



Dominique Fournier

“Toro y torero en México, los héroes diabólicos de la transición”

p. 339-354

*El héroe entre el mito y la historia*

Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas/  
Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

2000

358 p.

Figuras

(Serie Historia General 20)

ISBN 968-36-8095-X

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de diciembre de 2019

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/heroe\\_mito.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/heroe_mito.html)

D. R. © 2019, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## TORO Y TORERO EN MÉXICO, LOS HÉROES DIABÓLICOS DE LA TRANSICIÓN\*

Dominique FOURNIER\*\*

Para evocar la relación que une, en el México central, a la pareja toro/torero con el diablo y considerar a este último como héroe civilizador, debemos recurrir a una serie de documentos, y de hechos etnográficos, cuyos vínculos con el mito no se perciben de entrada. Sin embargo, no es imposible demostrar que, en los años posteriores a la conquista española, los narradores de los mitos, bien por elección propia u obligados, decidieron modificar las maneras de narrar su versión acerca de la emergencia de una nueva cultura. A semejanza del dios precolombino Tezcatlipoca y del diablo de los cristianos, el mito no tardó en ocupar el universo ideológico cobrando aspectos múltiples. ¿Cómo podría uno sorprenderse de tal estrategia, cuando se sabe que las poblaciones de la región nunca cesaron realmente de preferir los procesos sincréticos a las operaciones de transculturación abruptas?

La primera parte de este trabajo pretenderá revelar las formas míticas ocultas, y el lugar que ocupa el demonio en este contexto particular. Luego, se abordará el problema sobre la pareja toro/torero como avatar demoníaco, o como agente de una entidad a la vez positiva y negativa. Si el diablo fue capaz de insinuarse en un mundo que le era normalmente exógeno, es sin duda alguna porque supo tomar lugar rápidamente como producto de un indispensable mestizaje cultural.

### *El héroe en el mito y el lugar que ocupa el diablo*

En su *Historia del toro en México*, Nicolás Rangel (1980, p. 44) da a conocer un documento de principios del siglo XVII relacionado con la tauromaquia. No sin dificultad, encontramos este documento en el Archivo General de la Nación, en México, con toda la serie de expedientes con

\* Traducido al español por Luz María Guerrero Rodríguez.

\*\* Centre National de Recherche Scientifique, UMR, 9935, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.



relación al tema.<sup>1</sup> Dicho documento procede del tribunal de la Inquisición de Celaya, y trata sobre el proceso llevado a cabo por Pedro Núñez de la Rosa, familiar del Santo Oficio, en contra de tres mestizos originarios de Guanajuato: Francisco Rodríguez, Juan de Alvarado y Miguel Yáñez, denunciados por Francisco García (de Celaya) y por un indio cuyo nombre era Alonso Martín, por haberse relacionado con el diablo, al cual se le designaba con el nombre de “hombre búho”, *tlacatecolote*.

Solange Alberro (1988), y después F. Cervantes (1996) mencionaron claramente porqué la ciudad de Celaya, “etapa hacia el Norte minero y región productora de víveres” (Alberro 1988, p. 142), situada, de alguna manera, en una zona periférica de la Nueva España, y fundada en una época crucial, había sido atacada en 1614 y 1615 por un frenesí de acusaciones de brujería que siguieron a lectura del edicto general de la fe por el comisario del Santo Oficio, Diego Muñoz. Se sometió muy pronto esta zona a los efectos perversos de una estratificación social naciente, y el medio de los ganaderos sufrió el principio del empobrecimiento que provocó una situación en la cual “... la caída repentina del nivel de latifundista feliz a la de simple minifundista constituía una preocupación general que no entrañaba entonces cuestiones de raza o de ascendencia social.” (Cervantes 1996, p. 139). Se comprende entonces porqué esta inestabilidad podía conducir al conjunto de los miembros de esa sociedad, todavía muy cerrada, para buscar una condición social consecuente, en la espera de ver que ésta se mantuviera, y, como siempre, terminaba por hacer la lectura de acusaciones de brujería muy variadas. Amedrentados por la importancia de la duda, efectivamente cierto número de personas, de todas las condiciones sociales, prefirieron tomar la delantera, denunciándose a sí mismos o acusando a los otros.

De los expedientes que nos interesan, me he sentido en la obligación de considerar los diversos testimonios consignados como tantas variantes de un auténtico relato mítico. Su comparación nos revela muy pronto que cada compareciente aporta precisiones que sitúan perfectamente sus relatos en el centro de un sólido conjunto mitológico. Por ejemplo, uno de ellos precisa que los acusados se reunieron en una cueva de Guadiana (Durango) para encontrar al diablo que apareció en forma de mulato gordo y negro sentado en una silla dorada y que

salió en este momento un toro negro para que los susodichos lo torearán ... y después de haber toreado dicho toro salió una mula negra,

<sup>1</sup> AGN, *Inquisición*, v. 278, exp. 14, f. 301v-307r.

ensillada y atada, con unas arreas negras, y un bastón negro para pegarle [...] y que el mencionado F. Rodríguez montó a tal mula y que ella se defendió mucho y que ella no pudo arrojar al suelo a F. Rodríguez...

