Revista de Estudios Taurinos
N.º 16, Sevilla, 2003, págs. 57-82

UNA PROLONGACIÓN DEL «SACRIFICIO DEL TORO» DE PITT-RIVERS EN MÉXICO

Patricia Martínez de Vicente

I.– UNA SEMBLANZA DE LA VERSIÓN DEL MAESTRO

pocos se les pasa ya por alto que nuestras corridas de toros tienen un fondo de ritual religioso. No hay corrida sin Santo patrono ni Virgen que la sustente. Es más, la fiesta está señalizada en el comienzo y en el fin por dos figuras destacadas del santoral. El calendario taurino lo abre San José, el 19 de marzo, marcando el solsticio de primavera y lo cierra el 12 de octubre, la patrona de España, la Virgen del Pilar, con el solsticio de otoño. Principio y fin de las conmemoraciones profanas y religiosas que recorren simultáneamente el ciclo taurino, el litúrgico y el agrícola español.

Entre estas fechas no hay ningún domingo ni día de guardar en el que no se celebren en toda la geografía española una fiesta taurina y religiosa juntas. Ya que además de la tradicional corrida en el coso, existe una amplia variedad de otras modalidades. Desde los toros enmaromados a los embolados, pasando por encierros de toros o vaquillas, toros

del aguardiente, del vino, de fuego y todas esas innumerables variaciones locales que suman las 17.000 fiestas que componen las diversas representaciones toreras de España.

Sin embargo, asentados ya en el tercer milenio, cada domingo continúan celebrándose las mismas corridas de toros de hace trescientos años. Ni los detractores más acalorados, ni los aficionados tradicionales pueden negar, por tanto, que la Fiesta Brava sigue tan viva como siempre. La misma pasión que ha sacudido durante siglos a la afición, aún palpita entre nosotros. Ésta simple observación ya debería alertarnos sobre las misteriosas razones ocultas que deben existir para que una diversión como los juegos con los toros permanezca tanto tiempo entre los españoles y que semejante fenómeno social se haya extendido allí donde éstos han enraizado.

Si después de la Guerra Civil española Ernest Hemingway, hoy día considerado un clásico mundial de las letras, muestra al mundo con su literatura, el significado de las fiestas de toros y de la corrida, en la década de los años 80 un análogo impulso internacional es el que representa la obra de Pitt-Rivers, que a través de la Antropología Social, modestamente y sin grandes aspavientos, nos descubre la sorprendente razón cultural del arraigo tenaz del toro bravo en el pueblo español. Para Pitt-Rivers, esta milenaria asociación se centra en el universo religioso en el que, posteriormente, la cultura católica tendrá una gran responsabilidad. Como sabemos, para él, la corrida de toros representa el ritual de un sacrificio. De la misma manera que la vieja cultura ibérica se enardece con el sacrificio taurino, la religión católica se apacigua con el sacrificio pascual. Y si el Cordero

se inmola simbólicamente en las mañanas de fiesta durante la misa de la parroquia, el Toro se abate, en las tardes de corridas en el coso. Dos paralelos sacrificiales que dramatizan, a nivel inconsciente, la compleja identidad de los españoles. La corrida de toros, que comprende todos los ingredientes que componen el sacrificio, simboliza la inmolación de la víctima animal en manos del héroe mientras la misa, celebra el sacrificio del Cordero Divino. Los contenidos, sagrados y laicos, resuenan entre ambas fiestas y determinan, en España, la original aproximación que se produce entre las fiestas populares y las celebraciones religiosas.

La misa y los toros dos rituales, en apariencia, inconexos y hasta contrapuestos, unen a la comunidad engalanada de feligreses-aficionados por medio de dos comuniones espirituales afines. La que procura la redención de las afrentas al prójimo y busca la gratificación sobrenatural que tiene lugar en la iglesia, y la que trata de exorcizar las ansiedades terrenales y profanas a través de la oblación liberadora que se actualiza en el coso. Dos universos religiosos, haz y envés de una sangre derramada dentro del mismo denominador común sacrificial. La revelación, para Pitt-Rivers, de lo sagrado en el ritual de la corrida de toros, ocurre cuando la herida sangrante en la cerviz de la res efectuada por el picador se adorna con banderillas. La ornamentación previa de una muerte anunciada. La víctima, en Iberia, se engalana cuando se prepara para la inmolación, de la misma manera que en numerosos ritos sacrificiales de distintas partes del mundo. Cuando se consuma el sacrificio del toro, su sangre derramada transmite al auditorio que lo contempla su virilidad y su fuerza procreadora, a través del matador: el torero-

oficiante. Durante la lidia y, en el acto de matar –la consumación del rito– el torero se ha convertido en sacerdote-sacrificador que transmite la fuerza del animal al público. El matador comparte los trofeos en el abrazo abierto al dar la vuelta al ruedo sujetando las orejas del toro.

Inmersos en la frondosidad de nuestros árboles culturales, el bosque no nos dejó ver que la Fiesta aglutinaba unos profundos elementos socioculturales, cuya base primordial era el sacrificio cruento. Julian Pitt-Rivers tuvo la virtud de recordárnoslo. Una raíz cultural que proviene de mucho más allá que la Cristiandad, ya que surge cuando el simbolismo de los cuernos y la sangre de las reses se esparcía por todo el Mediterráneo, y se asociaba, hace ya 7.000 años, a la fecundidad de la vida hasta darle un indiscutible significado religioso (Gimbutas, 1991: 322).

