



Diálogos Latinoamericanos

ISSN: 1600-0110

au@au.dk

Aarhus Universitet

Dinamarca

CIFUENTES-ALDUNATE, CLAUDIO

Tauromaquia -o ese extraño placer de la visualización de la muerte-

Diálogos Latinoamericanos, núm. 20, junio, 2013, pp. 119-133

Aarhus Universitet

Aarhus, Dinamarca

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16229035006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Tauromaquia —o ese extraño placer de la visualización de la muerte—

CLAUDIO CIFUENTES-ALDUNATE

Abstract

The present article focuses on the practice of bullfighting and the significant thickness that goes beyond the simple act of the modern spectacle. It is an attempt to archaeological and semiotic reading of this practice, seen as a fossilized ritual of other older practices and meanings that drags on their way through the successive civilizations that have given its origin. The thickness of these readings does not rule out a possibility of psychoanalytic interpretation related with a reflection on the symbolic link between the bull and power. All those layers of significant thickness may explain the irrational fascination Spanish or Latin American people audience that assist and live, perhaps unthinkingly, (read unconsciously) forgotten symbols and rituals.

Key words: Bullfighting, origin, myths, semes, power and psychoanalysis.

La tauromaquia en su diacronía

En el origen de la humanidad, encontramos una actividad pragmática de sobrevivencia: la caza. Esta actividad viene representada como un sema¹, una

¹“Le sème désigne communément l’”unité minimale” (comparable au trait pertinent ou seulement distinctif de l’École de Prague) de la signification: situé au plan du contenu, il correspond au phème, unité du plan de l’expression. En maintenant le parallélisme entre les deux plan du langage, on peut dire que les sèmes sont des éléments constitutifs des sémèmes, tout comme les phèmes le sont des phonèmes, et qu’un système sémantique peut être postulé – à titre d’hypothèse – pour rendre compte du plan du contenu d’une sémiotique, comparable au système phonologique dont les articulations constituent le plan de l’expression.” (Greimas,1979: 332)

unidad 'mínima'² de significado, como un componente en la significación original de la tauromaquia, divertimento que más tarde adquirirá un significado religioso o sacrificial. Sin duda, en el fenómeno de la tauromaquia, hay un haz de significantes imposibles de detectar en su totalidad, y por ello mi análisis se dirige a una lectura del fenómeno viendo sus semas componenciales más evidentes, desde los cuales es posible tejer una lectura subyacente.

Mi intención es hablar de la corrida como una experiencia colectiva y, por ello, como experiencia social, y así extraer los componentes simbólicos de este ritual, componentes que hacen que muchas personas se dejen seducir por este espectáculo. Haremos un recorrido histórico de la relación entre el hombre y el toro desde la antigüedad hasta nuestros días, tratando de encontrar los significantes que transitan en muchos textos y que enriquecen la comprensión de la tauromaquia actual.

La tauromaquia en su diatopía

La tauromaquia es una práctica o ritual que se extiende como fenómeno de origen europeo más allá de sus fronteras continentales, a América Latina, lugar donde la tauromaquia y el toro llegan traídos por el conquistador durante el período colonial. Hoy día se practica en España, Portugal, Sur de Francia, México, Colombia, Costa Rica, Perú, Bolivia, Venezuela y Ecuador. También en China (lucha 'entre' toros), y como fenómeno relativamente reciente se practica en San Diego, California, en EE.UU. La corrida fue parte de las prácticas sociales en casi todos los países colonizados por España. La independencia de los países latinoamericanos (alrededor de 1810) produjo la prohibición del toreo en muchos lugares (Chile, Argentina, Uruguay, etc.) permaneciendo en otros, como los países arriba nombrados. Filipinas, en 1898 se independiza de España y con ello se prohíbe también la tauromaquia.

No creo equivocarme en afirmar que la práctica de la corrida en España y en los países latinoamericanos, que aún la practican, se mantienen en un

2 "La définition approximative du sème comme 'unité minimale' du contenu, doit être remise en question non seulement dans son statut d'unité, mai aussi d'unité minimale." (333)

marco general de normas del juego. Esto es precisamente lo que permite el trasiego de toros y toreros de un país a otro. Son estos países, que quedan circunscritos en un mismo tipo de práctica concreta de esta fiesta ritual, a los que yo me referiré. Es éste el marco de manifestación del fenómeno que me permite hacer válido este estudio en lo que respecta a las capas significantes del mismo y a los sentidos patémicos explícitos e implícitos manifestados en la afición espectadora.

