

AIBR

REVISTA
DE ANTROPOLOGÍA
IBEROAMERICANA

¿Sabía que...

...**AIBR** es la única revista de antropología en español incluida en el *Social Sciences Citation Index* publicada por un organismo no estatal?

...**AIBR**, a diferencia de la mayoría de las revistas científicas con índice de impacto, no es propiedad de una editorial comercial? Cada euro que genera AIBR se utiliza íntegramente en el fomento de la Antropología, no en el pago de dividendos a inversores privados.

...**AIBR** tiene un índice de suscriptores superior al de la mayor parte de revistas de ciencias sociales?

...**podemos hacer muchísimo más si usted se asocia a AIBR?**

POR FAVOR, AYÚDENOS A IMPULSAR ESTE PROYECTO

Si usted o su institución se asocia a AIBR podremos llegar mucho más lejos, llevar adelante nuevas iniciativas y visibilizar más nuestra disciplina.

Por favor, considere formar parte activa de este proyecto a través de la siguiente web:

<http://asociarse.aibr.org>



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
VOLUMEN 9
NÚMERO 1
Enero - Abril 2014
Pp. 75 - 98

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Fabulaciones taurológicas y sacrificios rituales:
Disertaciones histórico antropológicas en torno
a las fiestas de toros.

Héctor M. Medina Miranda
Universidad Autónoma de San Luís Potosí

Recepción: 07.08.2013
Aceptación: 01.02.2014

DOI: 10.11156/aibr.090105

RESUMEN:

El artículo ofrece un recorrido por las principales propuestas históricas y antropológicas que han creído encontrar restos de antiguos sacrificios rituales en las fiestas de toros contemporáneas, así como aquellas discusiones que han surgido en oposición. Estas disertaciones se analizan prestando especial atención a las dificultades que se han presentado en legítimos intentos de producir conocimiento y de comprender dichas prácticas. A lo largo de esta revisión se describe la manera en que muchas argumentaciones han dado lugar a fabulaciones; asimismo, se ofrecen alternativas para explicar un fenómeno social de enorme relevancia cultural e identitaria en el suroeste europeo y en el continente americano.

PALABRAS CLAVE:

Toros, sacrificio, totemismo, rituales, fiestas.

**TAUROLOGICAL FABLES AND RITUAL SACRIFICES:
HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL DISSERTATIONS ABOUT THE BULLFIGHTS.****ABSTRACT:**

This work offers a review of the main historical and anthropological arguments by scholars that have tried to find evidence of ancient sacrifices in contemporary bullfights, as well as a review of those arguments that do not find such evidence. These arguments are analyzed with special attention to the difficulties that have arisen in serious scholarly attempts to produce knowledge and to understand the above-mentioned practices. Throughout this review I describe how this argumentation has produced intellectual dead-ends and paradoxes. Therefore an alternative explanation is introduced in order to explain this social phenomenon that has enormous cultural and identity relevance in southwest Europe and on the American continents.

KEY WORDS:

Bulls, sacrifice, totemism, rituals, bullfights.

Introducción

A lo largo del tiempo, un número importante de historiadores y antropólogos han visto en las fiestas taurinas un conjunto de celebraciones cuyo origen se remonta a los sacrificios en honor de Hércules o de Diana (Casas Gaspar, 1950; Loperráez, 1978 [1788]). En los desplazamientos circulares del toreo moderno han creído descubrir recuerdos de las danzas que representaban el laberinto que Teseo recorrió para dar muerte al Minotauro de Creta (Siret, 1833); así como un acto ritual en el que una bella mujer se transforma en hombre para después dar muerte al bovino, escenificando una violación sexual (Pitt-Rivers, 1984). Incluso, se ha hecho muy popular la idea de que las fiestas de toros son rituales totémicos en los que tiene lugar la muerte de un dios (Delgado, 1986; Romero, 1995). ¿Es posible sostener, desde el punto de vista antropológico, el carácter sacrificial de las fiestas de toros?, ¿existe una auténtica oblación en dichos procesos?, ¿por qué los estudiosos han buscado afanosamente en estas celebraciones la continuidad de antiguos holocaustos rituales? Estas son algunas de las preguntas en torno a las cuales reflexionaremos en este artículo.

Debo adelantar que en la mayor parte de las fiestas de toros no se verifica la muerte del animal y que, incluso, puede aparecer como una excepción. Más aun, cuando esta llega a estar presente en las celebraciones de origen occidental, difícilmente podemos encontrar rasgos de lo que en antropología se ha definido como «sacrificio». De acuerdo con Hubert y Mauss se trata de un «procedimiento [que] consiste en establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por el intermedio de una víctima, es decir, de una cosa destruida durante una ceremonia» (1970 [1899]: 244). Esta definición fue trasladada íntegramente a la tauromaquia, particularmente, por académicos hispanos, aunque también intervinieron de manera importante otros provenientes de diferentes latitudes. En este artículo me concentraré especialmente en los trabajos provenientes de España, partiendo de los primeros intentos por descubrir el origen sacrificial y su influencia en las investigaciones del siglo XX. Asimismo, observaremos una notable influencia de las interpretaciones de Feijoo acerca del *Toro de San Marcos*, de las teorías del totemismo del siglo XIX y de poéticas analogías de la tauromaquia con el acto sexual, así como el intento de llevar el modelo así construido al ámbito americano. Estos aspectos serán revisados y nos conducirán a las primeras propuestas que se opusieron al empleo de la teoría sacrificial en la tauromaquia. Todo ello permitirá hacer un balance en torno a dicho

debate.¹

No es el propósito de este ensayo emprender una crítica demoledora de los autores que han contribuido al análisis de las fiestas de toros, sino describir las trayectorias que han seguido las reflexiones y evidenciar algunas dificultades que se han presentado en legítimos intentos por producir conocimiento. Evidenciar dichas dificultades puede ser de enorme utilidad para aproximarnos a la comprensión de estos hechos sociales desde otra perspectiva. Así, más que una crítica, el presente trabajo pretende ser un homenaje a todos aquellos investigadores que han mantenido vivo el interés por dichos festejos y cuya contribución está tanto en sus aciertos y como en sus desaciertos.

Tampoco pretendo que se interprete este texto como el producto de un espíritu antitaurino. Por el contrario, considero que las fiestas de toros son fenómenos de gran interés antropológico que deben ser analizados sin las pasiones encontradas de los más reacios opositores o de los entusiastas panegiristas. Más importante es prestar especial atención a las transformaciones que estos eventos muestran sobre el amplio territorio en el que se han cultivado.

Dicho esto, emprendamos nuestro recorrido en aquellos trabajos que buscaron encontrar en las fiestas de toros un vestigio de antiguos sacrificios rituales, dedicados a dioses «paganos». Se trata de una mirada que conduciría a la especulación acerca del origen totémico de la humanidad y sus temores más íntimos, a la elaboración de fabulaciones que tendrían como punto central las reflexiones acerca del carácter sacrificial de las celebraciones de toros antiguas y presentes.

La búsqueda del sacrificio primigenio

Las especulaciones acerca del carácter sacrificial de las fiestas de toros vienen de antaño, siempre destacando por sus argumentaciones fabulosas. Ejemplo de ellas es la de Cristóbal Lozano, quien en su *Historia de los Reyes Nuevos de Toledo* (1667) aseguraba conocer opiniones fidedignas de que las fiestas de toros habían derivado de los sacrificios que se practicaban en honor de Hércules, mítico fundador de la monarquía española. Según este autor, las celebraciones taurinas se habían originado en Toledo y serían imitadas por los romanos para crear los famosos juegos circenses.