Bañada por los clásicos cultos taurinos cretenses, dionisíacos y mitráicos desde el Neolítico, adoradores de los cuernos fertilizantes y fecundantes, ésta raíz antropológica mediterránea aparece entrevelada, pero reconocible entre los símbolos que pueblan las celebraciones de matrimonios, nacimientos y bautizos egregios en las que el toro está presente de una u otra forma. Una costumbre regia, que aunque detectada por primera vez en medios populares de Extremadura, en el denominado *toro nupcial*, por Ángel Álvarez de Miranda en la década de los años 60, en realidad sabemos que estaba presente desde la Edad Media en innumerables fiestas de toros a lo largo de la historia de España.

El Conde de las Navas, en 1899, señalaba como fecha del primer acontecimiento taurino-nupcial áureo conocido, el año 1144, ocasión en que se corrieron numerosos toros

para conmemorar la celebración de los esponsales de doña Urraca de Castilla con don García VI de Navarra (Conde las Navas, 1899: 87). Costumbre que hoy seguimos perpetuando cuando celebramos bodas junto a los pequeños cosos privados en los restaurantes camperos. Tras la ceremonia religiosa, tanto los novios como los invitados, corren alegremente delante de una vaquilla para celebrar los esponsales, sin reconocer ya que también es un ritual de fertilidad y una alegoría al fecundo porvenir de los recién casados.

Según Pitt-Rivers, el toro bravo combina simbólicamente las virtudes morales masculinas pero, sobre todo, posee algo esencial en un rito de fertilidad: las potencialidades animales que todos detentamos y que son tanto más necesarias cuanto que, con las nupcias, se afronta la prolongación de la especie. Lo que le confiere a la corrida de toros una profundidad inesperada es que la fiesta se desarrolle bajo el manto protector de las divinidades del Olimpo católico: la Virgen, Cristo, los Santos Patronos...

El Toro, milenario símbolo de fertilidad y virilidad en los pueblos agrícolas del Mediterráneo, en España se ensalza, admira, teme, sacrifica y, finalmente, compite en sus celebraciones con el Hijo del Hombre que, también, murió sacrificado. No nos extrañe, pues, que la Liturgia católica que conmemora la Muerte y Resurrección del Salvador conviva con el calendario taurino, quedando enlazados sus fiestas con toda naturalidad a las cosechas. Un concepto algo turbio, quizás para nosotros, que hemos casi olvidado y que, sin embargo, Julian Pitt-Rivers, desde fuera, con la distancia del forastero, percibió con toda claridad y dio cuenta en su artículo "El Sacrificio del Toro" (J. Pitt-Rivers 1984: 27-

47). ¡La sombra de los dioses mitológicos del Mediterráneo planea sobre los cosos taurinos y los campanarios de las iglesias de la vieja Iberia!

II.– Antes y después de El Sacrificio del Toro

Esta raíz cultural del toreo que yo intuía, aunque ignoraba, me la reveló Julian Pitt-Rivers cuando tuve la oportunidad de trabajar con él. Es precisamente ese descubrimiento el que nos dignifica, y el que nos libera de cualquier sospecha de barbarie. Después de los trabajos de Pitt-Rivers, la posición de los detractores de la Fiesta, que siempre han estigmatizado a la afición acusándola de padecer una feroz e inexplicable inclinación por la crueldad queda, para siempre, desmontada. Es más, desde la desinformación que les caracteriza, sólo distinguen de las fiestas su expresión externa y primaria, quizá por no poder apreciar su profundidad. La fiesta, al fin y a la postre es la que nos enseñó a reconocer que todos, sin distinción de sexo, raza o condición social, somos iguales ante Dios y ante el Toro. A partir de Pitt-Rivers, nuestra propia estimación de origen se altera y nos mueve a juzgarla desde otra perspectiva, incluso a los aficionados. Podemos admitir que la profundidad del culto al toro en España es tanta que los rituales cruentos que se celebran, implacablemente, con el animal tienen su explicación lógica, y que ésta es tan cultural como religiosa.

Heredero del más clásico purismo de la antropología británica del siglo XIX, de Tylor y de Frazer, de tíos abuelos arqueólogos, creadores del Pitt-Rivers Museum de

Oxford, que aun perdura en Woodstock Road y donde se conserva la mejor colección privada de instrumentos musicales autóctonos que se conoce. De su propio padre, antropólogo también, Julian Pitt-Rivers desarrolla desde el entorno académico de Oxford, como alumno de Evans-Pritchard, un nuevo concepto de Antropología Social que, posteriormente, aplicará desde España, como punto de partida, a los países del resto del Mediterráneo. Con un importante bagaje sobre las teorías de la Antropología africanista, decide emplear sus métodos de estudio a un contexto sociocultural bien diferente y, elegirá un microcosmos europeo. Así comienza sus investigaciones en 1947 en un bello pueblecito serrano andaluz: Grazalema. De ahí, desde ese espacio social microdimensional, nacerán las ideas que nutrirán el resto de sus variadas y originales investigaciones. En una escalada académica que lo lleva desde la Universidad de Chicago a la Sorbona, pasando por la cátedra del London School of Economics que ocupa a la muerte de Malinowski, llegará a Francia, donde establecerá una estrecha y sólida relación con Claude Levy-Strauss, y la Escuela de Altos Estudios de la Sorbona. Mientras que, en España, mantendrá una larga y envidiable amistad con Julio Caro Baroja que fue quien, a la hora de la verdad, lo mantuvo estrechamente ligado a este país, a pesar de una ausencia intermedia que duró más de quince años.

