

## METAMORFOSIS ANDINAS DEL TORO



Antoinette Molinié  
CNRS-Université de Paris X



s difícil explicar porqué son tan escasos los estudios comparativos entre las culturas latino-americanas e ibéricas. Las instituciones y las creencias amerindias son fruto de un mestizaje que a los antropólogos americanistas les cuesta reconocer, en parte por el afán de arcaísmo que caracteriza gran número de ellos. Por otra parte los especialistas en etnología española no piensan en acercar sus datos a los de culturas que consideran quizás demasiado exóticas, y, en el caso de algunos de ellos, como *salvajes*. Indudablemente Julian Pitt-Rivers, al cruzar constantemente el Atlántico para navegar entre culturas indígenas mexicanas y andaluzas, al conversar a menudo con George Foster<sup>1</sup>, y al interesarse por idiosincrasias españolas en México, ha contribuido a estas encrucijadas fértiles que constituyen las comparaciones trasatlánticas. El Prof. Pitt-Rivers fue quien, hace mucho años y en París, me escuchó, muy atentamente, cuando le hablé de mis proyectos compa-

---

<sup>1</sup> El Prof. Foster fue el primero en abordar un trabajo de antropología comparativa entre México y España (ver Foster, 1965).

rativos entre Perú y España. Me dirigió, entonces, a la persona más adecuada para concretar trabajos de campo que debía yo realizar en una y otra zona: me invitó a comer en su casa con Julio Caro Baroja con quién tuve la ocasión de conversar varias horas y al término de las cuales me aconsejó que me concentrara en la región de Huelva, lugar que entendía idóneo para establecer comparaciones en España con mi material peruano.

Desde entonces me ocupó en este proyecto y caigo en la cuenta, ahora, que la pasión del toro que movió los ánimos de Julian y nos moviliza a todos quién le admiramos, exalta también a los indígenas de los Andes. Algo de eso le conté a Julian al comentarle las curiosas corridas peruanas y al usar los resultados de sus análisis de la fiesta nacional en un contexto de batallas rituales indígenas en el altiplano boliviano (Molinié, 1996). Quisiera ofrecerle ahora lo que he podido entender desde entonces de ese toro indio que obsesiona el imaginario andino.

Quizás lo más común al toro español y al toro indio sea el simbolismo de virilidad que representa. Tanto en el arar la tierra como en las corridas, el toro del altiplano transmite a los indígenas una imagen de fertilidad masculina. En todo el sur andino tienen particular importancia los rituales que acompañan el techado de la casa de los recién casados. El último toque consiste en colocar un par de toritos de barro sobre las tejas o la calamina del techo, en la confianza de que estos animales van a asegurar la fertilidad de la nueva pareja.

En el norte de Potosí los rituales de iniciación de los jóvenes a la vida adulta muestran claramente una función de fecundidad. Estas ceremonias se celebran durante las fiestas

de la siembra. Los muchachos se juntan por pares y van tirando de un arado mientras que las chicas van echando las semillas en los surcos, a la par, que van abriéndose. Los iniciados llevan en la cabeza unos cascos hechos de piel de toro, y cuando dejan la yunta van corriendo por los campos intentando montar a las muchachas. Se les da de beber chicha (cerveza de maíz) en unos vasos que se dejan en el suelo. En toda la secuencia ritual, observamos pues que los iniciados se portan exactamente como toritos. (Harris, 1994: 51). Los magníficos vasos ceremoniales de madera que sirven para ritos de fertilidad en esta región de Bolivia llevan esculpidos en el centro dos toritos. Con ellos se hacen libaciones a la divinidad de la Tierra, vertiendo suavemente al suelo unas gotas de chicha con la que se llenan estos *turuvasu*. Aquí también los toros están relacionados con un rito de fertilidad pues la chicha simboliza en este contexto el semen que se espera fecundice tanto a la tierra como a los animales hembras y a las mujeres.

