

UNA MUERTE RITUAL. INTRODUCCIÓN A TAUROMAQUIA Y PSICOANÁLISIS

Pedro Romero de Solís y Gerhard Steingress¹



En *The American Imago. A Psychoanalytic Journal for the Arts and Sciences*, la revista fundada en EE.UU. por los secuaces de Sigmund Freud, William H. Desmond, en 1952, publicó un artículo memorable que sirvió de estímulo para que otros pensadores norteamericanos participaran en una ronda de trabajos sobre la interpretación psicoanalítica de la fiesta de toros. Dedicamos este número monográfico *Toros y Psicoanálisis* a aquella interesante discusión ampliada con contribuciones más actuales pues los editores, Pedro Romero de Solís y Gerhard Steingress, están convencidos del interés que presenta este tipo de análisis –que no se ha prodigado entre nosotros– para el buen entendimiento y la comprensión de este fenómeno tan intensamente polisémico como son las fiestas y las funciones de toros.

En consecuencia, la *Revista de Estudios Taurinos* publica en este número, además, de “La corrida de toros como ritual religioso” del mencionado Desmond (1952), otros artículos dados a la estampa a mediados del siglo XX por la revista *The American Imago*² sobre el tema que nos preocupa y que son: de

¹ Pedro Romero de Solís (promero@us.es) –director de esta *Revista de Estudios Taurinos*– y Gerhard Steingress (gst@us.es) –secretario de *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*– son profesores titulares del Departamento de Sociología de la Universidad de Sevilla.

² Fundada por Hanns Sachs (Boston), publicada y editada por George B. Wilbur.

Winslow Hunt “Sobre la Corrida de Toros” de 1955, “El mito de don Juan” de Dallas Pratt D. M. de 1960, “El torero. Estudio sobre dialéctica sexual” de John Ingham de la Universidad de Berkeley (California, EE.UU.) de 1964 y “Toro muerto, vaca es. Una interpretación de la corrida de toros” escrito por Carric B. Douglas de la Universidad de Virginia (EE.UU) en 1984 (Fig. n.º 1). Además, hemos añadimos otros dos análisis freu-

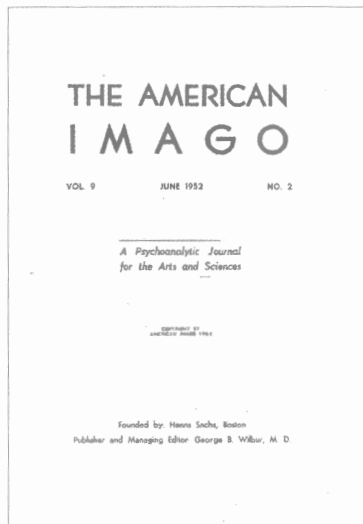


Fig. n.º 1.- *American Imago*, cubierta de un n.º de la revista publicada en los EE.UU. y en cuyo origen tuvo una notable intervención el propio Sigmund Freud.

dianos debido, el primero, a Víctor Gómez Pin de la Universidad Autónoma de Barcelona³ –“Tauromaquia e interpretación freudiana del origen de la fiesta”– y, el segundo, a los profesores de la Universidad alemana de Nideirheim (Mönhengladbach) y de

³ Es miembro fundador de la Fundación de Estudios Taurinos y del consejo de redacción de esta revista.

la Escuela Superior Católica de Mainz, respectivamente, Gunzelin Schmid Noerr y Annelinde Eggert —“El reto de la corrida. Sobre el sentido latente de un ritual profano”—. Estimamos que estos artículos juntos constituyen quizá el análisis más completo que se haya escrito de las fiestas de toros y de las corridas de muerte desde una perspectiva psicoanalítica y que, como puede comprobarse, ofrecen unos resultados que amplían, hasta extremos imprevistos, la amplia significación de la Tauromaquia.

Los autores de esta Introducción tenemos que agradecer, a Dominique Fournier el que le diera a Pedro Romero de Solís noticia de estos análisis y le pasara copia de algunos de los artículos que aquí publicamos, a Víctor Gómez Pin por haber cedido los derechos de publicación de su trabajo, a M.^a Dolores Vargas de la Universidad de Alicante por habernos provisto del artículo de Douglas. Gerhard Steingress, en particular, ha aportado y traducido el ensayo de Gunzelin Schmid Noerr y Annelinde Eggert. Deseamos, igualmente, hacer extensivo nuestro agradecimiento a Rafael Mazarrasa por la traducción de los textos americanos, a Manuel Guil por sus lecturas y correcciones y a María Pérez de Lama por sus tareas de documentación y composición.

II

La mayoría de los investigadores que se interesaron por la corrida de toros partieron de una evidencia: que la corrida de toros se desarrolla siguiendo un ceremonial que se halla estrictamente sujeto a norma. Desmonde recuerda que Richard Harding Davis había escrito, en ese sentido, que «ningún otro juego se desarrolla con semejante observancia de ceremonia y protocolo, de tradición y orden de precedencia».

