



FRÉDÉRIC SAUMADE¹

Aix-Marseille Univ. – Idemec CNRS - saumade@msh.univ-aix.fr

Artículo recibido: 4/11/2016 - aceptado: 29/1/2017

DEL GALLO AL TORO. EL SALVAJISMO ESPECTACULAR DE LO DOMÉSTICO ENTRE LOS UNIVERSOS HISPÁNICO Y MESOAMERICANO

RESUMEN

A partir de una reflexión comparativa sobre los juegos hispánicos de las peleas de gallos y de las corridas de toros, su difusión y su transformación en el contexto mestizo de la Mesoamérica, por la vía de tipos autóctonos de juegos y de ritos festivos, el autor reflexiona sobre el poder expresivo de estos animales domésticos por excelencia, paradigmáticos de la economía neolítica del Viejo mundo, paradójicamente utilizados por su carácter agresivo y salvaje en el juego. El análisis pone el énfasis en el sistema de correlaciones y oposiciones a partir del cual las culturas amerindias han podido integrar en el ritual estos animales y el motivo de su combatividad para mantener, a pesar de los trastornos de la colonización y del mestizaje, los ritmos cíclicos de su vida social.

PALABRAS CLAVE: Toros y gallos-juegos y ritos-cultura hispánica-culturas amerindias.

ABSTRACT

Beginning with a comparative approach between the Hispanic games of cockfighting and bullfighting, their dissemination and their transformation within the miscegenetic context of Central America, the author questions the expressive powers of these preeminent domestic

¹ Frédéric Saumade is Full Professor of Social Anthropology at Aix-Marseille University and a member of the Institute of Mediterranean, European and Comparative Ethnology (IDEMEC-CNRS). He specializes in cultures with extensive livestock ranching, and in games and representations of the bull throughout southwestern Europe, Mexico and the United States, having originally begun his research in European bull cultures (1985-1998). In 1999 he began to study the evolution and transformations of practices and representations of bovine livestock in mestizo and native Mexican cultures. Part of his research included the carrying out of surveys amongst the Nahua, Otomi and Huichol peoples. More recently (2009-2014) he has focused on the social negotiations and difficult relations amongst Anglo-Saxon, African American, Native American, Mexican and Portuguese-American communities on account of the practice of rodeo and bullfighting sports and activities.

animals, who are paradigmatic of the Neolithic economy of the Old World. The emphasis is placed on the system of correlations and oppositions through which Amerindian cultures have been able to integrate these animals and their combative nature into the ritual so as to sustain, despite the disturbances caused by colonization and miscegenation, the cyclical rhythms of their social life.

KEY WORDS: Bulls and cocks; games and rites; Hispanic culture; Amerindian culture.

“A mi amigo Alberto González Troyano”

Un día de 1988 en Sevilla, durante una estancia de trabajo de campo etnográfico destinada a documentar mi tesis doctoral sobre las culturas taurinas, presencié una pelea de gallos en una bodega antigua de La Pañoleta, en los alrededores de la capital andaluza. A primera vista, el asunto de mis investigaciones no tenía nada que ver con los gallos; sin embargo, el vínculo entre las dos clases de juego y de trato con animales se presentó ante mí de manera intuitiva. Primero porque Pepe, el señor que me había invitado a aquella justa de volátiles, dueño de un bar-almacén en Cádiz, era también un gran aficionado a la fiesta taurina y, por ello, además de la simpatía que me inspiraba, una importante fuente de conocimientos para mí. Pepe había sido novillero en su juventud, luego comerciante y criador de gallos de pelea; con motivo del evento gallero de La Pañoleta, iba a presentar algunos de sus animales. Cuando llegué allí, el ambiente parecía salido de un cuadro de Goya. En la trastienda oscura de la bodega había un ruedo, una especie de reproducción en miniatura de una plaza de toros, rodeado por un público totalmente masculino: caras curtidas de pícaros, de chulos, de chalanos surgidos de otros tiempos, con los bolsillos repletos de billetes morenos de 5000 pesetas preparados para las apuestas. Entre tal pintoresco gentío, mi amigo manifestaba el profesionalismo del criador preocupado por que la pelea de su campeón se desarrollara en condiciones óptimas. Los gallos, previamente armados con la navaja amarrada a su pata, parecían guerreros, o golfos de película. Liberados por sus dueños en el centro del ruedo, el uno frente al otro, atraían hacia su plumaje la escasa luz del lugar, tal y como lo hace el toro de lidia cuando sale por la puerta de los chiqueros iluminada por el sol. Ambos animales son espectaculares en la lucha.