En esta región del altiplano andino se suelen celebrar combates rituales llamados *tinku*. En estas guerras festivas se enfrentan cada año en carnavales o en *Corpus Christi*, las dos mitades de una sociedad dualista, como por ejemplo en las etnias del Norte de Potosí. Este rito es complejo y por su mediación se construyen en realidad las diferentes unidades sociales que constituyen el conjunto étnico de la región<sup>2</sup>. Para que sea eficaz, la guerra ritual debe finalizar con la muerte de un combatiente. Este es ofrecido a la divinidad de la Tierra para conseguir buenas cosechas. De alguna manera

---

<sup>2</sup> Para un análisis de estas batallas ver Molinié (1999).

el *tinku* consiste así en un verdadero sacrificio humano a la Tierra, disfrazado en la espontaneidad de la pelea. A veces se ven guerreros del *tinku* recoger su sangre en su sombrero y chorrearla luego lentamente al suelo, con una súplica a la divinidad de la Tierra. En este rito también se puede observar una relación entre la evocación del toro y la fertilidad que se solicita de la divinidad, pues llama la atención que los cascacos que llevan los guerreros del *tinku* en la cabeza (y que curiosamente se parecen muchísimo a los de los conquistadores), así como los cueros con que se protegen el pecho, están confeccionados con pieles de toro. Los combatientes rituales gritan en la batalla «¡soy toro, carajo!» y declaran a la antropóloga que durante la batalla se convierten en estos animales (Harris, 1994: 46).

El toro está íntimamente relacionado al poder viril en el imaginario andino, pero tiene otra connotación profundamente ligada a éste: es por esencia salvaje. No se trata de un salvajismo construido por la cultura como en el caso del toro bravo español que, después de ser seleccionado con una extrema sabiduría, se devuelve a la naturaleza mediante técnicas controladas. Al toro de las corridas andinas se va a cazarlo al cerro y su captura es realmente la de una fiera. De alguna manera la primera fase de la corrida andina consiste en una cacería. Esta captura, en *Yawar-fiesta*, la novela de Arguedas (1958), se vuelve verdaderamente heroica: el toro Misitu no se deja cazar y los indígenas no consiguen traerlo al pueblo sino mediante una estrategia sutil que dura varios días y que aparece como un verdadero combate entre naturaleza y cultura. En esta lucha por el toro compiten los diferentes linajes indígenas, pero también el conjunto de los

indios contra el propietario del toro. Este es un *misti*<sup>3</sup> y piensa que jamás la *indiada* conseguirá cazar a Misitu en el cerro. El *misti* regaló su toro a los indios, para que ellos vieran que nadie podía cazarlo. A la violencia de la captura, relatada por Arguedas, corresponde la idea que se hacen los indios de la bravura del toro.

Pero lo sorprendente es que este salvajismo está asociado a una relación muy fuerte con el poder social y político. Primero porque la fiera que se busca para las corridas pertenece en general al hacendado del lugar. Este tiene generalmente una función de alcalde o de representante del Estado y, por esta razón, está encargado de organizar las corridas. Además, éstas se organizan durante los festejos relacionados con el poder nacional, generalmente en fiestas patrias, con desfile de escolares uniformados y de policías, con música militar y saludo a la bandera nacional.

Los toreros que a menudo las autoridades traen de Lima, son percibidos como agentes de los *mistis* y los indios les tienen bastante desprecio pues consideran que están acostumbrados a torear en las ciudades un ganado manso, y saben que no van a cazar los verdaderos toros al cerro. La novela de Arguedas muestra estupendamente la oposición entre los cazadores indios del toro y el *torerito* limeño, así como la alianza entre este último y los *mistis* del pueblo.

El carácter extremadamente salvaje del toro en el imaginario andino tiene una dimensión importante: lo vierte en la categoría de lo sobrenatural. Un documento del siglo XVIII nos proporciona una idea de lo que podía representar

---

<sup>3</sup> Los *mistis* son los mestizos del pueblo; se identifican mayormente en oposición a los indios a los que, a la vez, dominan y desprecian.

un toro en la fiesta de entonces. Se trata de la descripción de las grandes fiestas celebradas en el Cuzco en noviembre de 1788 con motivo de la inauguración de su Real Audiencia y la llegada de los Sellos Reales. En ellas se puede apreciar la importancia de las corridas, así como el entusiasmo y la devoción que los toros suscitan en el pueblo:

«Ninguno de los toros que lidiaron estas tardes salió desnudo a la plaza, como si se avergonzasen de comparecer en el circo sin más ornato en el que les costearon la naturaleza y las selvas. Los que antiguamente sacrificaba la Idolatría en las aras de sus mentidos dioses, iban llenos de la grandeza que los vestía para la mayor solemnidad de aquel culto. Los que se corrieron estas tardes, quizás los excedían. No solo se les doraba los cuernos, y se les formaban lazos de cinta, cordeles de oro, y vendas de ricos tejidos como a aquellos; sino que todos se presentaban con albardas de tisúes, brocados, lamas y cuantas telas de oro, plata y seda trabajan aquellas naciones, que porque sostienen con estas fábricas el esplendor de sus soberanías, decía un discreto que colocaban en sus oficinas sus doses. Todas iban orladas de galones anchos de oro y plata, de flecos y borlas de lo mismo (sabe el público que nada pondero); cubríanles las frentes de láminas, o tarjetas de plata bellamente labradas. Traían collares, pretales, y caídas de gruesos cordones de pesos fuertes. ¡Que cebo para la temeridad! ¡Que incitatorio para la inconsideración! ¡Qué nuevo impulso para la osadía de los toreros!» (Delgado Vivanco, 1958: 69)».

La manera de adornar al toro y la devoción que inspira sugiere una suerte de divinización. ¡Hasta en la ciudad colonial, hasta en la sede de los conquistadores el toro fue

*revisado* por la población de ascendencia prehispánica! Pero hoy en día es, en la sierra andina, allí donde aun predomina las formas tradicionales de vida donde podemos apreciar mejor la dimensión religiosa del toro.

El toro lleva en los Andes tan solo cinco siglos<sup>4</sup>. Sin embargo los indígenas del Sur del Perú lo consideran como un ser totalmente autóctono, e incluso lo sitúan en una época tan ancestral como en una humanidad anterior a la actual. Para explicarlo necesitamos entender la representación andina de la historia de la humanidad. Esta no es lineal, como la nuestra, sino cíclica, pues se divide en diferentes eras, cada una separada de la anterior por un *pachacuti*<sup>5</sup>, es decir una catástrofe que se manifiesta por una inversión del espacio-tiempo (*pacha*). La era de la humanidad actual aparece con el nacimiento del Sol que unas veces es asimilado a la conquista inca y, otras, al advenimiento de Cristo. Antes de la aparición del Sol ocupaban la tierra los seres de la humanidad anterior llamados *machu* que vivían sin luz, en una indiferenciación cósmica donde no se distinguía el día de la noche, ni los hombres de las mujeres, en fin en un mundo donde no existía aún la sociedad. En su primer amanecer, el astro divino de los incas quemó a estos *machu* prehumanos, permitiendo así el advenimiento de la sociedad humana. Ahora bien, según los indígenas, el toro pertenece al mundo presocial de los *machu* y, como otros seres de aquellos tiem-

---

<sup>4</sup> La primera noticia de una corrida de toros en Lima es de 1540. Se celebran entonces estas fiestas como en España, en ocasiones de ceremonias religiosas, llegadas de virreyes, nacimientos de príncipes etc...

<sup>5</sup> Del quechua *pacha* que lleva los dos sentidos de espacio y de tiempo, y *cuti* que significa "inversión" o "darse la vuelta".

pos, vive ahora en las profundidades del subsuelo y, a menudo, también en el fondo de las lagunas. O sea que los indígenas consideran los toros tan genuinamente andinos que los consideran anteriores a ellos mismos. Así, una leyenda de la región de Cuzco cuenta como un toro ayudó a los incas a proteger su tesoro de la codicia de los conquistadores, y un mito de la muerte de Atahualpa cuenta como "empujando un toro de oro a la laguna los incas se fueron. Donde está hoy ese toro de oro es un lugar encantado de los incas" (Condori y Gow, 1982: 29).

Queda claro que, lejos de connotar un carácter foráneo, el toro tiene su sede en las profundidades de la identidad andina. Esta anterioridad del toro a la aparición misma de la humanidad confiere al bóvido una sacralidad que se manifiesta en la intensa relación que tiene el toro andino con lo divino.

Los indios de los Andes meridionales practican un culto a los altos cerros que rodean sus comunidades porque los consideran moradas de sus dioses protectores. Estos *Apu* (o *Auqui* que también se les llaman en otras regiones) forman parte de la vida cotidiana de los indígenas: se les conoce por sus nombres, por sus voces, por sus caracteres e, incluso, por sus relaciones de parentesco. Se les hacen ofrendas para conseguir su protección y los chamanes los imploran para conseguir su intervención en las curaciones mágicas. Es preciso, por consiguiente, tener muy en cuenta que los toros están íntimamente ligados a estas divinidades de las montañas. Por eso los indios afirman que los toros les pertenecen, otros aseguran que son sus representantes entre los humanos; incluso se llega a decir que el toro es, sencilla-



mente, el dios Cerro, el mismo en carne y hueso. Metonimia, metáfora o encarnación de sus dioses más cercanos, los indígenas han conferido al toro de los conquistadores no sólo un origen prehispánico sino, además, una sacralidad que se replica en la naturaleza.