El relato sugiere que la cómplice intervención del demonio fuese, sin duda alguna, decisiva a la hora de superar estas pruebas, pero que era necesario ir todavía más lejos. El espíritu maligno ofreció conceder entonces el deseo más anhelado del mestizo, y éste pidió que se le concediera "... el poder de ser amado por las mujeres, y que cada uno de ellos se quedara nueve días en dicha caverna para que fuera aprendiendo a ser buen caballero y buen torero". La firma del contrato fue sellada con sangre, a la usanza de la demonología europea.

Un análisis sucinto del documento permite de entrada constatar que la originalidad de dicho proceso no debe investigarse en la especificidad de la demanda que consolida el pacto. En efecto, en algunas obras recientes aparece que, a finales del siglo XVI, otras personas de casta fueron acusadas por el mismo tipo de exigencias, que iba a interesar a los tribunales eclesiásticos durante más de siglo y medio.<sup>2</sup> De todas formas, queda patente que los acusadores encontraron una parte de su inspiración en una tradición demonológica medieval, que les había sido transmitida por los recién llegados en general, los representantes de las órdenes mendicantes en particular, pero sería preciso reconocer igualmente que mestizos e indios fueron hábiles al incluir dichos aspectos demoniacos en una estructura mitológica que correspondía a los cánones americanos, especialmente el nahua.

Para empezar tomemos el ejemplo del lugar donde se efectúa el encuentro funesto: la caverna lógicamente relacionada con la montaña. En Europa, las grandes religiones nunca han dejado de identificar la idea de muerte o el príncipe del mal con el espacio subterráneo, y si algunas de éstas han deseado presentar a este último como el lugar de refugio para los ángeles caídos, es porque el color negro está relacionado con las tinieblas, con la muerte, y con el terror de la noche (Burton Russell 1995, p. 253). El antiguo continente va aún más lejos: al tolerar esta concepción, la cual está totalmente en la misma fase que el principio mexicano, el mundo *chthonien* concierne al útero, y por lo consiguiente a la fertilidad; se convierte en el lugar donde se van formando las plantas, así como las riquezas minerales. En Mesoamérica precolombina destaca la presencia de la caverna tanto en los mitos como en los códices. Se le considera como lugar recurrente del origen, mientras

<sup>2</sup> Cervantes (1996), por ejemplo, cita varios casos en su historia del diablo en el Nuevo Mundo.

que el color negro simboliza la noche, momento indispensable para la regeneración. En lo más profundo del universo azteca, la caverna pertenece al dominio de Tezcatlipoca, la divinidad todopoderosa, la única que, según los informantes de Sahagún (1975, p. 32), "... entendía en el regimiento del mundo, y que él sólo daba las prosperidades y riquezas, y que él sólo las quitaba cuando se le antojaba..."

Inspirándonos en el método estructural de Propp (1970), tomaremos en cuenta el contenido simplificado de los relatos de los acusadores de nuestros tres "aprendices toreros": primero distinguiremos la existencia de una figura tan angustiante como poderosa; luego encontraremos a uno o varios "personajes", que aceptan o reclaman una confrontación con fuerzas, al parecer, misteriosas. El héroe principal, vencedor de esta lucha, obtiene una recompensa que le permitirá distinguirse en su entorno social inmediato. Sin embargo, los relatos denunciadores no se detienen ahí, y subrayan en seguida que sólo los héroes que salen verdaderamente de lo común son llevados a que pidan más con el fin de obtener ventajas decisivas, un estatus permanente.

Es sorprendente constatar que tal estructura narrativa, característica además de otros expedientes del tribunal de la Inquisición, era muy semejante a otras secuencias de la *Historia general* de Sahagún, es el caso del breve libro relativo a los agujeros. Basta con mencionar aquí el capítulo sobre el "hacha nocturno (*yoaltepoztlí*)", o el que "... trata de unos fantasmas que aparecían de noche que llaman *tlacanexquimilli*" (Sahagún 1975, p. 271, 276). En el primero de estos textos, una prueba a la cual se ven sometidos ciertos hombres valientes, "... al primer sueño de la noche, cuando todos duermen ...", nos hace pensar claramente en el motivo americano de la "cabeza que rueda", autora de una persecución infernal ("... algún bulto de persona... un hombre sin cabeza, que tenía cortado el pescuezo como un tronco...");<sup>3</sup> en el segundo se precisa muy bien que la aparición nocturna rodando por el suelo sin pie ni cabeza no es sino Tezcatlipoca, el nigromante, entidad sobrenatural fácil de relacionar con el *trickster* definido por Radin en 1956. Ahora bien, según este autor, el "deceptor" americano no pretende ser un demiurgo. Por sus malas pasadas, comparables a procesos de inversión, y por su comportamiento de bufón transgresor, promulga de la manera más estricta la regla fundamental del código de buen compor-

<sup>3</sup> En otro texto (1987, p. 83), sugerí que aquí había un indicio de la afirmación de una analogía entre, por una parte, el maguay destinado a suministrar el *oclli*, símbolo de la atemporalidad, y por otra parte, la víctima del sacrificio humano a quien se le arranca el corazón.

tamiento, que será indispensable para la perpetuación del orden social y, naturalmente, para la reproducción del grupo en su integridad. Este papel esencial conduce a otorgar a la figura del “deceptor” un lugar muy importante en la edificación ideológica de las sociedades que han hecho referencia a este personaje.