1. Debo aclarar que existen otros trabajos con fundamento en datos etnográficos que no han buscado ver en las fiestas de toros una supervivencia de antiguos holocaustos. También hay otros interesantes investigadores extranjeros que han abordado el tema y que aquí no podré analizar por motivos de espacio. Quizás convenga mencionar a Carrie Douglass (1997), a Stanley Brandes (2009) y a Adian Shubert (2002 [1999]).

Otra importante disquisición surgiría de la pluma de Juan Loperráez (1978 [1788]), historiador y clérigo destinando a Osma donde, según sus relatos, había sido encontrado un vestigio arqueológico conocido como la piedra de Clunia. La piedra se descubrió en 1774 durante la reedificación de una capilla en la villa de Peñalba, pero se destruyó en 1804. No obstante, Loperráez consiguió copiarla antes de que desapareciera e interpretó la escena como una prueba de que las fiestas de toros eran de una antigüedad inmemorial en España y una costumbre de sus primeros pobladores. Asimismo, consideraba la posibilidad de que representara un sacrificio dedicado a Diana, «por estar el toro consagrado a ella» (1978, II: 328). La pieza mostraba los perfiles de un toro y un hombre con rodela y chuzo. Sobre ellos se observaba una leyenda que el clérigo de Osma no pudo traducir, pero otros se encargarían de especular al respecto. Erro y Azpiroz aseguró que el texto había sido escrito en la «primitiva lengua vascongada» —la que se había hablado originalmente en Clunia— y lo traduciría como «yo el toreador, ó lidiador de toros» (1806: 157).

Esta interpretación de la piedra de Clunia fue uno de los principales argumentos que sirvieron a los historiadores panegiristas del toreo moderno para subrayar el origen español de la corridas de a pie que se habían reinventado, bajo la denominación de tauromaquia, entre la segunda parte del siglo XVIII y la primera del XIX. Dicha reivindicación autoctonista se había asumido como un requisito para hacer de la tauromaquia «la fiesta nacional». Esto en franca confrontación con otras propuestas que habían defendido el origen romano o árabe de las corridas. Así, el Conde de las Navas, en su obra titulada *El espectáculo más nacional* indicaba: «no será aventurado convenir en que el individuo que aparece en la piedra de Clunia debe ser un torero de oficio ó de afición» (1899: 26).

Al mismo tiempo que los panegiristas pretendían reivindicar el origen hispano del toreo, insistieron en subrayar el nivel de civilización que la tauromaquia había alcanzado. El torero de a pie y traje de luces aparecería entonces como el protagonista de una nueva modalidad artística, propia de un sector erudito, artífices de una celebración «cult» y «civilizada». Por ejemplo, el Conde de las Navas, tras asegurar que los toreros habían elevado «su profesión á verdadero arte», señalaba que dicho progreso se había conseguido suprimiendo ciertas suertes «bárbaras» y gracias a «la creciente inteligencia del público de los tendidos en el tecnicismo del arte, traducido en disminución de brutales exigencias» (1899: 54-55). Sin embargo, algunas prácticas calificadas como «bárbaras» persistieron en las fiestas de toros que no se regularon por las normas del nuevo toreo de a pie. Este tipo de celebraciones que los españoles siguie-

ron realizando, especialmente en los pueblos, fueron consideradas como un resquicio del pasado «primitivo» e «incivilizado» por los panegiristas de la tauromaquia.

De esta guisa, las fiestas populares de toros se convirtieron en «supervivencias» de un pasado remoto y evidencias de un origen hispánico del toreo. De ahí que el Conde de las Navas, al negar el origen romano de las corridas, hiciera referencia a la antigua costumbre salmantina de mancornar toros, que según el autor era análoga a la que practicaban los jinetes de Tesalia. Esta misma asociación fue también defendida por José María Cossío (1943,I: 441), el célebre enciclopedista taurino. Igualmente, el Conde de las Almenas (1918: 10) creyó encontrar en estos «juegos salmantinos» el génesis de la «fiesta nacional».

Independientemente de la reivindicación autoctonista, otras propuestas surgieron orientándose en mayor medida hacia los estudios antropológicos, sin abandonar la idea de que las fiestas habían tenido un pasado sacrificial. Enrique Casas Gaspar seguiría por esos derroteros, afirmando que las fiestas de toros fueron en su origen un rito agrario, el cual tuvo su cuna en Creta y se extendió por el área mediterránea antes de la llegada de los musulmanes (1950: 224-225). Esta idea estaba claramente influenciada por Luis Siret (1833: 381-384), arqueólogo belga que veía en las corridas de toros modernas una supervivencia del *Géranos*, danza ritual originaria de Creta dedicada a Teseo. Para este autor, las danzas circulares y revueltas representaban el laberinto que el héroe griego había que tenido que correr persiguiendo al Minotauro, así como los movimientos del agua donde nació el padre del monstruo. En otras palabras, los toreros españoles eran modernos Teseos que con sus vueltas y revueltas describían el recorrido por el laberinto, para después matar al toro como lo habría hecho el «toreador mitológico».

Por su parte, Casas Gaspar (1950: 226-230) señalaría cinco «evidencias» para demostrar que las corridas de toros derivaban de un rito sacrificial agrario, las cuales le conducirían, como a Cristóbal Lozano, al culto de Hércules. Las evidencias que menciona son algunos restos arqueológicos y las fiestas populares de toros. Estas últimas, afirma, siguen siendo un «rito fertilizante», que compara con los que se extienden sobre el área que va de Japón a Madagascar (1950: 224-225, 231). Cabe señalar que aun cuando sostiene que hay un principio sacrificial en las celebraciones taurinas populares españolas, solo en una de ellas menciona que se verifica la muerte del animal, aunque con fuentes poco precisas. Curiosamente, se trata del Toro de San Marcos, fiesta cuyo análisis abrió una serie de especulaciones que impactaron de manera importante en los estudios antropológicos acerca de las celebraciones taurinas.

El Toro de San Marcos y la presunta muerte de un dios

El Toro de San Marcos fue una costumbre muy extendida en el occidente de España, sobre todo en Extremadura. Según la información proporcionada por Feijóo (1778[1736]: 200-201), el ritual se iniciaba la víspera del día de San Marcos, cuando los mayordomos de una cofradía instituida en honor del santo acudían al monte para escoger un toro al que le ponían el nombre del evangelista. Se dice que al llamarle de esta guisa el animal salía de la manada olvidando su ferocidad y lo seguía pacífico hasta la iglesia, donde con la misma mansedumbre asistía a las vísperas solemnes y, al día siguiente, a la misa y a la procesión. Mientras permanecía en la iglesia se dejaba manejar y halagar por todos los asistentes. Al concluir los oficios religiosos, el toro recobraba su fiereza y regresaba disparado al monte.

El mismo Feijóo expone las opiniones de algunos religiosos que debatían si se trataba de un milagro divino o de un caso de magia diabólica. A su vez, trata de encontrar una explicación lógica al supuesto evento sobrenatural. Considera la posibilidad de que la mansedumbre del bovino pudiera conseguirse atándole una pata con una faja o que pudiera ser domeñado dándole de beber una hierba llamada onagra o emborrachándole con el vino más fuerte que hallaran. Finalmente, Feijóo juzgó que era más factible que el animal hubiera sido adiestrado para comportarse de esa manera, lo que no evitó que condenara la celebración por considerarla una expresión del «pecado de superstición» (1778: 214-220).

Caro Baroja (1945: 88-121) analizó la fiesta del Toro de San Marcos a partir del trabajo de Feijóo. Convencido de que se trataba de un rito de origen «pagano», descartó la posibilidad de que fuera una invención local y emprendió una exploración por los cultos del mundo clásico. En un primer momento, buscó su génesis en Roma, pero se dio cuenta de que no coincidía con lo que él consideraba los tres momentos típicos del sacrificio romano: «adorno y conducción de la víctima; consagración e inmolación del animal; y reparto de sus carnes entre la divinidad y los hombres» (1945: 113).

