

DEL *CORPUS* A LOS TOROS: FIESTA, RITUAL Y SOCIEDAD EN EL RÍO DE LA PLATA COLONIAL

Juan Carlos Garavaglia *

“C’est, en effet un postulat essentiel de la sociologie qu’une institution humaine ne saurait reposer sur l’erreur et sur le mensonge: sans quoi elle n’aurait pu durer. Si elle n’était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n’aurait pu triompher”¹

Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*

1. Introducción

Estas palabras de Durkheim expresan bien el sentimiento con el que nos acercamos al tema de la religión, los ritos y las fiestas del Antiguo Régimen en este rincón del mundo ibérico. El autor de este artículo, profundamente agnóstico, se siente en la obligación de analizar los ritos y fiestas católicas con idéntica atención con la que estudiaría cualquier otra forma religiosa o creencia de una sociedad que deseara comprender en uno de sus significados más profundos. Con idéntica atención en tanto esas formas religiosas, como todas las religiones “responden, aunque de forma diferente, a determinadas condiciones de la existencia humana”². Por otra parte, hablar de las fiestas coloniales, exige comenzar esa mirada desde una perspectiva amplia; la sociedad colonial rioplatense formaba parte de un universo mucho más vasto: el mundo de la cultura católica

* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris [e-mail= gara@ehess.fr]

¹ “Existe un postulado esencial de la sociología que afirma que una institución humana no puede reposar sobre el error o la mentira: si no no podría durar. Si aquella no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, habría sin dudas hallado en esas mismas cosas, resistencias que la habrían vencido”.

² E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1998, p. 3; ver también pp. 32-33.

ibérica. Es este marco el que nos permitirá aprehender las peculiaridades de la fiesta colonial rioplatense. Pero, desde ya, debemos hacer varias advertencias preliminares.

Ante todo, debemos señalar que la información meramente empírica sobre fiestas y rituales festivos en el Río de la Plata contrasta, por su franciscana pobreza, con la que ya conocemos acerca de los mismos temas en el mundo ibérico peninsular o en algunas ciudades coloniales como Lima y México. Poco conocemos en el Río de la Plata acerca de los rituales de esponsales, bautismos o muertes, esos “ritos de transición” al decir de Edward Muir, que tanta importancia tuvieron en la cultura ibérica y europea³. Tampoco es mucho lo que sabemos acerca de los calendarios religioso-rituales⁴ y de las tensiones entre éstos y los calendarios “cívicos”; tensiones que ocupan un lugar destacado en la formación del concepto moderno de *tiempo*. Asimismo, no conocemos gran cosa acerca de algunas de las fiestas más importantes del calendario ibérico en el Río de la Plata colonial, como, por ejemplo, la *Cuaresma* o el *Carnaval*, por tomar dos ciclos rituales opuestos y a la vez complementarios. Las páginas que les dedicó en su día Torre Revello⁵ son ya de escasa utilidad a la luz de lo que podemos saber sobre su papel en la cultura ibérica⁶; además, resultan ahora de una superficialidad apenas soportable si las confrontamos con otros estudios, como los de Emmanuel Le Roy Ladurie o Jacques Heers⁷.

Por otra parte, esos dos fuertes momentos rituales mencionados si bien han llegado hasta nuestros días, han sufrido tantos cambios radicales desde aquellos tiempos que los hacen hoy casi irreconocibles. Y no es necesario remontarse a las kalendas griegas. Tengo todavía frescas las escenas lúdicas y forzosamente equívocas de los bailes y contorsiones de las *murgas* carnalescas de la Boca y Barracas de mi infancia, como asimismo, puedo recordar la sensación de “detención del tiempo” que daban los programas radiales de Semana Santa en los que, para mi satisfacción, Bach reinaba en señor absoluto (placer que, por supuesto, ocultaba cuidadosamente a los ojos de mis jóvenes amigos del barrio). Cines, teatros y otros espectáculos públicos enmudecían, convirtiendo así al Viernes Santo en un momento de una muy particular melancolía en esa barriada popular del Buenos Aires peronista. Aquellas ruidosas *murgas* del curso de la Boca no se correspondían con los momentos lúdicos del Carnaval colonial, ni con los juegos de

³ E. Muir, *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Madrid, Editorial Complutense, 2001.

⁴ Uno de los primeros intentos serios en M.E. Barral, *Sociedad, Iglesia y Religión en el Mundo Rural Bonaerense, 1770-1810*, Tesis de Doctorado, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2001.

⁵ J. Torre Revello, *Crónicas del Buenos Aires colonial*, Buenos Aires, Bajel, 1943; también en la *Historia de la Nación Argentina*, dirigida por Ricardo Levene, “Fiestas y costumbres”, en el volumen IV, primera sección, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1934.

⁶ Ver, entre otros, Eduardo del Arco *et al.*, *España: fiesta y rito, I Fiestas de Invierno*, Madrid, Ediciones Merino, 1994; I. Moreno, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, Mixtificación y Significaciones*, Sevilla, Biblioteca de Temas Sevillanos, 1999; S. Rodríguez Becera, *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Sevilla, Signatura Demos, Junta de Andalucía, 2000.

⁷ E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, París, Gallimard, 1979; y J. Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Península, 1988.

harina a los que asistió Edward Temple en Tucumán en 1826⁸, ni a los huevos de avestruz henchidos de agua que asustaban a las porteñas de comienzos del siglo XIX⁹; tampoco ese *Magnificat* transmitido por la radio del Viernes Santo de los años cincuenta del siglo XX, correspondía a las sangrientas procesiones de disciplinados que los hermanos Robertson vieron, escandalizados, en la Corrientes postrevolucionaria¹⁰. Ello es así porque el paso del tiempo tiene un papel fundamental en la evolución de las fiestas y los rituales. Uno de los objetivos de este trabajo es mostrar, en un marco temporal más reducido que va desde mediados del siglo XVII a las primeras décadas del XIX, algunos de los cambios en las actividades lúdicas rioplatenses. Pero, por supuesto, también hay permanencias que le otorgan a la misma fiesta una cierta identidad más allá de las épocas.

Analizaremos aquí varios tipos de rituales y fiestas. Primero, lo haremos con el *Corpus* de Buenos Aires. La festividad religiosa más destacada del mundo católico surgido de la Contrarreforma, tuvo en la ciudad porteña un indudable brillo —alejado, claro está, a miles de millas de los esplendores sevillanos o cuzqueños, como de los fastos de la ciudad de México. De todos modos, era sin dudas uno de los momentos culminantes del calendario religioso de la ciudad. Analizaremos después la festividad del patrono de la ciudad, San Martín de Tours. Seguidamente, pasaremos a una de las fiestas en las que el poder colonial se esforzaba por proyectarse en la sociedad para mostrar el lugar que en ella ocupaba. Las exequias de Carlos III y la entronización de su sucesor nos servirán de ejemplo para dejar en claro algunos de los ribetes de estas festividades en las que “el gobierno” aparecía como “proceso ritual”, según la fórmula de Edward Muir. Terminaremos con una evocación del papel de las máscaras de carnaval, los bailes y los toros en la cultura festiva porteña de fines del período colonial; dado que estos últimos casi han desaparecido de nuestras actividades lúdicas, no resulta completamente inútil recordar la enorme importancia que tuvieron en el pasado. Debemos señalar, asimismo, que nos centraremos en este trabajo, exclusivamente, en el ámbito urbano de Buenos Aires.

En realidad, hay que confesar que la necesidad de escribir este artículo (que se nos apareció como un impulso casi irrefrenable) nació justamente a partir del análisis de algunas fiestas del período post independiente. Primero habíamos estudiado las *Fiestas Federales* desarrolladas en San Antonio de Areco en ese fatídico año que fue 1840¹¹ y

⁸ “La principal diversión parecía consistir en arrojar puñados de harina o almidón en polvo a los ojos de los que parecían menos preparados al asaito; a cuyo intento todas las personas, altas, bajas, viejas y jóvenes, llevaban en sus pañuelos, bolsillos y esquinas de sus ponchos, abundante depósito de esta munición...”, E. Temple, *Córdoba, Tucumán, Salta y Jujuy en 1826*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1989, pp. 70-71. Esta es una costumbre de origen gallego, cf. Eduardo del Arco *et al.*, *España: fiesta y rito*, cit., pp. 347-348.

⁹ Archivo General de la Nación [en adelante AGN], Criminales, D-1, expediente 5.

¹⁰ J.P. y G.P. Robertson, *Cartas de Sud-América. Andanzas por el Litoral Argentino, [1815-1816]*, Buenos Aires, Emecé, 1950, tomo I, pp. 115-122.

¹¹ “Escenas de la vida política en la campaña: San Antonio de Areco en una crisis del rosismo (1839/1840)”, publicado originalmente en *Estudios Sociales* (Santa Fe, 1998), incluido después en *Poder, conflicto y relaciones sociales. El Río de la Plata, XVIII-XIX*, Rosario, Homo Sapiens, 1999.

después fueron las *Fiestas Mayas* de Buenos Aires durante las primeras décadas post independientes¹²; en este último caso, uno de los árbitros del trabajo señaló, acertadamente, la necesidad de una mirada más profunda hacia el pasado colonial. Así, haciendo “historia regresiva” –casi sin saberlo, como Monsieur Jourdan– y volviendo hacia atrás en el tiempo, intentamos captar algunos de los elementos que hacen a la esencia lúdica de la sociedad rioplatense en ese pasado colonial y post independiente, tan estrechamente ligado al universo cultural del mundo católico ibérico.

2. Religión y poder

El calendario ritual porteño –como el de cualquier otra comunidad en el marco del orbe católico– era muy nutrido y si tomamos un año cualquiera como ejemplo, vemos que son muchas las festividades que exigían la presencia de los *maceros*¹³ y que daban al acontecimiento un sello distintivo. En 1765 tenemos las siguientes: Reyes, Nuestra Señora de La Paz en la Catedral, San Pedro Nolasco en la iglesia de la Merced, La Candelaria en la Catedral, Ceniza en la Catedral, Primer día de Cuaresma en la Catedral, Segundo Domingo de Cuaresma en la Catedral, San José, Santo Domingo, Sábado de Dolores en la Merced, Domingo de Pasión [de Ramos], Jueves Santo, por la mañana y la tarde, Viernes Santo, también por la mañana y por la tarde, Sábado de Gloria, Segundo día de Pascua de Resurrección [Domingo de Pascua], San Marcos, Santa Catalina de Siena, Letanías en la Merced, Letanías en San Francisco, Letanías en la Compañía, La Ascensión, Pascua del Espíritu Santo [Pentecostés], San Fernando, víspera y día de la Santísima Trinidad, víspera de Corpus, dos veces en Corpus, octava de Corpus¹⁴, víspera de San Pedro, Santiago, San Ignacio en la Compañía, San Carlos en San Francisco, víspera y día del Patrono San Martín, novenario del Patrono San Martín, víspera de Navidad, Año Nuevo. Más de 40 grandes festividades rituales que exigen la presencia de los *negros maceros*, sin contar los entierros de personajes destacados de la ciudad, ni las entradas de nuevas autoridades, la asistencia de éstas a los toros o los paseos del ilustre obispo...¹⁵ Recordemos que no era raro que la gente se refiriese a un día determinado nombrándolo con su santo u otra marca de carácter religioso¹⁶. Si consultamos el calen-

¹² “A la nación por la fiesta: las *Fiestas Mayas* en el origen de la nación en el Plata”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3ª serie, 22, 2001, pp. 73-100.

¹³ Negros portadores de las *mazas* de plata que resaltaban la dignidad de las autoridades en un fiesta. Siguieron existiendo hasta la definitiva extinción del cabildo en 1821.

¹⁴ Festividad que se celebraba a una semana de distancia y que en realidad hacía de Corpus una fiesta en ciclo, pues dura ocho días, cf. el capítulo 33 de los *Estatutos y ordenanzas de la ciudad de la Santísima Trinidad pverto de Santa Maria de Bvenos Ayres*, en Archivo General de Indias [en adelante AGI], Audiencia de Buenos Aires 203.

¹⁵ AGI-Buenos Aires 183, “Quentas de la Ciudad”, 1765.