El paisaje de la cordillera tiene alma y vida propia. En él va inscrita la historia del mundo. En el *ukupacha*, en las entrañas de la tierra, se encuentra el pasado del mundo. Allí los dioses anteriores a la invasión española esperan que el mundo se dé la vuelta para que vuelque a las divinidades cristianas al profundo subsuelo y puedan ellos renacer. Allí, en el *ukupacha*, vive también el toro, en lo más profundo de la autoctonía, hasta asimilarlo con el *Amaru*, con la sierpe que dio origen a la estirpe de los incas.

A partir de aquí, toro y serpiente divina van confundidos en la simbología andina, por eso aparecen y se manifiestan, a menudo, en los lagos de la cordillera. En el valle de Urubamba, donde he vivido bastante tiempo, contaban que en la laguna de Yanacocha a veces aparecía un par de toros. Cuando los dos animales surgían de la profundidad del agua, la laguna «se enfurecía como el mar» y estallaba el rayo encima de las olas. Estos toros, o mejor dicho este toro doble, es considerado allí como el dios Cerro, y mantiene en su poder, en el fondo de la laguna, una muchacha que raptó. Varios amigos míos aseguran haberla visto cantando en la orilla de Yanacocha; pero cuando la quisieron agarrar desapareció por encanto. «El toro es sirena» te dicen los indios al oído expresando el misterio de su divinidad.

En la región de Chumbivilcas dicen que la laguna de Yawarmayu está repleta de oro. Cuentan los indígenas que

los ingenieros rodearon la laguna de redes para apoderarse de ese tesoro. Pero, cuando se instalaron cerca de la laguna para iniciar los trabajos, un toro salió de la profundidad abisal de las aguas y los mató a todos devorando, incluso, sus corazones. Por eso ya no se trabaja en Yawarmayu. Después de esta hazaña, el toro regresó al interior de la laguna. Ese toro, dicen los indios, es el alma del Cerro<sup>6</sup>.

Por eso las corridas asumen en los Andes una función religiosa de manera aún más explícita que en España. Al capturar el toro, los indígenas traen, simultáneamente, hasta al centro del pueblo, un representante del dios del Cerro y del poder inmenso de la fertilidad que genera el inframundo. Para propiciar la captura del toro hacen ofrendas rituales a los dioses, generalmente por medio de un chamán que les acompaña en la búsqueda. Y serán a estas fuerzas telúricas a las que sacrificarán los indios sus propias vidas en el curso de las numerosas celebraciones de *turupukllay*<sup>7</sup>, cuando se entregan a correr riesgos inimaginables ya que salen a torear borrachos con un poncho en la mano o cuando aguantan la embestida del toro. Este además lleva a veces un cóndor atado en la cruz del lomo<sup>8</sup> La dimensión oblativa de la corrida andaluza renace ciertamente en el *turupukllay* andino. Pero lo que estimo más llamativo de esta fiesta es que tras el

---

<sup>6</sup> Comunicación personal de Vaérie Robin.

<sup>7</sup> En quechua *turupukllay* significa «juego de toro» nombre que los indígenas dan a sus corridas. Para que un *turupukllay* sea bueno tiene que haber un muerto o al menos heridos, un poco como en los *tinku* (batallas rituales). De hecho no muere el toro sino que los indios arriesgan sus vidas al extremo. A menudo, varias comunidades de indios se enfrentan durante el *turupukllay* para lidiar al toro, convirtiéndose así la corrida en guerra ritual.

<sup>8</sup> Para un análisis de estas corridas con toro y cóndor ver Molinié (2003).