La principal diferencia radicaba en que no había inmolación alguna, es decir, ¡no se daba muerte al animal! Textualmente decía: «Hay que prescindir de ideas simples que puedan venir a la mente, como la de relacionar el toro de San Marcos con una víctima cualquiera de las propias de los antiguos sacrificios» (1945: 113). Sin embargo, no renuncia a su propósito original y busca fiestas análogas al Toro de San Marcos en Grecia. Observa que Dionisos aparece con rasgos tauomorfo en los textos de Eurípides y Plutarco. Asimismo, encuentra semejanzas entre la

fiesta española y otra descrita por Pausinias. La ceremonia griega consistía en que un grupo de hombres elegía a un toro de entre los rebaños que consideraban era Dionisos y lo llevaban hasta el templo, dejándolo al final con vida (1945: 117). Así, concluiría que el Toro de San Marcos era una transformación del dios-toro Dionisos. Lamentablemente, el célebre investigador había hecho caso omiso a su propia recomendación e insistió en la búsqueda de algún sacrificio que explicara la fiesta contemporánea.

Cincuenta años más tarde, el antropólogo Manuel Delgado Ruiz partiría del trabajo de Caro Baroja arribando a conclusiones distintas, pero con notables paralelismos: el toro sería nuevamente la encarnación de un dios. Argumentó que la utilización simbólica del Toro de San Marcos en el interior de los templos ponía de manifiesto la identificación del toro con Cristo, «el que debe morir» (1986: 205). De ahí da un gran salto hacia las corridas tauromáquicas modernas para demostrar que en estas se reproduce la muerte de Cristo. Así, la muerte del bovino en los cosos taurinos contemporáneos sería una réplica del sacrificio ritual que se verifica en la misa católica. Esta propuesta tuvo enorme éxito en el ámbito académico y taurino. De hecho, actualmente, es común encontrar en diferentes medios que se hable de las corridas como «De la muerte de un dios», título que llevaría la obra de Delgado.

De la muerte de un dios fue un libro escrito bajo la influencia de Julian Pitt-Rivers, quien fungió como profesor de Delgado. Cabe mencionar que este investigador catalán, algunos años después de publicar dicho libro, se retractó reconociendo que no había un sacrificio ritual en las fiestas de toros (1994). No cabe duda de que esto representa un acto de enorme honestidad y profesionalidad que debe tenerse presente. Sin embargo, el maestro llevaría más lejos las interpretaciones simbólicas de las corridas, buscando la presencia divina en las celebraciones taurinas.

Hacia 1995, Pitt-Rivers publicaría un artículo titulado «Taurolatrías: la santa Verónica y el toro de la Vega», donde señala que las corridas de toros son un contrarrito de la misa católica, son un «eco o imitación con valores invertidos del sacrificio del cordero [Cristo]» (1995: 197). Asimismo, el antropólogo inglés hace notar que, durante el primer tercio, el matador presenta el capote al toro con el mismo gesto con el que Santa Verónica –según la leyenda– se acercó a Cristo para captar su Santa Faz en el pañuelo. Esto le hace pensar que el torero «encarna» en términos rituales a Santa Verónica, mujer con desarreglo menstrual que en un principio emplea su lienzo para cubrir la parte inferior de su cuerpo, pero que después hace de ese trazo el más puro imaginable, ya que la muerte del toro será análoga al sacrificio del «Cordero de Dios», el cual deja plasma-

do su rostro en el capote, como Cristo lo hiciera cuando Santa Verónica enjugó el sudor y la sangre del mesías con su lienzo (1995: 185,187).

Esta interpretación de Pitt-Rivers es la reformulación de un argumento previo (1984), al que quizás pueda considerarse el punto de arranque para las investigaciones modernas acerca de las fiestas de toros en España. Su propuesta de análisis se orientaba a interpretarlas como un evento con fuertes connotaciones eróticas, como si de una cópula combinada con un sacrificio totémico se tratara.

Entre el totemismo y la cópula sacrificial

Antes de abordar el análisis de Pitt-Rivers es preciso hablar de Michel Leiris, etnólogo francés que estuvo adherido al movimiento surrealista y llegó a ocupar la dirección del *Centre National de la Recherche Scientifique*. En su carrera, buscó aproximarse al objeto de estudio combinando su pasión poética con el estudio etnográfico. Así, su trabajo titulado *Espejo de tauromaquia* inicia sugiriendo en versos el carácter sexual y sacrificial de las fiestas de toros. Luego continúa su argumentación abandonando la rima pero conservando el estilo poético, para afirmar que «todas las acciones ejecutadas sobre el ruedo no son sino preparativos técnicos o ceremoniales para proceder a infringir [...] la muerte de un semidiós bestial: el toro bravo» (1981[1937]: 32). En este evento sacrificial dos tipos de sangre se derraman estableciendo una oposición que recuerda a las sociedades totémicas: «así como es ignominia de caballos destripados, honor de toros ensangrentados, encaste furioso de sangre *noble* que se opone al cruce innoble de la sangre de los caballos, de la misma manera podrían verse radicalmente distintas, en el dominio misterioso de la religión primitiva, la sangre sacrificial y la sangre menstrual» (1981: 40).² Ahora, si bien en la conclusión del ritual ve la muerte del dios y de su opuesto, en el proceso tejido con las evoluciones de la burla con capa y muleta describe al matador como un modelo que se encuentra entre Ícaro y Don Juan, que gracias a su astucia escapan de su destrucción final. A ese perfil donjuanesco del torero Leiris sumará la figura fálica del toro para dar cuenta de la dimensión erótica de la corrida.

2. No cabe duda de que para Leiris las fiestas de toros eran un sacrificio, de ahí que, además de referirse a estas como ya se ha citado, asegure que se tratan de algo más que un simple deporte. Para él son ceremonias en las que tiene lugar la «oblación del oficiante» (1981: 32). En otro lugar caracteriza la suerte de estoque de la siguiente manera: «El tercer tercio [...] es en el que se actualiza el sacrificio propiamente dicho. El matador armado con los instrumentos oblativos (estoque y muleta) subyuga al toro [...]» (1981: 70). Al parecer, otros autores han empleado la metáfora sexual para explicar estas celebraciones, pero prescindiendo de abordarlos como rituales sacrificiales. Al respecto véase Douglass (1984) y Tierno Galván (1961).

A partir de este momento la descripción de la fiesta de toros se convierte en una escena de coito. Los pasos y pases animados con un ritmo de vaivén con acercamientos y alejamientos son análogos a los movimientos durante la cópula. El grito colectivo de «¡Olé!», que acompaña y acompaña los pases del matador, equivale al rugido de una mujer en el límite del orgasmo. La estocada final, en la que concluye el escarceo amoroso, es la penetración sexual. Finalmente, hombre y bestia se separan y estalla la ovación del público coronándolo todo, como si fuera la distensión del placer, que equivale a una «eyaculación que tuviera por esperma los ‘¡oles!’» (1981: 53-57).

No cabe duda de que las argumentaciones de Leiris persiguieron en mayor medida propósitos literarios que propiamente científicos. Haciendo uso de una retórica que brilla por su estética, describe las emociones que en él produjeron las corridas de toros, sensaciones que le hacen pensar en una conmovedora fusión entre hombre y animal, entre sexualidad y muerte. El intento de traducir esta interpretación en argumentaciones más sistemáticas fue llevado a cabo por Pitt-Rivers en su artículo *El sacrificio del toro*. En este trató de establecer con precisión el simbolismo de las diferentes etapas que conforman las corridas de toros, asumiendo las conjeturas poéticas de Leiris. Además, como heredero intelectual de la antropología anglosajona del siglo XIX, parece estar seguro de que las fiestas de toros remiten a un antiguo rito totémico, donde la muerte de un dios se realizaba como una especie de exorcismo para superar temores sobrenaturales.