A partir de los años 80, utilizando como instrumento de análisis la teoría del sacrificio de Marcel Mauss y Robertson Smith, Julián Pitt-Rivers entra a fondo en la raíz religiosa de la Fiesta Brava española. La repercusión de su teoría del sacrificio del toro y sus investigaciones sobre

distintos aspectos de la sociedad española a lo largo de medio siglo, lo hacen acreedor de una invitación en 1993 del grupo español de eurodiputados, para que defienda, ante la asamblea de Estrasburgo, las señas de identidad y el derecho de los españoles a expresarse culturalmente ante el toro bravo. El antropólogo inglés argumentaba que de la misma forma que la Unión Europea tiene el deber de respetar la libertad religiosa de los pueblos comunitarios, así los españoles podrán seguir celebrando sus sacrificios de toros, de raíz asimismo religiosa.

III.– MADRID, 1984

En un viaje de Julian Pitt-Rivers a Madrid, en 1984, me mostró el artículo "Le sacrifice du taureau" publicado en Francia el año anterior (1983: 281-297). Al captar, inmediatamente su originalidad, le sugerí que debería editarlo también en España. El historiador Juan Pablo Fusi, a quien yo conocía de nuestros días de estudiantes en Oxford, se alegró tanto o más que yo de poder publicar éste artículo en la *Revista de Occidente* que entonces dirigía. Y lo hizo con tanto entusiasmo que hasta preparó un número monográfico de la *Revista* dedicado a la Tauromaquia, logrando que la publicación de éste coincidiera con la Feria de San Isidro de mayo de 1984. Además, le rogó a Pitt-Rivers que diera una conferencia sobre el tema en la Fundación Ortega y Gasset, institución que, como se sabe, está estrechamente unida a la *Revista de Occidente*. Como una anécdota curiosa, relacionada con este evento, recuer-

do que le expliqué a Pitt-Rivers, la brillante trayectoria profesional de Juan Pablo Fusi, como historiador, compartida con José Varela Ortega, entonces director de la Fundación Ortega, discípulos, ambos, en el Saint Andrews College de la Universidad de Oxford, de Raymond Carr. Él se alegró mucho de saber que el Dr. Fusi fueran *dos de los chicos de Raymond*, y celebró la influencia que su antiguo compañero de Universidad pudiera tener en las cabezas pensantes de las nuevas promesas españolas.

IV.– El Sacrificio del Toro en México

A continuación trataré de explicar, desde la inspiración que siempre me despierta la lectura de "El sacrificio del toro", cómo, a través de la dimensión sacrificial de la cultura y de la religión mexicana, se produce una identificación entre la divinidad y los personajes sobrenaturales católicos y los de la religión azteca, hasta el punto de adaptar el simbolismo del toro, de origen indudablemente español, que pasa a ser de animal desconocido a formar parte del panteón de la religiosidad popular.

Así, las dimensiones religiosas del toro que se habían deducido de la observación del ritual oblativo de la Tauromaquia en España, se reproducen en México y se expresan, en sustitución al sacrificio cruento humano a través de su propia religión autóctona. Estas afinidades puestas de manifiesto gracias al encuentro de españoles y aztecas nos ayudan a entender, porque la fiesta de los toros se ha enraizado tan firme y profundamente en ese país hermano.

IV.a.– Desde la Conquista hasta la Independencia

Cuando Hernán Cortés llegó a Nueva España en 1518, los nativos nunca habían visto ni un caballo ni un toro. Eran unos animales tan desconocidos para ellos que hasta creyeron que jinete y caballo formaban un mismo ser vivo. Con la llegada de las primeras doce reses en 1526, que los franciscanos tuvieron el buen juicio de llevar desde España como parte del equipaje de evangelización, circunstancia que terminará por cambiar totalmente la estructura agrícola y ganadera de la recién descubierta América (Flores Hernández 1986: 11). Los conquistadores, según el testimonio de Bernardino de Sahagún también los utilizaron para sus ejercicios deportivo-militares que practicaban, desde hacía siglos, en sus tierras de origen: Extremadura, Andalucía, Castilla, Vascongadas, etc. Entre ellos, alancearlos a caballo.

En 1526, concretamente el 26 de junio, Bernal Díaz del Castillo cuenta que tiene lugar la primera «celebración taurina» festiva en el Nuevo Mundo (Cf. Flores Hernández, 1986: 7), repetida oficialmente en 1529, cuando el primer presidente de la Audiencia, Nuño Guzmán, manda celebrar una fiesta de toros en Technotitlan para conmemorar a San Hipólito (Rangel, 1980: 50). Una costumbre, pues, que se inició con la colonización española y que no ha cesado hasta nuestros días.

