

**Toros y antropólogos:
interpretaciones
simbólicas del
sacrificio en las
corridas de toros**

RESUMEN

Las corridas de toros con muerte en España, han sido investigadas por los antropólogos como un fenómeno de posible procedencia mágico-religiosa y en particular, como una suerte de sacrificio ritual, hipótesis que a lo largo de los años ha tenido un gran número de defensores y detractores. El presente trabajo pretende revisar diferentes propuestas antropológicas en torno a la idea del sacrificio ritual en las corridas de toros españolas, para ello, abordamos diferentes aportaciones teóricas e interpretaciones simbólicas de algunos autores que, según nuestro parecer, presentan una especial relevancia. Como se muestra en el trabajo, las múltiples interpretaciones que desde la antropología simbólica enfatizan la existencia de un acto sacrificial realizado en las corridas de toros en España, adolecen de cualquier tipo de verificación posible y en un gran número de casos, acusan una marcada sobre-interpretación e incluso la formulación de algunas teorías que, según nuestra opinión, se encuentran profundamente distanciadas de la realidad.

PALABRAS CLAVE: Antropólogos; corridas de toros; interpretaciones simbólicas; sacrificio ritual; teoría antropológica.

ABSTRACT

Bullfights with death in Spain have been investigated by anthropologists as a phenomenon of possible magical-religious background and in particular as a kind of ritual sacrifice, hypothesis that over the years has had many advocates and detractors. This paper aims to review different anthropological proposals around the idea of ritual sacrifice in Spanish bullfights, for this, we address different theoretical contributions and symbolic interpretations of some authors who, in our opinion, have a special relevance. As illustrated in this work, the multiple interpretations that -from symbolic anthropology- emphasize the existence of a sacrificial ceremony at the bullfights in Spain, suffer from any possible verification and in many cases show a marked overinterpretation and even formulate some theories that, in our opinion, are deeply alienated from reality.

KEYWORDS: Anthropologist; bullfights; symbolic interpretations; ritual sacrifice; anthropological theory.

 **LUIS MANUEL USERO LISO**

 Universidad de Valladolid

 funcion@uoc.edu

 **CHARLES DAVID TILLEY BILBAO**

 Universidad de Salamanca

 tilixanadu@hotmail.com

ARTÍCULO PRESENTADO PARA REVISIÓN: 15 DE MARZO DE 2015

ARTÍCULO ACEPTADO PARA PUBLICACIÓN: 15 DE MAYO DE 2015

INTRODUCCIÓN

Desde la antropología se intenta vislumbrar, de una manera legítima, las “claves ocultas” de algunos comportamientos humanos. De hecho, una de las principales tareas a las que han de enfrentarse los antropólogos, es la de hacer inteligible la diversidad sociocultural, estudiando e interpretando las conductas de los distintos grupos humanos con el propósito fehaciente de alcanzar su comprensión. No obstante, en relación con la tauromaquia, este objetivo no siempre se ha alcanzado, sino que, en muchas ocasiones, particularmente en lo referente a la idea del sacrificio del toro, se han realizado diversas interpretaciones que, lejos de favorecer su comprensión, podrían haberla entorpecido.

Una gran parte de los antropólogos que se han ocupado de temas taurinos se han centrado exclusivamente en el estudio y análisis de los aspectos rituales del mismo y en sus posibles interpretaciones simbólicas, desdeñando habitualmente otras facetas de este fenómeno. Muchos de estos trabajos, en los que el estudio de la realidad taurina se halla circunscrito al desarrollo de análisis de carácter simbólico, han generado y consolidado una tipología discursiva en torno a las fiestas taurinas, culterana y mistificadora, que se ha difundido profusamente, a través de los más diversos medios.

Por otra parte, los resultados procedentes de esta labor hermenéutica, en muchas ocasiones se articulan como meras especulaciones, a veces realmente imaginativas pues, como bien afirma Díaz Cruz (1998), algunos antropólogos, en “su incesante búsqueda de significados”, en determinadas ocasiones acaban por inventarse ritos y el simbolismo subyacente a los mismos. En relación a lo expresado, en el presente trabajo se pretende evidenciar cómo un gran número de estudios procedentes de la antropología simbólica se encuentran sustentados en la idea del sacrificio como parte integral y central de los festejos taurinos españoles, aunque no obstante, sin ofrecer una justificación al respecto. Posiblemente, la afirmación de Pitt-Rivers (1984: 29) “el hecho de que se trate de un sacrificio es algo que al antropólogo le parece demasiado evidente para que se vea en la necesidad de justificarlo”, sea el mejor ejemplo ello.

Sin duda, se debe reconocer el “atractivo intelectual” que la hipótesis sacrificial encierra, el

cual favorece que sus partidarios repitan muchas de las interpretaciones y de los argumentos más conocidos. Pero, careciendo de evidencias científicas (es decir, de hechos contrastables y verificables), ¿por qué tanto empeño por presentar el fenómeno taurino como un acto de sacrificio? Parte de la clave creemos que se halla en el debate abolicionista actualmente existente en España. Para algunos investigadores, la hipótesis del sacrificio del toro posee una importancia capital, ya que en varias ocasiones se ha procurado delegar en ella la “legitimidad ritual” de la fiesta. Al respecto, Delgado Ruiz ya advertía en *El toreo como arte o como se desactiva un rito* (1989) que la justificación de las festividades taurinas, tan sólo puede ser ritual.

De esta manera, al considerar a las corridas de toros como a rituales de sacrificio, se realiza una “mistificación” que las desvincula (o exime) de otros aspectos negativos: la exhibición pública del dolor y la muerte, el espectáculo (y el negocio) en torno a la crueldad hacia los animales, etc. En palabras de Puleo (2007: 85): “Las corridas y otras torturas públicas de animales son el lugar simbólico -y, desgraciadamente muy real en el dolor y en la sangre- en que se entrecruzan el antropocentrismo y el androcentrismo”. Así pues, con el debate abolicionista vigente, en ocasiones, el significado atribuido a las corridas también se ha convertido en un arma de legitimación y de deslegitimación.

