ritual, dos de los componentes que Hans Belting considera fundamentales para que el espectador pueda recibir la imagen del cuerpo visible de Cristo como sacramento. Contra la objeción de los cátaros a la corrupción de la carne como prisión de un espíritu puro, las mujeres desarrollaron una piadosa devoción hacia la eucaristía, la carne y la sangre puras de Cristo cuyo sacrificio de redención finalmente aseguraba la resurrección del cuerpo purgado por la penitencia. Una de las más famosas místicas del siglo XII, Hildegarda de Bingen, aseguraba que los herejes eran

hombres que negaban la sagrada humanidad del Hijo de Dios, y la santidad del cuerpo y la sangre que están en la ofrenda del pan y del vino.

En medio de un gran movimiento femenino dedicado a defender la ortodoxia, que trató de extirpar las herejías, surgieron muchas de estas mujeres visionarias que declaraban tener una relación directa con Dios. Juliana de Lieja mantuvo el silencio durante veinte años, mientras trataba de convencer a Jesús para que encontrara a otra persona que pudiera promocionar su pedido. Rompió el silencio cuando su confesor le aseguró que no iba a ser condenada por herejía.

El autor de la *Vida de Juliana de Lieja* cuenta que hacia 1220 ella tuvo una visión: una luna en el cielo nocturno, incompleta, a la que le faltaba un pedazo, como un cuerno. Según un lugar común en los escritos hagiográficos, Juliana sufrió numerosos tormentos durante sus visiones y meditaciones, sobre el sentido de la visión de la media luna, hasta que una noche se le apareció Cristo y le explicó que la luna representaba la Iglesia y la sombra, la falta de una fiesta eucarística en el calendario cristiano. Juliana se confesó con un joven canónigo, Robert de Turrote, quien reportó el acontecimiento al obispo de Lieja, que era muy receptivo a las nuevas formas de vida religiosa en su diócesis y promovía campañas contra las herejías para reforzar la devoción. Por lo tanto, se interesó por la iniciativa de Juliana: ¿qué podía ser más ortodoxo, con mayor carga de promesa didáctica, que una fiesta eucarística en el atormentado y turbulento mundo religioso del siglo XIII? Además, la iniciativa salía de una piadosa mística con gran renombre local. Los dominicos, que recién habían llegado a la diócesis de Lieja, recibieron el proyecto con enorme entusiasmo, dieron su aprobación doctrinal a esta innovación, y se insertaron en el centro de una nueva forma devocional.

Aunque hubo algunas oposiciones al proyecto, también hubo un gran entusiasmo, ya que la eucaristía se estaba convirtiendo en el símbolo más poderoso de la vida cristiana, el centro de un vasto proyecto de enseñanza y de práctica ritual.

El debate sobre la eucaristía se renovó en las universidades de Europa en el siglo XII y produjo formulaciones sobre el tema de su naturaleza que ter-

minarían finalmente en la transubstanciación, es decir el cambio completo de las sustancias del pan y del vino ofrecidos en el altar, que por medio de las palabras de consagración pronunciadas por el sacerdote se convierten en la verdadera sangre y cuerpo de Cristo. El sacramento de la eucaristía era un privilegio de los clérigos e incluía la promesa de salvación. Desarrollaba una teología pastoral de la eucaristía, al mismo tiempo que necesitaba precisar las prácticas de la misa tanto para el pueblo como para el sacerdote, y modificaba las formas de conservación, manipulación y culto de la eucaristía.

La instauración de la fiesta

Este nacimiento de un mundo simbólico en torno a la eucaristía es el terreno fértil donde echa sus raíces el sueño de Juliana y donde floreció una fiesta que, si bien primero fue local, luego se volvió universal.