Para Pitt-Rivers, el hecho de que las corridas modernas pudieran considerarse un sacrificio era más que evidente para un antropólogo, por lo que no considera necesario demostrar que así fuera. Pero, ¿cuáles eran los objetos que se intercambiaban en el ritual y quiénes eran esas deidades? El autor no responde con claridad a la pregunta, pero se previene señalando que los rituales suelen cambiar de sentido bajo la apariencia de una forma tradicional y que la persistencia de la forma no garantiza la del contenido. Más bien, parece aceptar que no está presente el intercambio ni la deidad, pero algunos recuerdos quedan de ellos en el consumo de la carne después de la corrida y en el hecho de que su celebración tenga lugar en algunas fiestas católicas.

Convencido de que se trataba de un rito sacrificial, emprende el análisis del significado que subyace a dicha práctica. Para el autor, en el primer tercio, el matador le recuerda a un «sacerdote» –figura sexualmente ambigua–, ya que el capote de paseo le parece semejante a una estola o a una casulla (1984: 33). Pero poco después el torero se transforma en una imagen femenina: la montera le parece una peluca de muñeca y el

vuelo de la capa de lidia le evoca el movimiento circular de la falda de una «bailaora de flamenco» o la imagen de «Marilyn Monroe sobre el respiradero del suburbano» (1984: 34). Mientras el matador representa a una hermosa mujer, el toro es concebido como un emblema de virilidad agresiva.

El caballo del picador será la segunda aparición femenina que afrontará el toro, identificado de esta manera ya que el faldón acolchado que protege a la cabalgadura le recuerda el traje de lunares que visten las flamencas o el vestido que usa una mujer fácil al día siguiente de la feria. Así, mientras el bovino intenta introducir sus cuernos bajo este faldón acolchado, el picador barrena su pica en la herida, representando la figura del cabrón, del cornudo que ofrece a su mujer (el caballo) y luego castiga al ingenuo amante que ha atraído (1984: 36-37).

En el segundo tercio, de banderillas, el torero aparece para despojarse de su «sombbrero-peluca» (la montera), dejando atrás su identidad femenina. Ahora lleva en la mano el estoque y la muleta, lo cual le convierte en «el parangón de la masculinidad», en «hombre transformado en toro» (1984: 34,36). Al concluir el tercio, las banderillas han adornado la «ofrenda», arrancándola de la vida profana y convirtiéndola en sagrada (1984: 38). A partir de entonces, la herida en la cruz, parte más alta del lomo, será el centro de atención.

Para el último tercio, el toro disminuido y burlado pierde su honor, que trasmite al que lo domina. La humillación del animal termina con su violación, representada por la penetración del estoque en el lomo del animal, el cual se había transformado en un metafórico monte de Venus a través de las heridas previas. Dado que la cruz se encuentra ensangrentada antes de la penetración, Pitt-Rivers considera que representa una vagina en periodo menstrual. De manera que la penetración consiste en la violación de un tabú totémico del que hablaron los autores clásicos de la antropología y el cual –aseguraba– existía bajo diferentes formas en los cinco continentes: el temor de los hombres hacia la sangre femenina (1984: 43).

En este mismo sentido, como si de un recuerdo de los holocaustos primitivos se tratara, Pitt-Rivers señala que el «sacrificio» sangriento de las corridas de toros es una forma de purificarse de la polución de las reglas femeninas, un ritual en oposición complementaria con la misa, donde tiene lugar el sacrificio del cordero (1984: 42-43). El objeto es violar el tabú del coito *inter menses*, para exorcizar el miedo a la sangre femenina. Al mismo tiempo, gracias al trasvase que se efectúa entre la humanidad y la naturaleza, los hombres que dan muerte al bovino recibirían a cambio la capacidad sexual de aquel «dios totémico».

Renovación y expansión del totemismo sacrificial

La propuesta del carácter sacrificial del toreo ha sido seguida por un número importante de investigadores contemporáneos. Probablemente, su defensor más decidido ha sido Pedro Romero de Solís, quien ha dado un fuerte impulso a los estudios culturales taurinos y es ahora uno de los expertos más destacados en España. De ahí que debamos abordar algunos aspectos generales de sus argumentaciones. Romero, como ya lo habrían hecho Delgado y Pitt-Rivers, sigue la definición clásica de sacrificio acuñada por Hubert y Mauss (1970 [1899]: 153). En esa misma dirección, para él las corridas de la tauromaquia moderna tendrían una estructura trinitaria donde el bovino sería el *sacrificado*, el torero se define como *sacrificador* y el público como *sacrificante* (1995: 34; 1998: 247-248).

Romero (1995: 35) supone que la estocada de muerte es el milenario gesto sacrificial que tiende a desaparecer en las celebraciones taurinas. Se trata del elemento esencial del sacrificio, cuya amputación preocupa al autor que arrastre el festejo hacia su total desaparición. De hecho considera que es imposible que puedan subsistir, por problemas de estructura lógica, las corridas sin su correspondiente sacrificio, ya que en él cobran su sentido más profundo. La estructura del sacrificio se compone también de tres polos: el encierro, la muerte y el banquete (1998: 251). Nótese que estas etapas son las mismas que había enunciado Caro Baroja y finalmente no consiguió encontrar en el Toro de San Marcos.

En los casos estudiados por Romero, son pocas las señales que él mismo encuentra acerca del sacrificio, del banquete taurino y de las deidades, esto lo atribuye a la presión ejercida por la Iglesia y el espíritu Ilustrado ante los rituales «paganos» (1995: 94). No obstante, asegura que, aun cuando no se dé muerte al animal en un número importante de fiestas taurinas, se representa de manera simbólica. Por ejemplo, la suerte de los forcados culmina con la inmovilización de la res, acto que sugiere una muerte simbólica. En el Toro de San Marcos de Beas de Segura observa que nunca ha incluido el sacrificio del animal pero, como está convencido de que toda fiesta popular de toros lo tuvo, se siente obligado a buscarlo pues se encontrará escondido tras una modalidad sustitutoria, hoy día imperceptible (Romero, 2006: 152). El recuerdo del sacrificio finalmente cree encontrarlo en las cantidades de chuletas de cordero que se venden en los bares durante la fiesta y en la antigua distribución de las tortas de San Marcos (2006:155-156).

El mismo Pedro Romero, en un análisis que hace en torno a la emblemática figura del Toro de Osborne, trata de demostrar que el fuerte

impacto emocional de esta silueta bovina, empleada en las vallas publicitarias, deriva de que el toro es un tótem de España. Tras esas emociones subyace un antiguo culto mediterráneo que atribuye a los visigodos –sin presentar pruebas al respecto– y lo reconstruye en su imaginación como un banquete totémico. Más aun, considera que algunos restos de la mítica relación genealógica con la figura totémica pueden encontrarse en la guía telefónica de cualquier ciudad española, donde abundan apellidos como Toro, Novillo, Becerra, Baquero o Boyero; así como otros que se refieren al «despedazamiento ritual» como Cabeza de Vaca, Morro o Morcillo. Todo esto le lleva a concluir que «no resulta para nada descabellado que buena parte de los españoles o de los andaluces hayan podido proyectar sobre el toro de Osborne una serie de oscuras significaciones muy arcaicas» (1999: 370).