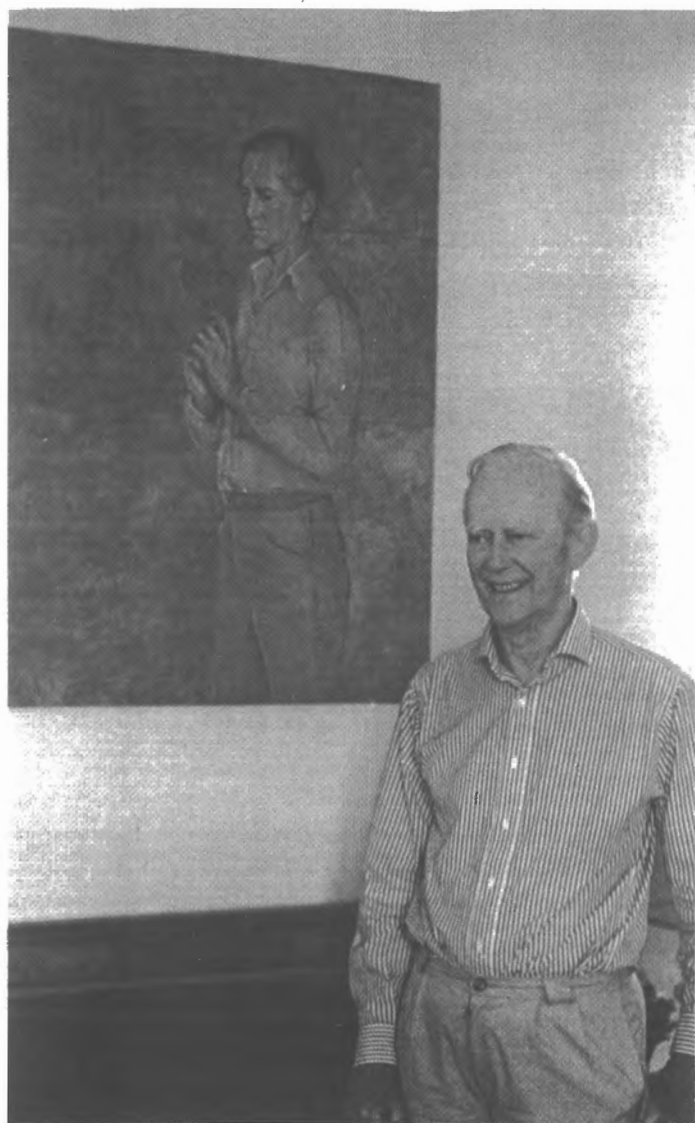


Fig. n.º 3.- El Prof. Pitt-Rivers fotografiado ante su retrato, obra de Mathew Carr –hijo del célebre hispanista Raymond Carr–, en su Castillo de Roc situado en el Macizo Central (Col. Pitt-Rivers, Chateau de Roc, Fons).

sacrificio del toro se disimula el sacrificio humano de los que lo toreadan.

Vemos así que las dimensiones simbólicas del toro andino se encuentran en la confluencia de representaciones sociales y culturales. Lo primero, porque el toro de los Andes se ha convertido en un animal autóctono al que se le niega una naturaleza foránea hasta el punto de hacerlo un aliado del Inca contra los españoles. Y lo segundo, porque a su autoctonía se le atribuye un origen sobrenatural: el toro no es ni más ni menos que un testigo imaginario de un pasado andino que se aloja en el interior de la tierra, y por otro lado, es el mismo dios Cerro a quién se le hacen constantemente ofrendas. La sangre vertida en la corrida andina va dirigida a estas potencias que habitan el paisaje andino. A esta dimensión salvaje y divina hay que añadir los aspectos sociales del toro que descubrimos en la plaza.

Ya he dicho que los *mistis* asumen, en las corridas locales un papel esencial. Como representantes de la autoridad nacional —pueden ser gobernadores, jueces de paz o alcaldes— son los responsables de estas arriesgadas celebraciones con que festejan las comunidades indígenas: de alguna manera, son los que organizan y toleran el sacrificio humano de *sus* indios. Por otra parte, hemos visto que el toro representa, para los indígenas, la autoridad sobrenatural en la figura del dios Cerro que tiene su nombre y su culto. Por lo tanto, con la corrida, actúan en el ámbito del pueblo indígena, tanto las fuerzas de la naturaleza como las fuerzas del exterior nacional en las personas de los mestizos. Incluso los toreros que los *mistis* traen, a veces, desde Lima para actuar en las fiestas, hacen ofrendas a los Cerros que

rodean el pueblo para recibir los saberes mágicos con los que podrán enfrentarse al toro (Harvey, 1992).