De esta curiosa transculturización de índole militar y caballeresco, quizá lo más asombroso sea que los indígenas, inmediatamente, se aficionaron a participar en el espectáculo: «cada día era mayor la afición por las corridas de toros, pues no sólo se lidiaban toros en la plaza mayor y en muchas plazuelas y calles de la ciudad, tomando la diversión un

carácter netamente popular», sino que además, y lo que más llama la atención es que, por primera vez, se menciona a los toreadores de a pie, «que seguro eran aficionados de diversas clases sociales.» (Rangel, 1980: 40).

Considerando la Nueva España, lógicamente, como un apéndice político y social de la metrópoli, durante los trescientos años que duró el sistema colonial, los virreyes, desde el primer momento, trataron de adaptar las fiestas y tradiciones españolas, especialmente las religiosas, en el Nuevo Mundo. No obstante, viendo el rápido desarrollo y la atracción de los indígenas por los toros, aquellos estimularon y utilizaron, en función de sus conveniencias, las celebraciones taurinas. Sin embargo, en muchas ocasiones, no iban más allá de repetir las que tenían lugar en España, ya fueran en conmemoraciones religiosas, en festejos cortesanos, en celebraciones con motivo de nupcias reales, natalicios principescos o victorias memorables.

Afirmada la *afición* indígena, muy al compás de la española, con el triunfo del toreo a pie en el S. XVIII y coincidiendo con la época Ilustrada, los progresistas en el poder tratan de abolir, aunque sin éxito, las fiestas taurinas por considerarlas antieconómicas, cruentas y sanguinarias. En efecto, tanto los novohispanos como los españoles, en sus respectivos territorios, continúan su trayectoria imparable y traspasan, junto con los toros, la frontera de la modernidad hasta afianzar su postura introduciendo un atuendo especial para la ocasión: el traje de luces.

La consagración social, hecha posible en virtud de la existencia de un colectivo cada día mayor de aficionados, llega, no sólo con la reafirmación de la corrida de toros ofi-

cial a comienzos del S. XVIII, sino incluso con la construcción de los cosos taurinos que se erigen especialmente para celebrarlas. Esto se logra, prácticamente, hacia 1750 en España y alrededor de 1788 en la Nueva España. (Flores Hernández, 1986: 15). Lejos quedan ya las corridas en plazas y plazuelas urbanas, aunque esto no quiere decir que decayera el interés de los seguidores y los participantes, pues un nuevo colectivo, los toreros aparecen. Los jóvenes héroes herederos de los matarifes y del campesinado aguerrido, surgen de los mataderos de las ciudades florecientes, del personal trabajador de las dehesas de reses y de las villas apartadas de las vías del poder en ambos Continentes y llegan a las ciudadedes para arriesgarse y participar sin temor, y por dinero, ante las reses, y darse en espectáculo, a los públicos urbanos de los cosos recién construidos.

Cierto es que, culminada la Independencia de México en 1821, muchas cosas separarán y enfrentarán en adelante a mexicanos y españoles, pero nadie dudará que les unen dos poderosas afinidades culturales: la religiosidad y el fervor taurino.

IV.b.– Similitudes y Coincidencias

Estas afinidades, en apariencia intrascendentes, nos mueven a indagar qué esconden las culturas de conquistadores y conquistados para que unas civilizaciones, con más de 7.000 años de antigüedad, como fueron las de los mayas y aztecas, ajenas a las ganaderías, a los caballos y a todo lo relacionado con los toros bravos, en escasos años de someti-

miento, adaptasen e hiciesen propia, para la posteridad, una misma afición a las corridas de toros.

Tras el impacto del primer encuentro en 1518, los evangelizadores, quizá con el afán de adaptar a los infieles novohispanos a su religión, percibieron que los nativos tenían más afinidades en sus creencias religiosas con el Catolicismo, a pesar de los sanguinarios sacrificios humanos y el canibalismo manifiesto, de lo que podría esperarse. En su interés por encontrar una lógica a sus creencias, consideraron que el principal punto de partida era la ley natural y el hecho de que los indígenas se creyesen regidos por seres sobrenaturales superiores, aunque pudieran ser bárbaros: "en materia de civilización eran ampliamente superiores a los antiguos españoles o ingleses, e iguales, si no superiores, a los griegos y romanos (Brading, 1988: 5), y como defendió desde un principio fray Bartolomé de las Casas.

Sin embargo, al creer ambos pueblos en la vida después de la muerte, aunque con valoraciones diferentes, este pensamiento le sirvió a los frailes para influir en las creencias de los nativos, los cuales, siempre actuaron de buena fe con las imposiciones cristianas. Manipulados o no por la política central, los evangelizadores se encontraron con más de una raíz religiosa común insospechada, que les ayudó a desviar las creencias religiosas nativas para favorecer la evangelización: «unos y otros estaban de acuerdo en valorar lo suprarreal al grado de hacer de ello la realidad última, primordial e indiscutible de las cosas» (Gruzinski, 1995: 186).