I. EL SACRIFICIO DEL TORO

Naturalmente, no todo el análisis antropológico sobre las fiestas de toros es mera especulación, habiéndose igualmente trabajado sobre la tauromaquia con gran rigor científico en múltiples campos de interés socio-cultural. De hecho, su adscripción como fenómeno de origen mágico-religioso, se encuentra sustentado en investigaciones llevadas a cabo por arqueólogos e historiadores, ya desde finales del siglo XIX. Como resultado de dichos trabajos, se han encontrado determinados vínculos entre la actual tauromaquia y ciertas religiones de la antigüedad, que además conectan las actuales fiestas taurinas con los mitos clásicos sobre la vida, la muerte, la fecundidad y todo su universo simbólico.

Las conexiones clásicas y mitológicas de las fiestas taurinas fueron ignoradas durante siglos, habiéndose pensado durante mucho tiempo que la tauromaquia española era una costumbre bárbara heredada de la tradición árabe o incluso, una “supervivencia” del circo romano (Álvarez de Miranda, 1998). De hecho, las fiestas de toros recibieron en España ataques por parte de las “élites cultas”, principalmente de la Iglesia Católica, quien llegó a condenarlas bajo pena de excomuniación, por considerarlas diversión pagana y demoníaca, y por los gobernantes ilustrados del siglo XVIII, quienes apreciaron en la tauromaquia una costumbre inculpa y cruel que avergonzaba a la

corte española ante el resto de países europeos. No obstante, el arraigo popular de este tipo de fiestas resultó ser tan fuerte que estas sobrevivieron a los diversos intentos prohibicionistas, hecho que además, posiblemente reforzó su definitiva implementación. Sea como fuere, durante los siglos posteriores, la tauromaquia fue respaldada y protegida en las tierras españolas por los diferentes gobiernos, con el beneplácito de la Iglesia Católica (Vincent, 2001).

Aunque algunos historiadores como Huizinga (1957) continuaban considerando a las corridas de toros como a una “supervivencia” de los ludi romanos, durante el siglo XX se generalizará entre historiadores y antropólogos la opinión de que el origen de la fiesta de los toros en España podría residir en los cultos táuricos de la antigua Iberia. Los primeros autores que defendieron esta postura eran españoles, como el Conde de las Navas, el Marqués de Cerralbo y Juan Cabré, el Conde de las Almenas, quien, a propósito de una exposición taurina celebrada en el año 1918, afirmaba que los orígenes de las fiestas taurinas eran indudablemente arcaicos y procedían de ciertos sacrificios realizados por las distintas poblaciones a sus divinidades (Álvarez de Miranda, 1998). Así, al menos desde principios del siglo XX, las hipótesis sobre el origen religioso de las corridas de toros se hallan vinculadas a la idea del sacrificio ritual.

En los inicios del siglo XX, gracias a los trabajos realizados por el arqueólogo británico Arthur Evans, se produjeron importantes descubrimientos relacionados con los cultos táuricos sacrificiales de la antigua Creta, lo cual parecía fundamentar la posible existencia de sacrificios también en los cultos del toro existentes en la Península Ibérica que, según se consideraba, deberían tener su origen en aquellos. A modo de ejemplo, el arqueólogo Adolf Schulten (1972: 20) comentaba a principios del siglo XX que: “cabe atribuir al culto del toro, veneradísimo en la España antigua, como aún en nuestros días, la influencia cretense, culto que Diodoro atestigua en España e ilustran por allí numerosos monumentos de toda clase”. Esta hipótesis también será mantenida durante la década de 1930 por el arqueólogo hispano-belga Luis Siret, quien argumentaba que la tauromaquia española muy posiblemente derivaba de las reviradas y elípticas danzas que, según narra el mito, enseñó Teseo a los jóvenes que salvó del Minotauro (Álvarez de Miranda, 1998).

El hecho de que las festividades taurinas españolas pudieran poseer una raíz tan “sugereña” como los misteriosos juegos y sacrificios de toros minoicos y constituir por tanto, “una asombrosa reminiscencia de civilizaciones perdidas en el corazón mismo de la sociedad

moderna” (Saumade, 2006: 41), los transformaba en un fenómeno de suma importancia cultural, constituyendo un incuestionable aliciente para las investigaciones antropológicas. De esta manera, uno de los pioneros de la etnografía española, Enrique Casas Gaspar, defendió decididamente el origen sacrificial y cretense de las corridas de toros y sostuvo que fueron, en su origen, un rito de carácter agrario que se extendió por el área mediterránea con anterioridad a las invasiones musulmanas (Medina, 2013). A lo largo del siglo XX la hipótesis sacrificial irá ganando adeptos y prestigio, sobre todo, a partir de los trabajos de algunos investigadores como el estudioso francés Michel Leiris y los del antropólogo británico Julian Pitt-Rivers (Saumade, 2006).

Conviene clarificar que muchos de los defensores de la hipótesis sacrificial no se han limitado a señalar ciertas conexiones con un pasado remoto o a identificar posibles “supervivencias”, sino que han sostenido que las corridas de toros realizadas en España (y en otros países) son verdaderos actos de sacrificio, más o menos encubiertos, premisa que dará origen a la perpetración de algunas conocidas interpretaciones simbólicas.