¹⁶ En 1755, un acusado en un juicio criminal habla de “una haveria que susedio el dia de San Miguel que fue el viernes beinte y nueve del pasado”, AGN-criminales B-1, exp. 1. En 1816, en otra causa, una de las actuantes dice “hizo citar a mi marido el Martes Santo”, AGN-Criminales L.M-1, fjs. 24 vta. En 1822, se menciona en otra causa al “Lunes de la Semana del Pilar”, AGN-Criminales L.J-1.

dario ritual que ha estudiado M.E. Barral¹⁷, vemos que en 1814 muchas de estas fechas son todavía no laborables (en 1819, un decreto porteño sobre recepción de documentación fiscal, establece un horario de oficina “desde las cuatro hasta las oraciones”¹⁸). Este concepto de *tiempo religioso* sería más tarde objeto de reformas en función de una concepción más estrictamente utilitaria del mismo, pero no hay que olvidar que el calendario, como expresión del ritmo de las actividades colectivas, tiene siempre un origen religioso¹⁹.

Esta relación entre calendario ritual y calendario profano merecería ser analizada con mayor detenimiento, pero no es nuestro objetivo aquí. De todos modos, no debemos pasar por alto algo que de tan evidente suele ser olvidado: el calendario ritual cristiano –heredero en parte del judío– está estrechamente relacionado con el paso de las estaciones en el hemisferio norte. Navidad marca, con el solsticio hiemal, el lento inicio del alargamiento de los días, momento esperado con ansiedad y que representará el triunfo de Cristo/Luz sobre el Maligno, las Tinieblas y la Noche; el ciclo pascual cristiano (al igual que *pessah*) expresan el comienzo de la cosecha y de allí el pan ázimo de la primicias en *pessah*. Cuando las estaciones están “invertidas” en relación a estos ciclos rituales, el significado primigenio de los mismos se oscurece y las interpretaciones simbólicas se complican.

El Corpus en Buenos Aires

El *Corpus*, instituido a partir de las visiones eucarísticas de una monja del siglo XIII, Juliana de Lieja, fue autorizada por una bula papal de Urbano IV en 1264; rápidamente convirtiéndose en una de las fiestas más populares de la cristiandad²⁰. Es sabido que el Santísimo Sacramento sale en dos oportunidades principales a la calle: cuando el sacerdote porta el Viático a un moribundo –reafirmación del último y definitivo *rite de passage* en la vida de un fiel cristiano– precedido generalmente de un acólito con su lúgubre campanilla²¹ (ante el cual hasta el mismo rey debía arrodillarse²²) y en la ocasión de la fiesta de *Corpus*. Si la primera es de triste auspicio, acentuando una concep-

¹⁷ M.E. Barral, *Sociedad, Iglesia y Religión...*, cit., pp. 485-504.

¹⁸ *Registro Oficial de la República Argentina...*, Buenos Aires, La República, 1879, tomo I, p. 516.

¹⁹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires...*, cit., p. 15.

²⁰ E. Muir, *Fiesta y rito...*, cit., pp. 75-79; P. Romero de Solís, “Corpus Christi y la tauromaquia; Una fiesta bajo el signo de la muerte sacrificial”, en A. Molinié (ed.), *Celebrando el cuerpo de Dios*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999 (versión original: *Le Corps de Dieu en Fêtes*, París, CERF, 1996).

²¹ En donde las hubiere (como era el caso de Buenos Aires), las cofradías del Santísimo Sacramento tenían el deber de acompañar el Viático, y en muchos lugares la salida se acompañaba también de músicos; no faltaron tampoco carrozas –incluso la hubo también en Buenos Aires– al efecto, cf. C. Bayle, *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951. Este autor recuerda otra ocasión de salida de Sacramento: el “estreno” de una nueva iglesia.

²² Ver en algunos ejemplos concretos para el período de los Austrias en Madrid, en la tesis de María José del Río Barredo *Fiestas públicas en Madrid (1561-1808)*, Universidad Autónoma de Madrid, 1997.

ción religiosa muy particular acerca del más hondo significado de nuestro paso por este mundo, la segunda, por el contrario, será de regocijo y alegría. La festividad será común a todo el occidente cristiano, pero adquiere una renovada fuerza en el universo católico de la Contrarreforma, cuando la iglesia de Roma decide reafirmar la doctrina de la transustanciación frente a la opinión de los seguidores de Lutero y Calvino.

El *Corpus* sevillano es uno de los más antiguos (se festeja por vez primera en 1282) y su celebración contiene una serie de elementos lúdicos, algunos de los cuales se trasladarían después a América. La fiesta comprendía la procesión misma del Santísimo, el paseo de la tarasca (simulacro de gran tamaño de una serpiente, cuyo nombre viene de Tarascón en la Gascuña francesa) acompañada con frecuencia de gigantes y cabezudos, la representación de autos sacramentales y la presencia de danzas y músicas durante todo el trayecto²³. Pero, sobre todo, uno de los aspectos esenciales de la fiesta era el riguroso orden jerárquico que debía guardar cada autoridad, cada componente de esa sociedad estamental constituida en órdenes. La procesión era una auténtica representación del orden social; orden que se hallaba de ese modo protegido y salvaguardado bajo el amparo de la custodia. Toda la compleja ordenación de la monarquía católica se hallaba así consolidada, pero, por supuesto, como ocurría en otros escenarios de la política durante el Antiguo Régimen ibérico, ello no era un obstáculo para sordas luchas y competencias por el poder²⁴. Es por ello que, dadas las características de ese sistema político (“una monarquía en la Iglesia” lo llamaría Bartolomé Clavero) y en donde había “católicos antes que ciudadanos”²⁵, el *Corpus* no debe ser considerado solamente una fiesta “religiosa”, porque esa categoría misma es inescindible del ámbito de la política²⁶. Pero, en forma contradictoria, la fiesta mantuvo también fuertes momentos de libertad y de participación popular, momentos que son una herencia del peculiar ambiente religioso en el que nació la fiesta de *Corpus*.

En América el *Corpus* ocupó también un lugar central en el calendario ritual instaurado por la conquista²⁷; no podemos extendernos aquí sobre los casos más desta-

También, J. Varela, **La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española 1500-1885**, Madrid, Turner, 1990.

²³ S. Rodríguez Becera, **Religión y fiesta...**, *cit.*

²⁴ J. Sentaurens, “La mise en scène du pouvoir à Seville: la Fête-Dieu, champ clos des rivalités politiques, XVIe et XVIIe siècles” en M. Lambert-Gorges (ed.), **Les élites locales et l’État dans l’Espagne moderne, XVIe-XIXe siècle**, París, CNRS, 1993; V. Lleó Cañal, “El Corpus Christi sevillano, de la Edad Media a la época romántica”, en A. Molinié (ed.), **Celebrando el cuerpo de Dios**, *cit.*

²⁵ P. Fernández Albaladejo, “Católicos antes que ciudadanos: gestación de una ‘Política española’ en los comienzos de la edad moderna”, en J.I. Fortea Pérez, **Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)**, Universidad de Cantabria, 1997.

²⁶ Sobre este aspecto en Madrid, cf. María José del Río Barredo **Fiestas públicas en Madrid**, *cit.*, pp. 127-134.

²⁷ Pese a su carácter confesional (¡el autor se refiere a los protestantes como “apóstatas”!), el libro de C. Bayle ya citado, **El culto del Santísimo en Indias**, trae abundante y muy rica información sobre la festividad en el período colonial y en algunos casos, también durante el siglo XIX. Un libro mucho más útil en todo sentido es A. Molinié (ed.), **Celebrando el cuerpo de Dios**, *cit.*

cados. El estudio de Serge Gruzinski sobre el *Corpus* en la ciudad de México evoca algunos de estos mismos aspectos, mostrando sus contradictorias tensiones²⁸. Y otro tanto se puede apreciar en el trabajo de J. Vargas Lesmes sobre Santafé de Bogotá²⁹. Remitimos también al lector a la consulta del libro *La procesión del Corpus en el Cuzco* que muestra todo el esplendor de la procesión cuzqueña gracias a los cuadros que se hallaban en la iglesia de Santa Ana y que fueron pintados durante la segunda mitad del siglo XVII, en la época del extraordinario obispo Mollinedo³⁰. En uno de ellos vemos al corregidor del Cuzco, don Alonso Pérez de Guzmán encabezando la procesión portando el estandarte del Santísimo. Y como señala Luis Eduardo Wuffarden en su descripción del cuadro: “Pero esta precedencia no se manifiesta de modo explícito: las continuas pugnas entre el poder civil y la autoridad eclesiástica han sido eludidas presentando al corregidor en un cuadro individual y distintos de aquéllos en donde figura el obispo.”³¹ Tanto Manuel de Mollinedo y Angulo como Alonso Pérez de Guzmán eran dos poderosos personajes (este último era hijo del duque de Medina Sidonia y el obispo gozaba en Madrid de entrada en palacio) y al menos de este modo quedaban pictóricamente salvas las apariencias. Como decíamos arriba, el *Corpus* era un momento clave en los conflictos alrededor del poder en el mundo ibérico. Por otra parte, no debemos pasar por alto además, que en el mundo andino, el Santísimo podía revestir otra significación. En 1781, Tupac Katari, tomó la custodia, la arrancó de su base y se la colgó en el pecho³². El Santo Sacramento, es decir Cristo, se había convertido en el propio sol/*Inti* brillando en el pecho del caudillo rebelde. Una forma de reapropiación simbólica que era típica del universo indígena colonial y de la que tenemos múltiples ejemplos³³.

Una de las primeras menciones al *Corpus* en tierras platenses nos viene de una obra literaria; en efecto, Martín del Barco Centenera recuerda en sus versos que se dió el nombre de *Corpus Christi* al poblado recién fundado en la isla de Santa Catalina por haberlo sido en ese día, celebrándose entonces la fiesta con toda la solemnidad del caso³⁴.

²⁸ “El Corpus Christi de México en tiempos de la Nueva España”, en A. Molinié (ed.), **Celebrando el cuerpo de Dios**, *cit.*

²⁹ Ver J. Vargas Lesmes, **La sociedad de Santafé colonial**, Bogotá, CINEP, 1990, pp. 318-323.

³⁰ **La procesión del Corpus en el Cuzco. La procession du Corpus à Cuzco**, Sevilla - Mónaco, Unión Latina, Universidad Internacional de Andalucía, Santa María de la Rábida - Maison de l'Amérique Latine de Monaco, 1996.

³¹ Cf. **La procesión del Corpus en el Cuzco...**, *cit.*, p. 73. Acerca del corpus cuzqueño, ver asimismo L. Millones, “San Sebastián desfila también en Corpus”, en L. Millones *et al.*, **Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac**, Osaka, National Museum of Ethnology, 2000.

³² AGI-Buenos Aires 62.

³³ Ver el artículo de Thérèse Bouysse-Cassagne “De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos”, en T. Bouysse-Cassagne (ed.), **Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes**, París, Credal/Ifeal, 1997.

³⁴ **La Argentina o conquista del Río de la Plata**, [1602], canto IX, edición de la Colección Pedro de Angelis, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, tomo III, 1969.

La mejor y más detallada información acerca de la festividad en Buenos Aires la tenemos de los *Estatvtos y ordenanzas...* de la ciudad, redactados en 1668³⁵ (en plena época en que la eucaristía era considerada el “símbolo de la Casa de Austria”³⁶). El capítulo 25 resalta la importancia que posee la fiesta “demàs de la representacion, que tiene,... porque para la conversion de los naturales desta tierra conviene y es necessario mas esto aquí q. en otras Provincias, por su incapazidad: que viendo la adoracion, que se haze à nuestro verdadero Dios en aquel Santo Sacramento, tendrán mas conocimieto. de lo q. se les doctrina y enseña...” La fiesta, más allá de *representar* a Cristo Sacramentado, tiene una clara función pedagógica para que los indígenas, *incapaces*, conozcan los misterios de la religión. Más adelante, el capítulo siguiente especifica que las calles deberían ser barridas –tarea que recae justamente en los *incapaces*– y a los vecinos españoles se les pide que exhiban colgaduras y adornos en sus balcones y a los “dueños de las esquinas que haga. Altares vistosos”. Ello puede darnos una idea de cómo lucían las calles principales de la muy humilde Buenos Aires de la segunda mitad del siglo XVII (no contaría más de 5.000 habitantes en ese entonces), veía pasar el “verdadero Cuerpo de Nuestro Señor” como dicen los *Estatvtos*, reafirmando, lo que ha sido llamada la “inmanencia taumatúrgica”: el cuerpo de Cristo está sustancialmente presente en la hostia consagrada³⁷.