El paralelismo entre ave y bovino, protagonistas en los ruedos, se expresaba en la personalidad de mi amigo Pepe: para los *majos* como él, testigos vivaces de una cultura andaluza muy remota, la pasión gallera era el corolario necesario de la pasión taurina. Y, por si fuera poco, el bar de La Pañoleta donde me llevó se hallaba en una barriada de Camas, el mismo pueblo donde nacieron dos leyendas del toreo, Paco Camino y Curro Romero. En aquellos parajes sevillanos, antes de que el coto del Aljarafe fuera entregado a la especulación inmobiliaria y recubierto de cemento, se conservaba la memoria de una Andalucía castiza que enaltecía el juego con los animales.

Si el Aljarafe sevillano ya no es campo, la España de hoy ya no es la del tiempo de mi tesis doctoral. Peleas de gallos y corridas de toros están en tela de juicio por la presión de los grupos protectores de animales y de las ideologías animalistas dominantes. La corrida ha sido prohibida por el Parlamento de Cataluña en el 2010 y aunque el Tribunal Constitucional español haya invalidado esta decisión seis años más tarde, el hecho en sí mismo revela un indiscutible proceso de retroceso explicable por la tendencia general en las sociedades modernas a considerar los animales como seres casi humanos. La pelea de gallos ha sido prohibida en todo el territorio español con excepción de Canarias y de Andalucía, siendo lícita la crianza de los gallos de pelea. Los criadores hacen valer su derecho a tentar a los gallos reproductores para seleccionarlos, lo que hace de las peleas unos eventos cada vez más privados y solamente justificados por la necesidad de evaluar la bravura de los animales antes de que sean exportados hacia Indonesia y Latinoamérica, particularmente México.

Este último es uno de los principales países de tradición taurina, teniendo en su capital la plaza de toros más grande del mundo; las peleas de gallos siguen siendo muy populares allí. Como veremos en el presente artículo, parte de este vigor en la afición a ambos juegos se enraíza en el proceso de mestizaje y en el papel de las culturas indígenas que se empeñaron en integrar los animales domésticos introducidos por la colonización –gallo y toro, pero también caballo y otros ganados de origen hispánico– para explotar su alto poder económico y simbólico en el marco de un universo propio. Es probable que tal proceso de apropiación sea debido al impacto que presentan figuras ambiguas en general en las culturas mesoamericanas, siendo ambiguo, en este caso, el sentido de los juegos importados del Viejo Mundo que estriban en un tratamiento violento de los animales domésticos más “civilizados” (Saumade 2008). Desde luego, esta ambigüedad de la actitud humana hacia sus criaturas animales se manifiesta en primer lugar en el contexto español de origen.

1. TOROS Y GALLOS EN ESPAÑA, DE SOL Y SOMBRA

Si el paralelo impresionista entre pelea de gallos y corrida de toros que nos inspiró nuestra experiencia previa en La Pañoleta tiene alguna pertinencia antropológica, hay que reconocer al mismo tiempo que los dos tipos de juego se diferencian en lo que concierne al trato reservado a los animales: el gallo se enfrenta a otro gallo en un combate directo que da lugar a las apuestas del público; el toro se enfrenta a un equipo de hombres vestidos de trajes de luces, de los que el público espera una actuación a la vez deportiva y artística. Además, los contextos sociales de los espectáculos respectivos se oponen radicalmente. El día que penetré furtivamente en el mundillo gallero de la Pañoleta, me llamó mucho la atención el carácter medio clandestino de las peleas, con respecto a lo vistoso que es la