Un hombre profundamente comprometido con el proyecto pastoral de la Iglesia fue seducido por la idea de una fiesta eucarística que no fuera la conmemoración de un pasaje de la vida de Cristo, sino una ocasión específica para celebrar la promesa de un sacramento constantemente renovado. Así, en octubre de 1246, el obispo de Lieja creó la fiesta de *Corpus Christi* en su diócesis. Poco tiempo después la celebración fue visitada por el nuncio de toda la Europa del norte, Hugo de Saint Cher, erudito dominico. Esta visita aumentó el renombre de la fiesta, que fue adoptada esporádicamente por comunidades religiosas de algunas ciudades. Sin embargo, no dejaba de ser una devoción regional, adoptada frecuentemente por comunidades para prácticas de devoción específicas (por ejemplo, de la orden cisterciense), más que una realidad común de la vida urbana.

Sin embargo, en 1261, Jacques Pantaleón, archidiácono de Campine, que había estado muy cerca del obispo de Lieja desde años atrás, fue elegido papa con el nombre de Urbano IV. Durante su pontificado, no olvidó el compromiso contraído con Lieja, la región y la fiesta, de modo que encargó a Tomás de Aquino la composición de una liturgia para *Corpus*. Antes de morir, en agosto de 1264, el papa promulgó la bula *Transiturus*, que instituía la solemnidad

de *Corpus Christi*, el jueves anterior a la Trinidad, como práctica universal observada por toda la cristiandad. Pero debido a su muerte la implantación del nuevo festejo perdió fuerza y, durante el siglo XIII, siguió teniendo un carácter regional y se practicaba en pocos monasterios. Cincuenta años más tarde, cuando el papa Juan XXII puso en orden los edictos de concilios de la Iglesia y la legislación papal, se volvió a publicar la bula de Urbano IV. En 1311-1314, durante la celebración del Concilio de Vienne, en Avignon, Clemente V la reiteró en la bula *Si Dominum*, que se insertó en un documento de gran importancia, la colección de derecho canónico difundida desde Avignon en 1317 y que reemplazaría a todas las colecciones anteriores, conocida como *Las clementinas*. Así la solemnidad se volvió obligatoria, y a medida que los obispos conocían el nuevo derecho canónico, hacían llegar a sus clérigos la liturgia de la nueva fiesta en pequeños folletos.

Las visiones y éxtasis eucarísticos y otros ritos de expurgación de culpas —que en el siglo XIV formaron parte del movimiento de la *devotio* moderna— fueron vistos con desconfianza por los obispos alemanes, quienes lo expresaron así en el Concilio de Lyon de 1274. El Concilio de Vienne de 1311 condenó a las mujeres que llevaban una vida religiosa pero no claustral, sin una estricta supervisión del clero.⁹

Durante el cisma de Avignon, los místicos disfrutaron de gran notoriedad. Además, la convicción popular acerca de las plagas, vistas como castigo a los pecados de la humanidad, incrementó el poder de predicadores y visionarios que llamaban al arrepentimiento desde los Países Bajos hasta Italia.¹⁰

9 En 1317-1318, el obispo de Estrasburgo organizó una visita inquisitorial de la diócesis para extirpar de raíz la herejía de las beguinas. Estas fueron obligadas a usar colores brillantes y a dejar sus ropas humildes. Finalmente, la bula de Juan XXII condenó a "ciertas mujeres llamadas beguinas", y así justificó y propició que los inquisidores dominicos quemaran a muchas mujeres religiosas en la zona del Rin y el sur de Francia entre 1318 y 1328. El veto no terminó con el movimiento, que alcanzó relativa calma en el siglo XIV.

10 Durante el Concilio de Constanza, fue un dominico quien presentó ante el papa Martín V 24 artículos para probar que todas las asociaciones externas a una orden religiosa debían ser abolidas, y que a la gente que vivía en el mundo se le debían prohibir los votos de pobreza, castidad y obediencia.