Por otra parte, los historiadores de la Religión, a partir de principios del siglo XX, habían puesto de manifiesto que el toro

había sido deificado en todas las antiguas civilizaciones: fue sagrado en Egipto, en Mesopotamia, en Persia, Creta, Grecia y en la India pero incluso Yahvé, el dios hebreo, llegó a manifestarse a los hombres en forma de toro (Fig. n.º 2). Y no me refiero, con ello, a manifestaciones heterodoxas de la religión

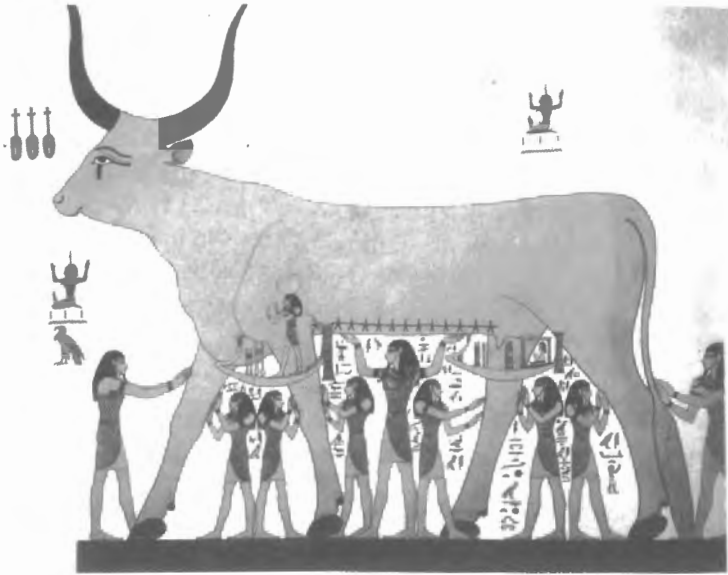


Fig. n.º 2.- El bóvido como símbolo del cielo en la religión antigua egipcia.

mosaica como fuera la adoración del Becerro de Oro (Fig. n.º 3) violentamente condenada en el *Éxodo* sino a otras modalidades de sacrificios táuricos, dentro de la ortodoxia bíblica, que han sido plenamente aceptados por ella y a los que me referí en otra ocasión (Romero de Solís, 1982). En efecto, la dimensión religiosa del toro fue ampliamente estudiada, a nivel mundial, en el primer tercio del siglo XX. Una época en que, es preciso recor-

darlo, coincide con la ascensión, hasta lo más alto del firmamento taurino, del toreo revolucionario de Belmonte, en la que el Conde de las Almenas organiza en Madrid una exposición sobre la Tauromaquia que incluye, por primera vez, piezas arqueológicas (1918) (Fig. n.º 4), en la que Picasso construye su



Fig. n.º 3.- Poussin: *La adoración del Becerro de Oro*, 1633-4, ól./l., 150 x 214 cms., Londres, National Gallery.

imagen compleja del toro hasta alcanzar su momento culminante en el célebre lienzo *Guernica* (1937) (Fig. n.º 5) y en la que Hemingway, con su *Muerte en la tarde* (1932), le da a la fiesta de toros una dimensión universal⁴ (Fig. n.º 6).

⁴ Hemingway sería in escritor de más en más leído y que hizo a los *sanfermines* famosos en los EE. UU., creando una corriente hacia Pamplona, en particular, de entusiastas que aun se vió incrementada a partir que obtiene del premio Nóbel de Literatura en 1954.

En efecto, numerosos son los trabajos históricos que se suman, uno tras otro, sobre la Tauromaquia española y sus orígenes, a los que habría que añadirle los literarios como, por ejemplo, *Los bestiarios* de Henri de Montherlant donde este autor reprodujo sus vivencias taurinas en los primeros años del



Fig. n.º 4.- Conde de las Almenas (1918): *El Arte en la Tauromaquia*, Catálogo de la Exposición, Madrid. En aquella exposición fue considerada, por primera vez, el origen arqueológico de la Tauromaquia.

siglo XX en España (1954), el gran poema de García Lorca *A las cinco de la tarde*, la más bella elegía española a la muerte de un héroe (2000), y la obra de teatro *Sin Razón* de Ignacio Sánchez Mejías, un torero, precisamente, que había introducido, con esta obra, una de las primeras manifestaciones de la presencia del pensamiento de Freud en España (1976) [1928](Romero



Fig. n.º 5.- Picasso: *Guernica*, fragmento, 1937. Apud Wather I.F, (1989): *Pablo Picasso 1881-1973, El genio del Siglo*, Colonia, Benedikt Taschen, pág. 68.



Fig. n.º 6.- Hemingway entre el Niño de la Palma y Antonio Ordoñez, en segundo plano, a caballo, Alvaro Domecq. Apud López de Uralde (2000).

de Solís, 2000) (Fig. n.º 7). Muy cerca de García Lorca, los surrealistas elevaron al toro hasta considerarlo una de sus figuras emblemáticas hasta el punto de llamar a su órgano de expresión literario *Minotaure*, la revista dirigida por Alfred Skira e inspirada por André Breton (Skira, 1931) (Fig. n.º 8).