Para los procesos de los pactos diabólicos en la época colonial, la estructura narrativa que utilizaron los testigos es cercana a la de los mitos del deceptor. No sorprende en la medida en que, como lo afirma Emmanuel Desveaux (1988, p. 256):

los escritos del deceptor son una especie de repertorio de secuencias narrativas suficientemente accesibles para adaptarse a las exigencias locales (y temporales), y retoman las grandes lecciones de la mitología mismos que están enraizados en una configuración particular de las estructuras fundamentales del gran sistema de los mitos panamericanos.

Numerosos datos suponen la existencia, en México, de un verdadero deseo de perpetuar una estructura mítica indígena particularmente vivaz, adaptándola si fuera necesario, pues interesa a la mayor parte de los grupos étnicos y a varios de los grupos sociales más desfavorecidos de la colonia. Serge Gruzinski (1996, p. 40) subraya incluso que, en esta etapa inicial del siglo xvii, la capital de la Nueva España, calificada de multiétnica y pluricultural, estaba entonces encabezada por ciertos grupos, heterogéneos desde el punto de vista cultural y lingüístico. Un primer análisis conduce a anticipar que los relatos de Celaya son testimonios de que una gran parte de la población quería expresar su deseo de ver que se iniciara una cultura nueva, fundada en la alianza, y cuya preocupación sería la de convertirse en una cultura fértil a pesar de todo.

Expliquémonos: en una época de transformaciones técnicas y culturales decisivas, esta verdadera “sociedad de frontera”, aún influida por el contacto con los chichimecas, pueblos guerreros y nómadas, terminó por caracterizarse con diferentes aspectos surgidos del sistema de cría intensiva de ganado mayor. Entre otras cosas, su imaginario pretendía establecer una relación analógica entre las prácticas de dominación de la mula y del toro (animales exógenos), y el triunfo de la cabeza que rueda (indígena). Este último tema, como dijimos, era particularmente recurrente en la ideología autóctona, por ejemplo: en uno de los episodios fundadores más célebres del estado azteca, en la lucha del gran dios tutelar Huitzilopochtli, aún en gestación en el vientre de su madre Coatlicue, contra sus hermanos los Centzonhuitznahua, y su hermana mayor Coyolxauhqui, representante lunar de las poblaciones

sedentarias del altiplano central (Sahagún 1975, p.191). En efecto, el mito dice que, después de haber sabido del propósito mortífero de Coyolxauhqui contra sí y contra su madre, el dios solar logra controlar la progresión de sus agresores hacia la cima de la montaña Coatepec. Luego nace completamente armado en la cima, con el fin de decapitar y de despedazar a su hermana con una serpiente de fuego. El cuerpo desmembrado rueda por la montaña, donde son aniquilados posteriormente los otros hermanos.

Evidentemente, la utilización de los trabajos de Lévi-Strauss (1968, p. 70 *sq.*) sobre los mitos americanos, y después el estudio de ciertos ritos contemporáneos, muestran que las comparaciones efectuadas aquí no tienen nada de fortuito. Lévi-Strauss indicó que, tanto en el norte como en el sur del continente, el motivo de la cabeza que rueda debe asociarse con los de la unión reprensible y del origen de la luna, es decir de la fertilidad. Sin profundizar demasiado en el análisis, se admitirá que el mito de Coyolxauhqui primero pone en evidencia la competencia entre dos mujeres de generación diferentes, donde lo que está en juego no es sino Huitzilopochtli. El motivo de la disputa se expresa claramente: los hermanos y la hermana mayores se sublevan contra el hecho de que la concepción del dios solar (una bola de pluma se adentró en Coatlicue mientras barría el sitio de Coatepec, cerca de Tula) resultaría incestuosa, o por lo menos un rechazo de alianzas. La persecución, vertical en los dos sentidos, luego el aniquilamiento de los Centzonhuitznahua al pie de la montaña, *axis mundi*/Templo Mayor de Tenochtitlan, representan bien los caracteres cosmológico e ideológico del mito. Éste nos hace pensar en la división sociológica de la sociedad mexicana (con el papel angustiante de la fecundidad fisiológicamente sangrienta de las mujeres) y del establecimiento de su zona de influencia geográfica (importancia de la violencia sangrienta dirigida en contra de los grupos fronterizos en el nivel horizontal).

Sin embargo, se admitirá que, tal como se presenta, el mito no resuelve totalmente el problema del incesto. Si bien el cuerpo desmembrado de Coyolxauhqui rueda hacia el suelo (situando el estatus de la productividad de las técnicas de explotación de una naturaleza sometida a diversas formas de periodicidad, corta y larga), la luna/cabeza de la hermana vencida permanece en la cima, al lado del sol/hermano menor triunfante. Entonces, habría que recurrir a otros temas para responder a la pregunta planteada por esta mitología evidente de la ambigüedad relacionada con la luna (Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 88).