Ante el desorden generalizado del siglo XIV, los gobernantes decidieron intervenir activamente en la lucha contra las herejías. Los poderes públicos estaban más preocupados por el orden social, y las mujeres religiosas eran vistas como un nudo de desorden. Sin embargo, ningún gobernante quiso tomar medidas de ataque contra la herejía que pudieran revivir un entusiasmo popular religioso.

Los inicios de la celebración de la fiesta

El control sobre la fiesta y la procesión dedicadas al Santísimo Sacramento comenzó en el ámbito de las ciudades: en Inglaterra se celebró en Canterbury en 1317 y en York en 1322, en Francia y España entre 1320 y 1330. Según la bula papal, la fiesta de *Corpus* debía ser una celebración reverente frente a la institución de la eucaristía, pero también alegre. Parte de la veneración consistía en cantos jubilosos, pero no había más detalles sobre la celebración de la liturgia, salvo la misa del último día de la fiesta. Éste es el motivo por el cual, cuando la fiesta se instauró en la mayoría de las ciudades europeas hacia mediados del siglo XIV, las comunidades religiosas y seculares tuvieron que inventar sus tradiciones. Entonces salieron a la luz las jerarquías y los mundos simbólicos, con los límites de las reglas litúrgicas. De este modo se armó un complejo dispositivo que sólo puede analizarse si se tiene en cuenta cada uno de los componentes de esta red de significados.

De un extremo a otro de Europa se encuentran rasgos similares en la celebración de la solemnidad, con algunas formas originales. No es sorprendente que ella tomara la forma de una procesión, si se tiene en cuenta que se siguieron las prácticas rituales relacionadas con la eucaristía durante los siglos XII y XIII, cuando se llevaba a los enfermos o se transportaba a algunos altares desde grandes iglesias. Pero menos puede admirarnos cuando recordamos que los orígenes del cristianismo están profundamente asociados con el arte y la cultura romanos. La necesidad de poner en imágenes las nuevas ideas, de establecer ceremonias y cultos asociados con los cambios sufridos por la nueva religión, tomó como base el acervo romano disponible. De hecho,

la palabra “processio” y su equivalente griega “prosodos” fueron elegidas por los cristianos para las ceremonias, para evitar el uso del término “pompa” con el que los paganos designaban lo mismo, es decir, el traslado solemne y ordenado conforme a un rito hecho con una intención primordialmente religiosa. Esta procesión pagana, en especial a partir del siglo III d.C., comportaba el desfile de imágenes, de símbolos y atributos de sus dioses, de diversos objetos de culto a fin de ponerlos en contacto con el mundo y mejor santificarlos.¹¹

De la misma manera que desde hacía siglos se habían adoptado conceptos teológicos para definir el estado, en los primeros tiempos de la era cristiana la terminología política y el ceremonial imperial se adaptaron a las necesidades de la Iglesia.¹² Si bien el primitivo mundo cristiano miró con desconfianza estas manifestaciones paganas, es un hecho que las antiguas *pompe* entraron en las nuevas prácticas, aunque con el énfasis puesto en la penitencia y la oración.¹³ Fue una manera de cristianizar las fiestas que estaban incorporadas de manera muy profunda en la cultura de los nuevos cristianos así como de los paganos. De esta manera, fue usual, desde los primeros siglos del cristianismo, que se realizaran procesiones por las calles y representaciones —como danzas, juegos, acrobacias, juglaría— dentro de las iglesias, como una esfera lúdica que con el tiempo se convirtió en ámbito de legitimación de determinadas clases y oficios, e incluso del rey.¹⁴

Si la hostia consagrada era la sangre y el cuerpo de Cristo, se merecía una orfebrería preciosa: jamás debía ir descubierta y tenía que ir rodeada por

11 Palma Martínez-Burgos García, “El simbolismo del recorrido procesional”, en Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha (Colección Estudios), 2002, p. 158.