corrida de toros, más aún cuando ésta se celebra en la plaza de toros de la Real Maestranza de Sevilla, con su albero dorado anaranjado y sus fachadas de ocre y blanco. Pero más allá de las apariencias y de la vistosidad del famoso edificio dieciochesco, el teatro taurino de la capital andaluza es en realidad el punto focal del desarrollo urbanístico paradójico de una sociedad que hizo de la lidia de los toros un escaparate aristocrático y burgués. En un solar portuario, El Arenal, antiguamente plagado por la malaria, los depósitos de basura y los tráficos más o menos legales, se formó, a partir de la construcción de la plaza de toros, uno de los barrios más lujosos de la ciudad. Allí parece que los edificios de bello corte que brotaron alrededor del lugar del espectáculo se preocupen por proteger un joyero de luz. Lo que la historia nos enseña, sin embargo, es que esta luz nació de las sombras de una ciudad decadente donde la aristocracia jugadora se codeaba con la plebe menos recomendable. Así, en el siglo XVIII, mucho antes de que la corrida se volviese “fiesta nacional”, la nobiliaria Real Maestranza solía reclutar a sus toreros en el matadero de la ciudad, entre chulos, matarifes y vaqueros, entre gente de puerto, de callejones sin salida y de campo bravo, que jugaban su dinero con los gallos y su vida con los toros².

Por lo tanto, el aspecto solar de la corrida moderna nació en realidad de los rincones más sombríos de la sociedad urbana andaluza, precisamente donde se han quedado arrinconados, fieles al más estricto barroquismo popular, los aficionados a los gallos que encontré en La Pañoleta. En España, la corrida ha evolucionado hacia el espectáculo moderno, multitudinario y mediático, la pelea de gallos hacia la práctica oculta de iniciados. La corrida es brillante y extrovertida, de terrazas callejeras, de trajes vistosos y de salones aristocráticos; la pelea es de bodega escondida, de flamenquismos, de puros mordisqueados y de olor a cerrado. La polaridad entre las ciudades de Cádiz, umbral de Oriente, y Sevilla, umbral de las Américas, forma el contexto donde corrida y pelea de gallos aparecen como cara y cruz. La primera es patrimonio de Sevilla, la segunda sigue vivaz en la provincia de Cádiz, mientras que en ésta última ciudad, ya no hay plaza de toros.

2. JUEGOS DE GALLOS Y DE TOROS EN MÉXICO, ENTRE CONTINUIDADES Y TRANSFORMACIONES MESTIZAS

En México las peleas de gallos son legales, y los galleros (“palenques”) son bien visibles. En la ciudad de Tlaxcala, por ejemplo, el palenque se encuentra en el parque de feria, justo al lado del lienzo charro, el coso donde se dan las charreadas, el “deporte nacional”, la forma mexicana del rodeo. Aquí, la relación entre gallos y toros se estrecha. Se nota que los charros (caballistas protagonistas de la charreada), los amantes de la corrida

² Sobre la vinculación histórica entre el matadero de Sevilla y la plaza de toros de la Real Maestranza, ver Bennassar 1993, Romero de Solís 1994, Saumade 1994.

española y otros vaqueros son muy a menudo aficionados a los gallos y suelen apostar en los palenques. No pocos criadores de toros de jaripeo ranchero (juego de monta de toros) o de toros de lidia para la corrida española crían también gallos de pelea. Estos apuntes superficiales me llevaron a interesarme en la crianza del gallo de combate en México, pero también en el uso ritual y lúdico del ave de corral que se observa regularmente en las fiestas de pueblos mestizos y comunidades indígenas. Ahora bien, en un caso como en el otro, estas prácticas tienen algo que ver con el toro y su lidia.

Según los criadores que entrevisté, el ave de combate es, así como el toro de lidia, un animal de casta. En México, procede de cruces genéticos entre linajes de pura sangre criados en los Estados Unidos (donde la pelea se prohíbe, pero no la crianza), España, China o Filipinas. Se distingue, pues, el gallo reproductor del gallo que se presenta en el palenque, lo mismo que se distingue el toro semental del toro que sale en la plaza en el sistema de la ganadería brava. Gallo reproductor y toro semental se seleccionan mediante pruebas, o tentaderos, en las que se aprecia su agresividad y su poder. Llamam mucho la atención las correspondencias estrechas entre el lenguaje especializado del criador de gallos y el de los toros: se habla de “casta”, de “bravura”, de “sangre”. Pero al mismo tiempo, uno de mis informantes insiste en la procedencia extranjera de sus campeones, como si con ello quisiera expresar la complejidad del mestizaje cultural que caracteriza México. La pelea de gallos es uno de los juegos populares más arraigados, casi emblemáticos, del país, pero lleva la huella de la influencia externa sobre las culturas indígenas.