Descendientes de pueblos guerreros y agrícolas, tanto españoles como nativos arrastraban un fanatismo religioso

desde hacía siglos, instigados por los ambiciosos intereses imperialistas de sus mandatarios. Los españoles con una conciencia exagerada del bien y del mal e intolerantes con el politeísmo nativo, no contaban con otros parámetros de comparación que los propios. Los nativos, sometidos a un desgaste amenazador por unos dioses sedientos de sangre humana para poder alimentar a su máxima divinidad, El Sol. Resignados a cumplir con los mandatos divinos, los dos pueblos estimulados por sus dirigentes durante siglos, se entregaron a la práctica de la guerra que le servía, además para promocionarse en la escalada social. A su vez, este belicismo beneficiaba el poder de reyes y emperadores y, como consecuencia, del Estado. Por tanto la religión ejercía un gran dominio sobre sus súbditos y, por consiguiente, con una notable influencia y poder de los sacerdotes.

A su llegada, los conquistadores consiguen cambiar la estructura social de la Nueva España, ajustándola a la de la metrópoli, de forma que los novohispanos quedan divididos en parroquias, cofradías y ayuntamientos, desmembrando la anterior sociedad indígena.

Hasta entonces, las víctimas sacrificadas eran tan numerosas que los esclavos, los guerreros o los enemigos capturados eran insuficientes, por lo que se llegó a incluir hasta mujeres y niños entre los sacrificados. Según el cronista Durán, cuando llegaron los españoles, además de tener que cumplir innumerables exigencias divinas, el dios de la lluvia, Tlaloc, insistía en recibir más sacrificios para conceder las lluvias imprescindibles para los cultivos (Durán, 1980).

Sin embargo, con este telón de fondo tan singular, los acontecimientos que rodearon a la conquista de la Nueva

España podrían considerarse providenciales, ya que numerosas casualidades la apoyaron indirectamente. Los aztecas hacía tiempo que esperaban la llegada por mar de unos hombres claros y barbados que procedían del Este, por donde había desaparecido su dios Quetzalcoatl, prometiendo regresar en un año *ce Acatl*. Ese mismo año, 1518, Hernán Cortés atracó en Veracruz con sus soldados. En ésta fecha, renovada cada 52 años, la Humanidad era aniquilada por una catástrofe cósmica en la que desaparecería el sol, el cielo se vendría abajo y un nuevo mundo sustituiría al anterior. Un círculo cósmico en el que los astros simbolizan a los dioses, los cuales necesitaban, para subsistir, alimentarse con la sangre de sacrificios humanos. Esta profecía que anunciaba la inmediata destrucción del mundo, mantenía a los nativos aterrorizados.

La coincidencia de las creencias apocalípticas de los nativos con la llegada de los españoles, hizo pensar al rey Moctezuma que aquéllos eran los esperados hijos del sol Quetzalcoatl que regresaban. Su quebranto moral era un hecho definitivamente irreversible (Duverger, 1983: 97).

Pero tampoco los españoles se escapaban de las propias profecías milenarias. Coincidiendo con el descubrimiento de América, un nuevo milenio, anunciado por el abad Joaquín de Fiore que dividía la historia en tres etapas gobernadas por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, estaba a punto de llegar (Brading, 1988: 35). Un ángel apocalíptico abriría el sello de la sexta edad, caracterizado por el advenimiento del Anticristo, en el momento mismo en que se consumía el milenio. Los indicios vividos en el Nuevo Mundo presagiaban que la Sexta Edad estaba ahí, coincidiendo con un

Emperador que gobernaba el mundo y un Papa evangélico. La Divina Providencia y el Vicario de Cristo en la tierra se unían para lograr la conversión de unos infieles en un nuevo universo, en sustitución a los otros infieles musulmanes y judíos expulsados de la Península en 1492. Dos graves mensajes apocalípticos de dos culturas y religiones en apariencia dispares, pero que escondían «una maravillosa simetría espiritual» beneficiosa para las intenciones de conquista terrenal española (Branding, 1988: 38).

La Serpiente Emplumada –Quetzalcoatl– era el dios principal de toda la Humanidad, un héroe mortal convertido en el dios que se transformaría en mito. Un dios único, casto y ascético, contrario a los sacrificios humanos y proclamador de la vida después de la muerte. Quetzalcoatl, el dios azteca invisible, infalible e inmortal que había desaparecido por el Este, prometiendo regresar (Gómara en López Austin, 1989: 24). A este conjunto de coincidencias habría que añadirle otras prácticas similares con el Cristianismo como, por ejemplo, la confesión. Los aztecas se arrepentían de sus faltas y ayunaban antes de comer la carne humana procedente de los sacrificios (Sahagún, 1985: 40-47).

También se produce un paralelismo emocional entre las festividades de sus dioses-patronos y las fiestas movibles de los santos que les conceden las gracias sobrenaturales. Mixcoatl, dios de la caza y Huizilopochtli, dios de la guerra, eran adorados dentro de un culto común. Izona, Bacab y Eclemac son tres divinidades unidas en un asombroso paralelismo con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Bacab, al que colocan una corona de espinas, muere tras ser atado a un madero pero resucitará al tercer día para reunir-