El capítulo 27 vuelve a señalar –retomando las ordenanzas del virrey Toledo– “que cada uno de los vezinos tengan obligacion de limpiar la calle... colgando y adornando su valcones y ventanas” agregando un detalle de suma importancia “y los gremios de todos los oficios aya de asistir cada vno con su dança”; esto último se retoma en el capítulo 31 “Item, para que los naturales desta Ciudad, como los demas indios forasteros tengan la reverencia que deben y por el mismo acto la continuen: ordenamos... se encargue à vno de los Alcaldes ordinarios que haga lista de todos los indios desta Ciudad, que sean ladinos y de los oficios que huviere y conforme a las naciones q. huviere, los reparta y hagan danças y representaciones, juntando vnos oficios con otros...”. Así, indios y gentes “de los oficios” –es decir, negros y mulatos– se unen a la procesión con sus bailes y danzas, al compás de la música de tambores, clarinetes y chirimías. Es estallido de los cohetes y los tiros de las *camaretas*³⁸ acompañaban con su estruendo esas danzas. Es evidente que esto posibilitaba un momento de reapropiación por parte de los danzantes, y esos *incapaces* no tardaban en demostrarlo.

Y así es, ya se sabe bien qué ocurre cuando los indios y los negros se ponen a bailar... Nos dice el capítulo 32 “Ite., porque con ocasion deste regozijo despues acaece que los dichos indios hazen juntas y en ellas se embriagan y desta suerte hazen muchas

³⁵ Fueron aprobados en 1695, cf. *Estatvtos y ordenanzas de la ciudad de la Santissima Trinidad pverto de Santa Maria de Bvenos Ayres...*, capítulos 25 á 33, impresas en Sevilla en 1697, en AGI-Buenos Aires 203.

³⁶ María José del Río Barredo *Fiestas públicas en Madrid*, cit., pp. 51-59.

³⁷ R.E. Giesey, *Cérémonial et puissance souveraine. France, XVe-XVIIe siècles*, París, Armand Colin/EHESS, 1987, p. 12; esta presencia es justamente lo que fue objeto de reafirmación tridentina.

³⁸ Se trata de un mortero utilizado para lanzar bombas de estruendo.

ofensas à Dios...” En efecto, en ocasión de las festividades del *Corpus* de 1769, el regidor decano Ramos Mexía subrayó “la Ynsolencia de los Danzarines e indidencia” de éstos en la propia iglesia y cuenta que por lo tanto “se deliveró seria mexor quitar estas Danzas”³⁹. Como sucedía casi siempre en las fiestas del Antiguo Régimen, éllas eran la ocasión para el “desenfreno”, aún en momentos tan solemnemente religiosos como éste. Así, el capítulo 30 *in fine* recuerda también que debe evitarse durante la procesión “que entre las mugeres vaya ningún hombre, aunque sea criado, ni hijo ó pariente. de alguna, que dixere le asiste ó escuderea...” Se percibe aquí claramente cómo esta fiesta mantiene elementos de su carácter desordenado y popular que siempre la acompañó desde su nacimiento.

Pero, decíamos antes que el *Corpus* era asimismo una fiesta en la cual el poder aparece a ojos de los súbditos con toda su magnificencia. Era, según lo dice una minuta del Consejo de Indias, un “acto público de religión”⁴⁰ y esta fórmula expresa mejor que nada un aspecto capital de la peculiar *publicidad* del Antiguo Régimen ibérico. *Publicidad* que tiene un ámbito y una conformación específica en este marco⁴¹. Es por ello que el poder capitular tiene tanta intervención directa en toda la organización y el sostén pecuniario de la fiesta. Mas también hay aquí una fuente interminable de conflictos de precedencia y de etiqueta que constituyen la expresión del fundamento mismo de esta sociedad jerárquica. El capítulo 29 establece el orden y funciones en la procesión: el gobernador encabeza con el estandarte del Santísimo y los regidores “llevan las varas del Palio hasta el primer Altar”; pasa el estandarte después al teniente general, a los alcaldes y a los demás regidores. En la víspera, los cabildantes habían acompañado a los maceros “a sacar a los Gobernadores de las Casas”⁴². Pero, como era habitual, ello daba siempre ocasión a conflictos y disputas. En una de ellas, en 1773, el cabildo expresa muy claramente la importancia *política* de las disposiciones de etiqueta al recordar “...la obligacion estrecha que ay de cumplir religiosamente nuestras municipales Leyes, que tolerandose su infraccion se rendiran inutiles y quedaran todos con el libre arbitrio de hacer lo que quieran trastornándose asi los limites que ponen a cada uno en el lugar que le toca”⁴³. Cada uno en el lugar que le toca. Celebrar el cuerpo de Cristo es también consolidar el orden del cuerpo social.

Para terminar, veamos la descripción que “testigos presenciales” le hicieron a Emeric Essex Vidal acerca del *Corpus*:

“La salida del sol fue anunciada por toques de campanas, disparos de cañón y otras demostraciones de júbilo. A las diez, a una señal dada desde la casa del gobernador, el

³⁹ AGI-Buenos Aires 203.

⁴⁰ AGI-Buenos Aires 203, minuta del Consejo, Madrid, 9 de octubre de 1773.

⁴¹ Sobre el concepto de “lo público” en el ámbito ibérico durante el período, ver J.-F. Schaub, “El pasado republicano del espacio público”, en F.-X. Guerra, A. Lampérière *et al*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, FCE, 1998.

⁴² AGI-Buenos Aires 183.

⁴³ AGI-Buenos Aires 196.

pueblo se prepara a tomar parte en la gran procesión, congregándose en la gran plaza. Las órdenes religiosas se reunieron, cada una con sus vestiduras respectivas: novicios, legos y padres, con sus músicas, coros, imágenes y reliquias valiosas. Parecía como si se hubieran reunido allí gentes de toda la Tierra, a juzgar por la diversidad de colores, entre los que había, desde el blanco y sonrosado de los habitantes del norte de Europa, al negro ébano de los nativos de Guinea. En los balcones de todas las casas que circundan la plaza, había colgaduras, festones de flores, pájaros vivos atados con cintas para evitar que se escaparan, pero que les permitían la suficiente libertad de acción para desplegar sus hermosos plumajes, con lo cual se obtenía un efecto muy pintoresco. Al hacer una descarga, un piquete de soldados de la guarnición, que se hallaba formado a un lado de la plaza, dio principio la procesión. Los militares iban al principio de dos en fondo, al son de una música marcial, haciendo frecuentes altos para descargar sus armas, mientras las campanas de las iglesias seguían tocando y en la bahía saludaban los barcos con sus cañones. Tras los soldados venían los religiosos de la orden de San Francisco, después una segunda división de la milicia y enseguida los coros de la catedral, que a su vez eran seguidos por las órdenes monásticas de Santiago y Santo Domingo. A continuación venía el Altísimo, sobre un altar elevado y ricamente decorado, al cual rodeaban todas las personas de rango de la ciudad, magníficamente ataviadas, algunas de las cuales llevaban perfumadas velas encendidas, otras, incienso, muchas, estandartes y no pocas, reliquias; todo ello flanqueado por soldados a caballo, de brillantes y nuevos uniformes, que a su vez hacían salvas alternativamente a derecha e izquierda, donde quiera que aparecía una cruz, lo cual sucedía casi al final de cada calle, la cabalgata hacía alto para cantar los servicios religiosos que habían sido señalados para el día. Después de la imagen, venían otros grupos de soldados, y cerraban la marcha las demás órdenes religiosas de la ciudad. La procesión pasaba por el centro de las calles, cuyas veredas estaban ocupadas por una multitud de todos colores, edades y de ambos sexos; pero a pesar de su enorme número, el pueblo observaba un orden perfecto y un silencio profundo, exceptuando los momentos en que sus voces acompañaban a cantar los servicios religiosos.

Los adornos de las casas eran magníficos sobre toda concepción. Cada edificio tenía colgados en sus balcones o ventanas ricos tapices o colgaduras de algodón, de todos colores, ornados de plumas, festones de flores y costosos adornos y utensilios de oro, plata y pedrería; todas las riquezas del dueño de casa se ponían de manifiesto en tan solemne ocasión. Las calles estaban cruzadas en lo alto por numerosos arcos triunfales, compuestos de ramas de árbol artísticamente entrelazadas, de las cuales pendían racimos de frutas y un sinnúmero de jaulas con pájaros de todas clases, enjaulados o atados con cintas... Cuando la procesión llegaba a la catedral, herían el aire multitud de voces, y al entrar en el santo lugar la artillería de los fuertes hizo numerosos disparos, los cuales fueron contestados por el fuego de mosquetería de los soldados que habían acompañado a la procesión. En la catedral se celebró una gran misa, administrándose la comunión con inaudita solemnidad y gran pompa. Después, la cabalgata regresó en el mismo orden. Los principales vecinos y los caciques indios fueron invitados a la casa del gobernador, donde se les había preparado un suculento banquete. Las provisiones que se habían exhibido en las calles fueron distribuidas al pueblo por los sacerdotes, y todos rivalizaban en atenciones para con los forasteros que deseaban participar de la fiesta. A la noche hubo grandes algazaras públicas, con fuegos artificiales, bailes, corridas de toros y ejercicios militares.⁴⁴

⁴⁴ E.E. Vidal, *Buenos Aires y Montevideo* [1820], Buenos Aires, Emecé, 1999, pp. 70-73. Recuérdese

La cita es larga, pero nos deja un cuadro bastante completo de la celebración durante los primeros años post independientes⁴⁵. Como se comprueba, el *Corpus* finaliza con los toros. Veremos más adelante que esto tiene una fuerte relevancia ritual.

La festividad de San Martín de Tours

El día del patrono de Buenos Aires se festejaba con particular magnificencia. Ya en la víspera concurrían los cabildantes a buscar al gobernador (y más tarde, al virrey), acompañando a los maceros —esta era una de las dos ocasiones en que se hallaban obligados a ello⁴⁶— desde allí la comitiva se dirigía hacia la casa del Alférez Real para que éste paseara el Real Estandarte o Real Pendón, que cumple un papel fundamental en los dos días de esta fiesta. El Real Estandarte exhibido en Buenos Aires tenía de un lado las armas reales, bordadas en un fondo rojo carmesí y del otro, una imagen de la Inmaculada Concepción con su manto celeste; imagen de quien era también patrona de la ciudad⁴⁷. Después de la primera función religiosa, la de la víspera, comenzaban los toros y no era inhabitual que hubiera, como ocurrió en 1767, seis días seguidos de corridas⁴⁸. El día del santo, se repetían el paseo del estandarte y la misa. Tampoco era raro que se dieran comedias y otras funciones teatrales en un tablado instalado *ad hoc* en la Plaza Mayor⁴⁹.

Otra ocasión importante de honrar al santo patrono ocurría en las épocas de sequía. En esa circunstancia, un novenario a San Martín era el recurso obligado. En 1781 estalla un conflicto entre el obispo y el virrey en ocasión de un novenario dispuesto por este último —sin solicitar, al decir del prelado, su correspondiente visa⁵⁰. Es interesante subrayar que la carta del obispo al Consejo de Indias señala que ese hecho (el desencuentro con el virrey) había dado como resultado que “concurrio muy poca” gente “no obstante que se esperimentaban los males de la seca. Tal era la tibia fe que tenían en conseguir su deseado fin por una novena dispuesta del modo referido”. Es decir, el pueblo no asiste masivamente —según el obispo, por supuesto— a la novena porque conocía la forma “irregular” en que había sido dispuesta. Y lógicamente, el obispo saca su propia conclusión “La desgracia fue que los efectos correspondieron a las disposiciones, pues no se consi-

que en 1813 el Triunvirato señala a “las corporaciones, xefes políticos y militares” la obligación que tenían de asistir con el “supremo poder ejecutivo” a la función del Corpus [AGN-X-7-2-3]; probablemente, esto tiene mucho de curarse en salud ante las acusaciones de “impiedad” habituales en los conflictos con los realistas en esos años.

⁴⁵ En esos mismos años, Henry M. Brackendrige hace una descripción mucho más breve: *Viaje a América del Sur*, Buenos Aires, Hyspamérica, tomo II, pp. 194-195. AGN...

⁴⁶ AGI-Buenos Aires 183.

⁴⁷ “El Real Estandarte, en el que está por un lado la Imagen de Nuestra Señora, Patrona también de esta Ciudad y del otro las Reales Armas de V.M....”, [1766], AGI-Buenos Aires 203.