Es por esa misma diversidad de países que poseen o poseyeron la práctica del toreo que cabe preguntarse si aquellos aspectos de la tauromaquia (considerada como un ritual que permite visualizar la muerte) pueden ser comunes a todos. ¿Es lícito hacer una lectura o interpretación del ritual como válido para todos los espectadores, considerando que las carencias motivantes del deseo de ese colectivo de individuos, y el flujo del deseo, en relación al espectáculo, es diferente en cada uno de ellos? Todo esto se debiera ver considerando que cada modalidad de deseo (o de carencia) determina el modo de percibir la tauromaquia como objeto.

Sin embargo mi estudio se centrará no tanto en el problema de la libido nacional o individual —productora del deseo-de-*ver* el espectáculo— sino su competencia simbólica (me refiero a los virtúemas de la connotación)³ vista a través del espesor signifiante que le ha dado la historia y el origen prehistórico (léase arqueológico) del mismo.

Vista la tauromaquia desde el punto de vista sociopolítico, vemos que al interior de la práctica de estos espectáculos masivos, que concentran a muchas personas en algo “otro” de aquello que llamamos *res publica*, (cotidianeidad, política, problemas *reales*) hay siempre intereses de Estado que hacen uso de estos espectáculos para desviar lúdicamente la atención social. Me refiero al aspecto manipulativo que posee la fascinación del circo y, en este caso, de la tauromaquia para muchos: *pane et circensem*.

Se debe decir que la tauromaquia no siempre ha sido un tipo de afición al que pudiéramos catalogar de mayoritario o muy popular al interior de la sociedad española, así como tampoco en Latinoamérica, Francia o Portugal.

³ “Langue et compétence sont considérées comme dotées d’une existence virtuelle et elles s’opposent (et sont logiquement antérieures) l’une à la parole, l’autre à la performance, conçues comme des actualisations de potentialités préalables.” (Greimas, 1979: 52)

Se encuentran algunos estudios que comprueban que en España ha tenido una popularidad fluctuante y que su desarrollo cronológico, en ese fluctuar, va al ritmo del período político que el país vive: más dictatorial o absolutista ha sido el gobierno, mayor interés y mayor promoción ha tenido la corrida⁴.

Podemos citar como ejemplo estratégicamente político de la corrida que el último rey absolutista de España, Fernando VII, cerró todas las universidades y al mismo tiempo abrió muchas escuelas de toreo desde donde promovió la tauromaquia que conocemos hoy (Escoda, 2005).

Escoda comenta en su artículo “Los orígenes de la tauromaquia, el arte de depravarse” que, en el mismo período, “en otros países —como Inglaterra— se había prohibido la tortura pública, pues ésta se consideraba degradante y animalizante para la gente, tanto se tratara de personas como de animales” (2005: 4).

Como queda expuesto, aparte del uso estratégicamente político y de cómo ha servido a los intereses del estado —como sustituto del circo— resulta interesante preguntarse sobre la semiótica de este espectáculo taurino más allá de que apele (o no) a todos los espectadores de la misma manera en lo que respecta a la modalización de este espectáculo como objeto a *desear / ver*.

Visto desde una óptica *junguiana*, podemos constatar que Jung identifica una representación de lo instintivo, de lo animal, en la figura del toro (Henderson, 1960: 147). Dentro de esta línea psicoanalítica, la corrida viene considerada como un duelo entre la espiritualidad iluminada y el instinto. La hermenéutica de esta lectura basa su interpretación en el hecho de que la corrida retoma viejos rituales y creencias, se trataría de una evolución de representaciones simbólicas sociales del toro anteriores a su práctica odierna, como por ejemplo, en la antigüedad romana, la fe en el dios persa y mediterráneo Mitra. El héroe Mitra viene divinizado por el hecho de vencer sobre un toro: “Mithra, comme Orphée, représente le desir d’une vie de l’esprit qui le permettrait à l’homme de triompher de ses passions animales

4 Para esto véanse los estudios de Vibeke Hansen *Barcelona antitaurina 2004. Betydninger og implikationer*. Speciale til Center for Spansk, Syddansk Universitet, November 2006; og , Carrie B. Douglass *Bulls, bullfighting and Spanish identities*. Tucson University of Arizona Press, 1997.

primitives, et qui, après une ceremonie d'initiation, lui donne la paix" (Henderson, 1964: 148). El culto a Mitra llega a España alrededor del siglo I antes de Cristo, bajo el imperio romano (Delgado Linacero 1996). En el ritual se ofrecía un toro al que se sacrificaba con una daga y se bautizaba al creyente con la sangre del toro⁵.