Pedro Romero coordinó diferentes publicaciones en las que consiguió reunir a un buen número de expertos interesados en las fiestas de toros. Dichas discusiones académicas parecerían haberse caracterizado por un notable consenso a favor del origen sacrificial de las fiestas de toros. Más aun, parecería que esas «prácticas de origen totemista» hubieran encontrado sus homólogas en el continente americano, por lo que fueron integradas por los nativos conquistados en una suerte de sustitución. Así, por ejemplo, Dominique Fournier (1995: 232) llegaría a afirmar que las fiestas de toros europeas, en las que un hombre a caballo lanceaba a las bestias, habrían sido utilizadas para reemplazar los sacrificios humanos que se celebraban en Mesoamérica. ¿Cómo se explicó dicha sustitución? El autor se puso en la posición de los conquistadores e imaginó qué habría sucedido: «Los españoles [...] comprendieron, muy pronto, que ese sistema generalizado [del sacrificio humano] aparecía, ante la mirada de las poblaciones civiles, como una forma de coerción necesaria. En consecuencia, los coloniales pensaron que sería interesante hacer una incursión en el centro de la mentalidad indígena para colocar, en ese mismo corazón colectivo, un auténtico sacrificio de sustitución» (1995). En ese mismo sentido, afirma que los pueblos que habitaron en la periferia de la capital azteca habrían percibido dicho cambio como un progreso, como una liberación social. Lamentablemente, el autor no presenta documentación alguna que confirmen las supuestas cavilaciones de los conquistadores o de los indígenas.

Siguiendo caminos paralelos, aunque con interesantes diferencias, Antoinette Molinié emprendió el estudio de la lidia del toro y el cóndor en los Andes peruanos, en las que se corre a un bovino con un cóndor atado a cuestras. A diferencia de la tauromaquia española, estas corridas no tienen como desenlace la muerte de ningún animal, por el contrario,

«quienes mueren a menudo, o por lo menos sufren heridas, son los indios» (2003: 506). Según Molinié, la sangre derramada por los participantes es una ofrenda dirigida a la divinidad de la Tierra. Aquí, entonces, encuentra una diferencia importante con la corrida española, la cual deriva de la dificultad para identificar al destinatario de la ofrenda en el caso hispano: «En el caso de la corrida andaluza es difícil definir a quién va dedicado el sacrificio del toro. Los que proclaman la dimensión oblativa de la fiesta nacional no lo han aclarado aún» (2003: 509). Sin embargo, ante la duda recurre a las argumentaciones del maestro: «El destinatario de la ofrenda podría definirse como el poder genésico. Siendo éste representado por el toro (como dice J. Pitt-Rivers, autor de la teoría), este último asumiría a su vez la función de víctima y de destinatario» (2003: 509).

Una vez que consigue rescatar el modelo del maestro ante el cuestionamiento que imponía el dato empírico, Molinié argumenta que las diferencias observadas en ambos procesos sacrificiales deriva de dos representaciones de lo divino: «en los Andes los dioses comen a los hombres, en España los hombres comen a su dios hecho hombre» (2003: 510). A ello agregaría que, mientras para los aficionados españoles el sacrificio del toro es implícito y desconocido de ellos, para los indígenas andinos el sacrificio del hombre es explícito y reconocido por todos los participantes.

A partir de esto cualquier lector atento podría cuestionarse si podemos afirmar la existencia de una oblación aún cuando el informante español no la reconoce, pero Molinié nunca lo pone en tela de juicio. Sin embargo, cuestiona que en el caso andino pueda hablarse de un simple proceso de sustitución del sacrificio humano por la oblación de un animal foráneo, dado que no se verifica la muerte del animal. Pero insistiendo en una postura difusionista asegura: «Los indios se han apoderado ni más ni menos de la dimensión sacrificial de las corridas de sus invasores, adaptándola a su tradición de sacrificio humano. Lo que ofrecen a sus dioses no es un toro en vez de un hombre sacrificado, sino su propia sangre mediante el toro y para el Toro» (2003: 511).

Esto implicaría que los andinos copiaron un sacrificio que descubrieron oculto en la estructura hispana «subyacente» y lo contrapusieron al sacrificio eucarístico, aun cuando la misma sociedad que importó las celebraciones taurinas desconocía ese carácter sacrificial de sus prácticas. Sin duda se trata de un argumento difícil de demostrar, pero resulta por lo demás interesante encontrar entre líneas la duda de que exista una auténtica oblación, particularmente al evidenciarse que no está tan claro a quién va dirigida la supuesta «inmolación» de la tauromaquia. Al respecto ya algunos especialistas se habían pronunciado con determinación.

La negación del sacrificio taurico

Paradójicamente, uno de los trabajos que inspiró la propuesta original de Pitt-Rivers fue quizás el primero en negar el tópico sacrificial de las fiestas de toros, su autor fue Ángel Álvarez de Miranda, quien parte del análisis de tres mitos españoles para dar cuenta del poder fecundante que se atribuye al toro en las tradiciones populares. Uno de los mitos habla de un bóvido fantástico, llamado el oricuerno, que posee la virtud de producir el cambio de sexo en la protagonista. Dicho relato hace pensar a Pitt-Rivers que esta transformación opera también en la tauromaquia. Sin embargo, Álvarez no pretendía llevar su argumentación a ese punto, sino explicar que la intervención del toro en las prácticas populares está vinculada a ideas alusivas a la generación, al poder fecundante del animal y a su virtud de transmitir este poder a los seres humanos. En otras palabras, el objetivo era conquistar, estimular y aumentar el poder generativo del varón y/o la fertilidad de la mujer (1998 [1962]: 67).

El papel del toro como trasmisor del poder genésico y de la fecundidad lo encuentra también en celebraciones matrimoniales de Extremadura, costumbre que es más antigua que la tauromaquia con estoque. Para dar cuenta de su antigüedad echa mano de una descripción que encuentra en las famosas *Cantigas de Santa María* de Alfonso X. El toro nupcial, de acuerdo con el viejo documento, tenía como protagonistas al novio y sus amigos que conducían al animal atado con una gruesa cuerda y utilizaban sus chaquetas para atraerlo, mientras otros jóvenes lanzaban dardos al toro para enfurecerlo. Especialmente interesante es que la fiesta no tenía como finalidad la muerte del bóvido. Parecería entonces que, con posterioridad, las bodas aristocráticas se transformarían en ejercicios caballerescos, donde el toro era alanceado a caballo, perdiendo su significado original, pero que persistió en la tradición popular. Se trata de costumbres que entre el pueblo fueron muy habituales hasta finales del siglo XIX (1998: 70-75). En la actualidad se pueden encontrar corridas similares, conocidas como el toro de cuerda, de la pea o enmaromado, pero ahora se practican fuera del contexto nupcial.

En su análisis, Álvarez trató de demostrar que originalmente los rituales taurinos no suponían la muerte del animal. De hecho, acertadamente explicó que en las actuales fiestas populares, conocidas como capeas o novilladas, el sacrificio no es una condición (1998: 79-80). La muerte del toro se incorporó en la transformación aristocrática y caballerisca, donde perdió su carácter religioso y se convirtió en un espectáculo lúdico: «sólo cuando dejó de ser cuestión sacral comenzó a parecer sacrificio» (1998: 81). Para este autor, la tauromaquia moderna retomó

la muerte del bóvido de las corridas caballerescas, como una continuidad secularizada del festejo taurino. De estas versiones ajenas al ámbito religioso, las fiestas populares recogen la práctica de dar muerte al animal, por lo que en algunas de ellas ha llegado a formar parte.

Nuevos análisis de las costumbres taurinas han demostrado también que la muerte no es un elemento estructural de los festejos taurinos y que este se presenta en las corridas modernas solo como una excepción. Así lo demostraron Désveaux y Saumade (1998: 241), tras analizar los diferentes tipos de corridas europeas. Algunos años más tarde, Saumade publicaría de manera individual un libro que constituiría una empresa de demolición de la teoría sacrificial, proponiendo un análisis comparativo de las tauromaquias. Tres argumentos son los que esgrime este autor en contra de las propuestas sacrificialistas. Primero, hace notar que en la tauromaquia no hay traza, ni explícita ni implícita, de que la inmolación del animal se dedique a alguna divinidad, persona u objeto particular. Segundo, afirma que la muerte del toro en las corridas actuales pierde cada vez más importancia dramática con respecto a los juegos de capa y muleta, hasta el punto en que el público suele clamar con entusiasmo por el indulto. Tercero, a través de la etnografía da cuenta de que en otros tipos de corridas europeas (portuguesa, navarro-aragonesa, camarguesa y landesa) la escenificación de la muerte no forma parte de sus respectivos reglamentos (2006:33).