⁴⁸ “Quentas de la Ciudad”, 1767, AGI-Buenos Aires 183.

⁴⁹ J. Torre Revello, *Crónicas del Buenos Aires colonial*, *cit.*, p. 74.

⁵⁰ AGI-Buenos Aires 247.

guió de la Divina Misericordia que embiase agua a extinguir el rigor dela seca.” La relación de causa/efecto es evidente: práctica ritual defectuosa, acción milagrosa inexistente⁵¹

Como vemos, también aquí los conflictos de etiqueta y preeminencia fueron abundantes; otro de los más sonoros fue el que enfrentó a los cabildantes con el obispo Lué y Riera en la primera década del siglo XIX:

“El 10 de noviembre, víspera de San Martín, patrono jurado de la ciudad, era de costumbre asistir las autoridades con el estandarte de la conquista. Era éste llevado por el alférez real, uno de los regidores anuales del Cabildo. Celebraba el obispo las vísperas en la Catedral con todo el clero secular y regular... Llegan las autoridades a la puerta del templo y con sorpresa ven que sale a recibirlos el canónigo más moderno, cuando era de regla hacerlo un canónigo de dignidad. Rehusan... [y] dirigen con un edecán aviso al prelado de lo que pasaba ordenándole hiciese venir a recibirlos según correspondía. Hallábase ya el obispo revestido y bajo su dosel y contesta ‘no viene el virrey’. En vano fue hacerle presente el escándalo que se producía ante el público: éste murmurando y las autoridades y corporaciones detenidas en las puertas del templo: el obispo ni caso que hace. Por fin la prudencia y la consideración estuvo de parte de las autoridades así ajadas: con más piadoso y noble acuerdo que el prelado, se deciden y entran en la iglesia.”⁵²

Los cabildantes estaban particularmente furiosos en esta ocasión porque ésta era una de las festividades en las que el cabildo porteño jugaba un papel determinante y de las que más se enorgullecía como representante de la ciudad. Era la fiesta identitaria por excelencia para los porteños y a la que más fondos destinaba el cabildo. Cuando en noviembre de 1807 la ciudad estaba festejando alborozada la derrota británica, el *Diario* de ese testigo imaginario de las invasiones creado por Alberto Mario Salas, veía de este modo la fiesta patronal:

“Hoy a las nueve de la mañana concurrieron los cuerpos militares que ayer se hicieron y acompañaron el paseo del Estandarte Real hasta la Catedral, hasta que transcurrió la solemne función de San Martín. Hubo grandes fiestas en estas dos noches de músicas y mojigangas e iluminaciones por toda la ciudad, con grandes alegrías de todo el pueblo, tantas que no se recuerdan iguales o mayores, con motivo de la felicidad que ha proporcionado la victoria obtenida sobre los ingleses...”⁵³

⁵¹ Recordemos lo que dice Durkheim: “...la formule à prononcer, les mouvements à exécuter, ayant en eux-mêmes la source de leur efficacité, la perdraient s’ils n’étaient pas exactement conformes au type consacré par le succès”, *Les formes élémentaires...*, cit., p. 49.

⁵² F. Saguí, *Los últimos cuatro años de la dominación española...*, en *Biblioteca de Mayo. Colección de Obras y Documentos para la Historia Argentina, Memorias*, Edición especial en homenaje al 150º aniversario de la Revolución de Mayo de 1810, Buenos Aires, 1960, tomo I, pp. 129-130.

⁵³ A.M. Salas, *Diario de Buenos Aires, 1806-1807*, Buenos Aires, Sudamericana, 1981, pp. 630-631.

Mojigangas no es una expresión muy común en nuestros días y el *Diccionario de la Real Academia* las define como “teatros o farsas que ridiculizan”⁵⁴. La importancia de las fiestas patronales de las ciudades en la constitución histórica de la idea de “ciudadano” ha sido señalada ya por los especialistas⁵⁵ y si recordamos que los colores de la bandera que crea Manuel Belgrano son los de la Inmaculada Concepción que ostentaba el Pendón Real de Buenos Aires⁵⁶, podemos apreciar la fuerte relevancia que tenía este ritual en la ciudad. Todavía en 1844, San Martín de Tours era una de las pocas conmemoraciones que exigían el disparo de tres salvas de cañonazos desde la fortaleza: la primera al iniciarse la función religiosa, la segunda “al Alzar la Hostia” y la tercera al finalizarse la función⁵⁷. Si quisiéramos aquilatar mejor el papel que tenía en pleno rosismo esta festividad, señalemos que las otras dos ocasiones en las cuales se disparaban tres salvas eran el discurso del 1° de enero de Juan Manuel de Rosas en la Sala de Representantes y la conmemoración del 9 de julio... Lo que le continuaba dando a este ritual “religioso” un claro sentido cívico de patriotismo local.

¿Qué nos dejan estas pocas pinceladas acerca de las fiestas “religiosas” en la sociedad colonial y de las primeras décadas independientes en Buenos Aires? Parece indudable que ellas, si bien están ligadas obviamente con fechas del calendario ritual, van mucho más allá y muestran de qué modo se expresa en estas festividades toda la intrincada trama de relaciones entre la iglesia católica, las formas de ejercicio del poder en el ámbito de esa sociedad ibérica y las tensiones sociales. Esa peculiar publicidad del Antiguo Régimen ibérico, esos “*actos públicos de religión*”, como diría la minuta del Consejo de Indias, quedan así más claramente expuestos. Veamos ahora el revés de la trama.

3. Poder y religión: *El rey ha muerto, ¡viva el rey!*

El 10 de agosto de 1789, el marqués de Loreto, virrey de Buenos Aires, le envía dos detallados informes –con los números 116 y 117– a Antonio Porlier, secretario del Des-

⁵⁴ Un ejemplo típico en las fiestas de la coronación de Fernando VI en 1747 “una marcha burlesca acompañada con mas de cuatrocientos hombres, en carro, en cuyo centro iba de pintura el Tiempo y a sus espaldas el dios Baco... Llevaba dentro una escuela de fingidos niños todos con barbas y el maestro que gobernaba las cartillas, sin ella: deletreaban bárbaramente lo que les prevenía la imaginación y prorumpían todos a una voz en estas: Viva Fernando, viva María Bárbara. Tenía su concierto músico que dentro del mismo carro cantaba en la misma conformidad y luego que acababa la música se oía el ruido de un órgano de gatos bien discurrido... que acompañados de los ronquidos que daban unos lechoncillos que servían de bajos hacían mas sainetosa la jocosa diversión”, en “Descripción de las fiestas reales...”, *Revista del Río de la Plata*, Buenos Aires, tomo I, 1871.

⁵⁵ E. Muir, *Fiesta y rito...*, *cit.*, pp. 292-300; recordemos que “La ciudad es el espacio público por excelencia en el sentido estricto y antiguo del término”, F.X. Guerra, “De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía”, en F.-X. Guerra, A. Lampérière *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica*, *cit.*

⁵⁶ El propio Belgrano, en su arenga a las tropas en Jujuy el 25 de mayo de 1812 diría “Dios... nos ha concedido esta bandera”, ver B. Mitre, *Obras completas de Bartolomé Mitre*, edición ordenada por el H. Congreso de la Nación Argentina, vol. IX, Buenos Aires, 1940, p. 205.

⁵⁷ AGN- X, 17-4-7, “Fortaleza de Bs. As. Estado Gral. de las Salvas que se deben hacer en dicha Fortaleza...”, 1844.

pacho Universal de Gracia y Justicia de Indias⁵⁸. En ellos va la descripción minuciosa de las exequias de Carlos III y de la proclamación de su sucesor en la ciudad de Buenos Aires. Seguiremos esta descripción, haciendo breves comparaciones con la referida a las exequias de Felipe V y coronación de su sucesor en 1747⁵⁹. Pero, antes de entrar en materia, debemos evocar brevemente el papel del rey en la monarquía providencialista.

El lugar del rey

Es sabido que desde la obra fundante de E. Kantorowicz, publicada originalmente en 1957, la importancia de los funerales reales en la constitución de la teoría política moderna ha adquirido todo su peso⁶⁰. También otros estudiosos han discutido la relación que existió entre el desarrollo progresivo de esa noción acerca de los “dos cuerpos del rey” (el *corpo místico*, es decir, el reino y los súbditos y el *corpus naturale regis*, o sea su cuerpo físico), puesta a la luz por Kantorowicz y la de los “dos cuerpos de Cristo” (su *corpo místico*, la Iglesia y la comunidad de fieles y su *corpus verum*, la hostia consagrada). Es obvio que no podía aquí haber equivalencia, como dice Ralph Giesey: “...la comparación entre el *corpus verum* de Cristo y el del rey no sólo era absurda, sino también intolerable: pues de un lado se hallaba la hostia consagrada en el ritual litúrgico más venerable de la fe católica y del otro, el simple cuerpo físico de un ser humano ordinario”⁶¹. Es decir, sólo la concepción de *corpo místico* puede ser concebible como semejanza simbólica entre el rey y Cristo.

Sin embargo, no debemos olvidar que los fundamentos de la *monarquía providencial* ibérica pueden acercar, peligrosamente, la figura real a la de Cristo⁶². Especialmente, cuando en la segunda mitad del siglo XVIII, la política regalista de los ilustrados insistiría en la primacía de la corona sobre cualquier otra autoridad⁶³. En un catecismo cívico confeccionado por el gobernador del Paraguay, Lázaro de Ribera, a fines del siglo XVIII, podemos leer:

“Pregunta: [hablando del rey] ¿Y de dónde deriva su Potestad Real?

Respuesta: del mismo Dios

⁵⁸ AGI-Buenos Aires 77; toda la información y las citas documentales acerca de este hecho de los párrafos que siguen están tomadas de estos dos informes, salvo indicación en contrario.

⁵⁹ Fueron publicadas con el título de “Descripción de las fiestas reales...”, en la *Revista del Río de la Plata*, Buenos Aires, tomo I, 1871, pp. 84-98; todas las citas referidas a 1747 han sido tomadas de este documento.

⁶⁰ Kantorowicz, E.H., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

⁶¹ Giesey, R.E., *Cérémonial et puissance souveraine...*, *cit.*, p. 13.

⁶² Acerca de los orígenes más lejanos de esta concepción en Castilla, cf. J.M. Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988.

⁶³ Ver al respecto, D.A. Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1991, en especial el capítulo XXII: “La iglesia erastiana”, pp. 530-552.

P: ¿qué representa la persona del Rey?

R: La de la Magestad Divina

P: ¿Por qué representa la Magestad Divina?

R: Porque es diputado por su Providencia para la execucion de sus designios

P: ¿El título de Christo le es dado al Rey?

R: Si Padre, como se ve en las Divinas Escrituras

[...]

P: ¿el Rey obra como Ministro de Dios y su LugarTeniente?

R: Sí Padre

P: ¿Por qué?

R: Porque por medio de él exerce su Ymperio [...]”⁶⁴

Como se puede ver, este catecismo no se queda en medias palabras. Lo dicen de una forma bastante más moderada los cabildantes porteños cuando le escriben a Fernando VII en 1808, contándole los preparativos en Buenos Aires en ocasión de su asunción del trono, y le afirman que están dispuestos a:

“...sufrir primero el último exterminio antes que reconocer otro dueño que no fuese S.M. o los Augustos Sucesores de su Rl. Estirpe; y pues Vuestra Magestad pr. especial disposicn. de la Divina Providena. ha sucedido en el trono...”⁶⁵

No debe extrañarnos esta concepción. Cuando Fernando VII, “El Deseado”, vuelve al trono en 1814, una de sus primeras disposiciones borrando todo lo realizado por las cortes gaditanas, está encabezada así: “Desde que la divina Providencia por medio de la renuncia espontánea y solemne de mi augusto padre me puso en el trono de mis mayores...”⁶⁶ En el reino borbónico de las Dos Sicilias, Ferdinando II, que muere en 1859 (!) fue llamado en esa ocasión “luogotenente di Dio”⁶⁷, es decir, literalmente “lugarteniente de Dios” o sea “aquel que ocupa el lugar de Dios”⁶⁸, del mismo modo y con idéntica fórmula que la usada por el catecismo de Lázaro de Ribera⁶⁹.

⁶⁴ AGI-Buenos Aires 292.

⁶⁵ AGN-IX-19-5-11, fjs. 793, Buenos Aires, 1º de agosto de 1808.