A su vez, surgía en la escena antropológica una nueva hipótesis que defendía el origen mágico-religioso de las fiestas taurinas, hipótesis contrapuesta a la del sacrificio. Esta fue expuesta por el historiador de las religiones Ángel Álvarez de Miranda (1998), autor abiertamente contrario a la idea del carácter minoico y sacrificial de las fiestas de toros españolas, fenómeno que guardaría con el cretense tan sólo una remota semejanza, siendo la vinculación existente entre los cultos táuricos ibérico y egeo, “un hecho que la historia de las religiones está muy lejos de haber admitido” (Ibídem: 150). Es relevante señalar que, mucho más recientemente, antropólogos como Saumade (2006), basándose en el análisis estructural realizado sobre datos etnográficos contemporáneos, también se han opuesto vigorosamente a las hipótesis del sacrificio.

En general, se acepta que la particular relación del hombre con el toro dentro del mundo mediterráneo antiguo se originó con la caza y posteriormente, prosiguió con la domesticación de un animal que reunía cualidades extraordinarias. El toro -el primitivo uro salvaje- no sólo poseía belleza, fuerza física y gran bravura, sino que su previsible comportamiento frente al acoso permitía a los cazadores de otros tiempos divertirse con arriesgados “juegos”, presuntamente reflejados en algunas pinturas rupestres, antes de matarlo para comerlo. Más adelante, tras la domesticación, el toro será venerado como un ser dotado de enorme poder sexual y una energía engendradora, siendo considerado como un agente mágico capaz

de transmitir a los seres humanos su poder de fecundidad (Álvarez de Miranda, 1998; Cobaleda, 2002).

En el Neolítico, con el descubrimiento y desarrollo de los cultivos, aparecerán las “religiones agrícolas” que, a partir de una nueva concepción cíclica de la naturaleza, elaborarán una nueva idea sobre la inmortalidad. Resulta interesante la apreciación que en su día realizó James Frazer en *La rama dorada* (publicada en el año 1890) según la cual, la divinidad principal sería el “espíritu del grano” (o el de la planta cultivada), representada habitualmente en forma de animal. De este modo, algunos animales como el toro en el mundo mediterráneo (o el oso en otros ámbitos), pasarán a constituirse en símbolos de la potencia fecundadora que se identificará con la fuerza vital de la tierra. Pero de acuerdo con esa concepción cíclica de la naturaleza, del mismo modo que el grano de trigo ha de morir para poder convertirse en fruto, también ha de realizarse “la ocisión del Dios”. De esta manera, la costumbre de matar a la divinidad a través de su representación física animal (a veces humana), pertenecería a un periodo muy arcaico, estando estos sacrificios estrechamente vinculados a la creencia en la inmortalidad del alma (Frazer, 2011).

Tal y como estipulaba este autor, dicha doctrina formaba parte de un sistema de creencias y prácticas mágicas cuyo objetivo era renovar la energía divina, preservándola del debilitamiento de la vejez por medio del sacrificio de su portador que, pereciendo, transferiría su espíritu a un sucesor más joven y vigoroso. Este ritual periódico debía completarse con la ingestión sacramental de la carne del sacrificado, según la creencia de que quienes así lo hicieran adquirirían sus cualidades físicas, intelectuales y morales y una parte de su divinidad. Para Frazer (2011), la eucaristía cristiana sería una variante vigente de este ritual y, de acuerdo con otros autores (Caro, 1984; Pitt-Rivers, 1984; Sánchez, 1985), también lo serían algunas fiestas taurinas populares que se celebran en determinados emplazamientos españoles, donde la carne del toro, una vez muerto en la plaza, es habitualmente consumida por los vecinos de la localidad.

Estas antiguas prácticas y creencias, posteriormente tomarán forma de religiones y cultos taurolátricos en áreas como Mesopotamia, Egipto, India, Creta, Grecia o Roma que en ocasiones, incluían sacrificios sangrientos, como las tauroctonías los taurobolios (sacrificios rituales en donde se sacrificaba a un toro). De acuerdo con los partidarios de la hipótesis sacrificial, una vez desaparecidos estos cultos en el resto del mundo, será la Península Ibérica el último lugar en donde se conservará el “sacrificio religioso” del toro, perdurando hasta nuestros días a través de la corrida de toros.

Se hace pertinente, llegados a este punto, clarificar el sentido antropológico de algunos

conceptos que estamos utilizando. Así, los términos de “sagrado y profano” se utilizan desde el siglo XIX en los estudios antropológicos sobre la magia y la religión realizados por autores como Robertson Smith o James Frazer y que, en cierto sentido, desembocan en el trabajo de Émile Durkheim. Según este autor (1982: 42), uno de los principales rasgos distintivos del hecho religioso reside en la diferenciación dicotómica realizada entre lo sagrado y lo profano, en su estricta separación: “las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas”, e igualmente, en la ordenación realizada de la realidad según este criterio. Lo sagrado, en tanto que es “separado, segregado”, es una cualidad que afecta a aquello que está en contacto con el “poder divino”, contacto que supone un riesgo, un peligro. Por esta razón, el contacto se delega en los sacerdotes, es decir, en personas consagradas, “separadas” del resto de la comunidad, y se realiza en lugares muy específicos e igualmente consagrados: los templos. Esta condición de segregado, apartado, desconocido..., sitúa a “lo sagrado” como antagonista de “lo profano”, que es aquello que no siendo sagrado ni sirviendo a fines sagrados es, por mera contraposición, próximo, conocido, ordinario, etc. (Ibídem).

Un concepto fuertemente vinculado al hecho “sagrado” es el de “sacrificio”, (del latín sacrificium: de sacer, “sagrado” y facere, “hacer”; es decir, “hacer sagrado”), cuyo sentido simbólico no es forzosamente la ocisión del Dios, pues alternativamente, puede ser también la presentación de una ofrenda ante la(s) divinidad(es). Hubert y Mauss (1970) comprenden al sacrificio como un acto de gran poder simbólico en la experiencia de lo sagrado, pues a través de la propia víctima sacrificada, se traspapelan los planos profano y sagrado. Es relevante señalar que estos autores distinguen cuatro partes en el esquema del sacrificio: sacrificante, sacrificador, víctima y destinatario. La víctima expuesta ante la divinidad (el destinatario), es destruida durante la ceremonia, operando un cambio en su condición, pasando así a ser sagrada. Este importante cambio no afecta únicamente a la víctima, sino al propio sacerdote que lleva a cabo el sacrificio (el sacrificador) y a la totalidad de la comunidad (el sacrificante) que lo ofrece.