12 Kantorowicz, *op. cit.*, p. 30.

13 Martínez-Burgos, *op. cit.* La autora señala que ésta es la causa de la resemantización de la palabra pompa, con la cual los paganos nombraban sus procesiones, y que comenzó a asumir el significado de lujo hueco, boato vanidoso y ostentación soberbia, muy al contrario de la austeridad, sencillez y modestia de los seguidores de Cristo.

14 Cfr. Remedios Morán Martín, “Representaciones religiosas. Aspectos jurídicos de la festividad del *Corpus Christi* (siglos XIII al XVIII)”, p. 68.

miembros del clero. El culto al Santísimo Sacramento dio origen a la custodia procesional, momento culminante de la procesión, donde se transportaba y al mismo tiempo exhibía el cuerpo de Cristo, que además iba acompañada por relicarios donde se conservaban las reliquias.¹⁵

Por otro lado, la celebración al aire libre de la fiesta de *Corpus Christi* (en el verano europeo, entre mayo y junio) tomó como modelo las procesiones exteriores que acompañaban a la eucaristía llevada a los agonizantes, y que se habían sistematizado en los sínodos de fines del siglo XII. La eucaristía debía ir en manos de un sacerdote (y solamente un sacerdote) rodeado de eclesiásticos y seglares. Debía ser venerada cuando pasaba por las calles y debía ser protegida de la intemperie.

El largo camino recorrido por la Iglesia en torno a las celebraciones permite entender que hay un rasgo común —como lo ha llamado Palma Martínez-Burgos—:

es la sujeción que tiene toda procesión, y especialmente la del *Corpus*, a un protocolo y ritual en el que nada se deja a la improvisación “ni al juego de la espontaneidad”. Nada hay a lo largo de su desarrollo que no quede perfectamente establecido de acuerdo a un ceremonial encaminado a reafirmar las jerarquías y a constreñir, de algún modo, el “cuerpo grotesco rabelesiano” nacido de la cultura popular de la Edad Media y definido por Bajtin.¹⁶

La misma autora subraya la importancia del programa contrarreformista surgido a la sombra del Concilio de Trento y aplicado bajo la vigilancia de los sínodos diocesanos y concilios provinciales, que convierten los distintos niveles de ficción agregados a la fiesta en algo tan “oficial” como la parte puramente dogmática que en ella se visualiza. Las procesiones incorporan además dos de

los temas de discordia con el mundo protestante: el culto debido a los santos y a las reliquias, y la recuperación del *gaudium* religioso, condenado y frivolidado por la ideología de la Reforma protestante.

LA FIESTA DE *CORPUS CHRISTI* EN LA CIUDAD DE MÉXICO

La capacidad didáctica de la cultura visual que generan y el capital visual que acumulan las procesiones, convierten a éstas en herramientas privilegiadas para las ambiciones postridentinas. La posibilidad de que las procesiones instaran a la devoción a los cristianos, al permitir que visualizaran la doctrina cristiana, condujo a regular y controlar todos sus detalles. La procesión, con su carácter de ritual intensamente regulado, fue capaz de expresar las disidencias sociales más profundas, mientras que promovió la articulación de expresiones culturales renovadoras por medio de las invenciones, la música, las comedias o representaciones, las danzas y las mascaradas.

Véase en la siguiente descripción de 1537 lo que alguien describió:

se acostumbra a derramar por la iglesia muchas hierbas y flores de muy diversos olores y se encienden en ellas doce candelas por las paredes, en señal y representación de los doce apóstoles, y se visten y aderezan muy bien los altares y las imágenes, y los sacerdotes visten las más preciosas casullas y capas, y cantan los clérigos los cantos de alegría que se acostumbran cantar en las solemnes y principales fiestas del año.¹⁷

Aunque estas líneas se refieran al *Corpus* sevillano, bien podría aplicarse al mexicano, si se consideran las descripciones de Motolinía, Torquemada y tantos otros cronistas religiosos y seculares que vieron y escribieron sobre la procesión de *Corpus Christi* y las fiestas de su octava.