⁶⁶ Fernando, por supuesto, con la sibilina frase “renuncia espontánea y solemne”, pasa por alto el motín de Aranjuez -donde actuó sobre todo él mismo y no la divina Providencia; ver M. Artola, *La España de Fernando VII*, Madrid, Espasa, 1999.

⁶⁷ G. Montroni, “*Il re è morto! Viva il re! Riti funebri per la scomparsa di Ferdinando II*”, *Bollettino del diciannovesimo secolo*, 6, Nápoles, Università degli Studi di Napoli “Federico II”, 2000.

⁶⁸ El rey de Francia, Luis XV afirmaba en 1770: “Nos hemos recibido nuestra corona de Dios. El derecho de dictar las leyes por las que nuestros súbditos deben ser conducidos y gobernados nos pertenece solo a nosotros, sin dependencia y sin compartirlo con nadie” [“Nous ne tenons notre couronne que de Dieu. Le droit de faire des lois, par lesquelles nos sujets doivent être conduits et gouvernés, nous appartient à nous seul sans dépendance et sans partage”], F. Dreyfus, *L’invention de la bureaucratie*, París, Editions de la Découverte, 1999. Como dice este autor, si la soberanía reside sólo en la persona del monarca y no puede ser compartida con nadie, es justamente por el carácter de *esencia divina* de la función real.

⁶⁹ Cf. J. Varela, *La muerte del rey...*, cit., pp. 86-88, nota 39, se refiere a esta concepción como la “idea de un soberano vicario o *teniente* de la divinidad en la tierra” [subrayado nuestro].

Es obvio que, tanto en Buenos Aires a fines del siglo XVIII —como, sobre todo, en Madrid en 1814, o en el Nápoles de 1859— no pocos eran ya los que imaginaban las cosas de modo radicalmente distinto. Pero, cuando evocamos la muerte de Carlos III y la entronización de su malogrado sucesor, debemos tener en claro que estamos refiriéndonos a una manifestación ritual que debe ser aprehendida desde el universo conceptual de la monarquía providencialista de fuerte tinte regalista del período borbónico.

El rey ha muerto

El marqués de Loreto, que ha recibido la infausta noticia en marzo de 1789, comienza por hacer difundir la nueva de la muerte del rey mediante tres tipos de comunicaciones. Primero, se envía la circular a todos “Gefes y Cabildos” de la jurisdicción virreinal⁷⁰. Segundo, una compañía de granaderos acompañaría al pregonero que hace “publicar el vando antecedente en los Parages acostumbrados” de la ciudad. Tercero y último, “se fijaron las copias de estilo” en diversos lugares. Nos detenemos en estos detalles porque ellos nos informan bien sobre las modalidades de difusión y de *publicidad* que existen en esta sociedad. Obviamente, nos resta otra, de gran eficacia y que no casualmente sería llamada “la voz pública”, es decir, un estado de circulación de novedades que preanuncia la constitución de lo que después conoceríamos como “opinión pública”.

En mayo de 1789 el virrey reúne al obispo y a los miembros de la Audiencia en “Real Acuerdo” para discurrir acerca de las reales exequias. El ingeniero Josef Custodio Faría de Sá había ya planeado el *túmulo*⁷¹ que representaría al rey muerto (a su cuerpo físico), se discute acerca de los costos, habiéndose ya requerido la opinión de los cabildantes y se decide fijar la fecha de las exequias. El 29 de julio —las lluvias caídas habían impedido que se realizaran antes las exequias— después del toque de campanas y salvas de artillería, los participantes en el Real Acuerdo, los miembros del Tribunal de Cuentas, el Cabildo secular y “demas cuerpos Político y Militar con los Gefes y subalternos de las diferentes oficinas que hay en esta Capital, Colegio Real de San Carlos, Prelados de las Religiones y demás Vecinos y residentes pasaron al Palacio en que habita el Excelentísimo Señor Virrey” a darle el pésame. Este orden de los *Cuerpos* —y no de los *individuos*— está lejos de constituir un azar, por supuesto, y constituye justamente una proyección simbólica del orden social. Por la tarde, volvieron a palacio y desde allí fueron andando por las calles “en que estaban tendidas las Tropas a la Iglecia Catedral en la que estaba a la puerta principal la Guardia de Granaderos y dentro el Tumulo custodiado de Centinelas, vestido de Paños funebres y otras incignias de Luto y Trizteza”. El

⁷⁰ Ver, por ejemplo, en el libro de **Acuerdos del extinguido Cabildo de la Villa de Luján**, La Plata, Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 1930, pp. 230-242, las comunicaciones al respecto.

⁷¹ Sobre el *túmulo*, ver J. Varela, **La muerte del rey...**, *cit.*, pp. 112-117. En la descripción de 1747, los detalles son abundantes: “[el *túmulo*] se veía con hermosa arquitectura sobre cuatro columnas de corpulenta elevación, una corona que circulaba sobre la cornisa acompañada de los despojos de la Parca; iluminábanle las luces correspondientes á reales pragmáticas, de unos hachones que con sus lágrimas parecían sombras de albísima cera y en el centro de descubría una imagen del Rey difunto”, “Descripción de las fiestas reales...”, *loc.cit.*

túmulo tenía “Arcos en sus quatro frentes, lleno de luces y diferentes Targetas y poecias apropiadas... assi en el Tumulo, como à la entrada de la Iglecia y otras partes de ella”. Los arcos llenos de luces y sus tarjetas con poesías alegóricas, jeroglíficos y emblemas —generalmente, realizados *ad hoc* mediante un muy peculiar “concurso”— eran elementos típicos de todas las ceremonias públicas del barroco ibérico en América y en la península; allí, poetas de la talla de Calderón no dudaron en participar de estos homenajes⁷².

A las tres de la tarde comienzan propiamente las reales exequias con los oficios cantados por las cuatro “Religiones de Belermos [sic], Mercedarios, Franciscanos y Dominicos con sus respectivos prelados concluyendo la clerecia con su Reverendo Obispo” y a las siete se retira el virrey. Todo se vuelve a iniciar desde las seis de la mañana del día siguiente, más tarde se une el virrey y los miembros de la comitiva y el padre provincial de la Merced sería el encargado de la oración fúnebre. A las tres se retira el virrey y en su oratorio de la fortaleza, el Dean de la catedral reza un responso; allí en el altar de ese oratorio se encontraba el retrato del rey difunto presidiendo ese último responso. El retrato real —es decir, el rey mismo— se hallaba en el oratorio de la fortaleza, símbolo del poder secular y no en la catedral; esto es ya un signo indudable de nuevos derroteros impulsados por la dinastía borbónica en las relaciones entre ambos poderes. Mientras tanto, en los momentos oportunos, la tropa, la artillería y las naves fondeadas en el río, dispararon salvas. Una multitud acompañó al virrey en este postrer acto fúnebre que, no casualmente, termina con las últimas luces diurnas: el rey muere con el día⁷³.

¡Viva el rey!

Siete días más tarde, dejando el tiempo indispensable de duelo, el virrey, dirigiéndose nuevamente a los “Cuerpos, Colegios y Gremios”, anuncia los preparativos: se debía iluminar las casas principales, la fortaleza y al cabildo hasta el domingo, día de la misa de acción de gracias, con “advertencia que para la tarde del día ocho citado deven asearse, colgarse y adornarse con la desencia y proporcion posible las Calles y Plazas por las cuales segun costumbre ha de verificarse la Proclamacion”.

A las tres de la tarde del ocho de agosto de 1789, el virrey, los miembros del Real Acuerdo y demás asistentes reciben al pie de la escalera de la fortaleza al Alférez Real, que era en la ocasión el poderoso mercader vizcaíno don Agustín Casimiro de Aguirre⁷⁴; éste llega acompañado por los dos Alcaldes Ordinarios, los ministros de la Real Hacien-

⁷² Sobre esta práctica típica del barroco, consultar los trabajos incluidos en el libro de Fernando R. de la Flor, *Atenas castellana. Ensayos sobre la cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1989, sobre todo “Calderón de la Barca: jeroglíficos para una arquitectura efímera”, pp. 97-107. Lo notable, como lo muestra Varela en *La muerte del rey...*, *cit.*, p. 159, es que la influencia de los ilustrados hizo desaparecer esta práctica en el caso de los funerales madrileños de Carlos III.

⁷³ Ver la reflexiones de J. Varela en *La muerte del rey...*, *cit.*, p. 91.

⁷⁴ Nacido en Navarra, era sobrino del virrey Vértiz, llegando a Buenos Aires durante su mandato; primo de los Ustáriz (el conde de Reparaz y el marqués de Echandía); casó en la ciudad con Josefa A. de Lajarrota y de la Quintana, ligada a viejas familias porteñas.

da, todos ricamente vestidos⁷⁵ y cuatro *Reyes de Armas*⁷⁶, “acompañando a este Cuerpo multitud de Vecinos y moradores decentes con la correspondiente Tropa de Custodia y por delante la Musica de violines, Clarines y otros instrumentos”. Poniéndose a la derecha del virrey el Regente de la Audiencia (el puntilloso Benito de la Mata Linares) y a su izquierda el Alférez Real, se dirigen todos a la Plaza Mayor, donde frente al cabildo se hallaba un tablado. Salvo el Alférez, los Alcaldes y los Reyes de Armas que subirían a éste, los demás se colocaron en el balcón central del cabildo, donde estaban “bajo de Dosel los retratos de Nuestro Reynante Monarca y su esposa Nuestra Reyna y señora”; los restantes balcones los ocupaban “las Señoras Ministras y otras de las primera clase de esta Ciudad”. Todo el espacio festivo de la plaza estaba “colgado y adornado de variedad de Tegidos de seda, hallandose en cada voca calle de las quatro dela Plaza un Arco Triunfal trasados de forma que hacian una Armonia deleitosa”. En las fiestas de 1747, el dosel está detalladamente descrito “Tenia el celebre hermoso aparato dos cuerpos, el inferior de cuatro arcos de muy bien hecha pintura y de varios colores que delineaban diferentes fábulas militares adornando a todo él las invenciones que mas a proposito se acomodaban al intento”.

Los que se hallaban en el tablado, una vez que todos estuvieron en sus puestos, inician la ceremonia de la proclamación propiamente dicha. Los *Reyes de Armas*, colocados en los cuatro ángulos del tablado dirían “en alta e inteligible voz por tres veces: Silencio y despues por otras tres: Oid”. Seguidamente, el Alférez Real haciendo una reverencia “a la Magestad que se representava en su retrato”, dijo “con voz levantada y sonora por tres ocasiones: Castilla y las Yndias, por Nuestro Rey Catholico el Señor D. Carlos quarto viba, viba, viba, destoncandose con presteza al nombrarlo y tremolando con arrogancia... el Real Estandarte”. A ello correspondió “el Pueblo, por un muy largo tiempo y sin interrupcion, que viba, que viba, que viba, Nuestro Rey y Señor Don Carlos quarto Real de Castilla y de las Yndias”, mientras la fortaleza disparaba una salva de artillería. Último tramo del acto central realizado en la plaza Mayor –y de honda significación simbólica– el Alférez arroja a la multitud reunida “abundancia de monedas de plata sellada”. Monedas en donde la efigie del nuevo monarca expresa una vez más la realidad de su presencia física en la fiesta. En 1747, amén de las monedas, se acuñan medallas conmemorativas.

Finalizada esta ceremonia central, toda la comitiva se dirigió hacia el convento de Santo Domingo y allí, en el “Portico de dicho Combento de Santo Domingo” donde había “otro Tablado y enfrente los estrados para su excelencia y Real acuerdo con Dosel, luego que se tomó asiento se repitió por el Alférez Real el propio acto y con las mismas circunstancias y ceremonias que el primero”. Ello se repite frente al convento de la

⁷⁵ El documento se complace aquí en una detallada descripción de la vestimenta del Alférez, de los Alcaldes y de los miembros del tribunal de la Real Hacienda; el primero va con “un vestido muy brillante y de Rica Tela de Plata”, los Alcaldes “de gala uniformados de Casaca y Calzon de Terciopelo negro, chupa y buelta de Tisu de oro y medias blancas” y los miembros del tribunal de Hacienda “con su uniforme de Comisarios de Guerra... con Trages e Insignias costosas y propias de su representacion”, AGI-Buenos Aires 77.

⁷⁶ “Rey de Armas”, era el principal de los heraldos que se encargaban, entre otros menesteres, de ordenar los ceremoniales y de pronunciar en ellos las frases rituales; en la tradición gala se llamaba también “Roi d’Armes” o también “Hérault d’Armes”.