En lo concerniente a los toros, si como bien se sabe la corrida está muy presente en México y parte de Latinoamérica, llaman particularmente la atención las formas mexicanas de juego taurino-ecuestre, iniciadas en la Nueva España colonial. Allí, a partir del siglo XVI, la imposición de un modo de ganadería extensiva en las inmensidades de las estepas y serranías, donde vivían grupos de indígenas insumisos (“indios bravos”, según la terminología vigente entonces), provocó el regreso al estado salvaje de rebaños enteros de bovinos y caballos. La naturalización del ganado mayor europeo en un continente donde éste no existía antes de la Conquista es de por sí un fenómeno de gran importancia en la historia del mestizaje americano. En tal contexto, el papel de los vaqueros criollos, mestizos, negros, mulatos e indígenas consistió en practicar la ganadería mediante una tecnología transformada por los usos de los cazadores nativos, los que poseían el quehacer ancestral para sobrevivir en los medios semidesérticos del noroeste del territorio colonial. Nuestras investigaciones sobre la ganadería extensiva de México y del Suroeste de Estados Unidos sostienen la hipótesis de que el manejo del lazo por el hombre de a caballo para atrapar e inmovilizar el ganado cerril resulta de la adaptación de las trampas de cuerda indígenas para capturar venados (Saumade 2008, Saumade y Valenzuela 2014, Saumade y Maudet 2014). En el siglo XX, esta técnica se ha vuelto casi emblemática del vaquero mexicano y de su descendiente histórico, el cowboy estadounidense, así como

lo demuestra la dramaturgia del rodeo, tanto en su forma Western como en sus formas mexicanas, que son la charreada y el jaripeo.

Más allá de las habilidades de los lazadores, otro tipo de juego taurino original salido del folclor de los vaqueros del Nuevo mundo, la monta de toros, se ha convertido en un deporte muy popular en los rodeos de México (“jineteo de toros”) y Estados Unidos (*bull riding*). Como lo indica la terminología vernácula en ambos países vecinos, el juego dramatiza la confusión entre toro y caballo, transformando el gallardo vaquero montado, o el cowboy del que Hollywood hizo un héroe nacional, en un títere desarticulado sacudido por un bovino furioso. Además de la evidente parodia de la equitación y del “caballerismo” hispánico que representa, el jineteo de toros subvierte también los códigos de la corrida y la imagen prestigiosa del torero erguido e impasible que somete al toro y acaba por matarlo.

La subversión de la aportación cultural hispánica tal y como se manifiesta en las técnicas ganaderas y en los juegos taurinos mestizos creados en México se formalizó al mismo tiempo que se producía en las poblaciones indígenas un fenómeno que podríamos considerar como paralelo a la naturalización del ganado mayor: se trata del proceso de adopción e integración de los animales de origen colonial en el universo simbólico autóctono. Ahora bien, en varios aspectos de la etnografía que recogimos al respecto vuelve a manifestarse la vinculación entre toros y gallos.

3. TOROS Y GALLOS EN LA PARODIA CARNAVALESCA INDÍGENA

En las comunidades nativas en las que observé el trato reservado a los animales de origen colonial, tanto el toro como el gallo tienen una importancia ritual y festiva primaria, aunque su estatuto respectivo sea ambiguo, siendo ambos animales intermediarios de los mundos interno y externo³. Por ejemplo, entre los huicholes del oeste de México, las dos especies tienen un papel simbólico fundamental en los ciclos que estructuran la vida social: el toro es el animal sacrificial mayor y el derrame abundante de su sangre en la Semana santa augura el retorno de la temporada de aguas (mayo-septiembre) y la fertilidad de los campos de maíz; el gallo, animal sacrificial también, es el anunciador del retorno cotidiano del sol. Ambos animales domésticos adoptivos son los mediadores cosmológicos en una sociedad cuya concepción del tiempo social se articula alrededor de la doble alternancia del día y de la noche, por una parte, de las temporadas de secas y de aguas, por otra (Neurath 2002, Saumade 2009).