Hasta aquí podemos adicionar algunos componentes sémicos como *virtuemas*, o existencias significantes implícitas, provenientes de antiguas prácticas que parten desde los primeros enfrentamientos entre el hombre y el toro. La caza, actividad que viene de una necesidad que podríamos llamar "elemental": comer, vestirse (como nos lo corroboran las pinturas de Altamira y otras pinturas rupestres más tardías), para desde allí ritualizar la actividad en una demostración de valentía, así como sucede no en el ritual, sino en el mito de Mitra: una iniciación a la edad adulta masculina⁶.

Dentro de la ritualización del toreo tenemos implícita la presencia del célebre *mito del héroe*, el cual debe salvarse a sí mismo y estar preparado para salvar a la colectividad de un enemigo simbólico e hipotético⁷. En este objeto inicial de análisis que remonta a la antigüedad romana, tenemos paralelamente una lectura colectiva e individual de la tauromaquia como ritual. El toro es la bestia que debe dominarse. Él representa, en sus componentes sémicos, un poder invencible. Fuerza, agresividad, masculinidad. Si se vence al toro se vence el otro lado de sí mismo: lo incontrolable. Por otra parte —si se vence aquello que representa lo más viril— el estatuto simbólico de la propia virilidad, también crece⁸.

5 Véase Campos Méndez, 2004.

6 En este sentido debe decirse que estamos —por exigencia de nuestro objeto de análisis— moviéndonos en un universo exclusivamente masculino, donde la mujer—hasta ahora— ha tenido acceso sólo como espectadora, fenómeno que comienza a cambiar (Véase "Las Spice Girls del toreo" 1997: 62-64).

7 "Sans cesse, on entend la même histoire décrivant la naissance miraculeuse, mais obscure du héros, les témoignages précoces de sa force surhumaine, son ascension rapide à la prééminence ou au pouvoir, sa lutte triomphante contre les forces du mal, (...) je crois que ce schème a un sens à la fois pour l'individu qui s'efforce de découvrir et d'affirmer sa personnalité, et pour une société toute entière, qui a besoin aussi d'établir son identité collective" (Henderson, 1964:110).

8 La virilidad amenazada del toro se encuentra amenazada por la virilidad del torero, ésta también amenazada por el toro. Se trata en resumidas cuentas de quién penetra a quién

En consecuencia los componentes sémicos de la figura del torero quedan estructurados de manera tal que la “fuerza” queda relacionada con “la luz”, es decir la racionalidad que vence la oscuridad, lo irracional, lo instintivo. Tenemos así la naturaleza (el toro) y la cultura (el héroe, Mitra, el torero), instinto, por un lado, dominancia y control, por el otro.

Mi intención al refrescar en mis lectores el origen de la tauromaquia como caza=> ritual => juego (de circo) es comprobar que en estos elementos hay una base que subyace en el espectáculo actual. No podemos comparar el toreo con un deporte cualquiera, ni siquiera con un deporte. Todo esto lo digo a pesar de que nadie puede negar que en cualquier deporte se pueda encontrar un correlato simbólico del deporte en cuestión, en lo que respecta a los aspectos simbólico-inconscientes del mismo, que pueden ser de orden colectivo o privado, o también, colectivo y/o privado.

En *Historia de la Tauromaquia*, dice Manuel Ríos Ruiz, al igual que otros historiadores, que el origen de la corrida provendría de dos fenómenos cretenses: La celebración del mito del Minotauro y el deporte del salto sobre el toro (*taurokatapsias*).

La ritualización del mito del Minotauro en España surge de las muchas colonias cretenses que había en el país. Cook (1965) en su libro *Zeus* constata que el sol, en la sociedad cretense, era considerado o estaba representado por un toro y Espasa Calpe (1954) agrega que el laberinto, en el ritual de la isla, era una orquesta con forma de sol. En esta área se danzaba una danza imitativa. La persona que bailaba (y que representaba el sincretismo de Helios/Apolo) estaba vestida como un toro. La persona que en Knosos llevaba la máscara del toro, era el príncipe. De esta manera se marcaba el origen divino o solar del príncipe (volveremos a la relación entre el toro y el poder político).