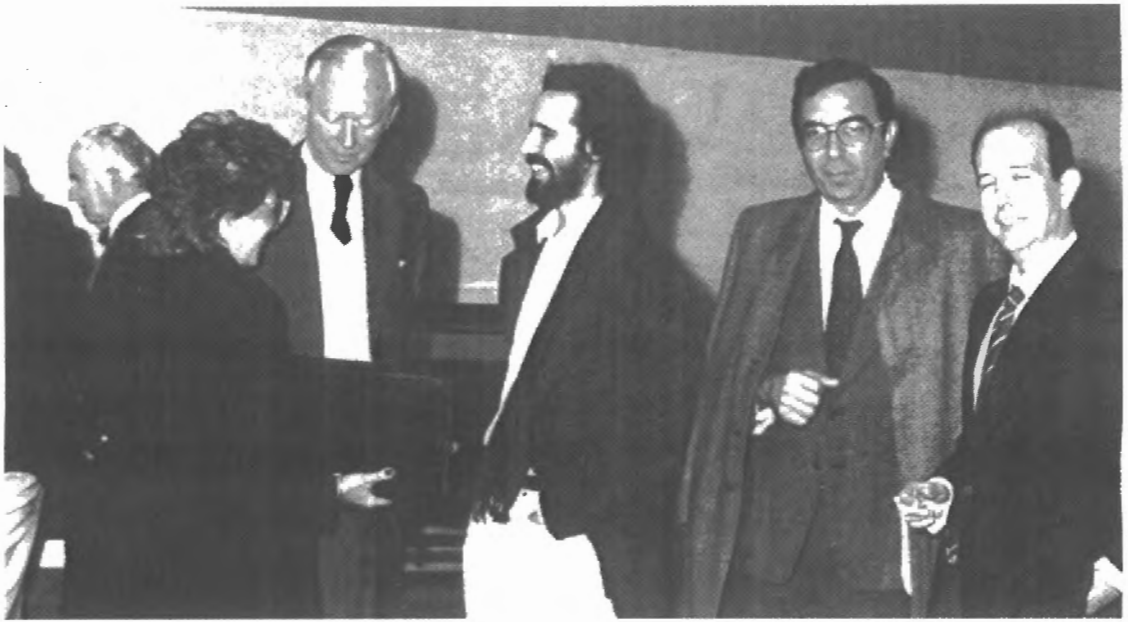

Fig. 6.- Julian Pitt-Rivers acompañado de algunos de los antropólogos y amigos que acudieron al acto de su investidura en la orden de Isabel la Católica en el palacio de Santa Cruz de Madrid. De izquierda a derecha: Julio Caro Baroja, Patricia Martínez de Vicente, Pitt-Rivers, Luis Díaz Viana, Salvador Rodríguez Becerra y Enrique Luque. (Fot. de autor desconocido, Archivo Pitt-Rivers, Maison René Ginouvès, Universidad de Nanterre, París).

se con el Padre. (López Austin, 1989: 16). Bernard y Gruzinski afirman que cualquiera que fuera el valor de las observaciones de los evangelizadores, éstos, sencillamente, no hicieron sino reinterpretar, desde el Cristianismo, las creencias indígenas. Se ve lo que se espera ver, aunque el observador no sea consciente de su forma de observar: un sistema que continúan aplicando los evangelizadores a lo largo de la conversión indígena. Hasta fechas tan recientes como 1949, el historiador Harman presenta un paralelismo entre Quetzacoatl y Jesucristo, al que se le unen historiadores de la talla de Alfonso Caso e Ignacio Marquina. Evolucionados los criterios históricos, finalmente, en 1971 Jacques Lafaye llega a la conclusión de que: «la convergencia entre la esperanza escatológica de los aztecas representados en Quetzalcoatl y el milenarismo de los evangelizadores dio como resultado una raíz mística criolla» (Lafaye, 1977: 32).

Aztecas y españoles compartían, sin saberlo, un mismo sentimiento apocalíptico de su destino sobrenatural, representado a través de unos sacrificios religiosos diferentes, pero no dispares. Una unión irreconocible de sus culturas que allanó la conversión al Catolicismo y facilitó el establecimiento de las costumbres españolas, entre las que se encuentran el sacrificio sublimado del Cordero de Dios en la misa y el sacrificio real del toro en el coso.

Durante la Colonia los dioses se van suplantando por santos que se mezclan en sus nuevas devociones, surgiendo una particular fusión religiosa. Fray Bernardino de Sahagún menciona a «nuestra madre Tonantzin y que traía una cuna a cuestas, como quien trae su hijo en ella» (1985: III, 352).

Los testimonios de los misioneros coinciden en asegurar que al cerro Tepeyac, donde se adoraba a la diosa Tonantzin, acudían miles de peregrinos de todo el país, para celebrar cultos en honor de una divinidad femenina que hacía numerosos milagros (Lafaye, 1977: 303-304). En este cerro, situado al Norte del hoy Distrito Federal, se apareció, en 1531, la Virgen de Guadalupe, homónima de la extremeña que trajeron los conquistadores (pero ya con rasgos indígenas), al indio Juan Diego (canonizado por Juan Pablo II en su último viaje a Méjico). En conmemoración de tan feliz acontecimiento, en 1707, se erigió un templo católico. Como se ve, una creencia religiosa que se sustituye sin grandes dificultades, a pesar de la discutida imposición española, hasta convertirse en el centro de devoción mariana más visitado de la cristiandad.