Fig. n.º 7.- Ruano Llopis.: *Ignacio Sánchez Mejías toreando en el estribo*. Apud López de Uralde (2000: 8, 39).

III

Todas estas manifestaciones, producidas en un corto espacio de tiempo, tendieron a subrayar el carácter arcaico de las fiestas de toros y sugirieron que, en su origen, había un rito religioso. Por si fuera poco, en la literatura científica de finales del siglo XIX se

produjo un vivo interés por las instituciones sacrificiales y sus principales teóricos, Robertson Smith y Georges Frazer, al ser conocidos en Francia, deseneadenaron un gran interés entre los fundadores de la Sociología y la Antropología —como Durkheim, Levi-Bruhl y Van Gennep—. Poco tiempo después, uno de los principales discípulos de Durkheim, Marcel Mauss, estudiaba a fondo



Fig. n.º 8.- *Minotaure*, revista fundada en 1933 por André Breton y dirigida por Albert Skira; se considera el órgano de expresión del surrealismo.

las instituciones sacrificiales, llegándolas a considerar básicas a la hora de afrontar el estudio científico de la Religión y de la Sociedad (1968) [1899]. A estos autores hay que añadirle Freud que, en su libro más importante —si hemos de tener en cuenta su propio criterio—, *Tótem y Tabú* (1973) [1913], considera la institución sacrificial el fundamento de la sociedad, la religión y la moral (Fig. n.º 9).

Freud, al exponer su concepto de sacrificio, lo hace indisolublemente a los de fiesta y banquete. Para esto sólo tenía que seguir la tradición judía pues, en ella, sacrificio está íntimamente ligado a esas extensiones: sólo hace falta recordar las palabras pronunciadas por Moisés tan pronto como, una vez descendido del monte Sinaí, se aproxima al campamento de los israelitas y



Fig. n.º 9.- H. G. Casparius (Fot.): *Freud a los setenta años*. 1931. Apud Freud, (1973: III, Lám. 93).

escucha en la lejanía música de danza, preguntándose si se estaba celebrando algún sacrificio. En efecto, es imposible concebir un sacrificio sin el complemento de un banquete y una fiesta, esto es, decir sacrificio es, por consiguiente, decir simultáneamente festín.

Es más, para Freud todo sacrificio conmemora y reproduce un hecho fundacional que está en el origen de los tiempos y constituye el núcleo del pecado original: el asesinato del padre llevado a cabo por los hijos coaligados. Freud, ante la imposibilidad de demostrar tan tremendo acontecimiento, basándose en datos objetivos convenientemente contrastados, da a luz un mito, un mito, por



Fig. n.º 10.- *Horda de gorilas de montaña*. En estos simios antropomorfos es donde se produce, sistemáticamente, el intento de asesinar al padre por los hijos desposeídos de las hembras (Fot. de Nichols en Goodall y Schaller, 1993: 67).

consiguiente, moderno y científico, y escribe que fue *como si* los hijos/hermanos –la fratría– decidieran un día, puestos de acuerdo entre ellos, matar a su tiránico padre para dar fin a su insoportable monopolio sexual de todas las hembras. Este modelo de horda sigue vigente entre los simios antropomorfos superiores, en especial entre los gorilas (Romero de Solís, 2000) (Fig. n.º 10). El men-

cionado *mito científico* explica cómo, con aquel crimen tremendo, se inició el ejercicio político de la fraternidad. Freud insiste en que, como eran antropófagos⁵, devoraron en el curso de un festín orgiástico al padre instituyendo lo que habría de ser la primera fiesta de la Humanidad.

El paso siguiente fue sustituir al padre por un animal que lo representara y rodearlo de protecciones —de tabúes— para que nadie, individualmente, pudiera atacarlo. Inmediatamente después se instituyó una fiesta en conmemoración del asesinato primordial en la que se le daba muerte al animal sustitutorio y se devoraba colectivamente, denominándola *banquete totémico*.

IV

En los trabajos que a continuación se presentan, tanto William Desmond como Víctor Gómez Pin ponen en relación la corrida de toros con el festín totémico, y que el toro, como víctima sacrificial, según Desmond, es simultáneamente dios y hombre y, según Gómez Pin, representa la dramatización de la escena primordial en el curso de la cual los hermanos coaligados dieron fin a la animalidad.⁶ Desmond trae a su texto una cita impresionante de Hemingway, extraída de *Muerte en la tarde* donde queda expuesto con una claridad meridiana cómo el final de una fiesta popular de toros coincide con el sacrificio colectivo de la víctima:

⁵ Por ejemplo, el *Homo antecesor*, con más de 300.000 años de antigüedad, encontrado en Atapuerca (Burgos), era asimismo caníbal (Arsuaga y Martínez, 1998).

