



AIBR  
**Revista de Antropología  
Iberoamericana**  
www.aibr.org  
**Volumen 12**  
**Número 2**  
Mayo - Agosto 2017  
Pp. 147 - 168

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

## **Los problemas del patrimonio inmaterial: uso y abuso de los animales en España**

**Eloy Gómez Pellón**  
Universidad de Cantabria

**Recibido:** 20.03.2017

**Aceptado:** 13.05.2017

**DOI:** 10.11156/aibr.120204

## RESUMEN

Considerando que las sociedades que experimentan procesos de modernización y de posmodernización lo hacen adoptando un acusado cambio de valores, este texto parte de la hipótesis de que los valores de tradición asociados al patrimonio cultural inmaterial pueden resultar contradictorios y conflictivos en las sociedades posindustriales. Para poner a prueba la hipótesis, mediante metodología comparativa, se han explorado distintos casos, caracterizados por la presencia de animales, que se continúan desarrollado con arreglo a una inveterada tradición, en los cuales los animales son vejados, humillados y sometidos a un sufrimiento innecesario. Es el caso del ganado bovino, inseparable de las diversiones en España, pero también de los gallos de pelea, tan frecuentes en algunas regiones españolas, como Andalucía y Canarias, cuyo uso y abuso despierta numerosas similitudes. A pesar de que el cambio social experimentado en las últimas décadas ha hecho que los españoles se decantaran generalizadamente por los valores posmaterialistas, cada vez más alejados de los tradicionales, los grupos sociales más refractarios al cambio son los sostenedores de estas tradiciones, firmemente impugnadas por los abolicionistas. En estas circunstancias, tanto el Gobierno central como los Gobiernos regionales han ofrecido respuestas contradictorias, promulgando, por un lado, una legislación protectora de los animales, y, por otro lado, realizando numerosas excepciones, que no hacen sino mostrar la creciente dificultad que entraña la defensa de los valores tradicionales asimilados al patrimonio inmaterial en una sociedad de la Modernidad tardía.

## PALABRAS CLAVE

Patrimonio inmaterial, maltrato animal, tauromaquia, peleas de gallos, España.

**CONFLICTS OF INTANGIBLE HERITAGE: USE AND ABUSE OF ANIMALS IN SPAIN**

## ABSTRACT

Bearing in mind that societies which undergo modernisation and post-modernisation processes change their values considerably, this text is based on the hypothesis that traditional values associated with intangible cultural heritage may be contradictory and conflictive in post-industrial societies. To test this hypothesis with comparative methodology, this study explores a series of cases involving the presence of animals, which continue to be carried out in accordance with inveterate tradition, in which the animals are harassed, humiliated and subjected to unnecessary suffering. This is the case of bovines, an essential element of festivities in Spain, but also fighting cocks, which are common in some regions, such as Andalusia and the Canary Islands, and whose use and abuse suggest numerous similarities. Although social change in recent decades means that Spanish people generally favour post-materialistic values, increasingly distant from tradition, social groups more refractory to change maintain these traditions, which are firmly contested by abolitionists. In these circumstances, both central and regional governments have offered contradictory responses, on one hand promulgating laws protecting animals and on the other making numerous exceptions. These only reveal the growing difficulty involved in defending traditional values linked to intangible heritage in a late Modern society.

## KEYWORDS

Intangible heritage, animal mistreatment, bullfighting, cockfighting, Spain.

## Introducción

El presente texto tiene por objetivo verificar que el patrimonio inmaterial y la tradición que este conlleva son compatibles con los valores propios de una sociedad posindustrial, o si se quiere de la Tardomodernidad, o como algunos la han denominado, de la Posmodernidad. El *patrimonio cultural*, como noción, se cargó de fuerza en la segunda mitad del siglo XX, hasta alumbrar otro concepto derivado que es el del *patrimonio inmaterial*, el cual, como vienen sosteniendo reiteradamente los documentos más importantes de la Unesco (Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, 2003), cumple una función inestimable como «*factor de acercamiento y de entendimiento entre los seres humanos*». De acuerdo con tales documentos, el patrimonio inmaterial, transmitido «de generación en generación», se recrea incesantemente dentro de cada comunidad o grupo, infundiendo un «*sentimiento de identidad y continuidad*» que es fuente de todo tipo de valores. Sin embargo, nosotros sabemos que los valores evolucionan en el transcurso del tiempo, y más aún cuando se produce una interdependencia cultural tan profunda como la que está teniendo lugar en el mundo en las últimas décadas por efecto de la globalización, con la consiguiente transformación de los modos de ser y de pensar. Vivimos en sociedades en las que afloran permanentemente las reivindicaciones de los derechos de solidaridad, de igualdad, de conservación de la naturaleza, y de una cultura de paz, por poner algunos ejemplos. En esta situación, cabe preguntarse si los valores que transmite el patrimonio inmaterial, asentado sobre los fundamentos de la tradición, tal como se deriva de los documentos de la Unesco, no entrarán en colisión con otros valores estimados en nuestros días como preferentes. Este artículo trata de acercarse a un problema que puede resultar trascendente, y que consiste en saber hasta qué punto el contenido y el significado de esta parte del patrimonio cultural son tan incommovibles como se pone de manifiesto en estos documentos, y como se ha afirmado reiteradamente en los últimos años.

Los textos de la Unesco atribuyen al patrimonio inmaterial una gran amplitud, al incluir en su seno usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas de los grupos humanos, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes. Sin embargo, esta amplitud del patrimonio inmaterial queda limitada por la compatibilidad con los derechos humanos reconocidos como tal por los protocolos internacionales, así como por los imperativos del respeto mutuo entre los seres humanos y el desarrollo sostenible (Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, 2003: art. 2). Estas últimas son

cautelos que, con demasiada frecuencia, no parecen ser contemplados con el rigor que se espera, de modo que las declaraciones de patrimonio inmaterial realizadas por las Administraciones raramente se acompañan de valoraciones sobre el grado de cumplimiento de los requisitos exigidos por la Unesco y por otras organizaciones internacionales. La hipótesis de la que partimos es que, dado que los valores de una sociedad resultan muy afectados por los procesos de modernización, aunque no de manera uniforme, sería posible que los valores de tradición que van asociados al patrimonio cultural, y de ello es un buen ejemplo el patrimonio inmaterial, contradijeran los valores de modernidad o, incluso, de posmodernidad que caracterizan a nuestras sociedades, lo cual, a su vez, explicaría la formación de grupos sociales con intereses contrapuestos en torno al patrimonio inmaterial. De lo dicho se deduciría que determinados valores y derechos asociados al patrimonio inmaterial, contra lo que se predica como regla general, adolecen de debilidad, hasta el extremo de contradecir valores y derechos consolidados, y, en el peor de los casos, de vulnerarlos. En el presente trabajo se trata de probar esta hipótesis, explorando distintas tradiciones españolas, que forman parte de la herencia recibida, que son percibidas como patrimonio cultural, en este caso como patrimonio inmaterial, cuyo denominador común consiste en que los animales juegan en ellas un papel central.

## Marco teórico

Un cambio muy intenso y profundo en los modos de pensar y de actuar, el que surge a partir de la industrialización, con el nacimiento de la sociedad de masas y la configuración de la sociedad de clases, motiva la necesidad de preservar bienes del pasado y dotarlos de un significado nuevo, gracias al cual los objetos y las prácticas referenciadas, mediante la correspondiente negociación, pasan a integrar ese campo de significación que la segunda Modernidad, por utilizar el concepto de Beck (2002), o la Modernidad tardía, como diría Giddens (2002), o la Modernidad líquida de Bauman (2000), ha acotado con el nombre de *patrimonio cultural*. En realidad, este campo de significación (Ariño 2012: 210-213; Lowenthal, 2003) viene a aliviar la herida de una ruptura que no puede ser suturada de otro modo. A falta de una relación más estrecha con el pasado, se intenta crear una conectividad, gracias a la noción de *patrimonio cultural*, mediante la cual el pasado pueda quedar reducido a una representación selectiva a escala.

Ahora bien, la hipótesis que se ha formulado en el primer apartado de este texto nace de un marco teórico, surgido en los últimos años, que

advierte de los posibles riesgos que basculan sobre los derechos colectivos implícitos en el patrimonio inmaterial. De este modo, son numerosos los trabajos que vienen revelando que la cultura no es admirable en sí misma por el hecho de ser una herencia, sino porque los valores y derechos que representa no franquean la dignidad humana, ni los derechos consolidados, ni el respeto a la naturaleza (Meyer-Bisch, 2008). Así, se ha puesto de manifiesto que el patrimonio inmaterial, y el cultural en general, puede ser tanto un mecanismo para generar identidad en una comunidad humana determinada, como para provocar disensos y fracturas entre comunidades que comparten un mismo espacio territorial, como sucede en algunas sociedades multiculturales (Chechi, 2016; Silverman y Ruggles, 2007), teniendo en cuenta las diferencias existentes en la percepción de los valores y los derechos derivados. Por otro lado, el reconocimiento de la diversidad cultural que proclama la Unesco no es empresa fácil, dadas las dificultades que entraña el acuerdo en muchos de los conceptos señalados, y en otros, tenidos como inalienables, como son los derechos humanos, partiendo de la evidencia de que las experiencias básicas del ser humano, tales como el yo, la libertad y la soberanía, por ejemplo, difieren sustancialmente entre culturas (Kapchan, 2014), especialmente considerando que fundamentos filosóficos de los derechos y valores, que a veces son tenidos por fundamentales, son vistos y sentidos como eurocéntricos (Renteln, 2011).

En las últimas décadas, y este es el objeto del presente texto, ha crecido aceleradamente, en todas partes, la conciencia de la defensa de la naturaleza en general, y la de los animales en particular, hasta el extremo de que su protección se ha convertido generalizadamente en norma. La publicación de la obra del filósofo Peter Singer (2011) en los años setenta sobre el dominio y la explotación de los animales por parte de los seres humanos, acompañada de una profunda preocupación por el futuro de aquellos, está en el comienzo de una honda reflexión. Aunque el asunto del sometimiento de los animales fue formulado inicialmente por Bentham (2008), es Singer quien, desde la perspectiva de la filosofía moral, le da la vuelta al problema clásico de si tienen derechos los animales, para, sin rehuir por entero el mismo, preguntarse si los animales pertenecen a la misma comunidad moral que el ser humano. Nosotros sabemos que muchas especies animales poseen cultura (porque aprenden), y también sabemos que tienen intereses y sentimientos, hasta el punto de que suscitan nuestra atención y nuestra consideración (Francione, 1995; Singer, 2011). Somos conscientes de que, a lo largo de la historia, y especialmente en los tiempos recientes, las fronteras de esta comunidad moral han cambiado considerablemente. Durante tiempo fueron la «raza» y el sexo los que



determinaron los bordes de esta comunidad, y más tarde la especie. Pero el constructivismo, al igual que el utilitarismo, ha abogado por la inclusión de los animales y a los humanos en una misma comunidad moral. Sin embargo, la frontera de la comunidad moral constituye un aspecto muy controvertido del debate entre los constructivistas y los fundacionistas. Mientras que para los primeros no hay duda de la existencia de esta comunidad moral (Regan, 2016), de acuerdo con una gradación de derechos morales dada por la naturaleza y las capacidades, para los fundacionistas esa comunidad resulta cuestionada a partir del criterio de dignidad que le es atribuido en exclusiva a los humanos. Aun así, desde la perspectiva fundacionista, Adela Cortina (2009) admite que, si bien los animales no son sujetos morales, parece innegable que son objeto de obligaciones morales. La cuestión no es baladí, porque remite a la discusión sobre los derechos de los animales, y al hecho de si estos derechos simplemente deben ser objeto de concesión o, por el contrario, lo deben ser de reconocimiento.

En este contexto, en el año 2011, por efecto de la presión ejercida por la sociedad civil, el Gobierno italiano decidió retirar su propuesta para que una de las fiestas más características de la tradición italiana y europea, *Il palio de Siena*, integrara la lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad que confecciona la Unesco. El hecho de que se tratara de una celebración inveterada, de orígenes medievales, y celebrada con sorprendente fidelidad al pasado y con absoluta continuidad, no pudo evitar que fuera apartada de la candidatura. La violencia y el riesgo para la integridad que recaía sobre los caballos que recorren con brío la Piazza del Campo, y que son causa de graves accidentes, supuso una acusación insalvable realizada por parte de los defensores de los animales (Maffei, 2011), ante cuyos argumentos cedió el deseo de convertir este espectáculo en Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

Las sociedades humanas, con raras excepciones, acogen en todas partes manifestaciones festivas irrespetuosas con los animales, herederas de un tiempo en el que la soberbia del ser humano negaba cualquier tregua que pusiera en duda su incontestable dominio sobre los animales no humanos. Por añadir un nuevo ejemplo, en algunos Estados norteamericanos se producen sueltas masivas de palomas con el objetivo de que los asistentes participen en un despiadado tiro de pichón. S.J. Bronner (2005 y 2008) relata en sus trabajos las dimensiones de estos espectáculos en Pennsylvania a lo largo del siglo XX, que terminaron dando lugar a choques frontales entre los entusiastas de esta práctica y los movimientos defensores de los animales. Mientras que los primeros creían honrar la vida de los pioneros, la conquista de la tierra y la tradicional recogida de

los frutos de la naturaleza, invocando para ello valores muy arraigados en la sociedad norteamericana, los segundos vindicaban valores ecologistas y medioambientales para reclamar el respeto a la naturaleza.

## Metodología

La metodología de este trabajo trata de probar la hipótesis que se ha enunciado anteriormente, tomando como referencia los estudios de Weber (2013), de Inglehart y Welzel (2005), y, más específicamente, en el caso de España, de Díez Nicolás (2011). Admitido el principio de que las sociedades transitan desde los valores de tradición a los de modernidad, por vía deductiva establezco que, en el caso del patrimonio inmaterial, este cambio podría tener implicaciones negativas, dado que este patrimonio se caracteriza por ser portador de valores de tradición que pueden resultar incompatibles con los valores imperantes en una sociedad moderna. Al mismo tiempo, admitimos la resistencia frente al cambio de valores profundamente arraigados en la sociedad, como sostiene R. Sanmartín (2015).

La antropología social, como todas las ciencias sociales, posee una larga experiencia en el uso del método comparativo que deseo hacer valer en esta investigación. Para ello, me serviré de una selección de casos que permitan verificar o refutar mi hipótesis inicial. La comparación va a ser estrictamente de orden cualitativo, tratando de establecer analogías entre los casos que propongo. Será una comparación horizontal, esto es, sincrónica, en un ámbito espacial limitado, por cuanto la totalidad de los casos elegidos se refieren al Estado español. Para hacer más homogénea la comparación, los casos que propondré obedecerán a tradiciones, plenamente vigentes, en las que el uso de animales con propósito de diversión es una constante, remitiendo todas ellas a un patrimonio inmaterial explícito o implícito. A partir de esta comparación pretendo alcanzar la generalización suficiente de la hipótesis, a fin de que pueda ser enfrentada con la noción de *patrimonio inmaterial* manejada por la Unesco y las organizaciones internacionales.

Por otro lado, entre los casos elegidos existe la variedad suficiente para asegurar que la comparación ha sido realizada críticamente. De esta manera, si en varios o en todos los casos se produjera la contradicción enunciada en la hipótesis, podríamos llegar a la conclusión de que el patrimonio inmaterial, tal como lo concebimos, presenta debilidades que deben ser justamente valoradas.

Para obtener la información necesaria me he servido fundamentalmente de fuentes primarias relacionadas con el objeto del presente artículo. El uso de estas fuentes primarias procede tanto de mi propia observa-

ción como de la realizada *in situ* por otros autores. Se ha atendido también a las observaciones de primera mano realizadas en un pasado reciente, siempre que la precisión y la vigencia de las mismas quedaran garantizadas. El análisis, en todos los casos, le ha concedido preferencia a la observación del trato dispensado a los animales, y al hecho de si dicho trato es acorde con las normas y los valores imperantes a este respecto en la sociedad española actual.

## Análisis de casos

Después de lo dicho se entenderá mejor que el carácter tradicional que acompaña a las manifestaciones del patrimonio inmaterial genere frecuentemente discrepancias, a veces muy acusadas, en el seno de los grupos sociales. Examinemos una serie de casos en los cuales la presencia de animales constituye la sustancia de las expresiones del patrimonio inmaterial, lo cual es extraordinariamente frecuente en países como España, donde el peso de la sociedad rural y agrarista ha sido muy grande hasta los años sesenta del siglo XX. La persistencia de la tradición en su vasto patrimonio festivo resulta inseparable del empleo de animales de distintas especies, y muy especialmente de los toros, considerados emblemas de una inveterada costumbre que, sin embargo, en el último cuarto de siglo se ha visto cada vez más cuestionada, e incluso vehementemente rechazada por parte de individuos y movimientos sociales. La vigorosa emergencia que se ha producido en España del Partido Animalista, principal fuerza extraparlamentaria en la actualidad, constituye la expresiva muestra de una toma de conciencia hacia el maltrato animal en todos los ámbitos. El presente artículo se centra en la evidencia de que, con harta frecuencia, los animales son vejados y vilipendiados en el transcurso de las manifestaciones festivas, en las que a veces se les da muerte, en medio del fervor popular de unos y de la indignación, generalizada y creciente, de otros.

Aun siendo conscientes de que en los animales no hay una exigencia del reconocimiento de derechos, nadie podría dudar de las obligaciones que tenemos hacia ellos. Pocos estarían en condiciones, asimismo, de discutir que infringir un sufrimiento innecesario a los animales es moralmente rechazable. Tampoco faltan los que piensan que algunos animales podrían ser titulares de ciertos derechos, frente al *especismo*, o superioridad absoluta de la especie humana, que frecuentemente anida en las personas. Mientras que en las sociedades agrarias tradicionales era hegemónica la idea de que el animal era valioso tan solo como medio de producción y de reproducción, en las sociedades de nuestro tiempo se ha ido imponiendo generalizadamente la idea de que los animales son seres valiosos en sí



mismos. Significa esto que los seres humanos les otorgan valores que antes no poseían, solo por el hecho de existir, y son los mismos seres humanos los que reconocen que deben ser protegidos con normas que respeten su integridad, velen por su existencia y eviten que sean maltratados, tal y como reconoce la *Declaración Universal de los Derechos del Animal*, proclamada por la ONU en 1978, poco tiempo después de haber sido aprobada por la Unesco. La influyente obra de D. Haraway, publicada recientemente en lengua española, del *Manifiesto de las especies de Compañía*, abunda en esta misma idea (González Abrisketa, 2017).

Sin embargo, las corridas de toros en España están declaradas patrimonio cultural desde 2013, y en consecuencia protegidas por ley (Ley 18/2013 de 12 de noviembre para la regulación de la tauromaquia como patrimonio cultural). En el preámbulo de la misma se dice que «*la tauromaquia forma parte del patrimonio histórico y cultural de todos los españoles*», apelando para ello a la historia, al enraizamiento de la misma y a la tradición. Con anterioridad, las corridas de toros gozaban normativamente de protección en regiones como Navarra, Castilla y León, Castilla-La Mancha y Murcia. En estas corridas, contra lo que cabría esperar de tan solemne declaración, el toro es vejado, humillado y torturado, antes de su muerte pública en la plaza de toros a manos del torero. Es lo cierto que se trata de una celebración que se viene desarrollando de la misma manera en los últimos siglos, con un breve lapsus, en el siglo XVIII, en el que se prohibió dar muerte al toro. En el transcurso de la corrida, en la plaza de toros, el toro sufre durísimos castigos, que no son más que la continuación de otros que ha recibido previamente, y cuyo fin principal es embravecer a la res cuanto sea posible. Tras ser cruelmente herido en la cruz por el hierro de la divisa, que porta el distintivo de la ganadería de origen, la vara del picador montado a caballo desgarrará la herida intentando que la punta acerada de la pértiga penetre cuanto sea posible en el cuerpo del animal, dando pábulo a la colocación en el lomo del toro de tres pares de arponados palos por parte del banderillero mediante vistosas filigranas. Finalmente, el torero, provocando y burlando al toro en un dramático juego, terminará por darle muerte valiéndose de un estoque curvado que será despiadadamente clavado en el fondo de su tórax. La violencia ejercida sobre el toro por el picador, los banderilleros y el torero concluyen en ocasiones con el descabello practicado por el propio torero con un fino estoque que es introducido entre las primeras vértebras cervicales. Todo ello se produce en medio de una especie de apoteosis de los aficionados que acuden a la plaza, ávidos de este espectáculo de sangre y dolor que, ritualmente, se viene celebrando con sorprendente fidelidad a una tradición cuyos cánones se hallan lejos de representar los valores de

una sociedad moderna que es respetuosa y amable con los animales, que denigra la violencia ejercida sobre los mismos, y muy especialmente la que tiene lugar en las plazas públicas ante el entusiasmo del público asistente.

Quienes permanecen fieles a la tradición perciben la tauromaquia como una herencia cultural que hunde sus raíces en el mundo mediterráneo, merced a una singular fidelidad a la historia recibida a través de una interminable sucesión de generaciones. La muerte del toro en la plaza, según Pitt-Rivers (1984) o Romero de Solís (1998), respondería a un sacrificio de resonancias religiosas, conectado con los viejos ritos de la fertilidad masculina, frente a los impugnadores de esta interpretación, como E. Désvaux y F. Saumade (1994), que descartan la necesidad del sacrificio tras comparar las corridas de toros de Francia y Portugal con las españolas, como defiende también, por otra parte, el propio Saumade (1998), después de examinar las distintas corridas de toros, históricas y actuales, existentes en Europa. La negación del sacrificio ritual en las corridas españolas, «a la andaluza», es la vieja tesis de Álvarez de Miranda (1998) en una de las obras más clásicas sobre el toreo, en la que se sirve para realizar su demostración del ritual del *toro nupcial*, cuya inveterada tradición continuaba vigente en la España del siglo XIX. Los amigos del novio capturaban un toro enmaromado en el campo que era trasladado a la casa de la novia, quien contemplaba desde el balcón de la misma cómo el grupo lanzaba pequeños arpones hasta hacer sangrar al animal; después manchaban sus capas con la sangre de la virilidad del toro para apoderarse de la misma, consumando de este modo el ritual, tras lo cual devolvían el astado a la libertad.

Algunos, también, perciben la tauromaquia como una emocionante lucha entre el ser humano y el toro en pie de igualdad, en un ambiente de sexo y muerte (Bataille, 1995), o también en un contexto oblativo y doblemente trágico (Leiris, 1981), que ha sido bien analizado por L. Usero (2015). Por el contrario, para los que se rebelan contra la tauromaquia, esta resume los valores negativos del machismo narcisista y del maltrato animal. Para los entusiastas de la tauromaquia, la muerte del toro en la plaza es el premio a una existencia de privilegio, propia de una res que ha sido bien alimentada y que ha recibido todo tipo de cuidados desde el nacimiento, mientras que para los detractores la muerte del toro en la plaza es la culminación de una cadena degradante de vejaciones que no muestran sino desprecio hacia la vida animal. Mientras que para los admiradores de la tauromaquia esta es un arte que se manifiesta en el ingenio singular del torero, fiel a los cánones establecidos, para los críticos se trata de la creación de una apariencia de falsedad y simulación que se hace efectiva a través de la aniquilación. Mientras que para los simpatizantes

de la tauromaquia el toro representa un canto a la bravura por antonomasia que caracteriza a este animal, trasunto de una idiosincrasia asociada a la cultura hispánica, para los abolicionistas la bravura no es el resultado de caracteres genéticamente transmisibles que sea patrimonio de una raza bovina específica, y mucho menos asociada en exclusiva a una cultura, sino producto de la eugenesia ganadera y de una diversidad de estímulos tendentes a embravecer a unos animales que, lejos de constituir una raza morfológicamente definida, presentan caracteres muy diferentes, cuyo único denominador común reside en su potencial agresividad.

Es lo cierto que las corridas de toros, tal y como las conocemos en el presente, tienen sus orígenes en los antiguos festejos populares, desarrollados en las plazas de pueblos, villas y ciudades, los cuales en el siglo XVIII terminan por adquirir una estructura solemne, apta para el disfrute de las elites, si bien, progresivamente, en el transcurso del siglo XIX adquirirán una gran difusión entre las capas populares. Tanto es así, que estos festejos, mezcla de entusiasmo popular y espíritu refinado, se convierten en lo que se acabaría denominando metonímicamente como «la fiesta». Introducida en América Latina durante los años de la colonización, en esta última se van recibiendo todas las modificaciones posteriores, sin que las corridas de toros resulten afectadas por los avatares políticos de la independencia de las nuevas repúblicas. Estas razones justificaron durante mucho tiempo la protección que se le dispensó a la tauromaquia en España, convertida en una de las incontrovertibles referencias de la tradición hispana. Solo en los últimos años, al resultar cuestionada en distintos ámbitos de la sociedad la defensa de los valores que encerraba la tauromaquia, los poderes públicos adoptan nuevas estrategias protectoras. Así, la Ley 18/2013 opta por abandonar esta defensa basada en las esencias del orden público español (en el sentido jurídico de la expresión) para trasladarla al campo de la cultura y al del patrimonio cultural. El Estado, a través de esta ley, convertirá las corridas de toros en patrimonio cultural inmaterial, en atención al significado de la tauromaquia, como condensadora de símbolos, e invocando para ello los valores comunes y reconocibles de una historia nacional compartida, que no es sino expresión de una tradición devenida en exponente de la «cultura tradicional del pueblo español».

Algunos países del ámbito hispánico viven conflictos análogos en relación con la tauromaquia. En todos ellos se libra desde hace algún tiempo una cerrada pugna entre los partidarios y los antagonistas, y en muchos de ellos la tauromaquia se halla protegida en alguna medida. Estos son los casos de México, de Colombia, de Venezuela y de Perú, entre otros. Más sorprendente es el caso de un país fronterizo, como

Francia, donde la tauromaquia al estilo español, o a la *andaluza*, se introduce en las regiones meridionales del país en el siglo XVIII, dándose la circunstancia de que en el presente, debido a su arraigo, ha terminado por gozar de una protección legal, por vía de la *excepción cultural*, tras ser reconocida la costumbre como Patrimonio Inmaterial de Francia en 2013, en medio de la controversia entre los afectos a la tradición y los abolicionistas. En el resto del territorio francés existen otras modalidades de toreo, entre las cuales se halla muy difundida por el Languedoc, la Provenza y el delta del Ródano la *course camarguaise*, en la cual no se produce la muerte de la res.

En otro país fronterizo, como Portugal, la celebración de las distintas modalidades taurinas, como el *rejoneo*, el *forcado* y otras, concluye con la muerte del toro fuera del alcance de la vista del público, de acuerdo con la norma que se impuso en los años treinta del siglo XIX. En cualquier caso, también en Portugal nos encontramos con las contradicciones características de la tauromaquia como patrimonio cultural inmaterial, en tanto que tradición por un lado y marcado maltrato animal por otro, aunque el debate social se halle atenuado debido a la ausencia de la muerte pública del toro en el transcurso de la lidia.

Volviendo al caso de España, el maltrato animal dirigido al toro no se circunscribe tan solo a las corridas de toros, en cuyas plazas mueren cada año varios cientos de animales. La mayor parte de los festejos populares, denominados tradicionalmente *festejos menores*, por oposición a las corridas de toros que son los *festejos mayores*, cuentan con la presencia de toros o de vacas que, por lo regular, reciben un trato degradante. Todos ellos constituyen celebraciones tradicionales, caracterizadas por la violencia ejercida sobre los animales, que permean valores radicalmente opuestos a los vigentes en las sociedades que han atravesado procesos de modernización, o de posmodernización. Sin embargo, un buen número de los mismos son considerados como bienes culturales que dan lugar a grandes controversias, y que remiten a la innegable vulnerabilidad del patrimonio inmaterial, por más que se trate de prácticas de inveterada tradición, y a pesar de que se trate de fiestas que, con mucha frecuencia, ostentan la declaración de bienes protegidos. El conflicto en el que se hallan sumidos muchos de estos festejos ha hecho que, en algunos casos, hayan terminado por desaparecer, mientras que en otros han sufrido modificaciones tan acusadas que han dado lugar a su cuestionamiento como patrimonio cultural.

Pues bien, estos festejos menores comportan toda una tipología, que incluye los *encierros*, los *toros de cuerda*, los *toros de fuego* y otros, todos ellos muy extendidos por la geografía española. En Cataluña este conjun-

to de festejos menores, denominados genéricamente *corre-bous*, están protegidos por ley desde 2010, al amparo de su arraigo tradicional. En el caso de los *encierros* (*bous al carrer* en Cataluña y la Comunidad Valenciana), los novillos o los toros, que también en ocasiones pueden ser vacas, son liberados para que corran a través de sinuosas calles valladas, atraídos por los estímulos que provocan en ellos los corredores participantes en la carrera. Es un tipo de festejo que conserva toda su vigencia en el presente, y más si cabe en las regiones de Aragón, Cataluña y Valencia (Mira, 1976). Sometidos los animales a un creciente estrés, en su carrera chocan con las vallas y resbalan repetidamente, produciéndose importantes lesiones en las astas y las patas, antes de ingresar en la plaza de toros local donde, frecuentemente, van a ser lidiados en el transcurso de ese mismo día o al día siguiente. La violencia de estos festejos suele ser notable, resultando que los traumatismos que sufren estos animales, ocasionalmente, pueden provocar su muerte durante los encierros.

Los *toros de cuerda* o *toros ensogados, enmaromados*: con estos nombres u otros por el estilo, como el de *bous capllaçats* que se emplea en Cataluña, son de tan prolongada tradición que, a menudo, han sido señalados como una parte muy relevante del patrimonio cultural español. Y, sin embargo, constituyen también un ejemplo de la conflictividad que se abate sobre este mismo patrimonio. La tradición fue examinada en su día por el P. Feijoo (1778), y, más cerca en el tiempo, ha sido objeto de análisis por J. Caro Baroja (1974), P. Romero de Solís (1998), J. Pitt-Rivers (1998), S. Rodríguez Becerra (1998b) y otros. A grandes rasgos, la característica de este tipo de festejos es que el toro es prendido por las astas con una soga, soguero o maroma, antes de ser sometido a un juego en el cual es posible dominar las acometidas del toro, gracias al control que se establece de la cuerda. Como explica Romero de Solís (2006), a propósito del *toro de cuerda* de Beas de Segura, en la provincia de Jaén, cuando los toros han sido enhebrados mediante el soguero a las rejas de las ventanas de la planta baja de las sucesivas casas que forman parte del escenario festivo, es posible iniciar un juego en el cual los mozos sujetan firmemente al animal cuando persigue a un miembro de la cuadrilla propia, mientras que le dan cuerda cuando corre tras un miembro de una cuadrilla ajena o tras un forastero. Pitt-Rivers (1998) y el mismo Romero de Solís (2006) nos muestran un caso similar, referido al llamado *toro de la Virgen*, en Grazalema (Cádiz), que es, asimismo, análogo al de Zahara de la Sierra, también en la provincia de Cádiz, descrito por Rodríguez Becerra (1998a), y al toro de San Marcos en Extremadura que estudia Marcos Arévalo (2002).

Más allá del juego de la fiesta, y del hecho de que en estos festejos no haya ritual sacrificial u oblativo, puesto que el posterior toreo de las reses no concluye con la muerte del animal, parece ser que se trata de celebraciones de procedencias muy diversas, aunque todas ellas deben tener su origen en un fondo de creencias y prácticas lejanas en el tiempo. No en vano, existen en la actualidad festejos de *toros de cuerda* en más de un centenar de municipios españoles, que comparten características no solo entre ellos sino también con los que tienen lugar en Portugal, frecuentemente asociados a las celebraciones de San Marcos, de San Juan, de la Virgen del Carmen, de la Virgen de la Asunción y de otras. Sin embargo, nos encontramos, una vez más, ante un tipo de fiesta tradicional, en la cual los toros y los novillos son sometidos a un durísimo castigo por parte de la los participantes, producto del control que se establece sobre la cuerda de los animales, en el que se propician los enfrentamientos entre las reses, los resbalones y las lesiones, de nuevo en las extremidades y, sobre todo, en las astas, que dan lugar a una permanente impugnación de estas fiestas por parte de individuos y de grupos que, en defensa de los valores de una sociedad tardomoderna, y en aras de los característicos valores de autoexpresión (Inglehart y Welzel, 2005), se oponen con firmeza al maltrato animal.

Un tercer formato festivo ligado al toro en España es el del llamado *toro de fuego* o *toro embolado*. Después de haber sido inmovilizado el toro, le es colocado sobre las astas un soporte metálico, al que han sido adheridas varias antorchas, que, posteriormente, son encendidas. En estas condiciones, después de caer la noche, el toro corre despavorido, mientras brama desesperado, a lo largo de un itinerario vallado, intentando sacudirse el artilugio prendido sobre sus cuernos, al tiempo que recibe la incitación de los corredores. El disfrute de los participantes, y del público en general, procede de la carrera enloquecida del toro que, en su transcurso, trata de arremeter contra todo lo que encuentra. Son festejos bárbaros, de una gran popularidad en España, que se celebran coincidiendo con sus fiestas patronales. En la literatura etnográfica (Caro Baroja, 1974), uno de los casos más referenciados es el del llamado *Toro Júbilo* de Medinaceli, en Soria, pero es un tipo de fiesta muy extendido por distintas regiones de la España interior y del Mediterráneo.

El área festiva del *toro de fuego* se solapa frecuentemente con la del *toro de cuerda*. Mientras que el *toro de cuerda* se halla disperso por toda la geografía española (con este nombre o con el de *bou en corda* o *capllaçat*, como en Cataluña y Valencia), el *toro de fuego* o *embolado* es especialmente común en el Bajo Aragón (comarca del Campo de Cariñena y provincia de Teruel), así como en la Comunidad Valenciana y en



Cataluña, donde el *bou embolat* posee una larga tradición. Ciertamente, esta coincidencia de tipos llega a ser muy intensa en las tierras del Maestrazgo turolense y castellonense, hasta el extremo de que los festejos *de cuerda* y *de fuego* conviven en pueblos de la misma comarca. Los detallados análisis realizados años atrás por J. Mira (1976) sobre los festejos populares relacionados con el toro en el norte de la región valenciana, por N. Nebot (1985) también en la región valenciana, por G. Marvin (1982) en Aragón, y por F. Burillo Mozota (1984) en las tierras altas turolenses, nos ayudan a comprender mejor estos festejos menores que siguen estando vigentes en la actualidad.

Sin embargo, es imprescindible tomar en consideración algunos hechos que aparecen tanto en la descripción del *toro de cuerda* de Beas de Segura, en la provincia de Jaén, realizada por Romero de Solís (2006), como en la descripción de Burillo Mozota (1984) a propósito del *toro de fuego* de Mora de Rubielos, en la provincia de Teruel. En ambos lugares la tradición sufre cambios muy notables en los años setenta del siglo XX, cuando se está produciendo una transformación de las tareas agrícolas, que pasan de ser realizadas por toros y bueyes a ser llevadas a cabo por vehículos autopropulsados. Hasta ese momento, son los toros locales los que se emplean en la fiesta, tanto en la del *toro de cuerda* como en la del *toro de fuego*, de suerte que los mismos eran devueltos a sus propietarios locales a la conclusión de la fiesta, en las mejores condiciones posibles, para que siguieran realizando las funciones agrarias. Ello era posible porque en ninguna de las dos fiestas estaba presente tradicionalmente el ritual sacrificial. Hoy en día los toros ya no proceden de las tareas agrarias, sino que se compran a empresarios especializados con el único y despiadado fin de servir a la celebración del festejo. Como consecuencia de la violencia ejercida sobre ellos, a menudo sufren lesiones importantes en los ojos, en las astas y en la piel por efecto del fuego, pero también soportan traumatismos importantes en la cabeza, en el cuello y en las extremidades, aparte de un singular estrés derivado de los episodios de acoso que los afectan. Siendo ahora la función primaria de estos animales la de la fiesta, es posible que hayan perdido interés los cuidados dispensados al toro, sobre todo porque en la actualidad, tras los festejos, y fuera de la vista del público, los toros son sacrificados. Aun así, y al igual que sucedía con el *toro de cuerda*, también en el caso del *toro de fuego* nos encontramos ante un ámbito del patrimonio inmaterial fuertemente enraizado en el pasado, por más que el mismo se halle sometido a grandes tensiones.

Pero existen otros muchos casos de patrimonio inmaterial relacionados con los animales y sometidos a una fuerte confrontación. Pondré un ejemplo tan ilustrativo como los anteriores. Es el de las peleas de gallos,

muy ligadas a la cultura tradicional española, que gozan de gran arraigo en la actualidad en algunas áreas geográficas, como Andalucía y Canarias, donde, además de ser reconocidas como una herencia cultural, poseen un marco legal específico. Tal es la fuerza de la tradición que, aun disponiendo las Islas Canarias de una legislación protectora de los animales desde 1991, que incluye implícitamente la prohibición de celebrar corridas de toros, al impedir la utilización de animales «*en peleas, fiestas y espectáculos que conlleven maltrato, crueldad y sufrimiento*» (Ley 8/1991 de 30 de abril de protección de los animales, art. 5.1), la misma norma permite explícitamente la celebración de las peleas de gallos, «*en aquellas localidades en las que tradicionalmente hayan venido celebrándose*» (art. 5.2). Por su parte, y análogamente, Andalucía dispone de su propia ley de protección de los animales en 2003, pero se hallan excluidos de la regulación protectora «*los espectáculos y festejos debidamente autorizados*» con reses de lidia (Ley 11/2003, de 24 de noviembre, de protección de los animales, art. 2) y las peleas de gallos que estuviesen destinadas a la «*selección de cría para la mejora de la raza y su exportación*», como paso previo a la declaración de estas últimas como tradición arraigada en una norma específica del año 2004 (Resolución de 3 de diciembre de 2004 de la Consejería de Gobernación). Y todo ello a pesar de que estas peleas entrañan sufrimiento innecesario y maltrato para los animales, a la luz de los valores imperantes en una sociedad moderna.

Se da la circunstancia de que entre el mundo del toro y el del gallo de pelea existen numerosas concomitancias, propias de las sociedades tradicionales. El culto a la virilidad, a la valentía, al honor (¡palabra de gallero!) y otros están muy presentes en ambos contextos. La invocación de la tradición es tan característica entre los entusiastas de los toros como entre los de los gallos de pelea. Asimismo, la selección artificial de los ejemplares conduce a la búsqueda de los gallos mejor dotados, esto es, de fenotipos privilegiados, a partir de sus características heredables. Los criadores, mediante una particular eugenesia, se afanan en descartar aquellos ejemplares considerados menos aptos o más débiles, y en conservar los más agresivos. Esta selección, llevada a cabo desde hace varios siglos, ha dado lugar a la existencia de tipos característicos, a los cuales se les adiestra para el combate desde el momento del nacimiento.

Tanto en Andalucía como en Canarias se ha creado una singular ficción que permite simultanear la tradición de las peleas de gallos con la prohibición del maltrato animal. Para ello, en Andalucía, en primer lugar, se recurre al uso de un eufemismo, de tal manera que las *galleras* o escenarios de combate, se convierten en la normativa en *reñideros de calificación*. En los ambientes gallísticos es habitual que se utilice un eufemismo

más, como es el de *riña de gallos*, o también *tienta de gallos*, suplantando a la expresión de pelea de gallos. En Canarias, donde estas peleas se conciben como un espectáculo tradicional, las mismas tienen lugar en el marco de una liga que se desarrolla entre los meses de enero y junio, de la que solo está ausente, también por tradición, la isla de La Gomera, de modo que cada fin de semana, durante la primera mitad del año, se produce el enfrentamiento entre los gallos de dos asociaciones (González Pena, 1980). A este enfrentamiento se le denomina con la expresión técnica de *contrata* (acuerdo entre dos asociaciones para regular el enfrentamiento), que es un eufemismo más. Cada pelea o *riña* se compone de siete *enfrentamientos*. La ley canaria de protección de los animales excluye de la prohibición la celebración de las peleas de gallos «*en aquellas localidades en las que tradicionalmente se hayan venido celebrando*», creando mediante esta técnica legal un escenario complaciente con la costumbre.

En el caso de Andalucía, se prohíben expresamente las peleas de gallos, «*salvo aquellas de selección de cría para la mejora de la raza y su exportación realizadas en criaderos y locales debidamente autorizados con la sola y única asistencia de sus socios*», organizadas por peñas o asociaciones debidamente registradas, en criaderos o locales cerrados y autorizados. Tanto en Andalucía como en Canarias se enfatizan, además, dos ideas, como son, en primer lugar, la de la tradición y el arraigo de estas costumbres, y, en segundo lugar, la de la selección de ejemplares. La segunda de las mismas resulta especialmente discutida. Aunque Andalucía y Canarias exportan estas aves a los mercados de Latinoamérica y otras partes del mundo, donde los ejemplares *andaluces*, o *jerezanos*, y canarios, o *ingleses*, alcanzan precios elevados, los especialistas sostienen que no existen razas como tal, o fenotipos únicos, sino que, al igual que sucede con el toro de lidia, existe una selección y una preparación que hacen a estos ejemplares aptos para el espectáculo. Tanto en Andalucía como en Canarias, además de apelar a la tradición y a los valores históricos de sus costumbres, se defiende la contribución realizada por estas regiones a la conservación de un ave que carecería de interés de otra manera: ni su carne ni los huevos de sus gallinas resultan apreciados para el consumo.

En resumidas cuentas, estamos ante una tradición, la de las peleas de gallos, que se mueve en el filo de la contradicción. Amparada por los Gobiernos de Andalucía y de Canarias, y por las Administraciones locales en general, mediante una paradójica normativa que trata de conciliar la protección de los animales con la crueldad de unas prácticas que entrañan sufrimiento innecesario para los mismos, la defensa incondicional de la tradición que se realiza por parte de sus entusiastas colisiona frontalmente con el cambio de valores experimentado por la sociedad de nuestro

tiempo, en la cual los animales son seres con vida que importa respetar. Más aún, el conjunto de valores que ha rodeado tradicionalmente a las peleas de gallos, relativo a la apuesta, la virilidad, el machismo, el narcisismo y la dominación, resulta insostenible en una sociedad que opta por valores de paz y de igualdad.

Las peleas de gallos se encuadran en una forma de juego que, dentro de la tipología dibujada por Caillois (1986), se corresponde con la de los juegos de azar: el jugador pone su suerte en manos de otros agentes, que unas veces son los naipes y otras los dados y los gallos. Y como tal juego, cumple también con todas las características atribuidas por Caillois a esta forma de interacción social: es libre porque nadie está obligado a participar, pero tiene reglas que les son exigibles al jugador y que este ha de cumplir en su integridad. La vulneración de las pautas establecidas mediante la trampa convierte al jugador en un pérfido que debe rendir cuentas por el engaño. Y como todos los juegos, y como ocio que es el de las peleas de gallos, pertenece a un campo distinto del de la actividad: es ficticio porque está fuera de la realidad, pero también es incierto porque el resultado es impredecible. Así como el juego de naipes es universal, hasta el extremo de ser indiferente en lo sustancial en todas partes, con las peleas de gallos sucede algo similar, tal como se muestra, por ejemplo, en el trabajo de Arias Marín (2012) sobre las galleras de Manizales y Bogotá. Los participantes forman parte de una comunidad gallística en la que la solidaridad es lo común, y, sin embargo, esta solidaridad es el marco de una sorprendente rivalidad, en un juego de sangre y emoción, del cual la apuesta no está ausente, aunque, como sucede en España, a menudo se halle escamoteada.

La pelea de gallos es, de acuerdo con la denominación de Geertz (2009), aunque la idea proceda de la filosofía utilitarista de Bentham (2008), un *juego profundo*, en el que lo que acontece es mucho más de lo que su apariencia parece mostrar. Su análisis de este juego en los años cincuenta del siglo pasado en una pequeña aldea de Bali, a rebufo del examen que años antes habían realizado M. Mead y G. Bateson (1942) es coincidente, en muchos aspectos, con lo que sucede en otros lugares del mundo donde existe esta práctica. El juego del dinero, si lo hay, es superficial. El *juego profundo* es el de los galleros y el de los apostadores que se juegan el estatus en la pelea de gallos. Y como en todas partes, también en España hay narcisismo, machismo, clientelismo y violencia. ¿Significa esto que solo participan los hombres? Aunque se puede responder que mayoritariamente así es, también las mujeres pueden participar, pero estas no forman parte en ningún lugar del centro del asunto, sino que se hallan en la periferia. Para Geertz (2009), el gallo que pelea es una extensión

visible de la personalidad de los propietarios (llega a decir que del órgano reproductor masculino), que durante unos minutos adquiere autonomía propia, «tras la valla», como se dice en España, sin que el que ha infundido vida a esa personalidad pueda hacer nada por controlarla, sencillamente porque se ha vuelto primaria. Todo gallero percibe en el gallo de pelea una representación humana: es el competidor que él quisiera ser en la liza cotidiana. Así se explica su permanente elogio de la casta, de la raza y de la virilidad como sus mejores atributos. El gallo es la metáfora del hombre dominante en la sociedad humana.

Siguiendo a Caillois (1986), también podremos saber por qué estos «gallos» humanos están dispuestos a someterse enteramente a las reglas del juego. Así como en la vida ordinaria las actitudes humanas se caracterizan por la ambigüedad, y los hechos nunca son blancos o negros, las reglas del juego constituyen la oportunidad de hallar un reino en el cual las cosas son nítidas, concretas y determinadas, aunque ese reino sea imaginario, como lo es el del juego, como si se tratara de una tregua en la guerra cotidiana. Es la oportunidad de sustituir las normas complejas de la vida diaria por la sencillez arbitraria de las reglas de una partida, aunque esta sea efímera.

## Conclusión

A pesar de que la sociedad española ha vivido un intenso proceso de cambio desde los años sesenta del siglo XX, la tradición sigue estando muy presente en la vida cotidiana, hasta el extremo de que muchas de sus tradiciones siguen mostrando los perfiles característicos del pasado. Así, la presencia de los animales continúa siendo un hecho frecuente en muchas de las fiestas más características de los españoles. A menudo, estas fiestas son vistas con orgullo por parte de las poblaciones locales, que las perciben como una inveterada herencia histórica, asimilada al patrimonio cultural, que debe ser conservada. Sin embargo, la cultura no es admirable por ser tradicional, sino tan solo cuando es portadora de valores y de derechos que sean compatibles, en primer lugar, con la dignidad humana, y en segundo lugar, con el respeto mutuo que nos debemos los seres humanos, y con el que todos le debemos a la Naturaleza.

Las celebraciones festivas exploradas muestran el uso y el abuso frecuente de los animales, con fines de ocio y de entretenimiento, que incluyen el trato cruel y degradante. En este trabajo se ha examinado el caso de la tauromaquia, considerada en España como la fiesta nacional por excelencia, protegida por ley como bien de interés cultural desde 2013, cuya práctica se halla indisolublemente unida a la costumbre de dar muer-

te a los animales en los ruedos de las plazas de toros, en medio de la expectación jubilosa del público asistente. Pero también se han examinado otros casos, considerados como herencia cultural, referidos a los toros y las vacas que son empleados en las fiestas locales, en el seno de una amplia tipología, que incluye *encierros*, *toros de cordel*, *toros embolados*, etc.), cuyo común denominador es el trato degradante y vejatorio de las reses, hasta la extenuación de estas. Este mismo es el caso de otros animales domésticos, como los gallos, cuyas crueles peleas, son tenidas por parte de una vetusta tradición.

Sin embargo, la sociedad española, tras un largo proceso de cambio ha abandonado progresivamente los valores propios de la escasez y la tradición para abrazar con una fuerza cada vez mayor los valores de la modernidad y la posmodernidad, aunque algunos grupos sociales se muestren refractarios al cambio. En esta situación, y por lo que se refiere a los casos expuestos, los valores de tradición que alberga el patrimonio cultural no pueden por menos que colisionar frontalmente con los valores de una sociedad posmaterialista, que piensa que los animales son seres valiosos, no porque pueden ser explotados, sino porque su vida es también valiosa, y porque son parte de una Naturaleza admirable, en la que no cabe el maltrato, el sufrimiento innecesario y el vilipendio de estos seres que aman y sienten, que tienen expectativas y que suscitan la consideración de los humanos. Los valores de tradición se hallan asimismo asociados a un discurso, hegemónico hasta tiempos recientes, que privilegiaba unas relaciones de poder sustanciadas en prácticas y representaciones propias del dominio masculino, que resultan inaceptables en una sociedad moderna que construye su convivencia sobre los derechos de igualdad de género, a partir de una permanente negociación de valores, de roles y de identidades. Los valores de tradición asociados al patrimonio inmaterial, en consecuencia, podrían resultar débiles y contradictorios, con cierta frecuencia, ante los requerimientos de una sociedad posindustrial, plenamente inserta en la Modernidad tardía.

## Referencias bibliográficas

- Álvarez de Miranda, A. (1998) [1962]. *Ritos y juegos del toro*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arias Marín, D.E. (2012). La puesta en juego de la interacción social: notas teóricas sobre el juego y apuntes etnográficos sobre las riñas de gallos. *Maguaré*, 26(2): 173-201.
- Ariño Villaroya, A. (2012). La patrimonialización de la cultura y sus paradojas postmodernas. En *Antropología: horizontes patrimoniales*. C. Lisón Tolosana, Dir. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Bataille, G. (1995) [1928]. *Historia del ojo*. México D.F.: Eds. Coyoacán.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: F.C.E.



- Beck, U. (2002) [1992]. *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Bentham, J. (2008) [1780]. *Los principios de la moral y la legislación*. Buenos Aires: Claridad.
- Bronner, S.J. (2005). Contesting Tradition: The Deep Play and Protest of Pigeon Shoots. *Journal of American Folklore*, 118(470): 409-452.
- Bronner, S.J. (2008). *Killing Tradition: Inside Hunting and Animal Rights Controversies*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Burillo Mozota, F. (1984). Algunos aspectos del toro de fuego: el toro embolado de Mora de Rubielos. *Narría*, 198: 31-34.
- Caillois, R. (1986) [1958]. *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*. México: F.C.E.
- Caro Baroja, J. (1974). *Mitos y ritos equívocos*. Madrid: Istmo.
- Chechi, A. (2016). Migrants' Cultural Rights at the Confluence of International Human Rights Law and International Cultural Heritage Law. *International Human Rights Review*, 5(1): 26-59.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Désvaux, E. y Saumade, F. (1994). Relativiser le sacrifice ou le quadrant taumachie. *Gradhiva*, 16: 79-84.
- Díez Nicolás, J. (2011). ¿Regreso a los valores materialistas? El dilema entre seguridad y libertad en los países desarrollados. *Revista Española de Sociología*, 15: 9-46.
- Feijoo y Montenegro, B.J. (1778) [1736]. *Teatro Critico Universal o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*. Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros. Tomo VII, Discurso VIII.
- Francione, G.L. (1995). *Animals, Property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press.
- Geertz, C. (2009) [1973]. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Giddens, A. (2002) [1990]. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- González Abrisketa, O. (2017). Reseña. Donna Haraway: Manifiesto de las especies. *AIBR, Revista de antropología iberoamericana*, 12(1): 109-112.
- González Pena, M.L. (1980). Las peleas de gallos en la isla de Gran Canaria. *Narría*, 18: 18-19.
- Harawai, D. (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Eds.
- Inglehart, R.F. y C. Welzel (2005). *Modernization, cultural change, and democracy. The human development sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapchan, D. (2014). *Cultural Heritage in Transit: Intangible Rights as Human Rights*. New York: New York University.
- Leiris, M. (1981) [1937]. *Espejo de tauromaquia*. Madrid: Ediciones Turner.
- Lowenthal, D. (2003). *The Heritage Crusade and the Spoils of the History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maffei, M.C. (2011). Cavalli, pesciolini, bambini e saracini: Brevi riflessioni su controversi patrimoni culturali intangibili. *Rivista Giuridica dell'Ambiente*, 26(6): 841-858.
- Marcos Arévalo, J. (2002). Roles, funciones y significados de los animales en los rituales festivos. El toro de San Marcos (la experiencia extremeña). *Revista de Estudios Extremeños*, 58(2): 381-414.

- Marvin, G. (1982). Una orientación para una interpretación antropológica de la fiesta del «toro embolado». *Kalthos. Revista del Seminario de Arqueología y Etnología Turolense*, 2: 157-176.
- Mead, M. y Bateson, G. (1942). *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Science.
- Meyer-Bisch, P. (2008). La valorisation de la diversité et des droits culturels. *Hermes*, 51: 59-64.
- Mira, J.F. (1976). *Toros en el norte valenciano. Notas para un análisis. Temas de Antropología Española*. Madrid: Akal.
- Nebot Calpe, M.N. (1985). El toro de fuego en la región valenciana: de rito ancestral a simple diversión. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 40: 115-132.
- Pitt-Rivers, J. (1984). El sacrificio del toro. *Revista de Occidente*, 36: 27-47.
- Pitt-Rivers, J. (1998). El toro de la Virgen. Grazales. Las fiestas populares de toros. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional. Las fiestas populares de toros*, 25 (monográfico coordinado por P. Romero de Solís): 19-26.
- Regan, T. (2016) [1983]. *En defensa de los derechos de los animales*. México: FCE-UNAM.
- Renteln, A.D. (2011). *The significance of Cultural Differences for Human Rights*. Berkeley: University of Southern California.
- Rodríguez Becerra, S. (1998a). Poder y fiestas populares con toros en Andalucía. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional. Las fiestas populares de toros*, 25 (monográfico coordinado por P. Romero de Solís): 171-87.
- Rodríguez Becerra, S. (1998b). Creencias, rituales y poder en la religiosidad popular. El toro de San Marcos. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional. Las fiestas populares de toros*, 25 (monográfico coordinado por P. Romero de Solís): 165-184.
- Romero de Solís, P. (1998). La dimensión sacrificial de la tauromaquia popular. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional. Las fiestas populares de toros*, 25 (monográfico coordinado por P. Romero de Solís): 245-260.
- Romero de Solís, P. (2006). La tauromaquia del Carmelo. El toro de la Virgen de Grazales (Cádiz) y el toro de San Marcos de Beas (Jaén). *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 6: 147-157.
- Sanmartín Arce, R. (2015). *Seis ensayos sobre la libertad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Saumade, F. (1998). *Les tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique*. Paris: Édition du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Silverman, H.A. y Ruggless, D.F. (2007). *Cultural Heritage and Human Rights*. Urbana-Champaign: University of Illinois.
- Singer, P. (2011) [1975]. *Liberación animal*. Madrid: Taurus.
- Usero Liso, L.M. (2015). Toros y antropólogos: interpretaciones simbólicas del sacrificio en las corridas de toros. *Revista San Gregorio*, 9: 42-55.
- Weber, M. (2013) [1904-1905]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.