Con el asentamiento español se van desplazando ideologías y mitos representados en distintos rituales, tanto religiosos como taurinos, siempre favorecidos por la inclinación cultural de los novohispanos. Según el historiador Jacques Lafaye, la fusión de las creencias sobrenaturales de ambas culturas son la raíz más sólida del patrón cultural de la Nueva España (1977). Para el mismo autor, muchas creencias venían fuertemente enraizadas en los ritos agrarios propiciatorios que logran transportar el sentido mágico de la fe precolombina al Catolicismo. De esta forma el Catolicismo triunfante se convierte en el vínculo que une a los mexicanos mestizados, dando lugar a una conciencia de unión nacional hasta la Independencia (Brading, 1988: 15). Una insospechada alianza metafísica ensambla al Viejo y Nuevo Mundo para la posteridad.

A pesar de tantas afinidades, hay también que destacar que los conquistadores introducen una nueva medida lineal del tiempo, desconocida para los indígenas que se movían en tiempos y espacios históricos diferentes. Para los españoles, el universo es temporal, Génesis y Apocalipsis, principio y fin de las cosas, que aunque esté marcado por tiempos divinos, tienen un concepto de linealidad histórica. Todo comienza, todo acaba; se nace y se muere; un criterio que los indígenas manejaban de forma diferente. Para los aztecas, el tiempo no es abstracto ni eterno, sino una realidad unida a la astronomía circular que materializa el movimiento, pero que puede ser continuo y discontinuo a la vez. El tiempo, para ellos, se desintegra porque sufre un desgaste cósmico que termina por borrar la información (Duverger, 1983). Por el contrario, los ciclos de vida europeos, rigurosamente marcados por las cuatro estaciones del año, señalan, asimismo, los tiempos de la cosecha. Para los nativos, y para sus dioses, el tiempo terrenal es sólo lluvioso o seco que también marca sus cosechas aunque, la vida terrena está definitivamente sujeta a la religión cósmica.

La introducción de la medida lineal-histórica no sólo modifica la vida terrenal de los nativos, sino también la espiritual, ya que está estrechamente unida a la necesidad de la salvación del alma propia, dentro de un nuevo concepto cristiano, el *individualismo,* introducido por los evangelizadores, en detrimento del sentido cósmico religioso asociado a la colectividad de la vida indígena, otro choque cultural que se ensambló, pero que sigue afectando a muchos campesinos mexicanos actualmente.

IV.c.– El sacrificio del toro sustituye al humano

Si los pueblos precolombinos fueron capaces de sustituir unas creencias religiosas por otras, unos cultos por otros, unos dioses paganos por unos santos católicos, mestizándose, ¿Por qué no habrían de sustituir con mayor entusiasmo los cruentos, pero religiosos sacrificios humanos, por el sacrificio del toro? Una expresión ritual que aglutinaba sus respectivos mitos sobrenaturales previos. Afirmados ambos pueblos en unas creencias universales y apocalípticas, donde el sacrificio religioso es el epítome de la expresión ritual de su culto, indígenas y españoles se unifican en la iglesia para sacrificar en una sublimación incruenta al Cordero de Dios en la misa, pero también para sacrificar sanguinariamente al toro en el coso. Dos consagraciones simbólicas ante un auditorio que ha sustituido los sacrificios humanos sin perder el significado religioso; la catarsis de dos contra-ritos que proporcionan el contrapeso espiritual y natural necesario para equilibrar subjetivamente a la nueva sociedad mestizada con un nuevo sentido de la naturaleza.

Resignados a claudicar ante la usurpación conquistadora de tesoros, tierras y modos de vida, los nativos encuentran su legitimación espiritual en la sustitución de creencias religiosas: Jesucristo se superpone a Quetzalcoatl; Guadalupe sustituye a Tonantzin y, se permuta la inmolación humana por el sacrificio del toro convirtiendo el sacrificio en una de las manifestaciones primordiales de las culturas y raíces de ambos pueblos. La teoría antropológica de Julian Pitt-Rivers, aplicada al caso español, se adapta, igualmente, como vemos, al mexicano.

Al sincretizar sus creencias, los nativos desviarán pacíficamente sus emociones sobrenaturales hacia la iglesia, mas exteriorizarán su agresividad, reprimida e, incluso, extirpada de los sacrificios humanos, sobre el toro. La asombrosa atracción por los rituales taurinos desde el encuentro, llega a estabilizarse, curiosamente, en la Fiesta Brava al ensamblarse unos ritos y creencias religiosas más afines de lo sospechado. Creencias y ritos superpuestos que existían en el inconsciente colectivo de conquistadores y conquistados y que brotan desde hace siglos, espontáneamente, hasta hoy, cada domingo en los dos Continentes.

Por otro lado, el sentido de ofrenda divina del corazón de la víctima al Sol, sufre una transformación esencial con la llegada del Catolicismo. Hasta entonces, el centro de las ofrendas religiosas, con sus siete mil años propios de arraigo cultural encontrado en las culturas precolombinas mesoamericanas, será utilizado como un arma espiritual trascendental para los evangelizadores. Ante la dificultad de mostrar la abstracción del nuevo fervor religioso a los indígenas, los misioneros utilizan simbólicamente el corazón humano como el nuevo centro de sus emociones. La víscera que ellos ofrecían a sus dioses también es el centro del amor al prójimo, y simbólicamente encierra el alma que nos define como seres individualmente superiores. Una filosofía que se opone radicalmente a la violencia y la expresión sanguinaria a las que estaba unida previamente.