Así, al analizar el acto sacrificial de acuerdo con las ideas de Mauss (2009), se aprecia que la finalidad del mismo es la de posibilitar un estado de reciprocidad pacífica con la(s) divinidad(es). Para ello, el sacrificio genera una “destrucción” a través del “dar”, entendiéndose que la renuncia al objeto por medio de su aniquilación es la forma superior del don. No obstante, es importante hacer notar que este autor considera que cualquier rito, no únicamente los sacrificiales, para poder ser considerado como tal debe poseer una “eficacia ritual”, consistiendo lo específico de todo rito en querer ejercer una acción sobre algo a través de ciertas prácticas simbólicas, en cuyos efectos debe creer quien las realiza.



Entonces, ¿podrían ser las corridas de toros modernos sacrificios rituales?, ¿son sacerdotes los toreros?, ¿son templos las plazas de toros?, ¿qué eficacia simbólica o qué creencia puede haber tras el derramamiento de la sangre “sacrificial” en las corridas?, ¿con qué divinidad se pretende establecer una alianza? Buscaremos algunas respuestas en los textos de los autores que sostienen las hipótesis del sacrificio, y, como veremos, la creativa imaginación antropológica ha permitido encontrar insospechados efectos en el sacrificio taurino. No obstante, revisaremos primeramente las aportaciones realizadas por los antropólogos críticos con las hipótesis sacrificiales.

II. EL CARÁCTER NO SACRIFICIAL DE LAS CORRIDAS DE TOROS

Actualmente, los investigadores aceptan el origen mágico-religioso de las fiestas taurinas españolas. De hecho, esta forma de culto al toro es perfectamente apreciable en antiguas representaciones artísticas. A modo de ejemplo, en la Península Ibérica existen algunas pinturas rupestres propias de los “santuarios mágicos” en los que se practicaba una “magia de la caza”, vinculadas a un utilitarismo mágico-cinegético. Igualmente, hay algunas representaciones del arte ibérico (como el toro de Osuna, los toros de Guisando, toros representados en las monedas de las épocas ibérica e hispano-romana, etc.) en las que se muestra al toro, aunque presentando ahora un carácter marcadamente estático y más tranquilo, atribuibles a la imagen de un “toro protector” (Caro, 1984).

Así pues, en las representaciones artísticas y religiosas más antiguas parece estar representada la caza, no obstante, no el sacrificio de este animal. Posteriormente, surgirá una transformación del toro: de bestia temible en pacífico protector, proceso que tendría su reflejo en algunas tradiciones medievales del toro. Un ejemplo de esto sería el toro de San Marcos, rito en donde los toros de gran fiera eran llevados mansamente (gracias a la intercesión de este santo) a los templos y posteriormente puestos en libertad (Ibídem). Como hace notar Medina (2013), para Julio Caro Baroja esta tradición tendría un origen pagano, muy posiblemente grecolatino, pero en ningún caso sacrificial.

De acuerdo con todo esto, no existirían a priori evidencias de que la muerte del toro a través de un sacrificio ritual cumpliera ningún rol religioso en la España antigua, ni parece probable por tanto, que dicho elemento se hubiera podido transmitir a festejos taurinos de épocas posteriores. En este sentido, Álvarez de Miranda (1998: 27) afirma, refiriéndose a la cultura ibérica, que en la actualidad “no conocemos monumentos que representen al toro como animal de sacrificio”, y sostiene que el verdadero origen de las corridas de toros que existen en España, se encuentra en el llamado “toro nupcial”, un ritual mágico-

religioso autóctono, posiblemente prerromano, documentado al menos desde el siglo XIII y que, con diferentes variantes, tendrá continuidad hasta finales del siglo XIX. De acuerdo con este autor, originalmente en estos ritos se utilizaba la sangre de los toros, pero no se les mataba. Serían estos ritos nupciales los que, tras un complejo y dilatado proceso degenerativo, en buena parte por influencia del denominado “toreo caballeresco”, se transformarían hasta convertirse en el espectáculo con muerte, profano y lúdico, que hoy conocemos como la corrida de toros.

El toro nupcial era un ritual que buscaba propiciar la fecundidad en las parejas recién casadas. Se llevaba a cabo tras la ceremonia de esponsales (“la promesa de matrimonio”) y previamente a la consumación del matrimonio. Su sentido fundamental “parece basarse en el prestigio que se atribuye al toro como animal dotado de un gran poder de engendrar, que es la garantía de fecundidad” (Ibídem: 83). Tratándose de una creencia principalmente naturalista de origen sexual, este rito procuraba operar “magia de contagio” en los novios, mediante el poder genésico del toro.

Se trataba de una festividad de marcado carácter popular en la que el novio y sus amigos trasladaban, enmaromado desde las praderas hasta la población, al toro más bravío de los alrededores, para correrlo delante de la casa de la novia. Así pues, el novio y su compañía, frente a la novia que observaba el desarrollo del ritual desde el balcón de su casa, corrían frente al animal para herirlo con unos arponcillos arrojados, buscando en todo momento hacerle sangrar. Siendo la sangre del animal la sustancia transmisora de su poder genésico, los participantes en el rito presentaban ante el toro sus ropajes, en especial sus capas, para que estas quedaran impregnadas del líquido elemento. Una vez cumplido el rito, el toro era conducido de nuevo hasta los pastos, en donde se le dejaba en libertad (Álvarez de Miranda, 1998).