Tendremos que destacar ahora la noción de sacrificio, practicada en una posición zenital, por el representante de los guerreros. Ahora bien, son estos mismos guerreros quienes nos presentan el “hacha noc-

turna”, confrontados a un fantasma calificado de avatar de Tezcatlipoca (en algún momento traté de demostrar que él simbolizaba igualmente al maguey productor de pulque). Admirable bebida fermentada, el *octli* asegura el acercamiento metonímico entre la sangre y el esperma, y aparece en el astro lunar con la imagen del conejo. El pulque, producto de subsistencia mayor, disponible durante todo el año sin limitación “natural”, expresa la búsqueda de una aperiodicidad controlada por el dios negro Tezcatlipoca, coordinador positivo de dos elementos, puestos en principio como antagonistas. Sin embargo hay más, y los diferentes textos citados aquí insisten acerca de la manera como actuaban los guerreros: no una violencia irracional, sino un dominio de sí mismo, debido a una sumisión rigurosa a las reglas promulgadas por la sociedad; no un ataque brutal, sino la inquietud por establecer una relación de intercambio con el enemigo, el Otro. En este sentido, la observación de Soustelle sobre la búsqueda sistemática de una resolución contractual de los conflictos, a los cuales los aztecas sometían a los pueblos vecinos, saca a la luz la dimensión cultural de tal actitud. Naturalmente, algunos, posteriormente, se esforzarán por mantener este mismo tipo de relaciones con una figura tan poderosa como la del diablo.

Parece inútil ir más lejos en esta demostración, para admitir la coherencia de esta configuración mitológica constante, caracterizada por una doble serie de transformaciones: el deceptor Tezcatlipoca se convierte en un diablo mestizo; la cabeza que rueda tiene aspecto de mula y de toro, después de haber sido maguey/hacha nocturno. El análisis que resulta no puede sino acercarse a las propuestas que Lévi-Strauss había efectuado sobre temas bastante parecidos. En todos estos textos se mantiene la idea de que el grupo debe de rechazar toda tendencia al incesto para poder aspirar a la alianza. Y, en la situación de confrontación cultural propia de la época colonial, los narradores del mito traducen así una voluntad profunda de establecer las condiciones de un mestizaje que proviene, recordémoslo, de héroes calificados de “mestizos”, e incitados por un Tezcatlipoca diabólico. El intercambio del diablo sentado<sup>4</sup> con el deceptor autóctono, al cual le falta un pie, sugiere que la esperanza que se tiene de este mestizaje es positiva, ya que la claudicación simboliza con frecuencia la fertilidad, el deseo de un regreso rápido de la “buena temporada” (Lévi-Strauss 1966, p. 399). Por último, la conclusión de nuestros tres relatos plantea los límites del orden y del nuevo tipo de relaciones sociales que se pretenden establecer.

<sup>4</sup> Es menester recordar aquí que la mayoría de las apariciones o de las figuras demoniacas actuales no tienen pie, o bien cambian de pies al transformarse en seres metafísicos.

La urgencia de adaptar el sistema mitológico precolombino a una nueva situación se impuso rápidamente, consciente o inconscientemente, a las poblaciones que habían sufrido los rigores de la derrota, y que presentían los riesgos de una aculturación fatal. Pero tenían primero que elegir con discernimiento, y cierta lógica, las figuras indicadas para tal operación, ya que ellos daban igualmente numerosos servicios a diversas facciones de la sociedad de origen europeo.

*Cómo el espíritu de Tezcatlipoca llegó al diablo y al toro*

La etnología no cede a la historia cuando se trata de comprender cómo los espíritus malignos logran preservar su lugar preponderante en la tradición mexicana. El análisis rápido de los relatos de acusación permite en efecto anticipar que el “enemigo”<sup>5</sup> enfoca ahí toda la atención, aún más que los supuestos “héroes”, impetrantes toreros, reducidos al papel de ejecutores dóciles de una voluntad transcendente. En todo caso, nos interrogamos acerca de los valores, positivos o negativos, supuestamente vehiculados aquí por el tenebroso dominguillo cavernícola. En efecto, dejó pocos indicios que prueban su voluntad de forzar a los acusados a que cumplan actos muy alejados de la ejemplaridad colonial. Contrariamente a varios de sus avatares europeos, el diablo mexicano no se percibirá como la sola encarnación del Mal opuesto al Bien definido por el sentido moral. No obstante, provoca un comportamiento de transgresión de un orden establecido después de la conquista, por la única razón que se dirige a individuos tácitamente situados en el margen de la estructura establecida. El diablo es un héroe civilizador que evoca la norma impuesta, sugiriendo una adaptación de las reglas susceptibles de complacer a la mayoría de la gente.

Desde entonces, se comprende que, confusos o no, y a veces poco cuidadosos de contingencias sociopolíticas, los monjes nunca habían pensado verdaderamente en negar la existencia de las divinidades vencidas: ¿acaso no eran la ilustración viva del ángel caído, la voluntad de poder puesta al servicio del error teológico, o el fracaso históricamente programado que debía justificar la emergencia en ese país de la verdadera religión así como la llegada de un poder político venido de lejos?