Del ritual de minotauro a la corrida

En la forma actual de la corrida, podemos constatar que tenemos una subversión de los significantes al interior del mito del minotauro. El

Proponiendo una doble lucha simbólica: luz y oscuridad, en un campo semántico, y mayor o menor virilidad a determinar en la lucha.

minotauro vivía en la oscuridad y el héroe iba al interior del laberinto para enfrentarlo, mientras que la corrida actual es así que el torero espera afuera, en la luz (específicamente en la parte sin sombra de la plaza). La figura del torero fortifica la intensidad de la luz con su traje (el traje de luces) y así tenemos —en el uso del traje— una función práctica en el contraste entre luz y oscuridad y al mismo tiempo una función simbólica. De esta manera aquello que una vez fue una ‘unidad’ (el toro o el minotauro, que representaban el sol) en la corrida actual ha sido disociado y subvertido. Ahora se asocia el elemento solar al hombre. El toro pierde su relación con lo divino y la relación con la luz y su positividad viene adjudicada al —y ‘reflejada en’— el hombre.

El desarrollo del ritual

Cuando se leen las diferentes interpretaciones sobre el mito del Minotauro, se puede constatar que la mayoría de los mitólogos leen esta figura como una personificación del sol⁹. No se sabe exactamente qué destino tenían las siete jóvenes y los siete adolescentes que según el mito debían ofrecerse al Minotauro. Se cree que era un ritual simbólico donde eran devorados por el monstruo. Sin embargo, antes de morir tenían que completar rituales especiales, como por ejemplo participar en una danza mimética. Los jóvenes bailaban llevando una espada y las jóvenes una guirnalda de flores en el pelo (Espasa-Calpe 1964). Visto así, en el pasaje histórico del Minotauro de mito a rito, una serie de elementos se hacen reconocibles en la corrida en su versión española:

a) Una relación entre un héroe que encarna la muerte posible en el ritual. Teseo en la antigüedad => el torero en la actualidad.

b) Tenemos en ambos casos (rito y corrida) una ritualidad mortal que se representa como un “tipo de danza”. En este sentido no son pocos los

⁹ De algunas leyendas, como la de Telos, se desprende que las víctimas eran quemadas vivas dentro de un toro de bronce, con la finalidad de renovar la fuerza del rey y del Sol, a los cuales el animal personificaba (Espasa-Calpe: 716).

antropólogos y críticos de la cultura que consideran la tauromaquia como una suerte de coreografía o danza *de y con* la muerte.

c) Una arena (en la versión española) y una orquesta (en la versión griega) cuya forma, en ambos casos, alude al sol.

d) Tanto los toreros hispanos como los adolescentes del mito griego llevan una espada.

e) Los toreros son, en su mayoría, hombres jóvenes que deben —como los jóvenes del ritual del mito— representar una cierta vitalidad.

Tenemos, en la misma corrida, una disociación del toro, como simbolizante, y lo simbolizado: el sol. Aparecen como dos unidades diferentes y en esta disociación el toro viene debilitado por la divinidad que representa el sol, ahora solidario con el hombre.

Tanto en la corrida como en el mito ritualizado tenemos un juego entre luz y oscuridad: los jóvenes en el mito, y también Teseo, deben entrar al laberinto o la gruta para encontrar al minotauro. El héroe —en el mito— viene desde la luz a la oscuridad a la confusión (lo laberíntico) y al consecuente miedo. En la corrida, el torero —como hemos dicho— espera en la luz, en tanto que es el toro que viene desde la oscuridad. Según la tradición, estos toros, que siempre han vivido en libertad y en pleno campo, deben ser reclusos en un pequeño y oscuro establo durante tres días, para desde allí salir directamente hacia la enceguedora luz con lo cual el animal tiene una posibilidad mínima para poder defenderse. Por otra parte, el traje de luces del torero está siempre bordado de cientos de piedrecillas brillantes para doblar el efecto de ceguera en los ojos del toro. De esta manera el torero posee una relación solidaria con la parte ahora disociada del toro: el sol.

Visto así se podría pensar que en el desarrollo del ritual que tenemos hoy día, se encuentran muchos mitemas (Lévi-Strauss 1958), o unidades mínimas componentes del mito que están en relación inversa al mito original. La tauromaquia actual podría, en este sentido, considerarse como una ‘venganza’ contra lo que sucedía en el período primitivo, donde el sol era solidario con el toro. Ahora el sol es un elemento solidario con el hombre, y el toro tiene menos posibilidades de defenderse a la luz de este nuevo laberinto de luz: la arena.