Merced con el agregado “de haver habido una orquesta de Musica y aumentandose considerablemente las Gentes”. Desde la Merced, la comitiva vuelve a la plaza mayor para dejar al virrey en palacio. La comitiva se dirige entonces al cabildo, se expone el Real Estandarte al público “sobre almohadas de terciopelo y rodeado de centinelas para su mayor custodia y veneracion”. Se retira el Alférez a su morada, que estaba “magníficamente iluminada y adornada, en donde se sirvió un abundante refresco teniendose despues Baile de las Principales Personas”. Al día siguiente, se impone el Te Deum con asistencia de todos los Cuerpos, acompañado de salvas de artillería. Por la noche, nueva iluminación de la ciudad “toda con variedad de Ymbenciones para la mejor y mas vistosa luz”. (en la descripción de 1747, tenemos preciosos detalles acerca de estas “Ymbenciones”: “un lindo fuego con un castillo de artificiosa polvora que se divertia en tres cuerpos y unas galeras y navios que se correspondían en guerra lucida, cuyo combate se ejecuto con la mayor propiedad... A todo acompañaban varios fuegos de manos, distintas especies de voladores, cohetes, tronantes y montantes de modo que estaba la plaza hecha un incendio”). Terminaban así estos tres días de celebraciones por la entronización de Carlos IV. Debe recordarse además, que estas ceremonias se repetían, como en un eco, hasta en los más pequeños poblados que tuviesen su cabildo⁷⁷.

Varios son los detalles que quisiéramos señalar. Por supuesto, en esta “ceremonia de Estado”, al decir de R.E. Giesey (cuando “el gobierno” aparece como “proceso ritual”, según la fórmula de Edward Muir), el orden –siempre se trata del orden social de los *Cuerpos* y no el de los *individuos*– adquiere una importancia capital: este es el orden de la monarquía. El Virrey, la Audiencia, el Tribunal de Hacienda, el Alférez Real, los Alcaldes Ordinarios, los vecinos, los moradores decentes... Además, el ritual pone especial atención en las palabras que repetirán los Reyes de Armas⁷⁸: se pide silencio y se anuncia la nueva vivando al Rey. Así, después del entierro en efigie, esta proclamación muestra la continuidad del *corpus mysticum* del Rey, es decir, Castilla y las Indias.

De todos modos, el aspecto religioso de la fiesta sigue siendo relevante y es más, si la ceremonia principal se hace en la Plaza Mayor –allí está el cabildo, la fortaleza, pero también la catedral– las restantes ceremonias secundarias se realizan frente a dos de los más importantes conventos de la ciudad, Santo Domingo y la Merced, rematándolo el solemne Te Deum catedralicio. Esto diseña un cierto esquema simbólico en el cual la religión sigue siendo el eje ordenador. Pero, asimismo, vimos que hubo tres días de fiesta, iluminaciones, música, bailes (no hay mención en el documento a los toros, pero

⁷⁷ En el cabildo de la muy humilde villa de Rocha, en la Banda Oriental, el 21 de noviembre de 1808 se realizan las ceremonias de proclamación de Fernando VII; el alcalde ordinario informa: “en el referido día á las quatro de la tarde en la Plaza Publica a donde me dirigí con el Estandarte, acompañado de la Guardia que existe en esta Villa y demas concurso; y puesto sobre el tablado prevenido en Voz alta por tres Vezes á nombre del Rey por Castilla y sus Yndias hize jura segun uso y costumbre habiendose cantado en esta Iglesia en accion de gracias el Tedeum... siguiendo tres noches de Iluminacion”, cf. “Cuaderno de actuaciones del Alcalde de la Villa de Nuestra Señora de los Remedios de Rocha”, *Revista Histórica*, tomo XVIII, 52-54, Montevideo, 1953, p. 533.

⁷⁸ Estas frases rituales con toda probabilidad son originarias de Francia y en especial, de las ceremonias “ducales” del siglo XV, cf. R.E. Giesey, *Cérémonial et présence...*, *cit.*, pp. 125-130.

sabemos que también hubo corridas durante las tardes⁷⁹ al igual que en 1747). Esta última parte de la festividad aproxima las “ceremonias de Estado” a las fiestas, más “profanas” en las que, como veremos, se da rienda suelta a una dinámica de los cuerpos (hablamos ahora de los cuerpos *físicos*, por supuesto) que sería siempre vista como una amenaza desde el poder y que acompaña casi indefectiblemente toda celebración con participación popular en el Antiguo Régimen. Hablaremos ahora, justamente, de esas “diversiones” que podían ser percibidas como un elemento peligroso y disruptor del orden de la monarquía católica.

4. Máscaras, bailes y toros: la fiesta profana

El sentido que le damos aquí a la palabra *profana* se inscribe en el marco de las reflexiones durkheimianas sobre el tema: lo *profano* sólo puede adquirir existencia como categoría separada frente a lo *sagrado*⁸⁰; es decir, también las fiestas profanas forman parte del calendario ritual de esta sociedad (y el Carnaval es el ejemplo más evidente con su conflictiva relación con la Cuaresma). No estudiaremos aquí el Carnaval en profundidad —este ciclo festivo tiene tal importancia en la cultura cristiana de Occidente, que merece un estudio en sí mismo— pero, en cambio, aprovecharemos un material bastante rico que se halla estrechamente ligado a las carnestolendas para referirnos a las máscaras y los bailes en el marco de las fiestas profanas.

Máscaras y bailes

Durante el gobierno Juan José de Vértiz, el último gobernador del Río de la Plata, un fuerte conflicto enfrentó al militar merideño con algunos destacados eclesiásticos. Entre otras causas, los bailes de máscaras que Vértiz había instaurado en la capital en ocasión del Carnaval fueron una de las manzanas de la discordia (señalemos que es posible hacer un fuerte paralelismo entre los “bailes de máscaras” oficiales de Vértiz y los instaurados por el conde de Aranda en Madrid desde 1767; en ambos, los intentos de control y domesticación de los festejos ligados a las carnestolendas es evidente⁸¹). En Buenos Aires, un franciscano, el padre José de Acosta, aseguró desde el púlpito “que todos los Concurrentes se hacian Reos de eterna condenacion... [y] que devia negarseles la absolucion sacramental”⁸². El gobernador obliga a expatriar al fraile y exige un nuevo sermón reparador. El tal sermón, cuyo objetivo principal según su autor, era “casar a la Religión con el placer; à la diversion con el recogimto. y à la virtud encapotada y melancolica con el gozo” resultó una pieza antológica digna de figurar en los anales del

⁷⁹ G. Muñoz, *Toros y toreros en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1970, pp. 29-32.

⁸⁰ E. Durkheim, *Les formes élémentaires...*, *cit.*, p. 56.

⁸¹ Cf. María José del Río Barredo, *Fiestas públicas en Madrid*, *cit.*, pp. 435-440.

⁸² AGI-Buenos Aires 196, todas las citas documentales que no tengan otra referencia corresponden a este legajo.

disparate⁸³. El asunto dió a largas y llegó al Consejo de Indias. Vértiz, en su descargo, presenta una serie de testigos que nos guiarán en nuestro viaje a través de los bailes enmascarados de esa Buenos Aires del último cuarto del siglo XVIII y que estaba en las puertas de recibir su primer virrey (su población se había triplicado respecto a un siglo y contaba ahora con unos 22.000 habitantes, siendo ya una respetable ciudad mediana del imperio colonial hispano).

Serán veinte los testigos presentados por Vértiz. La lista la encabeza don Domingo Alonso de Lajarrota y Ortíz de Rozas, caballero de la Orden de Alcántara, montañés y encumbrado vecino⁸⁴. Le siguen una serie impresionante de personajes, pero cuyas características más notables es la de ser militares (9 sobre 20), altos burócratas (5 sobre 20) y vecinos que ocupan o han ocupado el cargo de Alcaldes Ordinarios (5 sobre 20). Se trata indudablemente, del grupo de poder más próximo al gobernador —éste hacia ya cierto tiempo que estaba en el Río de la Plata con el cargo de segundo comandante de las fuerzas militares.

Si hacemos un análisis —aunque sea meramente impresionista— del discurso en las respuestas de los testigos, hay tres palabras que se destacan. La diversión de los bailes de máscaras es *honesta* (cuatro veces) y *decente* (dos veces) y por sobre todas las cosas, se han evitado los *desórdenes* (cinco veces). Lajarrota se extiende un poco más y dice “siendo esta diversion mas honesta que los Paseos que por el tiempo del Carnaval hacian antes... a la Costa de San Isidro y otras Quintas”, mostrando un aspecto de la tradición festiva del carnaval en la élite porteña. La descripción misma de las fiestas —se hicieron en los años 1771, 1772 y 1773— nos da más elementos de juicio: “que la gente no tenia otro entretenimiento que la variedad de Trages y Armonia de la Musica”; de todos modos, “los vestidos y disfraces” eran moderados. No hay que olvidar, además, que estas fiestas corresponden bien a “el genio de sus havitantes, inclinados generalmente a los Bayles” y otro testigo afirma que éllas eran “entretenidas al Genio de las gentes del Pais y europeos que havitan en esta ciud. por la inclinacion a los Bayles”.

Pero, no creamos que se descuidaba la moral y se permitían desórdenes: “las precauciones que se tomaron para evitar qualquiera desorden o confusion del concurso” fueron grandes, pues había “una Guardia de un oficial, un sargento, un cabo” y 24 granaderos, los dos Alcaldes Ordinarios y el Alguacil; todos ellos no permitieron que hubiera “combersaciones en el Patio del Casino en donde refrescaban las gentes y que en caso de Combidar los hombres a las Mugerres, estas estuviesen sentadas en sus bancos y los hombres las sirviesen en pie sin permitirles sentarse estando todo iluminado”. Comenzamos a ver claro cuáles eran las amenazas: *el desorden o confusión del concurso*; esta confusión —en el sentido de mezcla— se refiere obviamente a los sexos; el mismo testigo señala después que no se permitían las “combersaciones en el Patio del Casino en

⁸³ El fiscal del Consejo de Indias es lapidario: “El argumento o materia de este segundo sermon excusa referir las extravagancias, pedanterias y ridiculeces que se encuentran en él”, AGI-Buenos Aires 196.

⁸⁴ Era sobrino de Domingo Ortiz de Rozas, gobernador que fue del Río de la Plata [1742-1745] y suegro de Agustín Casimiro de Aguirre (el Alférez Real que hemos visto actuar en la coronación de Carlos IV). Otro sobrino de ese gobernador, llamado también Domingo Ortiz de Rozas, fue el abuelo de Juan Manuel de Rosas.

donde refrescaban las gentes” y que los hombres estaban de pie convidando a las mujeres, sin poder sentarse a su lado... Otro de los testigos recuerda que se dispuso, “una Patrulla de Cavalleria para que en las calles y sus vocas inmediatas al Casino no se permitiese gentes paradas por que no hubiese confusion entre uno y otro sexo”, mostrando así mucho más claramente la relación entre la *confusión* y el contacto entre los sexos. Otro de los testigos afirma que concurrieron “las principales familias de la ciud. que con su modo respetuoso de portarse no dava lugar a que algunos que no lo eran y qe. ningun hombre se propasase a alguna demostracion reprehencible embelezados todos en la Musica y variedad de disfraces”. En realidad, habría que decir que la confusión sexual (catalizada por otra parte, por la amenaza de la confusión social⁸⁵) planea como una sombra maligna sobre todo el texto. Y no se puede decir que los testigos veían la fiesta con ojos de rústicos provincianos que no habían conocido mundo: varios de ellos evocan los bailes que frecuentaron en Madrid, Barcelona, Nápoles y no falta el oficial de marina que ha concurrido a los célebres carnavales de Cádiz.

Pero también hay otra amenaza latente, más allá de las pulsiones sexuales. Juan Manuel Campero —¿se trata de un pariente de los marqueses de Tojo?— señala “que ha Governado el que declara trece años dos diferentes provincias de estos Reynos, cuyo manejo la há hecho conocer la necesidad de atraer a los Pueblos en semejantes tiempos â una honesta y autorizada recreacion para preservarlos de otras menos serias y recatadas”. Otro testigo lo dirá más prístinamente: “que teniendolos divertidos consiguientemte. esten menos expuestos a inquietudes y desordenes que son comunes en los Pueblos grandes en los dias de Carnaval”. Diego de Salas —ocuparía el cargo de teniente de gobernador y era uno de los militares que más gozaban de la confianza de Vértiz— afirmaría que “es combeniente se egecute esta diversion qe. entretiene y embeleza a las gentes que concurren evitandose los desordenes, escandalos y desgracias que en este pais franquea el Campo y con libertad absoluta husaban de todo genero de Personas”.