Y ya que se encuentra en la naturaleza de Tezcatlipoca tomar las formas más diversas, la apariencia de ese gordo mulato apenas sor-

<sup>5</sup> Las encuestas realizadas en campo hoy en día muestran que los informantes evitan llamar al diablo por su nombre, y lo designan con vocablos como “el otro”, “el enemigo”, etcétera.

prende. Como lo dijo el etnólogo Luigi Tranfo acerca del diablo otomí (1974, p. 308), ese demonio no podría ser la antítesis del Bien; a lo mucho, se conforma con ser una entidad maligna. Una entidad seguramente ambigua, imagen ideal de una dualidad de alguna manera dolorosa. Mulato él mismo, propone a los mestizos que realicen la hazaña de dominar con éxito herramientas exógenas, como la mula o el toro, principios de la ambigüedad: animal híbrido por una parte; tenebroso cornudo por otra. Al diablo le gusta situarse y actuar en la frontera. Perteneciendo siempre al antiguo mundo,<sup>6</sup> sirve de vector para la colocación de un espacio de vida original. Que éste sea positivo o negativo, no dependerá naturalmente más que del punto de vista donde el narrador y el que escucha se ubiquen, cualquiera sea su etnia o medio social.

Es aún más interesante señalar que lo imaginario autóctono compara con frecuencia al diablo con el toro, el animal que llegó del otro mundo, a quien se sustituye con el jaguar del ecosistema y de la ideología americanas. Como lo dice J. Taggart (1983, p. 62), esto condujo a los nahuas a asociar la simbolización del toro con la de los españoles, porque "... algunos de los más ricos miembros del grupo dominante habían adquirido enormes cantidades de tierras del territorio nahua destinadas a la milpa, para transformarlas en pasturaje para el rebaño". Toro, cabrío o charro vestido todo de negro, el diablo siempre tiende a representar a una clase o etnia dominantes. Pero su asociación precisa con el ganado vacuno subraya que es principalmente portador de una paradoja fecunda. Reside en las montañas, él es la imagen de la autoctonía y de la imprevisibilidad relacionada con lo "salvaje", el toro en forma ambivalente, amenaza u otorga beneficios. Se impone como principio de la masculinidad triunfante (la reivindicación de vastos triunfos femeninos, acompaña sistemáticamente el aprendizaje del toreo), pero en la medida en que confina con la brujería, se ve asociado con el mundo de las mujeres. Jacques Galinier (1987, p. 561) lo menciona de manera oportuna acerca de los otomíes que él ha estudiado:

El Señor del Napateco (el diablo que vive en la montaña ceremonial mayor) posee a todas las mujeres de Santa Ana y de San Pedro. Viene a visitarlas cada mes, sobre todo en la época del carnaval. Se presenta entonces en forma de un toro que, sediento, recorre el pueblo. No

<sup>6</sup> En esta dimensión, y si no temiésemos parecer demasiado iconoclastas, estaríamos tentados a ver en este diablo el equivalente masculino de lo que dice Octavio Paz (1959, p. 77) de la Virgen: "Madre universal, la Virgen es también la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño".



regresará a su morada hasta después de haberse embriagado con pulque, alimentado con chile, y hasta que lo hayan hecho pedazos...

¿No es extraño comprobar que este animal, doméstico primero y luego a propósito convertido en salvaje de nuevo (Fournier 1995), instrumento de dominación utilizado por los españoles para ampararse de tierras indias, y afirmar su sistema de valores a través del espectáculo de la corrida ecuestre, que este animal, decimos, se convirtiera en el avatar de una entidad sobrenatural, para vincular a los autóctonos con su pasado y su entorno original? ¿No resulta extraño observar, en este altiplano central tan arraigado en la confrontación de las tradiciones autóctonas y mexicas, que esta apropiación del animal pasa por un consumo excesivo de pulque y de chile, y por un caso de sacrificio que nos lleva al mito de la Coyolxauhqui? El saber consumir la bebida y el chile, primeros elementos de la identidad indígena, igualmente portadores de irregularidades en ciertos sentidos, establece la percepción cultural de la frontera entre la naturaleza y la cultura, mientras que el desmembramiento practicado al pie de la montaña permite la inserción del rito en el espacio ideológico local.

El análisis de los cantos que acompañan un ritual del “torito”, descrito por Soustelle (1941), y calificado como “homenaje a la virgen de Guadalupe”, permite incluso que se confirme que aquellos festejos carnavalescos conlleven la afirmación del deseo de alianza. Revelan la importancia de un sacrificio guerrero, sustituto más o menos eficaz del autosacrificio. En efecto, a lo largo de la danza, el actor encargado de “matar” al toro evoca a la vez a una novia afligida que mora en una localidad alejada, y el desprecio de la muerte que peligrosamente podría infligirle la fiera: “Sígame toro, haz que muera mañana o pasado mañana. No siento nada la muerte. No más lo que siento es una muchachita bonita que dejé en la media plaza de Salvatierra. Estaba llorando cuando me vine a mi tierra.” El descuartizamiento del torito y la repartición ceremonial de su carne se imponen aquí también como calderón de la representación, pero el etnólogo concluye su artículo, al parecer sorprendido por la tonalidad “ranchera” del texto indio, y por los aparentes contradicciones que salpican el conjunto del rito. No hay duda de que la perspectiva de los datos etnográficos, junto con el contenido de los testimonios que acusaban a F. Rodríguez, harán que se comprenda mejor hasta qué punto el lugar del toro y el papel desempeñado por la lidia taurina en el sacrificio, reformulado en el corazón de la sociedad colonial, van a ayudar a gestar una cultura plural.