³ He dedicado un libro entero (Saumade 2008) y varios artículos a un tal complejo festivo que denota el profundo impacto que han tenido los animales coloniales por excelencia –buey, pollo y también, desde luego, caballo– en las poblaciones mesoamericanas.

En otra región de México, el centro, el gallo (más generalmente el pollo) es también un animal de alto valor simbólico, utilizado en las ceremonias sacrificiales y comidas de fiesta, así como su “primo” mesoamericano, el guajolote (pavo). Entre las dos especies de aves terrestres, que suelen vagar libremente alrededor de las casas de los pueblos, los nahuas entrevieron inmediatamente su vinculación mutua, pues llamaron el pollo *castillan huexolótl* (guajolote de Castilla). Sin embargo, dos *patterns* culturales los distinguen, más allá de sus diferencias zoológicas. Por una parte, el guajolote se utiliza como objeto vertebrador de una danza matrimonial, el *xochipitzahua*, que revela en la observación no pocas correspondencias con la danza de toritos (Saumade 2008 218 y siguientes). Por otra parte, aun siendo un animal de carácter muy agresivo y peleón, el ave de corral mesoamericano nunca ha sido empleado para animar peleas organizadas, cosa que se reserva al gallo hispánico que es, en este aspecto de la lidia y del juego, el animal equiparable con el toro.

Es cierto que en el altiplano mexicano abundan las fiestas patronales y de carnaval donde se observan varios tipos de escenarios lúdico-rituales en los que se utilizan conjuntamente toros y pollos, o bien vivos, o bien figurados por maniqués, sea en bailes, en combates, en concursos de habilidad o en corridas paródicas. Tomamos el ejemplo del carnaval de la comunidad otomí de Santa Ana Hueytlalpan, situada a unos cien kilómetros al este de la ciudad de México. En este pueblo dividido entre su dependencia económica a la emigración a los Estados Unidos, el contacto con la vida urbana y el mestizaje, y su apego a unas tradiciones de origen remoto, prehispánico, la fiesta de carnaval, último evento ritual de un ciclo invernal que precede la salida de los migrantes temporales (masculinos) hacia los campos de Georgia, representa una verdadera dramaturgia social en la que sobresale la relación dialéctica entre ave de corral y el ganado hispánico⁴. Hoy la migración a los Estados Unidos es la principal fuente de ingresos en la comunidad y la fiesta de carnaval es el rito que subraya esta necesidad vital.

Aquí, cada barrio rival del pueblo tiene su camada de jóvenes muchachos (llamados *huehues*, “viejos” en náhuatl), enmascarados y vestidos de monstruos, y muchachas vestidas con la blusa bordada y la falda tradicional otomí. Muchachos y muchachos de las camadas son adolescentes en el umbral de la vida seria de los adultos, y no es raro que el encuentro carnavalesco desemboque en unos futuros casamientos, celebrados en invierno cuando los muchachos regresan de los Estados Unidos. Dirigidos por unos “encabezados” (apelativo que se les da) mayores de edad, las camadas van bailando por las calles de su territorio, acompañados por la música de un tamborero. Su figura emblemática es

⁴ La documentación etnográfica que sigue procede de mi libro *Maçatl. Les transformations des jeux taurins au Mexique* (Saumade 2008) y ha sido también expuesta en dos artículos (Saumade 2004 y 2012).

la del torito, un maniquí taurino hecho de un armazón de madera y de ramos de sauce recubierto por un petate pintado. Las camadas andan bailando así casi continuamente a partir del domingo que precede el día de carnaval. El torito es llevado y bailado por los *huehues*, en una coreografía brutal que contrasta con la gracia de las muchachas ricamente ataviadas. Cuando llega el martes, cada camada en su barrio se prepara para la “decapitación de los pollos”. Mientras el grupo sigue bailando, algunos *huehues* se desprenden subrepticamente para dar la vuelta a la casa donde fueron invitados y tratan de hurtar las aves, de preferencia gallos jóvenes, y a veces guajolotes. Generalmente, los propietarios cierran los ojos sobre esta intrusión tradicional; admiten la pérdida de una o dos aves como una contribución suplementaria al carnaval.