La corrida actual se puede considerar como un ritual fosilizado, donde una fase primitiva del hombre se petrificó, donde la forma y el contenido nos remite a elementos proto-origenarios: la lucha, la caza, el hombre, el toro y sus relaciones simbólicas. Sin embargo hay que agregar que en el ritual participan otros elementos importantes, aunque menos evidentes, tales como el olor de la transpiración del toro y del hombre, transpiración cuya causa — en ambos casos— es física y psíquica conectándose con el miedo y con la fisicidad escatológica de la sangre derramada y de los excrementos de animales. Todos estos elementos, más lo visual y el elemento músico-auditivo (que no tocaré) engloban *lo sensitivo* de la corrida. A pesar del evidente primitivismo e irracionalidad contenida en su celebración, se encuentran, hoy, los mismos elementos de antaño, tales como los significados simbólicos de luz y oscuridad, racionalidad e instinto, y la arena como un paréntesis social de la colectividad, un detenerse en la rutina diaria para asistir a un acto simbólico que tiene mucho de misterio¹⁰ (incluso en la actualidad, aquello que sucede en la plaza de toros no se debe ver públicamente, ni siquiera se puede ver al torero yendo por la calle vestido como tal, aunque viva en un hotel junto a la plaza de toros, debe ser transportado dentro de la arena, sin que el público de la calle lo pueda ver).

Pero hay la presencia de otro importante elemento de la corrida: la muerte, lo tenemos también en su ‘pre-historia’. En el circo romano, cuya forma arquitectónica aún está de manera palimpséstica en la forma de la plaza de toros. El circo romano —como actividad social e institucional— comienza como un ritual al dios Marte que se celebraba después de la muerte de un gran guerrero al que se homenajeaba, por su valentía, con una serie de combates. Al inicio se trataba sólo de gladiadores, pero más tarde se introdujeron animales, entre los cuales los más terribles eran los leones y los toros, aparentemente un tipo de toro que ya no existe cuyo nombre era Uro, que fue introducido al circo por Julio César, después de que éste hubiera estado en España (www.revistaiberica.com/Grandes_Reportajes/toro.htm).

¹⁰ Posteriormente se han documentado otros elementos, como danzas al sol de orden simpático, que existieron más tarde. Luego del período del ritual del minotauro, donde los bailarines, mientras bailaban en un laberinto pintado en el suelo, llevaban —con su danza— al sol hacia su destino (Espasa-Calpe: 716).

Los elementos comunes entre la tauromaquia y la lucha de los toros con los *bestiarii* (gladiadores que luchaban contra animales) es precisamente una cierta secularización en relación con lo ritual. En ambos casos el ritual se vuelve un espectáculo donde sus significantes permanecen como un texto implícito que se vive y se celebra subterráneamente en la conciencia de los espectadores. Sin embargo, éstos vienen a experimentar la muerte *en otro*. Vienen a ver la llegada de lo definitivo, la interrupción de la vida.

El tránsito que hace el toro desde la oscuridad a la luz y de allí a la oscuridad otra vez, (la muerte o el oscuro establo) testimonia el estatuto simbólico que tiene la oscuridad. Muchos autores atestiguan que la relación entre el toro y la muerte, en la cultura mediterránea, viene del antiguo Egipto (Delgado Linacero, 1996: 152). El dios egipcio Apis está representado por un toro. Su representación icónica lo muestra a menudo portando un ataúd hacia el reino de los muertos.

La relación del toro y la muerte, y al mismo tiempo con el poder, es tan antigua como la cultura egipcia, donde el significado del toro está asociado al poder del sol y a la fecundidad. Estos semas de fecundidad y muerte, se encuentran en todos los textos que hablan de la figura sincrética del dios Amón-Ra: mezcla del dios Re (o Ra) y Amón, también llamado *alimento de la vida o las cuatro vírgenes del toro*.



Nótese el sol, como elemento fecundador, situado entre los cuernos del toro.

Se dice de él, en un rezo, lo siguiente:

Señor de todos los dioses
Dios benéfico y amado
Dispensador del calor vital a todo magnífico ganado.