⁶ Prosiguiendo con el *mito científico*, el matador al asesinar al australopitécido padre dio fin a la animalidad, que era la naturaleza del australopiteco, y a partir de ahí los miembros de la fratría se hicieron hombres.

«... los participantes se abalanzaron sobre el toro, todos a una, con navajas, pinchos, cuchillos de carnicero y piedras; un hombre acaso entre sus cuernos, zarandeado arriba y abajo, otro volando por el aire, seguramente varios agarrándole el rabo, un enjambre de macheteros, piqueros y puntilleros que lo acosan, se le echan encima y lo apuñalan hasta que vacila y cae». (Cf. Hemingway en Desmonde, 1952: 2).⁷

Por su parte, Gómez Pin, a partir de sus recuerdos, por una parte, de los sanfermines donde los mozos se propinan succulentas dosis de guisos de carne de toro y, por otra, de unos acontecimientos ocurridos con ocasión de celebrarse una fiesta de toros en Navaluenga, un pueblo de Castilla de la España de 1977, que consistió, fundamentalmente, en que los mozos en rebeldía con el alcalde se apoderaron del toro con que la ciudad celebraba las fiestas: lo sacaron del ruedo, lo condujeron hasta el ayuntamiento, en cuyo balcón lo colgaron, se burlaron del toro-regidor y, unidos, lo condujeron hasta la orilla del río donde lo mataron, lo asaron y, entre todos, se lo comieron. Ambos autores afirman que, tras tan provocadores banquetes, se encuentra, nada menos, que la reproducción del *acontecimiento originario*, esto es, la supresión del padre por la horda y su devoración colectiva. Así pues, para Gómez Pin, la fiesta de toros no es ni más ni menos que la reproducción de la *fiesta* absolutamente hablando, es decir, del acto fundacional de la ley y de su transgresión que –con el nombre precisamente de fiesta– Freud expuso en *Tótem y Tabú*.⁸

⁷ Las traducciones de todas las citas de esta Introducción son debidas a R. Mazarrasa.

⁸ En el transcurso de la fiesta, en su organización y su razonamiento, se encuentra, sociológicamente hablando, la construcción del orden social a partir del caos impuesto por la naturaleza, que incluye –además de la naturaleza exterior (el ambiente)– los impulsos e instintos del ser humano (Ver Steingress, 2005).

Sin duda alguna, estas descripciones transmiten fielmente el momento culminante de numerosas fiestas populares de toros en España según se producen, todavía, en numerosas pequeñas comunidades aldeanas que están un tanto perdidas en las sierras y han vivido al margen de las grandes mareas de la historia. Sin embargo, en algunas capitales este esquema, aunque algo disimulado por la presión de la cultura urbana, sigue vigente para todo analista que no quiera quedarse en la superficie de los acontecimientos y no esté dispuesto a cerrar los ojos ante la evidencia. Me refiero, por ejemplo, a Soria. Allí, con motivos de las fiestas patronales de San Juan, las reses son conducidas por caballistas, automóviles y motocicletas hasta la plaza de toros situada en el centro de la ciudad donde son *corridas* y *recortadas* durante todo el día por los mozos ante millares de espectadores. Los toros, costeados mediante subasta pública que organizan las *cuadrillas* –representantes de los doce barrios de Soria– son, finalmente, lidiados y muertos a estoque (Fig. n.º 11). Algunos sorianos suelen decir, no sin razón, que la clave de sus fiestas descansa en la muerte del último toro pues, en el curso de su lidia, hay un momento en que los espectadores saltan, incontenibles, al ruedo y la emprenden con el toro hasta que el animal, exánime, sucumbe víctima del tumulto (Sánchez Dragó, 1974: II, 197)⁹.

⁹ Sánchez Dragó, tan entusiasta de la fiesta soriana –a él, personalmente, le debo la recomendación de asistir– manifiesta cierta distancia con respecto a este escandaloso comportamiento. Asimismo, los responsables de la organización de los festejos sorianos hacen todos los esfuerzos posibles para erradicar lo que consideran una inadmisibles y brutal conducta colectiva. El año que acudí a la fiesta (1990), los mozos no saltaron al ruedo satisfaciendo así la campaña organizada por la Asociación de Jurados de Cuadrilla bajo la consigna «por un viernes de toros tradicional... deja torear» que pedía que la multitud no irrumpiera en el ruedo. Ingenuamente obedientes, los mozos permitieron, con ello, la apropiación definitiva –y, nos tememos, falsamente tradicional– de la muerte y el derramamiento de sangre por un grupo de matadores profesionales.