Al respecto cabe subrayar que la tauromaquia moderna, protagonizada por el torero en traje de luces y con suerte de estoque, es solo una de las variantes de un amplio complejo festivo que se extiende allende las fronteras españolas, como bien han dado cuenta recientes investigaciones (véase Saumade, 2008; Maudet, 2010; Medina, 2013). En Europa, es preciso tomar en cuenta, por lo menos, el suroeste francés y el territorio portugués. Además, es necesario incluir todas las variantes de Norte, Centro y Sudamérica, donde las celebraciones taurinas son todavía más diversas. En este sentido, la tauromaquia con toros de muerte es solo una de las posibilidades en que se pueden llevar a cabo las fiestas de este tipo, en un complejo festivo donde la muerte no es una condición y no existen indicios de ritos sacrificiales.

Sin embargo, para los panegiristas del tópico sacrificial, la negación de este es un enorme error. Como Romero de Solís señalaría en el prólogo que preparó para la obra de Saumade, restar importancia a la suerte de la muerte solo aporta nuevos instrumentos ideológicos que apoyan la supresión de la suerte del estoque y son el comienzo de una aceptación teórica de la exigencia radical de los movimientos animalistas. No cabe duda de que se trata de las palabras de un hombre comprometido con una

añeja tradición hispana, que tuvo el valor de enfrentarse –con el apoyo de sus colegas– ante la Asamblea del Parlamento de Estrasburgo en 1993 para defender a «capa y espada» la fiesta brava (véase Martínez, 2012).

De la insistencia en el sacrificio táurico

Si bien ha sido necesario argumentar la antigüedad y la relevancia estructural de los sacrificios taurinos para defender la conservación de las fiestas, fenómeno cultural de enorme relevancia identitaria en el suroeste europeo y América, parecería que existen otros motivos derivados de inclinaciones teóricas que se han impuesto en las argumentaciones. Uno de ellos consiste en la aplicación mecánica del viejo modelo de los antropólogos que dieron forma a la noción de «totemismo», como Frazer y Durkheim, con los que se ordenaban fenómenos de distinta índole de manera cronológica y unilineal, método propio del evolucionismo de la época. Desde esta perspectiva, el sociólogo francés definiría a la prohibición del incesto como un vestigio de las reglas de exogamia, configuradas en el pasado totémico de la humanidad y derivadas del temor universal a la sangre menstrual, idea notablemente influyente en los trabajos de Pitt-Rivers.

La idea general de Durkheim consistía en que, dado que el tótem era considerado un ancestro del clan, todos los miembros de este consideraban estar hechos de la misma sustancia que él (1996 [1897]: 196). A partir de ese sentimiento de consubstancialidad, se asume que el tótem reside principalmente en la sangre, él mismo sería la sangre, y cuando se derrama es el dios el que se dispersa. De ahí el tabú que –según Durkheim– «constituye una norma de todas las sociedades totémicas»: la prohibición de alimentarse de un animal o una planta que pertenezcan a la misma especie del tótem. Ese mismo sentimiento de respeto lo inspiraría la mujer, ya que pasa –diría el mismo autor pensando en el menstuo– «una parte de su vida en la sangre» (1996: 199).

Durkheim asumió que en los clanes «primitivos» eran de filiación uterina, por lo que la sangre materna era de posesión común. Por lo tanto, gracias a esa estrecha relación con la sustancia divina, la sangre femenina adquiriría un valor religioso más elevado que exigía la evitación y obligaba a buscar pareja fuera del grupo. ¿Pero por qué el respeto hacia un objeto se convierte en repulsión? Durkheim responde de la siguiente manera: «Cuando uno no sabe por qué estaba prohibido comer la carne de tal o cual animal, se imagina que éste debe ser impuro. Es por ello que los seres cuyo contacto se rehúye por respeto religioso acabaron por parecer inmundos, y por lo que los ritos existentes se acomodaron mucho

mejor a la segunda concepción que a la primera» (1996: 202). Esta es la conjetura que respalda la presunta *universalidad del temor a la sangre menstrual*, rasgo de la humanidad que habría persistido hasta nuestros días.

Esta supuesta persistencia la sostienen los panegiristas de la teoría taurino-sacrificialista, echando mano de la obra de Edward Tylor (1977-1981 [1871]), creador de la «doctrina de las supervivencias». Aunque Pitt-Rivers (1984: 31) disintió con Tylor en la idea de que, en el proceso de evolución, el ritual habría de ser reemplazado por la moralidad. Por el contrario este persistiría bajo otras formas. Así, las fiestas de toros serían la «supervivencia» de viejos sacrificios totémicos. Sin embargo, como ya lo había demostrado Lévi-Strauss (1993 [1949], 1978 [1962]), la noción de «totemismo» ha sido inoperante por su ambigüedad desde su origen. Además, nunca fue posible demostrar la existencia de ese «pasado primitivo» de la humanidad, como tampoco se confirmó la universalidad del horror a la sangre menstrual. Acerca de los problemas en el empleo de dicha categoría para el análisis social ya nos había advertido Robert Lowie, quien se preguntaba: «¿Por qué no abandonar el vano esfuerzo de arrojar a un mismo lecho de Procusto un sistema de nomenclatura, un sistema de heráldica y un sistema de ritos religiosos o mágicos? Sería provechoso estudiar cada uno de estos por separado y estudiar sus conexiones cuando estas aparezcan. Encarar bajo un mismo rubro cosas dispares solo puede producir confusión» (1972 [1920]: 105-106).

A la postura sacrificialista de los estudiosos de las fiestas taurinas, derivada de la búsqueda de supervivencias del totemismo, se sumó una lectura particular de Hubert y Mauss (1970 [1899]) que aportaría argumentos para reforzar la asociación del «totemismo» con los «holocaustos». De acuerdo con estos autores, el sacrificio implica una identificación entre el sacrificador, el sacrificado y el dios; una cadena de identificaciones que se va construyendo a lo largo del ritual, dando como resultado un fenómeno de consubstancialidad similar al que se atribuyó a las sociedades totémicas, una identificación con la deidad a través de la oblación. Homologándolos de esta manera, se conseguía explicar al sacrificio como un vestigio del totemismo original, como lo fuera la prohibición del incesto. Finalmente, bajo la influencia de Leiris, se asumiría una libertad literaria que facilitaría la elaboración de interpretaciones simbólicas, las cuales estarían a medio camino entre la ensoñación surrealista y las conjeturas evolucionistas.

Los estudiosos modernos de las celebraciones taurinas reprodujeron dichas formulaciones, construyendo una historia conjetural que podía inferirse a partir de la suerte de espada en los cosos taurinos.

Paradójicamente, la tauromaquia, práctica que sería considerada la más evolucionada y civilizada de su especie, conservaría el rasgo más primitivo que permitiría a los especialistas formular una continuidad entre las creencias más salvajes y la inmolación artística contemporánea. Sería el vestigio de un viejo ritual dedicado a las deidades grecolatinas y, más aun, a los desconocidos dioses totémicos a quienes rindieron culto los primeros pobladores de la Península Ibérica o Europa.

Igualmente paradójico resulta que las fiestas de toros populares, más «salvajes» y «arcaicas» desde el punto de vista de los estudiosos de la tauromaquia, se habrían dado a la labor de ocultar el punto esencial de estos rituales: la muerte del bovino. Ya Caro Baroja había aceptado que en el Toro de san Marcos no había sacrificio o inmolación alguna. Sin embargo, a pesar de ser consciente de que no era posible comprobar el origen romano, se negó a volver al presente sin una «víctima sacrificial» y se internó todavía más hasta encontrar un elemento semejante en el mundo griego. Finalmente, ante las dificultades antes reseñadas, se conformó con afirmar que el toro de las fiestas contemporáneas encarnaba a Dionisos.

Los sucesores de Caro Baroja no renunciarían a esa empresa especulativa, ya con una larga tradición; por el contrario, intentarían confirmar la identificación del toro con un dios, a la vez que se empeñarían en descubrir el sacrificio totémico subyacente en el rito, así como demostrar la continuidad histórica de dichas prácticas. En esta empresa, el Toro de san Marcos serviría como un puente entre los orígenes totémicos y el presente, como una versión que aparentemente confirmaba sus argumentaciones pero que, al leerla detenidamente, podemos observar que las contradecía. Armadas de esta guisa, algunas investigaciones todavía siguen buscando el carácter sacrificial oculto detrás de las fiestas de toros.

Comentarios finales:

Hacia un análisis comparativo de los rituales taurinos

Con todo lo anterior no se pretende negar la existencia de ritos sacrificiales de toros, por supuesto que los hay y los hubo. Sin embargo, esto no significa que todas las celebraciones taurinas puedan agruparse bajo la denominación de «ritos sacrificiales». Particularmente no encajan en esta categoría los festejos a los que aquí hemos hecho referencia, en especial por la ausencia de un acto oblativo en los mismos. Es decir, no se confirma la existencia de una deidad receptora del holocausto que recoja la sangre a cambio de efectos útiles para los hombres. Más aun, no es posible confirmar que la muerte del animal sea un rasgo estructural de dichos eventos.

Resulta entonces que los ritos sacrificiales pertenecen a un género

distinto al que nos ocupa, pero que se han entremezclado con este en la descripción de un proceso histórico, gracias al cual los ritos «paganos» habrían persistido en la religiosidad católica. La antropología nos ha demostrado ya que ese tipo de agrupamientos solo nos conducen a ubicar a la alteridad y su diversidad en un estado «primitivo» que niega su autenticidad y dinamicidad cultural, conservándola solo como un fósil de un pasado remoto. Debemos también advertir que, si bien los grupos indígenas americanos han adoptado al bovino para ritos sacrificiales, en estas prácticas suelen predominar las nociones de las religiones nativas, muy distantes a los patrones que imperan en aquello que podemos denominar tentativamente el «complejo festivo euro-americano», del cual formarían parte la tauromaquia moderna, los encierros, los forcados, las corridas camarguesas, los rodeos, el rejoneo y la charrería, entre muchos otros.

Marcar la frontera entre dicho complejo festivo y las prácticas de carácter sacrificial sería de especial importancia para la comparación de los festejos taurinos y evitar confusiones similares a las que produjo la noción de «totemismo», concentrando bajo una misma categoría fenómenos tan dispares. Igualmente es conveniente considerar que para afirmar el reemplazo del sacrificio humano por el de bovinos es indispensable, además de un amplio conocimiento de los procesos históricos locales, contar con pruebas documentales que lo confirmen y conocer las lógicas que imperan en los rituales de las sociedades a las que se atribuye una sustitución de esta índole. Al respecto resulta muy ilustrador el caso analizado por Maurice Bloch (2004 [1985]) entre los *merina* de Madagascar. En la mitología de este grupo, un antropólogo y misionero encontró un relato con el que creyó descubrir que todos los ritos funerarios malgaches se basaban en la «antigua costumbre de comer la carne de los ancestros», sustituida en fechas recientes con el consumo de bovinos. La publicación de esta hipótesis causó un escándalo mayor y resultó ser una interpretación poco fidedigna.

El principal error recayó en interpretar un discurso nativo, esencialmente metafórico, de manera literal. De ahí que Bloch emprenda el análisis del relato para dar cuenta del error y explicar que esas metáforas aparentemente «caníbales» hacían alusión a la dependencia de los descendientes en las generaciones previas. En sentido figurado expresaba también la idea de que diferentes generaciones de un grupo de descendencia estaban hechas de una misma sustancia, la cual era transferida continuamente. Así, Bloch demuestra que la antropofagia no existió ni fue sustituida por el consumo de carne de res entre los *merina*. De ahí que haga la siguiente recomendación, la cual considero muy relevante para el tema que abordamos: «*When dealing with metaphors we have to*

understand not only what they stand for, but why the image has evocative power, a power which enriches what is paralleled by suggesting other connections with culturally constructed emotional states, culturally constructed experiences and culturally constructed knowledge» (2004: 171).³

Intentos similares de encontrar la sustitución del sacrificio humano por el del toro se han emprendido en diferentes lugares de Latinoamérica. Permítame el paciente lector mencionar brevemente el caso particular de los *wixaritari* (huicholes). La tradición ritual de este grupo del occidente mexicano, obliga a que casi en toda celebración se lleven a cabo sacrificios de toros. Para los *wixaritari*, la sangre es el alimento de los ancestros deificados y el elemento que ellos donan a los dioses a cambio de las lluvias, las buenas cosechas y la salud.

Esta práctica cuenta con todos los elementos para ser definida como un rito sacrificial. En ello contrasta con el complejo festivo «euro-americano» y encontramos una lógica ritual completamente distinta, lo que ha hecho pensar a algunos investigadores que la muerte del bovino ha sustituido los sacrificios humanos prehispánicos. A esta conclusión llega Séverine Durin (2005) al analizar la asociación simbólica entre niños y becerros. Al parecer, dicha relación se establece –según la autora– gracias a que los bovinos son inmolados aun cuando son lactantes. También menciona que el sacrificio humano estuvo muy difundido en la región, pero solo haciendo referencia a documentos de las vecinas sociedades coras. Esta argumentación es un poco endeble, pero existen más datos para sustentar la identificación entre niños y becerros, ya que en términos mitológicos ambos se identifican con la lluvia (Medina, 2012: 21-59). No obstante, esto no confirma que la muerte del toro sustituya un antiguo sacrificio infantil.

Este tipo de identificaciones entre plantas, animales, astros, fenómenos naturales y hombres abundan en la cultura *wixarika*, ya que de acuerdo con la exégesis mitológica todos estos comparten un origen humano, lo cual les permitía comunicarse sin obstáculos antes del amanecer de los tiempos. Es decir, a todos estos se les otorga un lugar como entes susceptibles de socialización, lo cual permite establecer una serie de intercambios con estos elementos del entorno, que no son otra cosa que miembros de la familia primigenia de la que desciende toda la humanidad.

Parecería entonces que la asociación entre toro y niño es solo una

3. «Cuando tratamos con metáforas tenemos que entender no solo lo que ellas significan, sino por qué la imagen tiene poder evocador, un poder que enriquece a aquello que es considerado análogo, sugiriendo otras conexiones con estados emocionales culturalmente contruidos, experiencias culturalmente contruidas y conocimientos culturalmente contruidos» [traducción propia].

de las manifestaciones de un amplio y poderoso juego de metáforas que permite la construcción del conocimiento del entorno y la organización de la experiencia. No se trata de una simple «supervivencia» del sacrificio humano, cuya existencia en esta sociedad indígena es para algunos especialistas solo probable, pero objetivamente incierta. Antes es preciso recordar que el mito y el ritual son ámbitos en los que la metáfora, la sinécdoque y la metonimia, ocupan un lugar importante. Particularmente, en el caso *wixarika*, otorgar un carácter humano al entorno y hacerlo un agente de socialización es de vital importancia.

Quizás en el futuro nuevos datos permitan confirmar la hipótesis de la sustitución, pero por ahora debemos tener presente que para demostrar que un rito es propiamente indígena, no es necesario que este reemplace a otro prehispánico. Nuevas prácticas pudieron surgir a partir de la introducción de los bovinos en el continente americano y habrán echado a volar la creatividad nativa, que con su pensamiento particular busca constantemente dar explicación a todo lo que les rodea. De alguna manera, al otorgar tanta importancia a la sustitución, en busca de la continuidad, se atribuye un falso estatismo a las sociedades indígenas, pero sobre todo, se niega la capacidad de innovación, muy al estilo en que lo hicieron los maestros del difusionismo.

Además es conveniente tener en consideración que, al margen de los ritos sacrificiales, los indígenas americanos han adoptado prácticas festivas propias del complejo «euro-americano». De hecho, no tardaron mucho tiempo en apropiarse de estas celebraciones taurino-ecuestres, importadas durante los primeros años de la conquista por los españoles (véase Rangel, 1980 [1924]). Más aún, muy pronto los nativos las transformaron y crearon sus propias versiones de las mismas, que han coexistido con las hispanas. Por ello, para emprender el análisis comparativo de estas, es necesario distinguirlas de las prácticas sacrificiales. Igualmente, es importante aceptar la capacidad creadora e inventiva de las sociedades, así como el poder de transformación que potencialmente pueden tener los elementos exógenos. Finalmente, es preciso reflexionar acerca de la manera en que el ganado mayor ha podido activar la creatividad de los grupos humanos, antes de conjeturar el origen de las prácticas taurinas en un pasado remoto.

Referencias bibliográficas

Almenas, Conde de las (1918). Exposición del arte en la tauromaquia, en *El arte de la tau-*

- romaquia*. Madrid: Blas y Cía.: 5-27.
- Álvarez de Miranda, A. (1998 [1962]). *Ritos y juegos del toro*. España: Biblioteca Nueva.
- Brandes, S. (2009). Torophies and Torophobes: The politics of Bulls and Bullfights in Contemporary Spain. *Anthropological Quarterly*, 82: 779-794.
- Bloch, M. (2004 [1985]). Almost eating the ancestors. En *Ritual, History and Power*. Oxford: Berg: 166-186.
- Caro Baroja, J. (1945). El toro de san Marcos. En *Revista de dialectología y tradiciones populares*, I: 88-121.
- Casas Gaspar, E. (1950). *Ritos agrarios. Folklore campesino español*. Madrid: Escelicer.
- Cossío, J. M. (1943). *Los toros. Tratado técnico e histórico*. Tomo I. Madrid: Espasa-Calpe.
- Delgado Ruiz, M. (1986). *De la muerte de un dios*. Barcelona: Península.
- Delgado Ruiz, M. (1994). Tener o no tener. Los bueyes en la fiesta del pi en Centelles, Cataluña. *Mediterráneo*, 5 (6): 77-97.
- Désveaux E. y Saumade S. (1998). Relativizar el sacrificio o el cuadrante taurómico. *Demófilo*, 25: 236-243.
- Douglass, C. (1984). Toro muerto, vaca es: an Interpretation of the Spanish Bullfight. *American Ethnologist*, 11 (2): 242-258.
- Douglass, C. (1997). *Bulls, Bullfighting, and Spanish Identities*. Arizona: University of Arizona Press.
- Durin, S. (2005). Sacrificio de reses y competencia por el espacio entre los *wixaritari* (hui-choles). *Alteridades*, 29: 89-102.
- Durkheim, É. (1996 [1897]). La prohibición del incesto. En *Clasificaciones primitivas*. Barcelona: Ariel: 138-218.
- Erro y Azpiroz, J. B. (1806). *Alfabeto de la lengua primitiva de España*. Madrid: Repullés.
- Feijoo, B. J. (1778 [1736]). Toro de San Marcos. En *Teatro crítico universal*, Tomo 7. Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros: 200-220.
- Fournier, D. (1995). Tauromaquia americana: ¿un grandioso sacrificio de sustitución? En *Sacrificio y tauromaquia en España y América*. Romero de Solís, Ed. Sevilla: Real Maestranza de Caballería de Sevilla / Universidad de Sevilla: 231-253.
- Hubert, H. y M. Mauss (1970 [1899]). De la naturaleza y de la función del sacrificio. En *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona: Barral: 143-248.
- Leiris, M. (1981 [1937]). *Espejo de Tauromaquia*. Madrid: Turner.
- Lévi-Strauss, C. (1993 [1949]). *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Planeta-De Agostini.
- Lévi-Strauss, C. (1978 [1962]). *El totemismo en la actualidad*. México: FCE.
- Loperráez, J. (1978 [1788]). *Descripción histórica del Obispado de Osmá*. Tomo II. Madrid: Turner.
- Lowie, R. (1972 [1920]). *La sociedad primitiva*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lozano, C. (1667). *Historia de los Reyes Nuevos de Toledo*. Madrid: Imprenta Real.
- Martínez de Vicente, P. (Coord.) (2012). *Ritos y símbolos en la tauromaquia*. Barcelona: Bellaterra.

- Maudet, J. B. (2010). *Le taureau marque son territoire*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Medina, H. (2012). *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixarika del sur de Durango*. México: M.Á. Porrúa / UASLP.
- Medina, H. (2013). *Los charros en España y en México. Estereotipos ganaderos y violencia lúdica*. Salamanca: Instituto de las Identidades-Diputación de Salamanca.
- Molinié, A. (2003). El toro y el cóndor en lidia: una corrida en los andes peruanos. En *Fiestas de toros y sociedad*. García-Baquero y Romero, Eds. España: Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla / Universidad de Sevilla: 495-513
- Navas, Conde de las (1899). *El espectáculo más nacional*. Madrid: Rivadeneyra.
- Pitt-Rivers, J. (1984). El sacrificio del toro. *Revista de Occidente*, 36: 27-47.
- Pitt-Rivers, J. (1995). Taurolatrías: La Santa Verónica y el Toro de la Vega. En *Sacrificio y tauromaquia en España y América*. Romero, Ed. España: Real Maestranza de Caballería de Sevilla / Universidad de Sevilla: 181-201.
- Rangel, N. (1980 [1924]). *Historia del toreo en México*. México: Cosmos.
- Romero de Solís, P. (1995). La tauromaquia considerada como un 'sacrificio'. En *Sacrificio y tauromaquia en España y América*. Romero, Ed. Sevilla: Real Maestranza de Caballería de Sevilla / Universidad de Sevilla: 27-101.
- Romero de Solís, P. (1998). La dimensión sacrificial de la tauromaquia popular. *Demófilo*, 25: 245-258.
- Romero de Solís, P. (1999). El 'toro de Osborne' y la identidad cultural. Reflexiones desde la Sociología del Arte. En *Des taureaux et des hommes*. Bonchamp-Lès-Laval: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne: 359-373.
- Romero de Solís, P. (2006). La tauromaquia del Carmelo. El toro de la virgen de Grazalema (Cádiz) y el toro de san Marcos de Beas (Jaén). *Anduli*, 6: 147-157.
- Saumade, F. (2006). *Las tauromaquias europeas*. España: Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla / Universidad de Sevilla / Universidad de Granada.
- Saumade, F. (2008). *Maçatl: Les transformations mexicaines des jeux taurins*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Shubert, A. (2002 [1999]). *A las cinco de la tarde. Una historia social del toreo*. Madrid: Turner.
- Siret, L. (1933). Origen y significación de las corridas de toros. En *Homenagen a Martins Sarmento*. Guimarães: Sociedade Martins Sarmento - Ministério Insução Pública - Junta de Educação Nacional: 381-384.
- Tierno Galván, E. (1961). *Desde el espectáculo a la trivialización*. España: Taurus.
- Tylor, E. (1977-1981 [1871]). *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.