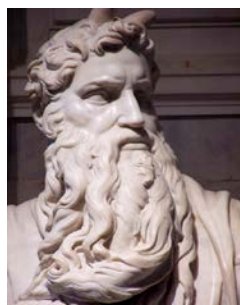
(Delgado Linacero, 1996:149,154)

Salud a ti, Amón-Re,
Señor de los tronos (...) de Tebas
(...)
Único entre los dioses de su tiempo,
Toro espléndido de los dioses,
Padre de los dioses,
Creador de los hombre,
Creador de los animales y el ganado.

(Delgado Linacero, 1996:150-151)

Es a partir de la divinización del toro, en razón a su significado de poder, fuerza, fecundidad, autoridad, padre de los dioses, que tenemos los componentes mínimos de significado, o semas, que comparten el sol y el toro. Son estas isotopías o elementos significativos redundantes que nos permiten asociar el *poder* con la simbólica del toro, como sinónimo de poder, y, desde allí, su relación con la simbólica del *sol*. Así se establece la relación entre el toro y el poder político.

Al interior de la historia universal podemos constatar que no en pocas culturas se creó una relación entre el toro y los valores monárquicos o divinos. De manera tal que las personas que se relacionan con lo divino —o con la realeza— en algunos casos venían representados con cuernos, como sucede con Moisés o con Alejandro de Macedonia.



Un aspecto interesante, desde el punto de vista etimológico, es la relación de los vocablos según explica Ruiz (2010) : *cuerno* y *corona* provienen del sánscrito *krn* que significa contemporáneamente *corona*, *cráneo* y *cuerno*, y relaciona, así, el semicírculo que originalmente es llamado *corona* con los cuernos del toro. De esta manera *coronado* o *provisto de cuernos* va a remitir a *poder político* puesto que *cuerno* y *corona* comparten el sema de *poder*¹¹.

El poder humano ha tomado para sí elementos del toro y es por esto que se puede suponer que la lucha contra el toro puede ser leída implícita y simbólicamente como una lucha contra un poder político institucionalizado.

11 Esta información es confirmada por nuestra consulta a English Sanskrit Dictionary de Sir Monier-Williams: 'Ornament for the head denoting royalty; top of the head, top of any thing' y en estos últimos sentidos 'cuernos'. La Sagrada Biblia repite de alguna manera estos sentidos en su sistema simbólico en lo que respecta a la relación 'cuerno-poder' (Profecía de Zacarías): 1:18-19 "Tuve otra visión, en la cual vi aparece cuatro cuernos- Le pregunté al ángel que estaba hablando conmigo qué significaban aquellos cuernos, y él me contestó: Estos representan el poder de los que han dispersado por todas partes a los habitantes de Judá, Israel y Jerusalén".

1:20 "Después el Señor me hizo ver a cuatro herreros".

1:21 "Yo pregunté: ¿A qué han venido estos herreros? Y él me contestó: Así como esos cuernos representan a los que dispersaron a Judá, de tal modo que nadie podía levantar cabeza, estos herreros han venido a hacer temblar de espanto y a cortarles los cuernos a las naciones que, dando cornadas a Judá, dispersaron a sus habitantes". Zacarías, 1: 18, 19 y 20.

Además San Juan agrega en El Apocalipsis: "Y los diez cuernos que has visto son diez reyes, que aún no han recibido reino; pero por una hora recibirán autoridad como reyes juntamente con la bestia". El Apocalipsis 17: 12.

El toro posee elementos simbólicos reductibles a semas o unidades mínimas de significado, que nos remiten a un momento muy lejano del desarrollo de la relación entre el hombre y el toro. Estos momentos nos hablan de una identificación del animal con el poder divino y, más tarde, con un poder divino y político. Es por esto que en algunos rituales, como lo muestra Delgado Linacero (1996: 201) se tiene que beber la sangre del toro. Este acto traslada a quien la bebe, la fecundidad del toro y el poder para la humanidad. Sucede lo mismo si la sangre cae a la tierra.

Uno de los significados implícitos de la corrida podría ser privar al toro, o más bien apropiarse de su poder y de su fecundidad. Luego que el torero ha dado muerte al toro en la arena, se tiene la costumbre de castrarlo y comerse las criadillas. Este gesto se puede leer como *incorporar* el poder *central* de toro. Al mismo tiempo tenemos aquí una feminización del toro, donde el torero dobla, de manera simbólica, su poder masculino cortando los atributos masculinos del toro (Douglas, 1984).