Soria y Pamplona son, por citar capitales de provincias, las aglomeraciones urbanas donde más en proximidad se encuentran las *fiestas populares de toros* y las *corridos*. En las fiestas populares, donde el sacrificante es colectivo y, además, ejerce como sacrificador, no es difícil reconocer una estructura que aproximadamente coincida con la del sacrificio totémico. En el caso de Navaluenga es literal, en el de Soria algo diferido, porque el animal es posterior-



Fig. n.º 11.- *Fiestas en Soria*. Apud López de Uralde (Ed.) (2000: 7, 25). En estas fiestas se mataba un toro por el procedimiento del tumulto, actualmente se siguen ingiriendo colectivamente las carnes de los toros y se pasean en procesión, por la ciudad, las calderas donde antaño las viandas se guisaban.

mente despedazado y sus partes subastadas en un concurso público al que sigue una comida en común. En Pamplona, por su lado, como recuerda Gómez Pin, se come toro guisado en los fogones de las peñas y que, incluso, los mozos terminan por llevar hasta la plaza los suculentos estofados de toro en grandes marmitas para comerlo *in situ* en medio de un gran jolgorio.

Desmonde utiliza una indicación de Hemingway para el que la tauromaquia española es la forma contemporánea de aquellas tra-

gedias antiguas donde se sacrificaba, con motivo de la representación teatral, un toro y estudia el sentido de los sacrificios dionisíacos y mitraicos en sus relaciones con la tragedia y, a su luz, esclarecer la significación inconsciente de la corrida de toros. En efecto, en Atenas se representaban las grandes tragedias en un teatro situado debajo de la Acrópolis que había sido levantado, precisamente, en honor a Dionisos. Pero no sólo en Atenas, precisa Desmonde, la tragedia se iniciaba con una ceremonia religiosa durante la cual se mataba y se comía a un toro, pues se tienen testimonios que algo semejante ocurría en otros lugares, por ejemplo, en la isla de Creta:

«... los cretenses, cuando representaban la pasión y muerte de Dionisos, despedazaban a un toro con los dientes. Ciertamente, el desgarramiento y comida de toros y becerros vivos parecen constituir una característica regular de los ritos dionisíacos. Si consideramos la práctica de representar al dios como un toro o con alguno de los atributos de este animal, la creencia de que se aparecía a sus devotos bajo la forma de un toro durante los rituales sagrados, y la leyenda de haber sido despedazado como toro, no puede cabernos duda de que *desgarrando y devorando a un toro vivo durante la fiesta del culto a Dionisos sus adoradores creían estar matando al dios, comiendo su carne y bebiendo su sangre*» (Frazer en Desmonde, 1952: 5).

Algo muy parecido ocurría en las *bouphonias*, las fiestas que conmemoraban la fundación de Atenas. Se trataba de una ceremonia de sacrificio con motivo de la fiesta del Zeus Polieus en cuyo transcurso la comunidad de participantes mataba a un toro de manera que no pudiera identificarse el matador con el fin de que el responsable del crimen fuera la comunidad. Esta fiesta conmemoraba un acontecimiento ocurrido *en otro tiempo*: Sópatros, un individuo posiblemente de procedencia extranjera, encolerizado mató a un buey que comía y pisoteaba las ofrendas que acababa de depositar en el templo. El *bouphoros* –asesino del toro– tuvo

que huir y exilarse. Perseguido fue hallado en una isla lejana y sólo aceptó volver en el caso de que toda Atenas se comprometiese en matar un toro –se entiende que en aquella época el toro estaba tabuado de manera que se hallaba protegido por una rigurosa prohibición de matarlo– para ofrecérselo a la divinidad. Se trataba, pues, de dramatizar la escena primordial convenientemente actualizada: los hombres, de nuevo coaligados en el sacrificio del toro, vuelven a fundar la comunidad humana, en este caso, la ciudadanía ateniense (Romero de Solís, 1995).



Fig. n.º 12.- *Mitra tauróktionos*, siglo I d. C., relieve en mármol, Museo Vaticano. En los siglos inmediatamente posteriores a la muerte de Cristo lucharon por la supremacía las dos grandes religiones místicas: la mitraica fundada en el sacrificio del toro y la cristiana en el del cordero.

Desmonde expone, asimismo, que el sacrificio de un toro constituía el rito principal de la religión mitraica en Roma, la importancia que tuvo el culto a Mitra en el Imperio, su enfrentamiento con el Cristianismo, el triunfo de este último con su asunción como religión oficial del Imperio pero, también, en aras de la paz religiosa, cómo elementos fundamentales del culto a Mitra pasaron, íntegros, al culto de Cristo (Fig. n.º 12).

Sin embargo, el problema central que plantea el reconocimiento de la herencia mitraica en la Tauromaquia española es la dificultad que supone enlazar estas fiestas sacrificiales que se celebraban en el Mediterráneo pre-romano con las fiestas de toros en general y con la corrida en particular. Para ello Desmonde intentará demostrar que el sacrificio de toros, en España, no se ha interrumpido desde entonces y, por consiguiente, que tanto las actuales fiestas de toros como las corridas deben ser vistas como modalidades contemporáneas de la fiesta totémica.