El hecho de que el toro fuera conducido atado, pone en evidencia que esta fiesta no tenía un carácter de combate. Por otra parte “esta operación de correr al toro es tan fundamental que de ella deriva el nombre de la fiesta del toro llamada precisamente corrida” (Ibídem: 76). Posteriormente, en las urbes del medievo surgirá una actividad a todas luces lúdica, basada en este antiguo ritual de fecundidad: el toreo realizado a caballo con toros sin ensogar. Se trataba de una práctica aristocrática de entrenamiento militar, que finalizaba irremediabilmente con la muerte del toro. Por supuesto, en esta variedad de toreo que se practicaba a caballo, no se empleaba la simbólica capa y, a diferencia de lo que ocurría con el toro nupcial o con el denominado toro de San Marcos, tradiciones en las que se empleaba a un sólo toro de cada vez, en el toreo caballeresco se usaban varios animales (en un número indeterminado), lo que se relaciona directamente con el hecho de que

se les diera muerte. De acuerdo con Ángel Álvarez de Miranda (1998: 80-81), la muerte del toro:

no parece que sea un elemento originario, ni en el rito nupcial, ni en la natural continuación suya (...) las corridas rurales llamadas ‘toro de cuerda’, ‘novillada’ o ‘capea’. Al contrario, la muerte del toro, que ya encontramos documentada desde las primeras manifestaciones del toreo ciudadano y caballeresco, parece ser una nueva invención de este toreo; más aún, una innovación precisamente buscada por la lógica interna del toreo caballeresco, que, dejando al toro en libertad, transformó en peligrosa lucha con el toro la práctica popular en la que el animal atado no era un adversario del hombre (...) convirtiéndose el rito en lucha, surgía la necesidad de victoria como epílogo. La muerte del toro era el modo lógico y natural de discernir esa victoria.

Poco a poco, los usos caballerescos se irán imponiendo a los populares y aunque posteriormente, en el siglo XVIII, regresará el toreo a pie y con capa, el antiguo ritual religioso de la fecundidad ya se había transformado en un juego absolutamente profano. A partir de ahora, “el rito originario cuyo protagonista era el toro, está necesariamente condenado a una radical degradación” (Ibídem: 82). De esta manera, según afirma en su estudio este autor (Ibídem: 96): “El fenómeno de la corrida desde el punto de vista histórico-religioso parece ofrecer una nueva muestra del tránsito, repetido con tanta frecuencia en el mundo antiguo, de un rito religioso -tragedia griega, juegos romanos, quizá también las corridas cretenses- hacia un juego”.

Una de las principales aportaciones de Álvarez de Miranda es el descubrimiento de que la muerte del toro resulta ser un elemento totalmente espurio. Así, la occisión no estaría vinculada a las festividades originales relacionadas con los toros en España, sino que habría sido introducida por influencia de las corridas caballerescas, resultado de la utilización de toros en torneos, justas y otros juegos marciales en los que se pretendía acreditar la destreza de los caballeros en el manejo de las armas. Dichas actividades no tenían en absoluto un carácter popular ni mágico-religioso, sino aristocrático, lúdico y profano.

Este descubrimiento, fruto de la investigación de algunos documentos históricos del medievo como Las Cantigas de Alfonso X el Sabio o el Fuero de Zamora, choca frontalmente con la difundida opinión de que la muerte del toro se constituye como un elemento consustancial a las corridas de toros españolas, una culminación “natural” del rito, llevada a cabo “desde siempre”. Álvarez de Miranda (1998: 81) concluye con una interesante apreciación: “Lo que hablando del toreo suele llamarse sacrificio del toro es sólo una de las más curiosas pseudomorfosis histórico-religiosas imaginables: la gran paradoja del toreo español consiste en que sólo cuando dejó de ser cuestión sacral comenzó a parecer sacrificio”.

Como expone en su trabajo Romero de Solís (2006), los resultados obtenidos por Ángel Álvarez de Miranda se han visto respaldados por nuevas investigaciones, como la realizada por Guillaume-Alonso, quien no ha logrado hallar en ningún texto antiguo referencias a fiestas taurinas populares en las que se incluyera el sacrificio de los toros.

En este sentido, también es resaltable el trabajo de los antropólogos Emmanuel Désveaux y Frédéric Saumade (1998), quienes desarrollaron un interesante sistema de análisis estructural del fenómeno taurino (el llamado “cuadrante tauromáquico”) basado en las correlaciones y oposiciones formales obtenidas a través de la confrontación de las características de diferentes tradiciones taurinas en España, Francia y Portugal. Como resultado del mismo, es posible apreciar el carácter contingente de la muerte del toro, ausente en la mayor parte de esas tradiciones. Por otra parte, Saumade (2006) rechaza el carácter sacrificial de las corridas con muerte (la llamada “corrida andaluza”) pues, de acuerdo con las investigaciones realizadas por este autor, estas corridas no presentan las características propias de los actos de sacrificio. Así, para Frédéric Saumade (2006: 42):

Es cierto que una cierta religiosidad impregna de manera incontestable el universo de los toros, y que ésta se expresa a través del rito católico, tal y como muestran las capillas que existen en todas las plazas de toros y a las que acuden todos los toreros antes de salir al ruedo. Pero no hay traza, ni explícita ni implícita de un ser trascendente al que sería dedicada la inmolación. Nada tampoco en la actitud ni en el discurso de los espectadores o de los mismos protagonistas muestra indicios de la existencia de tal relación. Es pues fácil concluir que la tesis sacrificatoria no es otra cosa que la proyección intelectual de un arquetipo etnológico sobre una realidad que se muestra así más sugestiva, pero que desde luego aporta poco a su comprensión.