Puntualizaré algunos temas sobre los que de algún modo ya hemos avanzado:

15 María Victoria Herráez Ortega, “Orfebrería y liturgia en la baja Edad Media. El programa iconográfico de la custodia procesional de Córdoba”, en *Anales de Historia del Arte*, núm. 4, “Homenaje al profesor doctor don José Ma. de Azcárate”, Madrid, Complutense, 1994, pp. 783-791, véase p. 786.

16 Martínez-Burgos, *op. cit.*, p. 160.

17 Ambrosio Montesino, “Sermón de los deberes para con la Iglesia”, en *Epístolas y evangelios para todo el año con sus doctrinas*, Sevilla, 1537, cit. por Martínez-Burgos, *op. cit.*, p. 162.

El orden procesional

La familiaridad de las expresiones sagradas en conjunción con las profanas era común en la Europa medieval. Esa fórmula tendió un puente para comunicar los nuevos principios, de manera especial la manera de concebir la procesión como “la marcha triunfal del pueblo de Dios hacia la Jerusalén celeste”,¹⁸ lo que justifica el hecho de que todos los elementos que desfilan, los que componen el adorno y el propio recorrido procesional, adquieren un sentido simbólico y trascendente. Es por esto que, si bien se puede afirmar que la procesión pone en imágenes conceptos invisibles, éstas pertenecen a la memoria colectiva de los participantes, cuyo papel, por lo tanto, es muy complejo: adorar a Dios por un lado y divertir por el otro, sin olvidar el fin último: despertar devociones.

A riesgo de cometer una generalización errónea, en todos los casos conocidos en Europa y América, la procesión era precedida por la tarasca, animal fantástico entre dragón y serpiente, confeccionado con madera, pasta y tela, que en algunos casos llevaba músicos y danzantes en su parte superior, así como enanos, monos y diversas figuras. En algunos casos, la tarasca se convirtió en el monstruo apocalíptico de las siete cabezas, y en otros, marchaba rodeado por diablillos —generalmente siete en relación con los pecados capitales—. La tarasca, representación del mal y el pecado derrotados por el Santísimo Sacramento, simbolizaba el triunfo eucarístico. La presencia de estas figuras demoníacas está registrada como parte de los juegos realizados dentro de los templos por lo menos desde el siglo VI, cuando el abad Regino lanzó una prohibición expresa de que este tipo de figuras y danzas se introdujeran en la Iglesia. En México, la tarasca fue uno de los elementos menos problemáticos de la procesión de *Corpus*, y su claro vínculo con el pecado vencido la libró de cualquier cuestionamiento.

Después de la tarasca salían los gigantes que, en parejas, representaban las distintas partes del mundo o las distintas etnias que se rendían ante la presencia del Santísimo Sacramento. Hay muchos ensayos de explicación sobre

su presencia en *Corpus*. Desde las fuentes escriturales, se relaciona con el Salmo 71 (10-11): “Los reyes de Tarsis y de las islas ofrecerán presentes, los reyes de los árabes y de Saba traerán regalos y todos los reyes de la tierra lo adorarán, todas las naciones lo servirán”. También desde las escrituras, en este caso el Apocalipsis (20,7) es como se los ha relacionado con las imágenes de Gog y Magog, asimilados por algunos Padres de la Iglesia (san Agustín, san Ambrosio y san Jerónimo) con los turcos y los celtas orientales, que por su conexión con el anticristo asumen la estatura de gigantes. La ropa de los gigantes era una de las preocupaciones del ayuntamiento de la ciudad de México y del regidor encargado ese año de la fiesta. Una diferencia interesante entre los siglos XVI y XVII es que mientras en los primeros años hacerse cargo de la fiesta era una cuestión de prestigio asumida con orgullo, durante la siguiente centuria resultaba complejo designar a alguien que finalmente aceptara. Esto se debía a que, por lo regular, los encargados quedaban endeudados y era difícil conseguir que el cada vez más debilitado erario les devolviera el dinero invertido en pagar a los músicos, las comedias y las danzas, así como las sedas y brocados que compraban para la renovación de los trajes de los gigantes.