Desmonde, recuérdese, sostiene que tras la derrota del mitraísmo, muchos de sus rituales y mitos fueron incorporados al cristianismo. Por consiguiente, existe una posibilidad que, entre las facetas del culto a Mitra que se fusionaron con el Cristianismo, una de ellas fuese el combate público con toros y su posterior sacrificio. San Isidoro de Sevilla, en sus renombradas *Etimologías*, uno de los textos preferidos de los estudiantes de la Edad Media y durante siglos un libro de referencia, condena a los jóvenes sevillanos que, en su tiempo, se enfrentaban públicamente a toros salvajes para obtener, con la fama, el aplauso de las mujeres (1982)¹⁰ (Fig. n.º 13). Este párrafo de las *Etimologías* prueba, en primer lugar, el origen romano del combate de toros y, en segundo, la prolongación del toreo en la Sevilla visigótica, es decir, por lo menos en los comienzos de la Edad Media. Parece verosímil que Isidoro de Sevilla, al condenar la torería de los hispalenses, estuviese persiguiendo el fundamento pagano de unos juegos que estaban relacionados con la religión mitraica.¹¹

¹⁰ Isidoro de Sevilla nació en 560 y sucedió a su hermano San Leandro en la cabeza del arzobispado de Sevilla. Desde este cargo tuvo una influencia determinante en la evolución del Cristianismo en España, pues no sólo convirtió a los visigodos sino que, en 633, desde la presidencia del Concilio de Toledo, decretó la unión de la Iglesia y el Estado.

¹¹ Esta denuncia de la raíz pagana de los juegos con los toros será retomada en el Renacimiento por los moralistas españoles que se oponían a la fiesta: en particular, por el humanista jesuita Mariana.

Todos los científicos sociales que nos hemos interesado en la religiosidad popular contemporánea sabemos hasta qué punto debajo del catolicismo de masas sobrevive el paganismo. El cambio de religión del mitraísmo al cristianismo en la época de Constantino y posteriormente en tiempos de Isidoro de Sevilla, no debió afectar radicalmente a buena parte de las costumbres del pueblo. Desmonde, llegado a este punto, se hace las preguntas clave ¿cuál fue el destino histórico de los



Fig. n.º 13.- *San Isidoro de Sevilla en Antioquia*. Apud *Enciclopedia Encarta*. Mosaico veneciano que representa dos momentos de la hagiografía del santo: a la izquierda, embarcado en una nave y, a la derecha, llegando a puerto.

innumerables fieles de Mitra tras el triunfo del cristianismo? ¿Desaparecieron sin dejar rastro? Y concluye «¿No es, acaso, posible que la corrida de toros fuese originalmente un ritual mitraico, amalgamado más tarde en el cristianismo?» (Desmonde, 2005: 105-106). En apoyo desde esta continuidad sacrificial del toro desde el Mediterráneo arcaico hasta nuestros días, Desmonde cita en su apoyo a Cook (1914), Bourne (1917), Crooke (1917), Harrison (1927), Seltman (1933) y

Talbot Hamlin (1940)¹². Estos eran, sin duda, suficientes trabajos previos para que Desmonde considerara del todo plausible su hipótesis: «la corrida de toros es superviviente de los rituales banquetes comunales de la antigüedad» (Desmonde, 2005: 118).

Por su parte, Gómez Pin, en su artículo “Tauromaquia e interpretación freudiana del origen de la fiesta”, sin ignorar la relación que pudieran tener las fiestas de toros con la religión mitraica, va más allá y afirma que tanto aquellos banquetes totémicos que celebraba la humanidad en su época auroral como las fiestas de toros contemporáneas son reproducciones inconscientes del festín totémico originario en el curso del cual el hombre primitivo conmemoraba el crimen primordial matando y comiendo al animal totémico.

Ahora bien, lo inconsciente siempre actúa en relación con la realidad y las necesidades que surgen a partir de ella. Por esta razón cualquier explicación de esta reproducción inconsciente, tiene que tener en cuenta el trasfondo social de la dimensión simbólica donde se expresa el conflicto entre Naturaleza y Cultura a nivel psicológico y mediante una profunda ambigüedad. De acuerdo con esto, el verdadero núcleo hipotético que sustenta el trabajo de Gómez Pin es que la corrida de toros sea efectivamente la fiesta, es decir, es el acto fundacional constitutivo a la vez de la ley y de su transgresión y ello, según manifiesta explícitamente el autor:

«no supone, en absoluto, que la fiesta de los toros constituya una persistencia de la fiesta totémica. Ello sería absurdo, pues sabemos que la fiesta de los toros es introducida en algunos sitios, como la Camarga, sólo en el siglo XIX. Ni siquiera nos

¹² Para las fichas de estos libros acudir a la bibliografía colocada al final del artículo de Desmonde (2005: 121-122).

atrevernos a decir que el toro sea particularmente apto para encarnar al tótem» (Gómez Pin, 2005: 127).