III. ANTOLOGÍA DEL EXCESO

Sin embargo, para otros autores, esta religiosidad que impregna el mundo de los toros conduce forzosamente a la idea del sacrificio. Por ejemplo, Cobaleda (2002: 310) recoge las palabras del antropólogo Manuel Delgado Ruiz, quien afirma que las corridas de toros se configuran como “el más sobresaliente de los ritos de sacrificio cruento que sobreviven en el mundo industrializado” y, a diferencia de otros autores, argumenta que la liturgia taurina implica una violencia ritual, en donde de una manera ceremonial, se agrade a una divinidad. Es decir, se postula que a grosso modo, las corridas de toros son una variante del “Dios asesinado” (Delgado, 1989). Siguiendo esta línea argumentativa, el sacrificio ritual del toro sería identificable, no sólo por su cruenta culminación, sino también por otros muchos elementos

presentes en el mismo. De acuerdo con el escritor Sánchez Dragó (1985: 272), el toro tiene que ser físicamente perfecto y el matador debe someterse a un protocolo de investidura tras haber recorrido un itinerario iniciático:

Y viene el primer tercio. O sea: la probatio, el animal, cuya solvencia física se ha probado en la prueba de la capa y la garrocha, adquiere el irreversible derecho a figurar como cabeza de turco en la hecatombe. El ofertorio, indispensable en las apoteosis propiciatorias, se produce cuando el matador antes de recurrir a la muleta, solicita la venia al presidente. Los clarines anuncian y escanden los capítulos del ritual como lo hacen las campanillas en la iglesia. La concesión de orejas y rabo corresponde a la costumbre pagana de entregar los despojos de la víctima al sacerdote.

La consideración de la corrida de toros como un sacrificio ritual, ha alentado la realización de lecturas e interpretaciones, a veces extremas, en las que en muchos casos se ha comprendido al toro como un símbolo de la energía sexual. Así, según el conocido escritor italiano Giovanni Papini (2003), el torero se configura, en cierto sentido, como un sacerdote que ejerce sus funciones dentro de un rito a todas luces sacro. Y dado que el toro representa, por una parte la potencia fecundadora y por otra la energía primitiva, su sacrificio buscaría “ennoblecere el acto sexual” mediante el amor, siendo así la corrida una representación del triunfo de la “virtud humana” sobre el conjunto de los “instintos salvajes” (Ibidem). Por otra parte, el antropólogo Georges Bataille (1995), encuentra en el espectáculo taurino una “excitante” mezcla de sexo y muerte, la cual nada tiene de virtuosa búsqueda espiritual. Según afirma este autor (1995: 48-50):

Incansable, el toro pasa una y otra vez a través de la capa a un palmo de la línea erecta del cuerpo, provocando la sensación de lanzamiento total y repetido, característica del coito. La extrema proximidad de la muerte se siente del mismo modo en ambos casos. Esos pases prodigiosos son raros y desencadenan un verdadero delirio en los ruedos; es bien sabido que en esos patéticos momentos de la corrida, las mujeres se masturban con el simple frotamiento de los muslos (...) el traje del torero destaca por la línea recta, erguida y tiesa como un chorro cada vez que el toro arremete junto al cuerpo y porque, además, modela exactamente el culo. El trozo de género encendido, la espada centelleante, el toro que agoniza, cuyo pelaje humea a causa del sudor y de la sangre, producen la metamorfosis al liberar el aspecto más fascinante del juego.

En un sentido parecido, otro antropólogo también francés, Michel Leiris (1981), considera que la corrida es un sacrificio de carácter doblemente trágico, porque, además de la oblación, existe un riesgo real de muerte para el torero, aunque esto no impide que la constante sucesión de acercamientos y alejamientos realizados entre el hombre y el toro, muy similares a los movimientos que se realizan

durante el coito, genere intensas sensaciones en el público asistente al alcanzar su culminación final con la estocada: “Es entonces cuando la ovación del público estalla coronándolo todo, como si fuera la distensión del placer (...) semejante a (...) una eyaculación que tuviera por esperma los olés (...) un grito colectivo no sólo proferido por la boca, sino por el cuerpo entero, por la carne misma, como el rugido de una mujer en el límite de las ansias de su orgasmo” (Ibidem: 32-57).

Por su parte, para el antropólogo británico Julian Pitt-Rivers (1984), el sacrificio en la corrida andaluza, lo que conjura simbólicamente es el tabú masculino de realizar la cópula durante el periodo de la menstruación. Y ello porque, según este autor, durante la corrida se produce un intercambio de tipo sexual entre el toro (la víctima) y el torero (el sacrificador). El torero, al entrar en la plaza, representaría durante el primer tercio de la corrida el lado femenino a través de ropajes y diferentes instrumentos: el traje de luces de vivos colores, el capote de paseo bordado con flores, etc. así como por sus actitudes: burlando y engañando al toro; mientras que en el último tercio se iría deshaciendo poco a poco de estos elementos femeninos para “transformarse en el propio toro”, símbolo de masculinidad. De esta forma “el valor simbólico del torero sufre dos transformaciones: primero, sacerdote sacrificador con su capote de casulla-paseo; luego hermosa mujer en la primera suerte; al final termina siendo sobresaliente varón, hombre transformado en toro” (Ibidem: 36).

El toro por su parte, al contrario de lo que ocurre con el torero, en el transcurso de la corrida pasará de representar la fuerza y agresividad masculina a representar, una vez sea dominado y humillado, la “debilidad femenina” (huelga decir que, por nuestra parte, no consideramos a las mujeres débiles, ni a la debilidad como un atributo de lo femenino). Según este autor, durante la evolución del papel del toro en la corrida, queda expresada “la tragedia de la condición masculina en Andalucía” (Ibidem). Así describe Pitt-Rivers (1984: 36-37) la actitud del toro y del “picador” durante el proceso:

El toro cabecea, intentando introducir sus cuernos bajo este faldón acolchado que recuerda, por su colorido, al vestido de lunares (...) emblema de la feminidad. Igual que el traje de lunares, el faldón del caballo es blanco con lunares (...) y está sucio como el de una mujer fácil al día siguiente de la feria. Mientras el toro intenta meter sus cuernos en la guata, el picador (...) representa la figura del cabrón, del cornudo que ofrece a su mujer y castiga luego al ingenuo amante al que ha atraído.