Al final de la tarde, la gente se reúne en el terreno ceremonial del barrio donde se hará efectivo el sistema del *palo de horca* que fue, antes de la fiesta, instalado a partir del gran poste plantado en los medios. Distantes de aproximadamente diez metros, dos postes complementarios son ligados por una cuerda transversal; en la cima del segundo poste, una agarradera permite hacer deslizar la extremidad de la cuerda para levantar y bajar a voluntad la parte mediana. Sobre esta última, un encabezado amarra un pollo por las patas; luego se coloca en contra de este poste con el fin de manipular la extremidad de la cuerda y hacer subir y bajar el pobre animal suspendido como un premio. Aquí, son los *huehues* agrupados quienes saltan con los brazos en alto para tratar de atrapar el cuello del ave, arrancar la cabeza y exhibirla después como un trofeo. A modo de chanza, dos de las cabezas cortadas durante esta masacre son colocadas en la punta de los cuernos del torito. Nótese que si, como ya hemos dicho, no es raro que los *huehues* hurten algún guajolote en su *razia* previa por las calles del pueblo, el ave mesoamericana nunca se utiliza en el juego del palo de horca. El descabezamiento se reserva al gallo, que es, como el toro, el animal idóneo para el combate ritual. Este juego encuentra numerosos equivalentes en México, pero, más allá de su carácter sangriento que podría evocar el sacrificio prehispánico, proviene sin embargo de la tradición carnavalesca española (Caro Baroja 1979 79).

El miércoles de Ceniza, a pesar de la Cuaresma, una nueva jornada de danzas se prepara: el torito es conducido esta vez hasta los límites geográficos que separan el barrio del mundo exterior. La caza al torito se organiza. El maniquí es cargado y mecido alternadamente por algunos encabezados, los mejores en ese duro ejercicio. Los otros encabezados se proveen con cuerdas de nailon que anudan como un lazo, y los *huehues* se arman con largas varas y ramas de árbol. Los jóvenes animalizados que se volvieron los defensores del torito, evocan entonces irónicamente los vaqueros españoles y su garrocha (pica). Con su lazo, los encabezados se aparentan más bien al charro mexicano, este héroe mestizo del folclore nacional asociado a la vida de las grandes haciendas del siglo XIX, a las revoluciones, a las guerras de independencia, y representado hoy en la charreada, el deporte de élite mexicano. De cierta manera, los indígenas ponen aquí en

escena la confrontación de dos arquetipos de la alteridad alrededor de un tercero: el toro. La estrategia de juego consiste en dominar el espacio aéreo donde evoluciona el torito: los encabezados intentan capturarlos con el lazo lanzando sus cuerdas arriba de las varas que los *huehues* blanden para impedirlos. Pero el torito mismo se defiende con rabia gracias a la destreza del portador que distribuye las embestidas, que la ingestión previa de cantidades de pulque y cerveza por los diferentes actores vuelve realmente peligrosa.