Al igual que ocurrió con Desmonde, en Gómez Pin se produce una superposición entre corrida de toros y fiestas de toros que oscurece un tanto sus respectivos análisis. En este caso, es completamente cierto que las corridas de toros de muerte no se llevaron al sur de Francia antes del siglo XIX pero las fiestas de toros autóctonas de la región francesa situada en la desembocadura del



Fig. n.º 14.- *El Toro de Tres Cuernos de Avigney*, bronce, siglo I a. C., Besançon (Francia), Museo de Arqueología y Bellas Artes. Apud de una postal editada por la Reunión de los Museos de Francia.

Ródano están documentadas, por lo menos, desde el siglo XVI y el festín con carne de toro es consustancial a las fiestas camperas que se celebran en aquella región al final de los trabajos que colectivamente se emprenden para el cuidado y desarrollo de las ganaderías (Fig. n.º 14). Y son estos festines tanto más emblemáticos cuanto que, en Francia, para la realización de estas tareas –como los herraderos– no se contratan jornaleros sino que son otros gana-

deros los que acuden practicándose un movimiento de ayuda mutua entre propietarios. Pero Gómez Pin propone una operación que le permite obviar la argumentación histórica:

«sobre el toro y el ritual de su muerte se produce un desplazamiento, en el sentido freudiano de la palabra. La pulsión, por esencia sin nombre y sin concepto, que motivó a los hermanos en el acto fundacional de su fraternidad es la misma que, sin que ellos lo sepan, conmueve a los espectadores de los tendidos» (Gómez Pin, 2005: 128).

En este punto parecen estar de acuerdo todos los autores aquí reproducidos pues a ninguno le pasa desapercibido la pasión de los españoles por el espectáculo taurino y todos afirman que la razón se encuentra en que la ceremonia moviliza materiales psíquicos muy profundos que atacan a la conciencia hasta el punto de conmoverla.

Freud, por su parte, a partir de las proposiciones de Wundt –*Elementos de la Psicología de los Pueblos*,– y Robertson Smith –*La religión de los semitas*, expone– la siguiente síntesis:

«en una ocasión solemne mata el clan cruelmente a su animal totémico y lo consume crudo –sangre, carne y huesos– Los miembros del clan se visten para esta ceremonia de manera a parecerse al tótem, cuyos sonidos y movimientos imitan, como si quisieran hacer resaltar su identidad con él. Saben que llevan a cabo un acto prohibido individualmente a cada uno, pero que está justificado desde el momento en que todos toman parte de él» (Freud en Gómez Pin, 2005: 136).

A continuación, los miembros que han participado en la *mise à mort* lloran al animal ultimado, pero a este duelo le sigue una fiesta en la que los miembros del clan dan libre curso a sus instintos, siéndoles permitida toda clase de satisfacciones. Es ahí donde Gómez Pin sitúa la naturaleza y la esencia misma de la

fiesta, para lo que una vez más acude a Freud y recuerda que tras la fiesta se halla la «libertad de realizar lo que en tiempos normales se halla rigurosamente prohibido» (Freud en Gómez Pin, 2005: 136). A quienes les extrañe que se denomine *fiesta* a unas ceremonias como las corridas de toros en las que se derrama sangre, mueren animales e, incluso, puedan verse seriamente heridos los hombres que en ella participan, encuentra aquí su explicación.



Fig. n.º 15.- *Australopithecido*, 3 millones de años, África. Apud Johanson, 1999. Recientemente parece confirmarse que el tan buscado eslabón entre simios y humanos es el denominado *Sahelanthropus Tchadensis* encontrado por el equipo de la Universidad de Poitiers liderado por Michel Brunet. Se trata de un homínido con 7 millones de años.

El animal totémico es el sustituto del padre asesinado en el curso de lo que llamó Freud la fiesta primordial. Con esta leyenda, Freud está traspasando, como recuerda Gómez Pin, el ámbito de la razón e introduciéndose en el ámbito del mito. Es más, el padre al que mata la horda primitiva no es un hombre. Era un animal, «un ser vivo y automotor» pero previo a lo humano (Fig. n.º 15). Lo que los miembros del clan reunidos sacrifican es, precisa Víctor Gómez Pin, la *animalidad* pero, más allá, sacrificando su animalidad, «los miembros de la horda se erigen

en humanos a la vez que instauran la figura del padre» (Gómez Pin, 2005: 138). El proceso de la corrida reproduce este drama originario de manera que matar al toro es dar muerte a la animalidad y es, por consiguiente, un memorial del surgimiento del hombre, de la ley y de la sociedad.