El Carnaval era ocasión no sólo para la temida confusión de los sexos y las clases, sino que también podía dar rienda suelta al desorden y la libertad. Por otra parte, este último testigo encuadra su visión en la oposición *ciudad/campo*, otorgándole a éste el carácter de fuente maligna de los peores escándalos y desgracias. El propio Vértiz, en su carta al rey, había hecho uso de una argumentación similar, cuando afirmaba que los bailes eran el “medio proporcionado a contener algunos desordenes que segun estaba informado se distinguian retiradas en estos dias de sus Casas las mas Familias y muchas a distancia de tres à quatro leguas, à efecto de divertirse en el Campo con mas libertad e iguales vayles. En estos que particularmte. se hacian no havia desde luego la precaucion que en aquellos publicos”. Aquí la oposición se da no sólo entre ciudad y campo, sino entre bailes *públicos* y bailes *privados*. Los primeros se hallan bajo “control” y los segundos no. Pero, también es obvio que una de las fuentes del conflicto se halla en las propias máscaras y disfraces, pues, como diría un abogado porteño en 1779, con frecuencia se utilizaban para “ridiculizar a personas condecoradas”, recordando que se

⁸⁵ Este riesgo es evidente en la frase citada “las principales familias de la ciud. que con su modo respetuoso de portarse no dava lugar a que algunos que no lo eran... se propasase”, es decir, algunos que no eran de las familias principales.

habían prohibido las “sátiras ofensivas”⁸⁶ y es bien sabida cuál es la importancia simbólica del disfraz en el Carnaval –justamente su papel es acentuar el descontrol, el desorden, la confusión y la libertad, al proponer inversiones sociales y sexuales, cambios de roles, etc., acentuando así una de las características liminares de esta festividad⁸⁷.

La sangre de los toros

Las corridas de toros (como por otra parte el Carnaval) al decir de Eduardo del Arco, se asemejan al “Guadiana que aparece y desaparece en prohibiciones y autorizaciones burocráticas desde los Reyes Católicos”⁸⁸, pero, su papel es tan destacado y ha dado lugar a tantos ríos de tinta –a favor o en contra– que referirse a una bibliografía sobre el tema es casi imposible. Nos limitaremos solamente a citar aquellos estudios que tocan más de cerca la región que nos interesa⁸⁹. Es evidente que tratar este tema exige si no una cierta complacencia con su práctica –es el caso del autor de estas líneas– al menos un intento de comprensión de un fenómeno que, parece casi absurdo señalarlo, tiene una importancia relevante en la cultura ibérica⁹⁰. El pequeño pero notable libro de Gori Muñoz, demuestra que los rioplatenses de la época no lo veían con malos ojos e incluso, nos recuerda las hazañas de uno de ellos, Mariano Ceballos (a) *El Indio*, quien haría rápida carrera en la Península y terminaría trágicamente sus días de torero en una tarde de corrida en Tudela, allá por 1780. Tan mal no lo haría, dado que Goya lo inmortalizó cinco veces en su *Tauromaquia*. Además, como dice un testigo, hablando de los rioplatenses, estas son “unas fiestas a que el genio de la nación y el ejercicio de las campañas los induze”. Es obvio, para muchos rioplatenses, enfrentar un toro a pie o a caballo era casi una actividad cotidiana. Hay que recordar, además, que la corrida tal cual la conocemos hoy, tiene sus bases justamente en el siglo XVIII: “...es la época del tránsito desde el aristocrático toreo a caballo a otro de corte popular, en el que el protagonismo definitivo lo adquieren los toreros de a pie; de la progresiva e irrefrenable profesionalización de estos nuevos agentes de la corrida; de la popularización de la fiesta

⁸⁶ Presentación de Josef Vicente Carrancio, Buenos Aires, 1779, AGI-Buenos Aires 237.

⁸⁷ Cf. Eduardo del Arco *et al.*, *España: fiesta y rito*, *cit.*, pp. 301-304.

⁸⁸ Eduardo del Arco *et al.*, *España: fiesta y rito*, *cit.*, p. 284; Muir, E., *Fiesta y rito...*, *cit.*, pp. 99-111.

⁸⁹ Ver sobre todo el libro excelente de Gori Muñoz *Toros y toreros...*, *cit.*. También: G. Guerrero, “Toros en Buenos Aires”, *Todo es Historia*, 26, Buenos Aires, 1969; A. Fernández y L. Cabrejas, “Las corridas de toros en el Buenos Aires colonial (1730-1830)”, en C. Mayo (ed.), *Juego, Sociedad y Estado en Buenos Aires. 1730-1830*, La Plata, UNLP, 1998; F. López Izquierdo, *Los toros del nuevo mundo. 1492-1992*, Madrid, Espasa Calpe, Colección la Tauromaquia, 1992; P. Romero de Sólis (ed.), *Sacrificio y tauromaquia en España y América*, Sevilla, Real Maestranza de Caballería/Universidad de Sevilla, 1995; A. Molinié-Bertrand, J.P. Duviols, A. Guillaume-Alonso, *Des taureaux et des hommes*, Ibérica, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1999.

⁹⁰ Desde ya que la península ibérica no tiene el monopolio absoluto de la pasión taurina, pues varias regiones francesas, además del Pays Basque y el Roussillon catalán, han mantenido la tradición, tal el caso del Languedoc y la Provence. También las hubo en su momento en Italia, probablemente llevadas por los Borgia.

en sectores sociales y ámbitos geográficos cada vez más extensos...”⁹¹ La obra de José Delgado, el celeberrimo *Pepe-Hyllo*, publicada en 1796, *La tauromaquia*, consagra este momento de la fiesta taurina.

En ese mismo año de 1780, cuando Mariano Ceballos moría en la Plaza de Tudela, Vértiz —ahora en su cargo de virrey rioplatense— tendrá un enfrentamiento durísimo con el obispo Sebastián Malvar y Pinto a propósito de las corridas de toros durante los días de precepto⁹². No entraremos en el fondo de la cuestión, pues la posición de la iglesia católica en relación a las corridas, si bien fue siempre bastante compleja, se oponía a una práctica que consideraba “torpe y cruenta”, como dice la bula *De Salute Gregis* de Pío V en 1567. Fue este mismo pontífice quien consideró a sus practicantes incursos en la excomunión *ipso facto incurrenda*⁹³. Pero, como decíamos, sin entrar en el fondo de la cuestión, este conflicto aporta una muy rica información acerca de esta práctica en el Buenos Aires de aquellos años. El documento nos señala que se evitaban allí “las heridas, muertes, golpes y otros perjuicios que suelen resultar de los Juegos de Toros; pues en el día para abrir el toril se procura con el mayor cuidado y vigilancia por la tropa que concurre al cargo de un oficial, desalojar la plaza de Mugerres, niños y toda otra personas a excepcion de los toreadores que por su pericia, agilidad y destreza saben hurtar el bulto a los Toros”. Las corridas realizadas en 1781 en ocasión del cumpleaños de Carlos IV, comprendían dos picadores, seis banderilleros y doce enlazadores en su primera parte; seguidamente, los dos matadores, Juan Colón y Juan Aguiar, serían los encargados de realizar la faena final. La descripción de las fiestas reales de 1747, trae también preciosa información sobre las cuatro *suertes* principales de aquellos tiempos: rejoneo, banderillas, capote y la monta del toro, suerte específicamente americana, en la cual Mariano Ceballos se había destacado⁹⁴ (y que siguió siendo, en la jineteada de novillos en los corrales, bastante difundida hasta nuestros días).

En diciembre de 1780, el virrey había decidido que se corrieran “los Toros en el corto rato de la tarde de todos los días festivos, que subsiguen hasta los del Carnabal” y toma esa resolución en función de coleccionar fondos para la Casa de Niños Expósitos. El obispo Malvar se opone (recordando los precedentes de Pío V y otros que “conceptuan gravemente pecaminosas aquellas corridas”) y consiente a permitir las corridas en unos pocos de los días de precepto, aduciendo que antes solo se corrían tres días en las fiestas de San Martín —ya vimos que podían ser hasta seis días en esa ocasión. En realidad, toda la documentación muestra que las corridas eran mucho más frecuentes, en especial, en los dos meses que preceden al Carnaval. El virrey le señala que en Lisboa, Cádiz, Puerto

⁹¹ A. García-Baquero González, “Fiesta ordenada, fiesta controlada: las Tauromaquias como intento de conciliación entre razón ilustrada y razón taurina”, *Revista de Estudios Taurinos*, 5, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, 1997, p. 15.

⁹² AGI-Buenos Aires 247; todas la referencias documentales, salvo indicación contraria, corresponden a este legajo.

⁹³ Una historia del conflicto en J.M. Albendea, “La Iglesia Católica y los toros”, *Revista de Estudios Taurinos*, 0, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, 1993.

⁹⁴ D. Fournier, “*Corrida, charreada et jaripeo. Identité taurine mexicaine et métissage culturel*”, en A. Molinié-Bertrand, J.P. Duviols, A. Guillaume-Alonso, *Des taureaux et des hommes*, cit., pp. 187-199.



Francisco de Goya: "Mariano Ceballos (a) El Indio",
tomado de *La tauromaquia* .



Emmanuel Witz: "Mariano Ceballos", "À la fin quand son taureau est rendu de
fatigues, il tire son poignard et du premier coup le tue sous lui", tomado de
Combats de taureaux en Espagne, manuscrito del siglo XVIII, publicado por el
Centro de Estudios Taurinos de la Comunidad de Madrid, Madrid, 1993.

de Santa María, Barcelona y otras ciudades se admitían los toros por las tardes de esos mismos días. Contraataca el prelado, afirmando que “solía gran parte de la gente no oír misa en esos días porque los Toros se corrían de mañana y tarde”⁹⁵ y así decidió “ir quitando este abuso poco a poco y no de golpe. Prohibió, pues los Toros por la mañana”, por la tarde dispensó, exceptuando los días de la Concepción, Navidad, Año Nuevo y Reyes. Como vemos, el obispo pretende reformar la costumbre y ésta era la de una gran frecuencia de corridas, mañana y tarde. Continúa agregando que “los peones y gente de servicio, divertidos con los Toros no quieren ir a segar los panes o quando que vayan algunos, tendrán los Cosecheros que darles más crecido salario”. Hasta aquí la argumentación del prelado se acerca a la opinión de los ilustrados españoles que, en su gran mayoría, se opusieron a las “agitaciones de los Toros” —y no nos referimos solo al célebre escrito de Gaspar de Jovellanos en su “Memoria sobre las diversiones públicas” de 1796, pues fueron varios los escritores de fines del siglo XVIII que execraron las corridas⁹⁶. Una excepción notable es la de José Blanco White quien, dirigiéndose —nada más ni nada menos— a sus lectores británicos, describe con pocos adjetivos adversos una corrida; es probable que su condición de sevillano exiliado le haya dado una tolerancia hacia la fiesta taurina que faltó en sus contemporáneos ilustrados⁹⁷.

Pero, volvamos a nuestro obispo. Llega ahora a uno de los puntos claves de su argumentación:

“...a esto se agrega, que en los días de Toros se practica por la noche la abominable corruptela de uno, que llaman paseo por la Plaza de los Toros. A este genero de libertinaje concurren las mugeres de Tapado y los hombres de Rebozo: de que se siguen los mayores perjuicios a los Padres de familia que suelen perder las hijas y los maridos las mugeres. Causa tanto daño aquel paseo, como causaron en esta Ciudad las Máscaras. Desde aquella infeliz epoca tomaron principio los Divorcios en Buenos Aires...”

Estamos nuevamente —y el propio Malvar y Pinto nos sirve el argumento en bandeja— a donde habíamos quedado con los bailes de máscaras. Tanto aquéllos como las corridas parecen ser pretexto para un reino desenfrenado del sexo en los paseos nocturnos⁹⁸. No está del todo descaminado el buen pastor de almas, pues la relación simbólica

⁹⁵ El obispo adjunta un folleto invitando a esas corridas en el que efectivamente se habla de ocho corridas desde las 11 de la mañana y de veinte toros por la tarde.