Detrás de estas figuras salían las danzas representadas, esto es, con escenas bíblicas, mitológicas e históricas; las danzas tradicionales, de espadas, moros y cristianos, de lazos y enramadas, y en algunos casos se incorporaron danzas de indios, negros y mulatos.

Los gremios, organizados con sus banderas y estandartes, vestidos de la manera más elegante posible y con las andas del santo protector de su oficio, salían de manera ordenada y obligada, ya que su inasistencia se castigaba con una pena pecuniaria. La primera parte de la procesión se cerraba con los carros, sobre los cuales se representaban breves autos sacramentales.

La segunda parte de la procesión abría con músicos que daban paso al contingente religioso. Las órdenes entraban al orden procesional según su antigüedad de llegada a tierras americanas. Detrás de ellos salían las parroquias, en señal de preeminencia del clero regular sobre el secular, orden que en muchas ocasiones fue motivo de problemas. Ambos grupos sacaban cruces altas,

18 Cfr. Martínez-Burgos García, *op. cit.*

mangas, estandartes y las andas con los santos, acompañados en algunos casos de reliquias. Esta costumbre se hizo cada vez más frecuente, en especial desde finales del siglo XVI y durante el XVII. En el siguiente, se trató de que el despliegue y los altares colocados durante el recorrido procesional fueran más sobrios. Como artefacto efímero, permanecía en la calle durante el día de *Corpus* y su infraoctava, aunque cada noche los encargados recogían las piezas de oro y plata, así como las imágenes.

El cabildo de la catedral salía a la procesión con sus mejores ornamentos, que en muchos casos se mandaban hacer para todos los miembros de la corporación, incluidos los músicos y los niños que los acompañaban. El precio de los ornamentos, que comprendían desde las capas hasta los guantes y el calzado, llegaba a resultar en algunas oportunidades más elevado que el de un retablo completo dorado y con sus esculturas y pinturas. El cabildo catedral abría el camino con incienso que purificaba el espacio, al paso del Santísimo Sacramento que salía bajo palio, cuyas varas eran sostenidas en el siglo XVI por el virrey, el presidente de la audiencia y los oidores y oficiales propietarios. En 1556, por ejemplo, no se guardaba el orden establecido y el cabildo decidió hablar con el virrey don Luis de Velasco para que hiciera cumplir lo ordenado por el monarca. No era éste el primer enfrentamiento por el problema de las varas del palio, que junto con el de la precedencia, marca toda la historia de la procesión. El conflicto de jurisdicciones —como lo vio de manera brillante Jonathan Israel— es el sello del siglo XVII (valga decir que varios estallidos sociales se desataron durante el desarrollo de la fiesta de *Corpus*).¹⁹

La fiesta

Las invenciones —así se llamaba a estas ingeniosas creaciones que servían para divertir y asombrar a la gente— eran a veces complicadas maquinarias —relacionadas con el teatro medieval— que permitían abrir y cerrar mecánicos desde donde surgían palomas, imágenes de santos y manos, junto con

pétalos de flores y perfumes. El costo de las invenciones estaba en relación directa con su complejidad y podía ascender a varios cientos de pesos.

Las luces o luminarias eran parte fundamental de la fiesta y podían llegar a un nivel de complicación que sobrepasa nuestra imaginación. En algunas descripciones se llega a entender que se iban prendiendo por partes, no en forma aleatoria sino sistemática, y que llegaban a formar imágenes compuestas por varias figuras. También había aparatos de los cuales salían luminarias, como un famoso Vesubio que se transportaba desde la ciudad de México hacia otras fiestas importantes como las de Guadalupe.