Es curiosa la relación que establecen los indios de Puquio, en *Yawar fiesta* la novela de Arguedas, entre don Julián y el dios del cerro K'arwarasu, ya que los dos —don Julián y el dios del cerro— son considerados por los indios como los dueños del toro Misitu: don Julián a nivel social, y el dios del cerro a nivel sobrenatural. Y si los indígenas establecen una relación prácticamente de identidad entre el Toro y el Cerro divinizado, también ven a don Julián tan ligado al Misitu que incluso lo identifican con él: «Usted, don Julián, es como un toro padre en Lucanas; se anda usted, de canto a canto, empujando a los otros, y abusando».

El toro Misitu se encuentra así en la intersección de dos sistemas de pertenencia cruzados. Pertenece al dios del Cerro y éste lo ofrece a uno de los grupos de indígenas pero, también, es propiedad de don Julián que lo regala a ese mismo grupo. Así pues, el jefe de los indios K'ayau recibe dos prestaciones: una, de parte de don Julián, que procede del mundo profano, y otra del dios Cerro que proviene del mundo sagrado (Bourricaud, 1991: 160). El toro representa, a la vez, los dos niveles de alienación de los indígenas: en efecto, los indios están supeditados tanto a la autoridad del hacendado que los explota como a la de los dioses Cerros de quién depende su fertilidad y a los que tienen que estar haciendo, constantemente, ofrendas rituales. Estas dos autoridades, social la una y sobrenatural la otra, forman parte del paisaje natural de los indígenas, y el toro representa a ambas (Harvey, 1992; Gose, 1994).

El toro, como ya sabemos, está relacionado, a la vez, con el mundo autóctono e incluso telúrico de lo indígena y

---

con el mundo hispánico de dominación propio de los *mistis*. El toro lleva sobre sí, a la vez, el espacio y el tiempo indio. En él se superponen el inframundo donde yace el pasado indígena y el mundo domesticado del presente del pueblo donde lo encierran para correrlo. Como el espacio en los Andes es inseparable del tiempo (se usa una sola palabra, *pacha*, para los dos), el toro lleva en sus hazañas tanto la era prehumana de los *machu* de la que proviene como la modernidad de la nación que se festeja durante las corridas de fiestas patrias. Simboliza finalmente el universo de lo andino. Por eso se puede entender que en los *turupukllay*, los indios se ofrezcan, ellos mismos, en sacrificio.

## BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, José María (1958): *Yawar Fiesta*, Lima, Ed. Juan Mejía Baca.

Bourricaud, François (1991) : “Yawar Fiesta: violence et destruction”, en *Andes et méso-Amérique. Cultures et sociétés. Etudes en hommage à Pierre Duviols*, Aix-en-Provence, Publications de l’Université de Provence.

Condori, B. et Gow, R. (1982) : *Kay Pacha, tradición oral andina*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.

Delgado Vivanco, Edmundo (1958): “El toro en el folklore” en *Revista del Instituto Americano del Arte*, Cuzco, vol. 8, n° 8, págs. 59-99.

Foster, George (1965): *Culture and Conquest: American Spanish Heritage*, New York, Viking Fund Publications in Anthropology.

Gose, Peter (1994): *Deathly Waters and Hungry Mountains*, University of Toronto Press.

Harris, Olivia (1994): “Condor and bull. The ambiguities of masculinity in Northern Potosí” in Harvey, P. and Gow R. (Eds): *Sex and Violence*, Routledge, London and NY, págs. 40-65.

Harvey, Penelope (1992): “Jugando por la identidad y la tradición. Las corridas de toros en el sur andino” en *Tradición y modernidad en los Andes*, Urbano, H. (Ed.), Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Molinié, Antoinette (1996): “Sangre en los Andes, sangre en la arena: una comparación entre la corrida de toros

y la batalla andina” en *Sacrificio y Tauromaquia en España y América* en Romero de Solís, P. (Ed.), Sevilla, Real Maestranza de Caballería y Universidad de Sevilla, Colección Tauromaquia n° 1, págs. 255-279.

Molinié, Antoinette (1999): “Te faire la peau pour t’avoir dans la peau: lambeaux d’ethnopsychanalyse andine”, *L’Homme*, n° 149, págs. 113-134.

Molinié, Antoinette (2003): “El toro y el cóndor en lidia: una corrida en los Andes peruanos”, Actas del Congreso “Fiestas de toros y sociedad”, Sevilla, 26-30 noviembre de 2001, Sevilla, Real Maestranza de Caballería y Universidad de Sevilla, Colección Tauromaquia n.º 5 (en edición).