De entrada, aceptemos que sería inoportuno separar a la pareja toro/torero en el avance de aculturación que marca el siglo xvi y princi-

pios del siglo XVII. Naturalmente, en un contexto lúdico más o menos clandestino, el indígena que se expone a los cuernos del ganado, será calificado aquí de “torero”, (aunque torero sea en realidad el hidalgo combatiente oficialmente en la plaza pública), para reafirmar la altura y fortaleza del poder español así como la excelencia de las virtudes pregonadas por la hispanidad. Falta que dicha asociación íntima entre el hombre y el animal termine por corresponder a una lógica compartida por las diferentes comunidades.

Felipe Castro<sup>7</sup> nos recuerda que, a lo largo de este periodo, tanto indígenas como españoles se vieron interesados en formar una dualidad cultural, en la que los límites del control colonial, tanto administrativo como religioso, hicieron que esta dualidad se presentara de manera inevitable. La toma de conciencia de los dos partidos sobre ciertas formas de convergencias ideológicas favoreció a este movimiento: ¿Acaso la cristiandad en marcha no siempre tuvo éxito al reinterpretar diversas tradiciones paganas con el fin de asentar con mayor solidez su propia edificación teológica? ¿Acaso los aztecas no tomaron, ellos también, la precaución de integrar divinidades y ritos de los pueblos sometidos en un vasto panteón sincrético, integrador, que encuentra la simbolización más acabada en el grupo centralizado de los Cuatrocientos Conejos, protectores muy locales del pulque? En cuanto a la Corona, comprendió muy pronto que la reducción de estas poblaciones gentiles, organizadas en un estado muy bien estructurado, debía tomar otro camino que el de la conquista brutal impuesta a las tribus del Caribe.

El diablo podía servir perfectamente a estos propósitos convergentes. Todavía le faltaba disponer de herramientas concretas: España proporcionaría el toro; México, al torero. El toro que había servido a los españoles para ampararse de territorios cultivados se convertía para los mexicanos en un medio para adaptarse; el hombre “notable” (indio o mestizo) que había tenido que defenderse del animal exógeno para preservar su economía abastecedora (que solicitó incluso la intervención de la Corona),<sup>8</sup> lograría imponerse como vector activo de una refundación cultural, después de haber aprendido a dominarlo (Fournier 1995).

<sup>7</sup> Felipe Castro, “Los límites de la modernidad: la razón ilustrada y los indios de México”, Coloquio *Le Mexique en France*, París, 1995. “No se han considerado los límites que deliberadamente se establecieron para la integración del indígena, y la forma en que los funcionarios procuraron mantener, para sus propios intereses, la dualidad cultural en la Nueva España”.

<sup>8</sup> Por ejemplo, Archivos del Estado de México, 10-3-1552, “instrumento jurídico perteneciente a la cerca de Atondo y lo que se les pagó a los indios”, AGNM, “*Indios*”, v. 4, doc. 708; 9-6-1590, Tepoztlán.

Por este mito saltan a escena héroes indígenas y mediante juegos taurinos originales, como el *jaripeo*, dicha idea lograría arraigarse en lo imaginario y en la realidad cotidiana; a condición naturalmente, de que se sepa preservar su dimensión del sacrificio. He ahí porqué, a finales del siglo xvii (16 de marzo de 1681), el cura de Arantza (Michoacán)<sup>9</sup> podía todavía rendir cuentas a su obispo de uno de los tres males fundamentales sufridos por sus fieles indios; por ejemplo cada uno de estos bastaba para "... perderlos, destruirlos y llevarlos al infierno": las fiestas locales y, en particular, los momentos consagrados a *lidiar toros*. ¿Por qué? Porque cada función lúdica va más allá de la habitual incitación al embriagamiento, que por lo regular termina con heridas graves o con muertos y que

en sucediendo estas desgracias celebran mucho al obligado, le pagan con puntualidad [...] y si sucede lo contrario, que no hubo desgracia alguna [...] ha menester el misero obligado, que dio los toros ponerse con tiempo en salvo, [...] o escapando a una de caballo, pasándose a otra jurisdicción, porque se van convocando los indios, teniéndose por afrentados de que no hubiese sangre, en busca suya por todas partes, y se levanta un alboroto que pasa a tumulto y sedición por descubrirlo y matarlo [...] Tiemblan las carnes de solo oír decir ha de haber toros en el pueblo [...] porque no es otra cosa que esperar los desastres y prevenirle el demonio tributo y ofrendas agradables.

En efecto, nos estremecemos al igual que el buen cura, pero no podemos evitar interrogarnos sobre la profundidad de sus sentimientos humanitarios, al constatar que su diatriba exige que tal mal debería poder ser vencido con la completa prohibición de estas fiestas "... que son ni más ni menos semejantes a las que se acostumbran celebrar en las cortes entre caballeros, y se llaman fiestas Reales, ordenando a las justicias no las consientan en los pueblos de indios de sus jurisdicciones...".