Finalmente (y siguiendo a este autor) el torero, al introducir su espada en el lomo del animal, no sólo inmola, sino que “esta violando al toro”, pues simbólicamente, está introduciendo su propio pene en una vagina sangrante:

El toro, disminuido burlado, pierde su honor, que pasa al que lo domina. La humillación del toro termina con su violación. Sus cuernos ya no



le protegen (...) El acero aún más fino que el pene de un bovino le penetra en el lugar previsto, esa vagina que le ha proporcionado el picador sobre el mons veneris de su lomo (...) ¡Violación del toro! Pero también violación del tabú, el que inspiró el miedo de los hombres ante la sexualidad femenina: ¡esa vagina-herida está ensangrentada! (...) He aquí el sentido del rito: a través de la representación de un intercambio de sexo entre torero y toro y la inmolación de este último, que transmite su capacidad de engendrar al vencedor, se efectúa un trasvase entre la Humanidad y la Naturaleza: los hombres sacrifican al toro y reciben a cambio la capacidad sexual de aquél (...) A través del torero heroico (...) la conexión con la Naturaleza se ha renovado” (Ibídem: 37-40).

Esta clase de polémicas interpretaciones simbólicas elaboradas por autores como Leiris, Bataille o Pitt-Rivers, han obtenido no obstante un significativo éxito en España, habiendo seducido a muchos investigadores españoles. A modo de ejemplo, Luis Martín Arias, en uno de sus artículos (2002), utilizando algunos de los argumentos y metáforas esgrimidas por Pitt-Rivers, afirma que es relativamente sencillo encontrar equivalencias y paralelismos entre la tauromaquia y el acto sexual. Según afirma este autor, al inicio el torero representa a lo femenino, frente a la masculinidad que caracteriza al toro, papeles que son intercambiados en los momentos finales de la lidia. De esta forma, mientras que el torero porta medias de seda, un traje de luces adornado con lentejuelas y bordados, y un capote engalanado con diversas florituras, el toro irrumpe con violencia en el espacio

“dominando con su ímpetu el ruedo, al tiempo que intenta también penetrar, con sus pitones, el cuerpo feminizado del torero, que le seduce y le engaña (...) (Ibídem: 38). En cambio, en el tercio final, el torero aparece armado con muleta y espada, mostrando “el bulto que el traje permite observar, como signo de su masculinidad” (Ibídem); por su parte, el toro se muestra cada vez más dominado (...) adoptando una postura femenina de pasividad que llega a ser absoluta en el momento de la verdad (...)” (Ibídem).

Por su parte, el sociólogo y etnógrafo Pedro Romero de Solís (2007), siguiendo también muy de cerca a Julian Pitt-Rivers, destaca la importancia ritual de “adornar” al toro con banderillas para preparar adecuadamente el sacrificio, tal como se hacía en la antigüedad con las víctimas, quienes eran adornadas previamente a su inmolación. Otros autores prefieren ver ética en la estética de la muerte del animal, como Cobaleda (2002), quien descubre el “efecto sanador” que este sacrificio ejerce sobre el “viciado espíritu del urbanita español” que, al participar en el ritual, “retorna a la tierra”, recuperando así las esencias nacionales, las olvidadas virtudes propias del toro bravío y del campesino, ausentes en las ciudades modernas. Estas serían, supuestamente, la dignidad, la

nobleza, la sobriedad, el valor, la sencillez, el honor, la resistencia, la autenticidad, la libertad:

El toro que criamos bravo, libre y noble, (...) que embiste con franqueza, (...) que se crece en el castigo, (...) que muere de pie en el centro del ruedo tragando su propia sangre”, es decir, con la boca cerrada, refleja la dignidad de los antiguos héroes castellanos; por ello: “Al toro bravo, que llega del campo a la plaza pública, podemos entenderlo como un espejo retrovisor que nos revela el ideal y el arquetipo (...) con su ejemplo en el ruedo muestra los auténticos valores que la humanidad ha perdido (...) Tal vez la estética del campo castellano pueda revelarnos la profunda ética de la humanidad noble, que sabe morir con valor de toro y casta torera” (Ibídem: 276-283).

Tal y como estipula este investigador, una sabiduría y una ética destinadas a pervivir en España, porque: “Siempre que estos valores éticos entren en crisis, podremos seguir teniendo un paradigma, un arquetipo estético tanto en el toro como en el torero (...) Ellos, desde su señorío, salvarán el honor y la dignidad de España” (Ibídem: 283).

IV. CONCLUSIONES

Como hemos tenido la oportunidad de observar en las páginas precedentes, las corridas de toros españolas han sido investigadas por los antropólogos desde hace años. Aunque la temprana existencia de un enfoque antropológico e historicista centrado en el posible origen mágico-religioso de las corridas de toros, significó antaño la articulación de algunas teorías, cuanto menos fantasiosas, con los años y la incorporación de nuevos estudios históricos y etnográficos, estas dieron paso a un nuevo corpus de conocimiento sobre estas festividades. Gracias al mismo, hoy conocemos tanto la procedencia como la evolución histórica de las corridas de toros en España.