La comitiva gana el terreno ceremonial donde, ante la muchedumbre, se dispone a ultimar la corrida bufona. Pero el asunto se eterniza: no es simple enlazar la cabeza del torito protegido por estos *huehues* gritones; tanto más que entre dos embestidas que desencadenan la hilaridad general y levantan nubes de polvo, el portador de turno del torito marca un tiempo de reposo plantando los cuernos de madera en la tierra. La pequeña guerra de la cual es objeto, lazos contra varas, se desenvuelve en los aires, pero dirige ahora su pasión hacia el inframundo. Un encabezado más hábil logra finalmente la jugada decisiva. Repentinamente, todo cambia, todo se invierte. Los *huehues* abandonan sus armas y los portadores de lazos pueden lanzar a voluntad su trampa alrededor de la ansiada cabeza y ahora, por fin, ofrecida. El portador sale de debajo del torito que coloca en el suelo y abandona allí. Unos quince encabezados y niños tiran las cuerdas entremezcladas para arrastrar la víctima sobre la cual se echan tres o cuatro *huehues* semidesnudos. Los participantes ahora indistintos —disfrazados, no disfrazados— se atrapan los pies en el lío de cuerdas y cuerdas: se caen, se levantan, vuelven a caer. Los que son expulsados del caparazón estropeado del torito son reemplazados por otros que se lanzan de nuevo por encima del bulto. Hemos ahí realmente una parodia de la monta de toro y de los juegos de lazo que se volvieron emblemáticos de los grandes espectáculos urbanos producidos por el complejo mestizaje americano, la charreada, el jaripeo y el rodeo.

En otra región de Mesoamérica, al norte de Nueva España, es decir en el actual suroeste estadounidense que pertenecía a México hasta 1848, en las comunidades *pueblo* y *navajo*, distintas versiones de la danza carnavalesca de toritos, parodias de la corrida, han sido documentadas por los etnógrafos en los años 30, como una reminiscencia folklórica de la época colonial (Clews Parsons y Beals 1934). Sin embargo, allí también la importancia económica y simbólica de los animales domésticos hispánicos se manifestó en los ritos y juegos desde las primeras décadas de la colonización. Así, a fines del siglo XVII, un rito consistía en celebrar el culto de Santiago, santo guerrero a caballo, agente mítico de la Conquista española, mediante danzas con un maniquí ecuestre, del mismo tipo que las que se encuentran aún hoy en día en varios pueblos de México. Más allá, como el santo era también reputado por haber matado un gallo, se le honraba con un juego ritual destinado a augurar la fertilidad de los campos y la suerte de todos los pueblos indígenas: uno enterraba hasta el cuello un pollo que los hombres a caballo, lanzados al galope, trataban de extraer inclinándose peligrosamente por el lado de su montura. El que conseguía realizar la hazaña era a continuación perseguido y combatido por sus adversarios empeñados en robarle la

presa. Según la historiadora Allison F. Mellis (2003 12), este juego sería la prefiguración de los rodeos y de su importancia en la vida festiva de los indios de esta región en nuestros días. Así lo indica la palabra navajo para « rodeo », *naa'ahooba*, que es la misma que designa el antiguo juego del pollo sacado a caballo (*chicken pull*), el cual exigía el mismo tipo de destreza y valentía que las montas de caballos salvajes o el *bull riding* en los rodeos.

4. ANIMALES IMPERIALISTAS Y RECOMPOSICIÓN DE LAS CULTURAS INDÍGENAS

Los datos etnográficos e históricos que proporcionamos dejan entrever en la concepción popular mexicana del ave de corral un sistema de transformaciones que se despliega, con la mediación del toro y del caballo, en las prácticas ludico-rituales observadas desde el centro de México hasta el suroeste de los Estados Unidos. De este modo, en el tratamiento que se le reserva, el ave de corral (el gallo y su contraparte indígena, el guajolote) oscila entre lo salvaje (gallo de pelea) y lo doméstico (pollo de granja, guajolote de danza matrimonial), lo crudo y lo cocido, lo vivo y lo muerto, asociándose al toro en esta declinación semántica para marcar a través de los ritos los valores de la cultura y el paso cíclico del tiempo, tanto meteorológico como social, y de sus contrastes (día/noche, seco/húmedo, interno/externo, adolescentes/adultos etc.). Esta conjunción entre los dos animales hispánicos, cuyo punto intermedio queda representado por el guajolote autóctono, denota el ingenio de las poblaciones indígenas y mestizas para « *bricolar* » (en el sentido que daba Lévi-Strauss a la palabra) e integrar en sus universos las categorías y los seres impuestos por la colonización.