⁹⁶ Ver **Espectáculos y diversiones públicas**, Madrid, Cátedra, 1997. Sobre este asunto, cf. L.C. Alvarez Santaló, “Diversión, espectáculo y corridas de toros en el siglo XVIII. Una esquina moral de la ilustración española”, **Revista de Estudios Taurinos**, 1, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, 1994; y A. García-Baquero González, “Fiesta ordenada, fiesta controlada...”, *loc. cit.*

⁹⁷ Véase la “Carta cuarta” de **Cartas de España** [1822], Madrid, Alianza, 1972.

⁹⁸ Recordemos lo que dice Roger Chartier: “...la Iglesia intentando siempre hacer desaparecer los placeres nocturnos y la concepción que los posibilita; es decir, hay aquí una partición establecida entre el día, que pertenece a la Iglesia y la noche, momento privilegiado del libre albedrío” [“...l’Eglise n’ayant de cesse de faire disparaître les réjouissances nocturnes et la conception qui les fonde; à savoir le partage établi entre le jour, qui appartient à l’Eglise et la nuit, temps privilégié du libre jeu”], “Discipline et invention: la fête”, en **Lectures et lecteurs dans la France d’ancien régime**, París, Editions du Seuil, 1987, p. 27.

entre el sexo y los elementos más fuertes de las corridas (los toros, la sangre, la espada, el color rojo del capote) es más que evidente. El valenciano Picasso la inmortalizó en su serie sobre los *minotauros*, realizada en 1933 y no imaginamos qué hubiera dicho nuestro prelado ante un aguafuerte como “Escena baquiana del Minotauro”⁹⁹. En todo caso, retornando al Río de la Plata, parece indudable que las corridas encubrían algo más – como siempre ocurre en la fiesta de toros– y durante las noches, nuevamente, la libertad de los cuerpos representaba una amenaza que era necesario conjurar. No casualmente, la calle en donde se hallaban los toriles de la vieja plaza de Monserrat, llevaba el sintomático nombre de “Callejón del Pecado”...¹⁰⁰

Pero, hay otra dimensión de las corridas que es necesario señalar: su carácter *sacrificial*, y de allí la importancia de la relación entre el *Corpus* y los toros que habíamos señalado partiendo de la cita de Emeric Essex Vidal (que sabemos se verificaba invariablemente en ocasión de esa festividad). Es decir, si en la cultura católica ibérica del Antiguo Régimen –y aún bastante más allá de él– la misa es la expresión figurada de un auténtico acto sacrificial (representado a través de la transustanciación de la *hostia* y el vino¹⁰¹) y es clara su proximidad simbólica con los toros; así, afirmaríamos Romero de Solís “Por eso en muchos lugares de España y América, donde el sistema de creencias populares permanece vivo, la corrida de toros y el sacrificio de la Misa pueden llegar a ser vividos como el haz y el envés de una misma experiencia religiosa”¹⁰². Esta dimensión sacrificial –que en América tuvo sus propias raíces¹⁰³– no se opone a la anterior, fuertemente teñida de pulsiones sexuales (lo propio de un símbolo *fuerte* es la apertura a una serie de cadenas semánticas asociativas –M. Mauss– aún cuando sean, aparentemente, contradictorias). En realidad, en este caso no hay tal contradicción y solo una lectura superficial de esos campos semánticos abiertos por este juego de espejos daría esa impresión; por el contrario, sexo y sacrificio son elementos que, con frecuencia, suelen ir simbólicamente de la mano. Aquí, uno de los hilos conductores de este nexo podría estar constituido por el abanico de significaciones complejas que encierra el color rojo en la cultura occidental¹⁰⁴.

⁹⁹ Sobre este tema, consultar P. Romero de Solís, “Picasso y los minotauros”, *Revista de Estudios Taurinos*, 0, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, 1993 y del mismo autor *Sacrificio y tauromaquia...*, *cit.*

¹⁰⁰ G. Muñoz, *Toros y toreros...*, *cit.*, pp. 96-97.

¹⁰¹ E. Muir recuerda, a propósito del milagro de Bolsena, que la difusión del *Corpus* en Occidente dió como resultado la multiplicación de relatos acerca de “hostias sangrantes”, como la que había presenciado Pedro de Praga, cf. *Fiesta y rito...*, *cit.*, pp. 184-185.

¹⁰² P. Romero de Solís, “Corpus Christi y tauromaquia. Una fiesta bajo el signo de la muerte sacrificial”, en A. Molinié (ed.), *Celebrando el cuerpo de Dios*, *cit.*, p. 108 y del mismo “La tauromaquia considerada como un ‘sacrificio’: algunos aspectos sobre el origen, posición y calidad de su público” en P. Romero de Solís, *Sacrificio y tauromaquia...*, *cit.* También J. Pitt-Rivers, “Taurolatrías. La Santa Verónica y el Toro de la Vega”, también en P. Romero de Solís, *Sacrificio y tauromaquia...*, *cit.*

¹⁰³ D. Fournier, “Tauromaquia americana. ¿Un grandioso sacrificio de sustitución?”, en P. Romero de Solís, *Sacrificio y tauromaquia...*, *cit.*

¹⁰⁴ M. Pastoureau, *Dictionnaire des couleurs de notre temps. Symbolique et société*, París, Editions Bonneton, 1992.

Las corridas desaparecen pronto del Buenos Aires postrevolucionario; ya en la época en que H. M. Brackenridge la visitó en 1817, no era de buen tono ir a los toros: “Encontré la plaza considerablemente concurrida, pero principalmente por clases inferiores del pueblo”¹⁰⁵. En efecto, para los hombres que conducían el proceso iniciado en mayo de 1810 estas fiestas representaban demasiado al “bárbaro” pasado colonial. Lo recordaría Mitre refiriéndose acusadoramente a las corridas que se hacían todavía en 1883 en Rosario “...con el aplauso del Congreso de Tucumán que declaró la independencia, fue derruida la Plaza de Toros de Buenos Aires, como monumento de oprobio...”¹⁰⁶. Podría uno preguntarse, legítimamente, por qué el torero desaparece tan rápido de la escena porteña. La respuesta no debe ser simple, pero es probable que un pueblo acostumbrado al espectáculo cotidiano de los corrales que Echeverría inmortalizó en *El matadero*, habituado a ver pialar casi de las orejas un animal o a jinetear un novillito, hecho al derrame de la sangre como algo normal y a formar parte —como oficiante, cuchillo en mano, o como mero espectador— de una yerra, no sintiera que perdía mucho sin su Plaza de Toros...

5. Conclusión: la fiesta, el pueblo y el poder

Al lector le parecerá evidente que hemos dejado en el tintero todo un mundo lúdico que también giraba alrededor de la fiesta en el Río de la Plata: carreras cuadreras, cañas, sortijas, corridas de avestruces y otros juegos de destreza a los que tan inclinados era “el genio de sus habitantes”, como dirían las fuentes. Asimismo, la canchas de bolos, los juegos de naipes, el sapo y otros entretenimientos populares que han llegado incluso hasta nuestros días. En fin, se podría alargar la lista, pero con lo dicho queda claro que hemos querido autolimitarnos a un cierto tipo de festividades urbanas en las que *el poder* aparecía de algún modo expresado y es por ello que no tratamos aquí estas actividades lúdicas, cuyo ámbito, además, es generalmente el rural¹⁰⁷. Nuestro interés apunta a señalar las relaciones entre la fiesta urbana, la participación popular en ella y las formas de expresión del poder en la sociedad colonial.

Desde el poder se miró a la fiesta invariablemente con desconfianza¹⁰⁸. La fiesta llama casi siempre al descontrol y de ello huye el poder como la peste. De ello no hay dudas y es por eso que los intentos de control están siempre presentes. Cuando el “pueblo” se divierte no siempre es predecible lo que puede ocurrir. Y hemos visto a través de varios ejemplos en este trabajo de qué modo las autoridades religiosas y “políticas”

¹⁰⁵ H.M. Brackenridge, *Viajes a América del Sur*, *cit.*, tomo I, p. 286.

¹⁰⁶ G. Guerrero, “Toros en Buenos Aires”, *cit.*

¹⁰⁷ Hemos hecho un análisis de ellas en “Ámbitos, vínculos y cuerpos”, en F. Devoto, y M. Madero (eds.), *Historias de la vida privada en la Argentina*, tomo I, *País antiguo. De la colonia a 1870*, Buenos Aires, Santillana, 1999, pp. 55-83. Para un primer estudio excelente sobre las fiestas religiosas en el medio rural, ver M.E. Barral, *Sociedad, Iglesia y Religión...*, *cit.*, pp. 345-378.

¹⁰⁸ Cf. R. Chartier, “Discipline et invention...”, *loc.cit.*

coloniales se esforzaron siempre por *contener* la fiesta dentro de ciertos límites; los resultados no siempre estuvieron a la altura de esos esfuerzos: la fiesta engendra una dinámica social que hace muy problemático el control y la contención. Ritos de inversión carnavalescos, disfraces que “ridiculizan a personas condecoradas”, bailes que apuntalan la cercanía entre los sexos, paseos nocturnos en la calle de los toriles en Monserrat, en un ambiente que se halla aún bajo el embrujo rojo y el olor acre de la sangre recién derramada en la arena...

Pero, al mismo tiempo, el poder es consciente también de la *funcionalidad* de la fiesta. Lo decía en 1781 el abogado fiscal del virreinato: “Porque es digno de notar que las diversiones publicas, como toros, cañas, comedias, volantines y otros juegos, lexos de estimarse por perjudiciales, haciendose con las devidas precauciones son utilisimas y recomendables al Gobierno Político para que los hombres puedan alternar los cuidados y fastidios de la vida humana con los regocijos y festejos honestos en lo posible, buscando con esta intermision las proporciones de hallarse gustosos para continuar sus encargos, atender sin el desaliento que causa la falta de diversion a sus obligaciones y estar promptos y vigilantes a serbir al Rey...”¹⁰⁹. O sea los “públicos regocijos” tienen un papel importante que cumplir —siempre que se hagan “con las devidas precauciones”— en la consolidación más profunda de las formas de la dominación. Se trasluce aquí en forma evidente, el punto de vista de muchos ilustrados hispanos acerca de la función “domesticadora” de las fiestas¹¹⁰. Forma parte de aquella “coerción acorazada de hegemonía” que Gramsci había imaginado para caracterizar al Estado —es decir, el “Gobierno Político” al que se refiere el abogado fiscal en este documento. De este modo, los hombres, así entretenidos o “embelezados”, *servirán mejor a su rey y atenderán más dócilmente a sus obligaciones*.

En realidad, la fiesta “pública” constituye en la sociedad colonial un *hecho social total*, según el concepto acuñado por Marcel Mauss y contiene en sí mismo todos estos aspectos contradictorios. Ellos le otorgan su sentido más insondable en esta sociedad del universo católico ibérico. Contención social y descontrol desaforado. Ostentación orgullosa del poder del rey y acerba crítica plebeya a los potentes de este mundo. Religiosidad más profunda e impudicia casi desembozada¹¹¹. La fiesta “pública” puede abarcar todos estos aspectos en un mismo momento de fuerte sociabilidad.

París, junio de 2001

¹⁰⁹ AGI-Buenos Aires 247.

¹¹⁰ Cf. María José del Río Barredo *Fiestas públicas en Madrid (1561-1808)*, *cit.*, pp. 412-460.

¹¹¹ Es decir, no hay que olvidar de qué modo tan libre, a veces rozando alegremente la impudicia, con que los hombres y mujeres de los sectores populares suelen sentir y vivir los hechos religiosos más graves. Muir relata una historia que viene de perillas. El autor cuenta que, hallándose justamente en Bolsena en una tienda “Delante de mi había un grupo de mujeres de edad, una de las cuales parecía ligeramente demente. El día era el sábado anterior a Corpus... La mujer que parecía ofuscada habló en términos piadosos del momento de la misa en que se elevaba el cuerpo de Cristo, pero las demás no pudieron evitar un pequeño chiste a sus expensas, afirmando que la transformación milagrosa que ella realmente deseaba era la elevación del cansado miembro de su marido. Esas comedidas abuelitas católicas no parecieron notar la contradicción en su pequeño juego impúdico con el lenguaje de lo sagrado, que de forma naturalista enlazaba la sexualidad humana con la cosmología cristiana. Su chiste demuestra cómo los hombres y las mujeres laicos han entendido siempre lo sagrado a su estilo...”, *op.cit.*, pp. 186-187.