Como comenta Douglas (1984), existen otras lecturas psicoanalíticas de la corrida donde entre otras cosas se lee la espada del torero como un instrumento fálico cuya meta es penetrar al toro, sobremasculinizándose de esta manera él mismo. Nuevamente este acto se leería como una feminización del toro, donde lo humano-masculino se enfrenta a lo animal-masculino. El torero también se apropia de esa animalidad para sí, sometiéndola a su lado, representativo de lo racional.

Además, Douglas (1984) presenta otras lecturas de la corrida, algunas de ellas complementan las lecturas hechas en una simbólica psicoanalítica, que he esbozado aquí.

No son pocos los investigadores que han usado el aparato psicoanalítico freudiano y que han leído en el toro una representación de la figura del padre. Cuando el torero mata al toro, en una óptica edípica, expresaría —de manera inconsciente y soterrada— el odio hacia la figura del padre rival ante el amor de la madre. Pero como Lacan (1967) ya ha constatado, no se trata sólo de la figura del padre físico, la que es atacada, sino todas las instancias que poseen una función paterna y que representan la ley o las condiciones inevitables bajo las cuales tenemos que vivir, tales como las autoridades al interior del mundo político, la iglesia, la pobreza y el Estado en general.

Luchar contra el toro es luchar contra los significados históricos y psicosociales con los cuales el toro viene asociado. Se lucha por obtener sus significaciones positivas, pues se las quiere incorporar, se lucha contra sus significaciones simbólicas negativas, pues se las quiere eliminar. Después de una larga secularización de nuestra relación milenaria con el toro, nos hemos olvidado de (o reprimido) los motivos de esta lucha, que algunos, en España o en Latinoamérica sin explicarse por qué, aún contemplan fascinados.

Bibliografía

- Biblia (La Sagrada) (1987), Edicomunicación S.A.. Barcelona Félix Torres Amat (traductor de la vulgata latina).
- Caballero, Antonio (1979) "Las Spice girls del toreo". *Cambio* 16,1330: 62-64.
- Campos Méndez, Israel (2004) "Elementos de continuidad entre el culto del dios Mithra en Oriente y Occidente". *Transoxiana* 8, junio. URL: <http://transoxiana.org/0108/campos-mithra.html>
- Cook, Arthur Bernard (1964-65) *Zeus: A Study in ancient religion*. Vol. I&II. Biblo and Tanen (reprinted) : New York. (pp.600-601)
- Douglas, Carrie B. (1977) *Bulls, bullfighting and Spanish identities*. University of Arizona Press: Tucson.
- . (1984) "Toro muerto, vaca es": An interpretation of the Spanish Bullfight". *American Ethnologist*, 11(2): 242-258.
- Escoda, Elena (2005) 'Los orígenes de la tauromaquia, el arte de depravarse' Indymedia. URL: <http://www.ideasyaccion.org/tauromaquia.htm>
- Greimas, Julien Algirdas (1979) *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Hachette: Paris.
- Hansen, Vibeke (2006) *Barcelona antitaurina 2004. Betydninger og implikationer*. Tesina para Syddansk Universitet, Center for Spansk: Odense.
- Henderson, Joseph L. (1964) 'Les mythes primitifs et l'homme moderne', in C.G. Jung *L'homme et ses symboles*. Robert Laffont: Paris.Freud, Sigmund (1981) *Obras completas*. Biblioteca Nueva: Madrid.
- Jung, C.G. (1964) *L'homme et ses symboles*. Robert Laffont: Paris

- Lacan, Jacques (1967) *Écrits*. Le Champ Freudien. Editions du Seuil: Paris.
- Lévy-Strauss, Claude (1958) *Anthropologie Structurale*. Éditions Plon: Paris.
- “Minotauro” (1958) *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo - Americana*, Editorial Espasa-Calpe S.A Vol. XXXV Madrid: pp.715 – 716.
- Monier-Williams, Monier (1899) *English - Sanskrit Dictionary. Etologically and philologically arranged with special reference to cognate indo-european languages*. The Clarendon Press: Oxford.
- Ríos Ruiz, Manuel (1990) *Aproximación a la tauromaquia*. Ediciones Istmo: Madrid.
- Ruíz F., E. (2005) “El verbo binario devuelve la vida a la muerte y otorga equilibrio a la vida”, in *Baphomet*. URL: http://eruizf.com/biblioteca/martinistas/circulo_acanto_19/circulo_acanto_19_baphomet.pdf [fecha de consulta 15.03.13]