El expediente del Santo Oficio de Celaya nos revela que el "héroe" del mito no alcanza toda su dimensión sino hasta después de haberse confrontado con el negro animal. F. Rodríguez incluso da la impresión de sufrir por el destino que le toca, y de no dominar al toro sino gracias a la intervención del diablo. Es este detalle el que permi-

<sup>9</sup> Aprovecho para agradecer a Felipe Castro por haber tenido la amabilidad de comunicarme estos documentos publicados en Carrillo Cazares (1993, p. 341-342). Esta dimensión "cruenta" se impuso tan bien en el imaginario taurino de ciertos campos mexicanos que informantes de Tuxpan (Nayarit) me habían asegurado en 1980 que el jaripeo organizado el 20 de noviembre de 1978 había tenido éxito y que hubo un muerto, contrariamente a lo del presente año donde no hubo nada que decir al respecto.

te destacar con precisión los contornos del contexto de transgresión: montar la mula salvaje y torear son acciones tan “legales” como “naturalmente” exteriores al mundo indígena. Ahora bien, si el recurso al concepto de salvajismo parece legitimar una reapropiación de su entorno natural por la autoctonía —supone en sí la disolución previa del proceso de domesticación, marca evidente de la cultura ibérica—, falta que las leyes del tiempo reservaran la monta ecuestre a los españoles, a algunos indios tlaxcaltecas implicados en la guerra contra los chichimecas, y al personal indígena encargado del control y del encaminamiento del ganado. En cuanto a la lidia taurina, no servía más que a la diversión activa de los dirigentes coloniales, y de igual manera, a la edificación pasiva de las masas dominadas, aún con mayor facilidad, pues era la escenificación de la oposición de la pareja hidalgo/caballo contra un animal entonces considerado como enemigo por uno y otro campo.

Si en nuestro ejemplo aparece un toro que se convierte en cómplice (un poco a la manera de la corrida contemporánea que exige un animal “colaborador” para poder alcanzar niveles artísticos altamente espectaculares), se puede suponer que la función del “torero” mexicano implicaba ya una monta “rara”, tipo “jaripeo”, ya procedimientos pedestres cercanos a las prácticas metropolitanas, exclusivamente populares, sinónimas de riesgo físico gratuito y de desorden social. Planteando el problema del orden, los relatos míticos de Celaya evocan entonces la emergencia de una estructura en gestación, fundada en el control de técnicas hasta entonces reservadas al conquistador.

De cierta manera, esta voluntad de adquisición se encuentra inscrita en la “danza del torito” descrita por Galinier (1990, p. 435) en su obra acerca de la dualidad otomí: primero los participantes van a buscar al animal (asimilado con el diablo) fuera de los límites del pueblo; luego lo marcan y lo hacen correr por todo el territorio con el fin de socializarlo; por último lo sacrifican sofocándolo en una jarra de pulque (expresión poderosa de la autoctonía), antes de hacerlo pedazos, los cuales serán normalmente repartidos entre la comunidad. Este rito propiciatorio de la fertilidad confirma la dualidad del diablo, al mismo tiempo que el deseo de acaparar, por ingestión, uno de los símbolos mayores del poder español de origen.

Pero regresemos una vez más a los testimonios reunidos por el Tribunal de la Inquisición. Éstos subrayan el hecho de que los héroes terminen por reclamar a su bienhechor un aprendizaje particular, que los convertiría verdaderamente en seres capaces de montar y torear. Desde ahora, el azar no tendría nada que ver con la proeza física, y es el diablo quien les habrá inculcado un saber meticulosamente ocultado

por los españoles. Así, los dos mestizos poseerían un conocimiento cultural, dicho de otra manera, solicitarían una parte del poder, un lugar preeminente en la sociedad, a manera de aquellos guerreros aztecas confrontados a la “cabeza que rueda” o a una apariencia de Tezcatlipoca. Estos guerreros van a entrar en el mundo de los privilegiados cercanos al poder político, porque supieron cautivar por lo menos a cuatro prisioneros en la guerra.

Aquí la transgresión se vuelve radical y concierne el establecimiento de un nuevo orden social en el cual ciertos miembros de las etnias o de los grupos sociales, considerados como inferiores, tendrían la posibilidad de distinguirse. En lo absoluto, este episodio participaría en la fundación de una cultura original, cuestionando las normas cristianas y las normas indias, que imponen una forma de igualitarismo entre miembros de una misma comunidad.<sup>10</sup> ¿Acaso no es significativo que esta tendencia haya logrado perdurar con tanta fuerza? Como lo revela la encuesta etnológica, el diablo conduce al individuo a diferenciarse de la colectividad, y ésta se persuade de que el excepcional artesano del Balsas evocado por Aline Hémond (*infra* o *supra*), o el hombre “enriquecido” del pueblo tlaxcalteca encontrado muerto en una casa totalmente decorada de negro, siempre deben esta posición social extraordinaria a los únicos acuerdos con el tenebroso personaje al que fueron a encontrar en alguna parte del monte. Y es cierto que el “Otro” es con frecuencia un cornudo, principalmente cuando, como en Celaya a principios del siglo xvii, el mito se insinúa en el sistema de representaciones sociales campesinas, porque concierne a ciertas formas de su propia realidad socioeconómica.