No obstante, la irrupción en el panorama antropológico de los estudios centrados en el simbolismo, los cuales han posibilitado, sin duda alguna, significativos avances en las Ciencias Sociales, supuso también la aparición de nuevas investigaciones sobre las corridas de toros, focalizadas en numerosos casos, en el posible aspecto sacrificial de las mismas. Desde entonces, dichas investigaciones han sido objeto de constantes alabanzas y críticas por parte de los diferentes investigadores.

Sin duda alguna, desde la antropología simbólica destacan los trabajos sobre las corridas de toros en los que se muestra una correlación entre el acto sexual y la lidia, ya sea enfatizando el tabú del sexo durante el periodo menstrual, mostrando la inversión de roles de género, etc. En cualquier caso, estimamos que las interpretaciones simbólicas sustentadas en la consideración de la existencia de un sacrificio durante las corridas de toros, adolecen de una imposibilidad de verificación; sin duda, se trata de uno de los principales problemas que

presentan los estudios simbólicos. Pero además, la mayoría de estas interpretaciones acusan, siempre según nuestra opinión, de una marcada sobreinterpretación y en muchos casos, también de un notable distanciamiento de la realidad a estudiar.

A través de la revisión de algunas de las principales interpretaciones simbólicas sobre las corridas de toros en España, hemos procurado mostrar cómo las mismas se han edificado sobre la idea de que existe un sacrificio que se materializa con la muerte del toro, el cual sería inherente al carácter sacro que antaño tendrían algunas festividades en las que se hacía uso de los toros, y hoy producto de una resignificación. De esta manera, pese a que la occisión del toro en las actuales corridas proviene de las llamadas corridas caballerescas, la idea del sacrificio ha persistido, condicionando un gran número de interpretaciones antropológicas.

Sin duda, existen valiosas aportaciones procedentes de la antropología simbólica a tener muy en cuenta, no obstante, opinamos que muchas también hacen gala de una evidente especulación. Héctor Medina Miranda, antropólogo mexicano, escribió (2013: 45) una frase con la que concordamos plenamente y que, en cierto sentido, resume bien nuestro punto de vista sobre esta interesante y polémica cuestión: al analizar las fiestas con toros desde la antropología, “es preciso evitar caer en la sobreinterpretación, ya que tan difícil es comprobar que el toreo deriva de las danzas de Teseo, como que el lomo del toro se transforma en la metáfora de una vagina menstruante durante la corrida”. ■

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez de Miranda, Á. (1998) [1962]. Ritos y juegos del toro. (Con una nota preliminar de Pedro Álvarez de Miranda). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Bataille, G. (1995) [1928]. Historia del ojo. (2ª ed.). México D.F.: Ediciones Coyoacán.
- Caro Baroja, J. (1984). Toros y hombres... sin toreros. *Revista de Occidente*, (36), 7-26.
- Cobaleda Hernández, M. (2002). El simbolismo del toro. La lidia como cultura y espejo de humanidad. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Delgado Ruiz, M. (1989). El toreo como arte o como se desactiva un rito. *Taurología*, (1), 32-38.
- Désveaux, E. y Saumade, F. (1998). Relativizar el Sacrificio o el Cuadrante Taurómico. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Sevilla*, (25), 235-244. (Monográfico: Las fiestas populares de toros). Sevilla: Fundación Machado.
- Díaz Cruz, R. (1998). Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual. Barcelona: Anthropos.
- Durkheim, É. (1982) [1912]. Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia. Madrid: Akal.
- Frazer, J. G. (2011) [1890]. La rama dorada. Magia y religión. (Nueva edición a partir de la versión original en 12 vols.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1970) [1899]. De la naturaleza y funciones del sacrificio. En Mauss, M. Obras. Tomo I, Lo Sagrado y lo profano (143-262). Barcelona: Seix Barral.
- Huizinga, J. (1957). *Homo ludens*. Buenos Aires: Emecé.
- Leiris, M. (1981) [1937]. Espejo de tauromaquia. Madrid: Ediciones Turner.
- Martín Arias, L. (2002). Tauromaquia o cómo plantarle cara al horror. *Trama y fondo: revista de cultura*, (12), 55-65.
- Mauss, M. (2009) [1925]. Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz Editores.
- Medina Miranda, H. (2013). Los Charros en España y en México. Salamanca: Instituto de las Identidades - Diputación de Salamanca.
- Papini, G. (2003) [1952]. El libro negro. México: Época.
- Pitt-Rivers, J. (1984). El sacrificio del toro. *Revista de Occidente*, (36), 27-47.
- Puleo, A. (2007). El hilo de Adriadna: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo. En Velayos, C., Barros, O. Y López, T. (Eds.), *Feminismo ecológico: estudios multidisciplinares de género*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Romero de Solís, P. (2006). Saumade: Una tauromaquia desarmada. (Introducción a la edición española). En Saumade, F. Las tauromaquias europeas. La forma y la historia, un enfoque antropológico (14-28). Sevilla: Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla - Universidad de Sevilla - Universidad de Granada.

Romero de Solís, P. (2007). La flor sacrificial. Artículo publicado en el *Diraio El país*, (11/05/2007).

Sánchez Dragó, F. (1985). Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España. II. 3 Minorías y marginaciones. 4. Entre la clandestinidad y la farsa. 5. Aquí cerca y ahora mismo. La involución. Barcelona: Planeta.

Saumade, F. (2006). Las tauromaquias europeas. La forma y la historia, un enfoque antropológico. Sevilla: Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla - Universidad de Sevilla - Universidad de Granada.

Schulten, A. (1972). Tartessos. Madrid: Espasa - Calpe.

Vincent, B. (2001). La Iglesia y los toros. En García-Baquero González, A. y Romero Solís, P. (Eds.), *Fiestas de toros y sociedad (Actas del Congreso Internacional celebrado en Sevilla los días 26 de noviembre al 1 de diciembre de 2001)* (337-354). Sevilla: Universidad de Sevilla - Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla - Fundación de Estudios Taurinos.