De esta forma, la víscera ensangrentada se convierte en el centro espiritual del amor cristiano sublimado y pierde su sentido mitológico inicial. El eje del individualismo se basará, ahora, en el amor del Sagrado Corazón de Jesús a la

Humanidad. Un concepto de origen neoplatónico que se revitalizará con las filosofías de San Bernardo y de San Agustín durante la Edad Media y que se afianza durante el Siglo de Oro. Una conexión metafísica diferente originada en el corazón, va a servir, ahora, para unir lo más profundo del ser con Cristo.

En su milenaria trayectoria cultural, el toro unifica cultos y ritos ancestrales precristianos del Mediterráneo y consigue enlazar los sacrificios humanos precolombinos con el Catolicismo tras la reunión de los españoles. El toro, símbolo ancestral de fecundidad, al derramar su sangre litúrgica y festiva convive con la Sangre de Cristo y se transforma en artífice, a través de la Fiesta Brava, de la unión entre México y España espiritual y culturalmente.

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, S. (1977): *Del Gachupin al Criollo*, México, El Colegio de México.

Alvarez de Miranda, A. (1962): *Ritos y Juegos del Toro, Madrid*, Ed. Taurus.

Bartra, R.(1993): *Oficio Mexicano*, México, Ed. Grijalbo.

Bastide, R (1986): "Los Problemas del Sincretimo Religioso" en la revista *Sociología de las Religiones*, Univ. De Madrid/Gijón, Ed. Júcar.

Brading, D.(1988*): Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano*, México, Ed. Era.

_____ (1988): *Mito y Profecía en la Historia de México*, México, Ed. Venta.

Caro Baroja, J. (1979): *Ensayos sobre la Cultura Popular Española,* Madrid, Ed. Dos be.

Carrión, J.(1952): *Mito y Magia del Mexicano*, México, Porrúa y Obregón, Vol. 3.

Casas de las, Fray B. (1987): *Los Indios de México y la Nueva España*, México, Ed. Porrúa.

Cassirer, E (1945): *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Mexicana.

Cazeneuve, C. (1968): *Sociología de Marcel Mauss*. Barcelona, Ed. Bailén.

Conde de las Navas. (1899*): El Espectáculo más Nacional*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.

Conrad, J. R. (1978): *Le culte du Taureau*, París, Ed. Payot.

Delgado Linacero, C. (1996): *El Toro en el Mediterráneo*, Madrid, Univ. Complutense.

Duran, Fray D. (1980): *Ritos y Fiestas de los Antiguos Mexicanos,* México, Ed. Istmos.

Duverger, C: La Flor Letal. Economía del Sacrificio Azteca, México, Fondo de Cultura Económica.

Eliade, M. (1976): *Myths, Rites & Symbols*,Harper Colophon Brohs. N.Y.

_____ (1998): Lo Sagrado y lo Profano, Buenos Aires, Ed. d. Paidos.

Evans-Pritchard.(1965): Theories of Primitive Religion, Oxford Univ. Press.

Flores Hernández, B. (1986): *La Ciudad y la Fiesta. Tres siglos y medio de Tauromaquia en México*, México, UNAM.

_____ (1976): "Un Acercamiento a lo que Fueron y Significaron los Toros en la Nueva España en el s. XVIII". Tesis Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Gibson, c. (1966): *Spain in America,* Londres, Harper Colophon Brohs. N.Y.

Gimbutas, M. (1991): *Diosas de la Vieja Europa*, Madrid, Ed. Istmo.

González Torres, Y. (1994): *El sacrificio humano entre los Mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, S. (1995): *La Colonización de los Imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hernández Chávez, A. (Coord.) (1992): "Iglesia y Religiosidad" en *Lecturas de Historia Mexicana*, El Colegio de México.

Lafaye, J.: (1970): *Los Conquistadores*, México, Ed. S. XXI.

_____ (1977): *Quetzalcoatl y Guadalupe*, México, Fondo de Cultura Económica.

Levi-Strauss C. (1978): *Antropología Estructural, Rito y Sociedad*, México, Ed. S. XXI.

López Austin, A. (1980): "Cuerpo Humano e Ideología" *Serie Antropología*, UNAM.

_____ (1989): *Hombre-Dios* UNAM.

Mauss, M. (1979): Sociología y Antropología, Col. Ciencias Sociales, Madrid, Ed. Tecnos.

Pitt-Rivers, J. (1963): Mediterranean Countrymen, Univ. of Chicago.

_____ (1984): "El sacrificio del toro", en *Revista de Occidente*, Madrid

_____ (1985): *Fiestas de Toros Populares*, Madrid, Museo de Etnología.

_____ (1993): *The Spanish Bullfight & Kindred Activities*, Estrasburgo, Informe al Parlamento Europeo. Véase traducido en la *Revista de Estudios Taurinos.*

Rangel, N. (1980): *Historia del Toreo en México*, México, Ed. Cosmos.

Romero de Solís, P. (1995*): Sacrificio y Tauromaquia en España y América*, Sevilla, Univ. de Sevilla, Real Maestranza de Caballería.

Sahagun de, Fray B. (1985*): Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Barcelona, Tusquets.

Sejourne, J. (1993): *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica.