



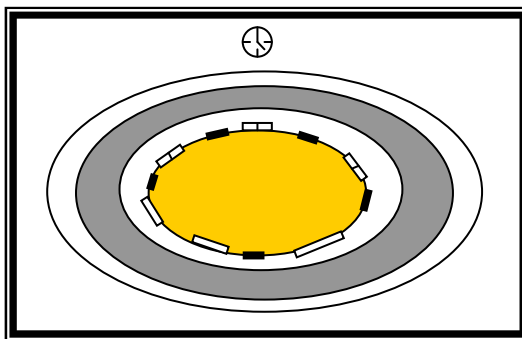
**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**

---

**CONSTRUCCIÓN DE UNA METÁFORA ESTRUCTURANTE  
DEL ORDEN SOCIAL, A PARTIR DE LA CORRIDA DE  
TOROS COMO ESCENARIO PERFORMATIVO**

**Joimer Edgar Robayo Rodríguez  
Código 428180**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Sociología  
Bogotá, Colombia  
2012



*Imagen que ejemplifica el poema de Federico García Lorca  
"A las cinco de la tarde"*

## **CONSTRUCCIÓN DE UNA METÁFORA ESTRUCTURANTE DEL ORDEN SOCIAL, A PARTIR DE LA CORRIDA DE TOROS COMO ESCENARIO PERFORMATIVO**

**Joimer Edgar Robayo Rodríguez**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:  
Magíster en Sociología

Director:

Ph.D., Gabriel Restrepo Forero

Codirectora:

Mg., Luz Teresa Gómez de Mantilla

Línea de Investigación:

Sociología de la Cultura

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Sociología  
Bogotá, Colombia  
2012

## Dedicatoria

*Quiero dedicar esta primera narración a mi compañera de camino, de aliento y fuerza vital, Diana Amórtegui Osorio; ella, ha puesto acento y cadencia estética a cada una de las palabras que intento esbozar aquí y a cada uno de los momentos de nuestra vida.*

*Otro gran motor en mi vida lo constituye mis hijas, especialmente Paula Alejandra, quien ha escrito con dibujos y palabras a su manera, muchos de los textos que precedieron esta narrativa final; ella sabe, en el fondo de su ser, que este esfuerzo también le pertenece.*

## Agradecimientos

Quiero expresar mis más profundos agradecimientos a mis directores de trabajo de investigación Gabriel Restrepo Forero y Luz Teresa Gómez de Mantilla; Gabriel, me permitió pensar y expresar lo que verdaderamente necesitaba decir; pero antes, me llevó a expiar las sujeciones que me permitían pensar, más no terminar este trabajo, luego de ello me acompañó como la lámpara de Diógenes, paso a paso, con distancia y respeto. *Luz* Teresa, entre tanto, se convirtió en defensora y promotora de estas primeras ideas metafóricas, que sin su comprensión investigativa, al igual que su impulso, no me hubiesen permitido afrontar las dificultades que surgieron. A ellos, dedico las faenas cumplidas y las tardes en los ruidos que esperan a este trabajo.

## Resumen

La investigación que se presenta, se ha desarrollado para intentar explicar, desde la corrida de toros como escenario ritual, la conformación del orden social en Colombia y algunos países de América Latina, como producto del avance colonizador del proyecto que iniciara para estos, en los finales del siglo XV europeo. Se ha empleado una metodología de corte cualitativo con trabajo fundamentalmente de archivo histórico y bajo una perspectiva teórica centrada en la Sociología de la Cultura y la Antropología Cultural. El trabajo investigativo se ha desarrollado con énfasis en la presencia de la corrida de toros en los procesos constitutivos de la cultura hispanoamericana y la posterior prevalencia de estas prácticas instituidas e instituyentes como base para la consolidación de los proyectos culturales y de nación. Este escenario ritual, finalmente permite poner en evidencia, de modo metafórico, cómo se consolidaron los proyectos culturales y cómo se han mantenido hasta los inicios del siglo XXI.

**Palabras clave:** Corrida de Toros, Ritual, orden social, permanencia cultural, cambio cultural, actuación.

## Abstract

The search that development attempt to explain about bullfight how ritual scene the social order configuration in Colombia and other Latin America countries in order to colonization advance in the project were beginning in XV European Century. Was employed a qualitative methodology with a historic archive on the Sociology and Cultural Anthropology theory perspective. The investigative work was elaborated with emphasized on the bullfight in the Hispanoameric Culture constitutive process and next prevalence of that instituted and establishment practical's how ground for the cultural projects and national consolidation. That ritual scene finally to show of metaphoric form how were conforming the cultural projects and were conservated to first years in the XXI century.

**Keywords:** Bullfigth, Ritual, Social Order, Cultural Permanence, cultural Change, performance

## Contenido

Dedicatoria.....	3
Agradecimientos .....	4
Resumen .....	5
Abstract.....	5
Lista de figuras.....	8
Lista de tablas.....	8
MÉTODO, ACCIÓN INVESTIGATIVA Y TEXTO .....	9
MOMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN Y EL TEXTO FINALMENTE CONFORMADO; a manera de introducción .....	21
1. ANTECEDENTES INVESTIGATIVOS DEL PROBLEMA .....	24
1.1 Primer momento .....	25
1.2 Componente histórico.....	33
1.2.1 Contexto histórico social de la corrida de toros.....	33
2. LA SOCIOLOGÍA CULTURAL, UN CAMPO DE BATALLA PARA ABORDAR LA ACCIÓN.....	46
2.1 De lo ritual a lo performativo.....	46
2.1.1 Lo sagrado y lo profano.....	61
2.1.2 Ritual, Campos y Metáforas.....	65
2.1.3 El papel de la metáfora.....	83
2.2 La puesta en escena: el performance cultural .....	86
3. ORIGENES DE LA FIESTA, COMPRENSIÓN CONCEPTUAL COMO PRÁCTICA RITUAL Y PERFORMATIVA .....	90
3.1 Mitos fundacionales .....	90
3.1.1 El toro en las culturas antiguas griega, norte-africana y de la Península Ibérica.....	91
3.1.2 El toro en la península Ibérica, Cristiana e Islámica.....	106
3.2 El origen social de la corrida de toros moderna.....	124
3.2.1 El toro y su función social en las corridas.....	126
3.2.2 El origen social de los toreros.....	128
3.2.3 El público y las clases sociales.....	134

3.2.4	El encierro taurino .....	140
3.2.5	El toreo moderno como espectáculo .....	144
4.	LA CORRIDA DE TOROS COMO METÁFORA ESTRUCTURANTE DEL ORDEN SOCIAL.....	148
4.1	La corrida de toros como escenario ritual.....	149
4.1.1	Componentes estructurales de la corrida de toros como ritual de sacrificio.....	157
4.2	La sintaxis y la transición entre el ritual y el performance sociocultural	182
4.2.1	La narrativa social inscrita en la corrida de toros.....	187
4.3	El escenario dramático como sustitución metafórica.....	194
4.3.1	Un primer momento de la sustitución metafórica: el texto social simbólico de la corrida de toros. ....	195
4.3.2	Segundo momento sustitutivo: la corrida de toros como metáfora estructurante en contextos desplazados. ....	204
5.	CONCLUSIONES GENERALES .....	213
	BIBLIOGRAFÍA.....	217
	WEBGRAFIA .....	223

## Lista de figuras

**Figura 2-1:** Tipos y parte del fruto de palma de aceite [10, 7]..... **¡Error! Marcador no definido.**

## Lista de tablas

**Tabla 2-1:** Participación de las energías renovables primaria [14]. **¡Error! Marcador no definido.**

## **MÉTODO, ACCIÓN INVESTIGATIVA Y TEXTO**

Deseo solicitar la licencia del lector en este punto, ya que me es imprescindible hacer un breve recorrido por la conformación final del problema que tenemos entre manos, cual es el explicar la presencia y continuidad de la corrida de toros como una metáfora estructurante del orden social; para ello voy a hacer un recuento, lo más breve posible, de las pistas y caminos recorridos, para llegar a este punto clave del trabajo académico desarrollado.

Para iniciar esta traslación hacia la construcción metafórica es necesario mencionar que mi formación inicial en Psicología, con énfasis en la Teoría Analítica de Sigmund Freud, me dejó al final de la década de los 90, interrogantes que consideraba trascendentales sobre cómo se desarrollaban los procesos de dominación, por ejemplo en las relaciones entre dominantes poderosos y dominados claramente definidos, lo cual se reflejaba, por ejemplo, en el ambiente familiar, escolar y como parte del desarrollo psíquico del sujeto.

La pregunta por los papeles que desempeñamos en el seno de la familia y la estructuración de estas relaciones constituyó el primer escenario donde fue posible preguntarme, si podía pensarse en un tipo de pensamiento determinado por la dominación, homólogo este a otras formas de desarrollo del sujeto y por qué, lo que observaba en tales vínculos interpersonales, tenía algunos elementos parecidos con lo que se evidenciaba en otros escenarios aparentemente lúdicos y desapercibidos de discursos de dominación, como en el caso de las fiestas públicas o más privadas y, si esto también se presentaba en otros entornos. Entonces, comencé a trabajar teóricamente para verificar que tal estructura proviene primigeniamente de las relaciones que se tejen entre los seres humanos en el marco de una sociedad y las luchas que han permitido modificar su

interacción, consolidadas en torno al discurso, el lenguaje con el que se mantienen tales vínculos.

Más allá de la búsqueda de una respuesta sobre la base de lo individual y como una tendencia que encontré común en otras personas que estudiaban estos temas, orienté la búsqueda de explicación del sentido de la dominación en su componente filosófico, en torno a la hegemonía, lo cual aparece en este trabajo académico con una referencia a los aportes de gran calado que propuso G. W. F. Hegel, sobre *“el discurso del amo y el siervo (esclavo)”*<sup>1</sup>; especialmente este hallazgo teórico orientó en buena medida y hacia adelante tal búsqueda, de una manera más dirigida, sin dejar de lado los pasos andados en la obra freudiana.

De la observación de teorías que trataran esta interacción histórica tan importante partí inicialmente, hacia el final de la década de los 90, en torno a los estudios de Freud enfocados al origen de la cultura<sup>2</sup> y posteriormente en la búsqueda del origen de tales relaciones parentales, bajo esta misma línea de pensamiento. Fue necesario entonces, abordar la obra Totem y Tabú,<sup>3</sup> iniciando la primera década del siglo XXI, en la que el componente religioso se presentó como un enlace muy importante de estas hipótesis.

De este primer ambiente correspondiente a la estructura social básica, me remití a observar que las luchas por la igualdad de género comportaban el rechazo a la dominación a ultranza en muchas culturas y que, incluida la judeocristiana, se ha puesto a unos sujetos en inferioridad de condiciones respecto a otros. En la búsqueda de su origen se encontró que tales explicaciones aludían a fases muy primarias de las sociedades y hasta de las organizaciones humanas en clanes, para explicar estas diferencias en torno a narraciones como “el mito de la horda

---

<sup>1</sup> Hegel, Georg W. Friedrich. Fenomenología del Espíritu, México, FCE. 1997, p.117 ss

<sup>2</sup> Freud, Sigmund. El malestar en la Cultura. Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.tomo III. Pp. 317-367

<sup>3</sup> Freud, Sigmund. Toem y Tabú. Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.tomo II. Pp. 1745-1810

primitiva” y luego encontrar también la referencia al trabajo de James G.,M. Frazer y Claude Levi-Strauss.

Esta lectura de fuentes cada vez más especializadas en el tema del origen de la cultura se conjugó con observaciones propias realizadas directamente en ambientes académicos y organizacionales colombianos (1993-2006). Estas, las podemos catalogar sociológicamente como derivadas de la interacción social en ambientes micro-sociales, como las instituciones “totales” investigadas por Erving Goffman<sup>4</sup>, las cuales mostraron que los sujetos ingresan a los ambientes sociales con un conocimiento básico de la forma cómo funcionan estos, pero es el aprendizaje diario lo que da forma a una noción básica o elaborada de la estructura social presente y las posibilidades de acción que allí se tienen.

Tales observaciones, que pude realizar, daban cuenta de entornos donde se presentan a diario luchas por el poder y juego de intereses, que resultan en ocasiones vitales para el desarrollo de las actividades laborales tanto de trabajadores de los sectores público, como privado, lo que es igualmente visible en los ambientes académicos. En este sentido se trató de ir más allá de los roles que aparentemente se asignan a los sujetos y cómo estos pueden optar por entrar en el interjuego y lucha por posiciones de privilegio, en una constante disputa por ganancias de orden intrínseco (prestigio, posicionamiento) y extrínseco (salario, recompensas en espacios de ocio y tiempo libre), lo que determina su actuación cotidiana y fija también las de quienes les rodean, justamente por la relación de dependencia que se presenta en los ambientes sociales estructurados.

La pregunta en este punto, casi con sospecha, era si el desenvolvimiento de los agentes en estos ambientes socialmente constituidos, con reglas tan fijas y formas de dirigirse individual y colectivamente, se mantenía estable y qué le

---

<sup>4</sup> Goffman, Erving. La presentación de la Persona en la Vida Cotidiana. Buenos Aire, Amorrortu, 1989. P. 63.

obligaba a cambiar, especialmente en torno a la noción del “poder” y la “lucha por los intereses”. Este orden socialmente constituido y constitutivo, a su vez, empezó a conformar el centro de preguntas más puntuales como: ¿Cuáles son los escenarios cotidianos donde se conforman estas reglas de juego? ¿Qué es lo que permite el mantenimiento o el cambio social allí?

Tales interrogantes tenían que ver con los tiempos que determinan las prácticas sociales; en el caso particular de algunos escenarios compartidos de lo que podemos determinar gruesamente como una “cultura hispanoamericana”. A la par de estas observaciones cotidianas y del trabajo de fuentes cada vez más relacionadas con el tema, me encontré en una intersección de caminos entre la Antropología Social y la Sociología de la Cultura, en este último lugar del pensamiento social comencé la fase formativa académica en el 2004, pero sin poder dejar de lado los significativos aportes y la discusión de la Antropología, también amparado por su origen común y con la necesidad de encontrar referentes que permitan dar explicación a la génesis del problema de la dominación como un escenario social aun vigente

En el escenario de las prácticas sociales me ha sido posible verificar que a pesar de los avances tecnológicos y de la proyección del hombre por el camino de la ciencia, conservamos matices considerados del orden de lo “salvaje”, por ejemplo en fenómenos de violencia individual y generalizada, del que presuntamente ya nos hemos separado con mucha anterioridad, pero que en otras manifestaciones como, la turbulencia de las luchas políticas, el ambiente organizacional, escolar, les encontramos muy vigentes y actuales. De esta manera, la presencia año a año de escenarios festivos como los carnavales, las ferias de pueblos y encierros con la presencia de la lucha con animales, como en el caso de la riña de gallos y un escenario muy particular y paradójico: “la corrida de toros”, se volvió objeto principal de análisis teórico, con la presencia de fuentes básicas de información, pero con la escasa presencia de investigación en Ciencias Sociales; así, la

elección de la Corrida de Toros, se convirtió en el objeto más prometedor, pero a la vez, el más complejo, debido a las posturas diversas que se encuentran en torno a esta temática cultural.

### 1. ¿Qué sujeta al sujeto, qué sujeta al objeto de investigación?

La investigación de un tema polémico como la corrida de toros puede hacer pensar que puede tratar se de: (i) *una validación de esta práctica desde el campo académico, siguiendo la tradición de la tauromaquia* (ii) *una disertación sobre las implicaciones que ha tenido la misma en una perspectiva estético-expresiva,* (iii) *una mirada al mundo de la fiesta y el espectáculo o, por el contrario,* (iv) *una arremetida contra esta puesta en escena como una forma arcaica, anacrónica, antiecológica, como circula con mucha fuerza en estos inicios del siglo XXI.* Esto tiene que ver con un examen previo de las condiciones en las que se genera el problema de investigación aquí planteado, es decir de su reflexividad; ante lo cual, es necesaria la pregunta por las sujeciones del investigador y la clarificación de motivos que le llevan a abordar el sujeto de investigación<sup>5</sup>.

El festejo taurino, fue elegido para ser el centro de la investigación, en el marco de la conformación de los procesos de dominación, ya que en Colombia, la misma ha estado muy presente, a la par que se desarrollaba su noción de sociedad y Estado, acompañada de los cambios políticos, económicos, ideológicos, como tal sociales y culturales; de esta manera, la primera inquietud previa a la conformación de un proyecto de investigación, ha correspondido a: ***¿qué significa esta práctica, esta forma de reunirse las personas en torno a un escenario que se repite año a año en diferentes ciudades colombianas y del contexto hispanoamericano? y ¿Cuál es entonces, el lugar del investigador de este tema?*** La preguntas se responden desde diversos puntos; el primero, tiene que ver con aquello que llamara Pierre Bourdieu “las sujeciones”, es decir,

---

<sup>5</sup> Bourdieu, Pierre. *El oficio del Sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, México, Siglo XXI, 1984.

lo que hace que quien se interesa en el tema, también tenga un “amarre” en el mismo, por lo general, esté implicado y en ocasiones muy vinculado, al punto de ser afectado por su abordaje. Debo decir, en este sentido, que la formación religiosa de origen judeocristiano, que he recibido desde mi infancia, analizada con posterioridad bajo la historia de las ideas y prácticas religiosas, más el interés que fui desarrollando en mi paso por el estudio del Psicoanálisis y su abordaje del sujeto, me hicieron pensar en la relación que este asunto tenía en el campo de lo religioso, representado por lo sagrado, lo institucional, la autoridad, el ritual que comporta la vida y la muerte, etc.

Posteriormente el trabajo se ha centrado en abordar la historia antigua y el fuerte interés por el área de la cultura vinculado a este problema, lo que fue ligando hebras de una colcha de retazos que aparecen coincidentes en muchos puntos y paradójica y contradictorias en otros tantos. De esta manera, la primera impresión fue la fuerte relación que parecía tener la herencia románica, con sus orígenes griegos, en la práctica del sacrificio-combate de gladiadores con fieras y otros animales en el circo, con la presencia de emperadores y diversos ciudadanos de sus ciudades. Así, en el año 2000, escribí un texto titulado **“Un retrato de Roma hoy”<sup>6</sup>**, en el que proponía tales vínculos entre las corridas de toros y una posible génesis en la cultura románica; posteriormente, comprobaría relaciones apenas formales y de orden estético en el combate con animales, más no en el origen y desarrollo de las corridas de toros.

Todo esto fue necesario, para poner en escena a la corrida de toros como un tema que era necesario investigar, ya que ello podría a futuro, dar cuenta de dinámicas sociales tan complejas como el origen de la violencia o el asunto de “dominantes y dominados” como génesis de las diferencias de clase, en países hispanoamericanos, en el marco filosófico ya planteado del argumento hegeliano del *“amo y el esclavo”*, pero puesto en un análisis sociocultural actualizado,

---

<sup>6</sup> Robayo R., Joimer E. Un retrato de Roma hoy 2000. (manuscrito)

teniendo como base el avance histórico de esta serie de prácticas que incluían la muerte dramática de un animal y lo que podía significar esto en el orden social.

En un primer momento se trató ***del asunto de dominantes y dominados***, lo que ha prevalecido durante estos años de indagación, en el interés por indagar la realidad del país y de Latinoamérica; es decir, qué hace a unos y otros se conviertan en perpetuadores de formas de actuar que se repiten, en un discurso constante, que por momentos parece superarse, pero que posteriormente reaparece y se manifiesta bajo formas exteriores un tanto distintas, pero que en el fondo encierran un contenido similar, una continuidad. Igualmente, *¿qué tiene que ver la herencia judeocristiana, diseminada por estos países con este tipo de prácticas en los que se pone en juego la vida y en el que uno de los componentes centrales es la muerte?*

El estudio inicial del ritual me condujo rápidamente a considerar este escenario como una práctica organizada que estaba representando algo en relación con el orden social y, al indagar en las investigaciones de algunos antropólogos, me encontré con un asidero fuerte en el proceso que conlleva a la práctica ritual, especialmente porque he visto cómo en el mundo moderno, ciudadano, tecnificado, más aun en el siglo de la información, los rituales continúan siendo muy importantes para fijar reglas de juego, parámetros de comportamiento y de ubicación de los sujetos en la sociedad<sup>7</sup>.

De otra parte, era paradójico verificar a través de entrevistas preliminares, como muchos de los asistentes a las corridas de toros también se inscribían socialmente como “buenos cristianos”, personas interesadas en la justicia y la equidad, al igual que accedían a los usos de los dispositivos tecnológicos, la comprensión de una segunda y hasta tercera lengua; por lo tanto, no se estaba,

---

<sup>7</sup> Collins, Randall (2009) Cadenas de Rituales de Interacción. Barcelona.

por lo menos en apariencia, ante sujetos arcaicos, anacrónicos, sino a ciudadanos de la “Aldea Global” de McLuhan.

Esta paradoja se empezó a manifestar en muchos análisis que intenté abordar sobre actuaciones sociales como las llevadas a cabo por comunidades religiosas, en las que la coherencia interna estaba dada por la práctica misma y en el lugar en que estas tenían presencia, más allá del componente ético, bajo las cuales se les puede indagar. Se llevan a cabo tales prácticas porque son importantes en el marco de otras formas de acción de los sujetos y tienen que ver con algo que cumple una función que aparentemente está representada por la diversión y el esparcimiento, el ocio y el entretenimiento, pero que representan una utilidad y efecto más profundo en la conformación del orden cultural.

Las sujeciones en este trabajo de investigación, tienen que ver con aquello que la gente hace de manera desapercibida, pero que viéndolo de manera detenida, implican algo más, contienen un significado mucho más profundo, relacionado con la forma como los sujetos que participan en el mismo están viéndose y viendo a la sociedad; como tal, de su construcción social, de su realidad social. He tratado de abordar el tema de la corrida de toros, *a partir del estudio de la Sociología*, iniciado apenas en el año 2002, con la obra de Pierre Bourdieu, con el cual me pude percatar de la importancia de las diferenciaciones que surgen como producto de las elecciones y de los diversos capitales que son objetivados e incorporados y que se dan como resultado una estructura social, que es una forma como el científico social, en este caso el Sociólogo, puede intentar comprenderla y explicarla para su audiencia.

Junto a ello, en el año 2004 por sugerencia de uno de mis profesores, y con la inquietud de mirar el fenómeno desde el ritual, comencé por la obra de Víctor Turner, lo cual fue bastante esclarecedor, en términos de cómo podría intentar abordar este festejo y qué implicaba pensar a la corrida de toros como un

escenario ritual, lo cual no encontré configurado de tal manera en la revisión inicial de literatura investigativa. Paralelo a esto, la lectura de Jeffrey Alexander ha permitido la configuración de un objeto de investigación: la corrida de toros como una puesta en escena, que puede permitir explicar el mantenimiento o cambio en el orden social, en la que he encontrado muchos puntos coincidentes: la reflexión sobre lo sagrado y lo profano, las narrativas como formas de explicar la acción en la sociedad contemporánea, entre otros.

Uno de los aportes más significativos para orientar el rumbo de este tema de investigación, lo constituye las orientaciones dadas por el profesor Guillermo Páramo Rocha, quien en junio de 2005, me hizo valiosos aportes desde el campo de lo ritual, lo sagrado y lo profano, el aporte de Marcel Mauss y la noción muy importante del “*combate con animales*”, por sus estudios sobre la cultura Azteca. Este encuentro orientó otros retos de lectura de fuentes y comprensión del fenómeno de las corridas y me mostró el largo camino que habría que recorrer, antes de proponer un análisis desde el campo de lo ritual para el caso de la Corrida de Toros.

## **2. Cómo indagar la acción como texto**

En lo relacionado con los contextos y la posibilidad de ser investigados como textos, diríamos, recogiendo a Bourdieu:

*[los] lugares difíciles (como son hoy la “urbanización” o la escuela) son antes que nada difíciles de describir y pensar; y que las imágenes simplistas y unilaterales (en especial las vehiculizadas por la prensa) deben ser reemplazadas por una representación compleja y múltiple, fundada en la expresión de las mismas realidades en discursos diferentes, a veces inconciliables (...) abandonar el punto de vista único, central, dominante –en síntesis, casi divino- en el que sitúa gustoso el observador –y también su lector (al menos mientras se sienta involucrado)- en beneficio de la*

*pluralidad de puntos de vista coexistentes y a veces directamente rivales*<sup>8</sup>

El investigador está situado como un agente que se reconoce, es decir afectado de alguna manera por las luchas que se generan en los diversos campos en que se desenvuelve, pero ubicado sobre su interés de reconocer las diferentes formas de actuar y de representar ese espacio social que está en juego, por lo que se hace necesario dotarle de una capacidad para participar, pero también para tomar distancia e interpretar, sobre la base de sus observaciones, registros y demás datos tomados directamente de la experiencia, atravesados a su vez por la discusión teórica que le acompaña.

Para la presente investigación, se propuso una lectura desde diversos discursos: históricos y del análisis de la cultura, para derivar de ello una lectura social como una puesta en escena, con un horizonte de interpretación puesto en la acción social como discurso y este, a su vez, como lenguaje que está inmerso en un intercambio y posterior sustitución; en una acción, que tiene un carácter metafórico para quienes participan de él, en un orden simbólico cargado de sentido, el cual debe llevarse a cabo a través de una descripción densa, a la manera como lo describe Clifford Geertz, con el propósito de encontrar los hilos conductores que le permiten sobrevivir hasta la actualidad y representar algo en el mantenimiento y/o cambio del orden social.

Desde la perspectiva de la Textualidad de la Acción, es posible hacer comprensible la acción social bajo las reglas que rigen a la morfología, la sintaxis, la gramática; de esta manera, la corrida de toros, es un lugar que es posible describirse bajo las reglas del texto, en un orden de presentación y con una intencionalidad de comunicar, de decir algo explícitamente, pero también algo que no se presenta directamente, de lo cual solo se tiene registro en la sustitución

---

<sup>8</sup> Bourdieu, Pierre. *La Miseria del mundo* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 9

posterior, en el desplazamiento; es decir, en la metáfora, en la metonimia, en el símil.

### **3. Técnicas e instrumentos**

Para abordar los textos que soportan la investigación de la corrida de toros se hizo una revisión por artículos publicados en revistas indexadas, con el fin de determinar “el estado de la cuestión”, comúnmente denominado “Estado del arte”, se procedió a hacer un barrido de las investigaciones más pertinentes con el problema de investigación planteado. Luego de esta búsqueda se procedió a trabajar las investigaciones con el uso de Resúmenes Analíticos de Lectura, bajo las categorías: (i) corridas de toros, (ii) Historia social del toreo, (iii) Corridas de toros y cultura.

Posteriormente, se sometió a análisis cualitativo estos documentos, bajo las categorías mencionadas y derivar de ello un proceso interpretativo que permitiera discutir los hallazgos de investigadores de distintas disciplinas sobre la presencia histórica de la corrida de toros. El resultado se presenta en el capítulo relacionados con los “antecedentes investigativos del problema”.

El trabajo que siguió a este primer momento lo constituyó la búsqueda de referentes históricos que permitieran rastrear a la corrida de toros como un fenómeno histórico-social. En este propósito, el trabajo investigativo se centró en varias categorías: (i) antecedentes históricos que relacionaran las corridas de toros desde diferentes puntos de vista, uno de ellos la tauromaquia, (ii) presencia de las corridas de toros en las manifestaciones culturales españolas desde el siglo XI en adelante en hispanoamérica, (iii) fuentes históricas puestas en publicaciones de carácter cultural-artístico sobre la Corrida de toros, (iv) material audiovisual en el que se incluye la corrida de toros como una puesta en escena.

Posteriormente se realizó un trabajo por fuentes documentales teóricas, en el que se trabajó sobre la orientación del problema de investigación, hacia la

configuración ritual y posteriormente como una puesta en escena, un performance cultural. Este es uno de los trabajos más fuertes en la realización de esta investigación, siendo necesario trabajar sobre la noción de cultura como una variable de entrada, como lo mencionara Jeffrey Alexander; lo siguiente el trabajo de indagación, lo ha constituido el armonizar estas fuentes teóricas en un texto que permitiera la discusión y la tensión de posturas, sobre la base de lo que puede significar una acción significativa y una acción en general, en la conformación del orden social.

Un trabajo muy importante en la conformación de la acción social inmersa en la corrida de toros la constituyó el análisis de contenido y el análisis de la imagen, para lo cual se eligieron 76 corridas de toros grabadas en formato de video, ocurridas en e periodo 2000-2011, con comentarios.

## **MOMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN Y EL TEXTO FINALMENTE CONFORMADO; a manera de introducción**

Para llevar a cabo esta investigación, *en un primer momento*, se hizo necesario emplear, especialmente, la información secundaria referida a publicaciones de artículos, puesta en revistas indexadas, con tratamiento de: Corridos de toros, La metáfora, Estructura y orden social, Descripción densa, el ritual taurino, “*bullfight*”; también, en publicaciones académicas del medio universitario colombiano, e incluso las del medio taurino que puedan servir para el análisis, tales como: Libros, revistas, fuentes de prensa. El análisis crítico constituye el texto que conforma el **Capítulo 1: “Antecedentes investigativos del problema”**.

Como producto de este primer avance, la orientación de la investigación se dirigió a la configuración histórica de la corrida de toros, con el recorrido por lo que se entiende como la corrida, el papel del toro y del hombre que la ejecuta hasta convertirse en los finales del siglo XVIII en una práctica instituida, presente en el desarrollo de la nación española desde el siglo XI y su migración en el siglo XVI a América. Finalmente se trabajó sobre el problema de la sustitución de las prácticas dramáticas con formas sustitutivas que permiten el afianzamiento de valores, normas y permiten consolidar un imaginario hegemónico, a través de prácticas sociales que se instalan en espacios lúdicos y de la representación artística.

El tratamiento de estas fuentes se dio, en torno a categorías analíticas como: (i) *la corrida de toros (toros, toreros, fiesta, empresa)*, (ii) *rituales de sacrificio*, (iii) *combate con animales*, (iv) *representación teatral (dramas)*, (v) *la metáfora como sustitución (estructurante)* y (vi) *el performance cultural*, (vii) *Clases sociales en Colombia*. El reto final de la investigación ha sido demostrar básicamente, que la

corrida de toros es un escenario sustitutivo de un orden hegemónico venido del viejo mundo, que se instala y permanece gracias a la sucesiva representación de los imaginarios que la rodean, no a la corrida misma; la abolición de las corridas, por ejemplo en Cataluña, demuestran un cambio en las relaciones políticas, en los procesos de construcción de la ciudadanía y en la participación de los ciudadanos en las decisiones que conciernen a la sociedad; allí, la noción de cambio o ruptura también han buscado sustituir algunas prácticas e instalar otras, sin decir aquí que unas sean mejores que otras, por lo menos hablamos de otras formas de ciudadanía.

El problema de investigación que se conformó con base en este reconocimiento del campo investigativo en el tema y del interés por hacer un análisis de la génesis de la identidad del hombre colombiano, para lo cual se decidió trabajar el periodo colonial (1550-1810), como la fase constitutiva de las instituciones y más precisamente de las clases sociales y la transición del “encuentro de dos mundos” hacia una sociedad plenamente conformada; por lo tanto, el problema de investigación se condensó en la siguiente pregunta:

***¿Cuál es la narrativa metafórica, como componente estructurante del orden social, que se encuentra presente en la conformación de la noción de clase social en Colombia, si se emplea para su comprensión la corrida de toros como performance cultural, a través de su lectura sociológica en el periodo histórico de la Colonia?***

La discusión teórica planteada se desarrolló en torno a la configuración de un cuerpo conceptual que le diera soporte a la conformación final del problema de investigación y que permitiera abarcar las categorías analíticas finales; es muy cierto, en la experiencia investigativa que no es posible trabajar todo lo teórico y luego hacer la labor de recolección de fuentes secundarias elegidas. Este proceso se fue dando paralelamente, pero los referentes: (i) ritual, (ii) sacralidad, (iii) drama social, (iv) performance y finalmente (v) metáfora fueron el recorrido seguido para proponer esta discusión que se consolidó en el documento final en

el **Capítulo 2: “La Sociología Cultural, un campo de batalla para abordar la acción”**.

A la manera como lo planteara Clifford Geertz se puso en consideración la explicación de la corrida de toros como escenario ritual, dramático y performativo; esto ha sido desarrollado en el **Capítulo 3: “Orígenes de la fiesta, comprensión conceptual como práctica ritual y performativa”**. Allí se da inicio a la descripción de prácticas muy antiguas ocurridas en Grecia, Egipto, Mesopotamia y la Hispania romana, hasta conformar a partir del siglo XI los festejos con la inclusión del toro, su refinamiento hacia el siglo XVI, su apogeo en el siglo XVII y la conformación final del toreo de a pie a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

**“La corrida de toros como metáfora estructurante del orden social”**, constituyó el **Capítulo 4**; se convirtió, como tal, en el centro explicativo de la investigación, en tanto producto de la noción básica de *“metáfora por sustitución”*, que inicia con la sustitución metafórica de la corrida como tal y luego mira el contexto macrosocial, e igualmente se ocupa, en su parte final de aplicaciones de esta figura en escenarios sociales micro y macro, al igual que en la comprensión de problemas históricamente significativos o contemporáneos que muestran relevancia social.

Finalmente, se presenta un **capítulo en el que se esbozan conclusiones derivadas del trabajo investigativo** realizado; allí, se proponen asuntos relevantes relacionados con la indagación por fuentes investigativas, históricas relacionadas con la presencia de la Corrida de Toros y finalmente, la configuración de la metáfora estructurante.

## **1. ANTECEDENTES INVESTIGATIVOS DEL PROBLEMA**

Los primeros aportes que se pueden considerar de orden académico e investigativo los encontramos en torno al ritual y tienen que ver con estudios en sociedades preliterarias; otros, de esta misma línea, guardan relación con grupos humanos que en la actualidad tienen algún tipo de contacto con la cultura occidental. En otros casos de lo que se trata es de mirar la corrida de toros en relación con la nación española de los siglos XVIII y siguientes, con su idiosincrasia y los valores que le son más característicos. De esta manera, tal aproximación constituye un balance de lo investigado en el tema o, más bien, de un “estado de la cuestión”. Esto implica varias miradas, que van desde el estudio de las culturas, los aspectos más relevantes de lo que se considera “lo nacional” y algunas aproximaciones llevadas a cabo desde el campo de la Antropología Cultural y de la Sociología de la Cultura.

Dado que la literatura de mayor abundancia en el tema de las corridas de toros se relaciona con la Tauromaquia y que este no es el camino que se pretendió tomar en esta investigación, se recurrió a artículos científicos de revistas indexadas, en los que se aborda la corrida de toros bajo los descriptores: (i) corridas de toros, (ii) estudios sociales sobre la corrida de toros, (iii) historia social del toreo. De este recorrido resultaron relaciones más precisas de bibliografía proveniente de estudios disciplinares en Antropología Social y Sociología de la Cultura, aun cuando sus autores habían sido formados inicialmente en Filosofía, Psicología, principalmente.

## 1.1 Primer momento

Para este barrido inicial<sup>9</sup>, o estado de la cuestión, se toman básicamente cinco trabajos que se han valorado previamente como representantes idóneos en cada uno de los descriptores. De esta manera, se trató de ver los trabajos que presentan resultados de *investigación sobre rituales relacionados con la corrida de toros*, según sus propios autores, con antecedentes de la misma, o del área del conocimiento en que esta es incluida. Allí se pueden encontrar diversos estudios de esta naturaleza ritual y de sacrificio en las que los toros son objeto central de la indagación.

En primer lugar, cabe destacar a Beidelman<sup>10</sup> quien relaciona el sacrificio de animales, preferiblemente el buey; en este tipo de rituales, el contenido sexual atribuido al animal sacrificado tiene que ver con una fuerte carga de símbolos, en los que se enmarcan las ambigüedades propias de la sociedad Nuer, implicadas de manera fuerte en el ritual de sacrificio, aspecto que ha sido abordado previo a esta investigación por estudios de carácter neofreudiano, siendo esta sociedad una de las más ricas en detalles provenientes de investigaciones de todo tipo, vertiente investigativa que cuenta con un antecedente importante en la obra de Evans-Pritchard a este respecto.

En este tipo de ritual, la identificación de los participantes, con respecto al buey por sobre el toro, comportan en sí mismos un sentido altamente religioso, en el que la necesidad de polarizar los mundos material e inmaterial, más la cualidad de movilidad de la estructura, no la modifican en tanto elemento creador de la sociedad presente en el momento del ritual. El “espíritu” es separado de su creación y en él se generan fuertes lazos relacionados con elementos

---

<sup>9</sup> Se valoraron completamente 86 artículos científicos de los 243 vistos inicialmente

<sup>10</sup> Beidelman. T. O., *The Ox and Nuer Sacrifice: Some Freudian Hypotheses About Nuer Symbolism*, Duke University, Durham, North Carolina, Man New Series, vol. I, , N° 4, (Dec. 1966), 456-457

mediadores, que le dan poder de síntesis a las manifestaciones propias del ritual de sacrificio.

Este ritual se puede catalogar de *re-afianzamiento* de los valores que van más allá de la razón, según las expresiones de sus participantes y se desplazan en términos: “del corazón, del sentimiento”; que, tiene que ver también con características bipolares que actúan en el orden funcional del ritual como elementos flotantes entre “normas ideales y repertorios de comportamientos”<sup>11</sup>. Igualmente este ritual y el contenido simbólico tienen que ver con el afianzamiento del orden de la población y de las características que le acompañan, lo que denominamos el género. En el animal empleado para el ritual, v. gr. el de castración, se depositan los valores divinos de la fertilidad, pero también en el constante juego de oposiciones y tensiones que se manifiestan entre los opuestos, como expresiones de la moralidad y de la relación entre los símbolos socio-sexuales y el mantenimiento de roles como la masculinidad.

En un segundo momento es posible referenciar el trabajo llevado a cabo por Julian Pitt-Rivers<sup>12</sup>. Este comienza por describir la corrida de toros en sus particularidades, como culto del toro y corrida popular taurina. Se está hablando de la corrida en términos de un ritual, en el que a “la celebración del ideal de la conducta cristiana, le sigue la fiesta brava”, como se le llama a la corrida, al restaurar el orden mundano, un contra-ritual al primero, dedicada a la Santísima Virgen, al Corpus Crísty o a alguno de los festivales de la iglesia o del santo patrono de la comunidad”<sup>13</sup>

Esta investigación es rica en la caracterización del ritual taurino; por ejemplo, en todo lo que implica el simbolismo de la corrida, la relación de los actores con la

---

<sup>11</sup> *Ibíd.* p. 455.

<sup>12</sup> Pitt-Rivers, Julian. *The Spanish Bull-Fight: And Kindred Activities*, *Anthropology Today*, Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland, vol. 9, N° 4, (Aug., 1993), 11-15.

<sup>13</sup> *Ibíd.* p. 12.

tragedia, comparando la muerte de Hamlet, con el efecto que surtió por ejemplo, la muerte de Joselito, Manolete, Paquirri o José Gómez, “El Gallo”; famosos toreros que murieron trágicamente en faenas que se constituyeron en fechas y elementos históricos visibles, pero también la muerte del toro que representa una tragedia en sí misma. Allí también Pitt-Rivers describe puntualmente los elementos que permiten distinguir el ritual del toreo, como en el caso de la masculinidad, de la fertilidad que como se ha dicho en otros apartes tiene un fuerte raigambre en toda la tradición que ha acompañado a la lidia de toros.

“La corrida de toros es, entre muchas otras cosas, que han sido dichas, un ritual que significa el aseguramiento de la estabilidad de la sociedad: que el hombre puede ser hombre y que el orden social puede ser mantenido y por esta razón ello puede ser definido como el ritual de la reivindicación de la masculinidad [hombria]”<sup>14</sup> Esta cita, aclara fundamentalmente el papel que juega la corrida de toros en el marco del establecimiento de un orden social representado por el elemento masculino en su perfilamiento del orden del mundo social.

El animal de sacrificio está dotado de expresiones de belleza, que son dadas a través del lenguaje de quienes asisten al festejo de las corridas, de tal manera que se entremezclan elementos comunes a muchos de los rituales de sacrificio con las particularidades del pueblo español, creador y transformador histórico de la corrida. Entre estos elementos menciona el autor, está involucrado el sacrificio de la cristiandad; “el cordero de dios”. (Lamb of God), que personifica sus valores más arraigados. *El significado del ritual de sacrificio, en este sentido, según Pitt-Rivers, tiene que ver con: el valor, el coraje, la nobleza, rectitud, reserva; como tal, el ideal de las virtudes masculinas.*

---

<sup>14</sup> Ibíd.

En seguida, podemos hacer mención de los aportes de J. R. Corbin: El mito de la España primitiva<sup>15</sup>, en el mismo se intenta discutir la presencia de la Antropología Social en la comprensión del ambiente hispánico presentado por Pitt-Rivers, aludiendo dificultades de orden histórico, justo en el momento en que se produce la investigación de tal autor. Pero también las relaciones entre la presencia de un saber desde la Antropología, que es cuestionado, en torno a la ausencia de integración entre la Antropología y el trabajo histórico que acompaña, el cual se presenta problemático; por ejemplo, en relación con los diversos periodos que ha pasado España, como en el caso del régimen del general Franco, que muestran la falta de contextualización de este y otros trabajos académicos, en el entorno cultural en el que se están analizando los datos y se genera la interpretación de los mismos.

El empleo de categorías antropológicas que se utilizaron en los pueblos colonizados por Inglaterra fue aplicado también al contexto hispánico y de sur América (su área de incidencia cultural), siendo ámbitos muy distintos. En el primero se trata de las industrias inglesas, el poder militar e imperial, con una riqueza que se soporta en la investigación de base en las universidades y en la responsabilidad social administrativa, para una amplia gama de pueblos colonizados. En contraste, la España agraria, situada en sus diferentes colonias en el centro y Sur América, después de haberse dado la invasión de la Francia napoleónica en el comienzo del siglo XIX, deja una riqueza al imperio en el Caribe y el Pacífico; después, como un hecho destacado por el autor, vendrá la derrota a manos de los Estados Unidos en el fin de este siglo<sup>16</sup>.

Estos y otros datos confirman una dificultad general de los investigadores foráneos en el caso de la nación española, pues si bien muchos han logrado investigar a las poblaciones, lo han realizado desde una mirada de las culturas en

---

<sup>15</sup> Corbin, J. R. *The Myth of Primitive Spain*, *Anthropology Today*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 9, N° 4, (Aug., 1989), 15-17

<sup>16</sup> *Ibíd.* p. 15

las que se realizaban los estudios habituales, como en el caso de los Nuer y los Azande. La aparición de los estudios locales en España es más bien reciente y en ella, a través de investigaciones locales ha sido posible la integración entre historia y etnografía. De esta manera, se hace necesario mirar las indagaciones realizadas por estos investigadores españoles sobre el fenómeno de la corrida de toros.

Por otra parte, el trabajo de, Carrie B. Douglass<sup>17</sup> hace una descripción de la corrida de toros, en términos de lo que representa esta, partiendo de las múltiples interpretaciones que se han dado a la misma, pero apelando a la relación existente entre el toro y el torero, como los principales actores de *la puesta en escena de la corrida*.

El ritual es considerado una manifestación relacionada con el carácter religioso de la comunidad que la ejerce y, a su vez, una forma de sacrificio. En esto, el autor apela inicialmente a la riqueza literaria de autores como Antonio Machado y Federico García Lorca. Se discuten también las diferentes formas en que ha sido tratado el tema, como en el caso del Psicoanálisis y de la Psicología; pero, la clave en este caso está centrada en que la interpretación sobre la corrida de toros implica ante todo el “honor”, como valor que ha sido estructurado por la mayoría de la sociedad española, pero está basado sobre la definición macho-hembra.

En la corrida de toros, la relación entre el toreo y el toro es homologa a aquella entre mujer y hombre en España. La jerarquía sexual a menudo representa la jerarquía social y la corrida de toros es una metáfora que marca un establecimiento acerca del orden social: honor, macho, hembra, jerarquía, igualdad, corrida de toros, son los descriptores de este trabajo, en el que el autor

---

<sup>17</sup> Douglass, Carrie B. *Toro muerto, vaca es:: Una interpretación de la corrida de toros española*, American Ethnologist (American Anthropological Association), vol 11, N° 2 (may,1984), 242-258

sustenta la revisión de diversas fuentes históricas y de análisis de la corrida de toros española.

En un tiempo posterior a este trabajo de Douglas, Timothy J. Mitchell<sup>18</sup> hace una revisión exhaustiva de las interpretaciones que se han dado a la corrida de toros desde muy diferentes ángulos y las pone en juego para cuestionar, según su opinión, carencias en su proceso investigativo e interpretativo del orden cultural y científico, aduciendo los errores “lógicos y metodológicos” que se han presentado en estos diversos trabajos. Aspectos como: la metáfora de la hipermasculinidad, tomada a partir de Alvarez de Miranda, con su trabajo sobre el origen en Creta de la corrida de toros, a quien le siguieron Lorca, Unamuno y posteriormente otros como Maurice Barrés, en lo relacionado con la voluptuosa naturaleza de la sangre derramada en la arena. Otros estudios, según el mismo Mitchel, como los de José María Cossío muestran a la corrida de toros, en su devenir histórico, como una fiesta patronal que se popularizó en el marco del folclore español religioso.

En otros casos, refiere Mitchell al ritual de sacrificio sagrado, apoyado en los trabajos de Alvarez de Miranda, pero apelando a aquellos aspectos como el uso que en cada caso los toreros hacen del escenario de la corrida de toros. Tales observaciones e interpretaciones, que son objeto de su revisión, tienen que ver con muestras poblacionales pequeñas desde las cuales no es posible inferir conclusiones sólidas, como las que se han dado por ejemplo, en torno a la masculinidad, sobre el estudio de particularidades que se toman desde el aficionado a las corridas. Otras interpretaciones se han generado en torno a grupos cerrados de intelectuales sobre la base de la tauromaquia, que han implicado un lenguaje que es grandilocuente, pero, según el autor, no se apoya en la lógica investigativa.

---

<sup>18</sup> Mitchell, Timothy J *Bullfigth. The ritual Origin of Scholarly Myths. The Journal American Folklore.* Vol 99, N° 394 (oct.-Dec, 1986) 394-414.

En lo relacionado con la corrida de toros y las metáforas, Mitchell evalúa el trabajo de Carrie B. Douglass, principalmente en el aspecto que vincula a la corrida de toros como una metáfora que marca un establecimiento a cerca del orden social, relacionándola con un orden sexual, a lo cual arguye la limitada población que toma para conformar su punto de vista y demás problemas metodológicos que acompañan este análisis; esto, pone en evidenci, la gran dificultad de demostrar investigativamente tales hipótesis, las cuales se quedan en enunciaciones que pueden ser, nada más, interesantes.

En seguida Mitchell expone de manera amplia sus objeciones hacia autores como Tierno Galván y otros; básicamente, la exposición se centra en mostrar la confusión que han generado estas formas metafóricas en la explicación sobre la corrida de toros, desde lo que ha llamado “vulgar freudismo, reduccionismo, interpretaciones unilaterales”, etc., que han generado ambigüedades en diversos planos, entre ellos el psicológico y cultural de la corrida, debido principalmente a la multiplicidad de las facetas que le rodean, lo cual no permite que se le aborde en profundidad y con la rigurosidad científica necesaria.

A manera de balance inicial de estos principales trabajos, se puede mencionar que existe un recorrido común que está relacionado con las fuentes históricas: José María Cossío, Álvarez de Miranda, Arauz de Robles, Tierno Galván, etc., que son los representantes más visibles de los estudios socio-culturales de la corrida de toros española. En estos trabajos se aprecia la necesidad de llegar a interpretaciones, que por un lado, pretenden ser sugestivas en ámbitos como el mundo del deporte de masas, los conglomerados sociales, la cultura del consumo, los aspectos sexuales de la corrida, la dominación masculina, entre otros; lo que pone de manifiesto las diversas miradas temáticas de los mismos. De otra parte debe considerarse el carácter metodológico que se encuentra involucrado en estas indagaciones, que en muchos casos es de índole histórica exclusivamente, sin un tratamiento riguroso de las fuentes empleadas, sino

meramente descriptivo y en otros recurre incluso, y en buena medida, a las fuentes literarias, con escaso análisis categorial investigativo.

Lo anterior pone de manifiesto la crítica de Mitchell, respecto la liviandad de muchos de estos estudios sobre la corrida de toros, en los que aparecen interpretaciones que parten de supuestos, datos secundarios, lo que hace pensar en la necesidad del trabajo de campo con fuentes primarias, e implica un requisito indispensable para adelantar una conceptualización sobre la corrida de toros.

Al revisar exclusivamente las fuentes históricas vinculadas a la corrida de toros, se reconoce en estos trabajos presentados, la gran importancia de estudios como el de José María Cossío, el cual la mayoría identifica como el más completo llevado a cabo hasta ahora, pero su limitación radica en tratarse de un tratado histórico y técnico sobre la Tauromaquia, siendo necesarios otros esfuerzos adicionales por recoger el componente histórico-social.

En este sentido aparece el aporte presentado por Adrian Shubert<sup>19</sup>, en el que se hace un esfuerzo por conjugar los datos sobre estudios históricos previos, con las observaciones de tipo sociológico, en el marco de la cultura española y sus particularidades. Este investigador muestra un recorrido por la conformación histórica de las corridas en el marco de la sociedad que surgió de la conjunción de distintos pueblos ibéricos, el culto al toro desde la atigüedad y la conformación de la fiesta, el espectáculo organizado y la industria cultural que moviliza temporadas, cuadrillas, público y empresarios. Se trata en sí mismo de un trabajo investigativo ajustado al canon histórico-metodológico de las Ciencias Sociales, con aportes significativos en el tratamiento de datos, riqueza de fuentes y una propuesta interpretativa que involucra categorías como: *el género, aficionados, carácter cultural del toreo, la corrida de toros como metáfora política.*

---

<sup>19</sup> Shubert, Adrian. A las cinco de la Tarde. Historia Social del Toreo, N.Y. USA, 1999

Otro trabajo muy pertinente a la presente investigación tiene que ver con el llevado a cabo por Santiago Arauz de Robles<sup>20</sup>, en el que el autor hace un análisis de las diversas teorías que sobre la corrida de toros se han realizado hasta la década del 70 del siglo XX: tratados históricos (El toreo a través del tiempo), interpretación simbólica (lucha entre el bien y el mal), Interpretación estética, el toreo gitano, una teoría armónica. Finalmente intenta dar un giro sobre la corrida de toros en tanto institución y en lo relacionado con el aspecto de la masculinidad, que ha sido motivo de estudio por varios de los investigadores involucrados en el tema; se va a tratar estos dos últimos estudios más adelante y por separado, con mayor profundidad en relación con lo que significa el toro, las corridas y el festejo.

## **1.2 Componente histórico**

Para fortalecer el contexto en que se presenta el problema investigado, ha sido necesario revisar fuentes documentales en profundidad e ir apuntando la propuesta hacia la selección de autores y aportes en estos campos: (i) *contexto histórico-social de la corrida de toros*, (ii) *Metáforas y campos de análisis*, (ii) *rituales y ritual de sacrificio*, (iii) *estructura y estructuración*, (iv) *Orden social: conservación y cambio*

### **1.2.1 Contexto histórico social de la corrida de toros.**

**El toro.** Como actor principal de las corridas, lo podemos ubicar en términos del origen de la fiesta y de sus antecedentes referidos al toro y su relación con algunos pueblos de la antigüedad, asunto que resulta interesante cuando se quieren perseguir las raíces de un serie de tradiciones de distintos pueblos, que van desde las cuevas de Altamira, pasando por Creta, para desembocar en la historia romana y más modernamente en España, Francia, Portugal y América.

---

<sup>20</sup> Arauz de Robles, Santiago. *Sociología del Toreo*, Madrid, Editorial Prensa Española, 1978

El toro como lo conocemos hoy resulta de un largo proceso de transformación desde el legendario Uro hasta el animal que se conoce en la época contemporánea como el toro de casta<sup>21</sup>. En este sentido, el toro de lidia que hace parte en las corridas es como tal un producto cultural, es decir, se trata del resultado de una larga transformación relacionada con el fin hacia el que está dirigido su desarrollo. De esta manera las mejoras relacionadas con el enlazamiento, los cruces entre familias, han puesto de manifiesto la necesidad de cultivar el toro de lidia para que el resultado sea la puesta en escena, la corrida de toros.

Distintos pueblos legendarios han tenido contacto con este animal y sus descendientes, de ello quedan vestigios arqueológicos que así lo confirman, en una tradición que va del animal salvaje hasta el domesticado por el hombre. Dos escenarios han sido uno de los centros de estudio de la tradición del empleo del moderno toro, en sus fiestas y prácticas de ocio y de caza desde la antigüedad, espacialmente localizables en la península Ibérica y lo correspondiente a la cultura Minoica.

La península ibérica en la que desde una remota antigüedad parece que el toro haya desempeñado un papel importante en la religión preromana. Parecen existir huellas importantes en las religiones y ritos que han pervivido hasta nuestros días de las poblaciones rurales (...) La civilización prehelénica minoica donde los datos y documentos muestran otro género de corridas que parece tener su origen en la idea de la magia del toro. Esta magia del toro, en la que se funda, según nosotros, el <juego> de las corridas (...) <sup>22</sup>

Estos dos antecedentes están fuertemente imbricados en el desarrollo de las corridas de toros y en general del empleo del toro en diversos festejos colectivos,

---

<sup>21</sup> Cossío, José María. *Los Toros. Tratado técnico e histórico*, Madrid, Espasa Calpe, Vol. I. P. 22.

<sup>22</sup> Álvarez de Miranda, Ángel. *Ritos y juegos del toro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998. p. 17-18

relacionados a su vez con costumbres y prácticas religiosas, que tienen diversas fuentes de análisis, partiendo del componente arqueológico, en que la precisión temporal sobre la aparición del toro en tales eventos resulta difícil de determinar, pero que puede referenciarse más precisamente en el periodo neolítico español<sup>23</sup>, posiblemente influido por la cultura cretense, con vestigios claros hacia el siglo III y II a.C.

En otras investigaciones llevadas a cabo en la península ibérica se encuentran referencias a rituales de sacrificio en el que el toro aparece como una de las figuras centrales, en imágenes más contemporáneas de la virgen María, como en el caso del cuadro dedicado a Nuestra Señora de la Gleva<sup>24</sup>, en el que aparece la imagen de la virgen y el niño, rodeados de ángeles y en la parte inferior una figura femenina que representa la cultura española, con un fondo de un poblado ibérico y en el extremo derecho la figura inconfundible de un toro. Este tipo de imágenes y de referentes arqueológicos (figuras de bronce, de arcilla, tallados en piedra, monedas de los siglos III y II a.C., etc) brindaron abundante material a diversos investigadores, especialmente los relacionados con el componente religioso e histórico en lo relativo a la nación española y sus orígenes.

En lo relacionado con el carácter religioso del toro se sabe por diversos hallazgos que, por lo menos en la península ibérica, hubo una veneración clara a este y que en muchas de las expresiones de estas culturas se le llegaba a tratar como un ser dotado de divinidad.

*El toro es siempre un ser ligado a la tierra, sobre la que se yergue su figura benéfica. No faltan indicios referentes a una valoración de su poder genésico. El carácter eminentemente ganadero de toda civilización del medio día de España induce particularmente a explicar la presencia del toro como animal no hostil, sino*

---

<sup>23</sup> Ibíd. p. 22.

<sup>24</sup> Ibíd. p. 26.

*precioso, aristocrático y familiar al hombre, y cuyo máximo prestigio nace en el hecho misterioso de su poder generativo*<sup>25</sup>

El toro es, en la cita precedente, símbolo de fertilidad y de esta manera ha sido referenciado en diversos estudios que sobre este animal se han realizado. El otro aspecto, el religioso, ha tenido diversos referentes, unos más claros que otros, entre los que se cuenta el culto de Mithras:

*Mithras es una personalidad indo-ariana de las más arcaicas. Data de los tiempos remotísimos en que indios y arianos poseían en común ciertos dioses y ciertos cultos. (...) el primero contra el Mithras que probó sus fuerzas fue el sol. Este debió rendir homenaje a la superioridad de su rival, y desde entonces los dos aliados firmaron pacto de amistad y colaboraron fielmente en todas sus empresas. La más alta de esas aventuras épicas fue el duelo de Mithras y el toro, el primer ser viviente creado por Júpiter-Oromades. Esta fábula nos conduce a los orígenes mismos de la civilización. No ha podido nacer sino en pueblos de cazadores y pastores donde la bestia, fuente de toda riqueza, ha venido a ser objeto de una veneración religiosa*<sup>26</sup>

Resulta muy esclarecedora la vinculación del toro en un culto religioso tan antiguo, conformando un cuadro mitológico fundante, relacionado con el caso particular de la cultura ibérica, aunque en otros estudios históricos Mithras haya quedado por fuera de la composición de los dioses helénicos. La supervivencia del toro en ritos religiosos tiene que ver con ceremonias y festejos, reuniones de bodas y nacimientos de príncipes y de manera más moderna, las fiestas de santos en el mundo cristiano español y posteriormente en su extensión hispanoamericana.

**Las fiestas y las corridas de toros.** Las fiestas en las que se incluían toros datan de los inicios de la era cristiana y su influencia en la península ibérica es amplia; en las distintas religiones de las que hoy se tiene registro. Pero una de las claridades que se hacen por parte de los estudiosos en cuanto al nacimiento de la

---

<sup>25</sup> Ibíd. p. 28.

<sup>26</sup> Cossío, José María. Op. cit. vol I. p. 44.

corrida de toros, tiene que ver con el referente dado por uno de los pioneros en este aspecto, Nicolás Fernández de Moratín, publicado en 1777, este

*(...) comienza por refutar una opinión que ya por entonces estaba muy extendida: la de que la fiesta nacional española era un producto de los juegos romanos. (...) insiste en que las fiestas de los circos y de los anfiteatros romanos, aunque a veces consistían en una lucha del toro con el hombre, tenían un carácter tan diverso que no se pueden considerar, sin gran violencia, como origen de las corridas españolas. (...) las corridas son un fenómeno autóctono y casual. Siendo España un país abundante en toros bravos, es natural que desde tiempos muy antiguos se haya ejercitado la habilidad de combatirlos<sup>27</sup>*

Los festejos en los que se incluye al toro son diversos, el mismo autor señala como punto de partida de corridas propiamente dichas el siglo XII, con referentes más claros en el siglo XIV y perfeccionada en el siglo XV, en la corte de Juan XII y posteriormente en la de Enrique IV. Estos periodos más recientes mostraron una lidia de los toros a caballo, tratándose de un espectáculo nobiliario, del que se dice tenían más habilidad y gusto los musulmanes españoles y posteriormente, cuando la corrida se realiza a pie, también adopta la práctica del uso del manto de lana (albornoz).

Este planteamiento de Moratín, pasó en su momento a ser una más de las interpretaciones sobre el origen Egeo de las corridas, debido al siguiente influjo que tuvieron los estudios arqueológico y posteriormente los hallazgos de vestigios en Creta, en los que aparece el toro y su relación plenamente ritual y social, pero con la dificultad de no poder desconocer los datos que muestran la práctica de la lidia aun antes de la llegada política y militar de los romanos a la península ibérica. Posteriormente el Marqués de San Juan de Piedras de Albas, quien según Álvarez de Miranda, no resuelve el problema del origen de las corridas de toros, por lo menos propone cuatro fases de la lucha con el toro: (i) *Cazadores de*

---

<sup>27</sup> Álvarez de Miranda, Ángel. Op. cit. p. 30

toros, (ii) *Matadores*, (iii) *Lucha taurina caballeresca* y, (iv) *lucha taurina profesional*.<sup>28</sup> Esta clasificación permitió vislumbrar los periodos más significativos del tránsito entre el tratamiento de los toros desde las fiestas populares, en las que todo el público podría intervenir, hasta la faena de la corrida de toros, a pie y en el marco de un encierro.

La corrida de toros como la conocemos hoy data de la segunda mitad del siglo XVII, con la presencia inicial de las llamadas “vacadas”, fiestas en las que se soltaban varios ejemplares y se lanceaban con una vara larga, como lo referencia Cossío,

*[la aparición de] los más primitivos diestros de a pie, profesionales de que tenemos noticia y después sobre los toreros que desde el siglo XVII concurren a la plaza madrileña, procedentes todos del Norte, y ello para corridas propiamente de a pie, que eran menos conocidas y estimadas en Andalucía (...) Podemos afirmar que la cuna del toreo de a pie fue Navarra, el Pirineo, el Norte, pero su transformación en arte se debe a Andalucía. (...) el carácter andaluz pone el sello a su estilo, pero no a su invención. La intervención ordenada de diestros jinetes y peones, cada uno con su misión, forman la estructura de la lidia en aquellos días, sin que hasta los nuestros haya sido modificada en lo esencial*<sup>29</sup>

La transición más importante que se presenta en estas etapas de conformación de la corrida de toros, tiene que ver con el paso del toreo a caballo por el toreo a pie, el cual se convierte en un espectáculo accesible para personas de distinto estrato social, asunto que relata A. Shubert en dos momentos, uno hacia 1700 cuando ya se da muerte al toro y otro hacia 1749 cuando se presenta plenamente conformada y en funcionamiento la plaza de toros en Madrid. Entre tanto vale decir que en el norte de Francia hacia 1870, al igual que en Inglaterra se prohibió definitivamente el toreo<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibíd.* Pp. 40-41

<sup>29</sup> Cossío, José María. *Op. cit.* vol I. p.97

<sup>30</sup> Shubert, Adrian. *Op.cit.* p. 25

Por esta época se sucede la llegada al trono español de los Borbones, en los inicios del siglo XVIII y muchos de los eventos públicos se llevan a cabo con festejos de toros, como la canonización de los santos, la graduación de los bachilleres o del “toro nupcial”, que era dado con mucha frecuencia en honor a los recién casados. Las corridas sirvieron, entre muchos otros efectos, para recaudar fondos destinados a instituciones religiosas y de beneficencia (presos, enfermos y mendigos), con una fuerte relación entre las directrices dadas por la iglesia católica, en lo relativo a los horarios establecidos para el desarrollo de sus ceremonias y las fiestas de toros; en este aspecto, había permanentes divergencias, más no en las sumas que deberían aportar los ganaderos a la institución religiosa<sup>31</sup>

Los toreros, en un primer momento eran tan solo ayudantes de los de a caballo, quienes fueron transformando su rol hacia el oficio de rejoneadores, tenían ya una presencia clara en 1731; según los datos de Cossío, ganan una paga por su trabajo y en 1733 figura el nombre de *torero de a pie*, inicialmente denominados estoqueadores, involucrándose también el uso de elementos como la capa, que se le atribuye por primera vez a un torero de Navarra, Bernardo Alcalde conocido como el *Licenciado de Falces*. Este inicio de la corrida en un encierro referenciado en 1737, con un orden y funciones propias de los que en adelante se han llamado genéricamente *los toreros*, marcó definitivamente el entorno de la corrida de toros que conocemos hasta los inicios del siglo XXI.

Uno de los referentes históricos más claros de la presencia de las corridas de toros y de vínculo entre España y América, se manifiesta en la incursión de toreros Mexicanos en las fiestas españolas. Aparte de este país, también se contó con la presencia de corridas de toros con escuelas formadas en Portugal, el sur de Francia y Perú, durante el siglo XIX. Según José María Cossío la práctica del toreo se desarrolló en México, desde el siglo XV y posteriormente una importante

---

<sup>31</sup> *Ibíd.* p. 29

escuela de toreros y cuadrillas estuvieron a la altura de sus homólogos de la península Ibérica, lo cual se relaciona puntualmente, por parte de los cronistas, con el viaje del torero mexicano Ponciano Díaz en 1888. Todo esto indudablemente contaba con la presencia de empresarios económicamente sólidos, que permitieron intercambios de toreros y ganaderías entre los dos continentes, constituyendo esta relación en un punto de contacto socio-cultural muy importante entre Europa y América, en torno a las corridas de toros.

En Colombia, se puede referenciar la presencia de toros desde el año de 1532 (Acla, Darien)<sup>32</sup>, en el entonces Nuevo Reino de Granada, que en los archivos oficiales registra claramente seis festejos en los que se incluyó la corrida de los toros. Cabe aclarar que esta corrida tenía algunas de las características actuales; el encierro era provisional y, al igual que en muchas poblaciones españolas se empleaba la plaza principal para llevarla a cabo. Se trataba de una práctica abierta, en el que participaban espontáneamente los ciudadanos, aunque algunos ejecutaran labores circenses como la montada del toro.

*La corrida de toros llegó a ser considerada como la parte galante de todas las fiestas civiles y religiosas. Con ellas se agasajaba a los presidentes y a los obispos, se celebraba la coronación de los reyes y las noticias del nacimiento de los infantes y con ella se daba alegría al festejo de los santos patronos. Es decir, casi a todo lo largo del año se podía disfrutar de la fiesta de toros. Los encargados de promoverlas y organizarlas eran los cabildos de las villas y ciudades, quienes solicitaban los toros a los hacendados más prestantes de cada localidad<sup>33</sup>*

Estas fiestas, que en la primera época estaban relacionadas con eventos como la llegada de funcionarios de la corona, se iniciaban con un desfile a caballo o “cabalgata”, como ocurre actualmente no solo en ciudades como Cali o Manizales, sino en pequeñas poblaciones de todo el país. De otra parte se relata que los indígenas “tomaron una notable afición por los toros, llegando a

---

<sup>32</sup> Rodríguez, Pablo. *Los toros en la colonia. Fiesta de integración de todas las clases neogranadinas*, Revista Credencial-Historia, Febrero de 1995, N° 62, p. 4.

<sup>33</sup> *Ibíd.*

desarrollar formas muy notables de lidia. (...) llegaron a ser famosos para torear los indios de Coyaima, Natagaima y Ataco<sup>34</sup>, lo que indica que el involucramiento en las corridas no fue solamente asunto de los colonos y sus descendientes, sino que el espectáculo se popularizó rápidamente entre los distintos grupos sociales que se encontraban presentes en las ciudades y pueblos donde se presentó.

Hacia finales del siglo XVII las autoridades eclesiásticas de Santafé prohíben las corridas de toros, atendiendo a una orden de Roma; solo se restablecieron nuevamente a principios del siglo XVIII, con algunas restricciones sobre su coincidencia con las fiestas religiosas o sobre el lugar en que se celebrarían, con penas como el encarcelamiento o sanciones económicas para los transgresores.

En la década de 1750, el espectáculo se realiza con el lanceo del toro por parte del público y de unos encargados del festejo mismo. Por esta época subirá al trono de España Carlos III, quien prohibió las corridas de toros, calificando de *gente bárbara y baja* a quienes la practicaban. En la Nueva Granada, la orden fue acatada por parte del virrey Pedro Messía de la Cerda, en el sentido de no autorizar oficialmente las corridas, pero no impidió que de manera privada se llevaran a cabo.

*Correr toros, jugar toros y torear fueron algo más que pasatiempos ocasionales en la época colonial. Y, aunque en comienzo eran distracción de españoles, pronto se transformaron en un espectáculo popular. Fue una fiesta integradora de los distintos estamentos de la sociedad y el escenario ideal para la demostración del estatus de cada uno. En ellas podemos; así mismo, percibir la particularidad de la vida en las colonias: mientras en la metrópoli se prohibía la fiesta, en las poblaciones americanas más apartadas se la vivía sin quebrantos<sup>35</sup>*

---

<sup>34</sup> Ibíd. p. 5.

<sup>35</sup> Rodríguez, Pablo. Op. cit. p. 7

En distintos relatos, algunos de importancia y trascendencia política como el documento de Antonio Nariño sobre *Los Toros de Fucha*<sup>36</sup>, en tres cortos escritos que denomina “Primera, Segunda y Tercera Corrida”; allí, hace una crítica política en la que emplea el género literario de la sátira, para denunciar atropellos y poner en cuestión al Federalismo, dentro de un marco del cuadro de costumbres de la época. Se trata de la disputa entre el general Francisco de Paula Santander, quien desde su diario “El Patriota” había hecho cuestionamientos serios a Nariño mediante un texto titulado “Los Toros” y Nariño le respondió, no con un texto de frente, sino a través de estos otros, cargados de una retórica burlesca, pero aguda; “no daba Nariño batallas campales en artículos de trascendencia; hacía guerra de guerrillas, esgrimiendo las armas de la ironía y el sarcasmo con la agudeza y el espíritu propio de los bogotanos”<sup>37</sup>. Esto demuestra el escenario que ya había configurado la corrida de toros, como un campo de combate que se había instaurado más allá de lo aparente, de lo físico para consolidarse más en lo simbólico-político y cultural.

Los toros, en forma de corridas referenciadas en la época republicana, tienen presencia todo el tiempo, acompañados generalmente de misas previas. Se puede reseñar un suceso como la llegada a Santafé del “pacificador” Pablo Morillo el 26 de mayo de 1816, evento en que se celebró una corrida de toros. En la Bogotá de aquel entonces los festejos empezaban en las Nieves, Continuaban en Santa Bárbara y terminaban en San Victorino; solo hasta el año de 1890, se registra la llegada de una modesta compañía de toreros americanos y hasta ese entonces, relata Cordovez Moure, “(...) los santafereños no tenían idea lo que era una corrida de toros al estilo español”<sup>38</sup>. Pero los espectáculos con el empleo de los toros, de manera moderna, datan de la década de 1880 y en la capital del país

---

<sup>36</sup> Nariño, Antonio, *Los toros de Fucha (1823)*, Bogotá D.E., Separata del “Boletín de Historia y Antigüedades”, Vol. LX, número 702, Editorial Kelly, 1973.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 6

<sup>38</sup> Cordovez Moure, José María. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*, Serie Costumbres, Sh Col, 1966. p. 123

se celebraban en torno al 20 de julio, la fiesta de independencia nacional, decretada así desde 1846 por el presidente Tomás Cipriano de Mosquera.

La primera plaza de toros circular que tuvo Bogotá se inaugura en el año 1902, en el que llegaron al país, procedentes de España, toreros con su respectiva cuadrilla. En ese entonces se construyó la plaza “La Bomba”, ubicada en la calle 10 con carrera 15, actual sector de la plazoleta de los Mártires<sup>39</sup>. La principal plaza de toros de Bogotá, la Santa María, inició su construcción por el gobierno municipal hacia el año 1927 y fue culminada en 1931. Las fiestas de toros celebradas en algunas de las ciudades del país se llevaron a cabo por un buen tiempo en ruedos contruidos provisionalmente en las plazoletas públicas y es por esta época en que se lleva a cabo la construcción de la mayoría de las plazas de toros en Colombia, en las que se formalizará la práctica del toreo como la conocemos aun hoy, en los inicios del siglo XXI.

En cuanto a la creación de tales plazas, se puede referenciar las siguientes fechas en otras ciudades y pueblos, en el periodo 1945-2000: la de Medellín 1945, Bello 1948, Palmira 1949, Fontibón 1950, Manizales 1951, Cereté 1954, Cúcuta 1955, Cali en 1957, Sincelejo 1961, Sogamoso 1963, Ibagué, Cartagena y Bucaramanga 1974, Líbano 1978, Chinácota, Chinavita e Ipiales 1979, El Retiro 1982, Tocaima, Cucunubá, Une 1984, Anapioma, Armenia, San Martín 1985; Acacías, Arauca, Málaga y Pitalito 1986, Puerto Rico y Villa Pinzón 1988, Honda, Funza, Pacho, Pamplona, Sibaté y Ubaté 1989, Oiba 1990, Aipe 1991, Popayán 1993, Duitama 2000<sup>40</sup>.

Esta relación de la presencia de plazas en Colombia nos indica que la expansión de la corrida de toros tuvo un gran impacto, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, a nivel del desarrollo de las principales ciudades y pueblos del

---

<sup>39</sup> Tavera Aya, Fernando. *Los Toros en Bogotá y Cartagena. Dos siglos de tradición republicana*. Revista Credencial-Historia, Febrero de 1995, N° 62, p. 8-9.

<sup>40</sup> Cossío, José María. Op. cit. vol I, Pp. 595-677

país, lo que coincide con el auge en el aumento demográfico que para 1938 se registraba en un 29% de población localizada en el área urbana con un crecimiento vertiginoso que alcanzó el 70% de población en las ciudades al final del siglo XX<sup>41</sup>. Básicamente se puede decir, que la población total del país pasó de un poco más de 4.000.000 de habitantes en el final del siglo XIX a más de 42.000.000 en el final del siglo XX; es decir 10 veces más en solo un siglo de diferencia.

El incremento poblacional concuerda con el crecimiento en infraestructura que tuvieron que vivir las ciudades colombianas, especialmente en sus cuatro centros regionales diferentes a Bogotá: Caribe, Antioqueña suroccidental, Caucana, Oriental; con sus respectivas capitales y centros regionales, principales y secundarios<sup>42</sup>. En relación con Latinoamérica, en la segunda mitad del siglo XX, se puede referenciar la tasa de crecimiento, de la siguiente manera:

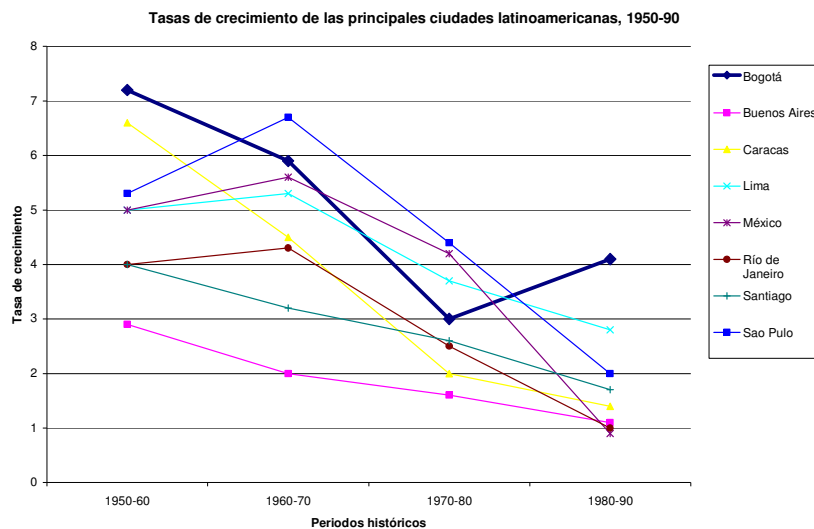


Figura 2-1: Crecimiento histórico de las principales ciudades latinoamericanas en el periodo 1950-1990

<sup>41</sup> Palacios, Marco; Safford, Frank (2002). Colombia, país fragmentado, sociedad dividida. Su historia, Bogotá, Norma, p. 556.

<sup>42</sup> Ibíd. p.

Ciudad	1950-60	1960-70	1970-80	1980-90
Bogotá	7,2	5,9	3,0	4,1
Buenos Aires	2,9	2,0	1,6	1,1
Caracas	6,6	45	2,0	1,4
Lima	5,0	5,3	3,7	2,8
México	5,0	5,6	4,2	0,9
Río de Janeiro	4,0	4,3	2,5	1,0
Santiago	4,0	3,2	2,6	1,7
Sao Pulo	5,3	6,7	4,4	2,0

Datos tomados de: Palacios, Marcos y Safford, -Frank<sup>43</sup>

Tabla 2-1: Tasas de crecimiento de las principales ciudades latinoamericanas, 1950-1990

Como se observa, Bogotá mantiene un crecimiento superior al promedio de las demás ciudades referenciadas, excepto en la década del 70 al 80, la cual ha sido atribuido a la crisis económica, a la apertura comercial que implicó, según Palacios, el cierre de industrias y la reducción fuerte en el Estado, lo cual suprimió muchos puestos de trabajo. Los periodos de crecimiento, coinciden con la construcción de complejos industriales, comerciales y habitacionales, al igual que espacios recreativos y de esparcimiento; entre ellos plazas de toros en las ciudades capitales y en periodos posteriores, aun con la crisis económica en las principales poblaciones colombianas.

<sup>43</sup> Fuente: Villa y Rodríguez, citado por Alan Gilbert, "El proceso de urbanización", capítulo IX de UNESCO, *Historia general de América Latina, Vol. VIII*. p. 557

## 2. LA SOCIOLOGÍA CULTURAL, UN CAMPO DE BATALLA PARA ABORDAR LA ACCIÓN

El componente conceptual de este trabajo se sitúa, en un primer momento, en la Sociología Cultural de Jeffrey Alexander; pero esta tiene sus antecedentes, a nivel del problema que nos ocupa, en: (i) Charles Morris con el planteamiento sobre los programas fuertes, (ii) el debate entre Estructura y Agencia de Sweel, Sommers, Giddens, Sahalins, Geertz y el propio Alexander y (iv) el aporte de Víctor Turner, en la construcción de la acción simbólica, como vuelta performativa, a partir de su primera fase en la acción pragmática. Entonces, nos acercamos al problema de investigación, que ha avanzado desde la noción de cultura como variable de resultado, para ocuparnos definitivamente de lo performativo, como escenario constituido en la noción de cultura como variable de entrada; *es decir lo cultural*.

### 2.1 De lo ritual a lo performativo

El paso inicial en la construcción del hilo conceptual que ha guiado la investigación, hace necesario retomar lo ritual, en primer lugar, a través de Víctor Turner, quien en la fase inicial de su trabajo investigativo permite describir y clasificar los rituales en su estructura simbólica, de la que específicamente nos interesan los rituales de vida y muerte, en las sociedades preliterarias, literarias y postliterarias, que fueran descritas por Levi-Strauss<sup>44</sup>. En este punto de su obra, Turner trabaja sobre el ritual (1969), lo que permitió dar forma a tales procesos ritualísticos, como elementos constitutivos de la acción aun en la contemporaneidad; luego, el mismo Turner va a derivar hacia lo performativo en el análisis de los sistemas simbólicos<sup>45</sup>; allí un punto central lo constituye el control de la asignación de significados, en la que hace un retorno a *la dinámica de la*

---

<sup>44</sup> Turner, Víctor. *El proceso ritual, estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, p. 29

<sup>45</sup> Turner, Víctor. *Symbolic Studies. Annual Review of Anthropology*. Vol. 4 (1975) p 145-161

*acción simbólica*<sup>46</sup>, por oposición a los sistemas realizados o plenamente conformados, que son motivo de su abordaje conceptual a mediados de la década de los 70 del siglo XX.

Este giro turneriano, que se puede caracterizar como vuelta performativa, implica el reconocimiento de su trabajo que surge del nivel del ritual, para avanzar de allí a la construcción simbólica, basada en relaciones de lenguaje, en el que a la acción pragmática le sigue el espacio de lo lingüístico, poniéndolo en el terreno de la metáfora (traslación) y la metonimia (sustitución). Entonces, la acción es sustituida por su entramado de significados y finalmente de símbolos, que se inscriben en un sistema semántico, el cual tiene funciones, que son a su vez arbitrarias y normatizadas; estas últimas, descritas por Cohen como *signata*, reflejan la legitimidad ganada como control social y sus referentes se constituyen en símbolos dominantes que se consolidan a través del tiempo. Así, podemos encontrar dos tipos de significados, los primeros cuyos componentes son principalmente el cognitivo y el de aspectos relacionados con la experiencia afectiva; mientras tanto, los otros se refieren a significados de carácter ideológico o, más precisamente del polo normativo, en el que “(...) la esencia del significado en el simbolismo, está en la estructuración de significantes, que he llamado “sentido posicional”(...)”<sup>47</sup>.

Jeffrey Alexander, quien ha retomado esta tradición previamente descrita, pone de manifiesto, tanto las consecuencias esperadas de la acción, como las no buscadas de la misma, que resultan de la interacción de los sujetos en diferentes contextos y que están inscritas en el lenguaje (los lenguajes), que en muchas ocasiones no son del todo explícitas, sino que se manifiestan en los diversos momentos en que la acción se presenta, incluso más allá de los ordenamientos estructurales, de los cuales dan cuenta los actores de diversas maneras. Estas

---

<sup>46</sup> Ibíd. P. 147

<sup>47</sup> Ibíd. p. 157

formas de acción y de “*dar cuenta de*” es una de las principales tareas del Sociólogo, ya que debe intentar acceder a los textos que allí se encuentran implícitos; por lo tanto, se trata aquí de abordar la textualidad de la acción presente en el escenario performativo de la corrida de toros.

A partir de los planteamientos de Alexander, es posible hacer un proceso comprensivo de la acción social que involucra la corrida de toros, como *una forma extendida* en el contexto histórico colombiano y *una estructura y acción desplazada* hacia otros escenarios, de un fenómeno que acontece a lo largo de la historia, que se pone en escena de manera repetitiva y en el contexto de la consolidación de un imaginario de poder y dominación simbólica. De esta manera, la Sociología Cultural se aplica a la presente investigación como un reactivo, un escenario de lectura del texto social involucrado (textualidad de la acción) que facilita ver la representación social en su utilidad y eficacia constitutiva, siendo necesario verificar también a nivel histórico-social la construcción de referentes que han dado cuenta del imaginario de clase social y de orden social presentes en la sociedad colombiana, a través de la Colonia, como periodo histórico clave. Si bien, el trabajo de J. Alexander se basa en estos elementos lingüísticos (metáforas, metonimias, sinécdoques, etc) ha sido en particular el trabajo de la metáfora un elemento clave en el abordaje del problema de investigación.

El concepto de clase social se ha tomado para la presente investigación, como el contexto donde es posible verificar la incidencia de la corrida de toros, como escenario performativo. Si bien se habla también de élites de distinto orden: empresariales, políticas, religiosas; es posible abordar las diferenciaciones en el orden social colombiano surgida desde la conquista y colonia española en América, a través de esta diferenciación que dio origen a la noción de clase en el periodo histórico de la Colonia Neogranadina, definido para este trabajo investigativo.

Las diferencias de clase han sido abordadas con bastante anterioridad, la primera de ellas en torno a las desigualdades en la tenencia de capital económico, a través de una clase alta conformada por los ricos (empresarios, industriales, altos ejecutivos), la clase media como los profesionales y trabajadores de “cuello blanco”, una clase obrera que cumple con los trabajos de orden manual, denominada “de cuello azul” y la clase campesina, conformada por personas encargadas de la producción agrícola y que suele ser la más numerosa y en que la interpretación posible, desde la teoría marxista, tiene que ver ante todo con las relaciones de explotación del sujeto capitalista en la ciudad y la generación de plusvalor<sup>48</sup>.

Esto último empata con la necesidad de retomar desde Karl Marx, la noción de clase social, en la cual, según el mismo Anthony Giddens, Marx no dejó desarrollada una definición completa del concepto de clase, del cual habló a lo largo de su obra, pues

*(...) para Marx, una clase es un grupo de personas que tienen una relación común con los medios de producción, es decir, con aquellos con los que se ganan la vida. Antes de la aparición de la industria moderna, los medios de producción consistían primordialmente en la tierra y los instrumentos que serían necesarios para cultivarla o para cuidar el ganado. Por consiguiente, en las sociedades preindustriales las dos clases fundamentales eran quienes poseían la tierra (los aristócratas, la nobleza, o los dueños de esclavos) y los que se dedicaban a hacerla producir (los siervos, los esclavos y los campesinos libres). En las sociedades industriales modernas, las fábricas, las oficinas y la maquinaria así como la riqueza o el capital necesarios para obtenerlas se hicieron más importantes. Las dos nuevas clases son las de quienes poseen estos nuevos medios de producción –los industriales o capitalistas- y las de aquellos que se ganan la vida vendiéndoles su fuerza de trabajo, la clase obrera o, en el término que Marx suele preferir y que ahora resulta bastante arcaico <proletariado><sup>49</sup>*

---

<sup>48</sup> Giddens, Anthony, Sociología, Madrid, Alianza Editorial, 2000. P. 519,

<sup>49</sup> Ibid. p. 321.

Continúa Giddens diciendo:

Marx también presta atención a las divisiones que se dan dentro de las clases.

Por ejemplo las siguientes:

*En las clases altas se dan conflictos frecuentes entre capitalistas financieros (como los banqueros) e industriales manufactureros. Hay división de intereses entre las personas que tienen pequeños negocios y entre las que poseen o dirigen grandes corporaciones. Ambos grupos pertenecen a la clase capitalista. Pero las políticas que favorecen a las grandes empresas no siempre son beneficiosas para las pequeñas. Dentro de la clase obrera, los parados [desempleados]<sup>50</sup> de larga duración tienen condiciones de vida peores que la mayoría de los trabajadores. Con frecuencia, estos grupos se componen principalmente de minorías étnicas<sup>51</sup>*

Directamente de Marx intentamos retomar lo que este entiende por una clase social, así:

*El problema que inmediatamente se plantea es ¿qué es una clase social? La contestación a esta pregunta se desprende enseguida de la que damos a esta otra: ¿qué es lo que convierte a los obreros asalariados, a los capitalistas y a los terratenientes en factores de las tres grandes clases sociales?". "(...) Trátese de tres grandes grupos sociales cuyos componentes, los individuos que los forman, viven respectivamente de un salario, de la ganancia o de la renta del suelo, es decir, de la explotación de su fuerza de trabajo, de su capital o de su propiedad territorial.*

*Es cierto que desde este punto de vista también los médicos y los funcionarios, por ejemplo, formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales distintos, cuyos componentes viven de rentas procedentes de la misma fuente en cada uno de ellos. Y lo mismo podría decirse de infinito desperdigamiento de intereses y posiciones en que la división del trabajo social separa tanto a los*

---

<sup>50</sup> El paréntesis es mío

<sup>51</sup> *Ibíd.* P. 322

*obreros como a los capitalistas y a los terratenientes, a estos últimos, por ejemplo, en propietarios de viñedos, propietarios de tierras de labor, propietarios de bosques, propietarios de minas, de pesquerías, etc.*<sup>52</sup>.

*(...) aquí solo existen dos clases: la clase obrera, que no dispone más que de su fuerza de trabajo, y la clase capitalista, monopolizadora tanto de los medios de producción como de dinero. La paradoja existiría si fuese la clase obrera, en primera instancia, la que adelantase de sus propios medios el dinero para la realización de la plusvalía contenida en las mercancías*<sup>53</sup>

En un sentido más genérico nos refiere Marx a la presencia de dos clases fundamentales, una clase dominante y una clase dominada; así,

*Exactamente lo mismo que el hecho de que la iglesia católica, en la Edad Media, alimentase su jerarquía, sin fijarse en la posición social, el nacimiento o la fortuna, con las mejores cabezas del pueblo constituía uno de los elementos centrales que contribuían a consolidar la dominación del clero y a oprimir a las gentes de estado laico. Una clase dominante es tanto más fuerte y más peligrosa en su dominación cuanto más capaz es de asimilarse a los hombres más importantes de las clases dominadas*<sup>54</sup>

El trabajo publicado de Marx no se centra en la definición extensa de la noción de clase social, como tampoco alcanza a proponer definiciones puntuales de la misma en los estudios teóricos que logró desarrollar; esto, no excluye el tratamiento de tal noción a lo largo de su obra, como lo hemos anotado ya, sino que no es el planteamiento central que se presenta en su amplio trabajo, especialmente en el Capital.

Si bien, el desarrollo del concepto de clase social tiene muchas vertientes a partir no solo de la obra de Marx, sino de otros importantes teóricos en el campo de las

---

<sup>52</sup> Marx, Karl. El Capital. Crítica de la Economía Política. México, Fondo de Cultura Económica, Vol. 3, Pp. 817, 818.

<sup>53</sup> Marx, Karl. El Capital. Op. Cit, Vol. 2 p. 375.

<sup>54</sup> Marx, Karl. El Capital. Op. Vol. 3, p. 562.

Ciencias Sociales, podemos remitirnos, enseguida a Max Weber, quien hace un abordaje amplio de lo que implican los *estamentos y las clases*, con dos grandes nociones de entrada: a) *La situación de clase* y b) *la clase*. La situación de clase comporta “el conjunto de probabilidades típicas: (i) de provisión de bienes, (ii) de posición externa, (iii) de destino personal, que derivan dentro de un determinado orden económico de la magnitud y naturaleza del poder de disposición (o de la carencia de él) sobre bienes y servicios y de las maneras de su aplicabilidad para la obtención de rentas o ingresos”<sup>55</sup>

El mismo Weber nos dirá que

*(...) entendemos por “clase” a todo grupo humano que se encuentre en una “igual situación de clase” y en tal sentido tendremos: (i) clase propietaria, que es aquella en la que las diferencias de propiedad determinan de un modo primario la situación de clase, (ii) Clase lucrativa se llama a aquella en la que las probabilidades de la valorización de bienes y servicios en el mercado determinan de un modo primario la situación de clase, (iii) clase social se llama a la totalidad de aquellas situaciones de clase en las cuales un intercambio a) personal, b) en la sucesión de las generaciones, es fácil y suele ocurrir de un modo típico*<sup>56</sup>

*Son clases sociales: a) el proletariado en su conjunto tanto más cuanto más automático sea el proceso de trabajo, b) la pequeña burguesía la intelligentsia sin propiedad y los expertos profesionales (técnicos “empleados” comerciales o de otra clase, burócratas, eventualmente pueden estar muy separados entre sí en lo social, en proporción a los costos de su educación)*<sup>57</sup>

Uno de los aportes más importantes de Weber, abarcante en la noción de clase social, tiene que ver con su teoría sobre las formas de dominación, o su teoría sobre la “Sociología de la Dominación”, como se titula en su obra y podemos abordar directamente de él una primera gran definición en este sentido, ya que

---

<sup>55</sup> Weber, Max. *Economía y Sociedad, esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 242

<sup>56</sup> *Ibíd.*

<sup>57</sup> *Ibíd.* p. 244

“(…) entendemos aquí por “dominación” un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (“mandato”) del “dominador” o de los “dominadores” influye sobre los actos de los otros (del “dominado” o de los “dominados”), de tal suerte que en un acto socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (“obediencia”)”<sup>58</sup>.

El trabajo de Weber se basa, en este punto, sobre lo que implica las relaciones de poder, en el que tales relaciones de dominación se encuentran legitimadas en: (i) una constelación amplia de intereses (especialmente situaciones de monopolio), (ii) autoridad (poder de mando y deber de obediencia) y de las mismas formas de autoridad; entonces, la dominación, dice Weber, es una forma especial de poder, en el que “las esferas de la acción comunitaria están sin excepción, profundamente influidas por las formas de dominación”<sup>59</sup>.

Acorde con los tres tipos de dominación legítima expuesta por Weber, el escenario que puede interesar más a este trabajo investigativo, estaría más ligado a *la transición histórica-social que se ha presentado en el paso de una Dominación Tradicional a una Dominación Legal*, en la que la primera está representada por el señor y sus súbditos, construida bajo un vínculo de fidelidad, en una estructura plenamente patriarcal y completa dependencia de los servidores al señor. En la segunda, se trata de la autoridad basada en el cumplimiento de la norma; así, su idea central se basa en “(…) que cualquier derecho puede crearse y modificarse por medio de un estatuto sancionado correctamente en cuanto a la forma”<sup>60</sup>, lo que se expresa más claramente en la noción y el rol del funcionario profesional, quien no obedece ya a una persona por ser el “señor”, sino en virtud del conjunto de reglas instituidas, expresas especialmente en el contrato, ya que “caen por supuesto bajo el tipo de

---

<sup>58</sup> Ibíd. p. 699

<sup>59</sup> Ibíd. p. 695.

<sup>60</sup> Ibíd. p. 707

dominación “legal” no solo, por ejemplo, la estructura moderna del Estado y el municipio, sino también la relación de dominio en una empresa capitalista privada, en una asociación de finalidad utilitaria, o en una unión de cualquier tipo que sea, que disponga de un equipo numeroso y jerárquicamente articulado”<sup>61</sup>

Una posible síntesis de las corrientes marxistas y weberianas en torno a lo que son las clases sociales, la podemos describir, acorde con el trabajo de Carabaña, más específicamente en Val Burris<sup>62</sup>:

K. Marx	M. Weber
Las clases Sociales funcionan como una estructura de objetivos de posiciones de clase	Las clases Sociales se pueden comprender como una teoría de la acción social
Existe una concepción unidimensional de la estratificación y de las divisiones de clase	Hay una concepción multidimensional en el que las relaciones de clase se estructuran con otras bases (estatus y partido)
La lógica que subyace en el análisis sobre las Clases Sociales está basada en las relaciones de explotación	La dominación representa un fin en sí misma
Las clases son expresión de las relaciones sociales de producción	Existen posiciones comunes respecto del mercado
Se entiende la clase social como parte de una estructura	Es posible entender las clases sociales como escenarios de acción

En el mismo trabajo de Carabaña y De Francisco, Erick Olin Wright plantea el problema del análisis de las Clases Sociales, en tanto criterios unificadores (clasificadorio) y diferenciadores (una estructura de clase), para derivar en el interrogante sobre *¿cómo se constituye una estructura de clase?*. Basa su análisis en las variaciones de las estructuras de clase de las sociedades capitalistas<sup>63</sup>, teniendo presente, que hasta el momento, no existe un criterio unificado sobre lo

<sup>61</sup> Idem

<sup>62</sup> Carabaña Julio y De Francisco, Andrés (Compiladores). Teorías contemporáneas de las Clases Sociales, Madrid, Ed. Fabio Iglesias, 1993, p. 129

<sup>63</sup> Ibid. P. 26

que es una Clase Social. Igualmente se enfrenta el teórico con la dificultad de abordar la noción de clase desde un componente macro, a la manera como lo plantearía el marxismo o a un nivel micro, como fuera objeto del individualismo metodológico.

La estructura de clase resulta el aporte principal en este punto, como un concepto central construido, basado en las distintas *relaciones de clase*, que tuvieron tradicionalmente dos escenarios, el Feudalismo y el capitalismo; en las que, se presentan o actúan *mecanismos estructurales de clase y relaciones abstractamente definidas*.

Otro de los aspectos que configuran claramente lo que es y cómo actúa la noción de clase social tiene que ver con, por ejemplo, los intereses materiales, representados por el bienestar económico y poder económicos, se ponen en juego como: (i) *finés para la acción (intrínsecos)* y (ii) *instrumentales (intereses organizados, que son medios necesarios para realizar los fines trazados)*. Igualmente la experiencia vivida por los sujetos tiene que ver con lo que Olin denomina “*la comunidad de clase*”<sup>64</sup>; entonces, “(...) a veces se considera que la comunidad esencial de una clase nace de su capacidad para la acción colectiva”<sup>65</sup>. En este sentido la estructura de clases se presenta en tanto posiciones contradictorias y explotaciones múltiples.

El mismo Olin Wright (1978, 1985) trata de esta diferenciación social sobre la base del control de los recursos económicos (inversiones de capital monetario, medios físicos de producción y fuerza de trabajo); paralelamente Parkin (1979) hablará del cierre social (exclusión, usurpación) y de un cierre dual. Lo que siguió a este momento ha sido el desarrollo de una teoría de las sociedades occidentales actuales, a niveles tan básicos como la riqueza o la renta en su organización y

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 43

<sup>65</sup> Ibid. p. 50

distribución o las divisiones más puntuales en términos de la clase social (Scott, 1991): grandes terratenientes, empresarios financieros, industriales, más el acceso a las posiciones más importantes de la esfera política, educativa y cultural.

Entre tanto se fortalece la noción de clase media a la cual, según Wright, pertenecen la mayoría de las personas en países como Inglaterra y dentro de esta, la vieja clase media, cada vez más disminuida, compuesta por trabajadores independientes, propietarios de pequeños negocios, comercios locales y pequeñas explotaciones agrícolas. Una clase media-alta se configura a partir de personas que ocupan puestos directivos o profesionales y es la llamada “clase de servicios”, a esta le sigue la clase obrera, que se caracteriza por los oficios manuales y surge la infraclase, compuesta por minorías étnicas y que en algunos casos se expresa más claramente como una cultura de la pobreza<sup>66</sup>.

Norbert Elias conformó un importante cuerpo teórico que se recoge, en primer lugar en lo que se ha denominado “la psicogénesis”; se trataba, de investigar permanentemente sobre las maneras en que los humanos se ocupaban de conocer y vincularse en el mundo<sup>67</sup>, por lo tanto, este gran aporte se ha centrado en *“el cambio de la psique a lo largo de la historia, para comprender la historia humana”*; este gran proyecto, por supuesto implicó lo que el objeto mismo define, la “larga duración” en la observación de un problema que contiene una relación inseparable entre la estructura y la organización social. Buena parte de este sentido de la investigación, se recoge en el análisis que el autor hace sobre la Sociedad Cortesana<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Giddens, Anthony, Sociología, Madrid, Alianza Editorial, 2000. Pp. 324,325.

<sup>67</sup> Weiler, Vera. Lucien Levi-Bruhl. Visto por Norbert Elias. Revista Mexicana de Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. 70. Num. 4, octubre-diciembre de 2008, pp. 491-822..

<sup>68</sup> Elías, Norbert. La Sociedad Cortesana, México, fondo de Cultura Económica, 1996.

Elías pone de manifiesto la necesidad de retomar hechos históricos, más allá de la descripción tradicional y verificar, a través del trabajo empírico, de “(...) hombres que se desenvuelven con y a través de otros hombres”<sup>69</sup>; para ello construye teóricamente un concepto clave acerca de lo que son las “figuraciones”, en este caso particularmente sobre la “distribución de oportunidades de poder”, pero que en general se presentan como producto de un largo proceso de observación de cambios significativos o a veces poco perceptibles, para derivar en su Sociología figuracional o de Proceso<sup>70</sup>, en el que intentó, ante todo, distanciarse de las categorías “a priori” para analizar los aspectos humanos individuales o colectivos.

Para abordar este reto, Elías, toma elementos como escenarios arquitectónicos, vestuario, maneras de comportarse, en las que era visible, por ejemplo para los cortesanos “una fe indiscutible en la desigualdad de las capas sociales”<sup>71</sup>, a través de mantener apariencias y honra, pero todo este entramado de manifestaciones son estudiables bajo la categoría de “la esfera privada”. Los mecanismos de coacción<sup>72</sup> representan un elemento cohesionador muy importante en la investigación sobre la sociedad cortesana como objeto de estudio, en el que se establecen límites al aprendizaje de los sujetos y en el que se presentan claras diferencias entre el “nosotros” y el “ellos”.

Se trata ante todo, del control de la conducta, de la construcción de repertorios, que tienen en sí mismos una relación con las formas de diálogo, con los escenarios y personas que encabezan el poder a través, por ejemplo, del rango y de la posición factual de poder, v.gr. los valores de reconocimiento de alguien que está en perspectiva de ascenso<sup>73</sup>; en las que, las *oportunidades de prestigio* están

---

<sup>69</sup> Ibíd. P. 39

<sup>70</sup> Elías Norbert. Teoría del Símbolo. Un ensayo de Antropología Cultural. Barcelona, 1994. p. 10

<sup>71</sup> Elías, Norbert. La Sociedad Cortesana. Op. Cit. p. 68

<sup>72</sup> Ibíd. P. 105.

<sup>73</sup> P. 124

muy por encima de otras, como las oportunidades financieras. Estos posicionamientos se dan en torno a movimientos en el eje central que lo constituye el prestigio, en el que más importante que una cultura acumulada, es el conjunto de las relaciones sociales, lo que determina el lugar inestable de los individuos en este tipo de sociedad.

En este largo recorrido Elías intenta hacer la reconstrucción de cómo han llegado los sujetos humanos a su forma de comportamiento actual; es decir, cual es la explicación sobre la distancia en aprendizaje de los neonatos hasta la vida adulta, en el que el tema central es cómo surge el conocimiento y como tal el comportamiento y cómo va cambiando este comportamiento a través del tiempo, como procesos históricos, procesos sociales, lo cual es posible ver en torno al surgimiento de los símbolos bajo los cuales se expresa este pensamiento.

En todo este marco explicativo el componente afectivo juega un papel esencial en la apropiación del conocimiento; por ejemplo, en el proceso constitutivo de la sociedad cortesana francesa, dado por la tradición oral y el intercambio comunicativo constante, a diferencia de la burguesía alemana que en su tradición emplea más el texto como mediación para la transmisión y modificación del aprendizaje; en ambos casos, se trata no se “sistemas” sino de trayectorias ontogénicas<sup>74</sup>. El concepto de civilización surge, como tal, en torno a la pregunta por la configuración del comportamiento civilizado individual (psicogénesis) y colectivo (sociogénesis) y este proceso civilizatorio es el que da inicio a una organización que se ha conformado en la larga duración y que da inicio al surgimiento del Estado<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Seminario Norbert Elías, dictado por la profesora Vera Weiler, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, segundo semestre de 2010.

<sup>75</sup> Elías, Norbert. El proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y Psicogenéticas. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 45.

Pierre Bourdieu, como autor muy importante, que recoge la tradición teórica desde Marx, Weber y Durkheim entre otros, en la construcción de la noción de clase social, de cara a una interpretación contemporánea del efecto de la conformación de clases sociales y fracciones de clase, se orienta, en primer lugar, sobre la denominación de lo que puede significar la “Clase”, así “el lenguaje sociológico no puede ser ni «neutro» ni «claro». La palabra clase jamás será una palabra neutra mientras existan clases: la cuestión de la existencia o de la no existencia de las clases es un objeto [*enjeu*] de lucha entre las clases”<sup>76</sup>.

Para Bourdieu, los sistemas de enclasmiento [*Classement*] empleados por los agentes, se expresan en una división social en clases, determinados por el *habitus de clase*, que se presenta en tres formas de capital instituido e instituyente: (i) *Capital Social*, (ii) *Capital Cultural* y (iii) *Capital Económico*. Estos capitales no son una construcción fija como expresión de la estructura social; antes bien, se ven modificados por las condiciones materiales de existencia, que determinan las clases de individuos que se encuentran en cada una de ellas<sup>77</sup> y en relación con las nuevas formas en que se expresan los conflictos sociales, por ejemplo en un escenario paradigmático en el trabajo bourdesiano como es el sistema escolar; allí, el concepto de Reproducción, toma un lugar muy importante, ya que es la escuela el escenario donde es posible fijar constructos como la violencia simbólica y la imposición, para generar factores de dominación bajo principios legítimos, instituidos, a través valores simbólicos y económicos, especialmente<sup>78</sup>

Igualmente, Bourdieu, pone en consideración que habiendo formulado el problema de las clases sociales como son percibidas en la realidad y como es tratado este concepto por los sociólogos, es necesario irse a las trayectorias de

---

<sup>76</sup> Bourdieu, Pierre. Cuestiones de Sociología, Ed. Istmo, 2000, p. 39

<sup>77</sup> *Ibid.* P. 55

<sup>78</sup> Bourdieu, Pierre. *Reproduction: In Education, Society and Culture*. Sage Publications, London, 1977, p.14

los agentes y en el trabajo conceptual sobre el habitus, se empieza a hacer necesario nociones como las de *capital de origen* y *capital de llegada*, posiciones original y actual en el espacio social, disposiciones, institucionalización, al igual que propiedades incorporadas y objetivadas (bienes económicos y culturales)<sup>79</sup>.

El concepto de *práctica* es muy importante en la obra de Bourdieu y al abordarla desde la noción de clase social, podemos decir que se trata de disposiciones para la acción (simbólica y factual), en las que las realidades sociales aparecen construidas históricamente y se presentan en la vida cotidiana de los agentes individuales y colectivos. Entre una de las nociones que considera más importantes para analizar las clases sociales se encuentra la del “*gusto*”, como disposición adquirida para “diferenciar” y “apreciar”, para establecer y marcar diferencias mediante operaciones de distinción<sup>80</sup>. Igualmente, los agentes se ven abocados a situaciones de desclasamiento y enclasamiento, en las que aspectos como las titulaciones y el acceso a bienes culturales escasos o posiciones laborales, permiten preservar la posición relativa de clase.

En el contexto colombiano, en relación directa con el proyecto de investigación tenemos dos trabajos sobre la formación de las Clases sociales en una perspectiva histórico-social, el primero de Montaña Cuellar<sup>81</sup> hace un esbozo muy completo en su recorrido por los distintos periodos históricos de la cultura prehispánica, conquista, Colonia y República. El segundo trabajo significativo es el de Palacios<sup>82</sup>, centrado en la conformación de los grupos dominantes en el siglo XIX, los procesos de colonización, sus relaciones internas y otras que surgieron en el marco del comercio con el exterior.

---

<sup>79</sup> Bourdieu, Perre, La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto, Madrid, Taurus, 1998, p. 112.

<sup>80</sup> Ibíd. P. 477

<sup>81</sup> Montaña Cuellar, Diego. Colombia Social. El proceso de formación de las Clases Sociales en Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derechos, Ciencias Políticas y Sociales. Bogotá, 1998

<sup>82</sup> Palacios, Marco. Estado y Clases sociales en Colombia. Bogotá, Ed. Linotipia Bolivar, 1986

### 2.1.1 Lo sagrado y lo profano.

Esta unión conceptual tiene muchas vertientes, especialmente en lo relacionado con el fenómeno religioso; para el caso de la investigación sobre “la corrida de toros como metáfora estructurante (...)”, se ha elegido trabajar desde la perspectiva del *ritual y del sacrificio*, en lo que M. Mauss denominó “*las funciones sociales de lo sagrado*”<sup>83</sup>, vinculado a *las prácticas, los sistemas y las organizaciones*; para su caso, las organizaciones religiosas, y otros fenómenos como las representaciones y a la magia. El estudio de Mauss sobre las representaciones colectivas, constituye un aspecto central en este trabajo de investigación y, en particular, toca directamente con los aportes de Durkheim en el “Estudios de las representaciones colectivas”<sup>84</sup> (1903).

Durkheim, considera que las “representaciones colectivas” como formas de adaptarse al medio, en el que “en todos los cultos encontramos una serie de representaciones fundamentales y de actitudes rituales”<sup>85</sup>; allí, la historia de los sistemas sociales antiguos es posible rastrearla con base en la indagación sobre sus religiones, para explicar su aparición, mantenimiento y cambio, aun después de haber desaparecido. El estudio de las ideas religiosas comporta su carácter práctico y su vínculo como eje de las necesidades para la acción, en las que el estudio de estas ideas religiosas involucra ahondarse en los sentimientos, más allá de las representaciones mismas, así,

*Todas las creencias religiosas conocidas sean simples o complejas, representan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas reales o ideales, que se representan los hombres en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las*

---

<sup>83</sup> Mauss, Marcel, Lo Sagrado y lo Profano, Obras I, Les Editions De Minuit, Paris, 1970, p. 60.

<sup>84</sup> Mauss, Marcel, Institución y Culto, Obras II, Les Editions De Minuit, Paris, 1970, pp. 13-73

<sup>85</sup> Durkheim, Emile. Las Formas elementales de la vida religiosa, México, ediciones Coyoacán, 1995

Ibid. p. 33

*palabras profano y sagrado traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas con o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas*

El fenómeno religioso subyace en todos estos abordajes, especialmente en el trabajo de Mauss y Durkheim; en este último las expresiones de esta bipolaridad se ha presentado indisoluble, especialmente en el rito como acción colectiva y como manifestación de cambio/mantenimiento del orden social

A su turno Weber va a abordar el problema del nacimiento de las formas religiosas y su influencia recíproca con la sociedad, especialmente en las religiones occidentales; allí, en un trabajo de gran volumen, se ocupa del problema de la imperfección entre la creación de dios y el poder de dios mismo, al igual que la imperfección de las acciones de dios, brecha en la que Weber articula su noción de *“Teodicea”*<sup>86</sup>, para expresar el problema de la relación “dios-mundo-deber ser” y hacer notar que esta diferencia entre el pensamiento divino y la acción divina, si se puede parafrasear de esta manera, generó profundas diferencias en la forma de concebir el orden social dado por la génesis del mundo y sus relaciones y los resultados posteriores de la vida de los hombres, en los que *“Ni dios es todopoderoso, ni el mundo es su creación de la nada. Injusticia, maldad, pecado, en suma todo lo que hace surgir el problema de la Teodicea, son consecuencias de la perturbación de la pureza de la luz de los buenos y grandes dioses por el contacto con el poder de las tinieblas independientemente de ellos y por aquello que se identifica con esa fuerza (...)*<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Weber, Max. Sociología de la Religión. Madrid, Istmo, 1997. p. 195

<sup>87</sup> Ibíd. p. 196

Mircea Eliade, hace un esfuerzo histórico y teórico a fin de ubicar el mito en su contexto socio-religioso original, desde la noción más antigua del “mito como realidad”, en la que Mithos traduce “todo lo que puede estar en la realidad”<sup>88</sup>. Así, los rituales reproducen los hechos primarios narrados en el mito que ha dado origen a esta estructura de orden primordial, en la que las “historias verdaderas”, según sujetos participantes de estas prácticas, representarán lo sagrado, mientras las “historias falsas” constituirán lo profano, de tal manera que los mitos se relatan en un lapso de tiempo que es sagrado<sup>89</sup>

Existen “modelos divinos de rituales”, en los que “todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo, el hecho es suficientemente conocido para que nos baste con recordar algunos ejemplos: «debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio», «así hicieron los dioses; así hacen los hombres». Este adagio Hindú resume toda la teoría subyacente de los ritos de todos los países (...)”<sup>90</sup>. De esta manera, el planteamiento del *mito del eterno retorno*, en Eliade, comporta la polaridad entre los sujetos ahistóricos tradicionales y los sujetos que se insertan como parte de un devenir que considera posthegeliano; para los hombres ahistóricos la conformación de un héroe o un mártir, por ejemplo, permiten la conformación de un mito que facilita asimilar los acontecimientos más disímiles y por lo tanto, en el tiempo tienden a repetir la narración mítica, en el entendido de que el tiempo, como en el caso del cristianismo, es considerado “real”, tiene un principio y continua su camino hacia la eternidad, con una representación puntual que la define, como en el caso de la redención de Cristo hacia la humanidad.

Igualmente, el rechazo por la historia de lo humano como acumulado comprensible tiene una bifurcación a la hora de intentar ver el problema de la repetición mítico-ritual, ya que el hombre moderno rechazará la naturaleza y hará un proyecto de dominio de la misma, que se patentará claramente en la obra de

---

<sup>88</sup> Eliade, Mircea. Mito y Realidad. Madrid. Ed. Guadarrama, 1973. p. 17

<sup>89</sup> *Ibíd.* p. 22

<sup>90</sup> Eliade, Mircea. El Mito del Eterno Retorno. Barcelona, planeta, 1985, p. 26

Francis Bacon en la eliminación de los prejuicios expresos en los “ídolos” y en la superación del conocimiento metafísico y la incursión definitiva del conocimiento científico, en el que “nada se hace de la nada” y nada se reduce a la nada”<sup>91</sup>.

Aun con los grandes proyectos de la modernidad, apoyados en la racionalidad científica, el hombre conserva vestigios más cercanos a su interpretación primaria del mundo, a su narración mítica primordial, en la que con la presencia del pensamiento racional, también puede estar emergiendo el “pensamiento salvaje” enunciado por Levi Strauss, en el que

*(...) el mundo físico es abordado por extremos opuestos, uno sumamente concreto, otro, sumamente abstracto; y ya sea desde el punto de vista de las cualidades sensibles o de las propiedades formales. Pero que, teóricamente al menos, y si no se hubiesen producido bruscos cambios de perspectiva estos dos caminos hubiesen llegado a encontrarse, explica que, así el uno como el otro, e independientemente el uno del otro, tanto en el tiempo como en el espacio, hayan conducido a dos saberes distintos, aunque igualmente positivos: aquel cuya base ha sido proporcionada por una teoría de lo sensible, y que continua satisfaciendo nuestras necesidades esenciales por medio de esas artes de la civilización: la agricultura, cría de ganado, alfarería, tejido, conservación y preparación de alimentos, etc, de las que la época neolítica señala el florecimiento, y aquel, que se sitúa de golpe, en el plano de lo inteligible y del que ha salido la ciencia contemporánea<sup>92</sup>*

El sacrificio a seres sagrados tiene la influencia de la costumbre y en ello vemos la necesidad del mantenimiento de este orden, de la narrativa que ha estructurado la sociedades en distintas latitudes, como lo define Frazer y el mismo Levi-Strauss, imbricando lo moderno en lo antiguo (primitivo, salvaje) a través de sustituciones y sobreposiciones temporales que tienen un efecto en la organización y reconfiguración social.

---

<sup>91</sup> Bacon, Francis. *Novum Organum*. Madrid, Sarpe, 1984, p. 225

<sup>92</sup> Levi-Strauss, Claude. *El Pensamiento Salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 390

### 2.1.2 Ritual, Campos y Metáforas.

Víctor Turner, establece una relación del ritual con el vínculo Estructura-Antiestructura-Estructura, lo que tiene que ver con el ritual de sacrificio, desde la perspectiva de René Girard. Posterior a esto se lleva a cabo el abordaje en la perspectiva de la estructura y la estructuración cultural, para lo cual se trabajará desde la obra de Jeffrey Alexander. Al hablar de la acción social en un primer momento que se ha clasificado inicialmente como ritual y que posteriormente se abordará desde la perspectiva de una puesta en escena, *un performance social*, que tiene que ver con la perspectiva que plantea Alexander en sus obras más recientes. Una vez se ha configurado el performance social y la apuesta por una visión de la Sociología Cultural, se presenta la conformación teórica de la metáfora, a partir de algunos trabajos de Paul Ricoeur.

**Rituales y ritual de sacrificio.** El proceso de configuración de un animal bajo la categoría de sagrado tiene múltiples ejemplos uno de ellos es el que relata Frazer, en relación con las “víctimas expiatorias públicas”, que se configuraban como seres divinos, un hombre o un animal, “porque (...) la costumbre de matar a un dios data de un periodo tan primario como la historia humana que, en épocas posteriores, aunque la costumbre siga practicándose, se presta a una interpretación equivocada; el carácter divino de animal o del hombre se olvida y llega a considerársele meramente como una víctima cualquiera”<sup>93</sup>

En lo que podríamos llamar el “Primer periodo de Victor Turner”, Las formas rituales como escenarios sociales, ponen de relieve relaciones presentes y acumulados históricos; es decir, que tales manifestaciones repetitivas devienen en representaciones, que son también repeticiones, formas de expresar lo

---

<sup>93</sup> Frazer, James George. La Rama Dorada. México, Fondo de Cultura Económica, 2003,p. 649.

estructurado y que están implicadas en formas estructurantes. Los rituales se han retomado aquí, a través de varias miradas, la primera de ellas, permite describir y clasificar los rituales en su estructura simbólica, en la que en un primer momento, específicamente interesan en esta investigación sobre las corridas de toros, la noción de ritual de vida y muerte, en las sociedades: preliterarias, literarias y postliterarias descritas por Levi- Strauss.

Los rituales tienen que ver con las creencias y prácticas que se ponen en juego en el mantenimiento y la transformación radical de las estructuras humanas, psíquicas y sociales; Para Turner, en sus estudios sobre los Ndembu del noroeste de Zambia<sup>94</sup>, implicó su abordaje con la intención de ver, a través de una cultura premoderna, los valores del grupo y citando a Monica Wilson, la posibilidad de ahondarse “en el estudio de los rituales [y]<sup>95</sup> ver la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas”.

Turner partiría de datos sobre el parentesco, estructura de los poblados, matrimonio y divorcio, política tribal y ciclo agrícola; recogiendo para ello información en: genealogías, planos y censos. Los ritos analizados son muy diversos y van desde el ritual de caza, de pubertad, femeninos, entre ellos los de procreación (isoma), hasta aquellos relacionados con la muerte. En todos ellos se percibe la necesidad de establecer las células que componen el ritual y su conexión metafórica, vista en los objetos, las atribuciones, los roles representados y todo el contenido simbólico derivado del escenario ritual y su relación con lo sagrado (vivos y muertos)<sup>96</sup>

En un segundo momento, en la descripción del ritual, Turner menciona, en tanto estructura clasificatoria del ritual, el papel que juegan las autoridades o sujetos

---

<sup>94</sup> Turner, Víctor. *La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu*. México, Siglo XXI Ed., 1997, p. 55

<sup>95</sup> El paréntesis es del autor de este trabajo

<sup>96</sup> Turner, Víctor. *El proceso ritual, estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, p. 29

que tienen la investidura, de mujeres y hombres con carácter divino (el papel del doctor, el del mago brujo, etc) y en seguida, la descripción de las diadas u oposiciones (valores opuestos: izquierda/derecha, hembra/varón, candidatos/adeptos), a través de los cuales es posible establecer una exégesis, describiendo la semántica del rito, en la que el centro reside en el poder de los símbolos, los cuales “(...) son una serie de dispositivos evocadores cuyo uso tiene como fin el de suscitar, encauzar y domesticar emociones como: odio, miedo, amor y dolor”<sup>97</sup>

Los espacios para la realización de los rituales implican una conformación igualmente simbólica, en el que se pasa del uso concreto de los lugares al uso mágico de los mismos, especialmente a través del empleo de objetos, como en el caso de las “medicinas” que se utilizan en el ritual de fertilidad (*Isoma*) y la relación de los espacios con el carácter simbólico del mismo. De otra parte, el ritual implica dos propiedades de tales símbolos: la del orden social y moral y la del orden fisiológico en tres fases claramente establecidas: condensación, unificación y polarización de significados.

De otra parte, es preciso hacer una diferenciación entre los rituales descritos con anterioridad y los ritos de transición; en estos últimos, la fase liminal es la principal característica que acompaña todo cambio de: lugar, estado, posición social, edad, etc. De esta manera los momentos de separación, margen (liminalidad) y agregación (reincorporación)<sup>98</sup> marcan los tiempos y niveles del ritual, dando como resultado un proceso completo, en el que se ejercen los roles prescritos por las autoridades y el lenguaje de intercambio se hace preciso en torno a las acciones que lo acompañan.

---

<sup>97</sup> Ibíd, p. 53

<sup>98</sup> Ibíd. p. 102

### **Los rituales en la relación: Estructura, Antiestructura, Estructura (E-AE-E).**

Turner deriva esta fase del análisis específica a partir de su investigación con los Ndembu, describiendo e interpretando los rituales que esta comunidad presentaba, especialmente lo relacionado con la vida, la muerte y la fertilidad; allí, la labor del investigador tuvo su centro en las regularidades (observación y comentarios), para dar cuenta de los modelos, de la estructura. En este trabajo se destaca la separación de los componentes básicos del ritual (signo, símbolo y señal), que permiten dar una dimensión más comprensiva del mismo

Se trata de una misma estructura cognitiva, que se desarrolla y mantiene en contextos en los que se articulan experiencias culturales muy diversas. Las formas del ritual, al igual que sus sofisticaciones pueden ser particulares, pero su forma estructural se mantiene. El ritual permite el momento antiestructural, es decir el rompimiento del orden establecido, la regularidad espacio-temporal, como una forma de fortalecer la estructura, de revitalizarla o actualizarla en su dinámica interna. Así, los sujetos participantes en el ritual establecen lo que Turner denomina “la continuidad estructural”, que puede darse solo a través de uno o varios sujetos participantes del mismo, pero también puede estar representada, por ejemplo, por el género, entre otros referentes.

En el interjuego de los símbolos del ritual, se presenta la ocasión para la polarización; es decir, la separación entre la presentación de una realidad y las relaciones estructurales que la acompañan. De esta manera, en el ritual especialmente en su fase liminal se presentan cambios que están prescritos dentro de las reglas y procedimientos rituales, pero su eficacia tiene que ver con la búsqueda de separaciones diametrales que permitan el cambio en los roles y las representaciones simbólicas: la emergencia del bien sobre el mal, el reconocimiento del antes como lo que se debe superar y el después como la vía para su superación.

En la relación que establece Turner entre Liminalidad y Communitas, le confiere un valor muy importante a la fase liminal, la cual en sociedades plenamente estructuradas (jerarquía político-legal estructurada), funciona como una de las fases rituales, pero la communitas es diferente a la estructura en tanto responde a un nivel de elaboración ritual previo, con una estructuración básica. Esto tiene que ver directamente con asociar a pueblos socialmente estructurados, con un desarrollo pleno de sus fuentes estructurales de ritual. Por ejemplo en el ritual Kafu con la abstinencia, la obediencia, representado en el sujeto que es despojado de la presunción de conocimiento (tabula rasa) y la continencia sexual.<sup>99</sup>

Se está hablando de la communitas o sociedad abierta y la estructura firme o sociedad cerrada. Turner menciona que el ritual como tipo de movimiento cultural tiene que ver con la ocurrencia de periodos liminales importantes, en rituales destacados, que marcan épocas visibles de la historia de las sociedades, los cuales, a su vez, se presentan en sociedades estables y repetitivas; es decir, en sociedades altamente estructuradas<sup>100</sup>.

En la fase antiestructural, se pierden los títulos y las prerrogativas que tiene el "sujeto liminal" y es posible que hasta se le de tratos tipo castigo por parte de individuos que en la cotidianidad pueden ser inferiores al sujeto involucrado como centro del ritual, en rango o estatus social. Este tipo de situación está más claramente presente en los ritos de transición, por ejemplo en el ascenso de un sujeto a un nuevo cargo; entonces, todas las vejaciones están orientadas a que este nuevo funcionario, en el futuro, no vaya a abusar de su poder. Se busca llegar a identificar los símbolos que favorecen el paso claro a la nueva posición, entonces el calificativo "símbolos blancos" aparecen como las maneras de

---

<sup>99</sup> Ibíd. p. 108.

<sup>100</sup> Ibíd., p. 118

distinguir las actuaciones que son deseables en esta nueva condición por la que está pasando el sujeto del ritual.

Las transgresiones de la autoridad, el cambio en los roles y en las representaciones sociales se suceden como producto de un desconocimiento de las jerarquías y de los papeles en esta fase antiestructural. Los sujetos se encuentran a expensas de las condiciones rituales, no son dueños de sus decisiones y deben mantener todo el tiempo una actitud de sumisión frente a las autoridades que guían el proceso. Pero esta condición de transgresión puede ser ventajosa para el sujeto del ritual, en tanto su actuación no debe ser considerada bajo la lógica cotidiana, como en el caso del bufón de la corte, que puede burlarse del rey y no ser penalizado por ello. En los rituales colectivos, se trata de la algarabía, la pérdida del decoro y de los límites, que una vez restablecido el orden estructural vuelve a funcionar como habitualmente.

El ritual de inversión/afirmación trata de una forma de empleo del ritual, en el que los sujetos involucrados reafirman su condición social a través del sometimiento inicial a las prescripciones rituales: humildad, obediencia, ignorancia, etc., bajo las cuales se actualiza una condición de autoridad, conocimiento o de estatus social. En este caso la fase liminal opera como una forma de recordación de las obligaciones como si fuese la primera vez que se le entregan y el lugar que se le asigna como si fuese la primera ocasión en que lo reconoce.

El ritual de inversión de estatus implica una pérdida de la condición cotidiana en que está representada tal posición: sexo, fiesta de amor, religiones de humildad, y otros ejemplos actuales menciona Turner. Este tipo de rituales no solo reafirman el orden en la estructura, sino actualizan las relaciones entre los individuos, diferenciándose claramente los significados que adquieren tanto en la estructura como en la *communitas*; en la primera, se trata de un sistema de posiciones organizado, segmentado, culturalmente diferenciado. En el segundo caso se

presenta como un todo indiferenciado, homogéneo, en el que los individuos se confrontan unos con otros integralmente<sup>101</sup>

La inversión de la condición o el estatus opera para ponerse a nivel de las condiciones del resto y ser reconocido por todos como un igual, alguien cercano, por ejemplo en aquellos rituales en que una autoridad se deja guiar por el más joven o el neófito de la organización (eclesiástica, empresarial, etc) como una forma de afianzamiento de los valores y atributos que se le confieren en la cotidianidad. En el caso de lo sexual, se puede realizar una inversión de los roles que permiten que se transgredan los cánones convencionales sin que haya lugar a un cuestionamiento.

De otra parte, se ha tomado también el trabajo de Victor Turner, para explicar el “drama social”, la “visión procesual de la sociedad”, “la anti-estructura social”, la “multivocalidad” y la “polarización de los símbolos rituales”. De la misma manera, Turner se ha adentrado en el desarrollo histórico del orden social, expreso en tales categorías, en las que es patente la presencia de metáforas orgánicas, haciendo un recorrido amplio del empleo de las metáforas como formas lingüísticas de explicación que trascienden el tiempo y el espacio, pero que necesitan ser ubicadas justamente en estas dos categorías, “el lenguaje tácito” y la “polisemia de los símbolos”<sup>102</sup>.

*Dramas sociales y empresas sociales –tanto como otra clase de unidades procesuales- representan secuencias de eventos sociales, los cuales, vistos retrospectivamente por un observador, pueden ser descritos al tener estructura. Semejante estructura “temporal”, estructura atemporal diferente (incluyendo las estructuras “conceptual”, “cognitiva” y “sintáctica), es organizado primeramente a través de relaciones en el tiempo más que en el espacio, pensamiento, de hecho, los esquemas cognitivos son*

---

<sup>101</sup> Turner, Victor. Op. cit. p. 177

<sup>102</sup> Turner, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, United States of America, Cornell University Press, 1974. p. 25

*ellos mismos el resultado de un proceso mental y poseen cualidades procesuales*<sup>103</sup>

Estos dramas, relacionados con las formas como se manifiestan los sujetos en relación con la estructura, tienen que ver con las formas de representar su papel en el esquema social, bien sea, el rol que están jugando y desean sostener o aquel al que pretenden acceder, como lo señala en la cita precedente el autor. Igualmente el problema de la estructura, está más manifiesto a través de las relaciones temporales y de significado, que en torno al espacio físico en el que se lleva a cabo, pues como dice el mismo Turner, citando las palabras de Marvin Harris: “La estructura es el orden en un sistema” y tal orden estructural, en lo individual y grupal, se encuentra inmerso en las cabezas y en el sistema nervioso de los sujetos que la ejercen, de tal manera que la estructura representa la forma más estable de la acción e interrelación.

Los dramas sociales, por su parte son procesos inarmónicos o disarmónicos y poseen, según Turner, cuatro características que surgen en situaciones de conflicto: brecha, montaje de crisis sobreviviente, acción restablecida y la reintegración del grupo social perturbado. Pero es en este punto en el que el mismo autor plantea la diferencia entre *communitas* y *anti-estructura*; para la primera, la necesidad de un drama social completo es en sí mismo una de sus funciones. Ahora bien, la antiestructura no implica un modo negativo de la estructura, es “meramente contrario” en tanto término, pero implica que “Los componentes (...) llamados anti-estructura, semejantes a *communitas* y liminalidad, son las condiciones para la producción de metáforas fundantes, arquetipos, paradigmas, modelos para, y restantes”<sup>104</sup>

**Estructura y estructuración cultural.** En este punto la cultura se articula sobre las estructuras subjetivas de la vida cotidiana, en unas “causalidades objetivas”

---

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 35-36

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 50

que estarían explicando las estructuras reales de los hechos sociales<sup>105</sup>. De otra parte, el discurso de los científicos sociales y en general de los intelectuales se construye a través de los códigos narrativos, en el que el significado es estudiado a través del vínculo entre el texto y el contexto, “para lo cual [Alexander] propone una lectura innovadora acerca del rol de los intelectuales en la construcción de los códigos narrativos y de las estructuras simbólicas”<sup>106</sup>.

Los sujetos en la sociedad emplean diversos códigos y como tal variados significados, por medio de los cuales alcanzan sus propósitos, estableciendo una intersubjetividad emocional, moral y simbólica<sup>107</sup>. Se trata de una sociedad ordenada por niveles, que se manifiesta, por ejemplo, en una estructura de elites y se regulan a través del poder e identidad. La sociedad civil, sostiene Alexander “cuenta con una dimensión subjetiva representada por el ámbito de la conciencia estructurada y socialmente establecida con sus particulares códigos simbólicos distintivos”, de tal manera que la sociedad civil es la esfera de la construcción, la destrucción y la de-construcción de la solidaridad civil. Las sociedades actuales son pluralistas y se caracterizan por la noción de conflicto, en las cuales entran en juego las nociones de inclusión, exclusión y de reconocimiento<sup>108</sup>.

Para este punto, se ha determinado la revisión de los procesos de construcción de un discurso, que implica la manifestación de la estructura social; es decir, las acciones de los agentes se pueden expresar y, por otra parte, que el científico social se puede interpelar a la manera de un texto. En este sentido Alexander apela a la noción de cultura en tanto variable independiente, se opone al concepto de Sociología de la cultura por considerar que esta disciplina no puede restringirse al estudio de los contextos, sino debe ser justamente el estudio de los

---

<sup>105</sup> Alexander, Jeffrey. *Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas*, Antrhropos Edit.; México: FLACSO, 2000, IX.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, XI.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, XII

<sup>108</sup> p. 36.

textos aspecto en el que la dimensión semántica cobra un lugar central, lo que teóricamente entra en armonía con la producción de Paul Ricoeur<sup>109</sup>

De otra parte los sucesos que acontecen hoy, están mediados por los adelantos en tecnología, con todas sus aplicaciones y en tal sentido, la interpretación sobre la acción ya no puede ser fija, estable, sino justamente debe tener en cuenta problemas que giran en un mundo cada vez más globalizado y problemático, como en el caso de la sociedad del riesgo, planteada por Ulrich Beck; al contrario, Alexander plantea una sensibilidad centrada en el significado, ya que se había concebido en la tendencia cultural que la modernidad había vaciado de significado el mundo (industrialización, secularización, racionalización, anomia, egoísmo) negando el potencial estructurador de lo sagrado y lo profano.

Texto y contexto. En la búsqueda de significados tendientes a la construcción de un programa fuerte, la mirada hacia los contextos ha sido el centro de los estudios en los últimos cincuenta años. Alexander manifiesta que la cultura debe ser explicada de manera tal que permita abordar el mundo de las Subestructuras, bases, morfologías, cosas “reales”, etc.

*La Sociología no puede ser únicamente el estudio de contextos (los “con”-textos); debe ser también el estudio de los textos. Esto significa, como pretendían la crítica etnometodológica de la “Sociología Normativa”, referirse simplemente a textos formales o escritos. Remite, mucho más, a manuscritos no escritos, a los códigos de las narrativas cuyo poder oculto pero omnipresente Paul Ricoeur apuntó en su influyente argumento de que “las acciones significativas deben considerarse como textos”; así no fuera, la dimensión semántica de la acción no puede objetivarse de un modo que sea presentable al estudio sociológico<sup>110</sup>*

---

<sup>109</sup> Ibíd. p. 32.

<sup>110</sup> Ibíd.

Lo expuesto por Alexander en este punto pone de manifiesto, tanto las consecuencias esperadas de la acción, como las no buscadas de la misma, que resultan de la interacción de los sujetos en diferentes contextos, que están inscritas en el lenguaje (los lenguajes) y que en muchas ocasiones no son del todo explícitas, sino que se manifiestan en los diversos momentos en que la acción se presenta, incluso más allá de los ordenamientos estructurales, de los cuales dan cuenta los actores de diversas maneras. Estas formas de acción y de “dar cuenta de” es una de las principales tareas del Sociólogo, ya que debe intentar acceder a los textos que allí se encuentran implícitos.

Los mismos textos están involucrados en el concepto de práctica bourdiesiana, advirtiéndolo Bourdieu, que “no hay ninguna probabilidad de dar cuenta científicamente de la práctica (...) como se ve en el caso de las prácticas rituales, la acumulación y la seriación de relaciones de oposición o de equivalencia que no son dominadas o dominables por un solo informador, y en todo caso nunca instantáneamente, y que no pueden ser producidas más que por referencia a unas situaciones diferentes, es decir, en unos universos de discurso diferentes y con unas funciones diferentes”<sup>111</sup>

A pesar de la cercanía antes citada, el mismo Alexander toma distancia de Bourdieu, en lo relacionado con los vínculos de la cultura con el poder, en torno a la construcción de un programa fuerte, ya que, para Bourdieu “(...) los sistemas de estratificación emplean estatus culturales que compiten entre sí en diferentes ámbitos. El contenido de estas culturas tiene poco que ver con el modo en que se organiza la sociedad – no tiene un impacto considerable”<sup>112</sup> mientras que en Alexander lo cultural no puede ser resultado de otros procesos, debe ser centro de su proceso mismo y debe estar centrado en la construcción del universo de sentido.

---

<sup>111</sup> Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991. p. 140

<sup>112</sup> *Ibíd.* p. 46.

Esto nos pone de manifiesto que la búsqueda de la comprensión de tales textos se encuentra más allá del dominio de los instrumentos de investigación y tiene que ver con la capacidad de identificar elementos conceptuales y metodológicos que permitan acceder a los escenarios de discurso, de la acción y desde los espacios puntuales donde estas se presentan, intentar conceptualizar las relaciones temporales que allí se generan y que tienen que ver con ese orden social que expresan y que construyen; es decir, en sus formas estructuradas y estructurantes.

De otra parte debe entenderse, según el mismo Alexander, que las tendencias intelectuales, ligadas a las formas de entender el contexto, eliminaron la sensibilidad, especialmente en lo relacionado con *el universo del significado y este, a su vez, es visto en el elemento constitutivo de "lo sagrado y lo profano" como principio y fin estructurador de la sociedad*. En esta misma perspectiva nos dice que se fueron eliminando, con el transcurrir de la pre y postguerra (II guerra mundial) otras formas de interpretar lo que allí ocurre, lo que está en el orden mundial; es decir, la teoría del conflicto<sup>113</sup>, de los escenarios de análisis los textos saturados de significado. Aun en el caso de Parsons, para quien los valores ocuparon un lugar central, pero que en su forma extensiva, textual, no los logró explicar.

En lo relacionado con la teoría social europea, de los años sesenta, Saussure y Jacobson, al igual que la última fase durkehimiana y Mauss, Levi-Satrauss, R., Barthes y Michel Foucault insistieron en la textualidad de las instituciones y en la naturaleza discursiva de la acción social, la cual ha permeado muchos de los trabajos contemporáneos en todas las áreas de estudios de las Ciencias Sociales. Esto, conlleva la importancia que tiene la mirada sobre las formas de

---

<sup>113</sup> Alexander, Jeffrey. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Gedisa. 2000. p. 295.

estructuración vistas a través de las mismas narrativas de los agentes y sin desconocer, del todo, la propuesta de autores como Di Maggio y Meyer, en el que los textos pueden manipularse, la orientación al análisis de los textos semánticamente saturados, como en el caso de los pensadores culturalistas: Clifford Geertz, Bellah, Douglas, Victor Turner, Marshal Sahalins.<sup>114</sup>

**El ritual de sacrificio.** La acción sacrificial, como práctica que permanece en el tiempo, en muchos casos con mínimas modificaciones, lleva a pensar que esta cumple una función; entonces: ¿cuál es esa función? ¿De qué tipo de acciones estamos hablando en este punto? Para intentar abordar estas preguntas iniciales y otras, René Girard establece el vínculo entre lo ritual y lo sagrado en torno a la violencia y afirma que existe un vínculo inseparable entre violencia y sacrificio, de tal manera que uno de los componentes sobre los que se ocupa mayormente es en torno a *la víctima del sacrificio*; sobre esta, afirma: “es criminal matar la víctima porque es sagrada (...) pero no sería sagrada si no se le matara”<sup>115</sup> Esto último pone de manifiesto una relación que para el caso que nos ocupa tiene un lugar importante: el modo en el que la corrida de toros puede definirse como ritual de sacrificio.

La víctima del sacrificio deviene, a partir de la corrida, en un sistema ordenado, sistemático, es una sintaxis que debe cumplirse paso a paso. En el caso de la corrida de toros quien debe conservar el orden del ritual es el torero y su cuadrilla, con la colaboración del público, que en muchos casos conserva un tipo de orden que está más relacionado con el caos, como bien lo dice A. Shubert sobre el relato de Edmundo de Amicis: “(...) braman los toros, ruge la muchedumbre; es un espectáculo mareante, y desde antes que empiece la lidia está ya uno exhausto, embrutecido y borracho”<sup>116</sup>. En los tendidos se escucha la algarabía previa, durante la corrida se grita, se maldice, los aficionados se comportan de

---

<sup>114</sup> Ibíd. p. 34.

<sup>115</sup> Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, anagrama, 1998, p. 9.

<sup>116</sup> Shubert, Adrian., Op. cit. p. 158

manera muy distinta a como lo hacen en la calle, se abrazan, gritan, se ponen de acuerdo y disienten; todo ello, aun cuando en la cotidianidad no se conozcan en lo absoluto y después del festejo tampoco.

El desarrollo del ritual implica una clase de producción cultural que podríamos denominar como “el pensamiento ritual”, en el que están involucrados un tipo de elaboración que denominaríamos cognitiva, pero también una práctica ritual. En esta serie de acciones ordenadas, seriadas, previsibles, en las que la *sustitución sacrificial* resulta altamente importante, el orden cultural y como tal el orden social tienen un origen común en una serie de acciones, entre las que se cuenta *la violencia fundadora* como una de las más importantes.

**La función sacrificial.** Siguiendo en este punto el trabajo de René Girard, la víctima del sacrificio está puesta entre la violencia y quienes asisten a ella, es decir, desvía el carácter violento<sup>117</sup>. El sujeto/objeto sacrificado ha sido definido como una mediación entre un sacrificador y una divinidad; o entre un sacrificador y un orden superior (estructurado), que es tanto racional (objetivo) como irracional (subjetivo), de tal manera que nos podemos preguntar en este punto con Girard: el sacrificio desempeña una función en el orden cultural? especialmente si estamos hablando de un sacrificio institucionalizado, formalizado. “El sacrificio intenta dominar y canalizar en la buena dirección los desplazamientos y las sustituciones espontáneas que entonces operan”<sup>118</sup>

*¿En qué medida el sacrificio, a través de la ritualización ejerce un carácter preventivo (curativo-religioso en algún momento), para contrarrestar la violencia?.* Por ejemplo en el caso de Isaac y Jacob (en el libro del Génesis), por una parte y de Ulises y la piel de oveja contra el cíclope (en la Odisea) por otra; en los dos casos, el animal que se sacrifica pone distancia entre el sacrificador y la víctima

---

<sup>117</sup> *Ibíd.* p. 14.

<sup>118</sup> *Ibíd.* p. 17.

humana sustituyéndola. De esta manera el sacrificio siempre habrá sido una mediación entre un sacrificador y una divinidad, ante lo cual Girard plantea que: “aquí el sacrificio tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea a nivel de toda la colectividad”<sup>119</sup>

De otra parte, los rituales de sangre están asociados con la violencia, pero la violencia ritual; como tal, la sangre ritual, debe ser una sangre sagrada, limpia de impureza y por lo tanto es necesario dotar al sujeto sacrificado de esta categoría, que tiene que ver con una “sangre buena”, según sustenta Girard<sup>120</sup> o, con la noción de blancura en Turner<sup>121</sup>. En la exposición de este último, encontramos los dos tipos de símbolos, por ejemplo el agua simbolizará la bondad, la pureza, buena suerte o fuerza; entre tanto su opuesto, el fuego, simbolizará a la muerte; pero ambos, a la vez tendrán que ver con el factor unificador del rito.

En los rituales en que se pone en juego la vida, esta fase la podemos equiparar con la liminalidad turneriana, en la que se propician los elementos ambiguos e indefinidos, en los que los participantes se deben entregar con humildad, pasividad o sumisión, lo cual está necesariamente mediado por los elementos e instrumentos propios del ritual, los cuales son expresión tangible de cada uno de los procedimientos que allí se llevan a cabo.

Según Girard, “la violencia y lo sagrado son inseparables. La utilización <astuta> de determinadas propiedades de la violencia, en especial su aptitud para desplazarse de objeto en objeto, se disimula detrás del rígido aparato del sacrificio ritual”<sup>122</sup> De esta manera, lo sagrado del ritual se vuelve preventivo de la violencia generalizada, es decir del sistema violencia-venganza, en tanto desplaza tal violencia sobre el sujeto sacrificado; pero, esta sería solo una de las funciones

---

<sup>119</sup> *Ibíd.* p. 15.

<sup>120</sup> *Ibíd.* p. 43

<sup>121</sup> Turner, Victor. *El proceso ritual, estructura y antiestructura*. Op. cit. p. 72

<sup>122</sup> *Ibíd.* p. 27

que ejerce el sacrificio, que será, según Girard, sustituido en una racionalización cada vez más elaborada hasta llegar a desarrollar la penalidad judicial.

El sacrificio también ha sido preventivo de otras formas de violencia, como en el caso de los sacrificios ofrecidos a dios en la tradición hebraica; se trata de detener, aplacar o evitar la ira de dios. El sujeto sacrificado se considera sagrado y por lo tanto no se le debe tocar, no se le debe contaminar con el contacto: “El empirismo religioso siempre llega a la misma conclusión: hay que mantenerse lo más alejado posible de las fuerzas de lo sagrado, hay que evitar todos los contactos. Así, pues, el empirismo religioso coincide, en determinados puntos, con el empirismo médico o con el empirismo científico en general. A ello se debe que algunos observadores crean reconocer en él una primera forma de ciencia”<sup>123</sup>. Este tipo de racionalidad que opera en el ritual, implica diversas formas de asepsia, de reserva, alejamiento-involucramiento que pueden tener los sujetos participantes en el ritual de sacrificio.

**La noción de crisis sacrificial.** En el ritual de sacrificio, reencuentra implicada, en su desarrollo, una eficacia social de tal práctica, en la que el sacrificio es visto como una serie de actos sociales, que pueden entenderse al interior de la estructura ya que permite recrearla y sustentarla, revitalizarla cada vez que se presenta, de tal manera que el mantenimiento en el orden cultural implica, entre otros, el mantenimiento de la víctima propiciatoria; así, la violencia que se ejerce sobre esta se convierte en orden cultural.

*El funcionamiento correcto del sacrificio exige, como hemos visto, una apariencia de continuidad entre la víctima realmente inmolada y los seres humanos a los que esta víctima ha sustituido, subyacente a la ruptura absoluta. Solo es posible satisfacer simultáneamente a estas dos exigencias gracias a una contigüidad basada en un equilibrio necesariamente delicado. (...) cualquier cambio incluso mínimo, en la forma de clasificación y*

---

<sup>123</sup> Girard, René. Op. cit. 39

*jerarquización de las especies vivas y de los seres humanos amenaza con descomponer el sistema sacrificial. La práctica continua del sacrificio, el hecho de inmolar siempre el mismo tipo de víctima, debe provocar, por si solo, tales cambios. Si, como suele ocurrir, solo vemos el sacrificio en un estado de completa insignificancia, es porque ya ha sufrido un <desgaste> considerable<sup>124</sup>.*

El ritual representa unas continuidades en las que todo está plenamente previsto, así, “(...) la impotencia en adaptarse a las nuevas condiciones es característica de lo religioso en general”<sup>125</sup>. De esta manera la víctima inmolada está vinculada a partir de allí con los individuos que sustituye, bien sean estos humanos o animales, en los que se evidencia que el sacrificio tiene un componente totalmente social, para nada individual, lo que conlleva a mirar los procesos que ocurren en el sacrificio; por ejemplo, entre tribus en que se presentan prácticas de canibalismo, como en el caso de los Tupinanba, de Brasil, “(...) el canibalismo ritual se presenta como repetición de un acontecimiento primordial (...)”<sup>126</sup>, es decir, y según Mircea Eliade, en *The Sacred and The Profane* “(..) en última instancia , la antropofagia no existe bajo una forma natural, en otras palabras, *no se inmola a una víctima para comérsela, sino hay que comérsela porque se la inmola*”<sup>127</sup>

Acorde con lo precedente es posible decir que los procesos rituales determinan los actos que llevan a cabo los sujetos en la ejecución, en la práctica ritual. De esta manera cabe preguntarse *¿cual es el grado de autonomía que guardan los sujetos que participan del mismo?* y de la misma manera, *¿de qué pueden dar cuenta sobre aquello que realizan?*

---

<sup>124</sup> *Ibíd.* p. 46

<sup>125</sup> *Ibíd.*

<sup>126</sup> *Ibíd.* p. 288.

<sup>127</sup> *Ibíd.* p. 288

Pero existe un momento en que el ritual no surte ya el efecto requerido, cuando por exceso o por defecto, se disminuye su influencia sobre la disminución de la violencia generalizada, ya que la víctima no atrae hacia si la violencia y por lo tanto el sacrificio dejará de ser un <buen conductor>, y si se da el caso del exceso, entonces esta violencia ritualizada, “pura”, blanca, en el sentido turneriano, se mezclará con la violencia impura.

La sustitución de la espada por la palabra, que esboza René Girard, tiene que ver con el nacimiento de las grandes narraciones trágicas. La tragedia nace como prolongación del combate físico, como en el caso de Eteocles y Polinice en “Las Fenicias” y como tal de los tres grandes poetas trágicos: Esquilo, Sófocles y Eurípides. En el caso de Edipo, es este quien encarna la crisis sacrificial, por cuanto rompe con las diferencias con su padre igualándose a la ley superior y al destruir las diferencias amenaza el orden social.

La construcción del mito, deviene en un orden construido a partir de un máximo desorden, en el que una víctima sustituye a todas; entonces, el mecanismo estructurante se consolida a partir de la víctima propiciatoria: “el mecanismo de la víctima propiciatoria revela el resorte estructurante de cualquier mitología”<sup>128</sup> De la misma manera se trata de una relación dual entre lo que está arriba (el orden superior) y lo que está abajo (el orden del mundo, el orden cultural); así, “*El camino hacia lo alto y el camino hacia lo bajo es uno y el mismo*”(Parménides, Frangmento 60)<sup>129</sup>.

La creación de las divinidades marca el origen de los mitos y de los rituales y está vinculado a la religiosidad primitiva, en la que la divinidad proviene de los sacrificios, así, “el pensamiento mítico retorna siempre a lo que ocurrió la primera

---

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p 95.

<sup>129</sup> Parménides, Fragmentos. Barcelona, Orbis, 1983. P.223

vez, al acto creador”<sup>130</sup>, en el que hay un interjuego entre la violencia recíproca y la violencia unánime. Mientras la primera está dirigida hacia todas partes, es decir, de manera indiscriminada, la segunda apunta a un solo lugar, a la víctima propiciatoria, “el juego de la violencia (...) se convierte en la totalidad del universo”<sup>131</sup>

### 2.1.3 El papel de la metáfora.

La metáfora que ésta, a través del texto correspondiente a *la acción significativa*, permite la descripción de la acción, a través de una re-descripción de lo que hacen los actores, en el que *la sustitución y el desplazamiento*, conllevan la trasgresión categorial, que nos acerca a la configuración de la corrida de toros como *la puesta en escena*, en términos de la acción de los sujetos que participan en la misma; es decir, nos lleva a la re-descripción de la acción social<sup>132</sup>.

La acción de los sujetos puede entenderse a través de códigos narrativos implicados en los contenidos de aquello que ocurre en el escenario de la acción, los cuales implican el mundo de los sentimientos y significaciones que en ella se encuentran implicados. Una metáfora puede dar cuenta de esta serie de significados y permite poner en evidencia lo no explícito, es decir, el contenido simbólico de la acción. De otra parte implica que existen redes de valores que se ponen en escena en los espacios sociales, en formas manifiestas o implícitas.

La sustitución, en términos de la acción, tiene que ver con lo que el mismo Ricoeur define como “la sustitución asociada a la idea de préstamo”, de tal manera que una de las funciones de la metáfora es colmar una laguna semántica. La metáfora “aparece en un orden ya constituido por géneros y especies (...) que

---

<sup>130</sup> Girard, René. Op. Cit. P. 99

<sup>131</sup> *Ibíd.*, p. 104

<sup>132</sup> En este punto, se va a llevar a cabo todo un trabajo explicativo del papel de la metáfora en relación con la descripción y la construcción de la acción significativa (J., Alexander)

[permite] reconocer y transgredir la estructura lógica del lenguaje”<sup>133</sup>. En este punto la metáfora comporta una descripción a través de una redescipción; es decir, una trasgresión categorial, que se puede asemejar a la fase liminal en el trabajo de Victor Turner. De esta manera, estamos hablando de un problema en el orden, que en este primer momento se trata de un orden en el discurso y finalmente de un orden<sup>134</sup> en la obra total.

La metáfora no engendra un orden nuevo sino en cuanto produce desviaciones en un orden anterior<sup>135</sup>; de otra parte, en la metáfora no se viola un orden, más que para crear otro, que no destruye, sino que se emplea solo para redescibir. En esto último vemos como la metáfora conforma un nuevo orden, permite a los sujetos de la acción llevarla a cabo, de tal suerte que *“la metáfora que vulnera el orden, es también la que lo engendra”*<sup>136</sup>, así las cosas la dinámica de la metáfora descansaría en la percepción de lo semejante.

Es también importante resaltar que en el trabajo de investigación el papel de la metáfora por comparación, permite mostrar una realidad metamorfoseada, en la cual se necesitan dos términos en el discurso. Este es el caso del tipo de metáfora que se desea trabajar en la investigación, ya que aquello que aparece, lo aparente, es una configuración de lo que está en el fondo; es decir, los actores no relevan sus intereses constitutivos de su adscripción al orden social, es esta puesta en escena la que permite que el ejercicio de la acción, de cuenta de esa adscripción.

---

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 33

<sup>134</sup> Esta noción de orden ha sido recurrente en esta primera fase de la revisión de investigaciones y de la indagación teórica-conceptual de la investigación, de tal suerte que es un elemento sumamente importante, si se tiene en cuenta que la acción social, en tanto texto contiene un orden de presentación y al tratarse de una puesta en escena como la que se intenta exponer, la noción de orden es vital, como bien lo anotara el profesor Guillermo Páramo Rocha, (julio del año 2005).

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 35

<sup>136</sup> *Ibíd.* p. 36

**Metáfora y acción social.** La acción de los sujetos puede entenderse a través de códigos narrativos implicados en los contenidos de aquello que ocurre en el escenario de la acción, los cuales implican el mundo de los sentimientos y significaciones que en ella se encuentran involucrados. Una metáfora puede dar cuenta de esta serie de significados y permite poner en evidencia lo no explícito, es decir, el contenido simbólico de la acción. De otra parte implica que existen redes de valores que se ponen en escena en los espacios sociales, en formas manifiestas o implícitas.

La sustitución, en términos de la acción, tiene que ver con lo que el mismo Ricoeur define como “la sustitución asociada a la idea de préstamo”, de tal manera que una de las funciones de la metáfora es colmar una laguna semántica. La metáfora “aparece en un orden ya constituido por géneros y especies (...) que [permite] reconocer y transgredir la estructura lógica del lenguaje”<sup>137</sup>. En este punto la metáfora comporta una descripción a través de una redescipción; es decir, una trasgresión categorial, que se puede asemejar a la fase liminal en el trabajo de Victor Turner. De esta manera, estamos hablando de un problema en el ORDEN, que en este primer momento se trata de un orden en el discurso y finalmente de un orden<sup>138</sup> en la obra total.

La metáfora no engendra un orden nuevo sino en cuanto produce desviaciones en un orden anterior<sup>139</sup>; de otra parte, en la metáfora no se viola un orden, más que para crear otro, que no destruye, sino que se emplea solo para redescibir. En esto último vemos como la metáfora conforma un nuevo orden, permite a los sujetos de la acción llevarla a cabo, de tal suerte que *“la metáfora que vulnera el*

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 33

<sup>138</sup> Esta noción de orden ha sido recurrente en esta primera fase de la revisión de investigaciones y de la indagación teórica-conceptual de la investigación, de tal suerte que es un elemento sumamente importante, si se tiene en cuenta que la acción social, en tanto texto contiene un orden de presentación y al tratarse de una puesta en escena como la que se intenta exponer, la noción de orden es vital, como bien lo anotara el profesor Guillermo Páramo Rocha, en una charla-asesoría que por solicitud mía, fue llevada a cabo en el mes de julio del año 2005.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 35

*orden, es también la que lo engendra*<sup>140</sup>, así las cosas la dinámica de la metáfora descansaría en la percepción de lo semejante.

Es también importante resaltar que en el trabajo de investigación el papel de la metáfora por comparación, permite mostrar una realidad metamorfoseada, en la cual se necesitan dos términos en el discurso. Este es el caso del tipo de metáfora que se desea trabajar en la investigación, ya que aquello que aparece, lo aparente, es una configuración de lo que está en el fondo; es decir, los actores no relevan sus intereses constitutivos de su adscripción al orden social, es esta puesta en escena la que permite que el ejercicio de la acción, de cuenta de esa adscripción.

De otra parte, se trata del uso del lenguaje al interior de lo metafórico, lo que implica, que podríamos citar esa frase ya clásica de la retórica en Aristóteles "(...) las palabras pintan, cuando significan las cosas en acción". Los actores pueden calificar su acción y decir de ella diversas cosas, "dar cuenta de" a través de sus propias palabras, gestualidad, corporeidad.

## **2.2 La puesta en escena: el performance cultural**

Puesto en los poemas trágicos clásicos, en las llamadas tragedias, la representación ha mostrado el poder recreador de la realidad a través de un relato actuado, pero también de una tradición que en un primer momento fuera oral y con la tradición escritural griega, se transformó en un: espectáculo, canto, lexis (medios empleados para lograr la imitación). La tragedia encarna una mimesis (copia) de algo que se representa para repetir, para ejemplificar, poner en evidencia, hacer comparación, paradoja, etc.

---

<sup>140</sup> *Ibíd.* p. 36

En el poema, igualmente, encontramos la necesidad de un orden en la presentación, de personajes que encarnan las figuras de autoridad y de esa manera, la trama (Mithos) “comporta una estructura que realza, la mimesis lleva hacia lo alto, es restauración de lo humano, lo cual nos lleva a la metáfora”, a un desplazamiento del sentido <sup>141</sup>. *Mientras la tragedia es una imitación que enaltece, que representa a hombres superiores, la comedia es una representación de los hombres en su calidad de inferiores.*

La metáfora se inserta en un orden estructural que sustituye momentáneamente el orden total, que lo imita (mimesis) pero no lo sustituye, solamente lo recrea configurándolo en un nuevo orden (mithos como mimesis), de tal manera que “presentar a los hombres <como actuando> y todas las cosas <como en acción> podría ser muy bien la función ontológica del discurso metafórico”<sup>142</sup>

En este orden de ideas, la acción significativa puede ser considerada como texto, al explorar códigos, narrativas, metáforas, metatemas, valores y rituales, lo que puede hacer ver a ciertos hechos sociales como plenamente significativos. Jeffrey Alexander en *Cultural Pragmatic*<sup>143</sup> hace un trabajo en que lleva su argumento, partiendo del sentido inicial de actores involucrados en el proceso tradicional que configura *el ritual* hasta aquellos que actúan sin vincularse totalmente en aquello que hacen hasta configurar *la performance*. A partir de trabajos como el de Keneth Burke inicia el análisis de los actos como formas teatrales, en las que la sociedad funciona realmente como un texto dramático, dando continuidad, inicialmente a planteamientos de otros autores como Victor Turner quien se apoya en la tesis del “drama social” y que han trabajado dentro de una búsqueda de un tipo de vida más del orden sagrado y, en este sentido, Alexander da un paso adelante al mirar las actuaciones en el marco de escenarios preestablecidos,

---

<sup>141</sup> *Ibíd.* p.61.

<sup>142</sup> *Ibíd.* P. 65

<sup>143</sup> Alexander, Jeffrey. *Performance, Symbolic Action, Cultural Pragmatics, And Ritual*. Cambridge University Press, 2007.

diseñados para fines específicos, ya no naturales y con el vínculo de la vida de los actores a lo que están representando.

De esta manera, la acción simbólica se entiende como un tipo de actuación, en el que la actuación bien puede ser un frente o fachada, a la manera como lo expusiera Irving Goffman; en este, la idealización no estaba vinculada a la motivación por, de tal manera que la acción social estaba enmarcada plenamente en los intereses y por lo tanto el siguiente escaño en la explicación consistió, para Alexander, en tratar de explicar la Performance Cultural. Inicialmente, “ (...) es el proceso mediante el cual los actores, individualmente o en conjunto, exhiben para otros el significado de su situación social. Este significado puede o no ser uno con el que ellos se adhieran subjetivamente; es el significado que ellos como actores sociales, conscientes o inconscientes desean hacerle creer a otros. Para hacer esto, los actores deben hacer una actuación plausible, una que le de credibilidad a sus acciones y gestos”<sup>144</sup>

Entonces, la acción, en tanto actuación se empieza a configurar en el marco de una imaginación preformativa, es decir, un lenguaje que se puede entender como códigos binarios analógicos y antipatéticos. De esta manera Alexander inicia una travesía que va *de lo mítico a lo prelaborado*, empleando para su explicación la configuración teatral, en la que el teatro como “una realidad en acción”, implica (i) un sistema e representaciones colectivas, envueltas en patrones de significantes, actores que son impulsados por la imaginación preformativa, las destrezas cognitivas necesarias para establecer una “realidad de los actores”. (ii) Los actores como presencia y como presente, en el que la pregunta es: ¿es el actor tan real como la audiencia? (iii) observadores/audiencia, nos conlleva a verificar la identificación psicológica de los actores con la audiencia, con el intérprete o actuante. (iv) los medios de producción simbólica, es decir: ¿qué se actúa? Lo que se actúa es un texto cultural. (v) la escena perdida o la puesta en escena,

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*

“instanteneizar” un texto hecho gui3n y, finalmente (vi) la influencia del poder social, de la distribuci3n del poder en la sociedad, la naturaleza de las jerarquías políticas y económicas que permiten finalmente ser espectador o actor y qué partes de un texto cultural son privilegiadas o eliminadas en aras de mantener este esquema de poder.

### **3. ORIGENES DE LA FIESTA, COMPRENSIÓN CONCEPTUAL COMO PRÁCTICA RITUAL Y PERFORMATIVA**

Lo que denominamos “corrida de toros” tiene múltiples orígenes, dadas las investigaciones realizadas por varios autores, unos de ellos vinculados a la fiesta misma, otros como estudiosos de las culturas hispánicas antiguas y modernas y otros en relación con fenómenos estético expresivos. Cuando se habla de corridas de toros, indiscutiblemente se está hablando de España y su historia, al igual que la influencia que tuvo esta práctica constituida formalmente desde el siglo XIII en otros países europeos y en la América colonizada por españoles.

La fiesta cuyo perfeccionamiento se dio plenamente en el siglo XVIII ha llegado hasta el siglo XXI, conservando sus diversos matices, entre ellos el que más se discute contemporáneamente, que involucra la muerte del toro como “la suerte máxima”. Enseguida, se va a realizar un recorrido por los orígenes de esta práctica desde culturas antiguas y en el trayecto que avanza desde vestigios de encuentros simbólicos entre el hombre y el toro, pasando por la conformación de rituales de sacrificio y derivando en la fiesta española, con la presencia de distintas fracciones culturales que dieron paulatinamente su particularidad a la corrida de toros.

#### **3.1 Mitos fundacionales**

El culto al toro tiene vestigios muy antiguos, que ha sido posible rastrear gracias a las leyendas consignadas en obras, por ejemplo en la cultura literaria griega, como es el caso de los Diálogos platónicos y las obras de Homero y Hesíodo. Posteriormente es posible rastrear mitos y costumbres propios de la Península

Ibérica en su origen, celta, griego, cartaginés, romano, suevo, visigodo, árabe, berebere, judío, ario y norte africano. Igualmente es necesario mostrar prácticas vinculadas a la Hispania de los siglos I, II y III, para luego tomar rumbo al reconocimiento de la cultura de la Edad media hispánica (s. VIII-XV), que coincide con la presencia plena de los musulmanes en España (711-1492).

### **3.1.1 El toro en las culturas antiguas griega, norte-africana y de la Península Ibérica.**

Desde el periodo neolítico español (7000 a 6000 a C), en que se tiene vestigio claro del trabajo con el ganado, es visible la presencia del toro como animal venerado, muy importante en la vida de estos hombres que ya producen su alimento y sustento a través del cuidado de la tierra, lo que también se relaciona con el inicio del culto religioso propiamente dicho, con prácticas que dejaron rastros aun visibles, e igualmente con este periodo se inicia también la división más clara de actividades, entre la caza, la agricultura y la ganadería, que tiene la presencia del toro como uno de los animales de mayor utilidad para el hombre.

En la península ibérica, por su abundancia en toros, existen huellas muy antiguas también de rituales en los que el hombre participaba con el toro; por ejemplo en el sur, en la región de la llanura del Guadalquivir, relacionadas con la cultura turdetana y tartésica, a la cual se atribuyen varias leyendas entre ellas las griegas. Otra referencia en este sentido la encontramos en la llegada de Hercules al sur de España en busca de los toros de Gerión, lo cual se relaciona en varios documentos, por ejemplo en los diálogos de Platón; *“Calicles cita la frase de Píndaro sobre el nomos, rey de todos los mortales y de los inmortales, que con puño enérgico eleva a Derecho la violencia suma, como Heracles que al robar los bueyes de Gerión demostró que los bienes del débil son por naturaleza el botín del fuerte”*<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup>. Jaeger, Werner. Op. Cit. p. 526

En la Edad de Bronce, presente en la Península Ibérica, se destacan figuras de toros (*Bos Taurus*), posiblemente en moldes de barro, especialmente en la región del Argar. En muchas de tales representaciones se exaltan los cuernos del toro, que indican la influencia de la cultura cretense en la península ibérica; en estas manifestaciones, se tiene la presencia del toro como un símbolo de adoración, que se ponía en rituales de fertilidad y en festejos religiosos, lo cual da cuenta de la importancia que se tenía del animal, en la vida cotidiana y religiosa de las culturas que tuvieron contacto con el toro.

*El toro es un ser siempre ligado a la tierra, sobre la que se yergue su figura benéfica. No faltan indicios referentes a una valoración de su poder genésico. El carácter eminentemente ganadero de toda la civilización del mediodía de España induce particularmente a explicar la presencia del toro como animal no hostil, sino precioso, aristocrático y familiar al hombre, y cuyo máximo prestigio nace del hecho misterioso de su poder generativo<sup>146</sup>*

Los juegos dedicados al combate con animales, datan por lo general de los inicios de la era cristiana, pero incluso de manera muy anterior; sus antecedentes en la antigua Grecia, donde ya se tenía un culto al toro, como un animal que representaba elementos de lo sagrado y dentro de esta connotación religiosa la adoración al animal debido a su atribución como fuente de vida, de energía sexual, denominada el carácter genésico

*La lingüística ofrece indicios de la fecha relativamente reciente de la concepción del prestigio genésico del toro. Todos los datos relativos al origen y a la difusión de la domesticación de los toros inducen a pensar que los sumerios fueron, si no los autores de semejante descubrimiento, al menos los que por primera vez la utilizaron con mayor frecuencia y los que la extendieron. El nombre sumerio del toro, *gud*, se añade después de la palabra que expresa el miembro viril, *gis*, para especificar de este modo la*

---

<sup>146</sup> Álvarez de Miranda. Op. Cit. p. 28.

*misma situación del toro semental, esencialmente diferente a la del toro salvaje<sup>147</sup>.*

El animal domesticado pasa a ser muy importante en las distintas culturas donde tuvo presencia, ya que el animal que se conservó en mayor medida fue aquel que presentaba docilidad al trato con el hombre; el toro bravo, al contrario, fue relegado a ciertas regiones donde posteriormente tuvo otros roles más precisos frente al hombre. De esta manera,

*El toro bravo pertenece a una arcaica variedad zoológica que pudiéramos calificar de anacrónica, extirpada radicalmente del resto del mundo y sustituida por variedades útiles privadas de bravura. La conservación y fomento de tal primitiva cualidad es un lujo que a cualquier extraño a nuestras costumbres [españolas]<sup>148</sup> tiene que llenar de pasmo, y, ciertamente, no es lo más extraordinario de la fiesta taurina. (...) todas las especies y variedades del toro, manso o bravo, proceden de un tipo originario, de un *bos primigenium*, que los alemanes llamaron *aerochs* y que los primitivos germanos y celtas designaban con un nombre que a los oídos latinos de Julio César, que nos habla en sus comentarios de la guerra de las Galias, debió sonar como *urus*, y con ese nombre se le menciona<sup>149</sup>*

En el centro de Europa, se tiene rastro de la denominación de este animal en el alemán antiguo como *bulle*, en lenguaje anglosajón *Bulluc* y en el antiguo normando *bole*. El hombre, localizado en el territorio que modernamente conocemos como el centro de Europa, introdujo prácticas de domesticación del animal, que fueron significativas para su supervivencia, e igualmente conservó ejemplares de estos animales para realizar otras actividades de carácter simbólico, entre ellas el juego y la demostración social de fuerza y combate; especialmente, las que se encuentran vinculadas al carácter religioso de pueblos antiguos presentes en la península ibérica.

---

<sup>147</sup> Álvarez de Miranda, Op. Cit. P. 16.

<sup>148</sup> El paréntesis es mio

<sup>149</sup> Cossío, José María. Los toros, Madrid, Espasa, 1996. p. 20-21

Distintos hallazgos arqueológicos presentes en Europa y el norte de África dan cuenta del culto al toro, que se pueden relacionar con prácticas de carácter religioso, una de ellas el vínculo Indo-Ariano en el que el dios Mithras (aprox. 2000 a C), personalidad de origen divino, se representa en una imagen de fuerza y dominio, matizado por la lucha con un toro creado por el dios Jupiter-Oromades.



Sacrificio del toro por Mithras. Museo Británico de Londres

Esta imagen del periodo románico, que en Hispania se dio como culto extendido, aproximadamente desde el siglo II d. C., emerge de un mito fundacional. Observemos la narrativa con que es propuesto este mito indo-ariano, fusión que posteriormente fue entendida como de origen persa en la cultura hispánica románica:

*Mithras nació de una roca. Depuesto a la luz, a las orillas de un arroyo, a la sombra de un árbol sagrado, solo los pastores de la montaña vecina pudieron ver su venida al mundo. Ellos le vieron desgajarse de la masa rocosa, la cabeza cubierta de un gorro frigio, armado de un cuchillo y llevando una antorcha en la mano que había de iluminar las tinieblas. Los pastores vinieron a*

*ofrecerle las primicias de sus cosechas, pero el joven dios, que estaba desnudo y expuesto al viento que soplaba con fuerza, con su propio cuchillo cortó frutos de los árboles para comer y hojas para vestirse, y así equipado para la lucha disponíase a entrar a medirse con otros poderes que poblaban el mundo maravilloso en que acababa de entrar. El primero contra el que probó sus fuerzas Mithras fue el sol. Este debió rendir homenaje a la superioridad de su rival, y desde entonces los dos rivales formaron pacto de amistad y colaboración fielmente en todas sus empresas<sup>150</sup>.*

Posteriormente, es necesario verificar la relación de Mithras con el toro y la importancia que este ha tenido en el proceso constitutivo de prácticas mitraicas en la península ibérica. En esta narrativa mítica, el dios mata al toro, en el segundo gran combate, luego de que en el primero pudiera derrotar al Sol:

*“(...) corre el toro por las praderías de la montaña. Mithras acude a una estratagema audaz asiéndole por los cuernos. El fogoso cuadrúpedo emprende el galope, dejándose llevar el héroe suspendido de los cuernos en la furibunda carrera, hasta que, rendida la bestia, se deja prender. Su vencedor le hace entrar a empellones en la caverna que le sirve de habitación a través de una ruta de obstáculos. (...) más sin duda el toro rehuye estarse en la prisión, solicitado por la libertad del campo. El sol envía al cuervo, su mensajero, ordenando a su aliado que mate al fugitivo. Mithras se somete a las inducciones del cielo contra toda su voluntad y persigue con su ágil perro a la bestia vagabunda; y llegada a la caverna donde había huido, la sujeta con una mano por las nacrices y la hunde con la otra su cuchillo de caza en el costado<sup>151</sup>*

Lo que se pone de manifiesto en el relato mítico, ejemplifica fundamentalmente el dominio del dios-hombre, configurado como un guerrero, con la ayuda de una fuerza igualmente suprema, el sol, y de otras relativas a la naturaleza, sobre la bestia que es también amada por su fuerza física y su belleza. Debe tenerse presente, para ahondarnos en el análisis, la naturaleza misma de los mitos; entonces, se acoge la definición de Eliade en el sentido de que,

---

<sup>150</sup> Cossío, J. M. Op. Cit. p. 44

<sup>151</sup> *Ibíd.*

*(...) el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en un tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo, el mito cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, púes, siempre el relato de una “creación”: se narra como algo que ha sido producido, ha comenzado a ser”<sup>152</sup>*

De esta manera, este mito, como otros que pusieron en escena los cultos subsiguientes en la Hispania de los siglos II y III d. C, en pleno dominio del imperio romano, tiene una fuerte carga del ideario guerrero que marca un origen cultural particular y fue expandido a través de fracciones de sus legiones; aun así, existen muchas otras aportaciones de su llegada y expansión que tienen que ver con esta presencia mitráica.

*Entre los iniciados en los misterios de Mitra en Hispania no aparece ni una sola mujer; el mitraísmo hispánico es un culto exclusivamente masculino. El status socioeconómico de los iniciados es muy variado; como en casi todas las provincias occidentales, están representados todos los estamentos de la sociedad hispano-romana, desde esclavos hasta, tal vez, un *dunviro*, pasando por libertos más o menos adinerados, hombres libres con situaciones más o menos desahogadas y orientales (si no son así mismo libertos o descendientes de libertos). Hay documentadas muy pocas comunidades de culto y es posible que aparezcan otras nuevas en núcleos urbanos importantes (...)<sup>153</sup>*

El toro representado en el combate con Mithras está dotado de un origen y poder divino y es a su vez un ser que encarna la oposición de lo humano, pero que resulta necesario para afianzarlo y constituirlo; dominarlo es la primera tarea de Mithras y ante el pedido de su socio, el sol, debe darle muerte y constituir un

---

<sup>152</sup> Eliade, Mircea. Op. Cit. p. 18.

<sup>153</sup> Alvar Ezquerro, Jaime. Memorias de historia antigua, ISSN 0210-2943, Nº 5, 1981 (Ejemplar dedicado a: Paganismo y cristianismo en el occidente del Imperio Romano), págs. 51-72.

orden en el mundo, en el que la volición humana, de la mano con los lineamientos divinos, funcionan como un todo coherente, armónico.

El mito, objeto de la narración precedente, guarda la relación de historia verdadera, como aspecto vinculado a *lo sagrado*, por oposición a una narración considerada falsa, asociada socialmente a *lo profano*<sup>154</sup>, ya que

*Los mitos relatan, no solo el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre. Sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el mundo existe, si el hombre existe es porque los seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los <comienzos>. Pero otros acontecimientos han tenido lugar después de la cosmogonía y la antropogonía, y el hombre, tal como es hoy es el resultado directo de estos acontecimientos*<sup>155</sup>

En este sentido, el mito descrito pone no solo elementos de creación, sino en el sentido de generar equilibrio en el mundo; el dios regulador del cosmos, el sol, en armonía con el dios-hombre descendiente de la naturaleza misma, ponen en conjunto un orden que regulará en adelante las acciones de los hombres y las fuerzas de la naturaleza, en constante pugna, inacabada, siempre presente.

Lo sagrado emerge aquí como un escenario de la relación entre los dioses y los hombres a través de la figura del toro como un animal de sacrificio, ante lo cual es necesario retomar prácticas vinculadas a este tipo de sacrificios con animales, una de las, por ejemplo la costumbre egipcia de sacrificar cerdos y toros, en ofrenda a Osiris, recordando la influencia directa que tuvieron los Iberos a partir de la cultura fenicia y hebrea (1104 a. C) y en torno a esta, aspectos puntuales de la cultura egipcia:

---

<sup>154</sup> Eliade, Mircea. Op. Cit. p. 19.

<sup>155</sup> *Ibíd.* p. 23-24

*(...) los bueyes rojos sacrificados por los egipcios se decían ofrecidos por su semejanza con Tifón; aunque es más probable que fuesen muertos a causa de su semejanza con el espíritu del grano, Osiris. (...) el toro es un representante común del espíritu del grano y que se le sacrifica como tal en el campo de la recolección. Osiris fue corrientemente identificado con el buey Apis de Menfis y con el toro Mnevis de Heliópolis. pero es difícil indicar si estos toros fueron encarnaciones suyas en cuanto espíritu del grano, como parece que lo fueron los bueyes rojos o si no fueron en su origen deidades enteramente distintas que llegaron a fusionarse con Osiris en época posterior. La universalidad del culto de estos toros creemos que los coloca en posición distinta de los animales sagrados corrientes cuyo culto era puramente local, pues cualquiera que fuese la relación original de Apis a Osiris, (...) un hecho acerca de Apis que no podemos pasar en una disquisición sobre la costumbre de matar a un dios<sup>156</sup>.*

Estas costumbres de sacrificio del toro, vinculadas a prácticas de agricultura aparecerán también plenamente en la Península Ibérica; el toro, en el origen de estas ejecuciones sacrificiales es considerado sagrado, encarna un dios, lo que representa el sacrificio de los bienes del hombre como un sacrificio del mismo hombre, como una ofrenda con la que es posible tener otras recompensas de parte de los dioses. Igualmente, el toro es sacrificado en la abundancia de la cosecha, lo cual se ha interpretado como una forma de ofrendar parte de lo que se obtiene de la tierra para germinar nueva semilla, abonar la tierra con el cuerpo y la sangre del animal, como en el mito de Mithras, ya citado, una vez ha dado muerte al toro,

*Sucede entonces un prodigio extraordinario. Del cuerpo de la víctima moribunda nacieron todas las hierbas y las plantas saludables que cubrieron la tierra de verdura. De su carne surge el cereal que ha de ser alimento y de su sangre la vid que produce el brebaje sagrado de los misterios. El espíritu maligno que quiere lanzar contra el animal agonizante sus criaturas inmundas para*

---

<sup>156</sup> Frazer, James George. La Rama Dorada: Magia y Religión. México, Fondo de Cultura Económica, 2003. P. 541.

*emponzoñar la fuente de vida, la hormiga, el escorpión, la serpiente intentarán en vano devorar las partes genitales y beber la sangre del cuadrúpedo; no podrán impedir el milagro de su perduración. La simiente del toro recogida y purificada por la Luna produce todas las especies de animales útiles, y su alma, protegida por el perro, el fiel compañero de Mithras, se eleva hasta las esferas celestes donde divinizado viene a ser bajo el nombre de Silvano el guardián de los rebaños<sup>157</sup>*

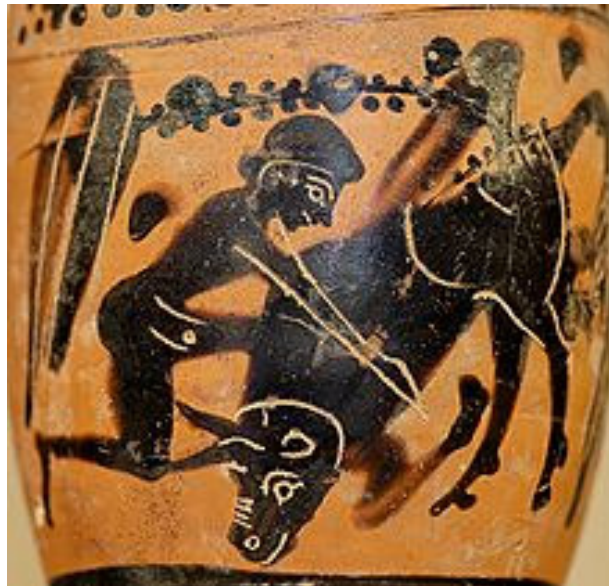
Esos dos casos referidos, el del sacrificio de los bueyes rojos egipcios y la muerte del toro a manos de Mithras, dan cuenta del valor dado a estos animales como fuentes generadoras de vida, vinculadas a un carácter sagrado de la relación entre la tierra y el cielo, entre los hombres y los dioses. La tierra es fecundada con el animal de sacrificio, cumple un ciclo vital, temporal, en el que la muerte es necesaria para que emerja la vida, la cual engendrará nueva vida, entendiendo ésta como un valor divino; al contrario, las fuerzas que pudieran consumir el carácter reproductivo del animal, representado especialmente en sus genitales y su sangre, son puestas del lado de lo maligno.

Otro de los vestigios que da cuenta de cultos en los que se vincula directamente al toro, se encuentra en la Cultura Cretense (hacia el s. VI a. C), en la escena que describe a *“Heracles (Hercules) y el Toro de Creta”*. En la que se ha atribuido a la “magia”, al “poder sexual del toro”. En esta escena se recrea “el trabajo de Heracles dominando al toro”, cuyo origen reside en el mar y está dado por el dios Poseidón, quien lo encarga para ofrecer un sacrificio; Minos admirado por su belleza lo puso dentro de sus rebaños, sin sacrificarlo como era su cometido, ante lo cual el dios contrariado por esta decisión hizo que Pasifae, su hija, se enamorara del toro y tuviera con él un hijo que se llamó el Minotauro. El toro causó revuelo y daños que solo fueron aminorados cuando Heracles le capturara y tiempo después el animal fue muerto por Teseo en Maratón.

---

<sup>157</sup> Cossío, José María. Op. Cit. p. 44-45

En este punto, se inicia la discusión acerca de la importancia que se ha dado en occidente al combate con animales, o más precisamente a los rituales de sacrificio donde los animales están presentes; en este caso el toro es puesto entre la ordenanza superior de un dios y el propósito constitutivo de la cultura por parte del hombre, de su razón y voluntad, que se ejecuta por un hombre primigenio, un hombre-dios<sup>158</sup>



Heracles y el toro de Creta. Detalle de una vasija ática, con figuras en negro, hacia 480-460 A.C., museo del Louvre

De esta manera, el toro ejemplifica las fuerzas de la naturaleza, enmarcadas en lo incontrolable, lo aterrizante y también lo bello; un pasaje más de Werner Jaeger lo pone en juego también en torno al mismo héroe griego

*La autarquía del sabio hace revivir en el plano espiritual uno de los rasgos fundamentales del antiguo héroe del mito heleno encarnado*

---

<sup>158</sup> Greek Ritual Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert by F. Graf Review by: Christiane Sourvinou-Inwood The Classical Review, New Series, Vol. 51, No. 2 (2001), pp. 283-285 Published by: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3065118> .Accessed: 26/12/2011 21:35

*por los griegos, principalmente, en la figura guerrera de Heracles y en sus “trabajos” en el hecho de “ayudarse a sí mismo”. La forma heroica primitiva de este ideal descansaba en la fuerza del héroe para salir vencedor en la lucha contra los poderes enemigos, contra los monstruos y espíritus malignos de todas las clases<sup>159</sup>*

La autarquía hace referencia, por ejemplo en Platón, a la perfección y beatitud del cosmos, pero también tiene su concomitante en “el hombre excelente” y se trata “de una de las condiciones para conseguir el estado de Eudemonía –felicidad, tranquilidad o paz de espíritu- era, según algunas escuelas socráticas o helenísticas, la liberación de toda inquietud. (...) fue identificada con la felicidad y la virtud”<sup>160</sup>.

En la narrativa sobre la Atlántida, los griegos han recogido en los relatos platónicos, uno de los más importantes al objeto que nos ocupa vinculado con las prácticas de gobierno en la Atlántida griega, conformada por diez provincias, en las que gobernaba un rey con autoridad propia, bajo las leyes de Neptuno. Las leyes habían sido grabadas sobre una columna de cobre en medio de la isla, en el templo erigido en honor al dios; allí se reunían cada cinco o seis años los reyes en asambleas en que se discutían asuntos de gobierno y se emitían juicios trascendentales, especialmente relacionadas con pruebas de lealtad; costumbres en las que el toro del sacrificio resulta muy importante:

*Después de haber sido soltados diez toros en el campo de Neptuno y quedándose solo diez reyes, rogaban al dios que recogieran la víctima que le fuera grata y perseguían a los toros sin más armas que palos y cuerdas. Una vez apresado un toro, lo llevaban a la columna y lo degollaban sobre la inscripción conforme a las prescripciones del rito. Además de las leyes se habían inscrito en la columna un pavoroso juramento e imprecaciones contra cualquiera que las violara. Una vez consumado el sacrificio y consagrados los miembros del toro según aquellas leyes, derramaban los reyes gota a gota la sangre de la víctima en una copa, echaban el resto al fuego y purificaban*

---

<sup>159</sup> Jaeger, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 435

<sup>160</sup> Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía, Madrid, Alianza, 1995

*la columna. Recogiendo después sangre de la copa en unos frasquitos de oro, esparcían parte de contenido sobre el fuego y juraban juzgar según las leyes escritas en la columna, castigar a quienes las infringiera, observarlas en adelante en todo su poder y no gobernar ellos mismos sino obedeciendo a quien los gobernara conforme a las leyes de su padre. Después de haber pronunciado estas palabras y estas promesas por ellos mismos y sus descendientes y bebido lo que quedaba en los frasquitos y haberlos depositado en el templo del dios, se preparaban para la comida y otras ceremonias necesarias. A la hora de las sombras cuando el fuego el sacrificio se consumía, se revestían de hermosísimas vestiduras azuladas, se sentaban en el suelo cerca de los últimos vestigios del sacrificio, y por la noche, cuando todo el fuego se había extinguido en el templo formulaban sus sentencias y las sufrían si alguno de ellos resultara acusado de haber transgredido las leyes. Después inscribían sus juicios en una placa de oro y la colgaban con sus ropajes de los muros del templo como recuerdos y advertencias<sup>161</sup>*

Es de anotar el énfasis de las leyes griegas puestas en esta leyenda, en las que los reyes ejercían autoridad plena sobre la vida y muerte de sus gobernados, pero también eran juzgados por la misma comunidad que conformaba la gran asamblea, la cual se inicia con un ritual de sacrificio propiamente dicho, establecido con reglas y un canon fijo, que conducen finalmente a una forma de purificación, para poner a punto la asamblea sobre la base las leyes y cómo su cumplimiento debería observarse con la mayor rigurosidad. La estructura simbólica del ritual que se presenta, pasa por la consideración de que se trata de un tipo de sociedad literaria, con presencia plena de la escritura, no de una sociedad que se podría considerar, en palabras de Víctor Turner, primitiva<sup>162</sup>, en la que predominaría un ritual tribal.

Este rito muestra que el elemento cohesionador está vinculado a la lealtad y este valor particular se enmarca en el pensamiento y las emociones manifiestas por el grupo, relacionadas con el cumplimiento de la ley del dios. Cazar los toros en

---

<sup>161</sup> Platón, Diálogos: Critias o de la Atlántida. México, Porrúa, 1984, p. 732-733.

<sup>162</sup> Turner, Víctor. El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura, Madrid, Taurus, 1988.

grupo, sin armas, implica dominar por sí mismos las fuerzas irracionales, a la manera como lo plantearon los héroes griegos, tiene que ver también con el poder del cazador, vinculado culturalmente a la virilidad; pero en este caso igualmente, desprovistos de mayores defensas, como es el propósito de la asamblea, mostrando sus reales cualidades, “lo que son”, frente a sus semejantes, a sus iguales en dignidad.

El toro en este caso, es el elemento que facilita la purificación y son sus genitales la fuente genésica, vital, que acompaña la expiación de posibles errores o culpas en la ejecución de los mandatos gubernamentales ya ejecutados; su sangre, contenida en “frasquitos de oro”, permiten devolver este “desorden”, propiciado por la caza de los animales y la muerte de uno de ellos, hacia una canalización de la violencia física y derivar en un orden final puesto en el ritual de rendición de cuentas, sobre la base de la ley y las leyes. Luego de ser arrojada la sangre al fuego que limpia, el encuentro social del poder político está basando su conducta en la razón y la búsqueda de la verdad, para terminar en pequeños textos que permitan fijar las decisiones y derroteros del pueblo que se gobierna, a la manera de decretos y artículos.

Igualmente han existido otras manifestaciones en las que la presencia del toro como sujeto sacrificial está presente ya no para fecundar la tierra y obtener mejor cosecha futura, sino para establecer un ritual de bautismo de sangre, como en el caso del mito y ritual dedicado a Atis:



Imagen de Atis

*En estos sacramentos llegaba el novicio a ser un copartícipe de los misterios, comiendo en un tambor y bebiendo en un címbalo, dos instrumentos de música que figuraban prominentemente en la*

*estruendosa orquesta de Atis. El ayuno que acompañaba al duelo por el dios muerto quizá se proponía preparar el cuerpo del comulgante a la recepción del sacramento bendito, purgándole de todo lo que pudiera profanar por contaminación las “especies” sagradas. En el bautismo, el novicio, con una corona de oro y exornado de cintas, bajaba a un hoyo que cubrían con un enjaretado de madera, sobre el cual colocaban un toro adornado con guirnaldas de flores y la frente resplandeciente de láminas de oro. Sobre el enjaretado mataban al toro con una lanza sagrada y de su sangre caliente y vaheante caía a chorros por los agujeros, siendo recibida esta lluvia con devoción anhelosa por el adorador, que con el cuerpo y el vestido empapados de sangre salía del hoyo, goteando y enrojecido de pies a cabeza, para recibir el homenaje y, aun más, la adoración de sus compañeros, como el que ha resucitado a la vida eterna y ha lavado todos sus pecados en la sangre del toro. Durante algún tiempo después de su renacimiento se le mantenía a dieta de leche como a un recién nacido. La regeneración del adorador tenía lugar al mismo tiempo que la regeneración de su dios, a saber, en el equinoccio vernal. El renacimiento y la remisión de los pecados por el derramamiento de la sangre del toro parece ser que tuvo lugar en Roma principalmente en el santuario de la diosa frigia en la colina Vaticana, cerca o en el mismo sitio donde está emplazada ahora la gran basílica de San Pedro, pues se encontraron muchas inscripciones relativas a los ritos cuando fue agrandada la iglesia en el año 1608 o 1609<sup>163</sup>.*

Este relato pone de manifiesto la purificación de un novicio, en el marco de los festejos de nacimiento, emasculación, muerte y resurrección del dios que enloqueciera y se autocastrara en la ceremonia de su boda. En adelante Atis (de origen frigio-Asia menor) es el dios de la vegetación perdida y encontrada, de la reencarnación. De esta manera, el ritual descrito guarda relación directa con la purificación de los pecados; la noción de pecado, es un agregado importante en este ritual que se ha rastreado desde del periodo románico hacia el año 204 a. C; allí, es observable el empleo del sacrificio del toro y más exactamente de su sangre como factor purificador.

---

<sup>163</sup> Frazer, James George. Op. Cit. p. 407

El relato sobre el proceso ritual es muy claro, en primer lugar, se trata de un festejo anual que se realizaba entre el 22 y 24 de marzo, según el calendario romano, lo cual marcaba, como menciona Víctor Turner<sup>164</sup>, la frecuencia de la celebración ritual, la preparación del lugar sagrado; igualmente sus componentes o “moléculas” (signos, símbolos y señales) dados por el empleo de un hoyo en el que se introduce al novicio, lo que nos da la idea de una localización uterina del hombre que va a ser “limpiado” y “renacido”. Igualmente la sangre ritual es un elemento muy importante y se obtiene directamente del ser sacrificado, el toro, para bañar al pecador y este debe mostrar su unción para vincularse con el poder purificador del dios a través de la sangre, que significa la vida y la muerte a la vez, por lo tanto el elemento sagrado.

Lo sagrado<sup>165</sup>, tiene que ver en este ritual con un profundo sentimiento y práctica religiosa, en un movimiento paralelo, como lo describiera Mauss, entre mito y rito, ya que *“Ciertamente, el mito no solo está compuesto de imágenes y de ideas, sino que por ambas partes, figuran elementos idénticos; lo que entra en juego en los sacrificios son diversos y hondos sentimientos”*<sup>166</sup>. Igualmente, es visible la necesidad de discriminar lo “puro y lo impuro”, la entrada como un ser pecador en el hoyo de la purificación y la salida como un ser “limpio” de pecado.

El toro también ha sido visto en estos rituales de sacrificio como un elemento asociado a lo divino y en el trascurso de los relatos empleados, se ha avanzado de una concepción primigenia ligada a dioses, en prácticas que llaman la atención por su tendencia al sacrificio del animal, en las sociedades preliterarias y literarias y en ejemplos como el del ritual de Mithras (indo-ariano) y el de los griegos (atlantes). Finalmente este culto al toro y su empleo posterior en rituales de

---

<sup>164</sup> Turner, Víctor. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York, Aladine de Gruiter, 1995. P 13-14.

<sup>165</sup> Mauss, Marcel. *Lo Sagrado y lo Profano: Obras I*, Barcelona Barral Ed. 1970, p. 59

<sup>166</sup> *Ibíd.* P. 60

sacrificio marcan indudablemente el vínculo del animal con el sentimiento y la acción social de tipo religioso.

### 3.1.2 El toro en la península Ibérica, Cristiana e Islámica.

Hasta este punto hemos abordado referencias que tiene que ver con un origen religioso politeísta del hombre en relación con el toro, en combate mítico, lo cual también permeó la religiosidad y mitología española y encontramos que el toro también tuvo presencia constante en las religiones mediterráneas que influyeron en la península ibérica, allí:

*El pueblo ibérico es anterior a la invasión celta, que comenzó en el siglo IX, mezclándose en el centro de la península con el elemento indígena, sin penetrar intensamente en el sur. Desde todos los puntos de vista, el carácter constante de la Península, hasta que se consolidó la denominación romana, en los primeros siglos de nuestra era, es la falta de unidad. El tono general de las creencias demuestra un fuerte contenido naturalista, a través de la veneración de montes y fuentes benéficas, a las que se arrojan exvotos<sup>167</sup>; huellas de creencias astrales, particularmente en la zona celtizada; imágenes teriomorfas, con frecuentes elementos fantásticos, práctica del sacrificio animal, humano y primicial; tales serían los caracteres más comunes de las religiones ibéricas<sup>168</sup>.*

En la región de Hispania indo-europea, región celtibérica (s. II a.C al S. III d. C), se encuentran fragmentos de distinta índole, relacionados con las costumbres agrícolas y ganaderas de estos pueblos, lo cual se ha estudiado vinculando principalmente las sociedades hispanoromanas, inscritas, por ejemplo, en estelas funerarias cuya lengua indígena refleja el origen cultural de estos pueblos de la España románica<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Ofrendas que los gentiles hacían a sus dioses, muchas veces representadas por pequeñas figuras

<sup>168</sup> Alvarez de Miranda. Op. Cit. p. 22

<sup>169</sup> Ramírez Sánchez, Manuel (2001). Estelas funerarias y grupos de parentesco en la región celtibérica. Texto síntesis de la tesis doctoral: "Epigrafía y organización social en la región

Uno de sus principales documentos lo constituye una estela en piedra, desaparecida hacia el siglo XIX, cuyo fragmento fuera copiado hacia el año 1774, en la que un hombre, posiblemente un guerrero romano, empuña una espada o lanza y un escudo e igualmente tiene en frente un toro. Este hallazgo procede de la ciudad de Clunia, al norte de España<sup>170</sup> y se ha interpretado la presencia de este relieve funerario como una exaltación a valores sociales y masculinos propios de este periodo histórico, los cuales quedaron como evidencia de un combate socializado del hombre y la bestia; posiblemente también, del triunfo de lo humano sobre la naturaleza, en un tipo de rituales ya plenamente configurados.



Estela de Clunia. Copia de Loperráez (1774)

*La fundación de la ciudad de Clunia es de fecha muy anterior a la a la conquista de los romanos, si bien estos la enriquecieron y llegó con ellos a ser cabeza de uno de los siete conventos jurídicos en que dividieron a la provincia tarracoense. De la ciudad no se conservan sino las ruinas de su teatro romano, y se hallaba situada en la provincia actual de Burgos (...) en sus monedas autónomas figuran con frecuencia representaciones de animales,*

---

celtibérica: los grupos de parentesco”, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de la Gran Canaria (España)

<sup>170</sup> Álvarez de Miranda. Op. cit. p. 27

*especialmente de toros, pues parece ser que ello facilitaba la circulación en los mercados de otros lugares de la península<sup>171</sup>*

La presencia celti-ibérica en esta estela, como muchos otros hallazgos de esta época, representa la importancia que tuvo el toro en esta mezcla cultural dada por las diversas invasiones que cambiaron el panorama cultural de la región y que fueron decisivas para la conformación de la cultura de Hispania (218 a C-inicios del S. V). En este sentido, el carácter guerrero de los romanos se encuentra con *el toro como sujeto de combate*, lo que puede definir un paso de la actividad reproductiva del toro bravo hacia su empleo lúdico, en un juego simbólico de oposición entre el hombre y la naturaleza.

No obstante alusiones al origen romano de la corrida de toros moderna, esta hipótesis ha sido rebatida desde muchos ángulos, especialmente en obra de Nicolás Fernández de Moratín<sup>172</sup> (1737-1780), ya que el combate sacrificial con animales, entre ellos toros en Roma, fue una práctica más lúdica, relacionada con los gladiadores, quienes se enfrentaban a muerte con las bestias, en festejos dedicados especialmente a los emperadores y altos funcionarios; tales prácticas no han prevalecido en la fiesta que luego se organizara en la península ibérica. *“Estrabón, según se indicó, al referirse a Turdetania en particular, los toros de la ética que pastaban algunas islas y que esperaban a la bajamar para regresar a tierra firme La ganadería continuó siendo una de las principales fuentes de riqueza de la Hispania antigua y la base de la alimentación de casi todos los pueblos hispanos. Era Muy abundante. Menciona<sup>173</sup>”*.

En el periodo de las invasiones germánicas y el Reino Visigodo (S. V al 711), no tenemos mayores vestigios del desarrollo de juegos de combate o sacrificios con el toro en la Península Ibérica, solamente alusiones a las actividades agrícolas en

---

<sup>171</sup> Cossío, José Maria. Op. Cit. p. 39

<sup>172</sup> Alvarez de Miranda. Op. Cit. p. 30

<sup>173</sup> Blazquez, José Maria. Historia económica de la Hispania Romana. Madrid, Ed. Cristiandad, 1978. P. 107

las que el toro es involucrado como un elemento de tipo más doméstico, e incluso en la caza eventual de los animales bravos que recorrían diversos bosques y campos.

En la España de la Edad Media, marcada por conquista islámica Al-Andalus (711-1492), se referencia a través de otros estudios, como el de Adrian Shubert<sup>174</sup>, que ya estaban constituidas las prácticas de juegos con el toro a pie o a caballo en batidas o partidas de caza; un momento de este periodo lo encontramos en los siglos XII y XIII, con la presencia de corridas en las que participaba público.

*Cualesquiera que hayan sido sus orígenes remotos, en la Edad Media los toros ya estaban bien establecidos tanto en la cultura popular como en la de la élite. La más conocida es la versión aristocrática del juego, semejante a un torneo: nobles a caballo mataban toros con lanzas. Una de de las primeras referencias a estos juegos se encuentra en el Poema del Mio Cid, en donde el protagonista alancea un toro en las bodas de la hija del rey de Castilla, hacia 1040<sup>175</sup>.*

Por lo general estas representaciones de los toros en los rituales también se manifestaron en las fiestas religiosas y en ocasiones donde la consolidación de los vínculos sociales era representativa, como en el caso de los matrimonios reales y en general en los festejos nupciales de clases menos aristocráticas, en una larga tradición que se extendería hasta bien entrado el siglo XX.

Existe también disputa entre dos corrientes investigativas acerca de la influencia árabe en la conformación de la corrida de toros desde sus inicios hasta la era moderna. En el primer polo se encuentra la tradicional y muy amplia obra de José María Cossío<sup>176</sup>, quien defiende la idea de que los moros tuvieron contacto con la fiesta en la España Musulmana, pero no se puede sostener bajo ningún punto de

---

<sup>174</sup> Shubert, Adrian. Op. cit.

<sup>175</sup> *Ibíd.* p. 17

<sup>176</sup> Copssío, José María. Op. Cit, 1996. p. 67-70

vista su origen en el mundo árabe. De otra parte, encontramos el argumento de Fernandez Moratín, según el cual, en efecto, hay influencia fuerte de los árabes en el carácter constitutivo de la corrida de toros,

*Los árabes -afirma Moratín- eran aun más apasionados de estas corridas caballerescas que los mismos españoles ya que, en definitiva, la costumbre de combatir los toros fue en la España cristiana una de las muchas costumbres que la superior cultura árabe contagió a los reinos cristianos. Algunos de los elementos importantes de la lucha taurina, por ejemplo esperar el toro a pie, engañándolo con la capa, sería una antigua práctica de origen árabe que los árabes realizaron con el manto de lana (albornoz), su vestido habitual<sup>177</sup>*

Los árabes aparecen, como cultura dominante en la vida de España desde el siglo VIII y posteriormente en muchos escenarios de la vida moderna; de esta misma procedencia encontramos su influencia en la corrida de toros en la arquitectura de las plazas, en el adorno del ropaje de los actores que intervienen en la fiesta y en pasajes musicales que acompañan el festejo o relacionan en canciones momentos y vivencias del hombre y el toro.

En la pintura de muchos artistas, aparece de manera reiterada el juego de hombres árabes ya sea lanceando toros en conjunto o de manera individual con mantas tradicionales que hacen parte de la vestimenta común en el mundo musulmán; también, a través de poemas y escritos de circulación popular. Todas estas tendencias acerca del origen de las corridas de toros en la considerada edad antigua descartan, de todas maneras, el origen románico de las corridas, tanto de las prácticas de señorío, como del combate del hombre ya sea a caballo o a pie.

De manera más moderna también esta disputa fue respaldada por la relación presente entre la obra de Francisco de Goya y su lectura de la obra de Fernández

---

<sup>177</sup> Alvarez de Miranda. Op. Cit. p. 31

Moratín, en defensa de la tesis sobre el origen árabe de las corridas de toros, lo cual se expresa en varias de sus pinturas, especialmente en la obra denominada “*La Tauromaquia*”, compuesta principalmente por aguafuertes.



“*Torero Moro caballo*”, Francisco de Goya y Lucientes,  
Colección “*La Tauromaquia*” (1816)

Esta escena es parte de la obra “*La Tauromaquia*” (lámina nº 3), se expresa parte de las prácticas árabes en torno a la lucha con el toro; en la misma, un torero moro se ha caído del caballo y ha sido embestido por el toro, mientras este presenta lanzas clavadas en su cuerpo a la manera como se haría posteriormente en el toreo a caballo. Goya, quiere resaltar la fuerza del toro y la audacia del hombre árabe que ya no se encuentra sobre el caballo, como símbolo clásico del jinete y en cambio pone la fuerza en los hombres que le defienden a pie, empuñando armas afiladas a la usanza del alfanje (*al-janyar*).

Esta tendencia presentada entre la literatura histórica, como la de Fernández Moratín y expresiones y estudios artísticos como el de Goya, muestran la fuerte disputa que existió sobre el origen de las corridas durante el siglo XIX y buena parte del XX. Otras tendencias más modernas han afirmado que este origen debe

buscarse en la prehistoria de la cultura que domina la actual nación española y por lo tanto se han buscado vestigios que respalden tal origen, desde las pinturas rupestres, la arqueología realizada por casi dos siglos, surgiendo la tesis de que las corridas de toros “*son un fenómeno injerto en el mundo histórico-religioso*”<sup>178</sup>; esta versión de Álvarez de Miranda es compartida por José María Cossío y otros autores.



Mapa que representa la influencia musulmana en España

Cabe recordar, sin embargo, que el dominio moro en España del 711 a 1492, marcó una gran influencia musulmana, especialmente en la Península Ibérica y dejó obras muy visibles, que perduran hasta el siglo XXI. Igualmente su presencia en el lenguaje, las artes y costumbres españolas es muy amplia, lo cual deja hipótesis fundamentales sobre la influencia que pudo tener en la conformación del ritual taurino, ya que en este punto del camino andado por la corrida de toros es preciso hablar de una práctica ritual propiamente dicha. La adopción de festejos relacionados con el toro como elemento central, tuvo que ver también con



La Alhambra de Granada (España)

<sup>178</sup> Álvarez de Miranda. Op. Cit. p. 35

manifestaciones religiosas en tiempos y escenarios de lo público en la Península Ibérica y en parte de la Francia mediterránea, con la presencia de las plazas rectangulares construidas por los gobiernos plenamente cristianizados.



Mezquita de Córdoba (España)

El legado árabe se estableció también una mezcla en la arquitectura de regiones, como Córdoba y Granada, que marcaron un encuentro entre culturas cristianas y musulmanas. Allí, existen relatos que dan cuenta del trato con los toros y la importancia que dieron los musulmanes al toro bravo como

elemento de diversión, sobre el cual también ejercieron algunas de sus prácticas con el uso del caballo, como era costumbre difundida en sus tradiciones celtas, románicas.

La corrida de toros en su versión más moderna arranca con lo que podemos denominar “la mitología española referente a los toros”; estas narraciones, tienen relación directa con las costumbres españolas, en las que se mezclan lo religioso, de origen romano y griego y el folclor. Recojamos una de ellas, la cual ha tenido amplia tradición en el norte y sur de España, llamada “El toro de Oro”:

*Esto había de ser un rey, que tenía una hija, a quien un príncipe había deshonrado y abandonado. Esta princesa quería que su padre la comprase un toro de oro que fuera igual que los de verdad.*

*El rey mandó hacerlo, y cuando estaban haciéndolo fue la princesa y le dijo al que lo hacía que lo hiciera hueco, pero que no se enterase nadie.*

*Así la hicieron al toro, le llevaron a su palacio y le colocaron en su dormitorio. Ella se entró en el toro y allí estuvo sin salir durante*

*varios días. Como el rey no la veía hacia tiempo, mandó a buscarla por todo el palacio, pero sin resultado.*

*Unos días después empezaron a faltar las cosas de comer, lo que extrañó mucho al rey, que no pudo encontrar al ladrón que se las quitaba, sin sospechar que el ladrón era su hija, quien le robaba y guardaba en el toro todo lo robado. Luego empezó a quitar no solo cosas de comer, sino todo lo bueno que podía. Por esto y sobre todo por no poder encontrar a la princesa por más que la buscaron, estaba el rey muy disgustado, y del gran disgusto cayó enfermo y tuvo que llamar a un hijo suyo, príncipe que vivía en otras tierras lejanas.*

*Al llegar el príncipe y ver un toro de oro tan grande pidió al padre que se lo diera, pero el rey, llorando desconsoladamente, le dijo que no, que era un recuerdo que tenía de su querida hija, pero que cuando muriera se lo quedaría con gusto.*

*Al fin el rey, lleno de pena por la desaparición de su hija, se murió, y el príncipe se llevó el toro a su casa, sin sospechar que estaba hueco y que dentro de él iba su hermana.*

*Al poco tiempo de estar el toro de oro en el palacio del príncipe empezaron a faltar las cosas de comer y de todas clases, y al príncipe le extrañaba quien fuera el ladrón y donde las escondía, hasta que ya pensó en llevarse el toro a su dormitorio, no fuese también a robársele.*

*Una noche, cuando la princesa creyó que su hermano estaba dormido, salió del toro para seguir robando, pero el príncipe que no estaba dormido la vio y la dijo:*

*— Ah ¿Pero eres tú?*

*— Sí, soy yo; pero no se lo digas a nadie, que no quiero que nadie me vea y sepa que estoy aquí.*

*La prometió el hermano callarse y no descubrir a nadie este secreto. Pero pasados unos días la dijo que tenía que marcharse a la guerra, pero que ya daría órdenes para que dejaran fuera cosas de comida para que ella las cogiera y no muriera de hambre, y la dijo:*

*— Mira hermana, siento mucho marcharme, pero vendré en cuanto pueda. Cuando tu oigas tres palmadas en las nalgas del toro, sal sin miedo, que soy yo, que he vuelto de la guerra.*

*Se abrazaron y se marchó el príncipe.*

*Un día estaban arreglando las criadas en el dormitorio del príncipe y dijo una de ellas:*

*— Mirad que toro tan bonito tiene el príncipe.*

*Y fue y dio tres palmadas en la nalga. En seguida salió la princesa, y las criadas, al verla, dijeron:*

*— Esta es la que se come la comida y roba las cosas*

*Y la cogieron y la tiraron por la ventana, cayendo en un zarzal. Una mujer que vivía enfrente y lo vio recogió a la princesa y se la llevó a su casa. A los pocos días vino el príncipe y empezó a dar palmadas en las nalgas del toro, pero nadie contestaba, y el príncipe, del disgusto se puso malo.*

*Su hermana la princesa, estando en casa de la vecina, tuvo un hijo, y se enteró que su hermano había llegado de la guerra y estaba enfermo en la cama. Entonces preparó un gran cesto de flores y entre ellas envolvió a su hijito, poniéndole una carta en la mano en la que decía donde estaba. Mandó a una muchacha con el cesto diciéndola que fuese al palacio del príncipe con él, preguntando si querían flores para el mal de amores, pero que no diese el cesto a nadie como no fuese el mismo príncipe.*

*Fue la muchacha al palacio, ofreciendo las flores, y no paró hasta que no entró en el mismo dormitorio del príncipe. Este, al ver flores tan hermosas, empezó a moverlas y le gustaban mucho.*

*La muchacha entonces le dijo:*

*— Señor, más abajo las hay más bonitas*

*Rebuscó el príncipe y enseguida vio al niño con la carta en la mano. La cogió, la leyó y enseguida salió a la casa de su hermana, a quien vio lleno de alegría, preguntándole cómo había sido salir del toro sin esperarle. Su hermana le contó lo ocurrido, y el príncipe, furioso fue a palacio y mandó matar a las criadas. A la buena mujer que recogió a la princesa se la llevó al palacio, junto con su hermana.*

*La esposa del príncipe, que no conocía a su cuñada, preguntó quién era esta, y la contestó que era su hermana, que desde entonces viviría con ellos en palacio, y ellos criarían a su sobrino como hijo propio, y que como ellos no tenían hijos le harían su heredero.*

*Y todos vivieron muchos años muy felices, conservando el toro de oro<sup>179</sup>.*

El análisis de tipo social que podemos adicionar a este relato, tiene que ver con el toro representado en oro, el metal precioso, símbolo de riqueza correspondiente a la realeza de estos personajes. En el plano de las tradiciones españolas que se han marcado por su carácter muy conservador; por lo tanto, la deshonra tiene que ver con no reconocer la institución del matrimonio, su ritual social previo a la concepción de los hijos y refugiarse en un toro de oro hecho a capricho de la

---

<sup>179</sup> Álvarez de Miranda, Op. Cit. p. 63.

princesa puede interpretarse como la necesidad de contener esta transgresión en una imagen fuertemente instituida, masculina, en tanto se va gestando una nueva vida producto de un “desliz” social.

El posicionamiento del toro de oro a escondidas del padre y la consecuente enfermedad y muerte de este, tiene que ver con una ruptura hacia valores netamente masculinos en relación con el destino de la mujer, ya que esta debería ser ajustada a la ley y las leyes instituidas por su filiación religiosa; tal ocultamiento o mentira frente a lo masculino se revela luego ante la figura del príncipe, quien le protege como un igual, un hermano; pero es castigada por otras figuras femeninas, unas crueles y finalmente encuentra restitución en otra figura femenina “vecina”, benéfica.

Finalmente, el “hijito” en medio de las flores “para el mal de amores” y en el lecho de enfermedad surgen los sentimientos del príncipe para encontrar el amor se su hermana y la venganza como un sentimiento reparador por la afrenta recibida y finalmente la adopción como hijo reconocido al niño, en el seno de una familia reconocida, instituida socialmente, bajo el canon de su tiempo.

La figura del toro en este caso representa el continente de la transgresión, resultado de un deseo no socializado, no instituido, las víctimas de una aflicción no son las mujeres, sino los hombres, sobre los cuales recae el peso social de lo que no está cubierto por un canon social. El toro representa el carácter viril de la cultura, como un receptáculo de esta “desgracia” causada por la pérdida de la honra, pero también el supuesto “ladrón” que ni el padre ni el hijo príncipe logran reconocer.

Finalmente, la reconciliación se da a través del amor por la nueva vida, pero también por la muerte, la expiación del maltrato recibido por las criadas; se sacrifican vidas de personajes considerados inferiores en rango social para que

emerja el ordenamiento de la nueva vida, en la que el hijo que se reconoce como descendiente de un linaje, una tradición que debe continuar. Por lo tanto, la reconstrucción estructural nos indica que el toro permite asumir la trasgresión y es vehículo inerte, pero efectivo, de la nueva institucionalización.

El toro como símbolo de fecundidad, primero diseñado por la princesa y puesto en su cuarto y posterior a la muerte del padre (el rey), es llevado al palacio del príncipe y puesto en su dormitorio, como un contacto, un intermediario, que permitiría dar hijos a un matrimonio que no los tenía y finalmente adoptar al hijo producto de la “falta” como su “heredero sustituto” y convertirlo en su primogénito.

Estas narraciones se encuentran en el imaginario español, que se ha preservado hasta nuestros días, en el que la figura del toro es puesta como un móvil de fecundidad, en un continuo que ha avanzado desde las sociedades preescriturales y su relación con el abono del campo, con una ofrenda a dioses que permitirán más adelante tener cosecha; en este caso, se trata de la procreación misma de hijos que continuarán la descendencia y tradiciones de sus padres. Así, el contacto directo con el toro, como lo aclara Ángel Álvarez, es de la mujer, pero también la posibilidad de cambiar “la verdad”, de ocultarla delante de los hombres, para favorecer su propósito de fecundar-se, para continuar la simiente; en ello la relación toro-mujer, es el vínculo entre el deseo más primario y la construcción de la cultura tal como la conocemos, luego de ser instituida por el mundo de la ley y las leyes, objetivado en lo público por los hombres.

El fragmento siguiente de esta serie de escenas mostradas en la imagen, corresponden a las Cántigas a Santa María, compuestas por Alfonso Décimo “El Sabio” (1221-1284), en la que:

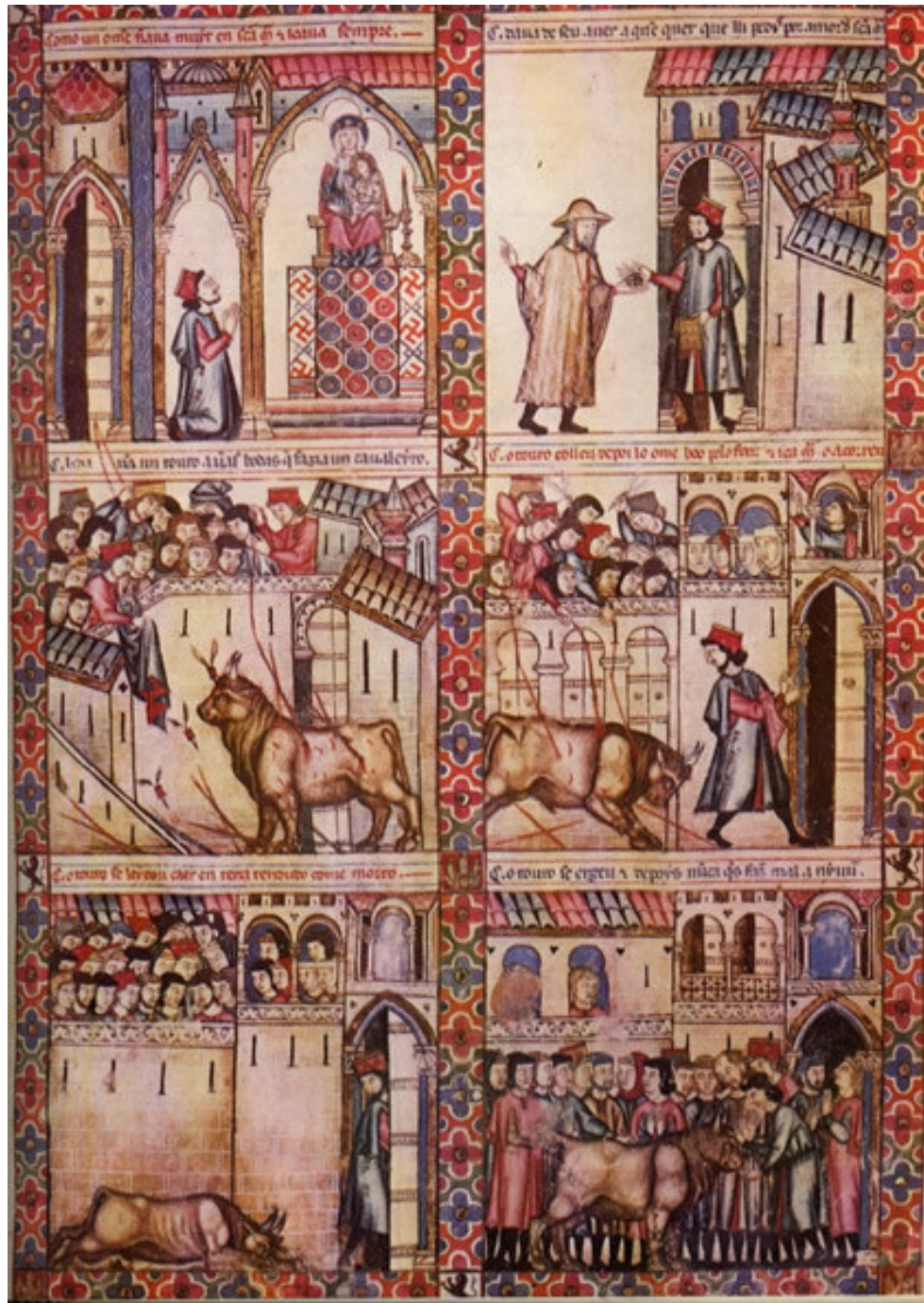
*(...), un caballero de la villa se casó bien y mandó traer toros para sus bodas,  
y apartó uno de ellos, el más bravo, que mandó correr en una plaza grande*

*que hay allí delante de la casa del hombre buen del que os he hablado.  
Pero él no se pagaba de ir allí ni de verlo.  
Pero este hombre tenía un compadre suyo,  
de nombre Mateo, que envió por él,  
como he sabido para cosas que quería decirle.  
Y él salió para ir allá y el toro se dejó ir, de rondón, para herirlo,  
muy felón, metiéndole los cuernos por las espaldas.  
Y el clérigo, cuando esto vio, desde una ventana,  
pidió merced a Santa María,  
y no le falló, pues luego vino a valerle,  
y de tal manera lo socorrió, que el toro luego cayó en tierra y  
extendió las cuatro patas, así como así.  
Y yació de aquella manera hasta que el hombre estuvo en el portal de  
la casa de su compadre, a la que no llegó mal, y donde lo acogió él.  
Y el toro se levantó que no llegó mal, y donde lo acogió él.  
Y el toro se levantó entonces y nunca hizo luego daño a nadie,  
por el poder de la señora de Prez, que nunca deja que los suyos reciban  
daño<sup>180</sup>*

En seguida, vamos a apreciar otro fragmento de las Cántigas de Alfonso X “El Sabio”, que trata directamente uno de los temas más abordados en la relación: hombre-toro-mujer:

---

<sup>180</sup> Tomado de: [http://nuestramusica.unex.es/nuestra\\_musica/musihistorica/MEDIEVAL.HTM](http://nuestramusica.unex.es/nuestra_musica/musihistorica/MEDIEVAL.HTM).  
consultado: 05/08/2011



Escena urbana del siglo XIII. (Códice, E.E., T-I-1) Ilustración de la Cantiga número 144, de Alfonso X, que se conserva en la Biblioteca del [Monasterio de El Escorial](#), (San Lorenzo de El Escorial, Madrid)

Las Cantigas a Santa María, son escritas y puestas en canciones que se dieron a conocer no solo en el ambiente eclesiástico de encierro, sino hacia todos aquellos que asistían a los rituales religiosos cristianos, en un periodo en que frailes y religiosos promovían milagros y la veneración a la Virgen María. En ellas se recrea el poder protector de la “madre de Jesús” frente a las adversidades del destino, de lo demoníaco y diabólico, del mal y de las fuerzas de la naturaleza. Es en este último sentido, que se propone la Cantiga CXLIV, en la que se hace énfasis a “un hombre de bien”, en pretensión de casarse, quien hace traer toros para su boda y admirado por uno de ellos, el “más bravo”, que ejemplifica la fuerza, el ímpetu, valores atribuidos fundamentalmente a la masculinidad; el toro, ha embestido y herido al hombre enviado para traerle y ante esta situación, un hombre de iglesia clama a Santa María, ante lo cual el toro se rinde y vuelve manso y así permanece de allí en adelante.

El documento citado, en el que la imagen del toro nupcial aparece nuevamente, ante el ritual de la boda, como un vehículo de la naturaleza primaria, frente a los deseos de un hombre cristiano, también nos da a entender el sentido de la creencia religiosa para promover un orden que va más allá de eso que se considera salvaje, no civilizado. La virgen y su poder materno, protector, hacen que ceda la fuerza de lo animal y emerja la bondad, el orden, la sumisión del toro ante los hombres y sus creencias; entonces, el toro (masculino = primario) aparece dominado por la mujer (virgen = divino), para que el nexo institucionalizado (boda) se realice cabalmente.

La mezcla entre la religiosidad de origen judeo-cristiano se emparenta aquí con la necesidad de conformar el orden social, para que el ritual de la boda pueda llevarse a cabo como un acuerdo que no solo se realiza entre los hombres y las mujeres, sino en armonía con dios; entonces, la virgen ejerce el papel regulador no de la ley de dios, sino del aplacamiento de las fuerzas que se oponen a la realización de actos que ratifican el orden divino.

La imagen de la Virgen María también ha estado presente como testigo de muchas escenas de la vida religiosa con la presencia del toro, como en el caso de la Virgen de la Gleva. Esta presencia tiene que ver, al igual que las de “Nuestra señora de Nuria”, con la costumbre de brindar ofrendas a una Virgen en aras de tener descendencia, ante dificultades en la fecundidad y, es notorio, que junto a las prácticas religiosas cristianas, se presente este elemento mezclado también con la magia y la creencia arraigada más en el imaginario popular, para buscar el poder reproductivo en el que el toro siempre ha estado presente y se trata entonces de un sincretismo, una mezcla cultural y ritualística.



Imagen de Nuestra Señora de la Gleva

La virgen aparece de manera repetida junto a la imagen y culto del toro, siempre relacionándola con el pedido sobre bienestar para las comunidad y especialmente con el pedido de procreación de hijos sanos y de una descendencia abundante cual era el ideario en la edad media, especialmente relacionado esto con la posibilidad de ampliar el núcleo familiar y tener fortaleza productiva para trabajar el campo; entonces, se trata, por una parte de los favores que piden personas de origen humilde para garantizar la procreación de nuevos hijos que aumenten el radio de acción de la familia.

En otro sentido, la invocación de la virgen y la presencia del toro, tenía la noción de búsqueda de prosperidad y reproducción, en el sentido de la mujer que esperaba un mejor linaje, ascenso social a través de un buen matrimonio, para lo cual el nexo entre la madre de Jesús y la ayuda de las fuerzas genésicas de la naturaleza, coadyuvarían a consolidar un proyecto más próspero, con mejores bienes y mayor ascendencia social.

Esta combinación de lo divino, puesto del lado de la imagen sagrada de la virgen María y de otros elementos naturales, se ha presentado desde la más temprana presencia del cristianismo en España; en un primer momento subordinado a la voluntad de la representación materna de orden divino y en las posteriores en la ofrenda del toro a esta figura, por lo general representado a los pies de la virgen, indicando el carácter de servicio y subordinación de lo natural, respecto del deseo divino, materno.

Buena parte de estas representaciones se relacionan con el periodo de dominación islámica, en la que predomina la leyenda del hallazgo de estas vírgenes ocultas en cuevas o lugares encerrados por construcciones tapiadas por rocas, en montes y, posteriormente, tales lugares, por efecto de la narrativa de personas residentes en tales lugares o clérigos, se han convertido en leyendas y símbolos representativos de cada región.

Es el caso de “la Virgen del Toro”, encontrada en Menorca (España), cuya imagen, se dice, fue encontrada en el siglo XIII, en la que unos monjes estaban en ascenso a un monte, cuyo acceso era muy difícil, el toro apartó las rocas embistiéndolas con sus cuernos y guiando a los hombres hasta la entrada de una cueva. Allí se hincó ante la imagen de la Virgen María que tenía al niño Jesús entre sus brazos; la virgen fue trasladada al convento de residencia de los monjes, pero ella, por sí misma, retornó al monte y allí decidieron los clérigos



Virgen del Toro

erigirle un templo, que aun se conoce hoy como el santuario de la “Sanísima Virgen del Toro” y el monte respectivo como “Monte Toro”.

### 3.2 El origen social de la corrida de toros moderna

La necesidad de encontrar el origen de la fiesta, va marcando la necesidad de ubicar los grandes periodos de la corrida de toros; por ejemplo, en el trabajo del Marqués de San Juan de Piedras de Albas, se han definido cuatro etapas clave: *(i) Cazadores de toros, (ii) matadores y lucha taurina caballeresca y (iii) lucha taurina profesional*<sup>181</sup>. Entre tanto, se han generado otras formas de corrida, como las llamadas corridas pueblerinas, camperas o corridas rurales. Las corridas también tuvieron en los pueblos de España y posteriormente en América, variantes en su ejecución, teniendo en cuenta que los ritos principalmente agrícolas y de festejos dedicados al santoral cristiano, era acompañado generalmente por festejos con toros.

En su sentido “noble”, las podemos definir en su relación con la nobleza española, francesa y en cierto momento histórica portuguesa; estas corridas datan del siglo

---

<sup>181</sup> Álvarez de Miranda. Op. Cit. P. 40.

XI y se perfeccionaron pasando del espectáculo noble, a caballo, a un festejo de carácter *lúdico* accesible a todo el mundo y exportable a todas partes del mundo, especialmente aquellas regiones colonizadas y de influencia del trono español<sup>182</sup>.

Se ha mencionado ya la importancia que tuvo durante los siglos XII y XIII la práctica del “Toro Nupcial”, como el inicio del ritual moderno, en esto coinciden muchos autores, ya que se puede vincular con la presencia del toreo *caballeresco*, en el que, según Álvarez de Miranda, *ya existía la muerte del toro como uno de los fines principales de la corrida, pero junto con ello va desapareciendo el carácter sacral del toro (mágico-religioso), aspecto que transformó el ritual en lucha y reclamaba la muerte como significado del triunfo y de este modo cuando aparece la muerte del toro y es evidente un ritual de sacrificio, el toro deja atrás, en el imaginario de la gente, su carácter sacro*<sup>183</sup>

Valores como el que se expresa en la *voluntad creadora* sobre la fuerza natural, el dominio de la razón sobre la voluntad, son el fundamento del enfrentamiento con el toro, con la presencia de las corridas involucradas en las fiestas religiosas, entremezcladas y presentes en las plazas principales de ciudades y pueblos, como lo muestra la gran cantidad de pinturas y documentos en España.

En un proceso narrativo, para lo cual empleamos la noción de “descripción Densa” Clifford Geertz<sup>184</sup>, podemos ir más allá de la descripción superficial; es decir, pensar en el proceso que va de la observación de hechos cotidianos que ocurren en torno a la corrida de toros e intentar llevarla a un proceso interpretativo, para buscar la estructura de significación que se encuentra inmersa en los hechos histórico-sociales descritos en el proceso constitutivo de esta

---

<sup>182</sup> Shubert, Adrian. A las cinco de la tarde. Historia Social del toreo. Madrid, Turner, Publicaciones, 2002.

<sup>183</sup> *Ibíd.* p. 81.

<sup>184</sup> Geertz, Clifford. La Interpretación de las culturas. México, Gedisa, 1987. p. 22.

manifestación cultural, pero también en el efecto que esto ha generado en la conformación de fracciones de clase.

Para abordar este proceso descriptivo como una interpretación, vamos a trabajar sobre actores constituidos, como la imagen social del toro y los toreros, al igual que el escenario en que finalmente es conformada una práctica que en algunos casos se ha descrito como ritual y en muchos otros como un festejo moderno.

### **3.2.1 El toro y su función social en las corridas.**

El toro ha sido catalogado como elemento de fuerza vital, por extensión de la fuerza del hombre y ha sido enfrentado míticamente, como en el caso de Mithras o Hercules o más recientemente con el toro como representante de lo humano frente a la fuerza de la naturaleza, lo indómito. La presencia del toro en las corridas se puede definir como el actor sobre el cual recaen conceptos como “la fuerza”, “el poder natural”, la “bestialidad”, , lo “primitivo” el “deseo”, que se traduce en un término usado constantemente “*el trapío*” o “bella estampa”, la cual en las corridas iniciales estaba marcado por un tamaño mayor del actual, que enfrentaba al jinete y la lanza.

El toro ha sido objeto de admiración y adoración, como hemos dicho de manera precedente, pero en la corrida propiamente dicha, es exaltado por su fuerza, embestida y entrega frente al hombre u hombres que lo combaten. Este toro propio de las corridas que se iniciaron hacia los finales del siglo XIII y comienzos del XIV, fue convirtiéndose en un producto cultural; es decir, resultado del trabajo continuo del hombre y no ya un ser natural, de estado salvaje, tomado de los campos o los montes, para correrlo, lancearlo y hacer un juego espontáneo.

El toro que era combatido en la edad antigua, estaba también marcado por la sacralidad y un poder asociado a lo divino, por lo tanto era un sacerdote u hombres con investidura religiosa, quienes podrían hacer ofrendas a los dioses o usaban su imagen para dirigir sus ruegos en torno a la búsqueda fertilidad de la tierra o su carácter protector en asocio con otras figuras religiosas, lo cual en algunos casos ha llegado hasta épocas contemporáneas.

La cría de este animal se convirtió, con la historia de las corridas, en toda una industria, en la que se definieron “castas” de toros bravos y se fueron conservando características como el tamaño, la vistosidad, la energía vital del animal y su ímpetu frente al hombre; a estos elementos propios del toro se adicionaron muchos otros que van desde la nutrición hasta la comprensión de su comportamiento a lo largo de la vida y el entrenamiento y preparación puntual para los festejos. Tales nociones de cuidado del “toro de casta” tienen relación con los desarrollos surgidos en campos como la Veterinaria y aplicaciones de la biología genética, puestos al servicio de la industria de la ganadería, que en España tuvo gran desarrollo.

La capacidad de embestida del toro de casta, a diferencia de otros está marcada por el concepto de raza u origen genético; el que se ha llamado “toro de lidia” es un animal que enfrenta a sus congéneres, al hombre y otros animales de manera cotidiana y frecuente, por ello es un animal apreciado por encima de otros toros que son más importantes en labores de campo, o en su carácter reproductivo.

El toro se ha convertido desde el siglo XIII en un actor central de los encuentros denominados “corridas”, que en este tiempo se trataba de festejos en honor a figuras reales, en un encuentro festivo que iniciara, como se mencionara antes, en actividades a campo abierto y luego se organizaron en las plazas públicas, donde se encontraban asentados los poderes de gobierno real, religioso y comercial, propio de la sociedad estamental de los siglos XVI y XVII. De manera más

moderna, el valor del animal ha quedado más orientado a la agilidad, la embestida, “la entrega” frente al capote o la muleta, incluso frente al caballo y picador, en lo que se puede interpretar como su “carácter más estético-expresivo”.

### **3.2.2 El origen social de los toreros.**

Las corridas que caracterizan el periodo posterior al Siglo XIV se diferencian por un oficio no muy definido, del cual se tiene registro claro y se le ha denominado “los matatoros”:

*Los testimonios que poseemos de estos diestros taurinos proceden todos de requerimientos regios y para fiestas a las que los reyes habían asistir. Y en ocasiones, aun más, para agasajar, a huéspedes destacados como el Borbón, o esa duquesa de Alencastre, o Lancáster, que pasaba a la corte de Castilla. Ello quiere decir que no se trata de un deporte plebeyo y al alcance de cualquier espontáneo o improvisado lidiador, sino que requería de una habilidad especial y un conocimiento profesional y especializado de tal arte. Y que no era solamente la plebe, sino las clases más entonadas quienes gustaban del espectáculo (...) la de matatoros debió, pues, ser profesión difícil y considerada por todas las clases sociales, comenzando por los propios reyes<sup>185</sup>.*

El hombre que ejecuta “suertes” frente al toro, empieza a tener un lugar, una profesión, “un arte”, alcanza un lugar social de reconocimiento frente a las clases connotadas de su época, como un servidor pago por su trabajo, no solamente como alguien que divierte espontáneamente a un público. En este sentido uno de los primeros registros sobre técnicas empleadas consiste en “la Lanzada” (siglos XV y XVI), acción en la que el torero se ubicaba hincado de rodillas esperando al toro sujetando una lanza con un extremo en metal afilado. Esta forma de lucha con el toro en muchos casos se realizaba a campo abierto, otras en encierros de plazas, sin llegar a herir al toro.

---

<sup>185</sup> Cossío, Jose María. Op. Cit. p. 63.

Un vestigio de esta práctica del hombre que ejecutaba el lanceo, en su fase más primaria aunque con aditamentos de corte moderno, se encuentra en caso de la Fiesta del Toro de la Vega, instituido en la localidad e Tordecillas desde 1355 aproximadamente<sup>186</sup>, en la que es elegido un toro bravo para realizar un festejo ritualizado, en el que con motivo de la Fiesta de la Virgen de la Peña, festejo oficial, se efectúa cada ocho de septiembre; allí, se realiza el “contra ritual”, en el que se combinan fiesta y religiosidad cristiana y bajo la figura de un torneo se lancea y mata un toro con la participación activa del público, empleando un campo elegido para tal fin.

La práctica del toreo ejecutado a caballo, que dio inicio a lo que se conoce modernamente como el Rejoneo, tiene plena presencia en el siglo XVII, en las que también se presentaban fiestas de toreo de pie. Estas eran consideradas fiestas populares, mientras, afrontar la embestida del toro estando sobre el caballo y con el uso de un rejón o lanza, era propio de la actividad caballeresca en las cortes y festejos reales. El caballero participaba de la fiesta no de manera exclusiva, sino junto a otros que a pie eran considerados peones y su actuación estaba revestida de *un juego por el honor de ellos y del propio*; todo esto, se recogía en tratados de torear a caballo, con observaciones puntuales a la conducta del caballero, en los que ante todo se debería salvaguardar el buen nombre y los preceptos seguidos tenían en ocasiones tal grado de rigidez y de juzgamiento por parte de los observadores que se crearon parámetros incluso muy rígidos sobre el resultado de las suertes ejecutadas por los caballeros.

Los caballeros eran representantes de una visión romántica de las tradiciones del hombre, su sentido de grandeza y la exaltación del ser, que bien se expresa en

---

<sup>186</sup> Este festejo, con buena parte de sus momentos y características particulares se ha conservado hasta el siglo XXI. Conferencia dictada por el profesor Luíś Martín Arias (Universidad de Valladolid), Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, octubre 10 de 2011.

don Quijote de la Mancha, en el Amadis de Gaula, El Cid Campeador<sup>187</sup> y en general, los *libros de caballerías*<sup>188</sup>, al igual que en la *novela caballesc*, particularmente en biografías o semblanzas de vidas destacadas. De esta manera, el caballero que enfrentaba los toros era considerado también un héroe popular, un hombre con investidura superior, con el poder y la autoridad para vencer las adversidades, el infortunio, la injusticia; todo ello, puesto en el festejo como un obligatorio que podía aceptar por propia voluntad, pero que una vez involucrado debería cumplir a cabalidad.



Francisco de Goya: El Cid Campeador lanceando otro toro

Los valores propios de la época son recreados en la obra El Cantar del Mio Cid; así, el honor, la justicia, el linaje y la nobleza, que han podido expresarse también como el “señorío natural”

*(...) el « fidelitatis debitum » rebasa los límites del « naturale debitum ». La « fidelitas » también es debida en el marco de otra relación política. Ésta compromete más libremente a la persona y a su « fides » y se contrae mediante el « hominium », las más veces*

---

<sup>187</sup> Díez Borque, José María. El Cid torero: de la literatura al arte, Anales de Historia del arte, universidad Complutense, Departamento de Historia del Arte, Madrid, 2008, [Nº Extra 1, 2008](#), págs. 375-388

<sup>188</sup> Estos libros están contruidos para mostrar el heroísmo como ficción, en los que los personajes combaten gigantes, monstruos y seres creados desde la ficción

-« prout exigit mos hispanus » escribe Rodrigo<sup>189</sup>- mediante el besamanos, instituya éste una auténtica relación de « dominus » a « vassalus » u otra obligación personal de menor alcance<sup>190</sup>. En el *De rebus*, el principio de una obligación personal contraída mediante el « hominium » compete muy pocas veces con el « debitum naturale ». El vasallaje, y más extensamente el « hominium », vinculan en la mayoría de los casos a dos reyes o a un rey y a un príncipe, es decir a dos personas de mismo rango más o menos y que no son naturales del mismo territorio<sup>191</sup>

Esta “fidelidad al deber”, más allá del “deber natural” se originaron en las relaciones con la nobleza, pero también en el mérito al valor de guerreros, hombres como Rodrigo Díaz de Vivar, quienes de la mano de la fe católica participaron en la reconquista de España sobre la Península Ibérica, dominada por el imperio musulmán desde el 711. Las prácticas cortesanas el toreo en España nacen precisamente en la considerada época de la nobleza cortesana española de los siglos XVI y XVII



Francisco de Goya: Caballero en actividad de Rejoneo

---

<sup>191</sup> Martin, Georges, « Nobleza y realeza en el *De rebus Hispaniae* (libros 4 a 9) », in : *Hommage à Carlos Serrano*, Paris : Editions hispaniques, 2005, p. 33-45.

La transición entre el toreo a caballo y el toreo de a pie con los principios y reglas del toreo caballeresco tiene que ver también con la “suerte de matar”, que el caballero tenía que ejecutar bajándose del caballo. Esta práctica caballeresca se expresa especialmente en el siglo XVII, en el que los estudiosos de la “fiesta brava” coinciden esta alcanzó su apogeo, como la Fiesta Nacional Española, encuentro en el que se reflejaban algunos de los valores propios de la nación: la masculinidad, la riqueza de las cortes, el prestigio y la ostentación.

*También se celebraron corridas como parte de las fiestas de la Universidad de Salamanca. La canonización de los santos Luis Gonzaga y Estanislao de Koska fue motivo para que los estudiantes navarros organizaran un festejo taurino en la plaza principal de Pamplona. Para la ocasión, los estudiantes se disfrazaron de Don Quijote, Sancho Panza y Dulcinea, así como de astrólogos y bufones, y muchos se vistieron de mujer. Salieron al ruedo ocho estudiantes-toreros, de los cuales tres iban con ropas femeninas. Al final se soltó un novillo para que lo torearán los espectadores<sup>192</sup>*

El toreo caballeresco es sin duda la antesala del toreo moderno en el cual el pueblo se toma la fiesta, al igual que ocupa muchos otros lugares en la vida social española; a este fenómeno que invade la fiesta brava José María Cossío lo denomina “El Plebeyismo”. Se trata entonces del desplazamiento de las prácticas cortesanías del siglo XVII, basada en pruebas de habilidad y valor, lo cual se torna en festejo de campo, dejando atrás muchas de las acciones anteriores, especialmente las vinculadas a las leyes y preceptos del rejoneo.

El siglo XVIII en España también tiene en sus inicios el cambio en el dominio de la casa de los Habsburgo, pasando al gobierno de la casa francesa borbónica, para la cual muchas de las prácticas de los tradicionales reyes españoles debieron cambiarse o abolirse considerándolas atrasadas, como en el caso de las corridas de toros, más específicamente por Felipe V. Ante este cambio y rechazo real por

---

<sup>192</sup> Shubert, Adrian. Op. Cit. p. 18

las corridas, emergieron otras opciones como el toreo a caballo con el uso de la vara larga. De este aporte a la fiesta, se determina un rol, una profesión remunerada, los “varilargueros”, estos concentraban la atención del festejo y guiaban a lo acompañantes o merchantes, quienes a pie ejecutaban surtes de acompañamiento y podían ser muchos en número, tanto que se percibía un desorden y poco protocolo respecto de las corridas de rejón.



Francisco de Goya: Corrida de toros en el campo

Los garrocheros o varilargueros tenían origen especialmente campesino y esto ha prevalecido hasta época contemporánea; entonces, la transición del toreo a caballo y la preeminencia de los piqueros, con la ayuda de acompañantes a pie, se va tornando en una práctica ordenada en la que el ayudante se va convirtiendo en el actor principal y el picador se restringe a una de las suertes que se dan en la lidia<sup>193</sup>.

Los toreros de a pie ya denominados “matatoros” y posteriormente matadores de a pie, quienes ejecutaban la suerte de la muerte del toro, ya recibían estipendio por su trabajo, pero con grandes diferencias en los comienzos de este siglo, Shubert lo describe así:

---

<sup>193</sup> Shubert, Adrian. Op. Cit. p. 70.

*Este cambio jerárquico puede seguirse a través de los salarios respectivos. Hasta 1740 la plaza de Sevilla pagaba a los jinetes casi el doble de lo que recibían los matadores de a pie (los cuales, por otra parte, rara vez eran mencionados por su nombre). En 1745, por ejemplo, dos picadores ganaron 850 reales, y el tercero, el famoso José Daza, 1200. En tanto que los matadores solo recibieron 450. Para 1760 esto ya había cambiado. En 1763 los picadores ganaban 600 reales por tarde, lo mismo que dos de los matadores y bastante menos que la figura, Costillares, que ganaba 1680<sup>194</sup>.*

Hacia 1727 aparece el término “toreador” e igualmente emerge por esta época la Alternativa y de manera cercana también el matador se distinguió del resto de la cuadrilla, definiendo más claramente su función respecto de la de sus subalternos. El papel de distinción de roles y oficios tuvo que ver especialmente con las orientaciones que se crearon en las Maestranzas, una de las principales la de Sevilla seguida por la de Madrid; de esta manera, se agruparon los equipos de toreros, con sus matadores y subalternos, formando las Caudrillas, que tuvieron en su orígenes la organización del gremio de artesanos en las que el matador era considerado como el maestro y sus subalternos como los ayudantes, aspecto que configuró la organización básica de los oficios manuales desde el siglo XVII.

### **3.2.3 El público y las clases sociales.**

La configuración de un conjunto de espectadores en torno a la corrida guarda relación con la llegada definitiva del toreo como expresión del pueblo, lo que se desarrolla plenamente en el siglo XVIII. En este momento se puede hablar más de “muchedumbres”, ya que las corridas de toros hacían llegar gran cantidad de personas, especialmente de las clases pobres de las ciudades y esto era objeto de preocupación por parte de las autoridades, especialmente de los entes de control y regulación del orden ciudadano.

---

<sup>194</sup> *Ibíd.* p. 71.

*La mayoría de las teorías sobre el origen de la corrida moderna se basan en esta costumbre aristocrática [de las bodas reales]. La llegada al trono español de la dinastía de los Borbones a principios del siglo XVIII, y la falta de interés por los toros mostrada por el nuevo rey francés, hizo que también se desinteresaran los nobles, dejando el campo abierto al toreo a pie de los plebeyos. Así lo afirma una historia del toreo escrita a fines del siglo XIX, según la cual Felipe V transmitió a sus cortesanos su “aversión” por la corrida, y “lo que había sido un festival de la nobleza se convirtió en un espectáculo accesible y explotable para todo el mundo”<sup>195</sup>*

Los asistentes a estas corridas muchas veces encontraron un escenario ideal para la agitación política en el escenario de la corrida de toros y actores dispuestos a la agitación popular también vieron en las corridas un espacio propicio para promover ideologías o manifestaciones contra los gobiernos de turno,

*(...) un caso notorio ocurrió en Barcelona el 25 de julio de 1835. La muchedumbre se enardeció ante la mansedumbre de los toros, que según un cronista “parecían borregos”; pero en el contexto de la guerra civil y de los temores de asalto a la ciudad por las tropas del ultraclerical pretendiente carlista al trono de enseña, la ira del público se tradujo en motines anticlericales, con incendios de iglesias y conventos y asesinatos de curas<sup>196</sup>*

Este aspecto de manifestación violenta en las corridas de toros no es un referente que se encuentre con frecuencia, como en el caso del fútbol o de otros eventos en los que participa una masa de espectadores; la violencia que se ejerce está dirigida al toro<sup>197</sup>, bien sea en las primeras corridas caballerescas de los siglos XVI y XVII o las que bajo la transición marcada por la de Vara Larga con la presencia de los marchantes se mostraba desordenada y caótica o la posterior organización del festejo con la presencia de un matador central y sus ayudantes.

---

<sup>195</sup> *Ibíd.* P. 17

<sup>196</sup> *Ibíd.* p. 137.

<sup>197</sup> Se desarrollará en el capítulo IV



Francisco de Goya y Lucientes

(imagen de corrida de toros de vara larga a campo abierto)

La transición de un público de carácter cortesano ubicado en los balcones de los palacios de las plazas principales como en Madrid o en Sevilla, cambia paulatinamente por gentes de todas las posiciones sociales, especialmente del pueblo, quienes se toman la corrida desde los inicios del siglo XVIII. Esta masa de espectadores participaban activamente también de la corrida, pero el papel que fueron jugando los toreros y posteriormente las cuadrillas permitió aislar al público de los ejecutores de la fiesta.

El toreo vinculado a la sociedad cortesana española, tiene que ver con el proceso constitutivo de las sociedades modernas que avanzaron, en este punto, de las sociedades fundamentalmente feudales (s. X al XIII), hacia las sociedades estamentales (s. XVI y XVII) y finalmente desembocaron en las sociedades industriales. En relación con la corrida de toros, la transición que ocurriera en el siglo XVIII, muestra cómo la influencia de los caballeros toreros, desarrollaron su actividad especialmente en Sevilla y Madrid.

Recordemos que esta sociedad cortesana estaba compuesta por la nobleza española que estaba más cercana al rey, más concentrada en Madrid y los caballeros constituían una nobleza de nivel medio, además del clero que tenía representantes de todas las fracciones sociales. Estos nobles caballeros representaron aspectos sociológicos que Norbert Elías ha configurado para la sociedad cortesana francesa del periodo comprendido entre los siglos XVI y XVIII; allí, la casa real es sustitutivo de la propia familia y la vida cortesana se expresa en lo urbano por oposición fundamental con el campo, por lo tanto, este modelo social cortesano implica una noción de modernidad y civilización.

*La magnanimidad - leemos en un documento de fines del siglo XVI citado por el historiador Adolfo Carrasco Martínez – vive en los nobles por tener aquellos grandeza de ánimo que nunca les falta para emprender grandes actos y cualquier cosa que buena y honesta sea...Fortaleza siempre en los nobles permaneció, llevando por fin principal a la virtud, esforzándose con la discreción, considerando los fines, principios y medios, resistiendo el ímpetu de la ira con el aditamento en que no cause vileza<sup>198</sup>*

Esta sociedad jerárquicamente dividida, estaba polarizada por las fracciones sociales ya descritas, en las que existía una formación dirigida al gusto, a la exhibición de la riqueza, con “una fe indiscutible en las diferencias de clase”, en el que, como también anotara Elías<sup>199</sup>, se presenta en la vida cotidiana una cercanía espacial, un conocimiento cotidiano muy estrecho de la vida del otro, en un sentido muy puntual de la vida privada de estos cortesanos; pero igualmente, una distancia social muy marcada, legitimada en todos los actos públicos, en la arquitectura de sus casas, las prácticas de la mesa y la exhibición que lograba mantener estas apariencias de clase, dentro de las cuales la práctica del toreo estaba presente en buena parte de actos públicos como los matrimonios, la

---

<sup>198</sup> Aledón, José Aportaciones del toreo Caballeresco al toreo moderno, (ensayo), Tomado de: [http://www.taurologia.com/imagenes/fotosdeldia/597\\_aportaciones\\_del\\_toreo\\_caballeresco\\_al\\_toreo\\_moderno.pdf](http://www.taurologia.com/imagenes/fotosdeldia/597_aportaciones_del_toreo_caballeresco_al_toreo_moderno.pdf). Extraído: 18/10/2011

<sup>199</sup> Elías, Norbert. La sociedad cortesana. México, Fondo de cultura Económica, 1996.

investidura de hombres de iglesia y la delegación de los cargos públicos importantes.

La influencia cortesana española especialmente manifiesta en este siglo XVII, compite por la posición (el estatus), para ello se comparten ideales sociales de superioridad de clase y en relación con los territorios recuperados luego de la Reconquista y la expulsión de los musulmanes, al igual que la conquista y colonización del nuevo mundo. Todo este movimiento de reconocimientos sociales pasaron también por la certificación de documentación que sustentara la posición social; los títulos nobiliarios, se adquirían por la vía de la ascendencia frente a la corte, matrimonios, el aporte económico o en algunos casos mediados por el honor.

Esta búsqueda del reconocimiento explícito, también ocasionaba, como en Francia, el endeudamiento constante y el papel del rey, en muchos casos consistió en apoyar a las familias nobles para no caer en la ruina, con la contraprestación de favores futuros. En el caso de los caballeros toreadores, se trataba de ganar batallas de honor que les representaban oportunidades sociales frente a la corte y también el contacto con negocios y posiciones tanto en Europa como en las reales audiencias de América.

El encuentro social con la presencia de los toros, fue consolidándose en este periodo como ceremonias en las que el orden social se manifestaba en el cortejo previo a las corridas, la exhibición de la riqueza puesta en la plaza pública como esplendor del imperio español, justamente en el periodo de mayor expansión económica y cultural. De esta manera, combatir los toros y obtener trofeos, significaban, como lo mencionara Elías para el caso francés, “la competencia por

las oportunidades de estatus<sup>200</sup> entre los caballeros y de estos con el respaldo de los nobles.

Los toros pasaron paulatinamente a convertirse también en un escenario de competencia entre los valores de prestigio contra las oportunidades financieras que estaban marcadas por la ascendencia lograda con personajes nobles, a través del logro de sus favores, el mayor prestigio logrado a través de la opinión de otros, en los que “se empeñaba la vida por el honor”; todo esto también, para los nobles, representaba en los encuentros con la presencia de los toros, alcanzar posiciones escalonadas hacia el acrecentamiento del poder.

Los lugres para exhibir las prácticas cortesanas, con el empleo de los toros, fueron adquiriendo también mayor preponderancia; allí, encontramos refinamiento en las construcciones, en las que torear significaba una motivación en el obrar, para mirar y mirarse, ser mirado, admirado también por otros, es la práctica de adquirir un trato social refinado, controlado, civilizado, aun con el contraste de una fiesta de fuerza, dominio del impulso físico y hasta bestial del toro y los ejecutores y la muerte misma.

Para los cortesanos españoles y del sur de Francia, el encuentro en los festejos donde se incluían los toros, implicaba ponerse en juego en la plaza pública, frente a los súbditos y ganar la admiración y el reconocimiento. Se trata de un tipo de racionalidad más global que la posterior racionalidad burguesa-capitalista; esta racionalidad, en la que el toreo tiene su pleno auge que en Europa, implica relaciones que se han mantenido en el tiempo, en las que estos cortesanos dependen de ellas en todos los días, necesitan el encuentro permanente en la eucaristía, la posesión de gobernantes, la celebración por los territorios conquistados; en todos ellos se presentaban las corridas de toros como uno de los actos más importantes.

---

<sup>200</sup> *Ibíd.* P. 118.

El toreo de a pie, implica la transición del toreo de rejón, a caballo del siglo XVII a prácticas populares. Estos actores en la corrida moderna estaban vinculados a labores artesanales y a oficios artesanales, en pocas palabras eran oriundos también del pueblo y oficiaban como servidores pagos del espectáculo que en realidad siempre perteneció a las clases socialmente dominantes, aristócratas, por lo tanto, la mayoría de este público estaba conformada por el poder económico de las ciudades y pueblos, e igualmente se contaba con la presencia de los principales funcionarios estatales y de hombres destacados de la organización eclesiástica cristiana, que por lo general eran muy afectos a las corridas de toros.

La noción de público de corridas de toros también emparenta con la necesidad que se tuvo de conformar encierros que permitieran mayor manejo del público, especialmente en el aspecto económico y como expresión de la modernidad y sus aparatos de control social y de vigilancia pública de los actos de los ciudadanos

### **3.2.4 El encierro taurino**

La corrida de toros se practicaba hasta finales del siglo XVII en plazas públicas o en encuentros a campo abierto, o capeas de pueblo, con límites cambiables y que paulatinamente se fueron armando en “cosos” o plazas provisionales que iniciaron siendo construidas de manera provisional para llevar a cabo las fiestas anuales. Estos encierros inicialmente eran construidos de forma cuadrada, angular, como bien se relata en 1733 en Sevilla y posteriormente se elige la forma circular, que permitía mayor exigencia a los toreros y desde estos al toro, al igual que mayor visibilidad para el público; lo que se patentó con el encierro de San Isidro de Madrid, inaugurado en 1737.

*Los primeros cosos taurinos eran rectangulares, copiados de las plazas públicas en donde antes se celebraban las corridas. El*

*primer edificio encargado por la Real Maestranza de Sevilla, era un rectángulo, y como tal estaba planeado también uno nuevo diseñado en 1733, que nunca llegó a construirse. A mediados del siglo XVIII sin embargo, el rectángulo fue sustituido por el círculo.<sup>201</sup>*



Coso Taurino del Baratillo construido en Sevilla hacia 1707

Se aprecia en esta imagen la transición de las plazas rectangulares a un estilo más ovalado, en el que se ejecutaban “suertes” a caballo y a pie, predominando las primeras. Algunos cosos taurinos, fueron en sus inicios lugar de diversos espectáculos, como en el caso de dos de los anfiteatros romanos situados en el sur de Francia; tal es el caso de Arlés (s. III d.C), conformado como coso taurino hacia 1833, y Nimes (siglo I. d.C), convertido desde 1863 en plaza de toros, ubicados en un entorno geográfico cercano, separado apenas por 34,4 kilómetros.

En estos anfiteatros la localización de los espectadores se ubicaba desde el centro cercano a la arena, donde se sentaban en orden jerárquico, los representantes más importantes de la clase social dominante y de allí hacia la periferia, en los palcos más altos, se situaban sujetos de clases menos influyentes y poderosas, siendo esta gradación, expresión de los lugares relativos que las personas ocupaban en la sociedad romana, cuyo ordenamiento y sentido de

---

<sup>201</sup> Subert, Adrian. Op. Cit. p. 39

estratificación se conservó durante los siguientes 20 siglos con muy escasas modificaciones



Anfiteatro romano, actual plaza de toros de Nîmes (Francia)

Es de destacar que los anfiteatros fueron anteriores a los teatros romanos en la Península Ibérica, siendo templos destinados al sacrificio como práctica religiosa; encontramos uno de estas construcciones en la ciudad de Termes, donde se dieron lugar muchos encuentros correspondientes a distintas culturas : Arévacos, Celtas, Romanos; se han lanzado hipótesis sobre este lugar de sacrificio en el que se encontraron restos de elementos con los cuales se inmolaban toros, lo cual puede ser posible, pero queda aún por comprobarse. Lo cierto de esta presencia de un anfiteatro anterior a los de origen románico que datan del año 30 a. J. C y los que son previos a estos no eran construidos de manera fija sino de madera<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup> Cossío, José María. Op. Cit. p. 36-37



Templo celtibérico de Termes (s. IV. a. J.C)

La distribución, de la plaza de toros entre los terrenos de sol y sombra también guarda un especial sentido, ya que los espacios, asientos y palcos con sombra estuvieron siempre destinados para las clases poderosas, mientras las locaciones con sol fueron asignadas a las clases populares, la gente más pobre y posteriormente, cuando la fiesta se fue transformando en un gran negocio, a quienes su condición sociocultural no les permitía pagar un lugar al lado de los ricos y poderosos aficionados a las corridas.



Francisco de Goya y Lucientes, corrida de toros

### 3.2.5 El toreo moderno como espectáculo

La influencia del toreo andaluz se evidenció en la forma de torear a caballo, mientras se ha caracterizado al toreo navarro por su propuesta de lidiar los toros principalmente a pie. Pero no es posible afirmar que estas sean características únicas de ambos, pues vestigios de toreo a pie también se encuentran en el toreo caballeresco. Lo que sí es posible afirmar es que el toreo Andaluz, de corte más aristocrático y representante de las llamadas “clases nobles”, ha sido más relacionado con la Real Maestranza de Sevilla, mientras el toreo a pie apareció más vinculado a la escuela de Navarra, pero su perfeccionamiento en el denominado toreo moderno, se atribuye en mayor medida a los aportes del llamado “toreo pirenaico”

*La muerte del toro* reviste uno de los sucesos más importantes en la historia de las corridas, a que la práctica que se iniciara para acompañar festividades religiosas durante la Edad Media se fue orientando a juegos y festejos públicos en los que las comunidades celebraban la recolección de las cosechas, acompañadas del tributo al santo patrono de las regiones españolas, de Portugal, del sur de Francia y posteriormente en su influencia en América, comenzando por México.

*La muerte vino como clímax del espectáculo, a finales del siglo XVII, importada de Madrid, con su “atmósfera cortesana”. Más que un producto del espectáculo aristocrático, la corrida moderna fue el resultado de dos largas evoluciones paralelas con distinta ubicación geográfica: “La tauromaquia evolucionó y se desarrolló simultáneamente pero con características distintas. [Diferentes]<sup>203</sup> ciudades aportaron muy distintos elementos al futuro espectáculo: por un lado el profesionalismo, y, sin duda, una serie de lances que se habían usado desde tiempo inmemorial; por el otro la suerte suprema (la muerte) [...] aunque solo a partir del siglo XVIII*

---

<sup>203</sup> Paréntesis de A. Shubert

*empezó Sevilla a exportar los resultados de su experiencia a otras regiones del país*<sup>204</sup>.



Esta práctica social que se fuera instituyendo hasta llegar a lo que conocemos como el toreo moderno, posterior al siglo XVIII, da cuenta, en primer lugar del nacimiento de un oficio, ya no de una actividad caballeresca relacionada exclusivamente con el honor y las prebendas de tipo cortesano. Este rol social fue ejercido, bajo el nacimiento del toreo de a pie por parte de artesanos, trabajadores manuales independientes y otros, pero con la presencia cada vez más diferenciada de un público elitista, que pudo sostener económicamente el naciente espectáculo y desarrollarlo como una empresa muy próspera.

En el mismo sentido, es de observar el caso paradigmático de esta transición social en el nacimiento del toreo moderno, en la reseña de Francisco Romero, como iniciador de este papel social: *“Nacido en la ciudad andaluza de Ronda, en torno a 1700, su oficio era el de Zapatero. Llegó al toreo como subalterno de un aristócrata que toreaba a caballo. En algún momento empezó hacer exhibiciones de toreo a pie que incluían la muerte del toro con una sola estocada dada de frente. Para 1726 romero ya era famoso y, la corrida de toros empezaba a convertirse en un entretenimiento comercial”*<sup>205</sup>.

El toreo de finales del siglo XVIII, tiene también relación con la noción de empresa que se gestara *Los empresarios*, en esta transformación existen varias circunstancias que confluyeron: (i) el desarrollo de las Maestranzas (Sevilla,

<sup>204</sup> Shubert, A. Op. Cit. p.19.

<sup>205</sup> *Ibíd.* P. 19-20

Granada, Sevilla y Ronda como las principales), (ii) con sus plazas fijas construidas en materiales resistentes que permitieron albergar más público a un costo que también se incrementó conforme a la demanda tarde a tarde por el público, (iii) un mayor ordenamiento en la corrida misma en cuanto a sus tiempos de ejecución roles que tenían los toreadores en los distintos momentos de la corrida y la inclusión de ganado cada vez más preparados para la corrida.

La organización de temporadas tarinas, que en un primer momento se presentó problemática, ya que las corridas se organizaban dentro de horarios de trabajo de los obreros asalariados e igualmente se cruzaban con la celebración de los rituales religiosos.

*El problema básico fue siempre el conflicto entre la corrida y el horario laboral, porque en la cotidianeidad española las cinco de la tarde es la hora en que el trabajo se reanuda después de la siesta. El conflicto se remonta por lo menos a la mitad del siglo XVIII, y se presentó a causa de la popularidad de las corridas entre las clases trabajadoras, especialmente entre los artesanos. El gobierno ilustrado del ministro Conde de Campomanes reconocía que “las distracciones inocentes del pueblo” eran “parte esencial del orden y el buen gobierno”, pero la costumbre de celebrarlas en horas de trabajo era dañina para la economía<sup>206</sup>*

De esta manera, las corridas de toros empezaron a representar un problema en la organización de las demás actividades sociales, que se manifestó especialmente en los festejos religiosos, al punto de llegar a prohibirlas en distintas localidades españolas, especialmente por interferir con las fiestas de guardar. Una de las primeras tiene que ver con el papa Pío V, quien ejerció una prohibición para todo el reino católico, lo que no surtió efecto de obediencia y mostró la fuerza que tenía esta práctica, especialmente en España.

---

<sup>206</sup> *Ibíd.*

Otra de las prohibiciones, de reseña importante fue la ocurrida en los comienzos del siglo XVIII, en el reinado de los Borbones en España. Esta prohibición se centró en el toreo a caballo; es decir, el toreo andaluz, por lo que se dio paso a otras prácticas de toreo que derivaron en el afianzamiento del toreo de a pie más propio de los pirineos y de las escuelas de Navarra, en el norte de España.

## 4. LA CORRIDA DE TOROS COMO METÁFORA ESTRUCTURANTE DEL ORDEN SOCIAL

En este apartado se aborda la práctica de la corrida de toros como un escenario que en primer lugar, aparece en la historia social relacionado con juegos y festejos, algunos de ellos con implicaciones sacrificiales; tal fue el caso de las culturas egipcia, griega y su posterior influencia en la Roma de los siglos I a. C, hasta el siglo IV d. C. el desarrollo de las prácticas de juego y sacrificio con el toro se hicieron patentes en la Península Ibérica, el sur de Francia y en un primer momento en Inglaterra, con su temprana prohibición.

Esta práctica social fue alcanzando la forma de un escenario ritualizado, lo cual tuvo sus inicios claros desde el siglo XII y se consolidó en España plenamente final del siglo XVIII; Se trata de un ritual conformado en el tránsito de las sociedades preliterarias, con las prácticas de tipo agrario, posteriormente su presencia en la fase literaria de las sociedades de finales de la Edad Media y de las consideradas sociedades postliterarias contemporáneas donde predominan las representaciones icónicas y se ha alcanzado el sentido de la sociedad-red.

Acorde con lo precedente, vamos a centrarnos en delante de las corridas de toros en sentido moderno; es decir, las que ocurrieron con posterioridad al siglo XVII, empezando con el Toreo de Rejón o Toreo Caballeresco y se perfeccionaron en la segunda mitad del siglo XVIII con el Toreo de a Pie. Esta elección tiene su razón de ser en la enunciación previa sobre el origen y evolución histórica de las Corridas de Toros y en la necesidad de analizar la práctica que se tiene presente aun en la segunda década del siglo XXI; por lo tanto nos orientaremos en lo referente a su carácter primeramente *ritual* y posteriormente *performativo*, para

derivar de ello hacia la *sustitución metafórica*, lo cual constituye la hipótesis central de este “sujeto de investigación”.

Cabe señalar que esta visión del ritual y lo que aparece en adelante, representa un análisis interpretativo del fenómeno social de las corridas de toros y nos preguntamos como lo hace Víctor Turner:

*Cómo puede el Antropólogo social justificar su pretensión de ser capaz de interpretar los símbolos rituales de una sociedad, más profunda y mas comprensivamente que los propios actores? En primer término, el antropólogo usando sus técnicas y sus conceptos especiales, es capaz de contemplar la celebración de un ritual determinado como “ocurrida e interpretada por una totalidad de entidades sociales coexistentes, tales como varios tipos de grupos, subgrupos, categorías o personalidades y también las barreras entre ellos y sus modos de interconexión” (Lewin, 1949. P. 200). Con otra palabra, puede colocar ese ritual en el marco de su campo significativo y describir la estructura y las propiedades de ese campo. Por otro lado, cada participante en el ritual lo contempla desde su peculiar ángulo de visión (...) “su propia perspectiva estructural”<sup>207</sup>*

#### **4.1 La corrida de toros como escenario ritual**

En primer lugar vamos examinar brevemente lo que se entiende por ritual en este contexto de la corrida de toros, para ello es necesario recurrir a Víctor Turner, quien nos aclara que,

*[se trata] (...) de una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada en la creencia de seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual. (...) Un “símbolo” es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o*

---

<sup>207</sup> Turner, Víctor. La Selva de los Símbolos, aspectos del ritual Ndembu, México, siglo XXI, 1980, p. 29

*representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento*<sup>208</sup>.

Esta definición de entrada de Turner nos pone de manifiesto la necesidad de ver en los encuentros con el toro, que se trata de una serie de conductas formalizadas, es decir, construidas desde los acuerdos y coacciones sociales, las cuales constituyen grados cada vez más refinados de generalizaciones. En estas construcciones de tipo lingüístico, comportamental, como tal cognitivo y de acción social, intervienen los sentimientos, percepciones y orientación a la acción que han sido construidas en las sociedades particulares y aquellas que han alcanzado un grado mayor de generalización entre sociedades más amplias; como ejemplo previo, podemos mencionar el lenguaje empleado para hablar de esta práctica, el cual se convirtió en un reducto particular, una jerga que ha permitido identificar a los sujetos hablantes en torno al conjunto de hechos sociales que acompañan al ambiente de las corridas de toros.

La práctica ritualizada en torno a los toros guarda relaciones que pueden verse como manifestación de encuentro entre sujetos socializados, en un conjunto de acciones consolidadas; esta práctica social, comporta tiempo, escenario y reglas de juego; así,

*Es solo la experiencia imaginaria (la del cuerpo por ejemplo), que neutraliza el sentido de las realidades sociales, cuando lo social adopta la forma de un universo de cosas igualmente posibles para cualquier sujeto posible. Los agentes se determinan en relación a unos índices concretos de lo accesible y lo inaccesible, del <es para nosotros> y el <no es para nosotros>, división tan básica y fundamentalmente reconocida como la que separa lo sagrado de lo profano. Los derechos de prelación del futuro que define el Derecho y el monopolio de determinadas cosas posibles que asegura, solo son la forma explícitamente garantizada de todo este conjunto de probabilidades apropiadas mediante las cuales las relaciones de fuerza presentes se proyectan sobre el porvenir,*

---

<sup>208</sup> *Ibíd.* p. 21.

*dirigiendo así las disposiciones presentes y, en particular, las disposiciones respecto al provenir*<sup>209</sup>

La práctica ritual entonces, es un tipo de acción en la que los agentes encuentran una elección afín con los intereses socializados, con él “*es para nosotros*” y encarna reglas que le permiten ponerse en marcha, repetirse en el tiempo y crear formas de continuidad. El tiempo, en la práctica ritual propiamente dicho, ha sido instituido socialmente y es instituyente a su vez de las acciones conjuntas, por cuanto las regula y convierte en elemento esencial de la memoria colectiva; esta, expresa también la coacción social, que condujo históricamente a la conformación de las normas, bajo códigos cada vez más precisos y en torno al proceso de socialización<sup>210</sup>.

Lo colectivo se impone a lo individual al hablar de prácticas, ya que la tendencia de los agentes a consolidar formas de acción ha llevado históricamente a regular, encaminar y finalmente “normalizar” la conducta de los miembros de la colectividad, de esta manera surge lo ritual como forma de reconocimiento del individuo en el grupo y a medida que el refinamiento de las relaciones colectivas se fue dando y se conformó la sociedad como tal, estos espacios de consolidación de lo compartido, lo instituido fueron cada vez más constantes e importantes.

La derivación en lo colectivo de la práctica del toreo, nos indica que existen elementos muy importantes que pudieron constituir las bases hondas de una construcción social particular, en las que los símbolos que representaron la práctica taurina, en tanto elementos rituales, son el cemento y los ladrillos de la moderna sociedad que tuvo un origen cultural importante como otros, de la antigua Hispania románica y posteriormente de las comunidades autónomas españolas, portuguesas y francesas, dejando por sentado que las corridas de toros

---

<sup>209</sup> Bourdieu, Pierre, El sentido Práctico. Madrid, Taurus, 1991, p. 110

<sup>210</sup> Elias, Norbert. Sobre el Tiempo. México, fondo de Cultura Económica, p. 24

no se entienden aquí como de origen plenamente románico, celta, visigodo, musulmán, ario, lbero; contrario a ello, la corrida de toros resulta como una gran síntesis, en la que convergen elementos de todas las culturas que tuvieron presencia en los actuales territorios de la Península Ibérica.

La pregunta que nos asalta enseguida es *¿cómo de la presencia diversa de pueblos en la Península Ibérica ha surgido una práctica unificada que muestra elementos que la constituyen como un todo, que podemos llamar “el Ritual de la Corrida de Toros?”* Si ahondarnos de nuevo en el problema histórico cabe mencionar que el territorio que conocemos actualmente como España, Portugal y parte de Francia presentó históricamente luchas por el dominio cultural, económico y político, que resultan paradójicas si, por ejemplo, se mira que la dominación musulmana termina su fase de Reconquista justo en el periodo en que culmina exitosamente la campaña que condujo al llamado “descubrimiento de América” o, que el dominio de la casa de los Habsburgo que finalizó en 1700, con el ascenso de los borbones, aunque quiso dar por terminada la práctica del toreo, que en ese momento estaba dominada por el toreo caballeresco, dio paso al toreo de a pie y este cambió también consolidó aun más la práctica social del toreo, sellando también el nuevo reinado político de Castilla-Aragón y difundiéndola como un proyecto cultural de España por el mundo, con especial énfasis en los territorios colonizados.

Cuando fue definida la corrida como una práctica ordenada, en la que tienen lugar: (i) agentes definidos, (ii) un tiempo determinado socialmente (calendario o temporadas) y (iii) unas condiciones de control y coacción social de las muchedumbres que acompañaban el festejo, podemos hablar entonces del ritual de la corrida de toros; esto, tuvo lugar puntual en la conformación de las grandes maestranzas, las cuales recogieron la tradición taurina y la convirtieron en reglamentos propios del festejo, códigos de comportamiento de los ya considerados toreros (matadores), acciones de tipo económico, meritocracia y

reconocimiento de los sujetos intervinientes en la corrida, dadas por ejemplo por asociaciones.

En el ritual de las corridas de toros tiene que ver en este momento de nuestro análisis con la conformación de una estructura social de origen divergente, polisémico, en el que la migración de elementos culturales ha sido la constante histórica, pero igualmente en el que la asimilación cultural ha permitido que los sujetos apropien con facilidad nuevas formas de comprender su entorno social y del hacer práctico en su cotidianidad. Estos elementos precursores de las condiciones que permitieron el desarrollo de la corrida de toros nos muestran diversas tendencias, acerca de los grandes relatos o narrativas culturales que permearon la Península Ibérica; de manera más precisa estamos hablando de las culturas: Griega, egipcia, mesopotámica y la romana,.

Con este precedente queremos indicar que la conformación de rituales provino de estas influencias, en Ciudades Estado griegas, por ejemplo, en las que ya se tenían ordenamientos ritualísticos muy antiguos; estos, conformaron paulatinamente una estructura social compartida, de tal manera que hablamos de la conformación de símbolos sociales que facilitaron la identificación colectiva y se construyeron de manera paulatina como la forma de constituir-se como seres sociales.

*(...) los símbolos sociales específicos adquieren además entre los hombres la función de un medio imprescindible de orientación; esto es, la función del saber. Como el lenguaje –y en la forma de símbolos lingüísticos-, se encuentra siempre presente un tesoro de conocimiento transmisible de generación en generación, antes de que el individuo entre en el grupo\_; este potencial de crecimiento inicial, posibilita, como aprendizaje, la individualización del saber social. Una de las propiedades por las cuales los hombres se diferencian de otros seres vivos estriba en que aquellos pueden y deben orientarse en su mundo mediante la adquisición de*

*conocimientos: dependen totalmente para su subsistencia como individuo y grupo del aprendizaje de los símbolos sociales*<sup>211</sup>

La atención al modo como se constituyeron estos sujetos sociales, nos lleva a pensar en la forma como se conforman también las prácticas en las que luego tiene participación este sujeto; así, lo que denominamos la cultura hispánica resulta de una construcción constante, en la que algunos elementos permanecen, bajo la forma de símbolos y signos que permiten diferenciar estas comunidades humanas; tal es el caso de la lengua castellana que logra su posicionamiento en el siglo XV con la unificación los reinos de Castilla y Aragón, los cuales ampliaron su dominio sobre los demás territorios de la Península Ibérica.

De lo que se trata entonces es de comprender que las formas de habla local de las provincias españolas se vieron profundamente afectadas por el fenómeno político de la unificación castellano-aragonés y esta tendencia también marcó el dominio de los dos grandes polos que constituyeron la moderna corrida de toros. La unificación de prácticas ritualizadas locales fueron dando paso a un conjunto características compartidas, puestas en reglamentos y disposiciones que fueron transformando la fiesta en un “encierro” altamente especializado respecto de sus orígenes.

La disposición de los escenarios (cosos) dio paso a la construcción de plazas dispuestas para el festejo, la determinación de las horas de presentación, el tipo de animales que se “lidiaban”, fueron constituyendo elementos clave en la conformación de un ritual taurino. Cabe mencionar brevemente, que también otras formas de lidia de los toros se mantuvo al margen de este sentido de modernidad y lo constituyeron las “capeas” y las fiestas a campo abierto o por las calles de pueblos y ciudades, lo cual nos lleva a pensar en un cierto fenómeno de resistencia a la modernización de la fiesta, en la conservación de costumbres locales y de un arraigo identitario mucho más profundo.

---

<sup>211</sup> *Ibíd.* p. 30.

Haber nacido en España, o en la América hispánica en el siglo XVIII, significó tener la influencia, en primer lugar de la lengua unificada de los reinos de Castilla y Aragón, las costumbres en el trato con los demás y al nivel que estas relaciones fueron instituidas para los sujetos en particular, de tal manera que se nacía pertenecía a la naciente burguesía española o a las fracciones sociales en América; esto, implicaba adquirir los rasgos que permitían el aprendizaje acerca de la visión del mundo que tradicionalmente se tenían instituidas y de su continuidad en los niños y jóvenes, dependía la subsistencia de esta cultura particular, por lo tanto fue objeto de la educación popular familiar y en cierto sentido escolar, inculcar el valor dado a la fiesta española de los toros.

La iglesia católica ha estado presente en la historia de las corridas de toros, en un primer momento compartiendo el palco de los asistentes a los festejos, particularmente por parte de sus jerarcas y altos rangos eclesiásticos. Posteriormente el tener que compartir un escenario público como la plaza central de pueblos y ciudades promovió rivalidades entre los organizadores del festejo, pero luego bajo negociaciones y reglamentaciones, la iglesia católica obtuvo beneficios sustanciosos de las corridas y buena parte de su presencia en el ritual instituyó aun más elementos sagrados, como la presencia de representaciones de santos y vírgenes que tenían nombre e imágenes alusivas a los toros.

El ritual taurino con la presencia de los símbolos del cristianismo se insertó también en las plazas de toros y ha formado parte del imaginario que soporta el espectáculo, en el cual se entremezclan el público, los ejecutores de la fiesta y los símbolos rituales. Es preciso señalar que se trata de una práctica social que ha surgido de un festejo, que por lo general se realiza en temporadas que antiguamente tenían que ver con la recolección de las cosechas o de las épocas cálidas que permitían las estaciones; por lo tanto, se trata de una fiesta en el marco de la abundancia y como tal representa un derroche de recursos que en un

momento fueron alimentos, artesanías y productos de la labranza campesina puestos en los mercados de pueblos y ciudades y luego fueron transformándose en dinero, metálico al principio y recientemente papel moneda.

El festejo ritualizado ha sido oficializado por las municipalidades y alcaldías, con la participación de los distintos estamentos políticos, económicos, religiosos y culturales de los lugares en que tiene ejecución. Esta convergencia de institucionalidad con festejo tiene la característica de unir un gran número de intereses en torno a la ejecución de una práctica ritual, que como bien hemos mencionado tuvo un momento de crisis dada por la unificación de dos grandes reinos en el siglo XV, pero que permitió la consolidación de aspectos identitarios, entre ellos la conformación de las corridas de toros como un escenario representativo de la nación española.

El ritual taurino puede estar referido inicialmente a los encuentros donde se presentaba festejo y juego con animales, lo cual lo hace homologable a otros que se han dado en el mundo, como la riña de gallos, los espectáculos romanos de hombres en enfrentamiento con felinos, y muchos otros; la particularidad de esta acción colectiva tiene que ver con la forma altamente desarrollada de esta acción, la gran difusión que tuvo a partir del siglo XIII en España y su posterior institucionalización en los finales del siglo XVIII, como un tipo de festejo que traspasó la frontera española y se insertó en su área de influencia, acompañada de las prácticas de gobierno español en sus dominios europeos y en América.

El siguiente elemento destacable de esta práctica ya ritualizada tiene que ver con la inclusión de la muerte del toro a partir del siglo XVIII, la cual fue tomando la noción luego muy difundida de ser la *“suerte máxima de la fiesta”*; entonces comenzamos a pensar si este festejo que nació como un juego de campo, una actividad de caza y se fue tomando las plazas públicas de las poblaciones y

ciudades capitales fue la retoma de un ritual de sacrificio y cuál es la razón de su prolongación hasta el siglo XXI.

#### **4.1.1 Componentes estructurales de la corrida de toros como ritual de sacrificio.**

En primer lugar, podemos hablar de una *semántica del ritual*, en el, sentido de intentar diferenciar claramente el significado de los símbolos que conforman el ritual de la corrida de toros, desde el punto de vista sincrónico, con sus múltiples procedencias y puntos de encuentro, como fuera propuesto por Levi-Strauss y diacrónico en el sentido de observar con mayor atención posterior, al periodo de finales del siglo XVIII hasta los inicios del XXI.

**La semántica ritual de la corrida de toros.** Se representa por todos los significados que tiene la corrida de toros; estos, tienen que ver con: (i) *la representación del valor*, (ii) *el sentido de la fuerza y capacidad genésica (reproductiva) del toro*, (iii) *la virilidad (fuerza masculina)*, (iv) *el dominio de la razón sobre la voluntad (el hombre sobre la naturaleza; la virtud sobre los bajos intereses<sup>212</sup>)*, (v) *La superioridad del espíritu sobre la materia*, (vi) *el triunfo de la inteligencia sobre el instinto*.

Lo que se ha entendido como la noción del “valor” o la “valentía”, tiene en el ritual dos momentos históricos clave; por una parte, se trató del enfrentamiento del hombre, de unos hombres concretos, con los toros a campo abierto en prácticas de diversión y más modernamente tuvo que ver con el uso de elementos como la lanza, el caballo, el rejón y modernamente el capote, la muleta y la espada como herramientas de defensa, sin que por ello la noción de valentía perdiera su lugar.

---

<sup>212</sup> Carta de Federico García Lorca a Giovanni Papini

Se ha tratado también de jugarse la vida frente al toro, como parte de ese jugarse el honor para los caballeros de finales del siglo XVI y en el transcurso del siglo XVII (toreo caballeresco) e igualmente y muy importante, la noción de enfrentar la vida adversa del hombre pobre, el obrero, el sastre, el albañil que constituyó el toreo de a pie en los finales del siglo XVIII y en adelante, como forma de surgir y muchas veces de convertirse en una figura pública, que trasciende y hace parte de la historia, como ha sido el caso de numerosos toreros de todas las épocas.

Se dice también, que el valor está ligado a salir de los lances que tiende la muerte a cada paso; se trata de un carácter aventurero y guerrero a la vez que ha sido atribuido al hombre de la Península Ibérica; por una parte, un defensor de su territorio y su cultura ante las sucesivas invasiones de pueblos foráneos o un conquistador de otras tierras, que puede ser encarnado en figuras como la del Cid Campeador; la noción de valor se halla ligada también al héroe caballeresco, cortesano, que engendró las “altas virtudes” y la nobleza, e igualmente y con posterioridad al “héroe del pueblo”, que se juega la vida solamente con la fuerza y el ímpetu de su valor sobre las distintas circunstancias e infortunios diarios, ayudado de la mano de su dios judeocristiano.

En un sentido de lo primario, ancestral, primitivo, *la fuerza y capacidad genésica (reproductiva) del toro*, han sido objeto de múltiples estudios que se respaldan en actividades puntuales como el llamado “toro de bodas”, o los numerosos escritos, poemas y elegías en que se mencionan aspectos de la carga sexual que se ha dado socialmente al toro como agente reproductivo, implican que este elemento generativo tiene gran importancia como símbolo ritual y está presente en muchos de los momentos en que se desarrolla el ritual. Esta noción simbólica referida a la capacidad reproductiva, se ha ligado histórica y socialmente también a la fecundación de la tierra, a la ofrenda a dios por parte de los hombres para que la

tierra siga siendo productiva, por ello se ha dicho de manera muy repetida, que el toro es un ser ligado a la tierra<sup>213</sup>

*La virilidad o fuerza masculina*, resulta no exclusivamente del arrojo del hombre que enfrenta al toro, sino de una mezcla entre la fuerza física superior del animal, la cual pone en juego quien lo lidia y saca de él sus mejores embestidas; entonces, lo viril, lo masculino es un entremezclado de fuerzas del “macho” como un ser dominante y en un momento dominado, pero que se sobrepone a esta fuerza con actos de inteligencia “desplantes”, los cuales están más ligados al carácter emocional de dominio sobre el “otro”, que al raciocinio propiamente dicho.

La virilidad ha sido atribuida también a los momentos del ritual, en que el toro es lanceado por el “varilarguero” (suerte de pica), banderillado (suerte de banderillas) y estoqueado de muerte (suerte de espada o “suerte máxima”). En las tres suertes o momentos clave del ritual, se trata de someter al animal con armas que le restan fuerza, le desangran y finalmente le causan la muerte. El carácter viril, tiene que ver entonces con el dominio alcanzado por el macho frente a la hembra, a lo que tradicionalmente se ha considerado pasivo, pero también voluptuoso, deseante, netamente emotivo.

*El dominio de la razón sobre la voluntad*, encarnada en la superioridad del hombre sobre la naturaleza, constituye el proyecto humano de occidente, el cual se iniciara en la cultura griega y recordemos la gran influencia que tuvo Grecia en la formación de los pueblos ibéricos; allí, encontramos que el hombre es parte de la naturaleza, pero, en cuanto se acerca al pensamiento filosófico, es superior a tales fuerzas; como en el caso de Tales de Mileto, considerado el primer filósofo investigador de la naturaleza:

---

<sup>213</sup> Alvarez de Miranda, op. Cit.

*Cuando Creso llegó al río Halis, hizo pasar su ejército, según mi versión, por los puentes existentes, más según la versión de los griegos, se lo pasó Tales el milesio. Pues se dice, que no sabiendo Creso cómo iba a pasar el río su ejército (no existían por entonces estos puentes), Tales, presente en el ejército, hizo que el río, que corría a la izquierda del ejército, fluyera también a la derecha; y lo hizo de la siguiente manera: hizo cavar, comenzando más arriba de donde estaba el ejército, desviándolo así de su antiguo curso por la zanja, y que una vez pasado el campamento, refluyera a su antiguo cauce. El resultado fue que, tan pronto como el río quedó dividido, se hizo vadeable por ambas partes<sup>214</sup>*

En tal sentido, encontramos que el pensamiento filosófico y la acción práctica se combinan para ocasionar un resultado útil. En el caso del ritual, refleja la actitud del hombre por emplear las herramientas que le permiten el dominio de la naturaleza, que nacieron en la agricultura con el arado, se consolidaron con las armas de caza y defensa, manifestándose posteriormente con la espada, la lanza y las arma de fuego.

El combate desigual el hombre con la fuerza física del toro, se equiparó con estos elementos que le permitieron domeñarlo en el ritual, menguar sus fuerzas, a través también de un acto de exhibición del uso de tales herramientas o armas de dominación; uno de estos actos de disminución de la fuerza física y la “embestida del animal” se encuentra en la práctica de “desjarretar”, que consistía en cortar con una vara culminada en una especie de hoz, los tendones de las patas traseras del toro y de esta manera restarle toda la fuerza que alcanzaba en la carrera, lo cual lo dejaba prácticamente indefenso ante los toreadores, fenómeno que fue más característico de la Maestranza de Sevilla.

El triunfo de *la virtud sobre los bajos intereses*<sup>215</sup>, como categoría simbólica central del ritual de la corrida de toros, guarda su especial interés en la influencia

---

<sup>214</sup> Kirk, C. S., Raven, J. E., Schofield, M. Los Filósofos Presocráticos, Madrid, Gredos, 1987. N. 66, P. 122-123

<sup>215</sup> Shubert, Adrian. Op. Cit. p. 11; Carta de Federico García Lorca a Giovanni Papini

del pensamiento clásico, que alejó de la discusión sobre la filosofía de la naturaleza en general y se ocupó de estudiar particularmente al hombre, es decir el Ethos<sup>216</sup>. Representante de esta naciente escuela de pensamiento en el periodo románico fue Séneca (Córdoba, s. IV, a. C), principal representante de la escuela de la Stoa o Filosofía Estoica, cuyo pensamiento se difundió a través del imperio romano y con posterioridad tuvo incidencia fuerte en toda la actual Europa. Su pensamiento se centró en la vida misma más que en la teorización sobre la vida del hombre; en este sentido, se ha catalogado su aporte como una filosofía de orden práctico, en el que la meta del hombre será alcanzar la sabiduría y la virtud.

En el ritual de la corrida de toros se encuentra configurado un ideario práctico, en el que se realza la virtud del hombre, es decir, su “fuerza”, “poder”, “eficacia”. “(...) *virtud es (...) el poder propiamente humano en cuanto se confunde con el valor, el coraje, el ánimo. La virtud es lo que caracteriza al hombre, y las definiciones de la virtud atienden en tal caso a lo que se consideran el carácter específico del ser humano*”<sup>217</sup>.

Esta noción de “virtud” emparenta con la que expresa la “voluntad de ser” del hombre español, lo que para *Pitt-Rivers* comporta “el valor”, la “valentía” como fuerza de voluntad, el coraje como el arrojo y la decisión que se tiene sobre los retos presentes, la nobleza como la capacidad de amoldarse o adaptarse a los cambios y al “destino”, la rectitud como la característica que permite ganar la credibilidad a través de la honradez en lo que se dice y hace, la reserva referida al pensamiento y las acciones que son mejor vistas ante el juicio de la sociedad; como tal, el ideal de las virtudes masculinas<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> La ética hace alusión desde el aporte mismo de Aristóteles de un carácter adjetivo y práctico que opera sobre las acciones de las personas, las cuales están orientada a unos fines particulares.

<sup>217</sup> Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía. Madrid, Alianza Ed. 1990, p. 764 SS

<sup>218</sup> Pitt-Rivers, Julian. *Op. Cit.* p. 11-15.

Estos mismos principios acerca de los cuales debe cuidar un caballero, se expresan claramente en Don Quijote, al final del siglo XVII, para el que un auténtico caballero andante, como el Amadis de Gaula, Fortimbrás o el Cid Campeador, alcancen el reconocimiento de todos. De esta manera, Miguel de Cervantes nos refiere una de sus nociones sobre la honra: *“La honra y las virtudes son adornos del alma, sin las cuales el cuerpo, aunque lo sea, no debe de parecer hermoso (...) si la honestidad es una de las virtudes que al cuerpo y al alma más adornan y hermocean”*<sup>219</sup>. Esta definición intenta apartarse de la noción social sobre la belleza física, como virtud en sí, buscando situarse en el plano de la superioridad del alma como fin trascendental; ante lo cual, es necesario ver que estas virtudes están atravesadas por la creencia judeocristiana de una instancia superior, perfecta, de origen platónico, la cual está dominada por ideas que representan la perfección de los actos humanos (*Ethos*), más que la naturaleza (*Phisis*) de tales acciones sociales.

*La superioridad del espíritu sobre la materia*, implica tratar de entender lo que el hombre del siglo XVIII entendía por espíritu y se trataba de una noción de tipo más religioso que *“Weber emplea como un estado interior cuya posesión es el bien de salvación clave en las religiones de redención. En las religiones cristianas la posesión de ese espíritu se ha de acreditar en los frutos de las acciones que guía”*<sup>220</sup>. Esta noción tomada a partir de Weber, quien nos aclara que el término espíritu (*Geistes*) se ha traducido modernamente como “convicción” o “mentalidad”, tiene que ver por supuesto para nuestro sujeto de estudio, con una condición conformada socialmente, en la que las convicciones o mentalidad del hombre que instituyó las corridas, se presumía superior a la contemplación

---

<sup>219</sup> Cervantes Saavedra, Miguel. Don Quijote de la Mancha. Madrid, Edición Quinto Centenario, Real Academia Española-Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004, cap. XV, p. 126.

<sup>220</sup> Weber, Max, Sociología de la Religión. Madrid, Ed. Istmo, 1997, p. 450

material del mundo y estaba cumpliendo, como tal, con un fin de carácter divino, sagrado<sup>221</sup>.

Tal espíritu o mentalidad también indicaba, en los comienzos del siglo XVI, que era necesario representar públicamente los valores que permitieron la retoma de los territorios antes colonizados por el imperio musulmán y sobreponerse a la dominación de una cultura, que como otras, invadieron ante todo el carácter simbólico de España y lo sustituyeron por sus propias convicciones y visión del mundo. Se trataba entonces, de alcanzar el ideal de ser europeo y distanciarse a lo sumo de este contacto africano permanente de más de ocho siglos.

Tal vez el contenido de un pasodoble famoso, nos permita recrear, a través de la implantación de la corrida de toros, la transición, el fin de la Reconquista:

***Granada, Pasodoble, autor Agustín Lara.***

*Granada, tierra soñada por mí  
mi cantar se vuelve gitano cuando es para ti  
mi cantar hecho de fantasía  
mi cantar flor de melancolía  
que yo te vengo a dar.  
Granada,  
tierra ensangrentada  
en tardes de toros.  
Mujer que conserva el embrujo  
de los ojos moros;  
te sueño rebelde y gitana  
cubierta de flores  
y beso tu boca de grana  
jugosa manzana  
que me habla de amores.  
Granada manola,  
cantada en coplas preciosas  
no tengo otra cosa que darte  
que un ramo de rosas,*

---

<sup>221</sup> Justamente, en este sentido del ordenamiento del mundo, basado en la conformación de un marco de la ley y las leyes civiles, en plena concordancia con la voluntad divina, se manifiesta en la conformación, hacia la mitad del siglo XVIII, de “El espíritu de las Leyes” de Montesquieu. Weber, hablará en este sentido del “Espíritu del pueblo”: Weber, Max. Economía y Sociedad, esbozo de sociología comprensiva, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 641.

*de rosas de suave fragancia  
que le dieran marco a la virgen morena.  
Granada,  
tu tierra está llena  
de lindas mujeres  
de sangre y de sol.*<sup>222</sup>



Entrega de las llaves de la ciudad de Granada por el rey musulmán Boabdil a la reina Isabel I de Castilla

El fin de la dominación musulmana en España se dio justamente en Granada y por ello esta representación poética habla de la “*tierra soñada*” y de la cultura residente, gitana, a través de la cual ha tenido que narrarse el hombre español, pero que luego de la sangrienta retoma territorial, política y económica, queda la belleza de las construcciones persas, la naturaleza de sus gentes y en adelante la continuidad las costumbres y cultura española se impusieron tarde a tarde, también con la presencia de las corridas de toros.

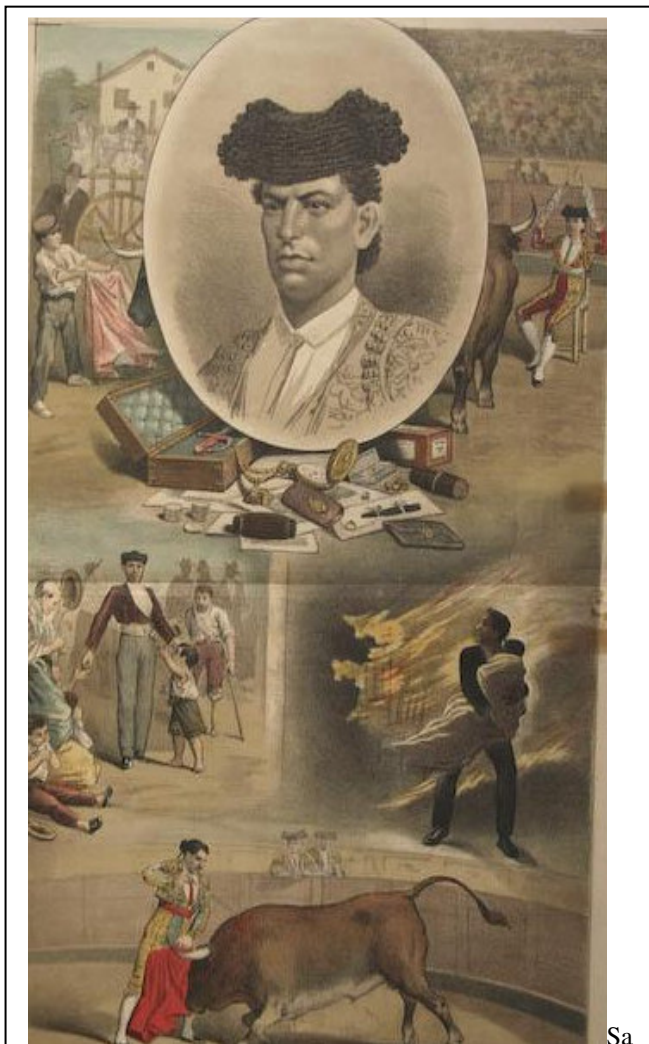
Finalmente, como símbolo ritual, que constituye un valor máximo de la modernidad, encontramos *el triunfo de la inteligencia sobre el instinto*, lo cual tiene que ver con el nexo que ha querido establecerse entre el hombre español

---

<sup>222</sup> Música: <http://www.youtube.com/watch?v=RQnSKqZ-XVg&feature=related>. Consultado: 10/09/2011

del siglo XVI, sus manifestaciones literarias y artísticas, aunadas a la demostración de su capacidad militar sobre pueblos enemigos y en el desarrollo del gran proyecto de la conquista de las indias occidentales; esto, también se manifestó en el desarrollo máximo de las corridas de toros en el siglo XVII, en el marco del apogeo del imperio Español.

La España de los siglos XVI al XVIII ya no se define como heredera de algún pueblo particular, sino como un naciente gobierno bajo la casa de los Habsburgo que le dieron la mayor ampliación de dominio sobre Europa y las tierras conquistadas en América; allí la práctica de la Corrida de Toros se hizo presente como un elemento cohesionador de las distintas fracciones de clase, pero también como escenario de afianzamiento de los valores que sustentaban el poderío español en el mundo.



Salvador Sánchez Povedano (Frascuero),  
litografía de la lidia.

Desde que se instituyó la corrida moderna, el toreo de a pie, surgieron grandes figuras que legitimaron su lugar en el campo del toreo a través de la capacidad no solo técnica, sino de involucrar las emociones y la voluntad del público; tal es el caso de Salvador Sánchez (Frascuero) quien en el siglo XIX se destacó por afianzar una forma de torear, la cual se legitimó en la mayor parte en España, como un estilo destacado y en el marco de la construcción de un personaje público muy importante.

“Frascuero” también ejemplifica el hombre exitoso en su oficio de matador de toros, rival constante de otro torero famoso “cúchares” (Francisco Arjona Herrera), lo cual creó divisiones en la afición ya muy consolidada en el siglo XIX. La imagen social de los toreros ha sido construida de la mano de la noción del “héroe popular”, que emerge de las fracciones de clase más humildes y logra ganarle al destino una partida, a través de la cual se hace importante, destacado y rico. Este imaginario en torno a los matadores de toros ha sido muy difundido en el denominado “mundo taurino” y son incontables las historias en las que el reconocimiento social traspasó las fronteras nacionales y convirtió a los toreros en figuras históricas, hombres muy respetados y de los cuales se tejieron historias heroicas más allá de los ruedos taurinos.

En esta imagen, aparecen los distintos momentos del toreo “Frascuero”, primero en su labor de hombre humilde de una pequeña provincia en Zaragoza, posteriormente, en su inicio, adquiriendo la alternativa y efectuando suertes innovadoras. Se ha generado una imagen de bondad del torero como mecenas que da parte de sus ganancias a familias pobres y personas desvalidas.

Igualmente nos indica que alcanzó la fama de ser uno de los mejores “estoqueadores” de su época; todo ello, coronado por el dinero y la riqueza provenientes de su actividad torera y de la fama de su fuerza y destreza de su brazo y espada frente a los toros, en contra del destino.

**La gramática sacrificial.** La secuencia sacrificial que se sigue en el desarrollo del ritual de la fiesta de toros, guarda relación con un (i) *orden de conformación* y un (ii) *orden de ejecución* del ritual mismo; en el primer caso hablaremos de los actos preparatorios del ritual y en el segundo de lo que sucede durante los actos que conforman la corrida de toros, los cuales se concretan en el festejo de la corrida.

La preparación de los actores que conforman el ritual parten de una serie de cuidados que se tiene que tener con el toro; en primer lugar, este animal proviene de cepas genéticas seleccionadas durante muchas décadas, las cuales se manifiestan tanto en su composición física como en el comportamiento del animal y esto último es muy importante ya que se trata de un toro de “casta”, de embestida ante el hombre. La preparación del toro depende de su desarrollo físico y de su orientación o energía para embestir.

La posterior cría del toro bravo depende de alimentación especial, potreros adecuados y movimientos en el campo, orientados por un mayoral y sus colaboradores, que permiten ejercitarlo para que alcance una forma física ideal, a los cuatro años de 400 kilos<sup>223</sup>. Toda la preparación de los toros requiere una inversión económica alta que el ganadero cubre con la expectativa de recuperarla cuando sus ejemplares sean elegidos para una corrida de toros



Toro Bravo en el campo<sup>224</sup>

Al toro se le cuida en todos sus aspectos, para que aparezca muy estético y cumpla con la labor que se le ha asignado: embestir a los hombres ejecutores de la corrida y ante el caballo cuando este aparezca en el ruedo, lo que empieza a garantizarse con una práctica denominada “la tienta”, en la que el toro es expuesto ante un hombre a caballo, que leva una lanza relativamente inofensiva y

---

<sup>223</sup> Cossío, José María. Op. Cit. p. 770-473

<sup>224</sup> Tomado de: <http://www.youtube.com/watch?v=dul3oYMeG54&feature=related>, consultado: 14/11/2011

ante hombres que le hacen lances de reconocimiento, para que este identifique a quien debe embestir.

Previamente, el toro es examinado constantemente para observar que todos sus rasgos físicos y de energía estén a punto para incluirlo en la faena; hasta aquí, vemos que el toro que se presenta en la plaza es un ejemplar que ha sido seleccionado como ganador en el largo proceso de selección genética, de entrenamiento y cría y que a los cuatro años puede a lidiarse en una arena determinada. Todos estos elementos generados tras largas generaciones de “cría” y “puesta a punto”, derivan en un producto cultural denominado el “toro de la lidia”, nombre con el que se le reconoce ya en la práctica de la corrida de toros propiamente dicha.

“El toro debe lucir”, debe mostrar su fuerza, su “trapío”, su estampa y mostrarse como un ser fuerte y bello ante los asistentes a la corrida; de hecho, en las narraciones se hace alusión características sobresalientes del toro, en un lenguaje que es muy propio del denominado “mundo taurino”; allí, se describe la cornamenta, el color y las manchas de la piel, entre otros; por ejemplo, se dice de un toro que es “Albahio”, esto significa *“color blanco amarillento de la capa de los toros. Es designación corriente en el campo andaluz y cualifica con precisión al toro que no es ensabanado, ni puede llamarse jabonero (...) se aplica a la res vacuna de color rubio claro”*<sup>225</sup>, a su vez, “jabonero” significa que el color del pelo del toro se ve *“blanco, sucio y amarillento, como el café con leche”*<sup>226</sup>.

Tienta en hacienda de ganadería<sup>227</sup>



Estos términos aparecen en un diccionario

[e-las-vacas-bravas-madres-de-los-](#)

autorizado sobre la “fiesta brava”<sup>228</sup> que se ha ido consolidando desde hace más de dos siglos a partir de los tratados de tauromaquia y con fuerte influencia de los vocablos que emergen en la actividad de campo previa a las corridas de toros; por lo tanto, representan la identificación de características y categorías populares, que se fueron insertando en la forma de hablar acerca de todos los elementos, tiempos y acciones ocurridas en la crianza y lidia.

En los preparativos del ritual, los toreros, como actores centrales de la corrida se entrenan diariamente en su componente físico: alimentación, ejercicio, movimientos técnicos, aprendizaje de las suertes, etc. Estos ejercicios individuales se complementan con la “tienta” en pequeñas plazas o fincas, en las que ejercitan el componente técnico de la faena frente a vaquillas; allí se corrigen errores en los movimientos con el capote o la muleta y se generan también “suertes” o lances que el torero va interiorizando de cara a la faena propiamente dicha.

En estas tientas se detecta también a las vacas que pueden tener mayor herencia brava y que serán, bajo el proceso reproductivo, seleccionadas para procrear los toros de lidia.

Históricamente, los toreros modernos, los toreros de a pie, no han provenido de clases sociales económicamente pudientes, ni de los altos niveles socioculturales en España, Portugal, sur de Francia ni en América. Justamente, una de las razones para aspirar a ser matador de toros destacado es la posibilidad de emerger rápidamente de su posición económica y destacarse en el mundo social a través del reconocimiento y la fama, que son dados en relación directa con la prensa taurina, la cual conforma la *opinión pública* sobre las corridas de toros y a través de esta organización dentro de la institucionalizada empresa taurina de las corridas, se promueven ganaderías, toreros y espectáculos.

---

<sup>228</sup> *Ibíd.* Pp. 343-388.

El combate sacrificial: una tarde de toros, se inicia con la concurrencia de espectadores que pagan su entrada, autoridades de la plaza de toros, de las alcaldías o municipalidades, la prensa autorizada y los ejecutores de la corrida: toreros, cuadrilla (mozos de espadas, picadores, banderilleros) y una banda de música que acompaña siempre el ritual y que marca los tiempos de la faena. Igualmente ocurre en los patios y toriles otras actividades como el sorteo de los toros, que se hace con la presencia de un “apoderado” de cada uno de los tres toreros que ejecutarán la faena, lo cual constituye un momento muy importante para dar inicio del ritual.

Paseillo encabezado por los Alguacilillos<sup>229</sup>

Enseguida se separan “enchiqueran” los toros seleccionados, se les pone en el lomo una pequeña divisa o muy pequeña banderita que los distingue de los demás. Ocurre después de esto el “despejo” del ruedo, tradición que bien desde el siglo XVIII,



cuando era necesario emplear autoridades militares para que personas ajenas a la fiesta permitieran la lidia; en este caso se trata de los alguaciles, por lo general dos hombres con veteranía en las fiestas de toros, adornados con trajes y sombreros muy adornados; van montados en caballos sobresalientes por su tamaño y adorno. Efectúan un recorrido rápido por el ruedo los cuales hacen un recorrido por la periferia del ruedo y reciben del presidente o presidenta de la plaza las llaves de los toriles; símbolo de autorización de soltar el primer toro e iniciar la faena.

Así se desarrolla básicamente la corrida:

<sup>229</sup> <http://elartetaurino.com/el%20alguacilillo.html>. Consultado: 10/11/2011

*El comienzo de la corrida se abre con el paseíllo, especie de cortejo por el que desfilarán ante el público todos los que intervienen directamente en la misma. Abren este cortejo los dos alguacilillos que van a caballo, y atraviesan la plaza para dirigirse a la Presidencia y pedirle simbólicamente la llave de la "puerta de los toriles" (donde se guardan los toros). Detrás van los tres toreros, seguidos respectivamente por los miembros de sus cuadrillas, compuestas por tres banderilleros y dos picadores. Apareciendo al final del cortejo los mozos y mulas de arrastre (que son los encargados, una vez muerto el toro, de retirarlo de la plaza)<sup>230</sup>.*

En esta *primera unidad temporal de la corrida*, se da exhibición de los ejecutores de la fiesta se hace con el mayor grado de lucimiento de sus ropajes o "trajes de luces" que son confeccionados de manera particular, a mano por modistos que se dedican a este oficio; el traje siendo diseñado para exhibir el cuerpo masculino, es voluptuoso en el pecho, los hombros y la espalda, en los que se conservan muchos de los detalles de los trajes de los caballeros del siglo XVII; bordados, encajes, componen la indumentaria moderna que fue variando conforme se fue consolidando la cuadrilla de toreros y de estos el rol principal del matador de toros quien lleva los mayores adornos en su ropaje.

La chaquetilla muy adornada y con alto volumen que realza el torso del torero, la taleguilla o calzón muy ceñido a las piernas y otros aditamentos como la montera (usada por primera vez por Francisco Montes- "*Paquiro*" hacia 1835-); todos estos elementos dan una imagen muy masculina al pecho y torso del torero y una imagen tendiente a lo femenino en las piernas y pies del llamado popularmente "diestro". Igualmente estos elementos que parecen a la vista pesados, resultan ser móviles y permiten agilidad en los quites que se le hacen al toro, conservando la elegancia y ostentación que el torero debe exhibir, además de tratarse de trajes únicos para cada torero, confeccionados a la medida y en muchos casos para la ocasión precisa de un festejo taurino.

---

<sup>230</sup> <http://www.red2000.com/spain/toros/1index.html>. Consultado: 12/11/2011

*Cuando la llave ha sido entregada y el cortejo se ha retirado, se abre la puerta de toriles. El toro saldrá a la plaza, y con ello comienza la lidia. El torero mantendrá en todo momento un diálogo y una lucha con el animal, tratando de someterlo<sup>231</sup>. La salida del toro está acompañada de la música de clarín y en muchos casos “vivas” de los aficionados, lo que marca la *segunda unidad temporal del ritual*, en la que se encuentra el toreo encargado y sus ayudantes esperan y animan al toro con capotes, en una exhibición con este manto que se ha mantenido como vestigio de los inicios del toreo de a pie del siglo XVIII, en el que los ayudantes de los caballeros manteaban los toros para orientarlos hacia el trabajo del señor cortesano quien iba montado en un lujoso y muy entrenado ejemplar equino y era el personaje central de esta forma de lidia.*



*“Una vez terminado el paseíllo se da paso al toreo con capote, el capote sirve tanto al matador como a los subalternos para recibir al toro en su salida al ruedo, y se utiliza tanto en lances artísticos como de brega. Debido a su peso, ha de sujetarse con las dos manos, y se utiliza en todas aquellas suertes que implican correr al astado, pararlo, fijarlo y ponerlo en suerte. El toreo a capote es utilizado por el matador en los dos primeros tercios (Varas y Banderillas) y por su cuadrilla durante toda la lidia<sup>232</sup>.*

El toro es recibido por los subalternos, quienes van acomodándolo a la faena y le van llevando hasta el mejor sitio para que el torero ejecutor de la corrida lo reciba y le de los primeros lances; allí pueden darse varias suertes, que vamos a retomar en palabras exactas de escritores taurinos:

*La Verónica: La imagen de la Verónica portando en sus puños el paño en el que quedó estampado el rostro de Jesucristo ha dado nombre a este lance, fundamental en el toreo de capa. Es también*

---

<sup>231</sup> *Ibíd.*

<sup>232</sup> Revista voy a los Toros,

<http://www.voyalostoros.com/index.php?section=29&module=navigationmodule>. Consultado: 13/11/2011

*el más frecuente al recibir al toro. El torero, con el capote sujeto con las dos manos, cita al morlaco, adelantando el capote y sacando hacia atrás la pierna contraria. Así se atrae la embestida. Al acabar, se adelanta la pierna que antes se retrasó, quedando colocado el torero para la siguiente Verónica.*

*La Media Verónica: Variante de la Verónica en la cual el torero, apenas le sobrepasa el astado, recoge el capote de costado, obligándole a girar a su alrededor. Suele ser la manera de rematar una serie de Verónicas.*

*Largas: Lances en los cuales el torero suelta el capote de una mano. Admite muchas variantes.*

*Gaonera: Pase que se realiza con el capote cogido por la espalda, con una mano recogida en la cintura y la otra extendida, que es la que lleva al toro.*

*Chicuelina: Inventado por el maestro Cichuelo, es uno de los pases repetidos. El torero cita como para una Verónica, pero cuando el toro mete la cabeza, el diestro gira en sentido contrario al del morlaco.*

*Porta Gayola: Se recibe al toro nada más salir de chiqueros, de rodillas y mostrándole todo el engaño. Es una suerte muy peligrosa y espectacular.*

*Faroles: El torero pasa el capote por encima de su cabeza y gira el cuerpo para quedar situado frente al toro al terminar el lance<sup>233</sup>.*

El toreo con el capote es muy llamativo para los espectadores y comienza con un derroche de fuerza frente al toro y su vez intenta aprovechar la mayor embestida, que desde el primer pase hace que los aficionados acompañen con los “ole” el inicio de la faena. El toro en ocasiones se pierde del dominio del torero ejecutor de la faena, pero los subalternos le conducen nuevamente hasta su dominio, hasta que se le lleva frente al caballo y el picador para ejecutar el siguiente momento del ritual.

---

<sup>233</sup> <http://www.voyalostoros.com/index.php?section=29&module=navigationmodule>.

En este punto toda la representación colectiva de la corrida se pone en juego y el toro es recibido con exuberancia de pases o lances realizados con el capote y en el ruedo se encuentran los subalternos del torero ejecutor de la faena quienes eventualmente le pueden sacar uno que otro lance importante al toro, aunque su verdadero objetivo y rol radica en poner al toro en dirección del matador para que este se dé el lucimiento esperado, el cual concluye cada tres o cuatro pases con un desplante que deja fuera de carrera al toro y el torero se pone de frente para recibir la ovación del público, lo cual va involucrando a los asistentes a la faena.

Los toreros y sus subalternos inician en la faena, con el toreo de capotes, lances y pases, quites, que acercan el desarrollo de la corrida al punto de la danza, ya que se trata de realizar estos engaños de una manera coreográfica, en la que se combina la fuerza del toro, la agilidad del torero, en relación con movimientos coordinados, muy entrenados y artísticos, lo cual emociona al público que asiste a la plaza y que lanza los “ole” acorde con los tiempos de ejecución de estas suertes; una vez el torero se detiene y recibe el reconocimiento a través de los aplausos, reinicia con otra tanda de capotazos, que finalizarán en la “igualada” del toro ante el caballo del picador. Por lo tanto, la danza y juego con la manta, conducen al toro al castigo inicial.

La *tercera unidad temporal* del ritual se centra en la suerte de Picas, conocida como el Primer tercio de la corrida ocurre como continuación al toreo de capotes; “(...) se indica que salgan los dos picadores al ruedo, situándose cada uno de ellos en un extremo de la plaza, pero sólo uno ejecuta esta “suerte”. La presencia de esta práctica en el ruedo es el vestigio del toreo de vara larga y el lanceo de los toros en el campo, que en muchas ocasiones se ha confundido con el origen en el toreo caballeresco del siglo XVII; este último está íntimamente vinculado con el toreo de rejones o “Rejoneo” que se conserva hasta la época contemporánea y es un tipo muy especial de práctica caballeresca con el torero montado todo el tiempo acaballo.

Se pica al toro en tres tiempos: *cita, encuentro y salida*<sup>234</sup>; la vara está coronada por una pica metálica muy fuerte, que se clava en el lomo del animal y se ejecuta para restarle fuerza al toro, e igualmente para medir la bravura del animal, que debe acudir tres veces ante el caballo y picador. Regularmente esta práctica provoca protestas en el público, especialmente cuando se aplica más castigo al toro dada su mansedumbre; en todo caso el toro sangra por primera vez, lo cual deberá moderarse teniendo en cuenta la continuidad de la faena ritual.

El toro es penetrado en su piel por artefactos diseñados para este fin con puntas aceradas que puestas con fuerza por el picador sobre el lomo le rasgan el cuero al animal y le



Suerte de Picas

penetran hasta un punto en que el daño no sea considerable. La fuerza del toro regularmente le permite continuar embistiendo y en muchos casos esta aplicación del llamado “castigo” le orienta más precisamente hacia la embestida del torero encargado de la faena.

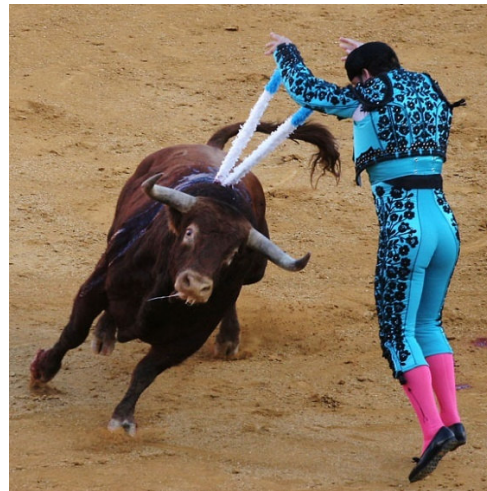
Al toro se le “castiga”, como dice el argot popular taurino, para quitarle acometida, fuerza, lo cual simboliza un primer acto de sometimiento, de humillación ante las herramientas del hombre, representadas por el picador a caballo, las varas y picas aceradas y el peto que cubre al caballo el cual no puede ser penetrado por los cachos o astas del toro. El animal, sin embargo, arremete contra el caballo identificándolo como su enemigo natural en combate en estos momentos de la faena, cuando en realidad su opositor es el jinete montado y armado con la vara;

<sup>234</sup> Cossío, José María. Op. Cit. p. 754.

esta suerte dura unos pocos instantes y luego se da lugar a la siguiente, anunciando este cambio con el toque del clarín y timbales.

*En la cuarta unidad temporal, denominada "segundo tercio", se ejecuta la "suerte de banderillas", en la que los "subalternos", "banderilleros" o "toreros de plata" como queramos denominarlos ponen al toro tres pares de banderillas. Es un momento muy esperado en el desarrollo de la corrida, ya que "así como el tercio (...) [de picas] tiene por finalidad el castigo y quebranto del toro, el segundo, o de banderillas, tiende a reanimarle o alegrarle (alegradores se llaman también a las banderillas), excitándole sin restarle fuerzas. La verdad es que a medias se cumple este fin, pues lo cierto es que en la preparación para clavarlas se le quebranta con capotazos y recortes"<sup>235</sup>.*

Esta suerte se ejecuta por parte de tres de los subalternos que acompañan la faena, algunos de ellos adquieren fama en la ejecución de esta acción puntual, la cual se ejecuta de manera muy vistosa ante los espectadores y los quiebres o quites con el cuerpo son la clave para que se dé un lucimiento destacado delante del público. El mayor atractivo de esta parte de la corrida implica el involucramiento más



Tercio de banderillas

directo del cuerpo de los toreros subalternos frente al toro, en una danza que acompaña la música y ejecutando suertes en las que el enfrentamiento con el toro es más directo, lo cual causa gran emoción a los asistentes a la corrida.

Esta acción de los toreros banderilleros se hace dejando un par de banderillas adornadas, las cuales quedan clavadas en el morro del toro; gran parte de la

---

<sup>235</sup> Cossío, José María. Op. Cit. p. 759.

vistosidad de esta parte de la corrida depende de la embestida del toro y de la evitación con el cuerpo por parte de los toreros banderilleros, quienes en su avance cadencioso hacia el toro lo invitan a la embestida y cuando este acude, hacen el desplante que les permite librarse de los cuernos del animal y levantando los brazos, clavan las banderillas en el morro del animal.

El simbolismo que es posible atribuir a esta práctica puntual proviene de la antigua de lancear al toro con arpones, como se referencia en las Cántigas de Santa María; esto lo hacía inicialmente la gente que asistía a las plazas públicas donde se realizaban festejos con toros desde el siglo XI, por lo tanto, poner estos arpones sobre el lomo del toro ejemplifica la participación del pueblo, de las personas del común en el desarrollo de la corrida, ya que el encargo a subalternos de hacerlo es dar a un nivel inferior de poder sobre el toro la capacidad de provocarlo, herirlo y alcanzar lucimiento, lo que algunos toreros famosos también lo realizan como parte de su faena.

*La quinta unidad temporal del ritual*, tiene que ver con el toreo de muleta y comporta el “*último tercio*”, llamado en términos taurinos “*la suerte suprema*”, la muerte del toro. Se trata del momento crucial en que el torero va a dar lucimiento al toro que ya ha sido picado para restarle fuerza, banderillado para excitarlo nuevamente con el fin de que embista orientándose hacia el torero; el toro se enfrenta solo por primera vez en el ruedo con el ejecutor de la faena, ya que en este punto todos los ayudantes de la cuadrilla se retiran y quedan solos toro y torero, con el fondo del público.

El inicio de este último tercio comporta el brindis que hace el torero ejecutor, lo cual tiene un protocolo muy preciso y solemne, frente a las autoridades de la plaza o ante otras personas a quienes quiere hacerlo;

*Todos los reglamentos prescriben que los espadas tienen obligación de brindar su primer toro a la presidencia [de la plaza]. Al requerir el diestro de los trastos de matar lleva la muleta con la mano izquierda y el estoque con la mano derecha, sin que en caso alguno pueda este cambiarse de mano. No así la muleta, que si se pasa a la mano derecha ha de sostenerse con ella a la par del estoque; así, para el acto de brindar que el diestro verifica descubierto, con la montera en la mano derecha y firme y cuadrado ante el palco presidencial o la persona a quien dirija el brindis, pronuncia las palabras de la dedicación, arrojando la montera al terminar o entregándola al mozo de estoques que la espera entre barreras si quiere darla mejor trato<sup>236</sup>.*

Como es evidente en este fragmento de Cossío, el brindis comporta un momento expectante en el que emerge “la suerte” que pueda tener el torero en el último tercio, como un elemento importante frente al público, encierra un espacio místico, en el que es posible dedicar la muerte a alguien vivo, a la memoria de un personaje fallecido o de un héroe nacional.

Una manera muy protocolaria de terminar este brindis, consiste en tomar la montera y señalar al público, dedicando la faena que sigue y la consiguiente muerte del toro, en muchos casos los brindis han constituido motivo de controversia por su filiación política o ideológica respecto de las personas a las que se resalta. En otros se trata de una dedicatoria especial relacionada con personas extranjeras o las mujeres asistentes a la plaza de toros; en todo caso, se trata de un corto momento en que el torero se expresa verbalmente respecto del restante desempeño con los instrumentos del toreo (capote, muleta, espada).

Así brindaba Miguel Ángel Perera para Miguel de Tena y Rubito de Pará: “*Va, de artista a artista; Gracias por hacernos sentir a mi ya todos los paisanos quienes estamos en esta plaza, uno de los momentos más importantes de mi carrera, va por vosotros, va por vosotros...*”<sup>237</sup> en esta misma tarde de junio de 2010 en

---

<sup>236</sup> Cossío, José María. Op. Cit. p. 762.

<sup>237</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=4ZDxg32t-jU>. Consultado: 15/11/2011

Zafra, Extremadura (España), Miguel de Tena ha sustituido la música de la banda y ha cantado de viva voz un Fandango flamenco<sup>238</sup>, propio del Cante Jondo, durante la lidia de uno de sus toros, de allí la dedicatoria de Perera.



Miguel Ángel Perera, Zafra, Extremadura junio de 2010

La lidia con la muleta se caracteriza por los “*pases más ceñidos*” y el contacto más cercanos entre el torero y el toro, el matador busca un lucimiento en el que lleva al toro hacia alguno de los extremos del ruedo y allí le invita a que embista, le grita, le habla al toro lo coca con la mano que tiene libre y en la mayoría de sus casos se mancha de sangre sus ropas haciendo desplantes, dando la espalda una vez termina una tanda de “naturales”<sup>239</sup> “pases de pecho”<sup>240</sup>, el torero entra en contacto físico directo con el toro, el único que en la plaza puede hacerlo y por lo tanto todo el aspecto de sensibilidad con el animal, la corporalidad son expresiones clave, preparatorias para la suerte final.

---

<sup>238</sup> [http://www.youtube.com/watch?v=Q\\_XxylgtOuo&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=Q_XxylgtOuo&feature=related). Consultado: 15/11/2011

<sup>239</sup> “Se coge la muleta con la izquierda y sin estoque. Se busca la distancia al toro, se adelanta el engaño, y cuando el toro inicia la arrancada, se saca la pierna para romper la trayectoria rectilínea de la res. Se deja correr la mano para mandar la embestida los más lejos posible, rematando siempre por bajo”. Fuente: <http://www.voyalostoros.com/index.php?section=29&module=navigationmodule>. Consultado: 19/11/2011

<sup>240</sup> “Después de los Naturales y Derechazos, el toro gana terreno o se queda corto, por lo que se vacía la embestida de la res (que se viene encima) con este tipo de pase. Se da por alto y en el sentido contrario al Natural y Derechazo (dependiendo de con qué mano se esté dando)”. *Ibíd.*

El público se anima, lanza vivas, expresiones como “torero, torero...” cuando en esta parte de la faena el llamado “diestro”, expresa esta sensibilidad casi orgiástica con el toro, ya que es un involucramiento cuerpo a cuerpo, en el que se invita, se sigue, se toca, se evita, se siente al animal a través del torero, en una danza muy elaborada, generalmente acompañada de la música de pasodoble. A propósito del término “diestro”, se trata de una costumbre muy arraigada la de lidiar la muleta con dominancia de la mano derecha y aun siendo zurdos muchos toreros, prefieren entrenarse hasta matar con la mano derecha; esta práctica tiene que ver con la noción religiosa de lo derecho como lo sagrado, lo que es hecho conforme al orden divino, que en el mundo de lo taurino tiene un fuerte nexo desde sus orígenes mismos.

Es muy importante mencionar que esta parte de la corrida de toros me es posible escribirla luego de haber asistido a varias de ellas en ciudades colombianas el periodo 2004-2010<sup>241</sup> y de haber presenciado muchas corridas a través de programas de la televisión española y mexicana; pero la sensación de estar en la plaza de toros es envolvente, genera emociones que involucran incluso a quienes no gustan del festejo y se relata con posterioridad a estas experiencias un importante contagio emocional, que en muchos casos conduce a convertirse en asiduos asistentes a las corridas de toros.

Entrar en el último tercio implica dedicar la muerte a un ser vivo, alguien que es sustitutivo de los dioses antiguos a quienes se sacrificaba un animal, con fines de prosperidad, fertilidad, o para apaciguar su ira, que ocasionaba las enfermedades, las sequías y los “males de la humanidad”. De esta manera, ingresar en el momento más dramático de la corrida implica adornarla con pases con la muleta, para motivar al público, subir el ánimo de los asistentes, provocar el toque de la música, ojala de melodías que sean muy representativas de la región donde se

---

<sup>241</sup> Temporadas taurinas de Duitama, Boyacá (2004), Bogotá (2005-2009), Cali y Manizales (2008)

torea, invocar los aplausos, los “Ole” constantes en cada uno de los pases; esta preparación es muy importante, ya que pone la situación de la faena en un punto emocionante, de excitación muy fuerte para el sacrificio final del toro.

Finalmente, *la sexta unidad temporal del ritual implica la muerte del toro*, bajo un tiempo cronometrado el torero pide la espada de matar “el acero”, trata de llevar al toro a un lugar apropiado donde este no se distraiga con el público o elementos presentes en la plaza. En este momento, se presenta un silencio total en la plaza; luego, el torero le hace bajar la cabeza al toro orientándolo con la muleta puesta muy abajo, se impulsa y clava la estocada en un punto clave conocido de la anatomía del toro, lo cual le dejará sin vida en pocos instantes.



Estocada final, “suerte suprema”



El toro puede o no morir como producto de la estocada que se le propina con la espada de acero, pero en muchos casos existen fallas al momento de matar, ya que el toro cambia un poco la trayectoria, o el torero comete algún error al abalanzarse o esperar la embestida del toro para clavarle la espada, a esto se le denomina “pinchar” o fallar. En estos casos se recurre a la espada de “descabello”, con la cual se intenta dar muerte al toro. Si estos dos instrumentos de muerte no surten efecto y el toro ya ha doblado sus patas, se recurre al “puntillero”, quien con un arma puntiaguda muy corta, con la que se le da el “golpe de gracia” al animal.

Este momento es muy tenso en la corrida y los aficionados esperan que ocurra de manera exitosa con la muerte del toro, pero puede ocurrir que nos e así, que el toro sufra porque el matador no ejecutó la suerte de manera adecuada, entonces el público protesta la forma como se le maltrata y no se termina pronto este acto.

El público juega un importante papel muy importante con sus aplausos, su silencio, su reconocimiento, que influyen en la decisión de premiar o dejar sin trofeos al torero;

*Si la faena del torero, así como el haberle dado muerte con una acertada estocada, ha transmitido al público todo ese cúmulo de sensaciones positivas, el público premia al torero. Los trofeos serán una o dos orejas del toro lidiado, y como máximo el rabo. El público solicita al presidente los trofeos moviendo simbólicamente los pañuelos, siendo el presidente de la plaza el que decidirá en última instancia, accediendo o no a las peticiones del público. El mayor honor para el torero tras una extraordinaria faena es el de salir del ruedo a hombros de la multitud. Todas las incidencias que pueden ocurrir a lo largo de una corrida, así como todo lo que a ésta rodea, está regulado por "El reglamento de espectáculos taurinos"<sup>242</sup>*

#### **4.2 La sintaxis y la transición entre el ritual y el performance sociocultural**

El texto expreso en la corrida de toros comporta muchos símbolos y significados que ya hemos mencionado con anterioridad y que está representados en “lo que aparece”, pero la búsqueda de las relaciones inmersas en este complejo simbólico social, es la tarea principal de un análisis sociológico como el que nos corresponde. De esta manera es preciso avanzar desde los significantes hacia los significados y posteriormente en torno a las relaciones que se entretujan allí y su

---

<sup>242</sup> <http://lafiestabravacpl.blogspot.com/2009/03/ritos-y-trofeos.html>. consultado: 19/11/2011

efecto en la estructura social, para devolvernos a estos significantes sobre la base del orden social que instituye y que los instituye como tal.

Parte constitutiva de la gramática sacrificial de la corrida de toros, en tanto reglas de combinación, implica una secuencia de pasos que está diluida en esta serie de acciones colectivas; alguien enfrentándose al toro, todos al mismo tiempo y finalmente un solo sujeto en combate con el animal, para convertirse en suertes que se ordenan mediante una fórmula, en la que encontramos:

$$\frac{\text{Espacialidad (recinto) + Temporalidad (Unidades temporales)}}{\text{Combate sacrificial}} = \text{Tradición sociocultural}$$

El combate sacrificial se presenta dentro un canon que es homólogo al orden textual, acudiendo a la noción de la *textualidad de la acción* de Víctor Turner<sup>243</sup> y Jeffrey Alexander<sup>244</sup> tiene un propósito dado desde el inicio, su audiencia conoce las reglas sobre las cuales puede ser escrito el texto, ya que existe una forma para desarrollar esta intención de argumento que se presenta en el desarrollo de la corrida de toros y en sus unidades temporales es necesario “ser suficiente”, a través de la potencia y consistencia del argumento para que alcance el reconocimiento de la audiencia, quien es el juez máximo.

Se trata entonces de un interjuego entre *el significado dado por la semántica ritual* y *el orden puesto en juego en la gramática ritualística* de la corrida de toros, por lo tanto, una relación biunívoca en la que no existe una en ausencia de la otra y, de otra parte, es interdependiente en el juego del significante y significado con la

<sup>243</sup> Turner, Victor. *Symbolic Studies*. Annual Review of Anthropology. Op. Cit. p. 148

<sup>244</sup> Alexander, Jeffrey. *Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas*, Antrhopos Edit.; México: FLACSO, 2000, p. 43.

acción social que se desenvuelve allí. La eficacia de esta narrativa de la acción social, da cuenta de los elementos puestos en un orden de presentación, con algunas variantes mínimas, que dan cuenta de un tipo de acción social en la que la continuidad es uno de los elementos centrales.

Si en la noción de ritual se habla que “todo ritual es de paso”, esta narrativa inmersa en la corrida de toros se introduce en el contexto de una temporalidad social más amplia, en la que es necesario ver los ciclos de inicio, desarrollo y culminación de esta práctica social, se ha instalado las tradiciones culturales presentes en las sociedades, hablando más específicamente de las sociedades occidentales modernas, de sus ciclos de productividad, descanso y ocio; todas ellas dadas por la renovación anual dada desde hace más de 20 siglos por los calendarios y sus respectivos ajustes; de esta manera, el tiempo medido, conjuga de manera simbólica el acontecer natural, individual y social<sup>245</sup>.

La narrativa de la corrida de toros se inicia con la presencia de ciclos temporales precisos, estaciones climáticas y devienen de periodos en que se ha organizado la productividad de la tierra, las cosechas y como tal la abundancia de recursos. Esta noción inicial nos dice que la corrida de toros se presenta acompañando la culminación ciclos altos de productividad y el inicio de nuevos periodos de inicio, desarrollo y cierre de actividades sociales muy desarrolladas e instituidas.

La presentación de la narrativa de la corrida de toros tiene en sí misma estos ciclos temporales de derroche de abundancia, fuerza y contención, desarrollo pleno de la actividad y cierre, con la culminación dramática de la muerte en la arena, que ejemplifica la nueva fecundación de la tierra, como en el mito del dios masculino/femenino Atis. La corrida de toros representa una síntesis de estos ciclos re-productivos, en los que el hombre sobrepone lo socio-cultural a las fuerzas de la naturaleza, al destino y a la suerte, para generar nuevos ciclos en

---

<sup>245</sup> Elias, Norbert. Sobre el Tiempo. México, Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 25

los que los trofeos de la corrida representan nuevamente significantes de este triunfo en combate, de la historia que puede ser narrada, porque es heroica, es de las grandes gestas.

En el texto de la corrida de toros, el contenido de la misma pasa por una coreografía, una rima poética que se pone en juego, en escena (*poiesis*) y una armonía que culminan con el acto de matar, en lo que podríamos llamar un diseccionado, un acto canivalístico de apropiación final. El toro representa el papel donde se inscribe esta grafía, es un material de escritura, no es la escritura en sí misma; sigue siendo, el ser mítico ligado a la tierra de la cual se sacan frutos, se le da forma, se le abona, se le cambian las condiciones iniciales, se le adapta y finalmente, se espera que dé lo mejor para beneficio del mismo hombre.

Esta narrativa de dominación y explotación de lo natural por la vía del cambio, tiene relación directa con la acomodación de los recursos naturales, en condiciones que le permitan sacar provecho de estas acciones y diferenciarse de otros hombres; la creación de lugares para el trabajo específico, al igual que el festejo, marcaron las actividades sociales de las sociedades más organizadas y la conjunción de tales escenarios en encierros, hizo posible la reunión de lo público; la corrida de toros que inicialmente se realizó en encuentros a campo abierto, es decir, de manera muy pública, fue consolidándose como una práctica cada vez más privada, producto característico de la modernidad.

La corrida de toros tiene estas características sociales de encierro dedicado a lo privado, con la presencia de lo público, que desde su mismo recinto de ejecución se constituyó en un lugar diferenciado socialmente, segmentado en sus espacios y acorde las posiciones relativas de los sujetos que a ella acuden. Se trata de un lugar de contención de las pasiones humanas, puestas en un protocolo muy socializado, en el que hacia el centro confluye la violencia, el ímpetu y el deseo,

mientras que hacia la periferia se expresa el protocolo, la exhibición de autocontrol y buenas maneras.

Esta noción de centro y periferia, en la que la intención de dominio social se realiza por oposición al impulso no contenido, pero todo esto reunido en un recinto privado, nos muestra lo que Norbert Elías pudo proponer como análisis social en el caso del Ancient Regime, como un saber socialmente aprendido, en lo que denominó *las configuraciones*, ya que estos “*son relativamente independientes de los individuos determinados, pero no de los individuos en general*”<sup>246</sup>.

De esta manera lo que ocurre en la corrida de toros con esta narrativa de *oposición/contención*, permite reunir los dos aspectos más generales involucrados, la fuerza primitiva, primaria y la necesidad de dominio racional; ambos, avanzan en la configuración previa y en el desarrollo de la corrida como opuestos binarios, como adversarios inseparables en un “*doble enlace*”, en un “*clinch muy apretado*” que es necesario para que la sociedad pueda estar regulada<sup>247</sup>.

La noción muy importante de liminalidad, propia de los rituales descritos por Víctor Turner, es relativa en este caso; más bien podemos hablar de “liminalidades”, momentos de transición que están representados en un cono de convergencias desde esta periferia ordenada, organizada a la usanza cortesana, hacia un centro en el que se puede ser caótico, pero que igualmente comporta un orden, como en la narrativa del infierno de Dante, en el que lo desconocido, lo indeseado, también tiene una coherencia y antes bien, esta última noción de orden, es la que regula la primera, la que aparece, la aparente, es como un reloj de arena en el que la corrida de toros es “la arena que marca el tiempo que la sociedad ha instituido y determina la historia del continente vacío, hasta que lo llena de contenido”.

---

<sup>246</sup> Elías, Norbert. *La sociedad Cortesana*. Op. Cit. p. 42.

<sup>247</sup> Elías, Norbert. *Compromiso y distanciamiento*. Ensayos de Sociología del conocimiento. Barcelona, Península, 1983. p. 66

El texto narrado de la corrida, aparece como un libreto que se ha configurado en un tiempo histórico, del cual pueden dar cuenta los historiadores a través de los hechos que ha sido posible registrar, mientras para los practicantes es un tiempo suspendido, que se revitaliza una vez cobra sentido la convocatoria y movilización hacia el “encierro”, fuera de esta temporalidad ritualizada no tiene mayor sentido ni el recinto donde se realiza, ni las personas que lo encarnan; si posible hacer un parangón, una universidad o una institución escolar vista un domingo en la tarde es solo un edificio despejado, posiblemente limpio, pero sin sentido para el que lo observa; solamente recobra su razón de ser cuando acuden a él estudiantes, profesores y personas administrativas y nuevamente allí se desarrolla lo que llamamos la universidad.

La narrativa ritual nos ha sido indispensable para pensar el aspecto microsocial que está involucrado en la corrida de toros, ya que lo encontramos repetitivo, con un orden que en casi nada ha cambiado desde finales del siglo XVIII, que se repite conforme un ciclo temporal dado por el calendario solar anual en los países y regiones donde tiene presencia. Esto último nos hace evaluar también que existe una cierta continuidad de lo natural respecto de las construcciones culturales simbólicas que se han generado socialmente, ya que esta narrativa de continuidad es como un índice que se recorre cada vez de manera casi exacta, solamente son el cambio de los actores o ejecutores de la corrida o del público que a ella asiste.

#### **4.2.1 La narrativa social inscrita en la corrida de toros.**

La corrida de toros es como en la mayoría de las configuraciones sociales, un acto o una serie de acciones sociales se pueden entender más precisamente en el contexto en que se presentan, pero que devienen de largas tradiciones que no es posible analizar solamente con algunos elementos dados por el sentido de lo

moderno. La práctica de la corrida de toros encierra, como en su recinto, gran parte de la historia primero emocional y luego emocional-racional de algunos grupos humanos occidentales y occidentalizados, relacionados estos últimos más concretamente con el caso de América hispana.

Esta característica central implica obedecer a un orden espacio-temporal, entendiendo que en las sociedades ibéricas se presentaron diferencias de distinta índole que fueron formando los complejos gramaticales referidos al orden de presentación, de este ritual taurino; es decir, al tiempo social, no al absoluto-ideal, de ejecución práctica de estos actos simbólicos, en los que como dice Elías, encontramos hombres reales, realizando actos reales, con consecuencias igualmente identificables.

La acción simbólica implicada en la corrida de toros hace referencia a la búsqueda de aspectos que generaron identidad en un tiempo histórico determinado, pero que como escenario de representación de lo social, implica *una síntesis* que aparece como finalización de un ciclo temporal y a su vez como el inicio de otro periodo social-temporal que tiene que ver con las demás actividades de la vida cotidiana de las personas como el trabajo, la escolaridad, entre otros.

Resulta interesante por qué la corrida de toros tiene lugar en un periodo de fertilidad, de abundancia e involucra la elección de un sujeto de sacrificio, un ser vivo como parte importante de su ejecución. En esta parte es posible decir que se sacrifica parte de lo que se ha logrado, cosechado o criado, ahorrado, como ofrenda para que haya más de esta abundancia en el periodo que sigue. Socialmente se entiende como invertir una parte de las ganancias generadas con el fin de obtener mayores réditos, lo que en el fondo hemos podido ver como una práctica de carácter más religioso, ligada al pensamiento mítico del hombre de

sociedades preliterarias, que hacía sacrificios a sus dioses con el objetivo de recibir a cambio la prosperidad de sus cosechas y la cría sana de sus animales.

Estas ofrendas o sacrificio posteriormente se encaminó, bajo los preceptos del cristianismo conforme a la figura de la ofrenda en especie o dinerario a dios y de esta misma forma, la corrida de toros ha simbolizado un ofrecimiento de la abundancia para que prospere la actividad de sus practicantes y por ello se llega al derroche de dinero, tiempo y energías corporales para estar presentes en esta actividad que permitirá revitalizar el ciclo que se culmina y generar un nuevo periodo con la expectativa de resultados aun mejores.

En esta narrativa, la sociedad está presente no solo en el público asistente, como expresión manifiesta; lo está de manera más marcada en todo el entramado de reglas que rigen la práctica desde antes de realizarse, en la selección de los animales y de los ejecutores, del mantenimiento de las tradiciones a través del vestuario, del desfile que recuerda una parte del origen cortesano de la fiesta y de la inclusión de elementos oriundos de prácticas campesinas como los picadores o de la participación de la muchedumbre como en el caso de la suerte de las banderillas.

En este texto social se ha condensado gran parte de los momentos clave que permitieron la conformación de un ideario del hombre de la Península Ibérica y luego se desplazó por las colonias a medida que también otras formas simbólicas fueron cobrando asiento y se instalaron de manera oficial; entonces, la corrida de toros se convirtió en escenario por antonomasia de la exhibición de lo social en sus cercanías y distanciamientos y en su paridad y profundas desigualdades sociales.

Los que permite este pegamento social que se recrea en la corrida de toros, la llamada muchedumbre en René Girard, la mimesis, el contagio; esta “copia” del

comportamiento de los otros es una de las claves para entender algunas acciones humanas que se institucionalizan y se mantienen en el tiempo. Lo social surge en este contexto como la expresión y el contenido de estas constantes imitaciones; es un texto que se le presenta al sujeto en su aprendizaje vicario y bajo tales códigos le es posible también comunicarse con sus cercanos, pero puede elegir comunicarse bajo tales códigos o no.

La experiencia de la elección individual para la acción social ha mostrado que la influencia del aprendizaje vital es muy fuerte e incide de manera más directa incluso que el aprendizaje escolar, ya que está ligada a la dependencia emotiva del ser humano con los demás sujetos que le rodean; por lo tanto la presencia de la corrida de toros como copia o imitación, tiene que ver directamente con la noción del aprendizaje vital, y se presenta en este caso como parte de las tradiciones que encarna el sujeto y luego hacen parte activa de su historia individual.

La presencia de la mimesis, en nuestro sujeto de estudio, implica que las relaciones sociales se generan por necesidad y comportan dependencia constante, e igualmente que se juzga socialmente de “correcto” cuando alguien realiza actos acordes con el canon social establecido; así, fuera de este círculo social hispano-americano, estas acciones puedan ser concebidas de manera negativa. Es el caso de lo que llamamos ético, la ética, en su significado más básico es el Etos que significa costumbre, por lo tanto, su definición primaria hace alusión al “tratado de las costumbres”<sup>248</sup>, no a lo que puede ser considerado universalmente bueno o malo.

El aprendizaje social es depositario de estas continuidades, en las que las formas instituidas de tales costumbres se denominan claramente “tradiciones”, las cuales constituyen un aprendizaje de larga duración en las comunidades humanas y se

---

<sup>248</sup> Ferrater Mora, José. Op. Cit. p.

reflejan en referentes clave como el uso común o culto la lengua, el vestuario, el comportamiento espontáneo y la contención, la formación del gusto y el aplazamiento de las necesidades primarias en contextos sociales<sup>249</sup>. La corrida de toros se constituyó en un escenario social muy elaborado, en el que la práctica de las “buenas maneras” estaba ligada a la exhibición de abundancia, prosperidad y riqueza, propias de la sociedad cortesana centroeuropea de los siglos XVI al XVIII, antes de este periodo las corridas, como hemos visto, eran festejos espontáneos en pueblos y plazas públicas.

La narrativa social de prestigio que se ha manifestado en las corridas de toros, tiene que ver con el contacto social dentro de un círculo particular, “selecto”, que a partir del siglo XVIII, estuvo conformado por las figuras representativas de la sociedad, quienes encontraban oportunidades de figuración social en los encierros taurinos ya que los asistentes se seleccionaban especialmente por los costos que cada vez fueron más honorosos y solo pudieron ser pagados por familias pudientes y personas de ingresos y alto capital económico.

En el plano económico es clara la vinculación de personas adineradas a de las corridas de toros; esta práctica entre élites económicas y empresarios taurinos ha sido la constante desde finales del siglo XVIII, cuando la fiesta que era netamente pública se transformó en un encierro privado, administrado de manera mixta entre las municipalidades y alcaldías y por empresarios particulares, convirtiéndolo en un espectáculo de masas, ubicado en una fracción de élite pudiente y adinerada, con escasa presencia de fracciones medias de clase y prácticamente ninguna participación de las clases pobres.

La corrida de toros se convirtió en una empresa pujante tanto en la construcción de nuevas plazas de toros<sup>250</sup>, las cuales se destacaron en muchos casos por su

---

<sup>249</sup> Elías Norbert. *La Sociedad Cortesana*. Op. Cit. p. 105, 124

<sup>250</sup> Shubert, Adrian. Op. Cit. p. 40.

adorno y gran estructura arquitectónica, como por la inversión que temporada tras temporada se hacía para poner en juego un espectáculo que llevara a los aficionados en masa. Igualmente la obligatoria “alternativa” que tuvieron que tomar los toreros, les obligó a buscar su colocación en cuadrillas, con apoderados de prestigio económico que promovieran sus nombres y pudieran ser incluidos en la programación o “carteles” de las corridas en las mejores temporadas de Europa o América.

En el plano económico también es de destacar que las fracciones de clase menos favorecidas hacían ingentes esfuerzos económicos por asistir a las temporadas taurinas, en muchos casos para llevar a sus hijas y buscar ponerlas en contacto con algún pretendiente rico y de alta posición social; para ello se ataviaba con los mejores vestido a las jóvenes y se esperaba que algún hombre se acercara y ya en privado o públicamente declarara su intención de casarse con ella; este gesto, especialmente ante el público era considerado no solo un compromiso muy claro, sino signo de compromiso bajo los cánones del cristianismo.

La corrida de toros fue también un lugar privilegiado para las élites políticas, desde las antiguas monarquías, que se presentaban en las plazas públicas con todo su cortejo disponible y aun en el periodo de dominio Borbón en España con la prohibición de uno de sus monarcas, el registro de las corridas de toros muestra que no hubo interrupción de esta práctica. Con posterioridad, la plaza de toros en su temporada de corridas ha contado siempre con la presencia asidua de funcionarios reales o representantes de la burocracia local, que buscaban unir sus intereses y alianzas con fines electorales o de ascenso en cargos estatales.

La representación de las clases más populares en las corridas, cuando se conforma plenamente el toreo de a pie, tiene que ver justamente con estos hombres que eran inicialmente ayudantes de los caballeros y quienes primero mataron toros como un encargo de los caballeros toreadores del siglo XVII. El

torero de a pie provino tradicionalmente de familias muy humildes y de profesiones manuales; entonces, acceder al mundo elitista de las corridas de toros como torero, significaba un triunfo, un ascenso social que ya en el siglo XIX era comprendido como un oficio muy deseado por jóvenes que quisieron entrar a las maestranzas como alumnos aplicados y en el deseo de hacer carrera como toreros consagrados a su oficio.

Gran parte del empresariado de los toros ha dependido de detectar, cazar talentos en jóvenes que se inician en las cuadrillas toreras de pueblos y pequeñas ciudades y llevarlos paulatinamente hasta convertirlos en figuras destacadas en los medios de comunicación empezando por la prensa, luego por la radio, la televisión y en general en el mundo amplio de los medios de comunicación masiva. La fama como una de las principales recompensas de los toreros ha dependido de este reconocimiento que dan los periodistas taurinos, muchos de ellos con preferencias estratégicas por tal o cual torero, o esta u otra ganadería, como parte también de la búsqueda de oportunidades económicas en los mencionados medios.

En la plaza de toros también se ha generado un interjuego o confrontación del poder; ¿quién tiene el dominio de tal o cual escenario de acción frente a los toreros, empresarios, la fiesta misma?, entonces, se trataba de las luchas que se gestaban en la cotidianidad económica y política, las cuales también han estado presentes en el encuentro de la corrida de toros; entonces, acompañando el combate entre el hombre y el toro se daban otras gestas entre élites políticas y económicas por el poder local o nacional, compuestas por intrigas, arreglo de alianzas militares y demás.

La corrida de toros fue configurando su propio escenario de representación colectiva, separándose del templo cristiano, con el que compartió la plaza pública de los siglos XVI y XVII; posteriormente la construcción de escenarios a la

medida, con temporadas organizadas para no entrar en choque con la asistencia de la feligresía y una organización que pasó del negocio cada vez más lucrativo a la noción de empresa reconocida, registrada, con empleados de sientto, contratos para los toreros por las temporadas, marcó una nueva época y en los siglos XIX y XX ha obtenido las mayores ganancias económicas como espectáculo de masas, igualmente mediático.

Las corridas de toros se consolidó como una práctica instituida por las sociedades de influencia hispanoamericana y se transformó de un juego, una práctica caballerisca, en “La acción con arreglo a fines” y a sus ejecutores de caballeros en búsqueda de reconocimientos y prestigio por su valor y entrega, situando al actor de la corrida tal como en la vieja frase de Benjamín Franklin, “De los hombres se hace dinero”.

### **4.3 El escenario dramático como sustitución metafórica**

La corrida de toros como narrativa nos ha llevado hasta aquí a describir la temporalidad presente en la corrida misma y en las relaciones sociales que están involucradas en el contexto histórico-social donde se han presentado, ante lo cual la pregunta más allá de toda este recorrido es: *¿por qué se han mantenido las corridas de toros hasta el presente siglo XXI y qué pueden significar más allá de su contexto espacio-temporal?* Una respuesta muy puntual y práctica a este interrogante es la ganancia económica que las corridas de toros han generado cuando se constituyeron como empresa en los inicios del siglo XIX; pero todo este recorrido hecho no haría mucho si nos atuviéramos a esta respuesta que aunque cierta, sociológicamente es muy primaria.

Desde una perspectiva social, las corridas de toros han conservado sus características como un producto cultural altamente elaborado, que en un

momento histórico no evolucionó muchos más, ya que sus cambios se dieron en aspectos como el reglamento, disposiciones de empresa, derechos económicos comprometidos y otros; pero lo que subyace a estos aspectos aparentes representa la mayor motivación del análisis que prosigue y se trata de confrontar la corrida de toros en su narrativa de dominación de la cultura sobre la naturaleza, del hombre sobre lo animal y de lo sagrado sobre lo profano.

La hipótesis de estos desplazamientos, se propone aquí como *una metáfora por sustitución*, en la que la narrativa de la corrida de toros ha tenido lugar e importancia no precisamente porque tal práctica socializada sea lo que fija y garantiza institucionalidad, sino porque la narrativa más abarcante, la que comporta el orden social, ha involucrado también a la corrida de toros, a sus ejecutores y sus practicantes. Esta traslación del significado ocurre porque el contenido de la narrativa, cuando se presenta de una manera diferente, pero vinculado a un código compartido inicial, es metaforizado; la metáfora, como tal, está relacionada con un desplazamiento y una ampliación del sentido de las palabras, su explicación por lo tanto tiene que ver con una teoría de la sustitución<sup>251</sup>.

#### **4.3.1 Un primer momento de la sustitución metafórica: el texto social simbólico de la corrida de toros.**

Este primer nivel de sustitución se sucede al interior de la corrida de toros como metáfora, en la relación entre lo semejante, condición básica de la construcción metafórica e igualmente esta metáfora implica movimiento y en su sentido de la forma comporta un “*ver cómo*”, mientras si nos ateneos al enunciado metafórico, encontramos una forma de describir la realidad, es decir un sentido hermenéutico a través de la sustitución.

---

<sup>251</sup> Ricoeur, Paul. *La Metáfora Viva*. Ed. Trota, Madrid, 2001.

En el encuentro de oposiciones binarias que ocurre en la corrida de toros, hay suspensión en el tiempo social, ya que el tiempo como imagen del acontecimiento, del control del hombre sobre el mundo, se diluye y se deja devolver a lo remoto del ser humano, a sus pasiones más escondidas, que tienen que ver también con lo canivalístico, con el involucramiento emocional a la masa, en la búsqueda de las seguridades más primarias de supervivencia; pero el mismo desarrollo de la corrida hace que los asistentes se puedan devolver a la seguridad de la razón y luego de este acto de embriaguez emocional, puedan ser nuevamente “humanos civilizados”, la muerte del toro, la “suerte suprema” es necesaria para devolver la “consciencia” a quienes han logrado entrar en este trance emotivo-colectivo; de lo contrario, la violencia se propagaría desde allí al infinito.

El combate con animales es puesto aquí como una práctica que el hombre moderno en muchos casos rechaza y hasta evita hablar de ella, pero que en la va emergiendo en algunas comunidades, especialmente cuando existe un relacionamiento emotivo con otros seres humanos en torno a una actividad. Esta práctica socializada ya se había presentado desde la antigüedad en muchas regiones del mundo, por ejemplo en Grecia y Roma, en África y Asia, lo que en algunos casos se sigue practicando y representa igualmente la puesta en escena de la violencia en un tercero, para no ejercer violencia por mano propia; es entonces un desplazamiento de este sentido de la violencia hacia los animales para aparecer distante, como seres humanos, de estas manifestaciones de violencia.

La violencia socializada, para el caso de la corrida de toros se presenta como producto de un aprendizaje social, que se puede ver en términos de tradiciones de larga duración, las cuales tienen efecto en la construcción cognitiva de los sujetos y de la mano con el componente emocional que les acompaña. La relación de la corrida de toros con estas expresiones de violencia es posible

ubicarla, en un primer momento, como manifestación de una expresión socializada y ritualizada, en la que hay un orden, un canon, pues no se trata de una violencia desmedida de un “todos contra todos”<sup>252</sup>, sino de una condición de un “todos contra uno”, que en este caso es el toro.

La escogencia del toro como víctima de sacrificio, tiene que ver, en este punto, no con un rechazo o agresión al toro y como consecuencia de ello se elige matarlo; muy al contrario, el toro es admirado por su fuerza física, su capacidad reproductiva, al punto de ser considerado un ser mítico, adorado por su belleza y muy vinculado al carácter sexual humano, a la pulsión erótica. Por lo tanto la diferencia aquí radica en cultos a animales en los que se sacrifican estos o no se sacrifican y lo que marca esta elección en la corrida de toros es el carácter dramático que adquiere este encuentro social; es decir, su alta emotividad colectiva y la necesidad de expresión social puesta inicialmente en el conglomerado, luego en un conjunto de actores y finalmente en dos combatientes, de los cuales uno es el ejecutor de lo que “desea el colectivo”.

El contagio emocional que conduce a poner actores sociales y animales en una situación dramática, que bien puede derivar de antiguas prácticas de sacrificio en rituales arcaicos, en los que se ofrendaba una víctima animal, lo cual sustituía el elemento sacrificado, como en el caso de la cosecha o la necesidad de apaciguar la ira de los dioses sobre una catástrofe natural y esta víctima reemplazaba también era devorada en la arte final del ritual. Las emociones se canalizan por la vía de lo sagrado, es decir de un orden que es superior a los hombres, lo cual es patente aun en el siglo XXI, pues la fiesta brava tiene una relación siempre presente de los símbolos como imágenes de la Virgen María, escapularios, medallas que llevan los toreros e invocaciones a través de oraciones previas y durante el festejo, dirigidas al dios judeocristiano católico, tanto en la preparación como en la ejecución de la faena.

---

<sup>252</sup> Girard, René. La violencia y lo Sagrado. Barcelona, anagrama, 1998. P. 12.

La relación entre lo divino y la elección de la víctima de sacrificio está inmersa en la adoración a la naturaleza y la elección de un ser noble, verdadero, que se asemeja a las víctimas de los relatos bíblicos como en el caso de Isaac; estos son considerados también verdaderos, auténticos<sup>253</sup> y por lo tanto encarnan altos ideales de la humanidad, lo que se constata en las expresiones de los taurinos al decir que el toro es “noble”, “se humilla”, “ha hecho una verdadera faena”, “ha dado lucimiento”, etc.

En este caso el toro es sacrificado y antes de ello se ejerce un proceso de alistamiento, de lucimiento de lo humano, para dominar la “bestia” y posteriormente como acto final se le mata. Entre tanto, se presenta un desarrollo estructurado como un libreto teatral, en el que una de las partes siempre tendrá que hacer su papel, tal cual se ha prescrito en el canon, la otra actuación será inesperada y de lo que se trata es de llevar a este otro agente activo a que siga la rima, fluya dentro del texto de la corrida y permita una actuación final dramática, acompañada por el coro de espectadores que ratifican el buen o mal desempeño.

El dominio de la naturaleza por parte de los hombres, como proyecto de dios y luego de un orden racional, se inicia en la corrida de toros con la manifestación de los elementos considerados sagrados como la vida y la muerte del hombre, la naturaleza como creación y fuente de vida y el orden del mundo como expresión de acuerdo entre dios y el hombre. En este equilibrio divino, la violencia sobre algunos seres, una víctima de recambio<sup>254</sup>, permite proteger a los hombres de esta violencia por parte de las fuerzas de la naturaleza o de la mano de otros hombres; esta puede ser una de las razones por las cuales en la celebración de esta actividad casi nunca se presentan agresiones entre los asistentes, ya que toda la violencia es canalizada hacia el animal de sacrificio.

---

<sup>253</sup> Girard, René. *Veo a Satán Caer como Relámpago*. Barcelona, Anagrama, 2002. p. 16

<sup>254</sup> Girard, René. *La violencia y lo Sagrado*. Op. Cit. p. 11.

Tal sustitución implica que el toro es puesto entre la violencia en sentido genérico y quienes asisten a la corrida de toros; estos seres humanos han tenido que contener su carácter violento a lo largo de sus vidas, para expresar un proceso cada vez más refinado en el que solamente es permitida la agresión a través del lenguaje y en muchos casos un lenguaje muy estilizado, que emplea figuras como el sarcasmo, la sátira, el juego ritualizado, para expresar su carácter violento; en la corrida esto puede ser expresado abiertamente, dramáticamente, pero enfocado hacia el sujeto de sacrificio elegido.

Siguiendo con este argumento, es de anotar que el público que tradicionalmente asiste a las plazas de toros no es el menos ilustrado de la sociedad; existen varios factores para que este público sea “selecto” uno de ellos está relacionado con los altos costos que implica asistir a los toros y otro está vinculado al interés ya manifiesto, de presentarse en un círculo social hegemónico, dentro del cual se aspira a pertenecer o a mantenerse y conservar los bienes de prestigio y enclasmiento.

El siguiente símbolo tiene que ver con igualar las condiciones de combate con el oro, para lo cual el torero solamente se enfrenta al mismo con una manta (capote) y lo recibe “a pie”, en condiciones de plena naturaleza primaria, pero también investido de adornos que ejemplifican la postura humana frente a sus semejantes, en la que el ropaje ha identificado la “dignidad”, el carácter dignatario de los sujetos y por lo tanto su condición social. En este punto, toro y torero se igualan por la vía de la fuerza del animal y poco a poco el torero va imponiendo sus condiciones, ayudado por las herramientas de “castigo”, provocación y muerte del animal.

El tratamiento dramático que se da al desarrollo de la corrida de toros combina símbolos como el ímpetu del toro, su fuerza de embestida, su carga de muerte

contra la contención del ser humano, “la lidia”, el manejo racional; pero el torero debe presentarse también con un conocimiento del cuerpo, un involucramiento de la “exis corporal”, ya que su opositor está representado en un gran cuerpo, como tal, ímpetu, carrera, peso, estampa (“trapío”) y su labor consiste en involucrar el cuerpo para lograr provocar el combate del animal y luego hacer “el desplante” que es propio de la inteligencia humana para sobreponerse a la superioridad física de su opositor.

La muerte del toro se presenta como síntesis de la representación dramática, y en que el combate ejercido con el toro como manifestación ritualizada, permite la catarsis como función social del sacrificio, como efecto regularizante que conduce a recobrar y mantener el orden en la sociedad. En este sentido también, el sacrificio del toro en la plaza permite prevenir la violencia generalizada y su carácter sagrado, en concordancia plena con la institucionalidad religiosa, amparado por ella, tiende siempre a apaciguar la violencia<sup>255</sup>.

Se trata igualmente de la prohibición de la venganza por la vía de la sangre, ya que cotidianamente se presenta el deseo de violencia sobre otros sujetos en la sociedad, pero la prescripción “no matarás” hace relación, en la corrida de toros, a canalizar esta violencia hacia un ser sustitutivo que puede ser sacrificado e impedir que estalle la violencia generalizada. De esta manera, el terreno del sacrificio del toro también es un escenario preventivo de tal violencia, como lo es en todos los contextos la religión, antes que el sistema compuesto por el derecho Civil o el Derecho Penal, que se originaron para sustituir la venganza por la pena carcelaria o la restitución económica de una falta<sup>256</sup>

Las herramientas de la modernidad se combinan en la corrida de toros, entre el reglamento que deben seguir los toreros y ganaderos, previo al festejo y durante

---

<sup>255</sup> *Ibíd.* P. 27.

<sup>256</sup> *Ibíd.* P. 22.

el desarrollo del mismo; hacia el público, esta prescripción es ejercida como un control social dado por las actitudes de contención y protocolo, como el silencio al momento en que el torero entra a matar al toro, la conservación del lugar asignado y la participación como coro de apoyo a la fiesta, aun en estado de beodez, que ocurre con mucha frecuencia, ya que no hay prescripción sobre el consumo de licor en la plaza.

El otro factor de regulación de la actividad que encamina la corrida de toros, tiene que ver con La Tauromaquia, como estatización del acto ritual, como tratado histórico y técnico de la fiesta, que ha ido creando un canon desde el siglo XVII, para que la fiesta mantenga no solo reglamentaciones, sino disposiciones socialmente deseables y haya un referente regulador, un texto fundamental al cual se pueda acudir para opinar acerca del desempeño de los toreros, de las autoridades que regulan los encierros.

El alarde al valor, es uno de los símbolos más importantes que se resaltan en la corrida de toros; el hombre que enfrenta la bestia puede improvisar, sacar de su repertorio suertes, maniobras que impliquen alto riesgo y salir de ellas a través del engaño, de manera abierta, involucrando, “extasiando” al público solamente con el límite del tiempo y bajo el canon que le implica su rol o concentrado solamente en una ejecución muy canónica, ceñida al reglamento y a principios más conservadores; al primer estilo se lo cataloga de más alegre y emotivo, mientras al segundo se lo ubica dentro de lo más formal y conservador, como parte del contenido que se puede expresar en un escenario ritual.

El torero arriesga la vida en cada faena, para llegar a alcanzar una posición en la sociedad que le permita destacarse; tal es el caso de Ignacio Sánchez Mejías, de Federico García Lorca:

*A las cinco de la tarde.  
Eran las cinco en punto de la tarde.  
Un niño trajo la blanca sábana*

*a las cinco de la tarde.  
Una espuerta de cal ya prevenida  
a las cinco de la tarde.  
Lo demás era muerte y sólo muerte  
a las cinco de la tarde.  
El viento se llevó los algodones  
a las cinco de la tarde.  
Y el óxido sembró cristal y níquel  
a las cinco de la tarde.  
Ya luchan la paloma y el leopardo  
a las cinco de la tarde.  
Y un muslo con un asta desolada  
a las cinco de la tarde.  
Comenzaron los sones del bordón  
a las cinco de la tarde.  
Las campanas de arsénico y el humo  
a las cinco de la tarde.  
En las esquinas grupos de silencio  
a las cinco de la tarde.  
¡Y el toro, solo corazón arriba!  
a las cinco de la tarde.  
Cuando el sudor de nieve fue llegando  
a las cinco de la tarde,  
cuando la plaza se cubrió de yodo  
a las cinco de la tarde,  
la muerte puso huevos en la herida  
a las cinco de la tarde.  
A las cinco de la tarde.  
A las cinco en punto de la tarde.  
Un ataúd con ruedas es la cama  
a las cinco de la tarde.  
Huesos y flautas suenan en su oído  
a las cinco de la tarde.  
El toro ya mugía por su frente  
a las cinco de la tarde.  
El cuarto se irisaba de agonía  
a las cinco de la tarde.  
A lo lejos ya viene la gangrena  
a las cinco de la tarde.  
Trompa de lirio por las verdes ingles  
a las cinco de la tarde.  
Las heridas quemaban como soles  
a las cinco de la tarde,  
y el gentío rompía las ventanas  
a las cinco de la tarde.*

*A las cinco de la tarde.  
¡Ay qué terribles cinco de la tarde!  
¡Eran las cinco en todos los relojes!  
¡Eran las cinco en sombra de la tarde!*<sup>257</sup>

El torero que muere en este combate y de él se hacen generalmente leyendas, se construye en narraciones míticas, como en el caso de este poema de García Lorca dedicado a Ignacio Sánchez Mejías o de Manolete, corneado de muerte el 28 de agosto de 1947 por “Islero” toro de la ganadería de Miura que se hizo famosa en adelante por su bravura y “estampa”. La muerte de toreros en la ejecución de la faena resulta doblemente dramática y no solamente surte el efecto preventivo de la violencia como cuando es muerto el toro, sino que hace “aviso” sobre la fragilidad de la vida a manos de las fuerzas naturales y divinas, que en buena parte de los restos del pensamiento, dirigen y son dueñas de la vida de los hombres.



Tumba de José Gómez, “El Gallo”, Sevilla (España)

Por esta misma razón, el torero que triunfa, que ejecuta la faena con valentía, arrojo y dominado el toro hasta ocasionarle una muerte prevista, ordenada, de acuerdo al canon, es erigido como héroe y como tal esta muerte sacrificial deviene como en lo religioso de “hacer sagrado” los actos del hombre e imponerse a las fuerzas desconocidas del “destino”, de lo desconocido e

---

<sup>257</sup> Federico García Lorca. *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías* (1935), “*La cogida y la muerte*”

imponerse fundamentalmente a la muerte o por lo menos postergar su encuentro, el cual se anticipa siempre en lo religioso como lo inevitable

A la plaza *se entra de manera segregada* socialmente hablando, ya que tradicionalmente existen las entradas separadas, que conducen a los espacios particulares, para que de acuerdo a la posición socioeconómica los asistentes puedan ubicarse; así, por ejemplo, los terrenos de sombra han sido tradicionalmente los más costosos y en ellos se ubican autoridades locales, dignatarios del Estado o personas de alta alcurnia social, en tanto que en los tendidos o tribunas de sol se han ubicado las personas que pagan menos por su entrada y se ha entendido que estos espacios son para quienes no tiene una posición social y económica destacada.

*La salida al término de la corrida se presenta de manera unificada*, todos los asistentes del público salen por una misma puerta; entonces, recogiendo lo planteado por Víctor Turner, en cuanto a las propiedades del ritual (*condensación, unificación y polarización de significados*)<sup>258</sup>; simbólicamente, la corrida unifica de manera “liminal” a los asistentes a la corrida y al término de la misma, cuando vuelve a sus lugares de vivienda, a sus roles comunes y corrientes, las diferencias vuelven a presentarse e igualmente el orden social se mantiene tal cual ha estado en el continuo de la vida de la sociedad.

#### **4.3.2 Segundo momento sustitutivo: la corrida de toros como metáfora estructurante en contextos desplazados.**

Es necesario desde este punto, proponer la extensión o desplazamiento que ha logrado esta práctica, en otros contextos como las relaciones familiares, la vida del trabajador, el ambiente escolar y las luchas por el poder económico y político.

---

<sup>258</sup> Turner, Víctor. El Proceso Ritual. Op. Cit. p. 62

Para ello es necesario retomar el sentido de “sustitución” que hace de lo metafórico una eficacia narrativa; la corrida de toros representó solo un escenario de afianzamiento del ideario español en el nuevo mundo, pero en su ejecución se fueron gestando también imaginarios de poder, dominio social y conservación de tradiciones culturales venidas del viejo mundo.

Las formas sustitutivas como la corrida de toros, inicialmente planteada como un ritual con la inclusión de un acto de sacrificio del toro, fue desarrollándose en torno a una actuación plenamente organizada espacial y temporalmente hasta convertirse en un tipo de actuación teatral, *performativa*, en la que prevalecen los elementos de lo sagrado y lo profano, puestos en símbolos que se involucran de manera cognitiva y emocional en las actuaciones de los agentes, aun cuando estos agentes relaten tener conciencia de lo que hacen y por qué lo hacen, de su “acción racional con arreglo a fines” .

En el fondo de las actuaciones de los agentes sociales presentes en las sociedades plenamente conformadas, si se quiere modernas y aun con el uso de la tecnología de la información, se presenta lo que Levi-Strauss denominó “*el pensamiento salvaje*”<sup>259</sup>, y aun con la presencia de los protocolos nacionales sobre la ley y las leyes y los lineamientos sobre políticas internacionales, existen otros elementos en los que estos agentes dirigen sus acciones en torno a símbolos que incluyen la violencia dramatizada como medio preventivo de una violencia más generalizada, que en otras ocasiones y de manera privada, esta violencia vuelve a presentarse con cierto margen de contención, ritualizada e institucionalizada.

Basta mirar lo que hemos conocido como el “chivo expiatorio”, del cual se habla constantemente en los escenarios de interacción social como aquel sujeto o sujetos que son sacrificados en aras de nivelar los conflictos en los entornos

---

<sup>259</sup> Levi-Strauss, Claude. El Pensamiento Salvaje, México, FCE, 1964. p. 359.

empresariales, familiares, en la vida de pareja y en general donde coexisten los sujetos en torno a un marco de intereses precisos. Este sentido del sacrificio, del cordero de dios, se ha expresado muy claramente a través de narrativas míticas como la muerte de Juan el Bautista<sup>260</sup>, Edipo Rey y más extensamente en la pasión y muerte de Jesús de Nazareth; aquí, el sacrificio ocurre como una elección de un sujeto que permite contener la violencia que podría generalizarse y se canaliza hacia su muerte, ya física o bien simbólica.

chivo expiatorio corresponde más perfectamente con estas narraciones míticas, donde se ha tratado de limpiar la impureza y evitar el “escándalo”<sup>261</sup>; así, el chivo expiatorio está enmarcado en una narrativa de tipo religioso, en la que por lo general estos sujetos pertenecen a un mito fundante dentro de las tradiciones y la ideología propia del hombre de las sociedades preliterarias, su correspondiente aplicación en las sociedades literarias ha sido propuesta por René Girard como un tipo de víctima de sacrificio mucho más elaborada socialmente y a la cual se le mata más en el sentido simbólico; a este sujeto de sacrificio lo ha llamado “*la víctima propiciatoria*”.

Este concepto de víctima propiciatoria corresponde más precisamente con el contexto metafórica de nuestro sujeto de investigación, por cuanto el elemento religioso y mítico aparece con regularidad, pero no es directamente sustituido en el escenario de representación, sino que se desplaza a otros contextos donde es narrado y tiene plena vigencia en el día a día, ya no en la ejecución de una temporada anual ritualizada. El sujeto que encarna el chivo expiatorio y la víctima propiciatoria comparte la particularidad de ser diferente a sus humanos-homólogos y mientras el primero tiene su origen y contexto explicativo en la mitología religiosa, el segundo es encarnado en el desarrollo de las sociedades

---

<sup>260</sup> Girard, René. El Chivo Expiatorio. Barcelona, Anagrama, p. 137.

<sup>261</sup> Girard, René. Veo a Satán Caer como Relámpago. Op. Cit. p. 33

modernas, conservando características marcadas de la relación biunívoca de lo sagrado y lo profano.

La vuelta a la mirada de la corrida de toros como metáfora implica tener en cuenta que símbolos como el dominio de lo racional sobre lo irracional, la imposición de la cultura sobre la naturaleza, lo civilizado sobre lo primitivo; se orientaron también como formas desplazadas hacia un discurso de dominación que Weber denomina “*tradicional*”, que luego se transformó en las sociedades modernas en *dominación legal*, conforme a la organización del Estado y en torno al tránsito entre la legitimidad y la legalidad. Tales formas de dominación se extendieron acorde con los contextos de dominación, primero por la vía de las armas y posteriormente consignadas en códigos y orientaciones jurídicas<sup>262</sup>.

La víctima propiciatoria, que tuvo sus representantes en el chivo expiatorio, en la víctima de la “violencia orientada”, se ha configurado en las sociedades modernas para liberar a las organizaciones sociales de la incertidumbre, el fracaso económico, la pérdida de participación. Esto nos dice que el llamado pensamiento mítico descrito por Freud, Levi-Strauss, Durkheim, Mauss, Frazer y Eliade, entre otros, no ha desaparecido de la escena social contemporánea; antes bien, se ha refinado la manera como se construyen las víctimas propiciatorias, se las prepara no solamente como producto del inconsciente colectivo sino de acciones precisas que les dan forma y luego las ponen en el teatro social para cumplir el papel para el cual fueron preparadas, el sacrificio simbólico e incluso físico.

Lo performativo aparece aquí como lo preelaborado, en el que la realidad social se presenta en acción y en el que los actores dan a conocer a través de esta representación su situación social<sup>263</sup>, pero en un contexto que sustituye la realidad, se desliza por sustitución, “*se muestra como si..*”. En otros contextos,

---

<sup>262</sup> Weber, Max. Economía y Sociedad. Op. Cit. p. 170, 171.

<sup>263</sup> Alexander Jeffrey. Pragmática cultural. Op. Cit. P. 19 Ss

lo metafórico, encontrado en la corrida de toros, se ha desplazado y se materializa en una narración performativa, en la cual el elemento a sacrificar implica, el alguien que tiene similares características que sus sacrificadores, mantienen por ejemplo un nivel de vida parecido y tiene posiblemente una afiliación religiosa compartida, pero en algún punto de su forma de actuar es diferente, especialmente destacado, con rasgos de diferencia que permitirán polarizarle en un momento dramático para ser sacrificado frente al conjunto de las normas que sostienen el equilibrio social.

Esta víctima propiciatoria surge en momentos de crisis de orden o ante la amenaza de la pérdida o de un desorden que rompa los beneficios alcanzados por una comunidad y por lo tanto amenaza, sin quererlo, el orden social; por lo tanto, se le ubica como la amenaza potencial de una catástrofe que desequilibrará el ambiente social donde se encuentra inmersa y con el fin de que este desorden desaparezca, debe llegar a un punto en que todos o buena parte de los miembros de la comunidad así lo perciban y participen de una cadena comunicativa y afiliativa que conduzca a la escena del sacrificio simbólico.

Un caso que puede ser paradigmático de esta situación en el contexto internacional la podemos encontrar en el caso del romance Clinton/Lewinsky<sup>264</sup>, que resultó interferente de las relaciones políticas en los Estados Unidos, e incluso alcanzó repercusiones a nivel internacional; allí, el presidente Bill Clinton pasó de ser un amante en ejercicio de su “masculinidad”, en una relación sentimental extramatrimonial, para convertirse en un sujeto de expiación de las tensiones norteamericanas, puestas en el sentido de lo moral y acusado socialmente de un ataque al orden religioso que soporta la base de las creencias fundantes de los Estados Unidos, las cuales se consolidaron a partir del origen protestante de la cultura norteamericana y que permitió la configuración de los

---

<sup>264</sup> Alexander, Jeffrey; Giesen, Bernard; Mast, Jason. Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual. Cambridge University Press, New York, 2006. P. 115 Ss

valores que sostienen la nación desde su fundación constitucional y aun con anterioridad a la misma.

El presidente Clinton, acusado públicamente de bigamia es sometido a un “escándalo” que tiene motivaciones netamente políticas, en el mismo se involucran sectores de la prensa y los medios masivos de comunicación afectos a sectores de oposición al partido y gobierno que sustenta a Clinton y otras fracciones adversas a las políticas del mandatario. El presidente que se había destacado por su gran capacidad de convencimiento y oratoria frente a los medios de comunicación fue instado a desmentir tales versiones y tuvo que hacerlo, en una situación que ha sido analizada desde muchos puntos de vista, hasta alcanzar grados de refinamiento como el lenguaje no verbal y la evidencia de mentira en el discurso del presidente.

Con posterioridad, aparecieron pruebas físicas y químicas que involucraban al mandatario con una mujer llamada Mónica Lewinsky, colaboradora muy cercana en su gabinete; tales pruebas fueron irrefutables y se convirtieron ya no en motivo de un escándalo sino de una crisis nacional que fue comparada con los sucesos que condujeron al llamado Watergate y la posterior caída del presidente Nixon, que en este caso particular se le denominó coloquialmente el “*Monicagate*”<sup>265</sup>.

El presidente entonces, fue configurado por distintos agentes influyentes en la opinión pública norteamericana y mundial en una víctima propiciatoria, siendo paulatinamente llevado a un juicio social más que a un proceso jurídico, en el que fue acusado de algo fundamental: “atentar contra los principios morales de la nación”, ante lo cual luego de haber visto crecer desmesuradamente esta bola de nieve, le fue necesario pedir perdón público a la nación por esta falta, no en términos de un marido arrepentido, sino de un ciudadano norteamericano que había cometido una falta mayor en contra del sistema de valores y de la moral del

---

<sup>265</sup> *Ibíd.* P. 116

pueblo norteamericano; la muerte simbólica ocurrió sin embargo a través del cierre de escenarios políticos y el distanciamiento de buena parte de sus seguidores en los estados de la unión, especialmente en los medios de comunicación masiva.

Un ejemplo particular de esta configuración, en un ambiente microsocioal de la víctima propiciatoria, tiene que ver con la situación que afronta el trabajador de una empresa, cuyo rol consiste en tareas que garantizan la continuidad de la forma como allí se hacen las cosas, en el orden socialmente establecido; al proponer otras formas de trabajo, en las que por ejemplo, se hagan los procesos de manera más ágil o creativa, puede entrar en pleno conflicto con la cadena de actividades de sus compañeros y por lo tanto estos pueden sentir amenazadas sus posiciones, adquiridas posiblemente durante largo tiempo y entonces genera “escándalo”, rumores, “ruido”, desarmonía y pone en seria amenaza el orden colectivo, en consecuencia, es configurado enseguida hacia una polaridad negativa, opuesta a la coherencia que guía este ambiente social y, a través de la asignación de adjetivos negativos que se ponen en el discurso cotidiano, se le configura como una amenaza que finalmente le constituye en una víctima propiciatoria.

El resultado más previsible en estos casos es el despido dramático de tal empleado, en un involucramiento de tipo más emotivo entre el grupo que le necesita sacar de la escena y la consiguiente sensación de tranquilidad amenazante de parte de sus compañeros, quienes ven en este acto la muerte simbólica y se orientan en seguida al mayor cumplimiento explícito de las normas, el estilo de trabajo instituido y ambiente social-laboral que impera.

Otro caso, muy común, de la configuración de la víctima propiciatoria lo encontramos en las figuras políticas, en el marco de partidos o movimientos que se promueven para ganar las elecciones presidenciales, gobernaciones, alcaldías,

entre otros. Las tensiones por el favoritismo ocasionan la necesidad de establecer alianzas momentáneas que rompen en ocasiones de manera fuerte con las uniones estratégicas duraderas; los resultados en los comicios demuestran que videntemente algo falló y es este el momento en que “ruedan cabezas” frase popular que proviene de limpiar las instituciones eligiendo algunos sujetos que pueden representar la diferencia, pero que no encarnan la voluntad de continuidad o tradición, sino justamente la diferencia, el cambio; entonces, es necesario, en el concepto de los sacrificadores, hacerles a un lado para continuar con un proyecto o unos intereses muy precisos.

En otro contexto, el de las relaciones afectivas en esta fase moderna de la sociedad, no se presenta por lo regular la ruptura que los agentes dicen desear; es decir, hablar sobre las diferencias que se tienen y la imposibilidad de continuar esta relación como institución social, por lo regular mediada por un vínculo matrimonial. Muy al contrario de esto, se elige al opositor en este combate marital y se le indilga socialmente todos los defectos y diferencias que evidentemente puede tener, para alejarse de él y hacerle ver como socialmente indeseable; llegado el momento, esta “aberración” o distorsión se ha convertido en la opinión compartida y subsecuentemente en “la verdad sobre el caso”, lo que permite con toda tranquilidad tomar una decisión y darle muerte simbólica al contrincante, con la aprobación del contexto social involucrado, el cual por lo regular conforme llega el momento de este sacrificio crece en audiencia.

Resolver conflictos ha implicado para los sujetos sociales una gran dificultad dialógica, debido a que se ha preparado más al sujeto moderno para las acciones que para el diálogo concertado, aunque este haya sido siempre deseado y en la práctica social pocas veces logrado. Entonces, el mecanismo que conduce a configurar víctimas propiciatorias libra a los decisores de exponerse en la escena de la confrontación social y por su efecto mismo conduce a anular “al otro”, llevándolo a condiciones de inferioridad; así, los decisores se convierten en

sacrificadores, lo cual se hace patente, por ejemplo al despedir a un empleado sin haberle comunicado con anterioridad las diferencias que causan esta exclusión o buscar concertación con él y entregarle su carta de despido un viernes a las seis de la tarde, en el último momento de la jornada laboral de la semana, con lo que este no puede ripostar nada y posiblemente el asunto se enfríe y quede definido de esta manera.

En este sentido una víctima propiciatoria, en el marco del performance cultural se elabora a la luz de las acciones que denominamos racionales, ya que surge de manera elaborada en las intenciones de la comunidad donde es no solo escogido, sino configurado con anterioridad y luego puesto en la escena del sacrificio; por ello la víctima propiciatoria no se presenta como producto de las diferencias o de que este agente sea en efecto diferente al resto de su comunidad, sino que es escogido ya que las diferencias prácticamente han desaparecido y este sujeto de sacrificio la encarna perfectamente<sup>266</sup>.

---

<sup>266</sup> Girard, René. La Violencia y Lo Sagrado. Op. Cit. p. 58

## 5. CONCLUSIONES GENERALES

La investigación que se ha llevado a cabo, tiene como eje principal la configuración de una metáfora estructurante, a partir del análisis sobre la presencia de la corrida de toros como escenario ritual y en el camino de la conformación como escenario performativo del orden social en los países latinoamericanos donde ha tenido presencia.

El primer momento interpretativo lo ha constituido la revisión de las fuentes documentales, lo cual nos ha dado la visión investigativa presente en las publicaciones de autores reconocidos y académicos de distintas universidades del mundo; en ello hemos visto la problemática planteada por Pierre Bourdieu y muchos de sus antecesores acerca de la “neutralidad valorativa” que es necesario involucrar en la investigación, especialmente cuando el problema que se ha configurado contempla tensiones por la fuerte carga ideológica que le ha conformado, al igual que por los intereses de carácter político que sustentan gran parte de su presencia desde el siglo XVIII.

El análisis de los antecedentes investigativos nos han reflejado la gran necesidad de investigar estas manifestaciones tan cotidianas y temporales en el marco de las costumbres y prácticas de nuestros países latinoamericanos, más allá del valor estético-expresivo con el que han sido configurados, e ir más allá en los nexos que tienen estas manifestaciones como entidades que configuran las relaciones sociales y el orden cultural.

El mayor esfuerzo de esta investigación se ha centrado en mostrar por qué la Corrida de Toros ha facilitado, como escenario complejo, la conformación y configuración de un imaginario de clase y como tal de clase social, lo cual ha sido

posible porque los actores involucrados en la configuración de lo que llamamos “el nuevo mundo”, siguieron la influencia y tradiciones españolas, en un proyecto que debe entenderse más allá de las pretensiones de riqueza, ubicándolo en el ideario de expansión cultural, de una utopía de imperio.

La corrida de toros, en este recorrido ha sido vista como un desarrollo de prácticas instituidas e instituyentes, que se han pasado a través de la conjugación de actores involucrados en los planos económico, político e ideológico-religioso; justamente allí ha residido la capacidad de conservación de la misma, al igual que sus sostenibilidad durante más de 160 años como práctica plenamente constituida, pero con antecedentes muy anteriores; lo cual, da cuenta de la conformación de larga duración y de su extendido efecto en las regiones de influencia de la cultura hispana.

El sostén teórico que ha permitido entretener estas hebras de carácter histórico y social, lo hemos centrado en un primer momento que hemos llamado “ritual” cuando pasamos de la fiesta a la conformación de un escenario y prácticas organizadas, con un sentido puesto en el mantenimiento del orden instituido. Allí, el trabajo de investigación se ha esforzado por dialogar entre la propuesta de la Sociología cultural, con la Antropología Social y la Hermenéutica Histórica. Este reto ha comportado la dificultad de relacionar enfoques conceptuales y poner en una escena actual, las discusiones vinculadas a las prácticas sociales como escenarios performativos; en tal sentido, la corrida de toros se entiende final, ente como un escenario que permite configurar un proyecto cultural y definirlo también sobre la base de los vínculos que va tejiendo en su repetición temporal.

El siguiente paso ha estado centrado en llevar este análisis a la conformación de un significado que se desprende de su significante y se instala en la configuración de las relaciones sociales en otros contextos; así, la noción de metáfora surge como la forma de explicar que lo que representa la Corrida de Toros solo es una

forma de relacionamiento entre actores sociales, basados en relaciones desiguales, mediadas por intereses, tradiciones hegemónicas y el ideal de superioridad colonial con el que fue importado a los países latinoamericanos donde ha tenido presencia y continuidad.

La metáfora por sustitución resulta ser la forma explicativa de esta presencia de la corrida de toros en contextos desplazados, cuestión advertida ya en la Sociología Cultural de Jeffrey Alexander. De esta manera, las prácticas sociales que involucran este discurso entremezclado en lo sagrado y lo profano, los dominantes poderosos y los dominados, tiene su presencia en los escenarios donde se desenvuelve la acción colectiva altamente elaborada: la familia, la empresa, la escuela, el mundo de la organización religiosa contemporánea; en todos ellos la puesta en escena de la desigualdad y del juego/amenaza entre la vida y la muerte, permite la sobrevivencia del orden cultural y mantiene las instituciones más allá de los actores involucrados.

La narrativa presente en estos contextos desplazados, ritualizados en el tiempo y roles sociales, se pone en escena como formas necesarias de involucramiento y sostén social; así, lo que vemos en tales contextos es la permanencia de un ideario, que ha sido similar al que permitió la presencia de la corrida de Toros desde el siglo XVIII español, pero que no le perteneces solo a la tradición española y su influencia, sino que está ligado a las formas desarrolladas por las sociedades en sus distintas etapas históricas, con algunos énfasis o particularidades, que en el caso hispanoamericano muestran la fortaleza de su presencia basada en la necesidad de mantenimiento del orden y de las condiciones históricas que han favorecido su presencia, como un modelo de pensamiento y acción favorables a la institucionalidad involucrada.

La forma de hacer comprensible esta función desplazada, es a su vez posible de ser comprendida por la necesidad de los sujetos sociales de mantener los

referentes sociales que les permiten preeminencia y dominio. Estas formas socializadas han sido abordadas en la investigación como el texto, la narrativa del sujeto, con la cual ha sido configurado y como previo a su nacimiento biológico, está la configuración simbólica y del sentido que le permite un lugar en el mundo y este, a su vez, se configura por las formas de comprender sus relaciones con otros y su sentido del “otro”.

Asistimos, en los inicios del siglo XXI a la gran amenaza del daño medioambiental y a la inminencia de una tercera guerra mundial, aspecto en el que la academia, los medios masivos de comunicación y parte de los sectores productivos han ido adquiriendo protagonismo y hasta compromisos visibles; en todo ello, el medio ambiente, los recursos naturales, la condición humana misma son víctimas del sacrificio, en aras de la noción de progreso, del acrecentamiento de la riqueza económica.

Nos encontramos nuevamente con la Corrida de Toros como metáfora, en el escenario de lo social-global, recreando una faena que por lo general tiene los instrumentos diseñados por el proyecto de la modernidad, con actores involucrados y otros como expectadores; entonces, lo metafórico se transforma en ritualístico y se repite en series de tiempo que se prolongan, aun cuando el significante denominado Corrida de Toros ya no existiera, por efecto de las batallas ganadas por grupo de ecologistas, defensores de animales y de otros intereses políticos que han aprovechado las arenas políticas.

Aun cuando se logre acabar con las corridas de toros en el escenario del encierro taurino, el ideario que le sostiene estas prácticas tiende a mantenerse, a ponerse metafóricamente en la narrativa y acción de los sujetos sociales, de tal manera que las transformaciones de fondo, conservan las nociones que aparentemente ya se tienen superadas, pero los actores involucrados sentirán que avanzan y que la sociedad supera, gana mayor racionalidad, visión racional y de ciencia,

mientras sus prácticas todavía conservan la noción de “faena”, dominación, vida y muerte que le sostienen.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ALEXANDER, Jeffrey. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Gedisa. 2000.

ALEXANDER, Jeffrey. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Gedisa. 2000.

ALEXANDER, Jeffrey. *Performance, Symbolic Action, Cultural Pragmatics, And Ritual*. Cambridge University Press, 2007.

ALEXANDER, Jeffrey. *Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas*, Antrhopos Edit.; México: FLACSO, 2000

ALEXANDER, Jeffrey. *Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas*, Antrhopos Edit.; México: FLACSO, 2000, IX.

ALEXANDER, Jeffrey; Giesen, Bernard; Mast, Jason. *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge University Press, New York, 2006.

ALVAR Ezquerro, Jaime. *Memorias de historia antigua*, ISSN 0210-2943, Nº 5, 1981 (Ejemplar dedicado a: Paganismo y cristianismo en el occidente del Imperio Romano).

ALVAREZ de Miranda, Ángel. *Ritos y juegos del toro*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998

ARAUZ de Robles, Santiago. *Sociología del Toreo*, Madrid, Editorial Prensa Española, 1978

BACON, Francis. *Novum Organum*. Madrid, Sarpe, 1984

BEIDELMAN. T. O., *The Ox and Nuer Sacrifice: Some Freudian Hypotheses About Nuer Symbolism*, Duke University, Durham, North Carolina, *Man New Series*, vol. I, , Nº 4, (Dec. 1966)

- BEIDELMAN. T. O., *The Ox and Nuer Sacrifice: Some Freudian Hypoteses About Nuer Symbolism*, Duke University, Durham, North Carolina, Man New Series, vol. I, , N° 4, (Dec. 1966).
- BLAZQUEZ, José Maria. *Historia económica de la Hispania Romana*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1978.
- BOURDIEU, Perre, *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*, Madrid, Taurus, 1998
- BOURDIEU, Pierre, *El sentido Práctico*. Madrid, Taurus, 1991
- BOURDIEU, Pierre, *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*, Madrid, Taurus, 1998
- BOURDIEU, Pierre. *Cuestiones de Sociología*, Ed. Istmo, 2000
- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991
- BOURDIEU, Pierre. *Reproduction: In Education, Society and Culture*. Sage Publications, London, 1977
- BOURDIEU, Pierre. *Reproduction: In Education, Society and Culture*. Sage Publications, London, 1977.
- CARABAÑA Julio y De francisco, Andrés (Compiladores). *Teorías contemporáneas de las Clases Sociales*, Madrid, Ed. Fabio Iglesias, 1993
- CERVANTES Saavedra, Miguel. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid, Edición Quinto Centenario, Real Academia Española-Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004, cap. XV
- COLLINS, Randall (2009) *Cadenas de Rituales de Interacción*. Barcelona
- COLMENARES, Germán. *La Economía y sociedad Coloniales (1550-1800)*. Manual de Historia de Colombia, Jaime Jaramillo Uribe, Colcultura, Bogotá, 1999.
- COLMENARES, Germán. *Manual de Historia de Colombia*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1999
- CORBIN, J. R. *The Myth of Primitive Spain*, *Anthropology Today*, Royal Anthropoligycal Institut of Great Britain and Ireland, vol. 9, N° 4, (Aug., 1989)
- CORDOVEZ Moure, José María. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*, Serie Costumbres, Sh Col, 1966. p. 123

COSSIO, José María. *Los Toros. Tratado técnico e histórico*, Madrid, Espasa Calpe, 1995, Vol. I y II

CUELLAR, Diego. *Colombia Social. El proceso de formación de las Clases sociales en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 1998. P. 51

DELGADO, Álvaro. *La Colonia*, temas de Historia de Colombia. Bogotá, Ed. Suramérica, 1976.

DÍEZ Borque, José María. **El Cid torero: de la literatura al arte**, Anales de Historia del arte, universidad Complutense, Departamento de Historia del Arte, Madrid, 2008, [Nº Extra 1, 2008](#)

DOUGLAS, Carrie B., "Toro muerto, vaca es: an Interpretation of the Spanish Bullfight". *American Ethnologist*, Vol. 11, N° 2 (May, 1984)

DURKHEIM, Emile. *Las Formas elementales de la vida religiosa*, Mèxico, ediciones Coyoacàn, 1995

DURKHEIM, Emile. *Las Formas elementales de la vida religiosa*, Mèxico, ediciones Coyoacàn, 1995

ELIADE, Mircea. *El Mito del Eterno Retorno*. Barcelona, planeta, 1985.

ELIAS Norbert. *Teoría del Símbolo. Un ensayo de Antropología Cultural*. Barcelona, 1994

ELIAS Norbert. *Teoría del Símbolo. Un ensayo de Antropología Cultural*. Barcelona, 1994.

ELÍAS, Norbert. *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de Sociología del conocimiento*. Barcelona, Península, 1983

ELÍAS, Norbert. *El proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y Psicogenéticas*. Mèxico, Fondo de Cultura Económica, 1989

ELÍAS, Norbert. *La Sociedad Cortesana*, México, fondo de Cultura Económica, 1996

Elias, Norbert. *Sobre el Tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

GARCÍA Lorca, Federico. *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías (1935)*, "La cogida y la muerte"

FERNÁNDEZ Herrero, Beatriz. La Utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos. Anthropos, Barcelona, 1992.

FERRATER Mora, Diccionario de Filosofía. Madrid, Alianza Ed. 1990  
Frazer, James George. La Rama Dorada: Magia y Religión. México, Fondo de Cultura Económica, 2003. Greek Ritual  
Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert by F. Graf  
Review by: Christiane Sourvinou-Inwood  
The Classical Review, New Series, Vol. 51, No. 2 (2001), pp. 283-285  
Published by: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association  
Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3065118> .Accessed: 26/12/2011 21:35

FREIDE, Juan. "La Conquista del Territorio y Poblamiento". Nueva Historia de Colombia, Bogotá, Ed. Planeta, 1989, vol. 1

GEERTZ, Clifford. La Interpretación de las Culturas, México, Gedisa, 1997

GIDDENS, Anthony, Sociología, Madrid, Alianza Editorial, 2000

GIRARD, René. El Chivo Expiatorio. Barcelona, Anagrama

GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, anagrama, 1998

GIRARD, René. Veo a Satán Caer como Relámpago. Barcelona, Anagrama, 2002.

GONZÁLEZ, Jorge Enrique. Nación y Nacionalismo en América Latina. CLACSO-CES

HEGEL, Georg. W. F. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. T. I, Altaya, Madrid, 1994.

HERNÁNDEZ Sampieri, R; Fernández Collado, C; Baptista Lucio, P- Metodología de la Investigación MacGraw Hill, México, 2006

JAEGER, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997

KIRK, C. S., Raven, J. E., Schofield, M. Los Filósofos Presocráticos, Madrid, Gredos, 1987. N. 66

LEVI-STRAUSS, Claude. El Pensamiento Salvaje. México, Fondo de Cultura Económica, 1964

LLANOS, Héctor. En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Adoctrinamiento de indígenas y religiosidades populares en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, 2007

MARTIN, Georges, « Nobleza y realeza en el *De rebus Hispaniae* (libros 4 a 9) », in : *Hommage à Carlos Serrano*, Paris : Editions hispaniques, 2005.

MARX, Karl. El Capital. Crítica de la Economía Política. México, Fondo de Cultura Económica, Vol. 2 y 3

MAUSS, Marcel, Institución y Culto, Obras I y II, Les Editions De Minuit, Paris, 1970.

MCFARLANE, Anthony. Colombia antes de la Independencia. Economía, Sociedad y Política bajo el dominio Borbón. Bogotá, Banco de la República-El Áncora Ed. , 1997

MITCHELL, Timothy J *Bullfigth. The ritual Origin of Scholarly Myths. The Journal American Folklore*. Vol 99, N° 394 (oct.-Dec, 1986)

MONTAÑA Cuellar, Diego. Colombia Social. El proceso de formación de las Clases Sociales en Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derechos, Ciencias Políticas y Sociales. Bogotá, 1998

NARIÑO, Antonio, *Los toros de Fucha (1823)*, Bogotá D.E., Separata del “Boletín de Historia y Antigüedades”, Vol. LX, número 702, Editorial Kelly, 1973.

PALACIOS, Marco. Estado y Clases sociales en Colombia. Bogotá, Ed. Linotipia Bolivar, 1986

PALACIOS, Marco; SAFFORD, Frank (2002). Colombia, país fragmentado, sociedad dividida. Su historia, Bogotá, Norma  
PARMÉNIDES, Fragmentos. Barcelona, Orbis, 1983

PITT-RIVERS, Julian. *The Spanish Bull-Fight: And Kindred Activities*, Anthropology Today, Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland, vol. 9, N° 4, (Aug., 1993)

PITT-RIVERS, Julian. *The Spanish Bull-Fight: And Kindred Activities*, Anthropology Today, Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland, vol. 9, N° 4, (Aug., 1993).

PLÁTÓN, Diálogos: Critias o de la Atlántida. México, Porrúa, 1984, p. 732-733.

Ramírez Sánchez, Manuel (2001). Estelas funerarias y grupos de parentesco en la región celtibérica. Texto síntesis de la tesis doctoral: "Epigrafía y organización social en la región celtibérica: los grupos de parentesco", Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de la Gran Canaria (España)

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA, diccionario de la Lengua Española, XXII Ed. T. 2,

REICHEL-DOMATOFF, Gerardo. Manual de Historia de Colombia. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1999

RICOEUR, Paul. La Metáfora Viva. Ed. Trota, Madrid, 2001.

RODRÍGUEZ, Pablo. *Los toros en la colonia. Fiesta de integración de todas las clases neogranadinas*, Revista Credencial-Historia, Febrero de 1995, N° 62

SHUBERT, Adrian. *A las cinco de la tarde. Historia social del toreo*, New York, USA, Oxford United Press, 2002

TAVERA Aya, Fernando. *Los Toros en Bogotá y Cartagena. Dos siglos de tradición republicana*. Revista Credencial-Historia, Febrero de 1995, N° 62

TODOROV, Tzvetán. La conquista de América. El problema del Otro. (Carta a los Reyes Católicos, 21/10/1492), México, Siglo XXI, 1987,

TURNER, Víctor. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, United States of America, Cornell University Press, 1974

TURNER, Víctor. *El proceso ritual, estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988

TURNER, Víctor. La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu. México, Siglo XXI Ed., 1997

TURNER, Víctor. Symbolic Studies. Annual Review of Anthropology. Vol. 4 (1975) p 145-161

TURNER, Víctor. The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. New York, Aladine de Gruiter, 1995. P 13-14.

Viajes de Marco Polo. Madrid, Akal. 1998

VIGNOLO, Paolo y BECERRA, Virgilio (Editores). El Darién en el Imaginario de los Conquistadores. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2011.

WEBER, Max, Sociología de la Religión. Madrid, Ed. Istmo, 1997

WEBER, Max. Economía y Sociedad, esbozo de sociología comprensiva, México, Fondo de Cultura Económica, 2002

WEBER, Max. Economía y Sociedad, esbozo de sociología comprensiva, México, Fondo de Cultura Económica, 2002

WEBER, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Madrid, Península, 1994.

WEBER, Max. Sociología de la Religión. Madrid, Istmo, 1997

WEBER, Max. Sociología de la Religión. Madrid, Istmo, 1997.

WEILER, Vera. Lucien Levi-Bruhl. Visto por Norbert Elías. Revista Mexicana de Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. 70. Mun. 4, octubre-diciembre de 2008

WEILER, Vera. Lucien Levi-Bruhl. Visto por Norbert Elías. Revista Mexicana de Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. 70. Num. 4, octubre-diciembre de 2008.

## WEBGRAFIA

ALEDÓN, José Aportaciones del toreo Caballeresco al toreo moderno, (ensayo), Tomado de:

[http://www.taurologia.com/imagenes/fotosdeldia/597\\_aportaciones\\_del\\_toreo\\_caballeresco\\_al\\_toreo\\_moderno.pdf](http://www.taurologia.com/imagenes/fotosdeldia/597_aportaciones_del_toreo_caballeresco_al_toreo_moderno.pdf). Extraído: 18/10/2011

[http://nuestramusica.unex.es/nuestra\\_musica/musihistorica/MEDIEVAL.HTM](http://nuestramusica.unex.es/nuestra_musica/musihistorica/MEDIEVAL.HTM). consultado: 05/08/2011

<http://www.citytv.com.co/videos/37890/la-tienta-seleccion-de-las-vacas-bravas-madres-de-los-toros-que-luego-estaran-en-una-corrida>. Consultado: 22/11/2011

[http://www.taurologia.com/imagenes/fotosdeldia/597\\_aportaciones\\_del\\_toreo\\_caballeresco\\_al\\_toreo\\_moderno.pdf](http://www.taurologia.com/imagenes/fotosdeldia/597_aportaciones_del_toreo_caballeresco_al_toreo_moderno.pdf). Extraído: 18/10/2011

<http://www.voyalostoros.com/index.php?section=29&module=navigationmodule>.  
<http://www.voyalostoros.com/index.php?section=29&module=navigationmodule>.  
Consultado: 19/11/2011

<http://www.youtube.com/watch?v=dul3oYMeG54&feature=related>, consultado:  
4/11/2011

[http://www.youtube.com/watch?v=Q\\_XxylgtOuo&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=Q_XxylgtOuo&feature=related). Consultado:  
15/11/2011

<http://www.youtube.com/watch?v=RQnSKqZ-XVg&feature=related>. Consultado:  
10/09/2011

Revista voy a los Toros,

<http://www.voyalos toros.com/index.php?section=29&module=navigationmodule>.  
Consultado: 13/11/2011

<http://www.youtube.com/watch?v=4ZDxg32t-jU>. Consultado: 15/11/2011

<http://lafiestabravacpl.blogspot.com/2009/03/ritos-y-trofeos.html>. consultado:  
19/11/2011

<http://elartetaurino.com/el%20alquacilillo.html>. Consultado: 10/11/2011

<http://www.red2000.com/spain/toros/1index.html>. Consultado: 12/11/2011