Para los indígenas, el toro, por ejemplo, era aún una presencia reciente, susceptible entonces de señalar con fuerza lo imaginario. El animal presentaba tanto un conjunto de rasgos tangibles como inmateriales, que no podía sino seducir a poblaciones acostumbradas a recalcar los aspectos metafísicos de la existencia. Así es cierto que, aunque se haya querido creer en los buenos deseos de Carlos V (y posteriormente en la obstinación de los investigadores materialistas del temple de Marvin Harris), la introducción de la carne bo-

<sup>10</sup> Dicha idea de un poder específico nacido de la conjugación de conocimientos autóctonos y europeos, es particularmente clara en un documento que produjo Weckmann (1983, p. 214): “El padre Antonio Sideño informaba a sus superiores que el demonio se parecía en diversas formas y entraba ‘...algunas veces en el cuerpo de sus sacerdotes...’, pero desaparecía ante la señal de la cruz. En el cerro de Papantón, cerca de Sombrerete [...], residía un espíritu maligno que tenía forma de mula prieta y echaba lumbre por el hocico, pero era profundo conocedor de las cualidades de las yerbas, ciencia que revelaba a quien lograra montarlo en pelo en una noche de luna”.

vina no tuvo repercusión decisiva en el sistema alimenticio del *macehual*. Fue más bien incapaz de justificar el fin del sacrificio humano y el abandono de las prácticas canibalísticas (Fournier 1995, p. 599). El recurso extensivo a la cría de ganado mayor afectó, por el contrario, las formas tradicionales de la dependencia territorial y la percepción del paisaje, cuestionando la distinción establecida entre lo cultivado y lo salvaje: sin duda alguna, los colonos se valieron de las fiestas taurinas de la época con el fin de mantener, a su conveniencia, cierta confusión con respecto a la caza, a las prácticas guerreras, y a la cría extensiva de ganado. Diversos grupos indígenas tendieron a establecer una analogía entre el toro y el ciervo, e incluso entre otros animales salvajes.

El ganado vacuno contribuyó igualmente a la modificación de las técnicas agrícolas locales, es decir a cuestionar las relaciones armónicas y metafísicas que las poblaciones acostumbraban buscar con las divinidades de la tierra: enteros o castrados, los bovinos servían para jalar el arado y tenían que movilizar un espacio considerable al lado de los campos cerealeros; contribuían con el abono en la preservación de los suelos, permitían, portadores de una nueva forma de atemporalidad, rentabilizar de una manera distinta (carne, cuero...) las tierras apenas buenas para la explotación del maguey, etcétera. En este contexto, al desorganizar las estructuras, un conocimiento concreto de las técnicas de control del ganado bovino se convirtió en algo primordial para los autóctonos, en la medida en que los efectos del vagabundeo del ganado podría afectar incluso relaciones establecidas entre los miembros de dichas comunidades, acostumbradas a la precariedad de las cosechas. En el terreno de las diferentes interrogaciones que todavía acompañan las disputas entre vecinos relacionadas con este tema, nada puede sorprendernos: ¿Acaso la destrucción de parcelas de maíz por los animales exógenos se debió a una simple falla técnica, y entonces a una ruptura más o menos consciente del código social de parte del ganadero? ¿O se debe a un comportamiento deliberadamente maligno, transgresor, inspirado por algún mal espíritu... transcultural?

Persiste la idea de que el toro no podía faltar en ocupar un lugar aparte en el imaginario indio de la transición. ¿Acaso no es el mismo animal que, durante los tres primeros años de su existencia, como *novillo*, encarna la imagen favorable de la domesticidad, pero que, al pasar cuatro años, a fuerza de la integralidad de su poder genésico, tiende a regresar a un estado de salvajismo, alejándolo así definitivamente de sus tierras de origen, para transformarlo en una de las fuerzas misteriosas de la naturaleza autóctona eterna?



BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, Solange, *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, México, CEMCA, 1988
- BURTON RUSSELL, Jeffrey, *El Diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995 [1977]
- CARRILLO CAZAREZ, Alberto (ed.) *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1993.
- CERVANTES, Fernando, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996 [1994].
- DÉSVEAUX, Emmanuel, *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1988.
- FOURNIER, Dominique, "A travers le miroir fumant: transgression de l'ordre dans les mythes nahuatl actuels", *Cahiers de littérature orale*, v. 22, 1987, p. 71-104.
- , "Du taureau considéré comme outil d'acculturation au Mexique", *L'Homme*, v. 136, p. 53-73, (1993).
- GALINIER, Jacques, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, INI, CEMCA, 1987.
- , *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-CEMCA-INI, 1990.
- GRUZINSKI, Serge, *Los caminos del mestizaje*, México, Condumex, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mythologiques. Du miel aux cendres*, París, Plon, 1966; *Mythologiques. L'origine des manières de table*, París, Plon, 1968.
- PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1959.
- PROPP, Vladimir, *Morphologie du conte*, Paris, Gallimard, 1970 [1969].
- RANGEL, Nicolás, *Historia del toreo en México*, México, Cosmos, 1980.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1975.
- SOUSTELLE, Jacques, "Une danse dramatique mexicaine: le 'torito'", en *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, v. 33, 1941, p. 155-164.
- TAGGART, James M., *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas, 1963.
- TRANFO, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, SEP, INI, 1974.
- WECKMANN, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1983.