Las comedias son, sin duda, una de las más grandes creaciones de la fiesta de *Corpus*. Hay casos muy conocidos de ellas, como el del 23 de junio de 1588, cuando, durante la fiesta de *Corpus Christi* en la isla de Santo Domingo, se presentó un entremés que sacó a la luz la fricción entre las autoridades civiles y eclesiásticas. El autor del entremés, Cristóbal de Llerena, un maestro criollo capellán del Colegio de Gorjón, fue deportado inmediatamente sin juicio alguno. El hecho provocó la protesta del arzobispo don Alonso de Ávila, quien despachó una carta a Felipe II el 16 de julio de 1588, en defensa de Llerena, cuestionando el derecho legal de los oidores locales para perseguir a un miembro de la Iglesia por conducta impropia sin aviso previo a sus superiores, quienes debían castigarle. La carta del arzobispo implica que los oidores de la ciudad argumentaron que no era la primera vez que Llerena componía entremeses ofensivos, y que antes había sido advertido seriamente de que sería deportado si reincidía. Sin negarlo, el arzobispo replicó esto: “no hay memoria de ello, pues fue ha muchos años y no se hallan los entremeses”.²⁰

Por su parte, el bachiller Arias de Villalobos criticaba a la ciudad de México porque todos los años se repetían en ella las mismas comedias y por lo tanto él se ofrecía para hacer tres comedias, una para *Corpus*, su octava y otra para San Hipólito, por 2000 pesos y los comediantes a su costa.²¹ Además,

19 Cfr. Jonathan Irvine Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670, México, FCE, 1980.*

20 Anthony Pasquariello, “The Entremes in Sixteenth-Century Spanish America”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 32, núm. 1, febrero de 1952, pp. 44-58.

21 AHDF, Libros de actas de cabildo, acta del 29 de agosto de 1594.

estos últimos tendrían que estar vestidos con decencia, es decir con sedas de China o de Castilla, y el mismo bachiller habría de hacerse cargo de los adornos y vistas del tablado, pero no de éste que corría a cargo de la ciudad.²² El virrey aceptó el acuerdo, no sin antes pedir una rebaja del precio estipulado, a lo que Villalobos se negó y el contrato se firmó por los 2000 pesos que había pedido.²³

Conforme avanzaba el siglo XVII se hicieron menos comedias, y hacia 1630 se registra la última aparición de los carros de *Corpus Christi*. No sucede lo mismo con las fiestas de las órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús, que para los festejos de beatificación y canonización de los miembros de su orden llegó a sacar hasta más de cinco carros.

Otro fenómeno del siglo XVII en la ciudad de México es que, al aproximarse la época de aguas y el fin del tiempo de seca, las rogativas por lluvias asociadas con la llegada a la ciudad de la Virgen de los Remedios se hacen cada vez más frecuentes. Pero lo es más aún la unión de Remedios con *Corpus*, de manera tal que llega a salir en algunas de sus procesiones o vuelve a su casa al terminar la octava con una procesión tan numerosa como la propia del jueves de *Corpus*. ¿Nos habla esto de una creciente hispanización de la fiesta? Todavía no puedo contestarlo.

Lo que es cierto es que las reformas ilustradas de Carlos III y sus ministros ya no incidieron sobre la fiesta espléndida que había sido *Corpus* en los primeros dos siglos de administración hispana. La sobriedad que se pide a la fiesta casi la redujo a la procesión, que cada vez más expresaba un orden social en evidente camino de extinción.

22 José María Marroqui, *La Ciudad de México*, 3 vols., México, J. Medina, vol. III, p. 503.

23 Armando de María y Campos, "Las comedias en el *Corpus* Mexicano Colonial", en *Humanismo*, núms. 11-12, mayo-junio de 1953, pp. 111-114.

Musicat

Seminario Nacional de Música en la Nueva España y el México Independiente