En definitiva ¿son los juegos de gallos y de toros un signo de arcaísmo, o más bien la manifestación de unas culturas populares que mostraron su ingenio para invertir la función utilitaria y alimenticia de los animales domésticos y hacer de ellos animales de espectáculo y de apuestas, o bien animales propiciatorios en los rituales, o sea, de una manera general, objetos de especulación? Aunque sean los arquetípicos animales mansos de granja, el toro y el gallo, paradigmas del poder económico, de la propiedad y de la capacidad mercantil del hombre que los cría, pueden volverse, por la mediación de las técnicas de manejo y de juego, animales agresivos expresando todo lo contrario de lo que supone la noción de domesticación. La fuerza de esta paradoja se debe al peso económico y simbólico de los animales considerados aquí. El toro y el gallo son, con el caballo, el cordero, el puerco y el camello, los animales seminales de la revolución neolítica del Viejo mundo: su domesticación ha sido el fundamento de la estructuración económica e ideológica de las sociedades campesinas de Europa, Asia y parte de África, mientras que en América no los había antes de 1492⁵. Tamaña importancia se refleja tanto en

⁵ Si consideramos la marginalidad relativa de los camélidos andinos, del perro y del pavo, el continente americano carece de la noción misma de domesticación animal antes de la invasión (ganadera) europea.

los sistemas mítico-rituales paganos como en las representaciones de las grandes religiones –judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo, budismo– que han dado al ganado, sea en un modo prescriptivo o bien prohibitivo, un papel simbólico central. Luego, con la expansión imperialista de las potencias europeas, la difusión de estos animales en el continente americano ha provocado un verdadero trastorno, suscitando unas adaptaciones muy originales en las que se asocian, por un juego de correlaciones y oposiciones, algunos animales prehispánicos que presentaban analogías con sus contrapartes hispánicas. Ahí viene el guajolote, como lo hemos visto, pero también el venado, el gran mamífero de caza que los mesoamericanos asociaron, desde la Conquista, al caballo y al toro hispánico, tanto en el lenguaje como en los ritos y en las técnicas de manejo de un ganado devenido selvático en las condiciones de la ganadería extensiva colonial⁶. Estos procesos de recomposición han constituido una vía de supervivencia y de continuidad para las culturas indígenas, a pesar de la colonización dominada por el brutal afán de enriquecimiento de los europeos.

⁶ El análisis del sistema estructural que vincula toro, caballo y venado es un argumento central de la mayor parte de nuestras publicaciones relativas al continente americano (véase en particular Saumade 2008 y 2009, Saumade y Maudet, 2014).

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Bennassar, Bartolomé. *Histoire de la tauromachie. Une société du spectacle*, Paris, Desjonquères, 1993.
- Caro Baroja, Julio. *Le carnaval*, Paris, Gallimard, 1979.
- Clews Parsons Elsie y Beals Ralph L. “The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians”, *American Anthropologist*, New Series, 36, 4 (1934): 491-514.
- Mellis, Allison Fuss. *Riding Buffaloes and Broncos: Rodeo and Native Traditions in the Northern Great Plains*, University of Oklahoma Press, 2003.
- Neurath, Johannes. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, 2002.
- Romero de Solís, Pedro. “L’invention du ‘ruedo’. La plaza de toros de Séville et les ruines de Pompéi”, *Gradhiva*, 16 (1994): 67-77.
- Saumade, Frédéric. “Carnaval, morphologie sociale et émigration, ou la cosmogonie otomi régénérée par l’acculturation”, *Etudes rurales* 169-170 (2004): 215-236.
- . *Maçatl. Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.
- . “Toro, venado, maíz, peyote : el cuadrante de la cultura wixarika”, *La Revista de el Colegio de San Luis*, III, 5 (2013): 16-54.
- . “Carnaval y emigración temporal en México. La cosmogonía otomí regenerada por la aculturación”, *Dimensión antropológica*, XIX, 56 (2012) : 99-131.
- Saumade, Frédéric y Maudet, Jean-Baptiste. *Cowboys, clowns et toreros. L’Amérique réversible*, Paris, Berg International, 2014.
- Saumade, Frédéric y Valenzuela-Zapata, Ana G. “El venado y la cuerda : el origen de la interpretación mexicana de la tauromaquia”, *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá*, Juan Javier Rivera Andía, editor. Bonn, Bonner Amerikanistische Studien 51. 401-428.