V

Winslow Hunt, tan pronto como se propone estudiar la tauromaquia, se da cuenta de la contradicción que supone el hecho de que un ritual de aspecto tan arcaico y emocionante no haya generado, entre los científicos sociales, el interés que sería de esperar. En efecto, el examen que realizó Hunt de los distintos repertorios de artículos de Psicología arrojó un sólo artículo de tauromaquia en más de 25 años. No es de extrañar, porque una de las cosas que este número monográfico *Tauromaquia y Psiconanálisis* revela es que la significación de la fiesta de toros se halla situada en capas profundas del inconsciente protegidas por censuras milenarias donde perviven fantasmas de la escena primordial, un acontecimiento vinculado con el asesinato del macho alfa de la horda de australopitécidos y que supuso, con la victoria de la fratría, el surgimiento del primer hombre. La liberación de materiales psíquicos relacionados con aquel asesinato terrible, aun cuando lleguen a la conciencia convenientemente disfrazados, puede que desencadenen tendencias culpabilizadoras, malestar espiritual y, por consiguiente, un rechazo subconsciente a su estudio. Así pues, la ausencia de trabajos, que se reproduce de manera escandalosa en nuestras universidades andaluzas, está ligada, precisamente al interés de la propia fiesta por ocultarse, ocultación que debe causar entre nosotros cuanto menos sorpresa, puesto que a la fiesta de toros se dedican en Andalucía un centenar de miles de hectáreas de bosque, miles de puestos de trabajo –que van desde los vaqueros hasta los sastres

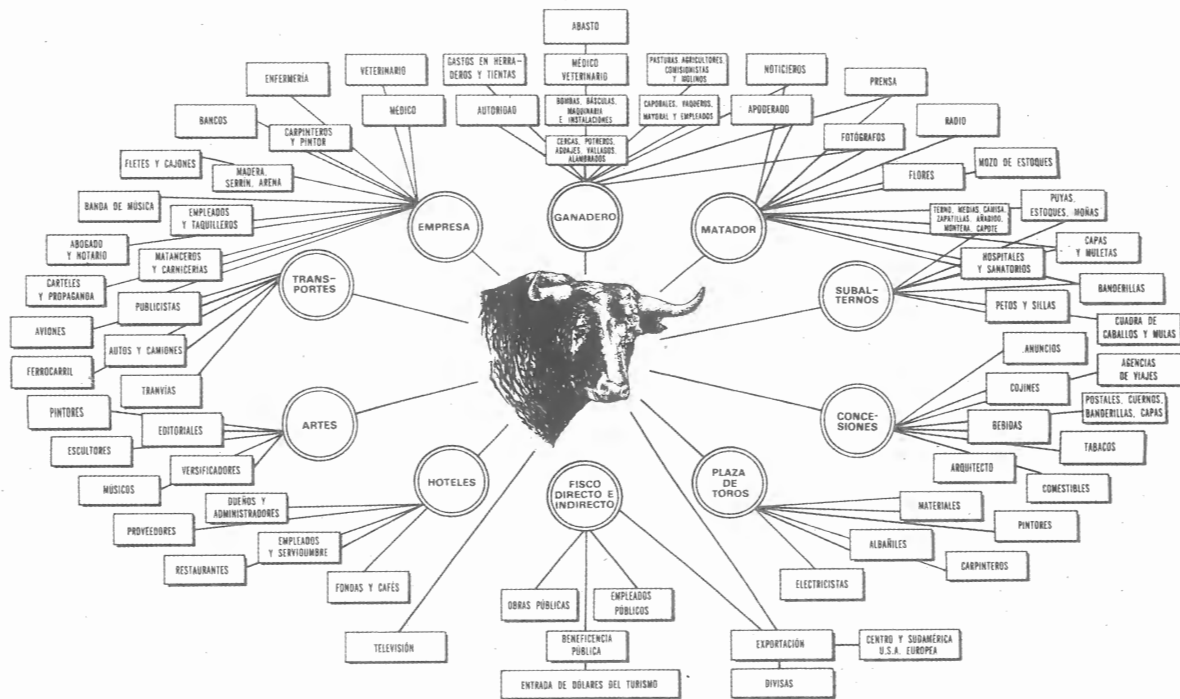


Fig. n.º 16.- Diagrama de actividades y oficios relacionados con el toro de lidia. Apud Domecq (1987): *El Toro*, Madrid, Colecc. La Tauromaquia, n.º 2, pág. 440.

de vestidos de torear, desde los concededores a los transportistas de bravo, desde los talabarteros a los veterinarios, desde los guarnicioneros a los funcionarios de los bancos, desde el ganadero a los presidentes de plaza y policías, desde los alumnos de las Escuelas Taurinas a los profesores y funcionarios de las Diputaciones que las financian y tutelan, desde los periodistas a los centros de emisión informativa como periódicos, televisiones y sitios de internet, desde los toreros a los empresarios que gestionan las plazas como a las aseguradoras que cubren los riesgos, desde los empleados de las plazas hasta los arquitectos, aparejadores y empresas inmobiliarias que las construyen y restauran, los miles y miles de espectadores que acuden a festivales, capeas, fiestas populares y plazas de toros que pueden pasar del millón de personas, muchas de ellas extranjeras, siendo una actividad por la que Andalucía ha obtenido, a lo largo, de los tres últimos siglos, su mayor potencial mediático¹³ (Fig. n.º 16). El único artículo publicado al que se refería Hunt es, precisamente, el de Desmonde que aquí acabamos de reproducir.

Winslow Hunt declara situarse en la misma línea de interpretación de las corridas de toros que Desmonde, es decir, que la lidia de estos animales representa el asesinato ritual del padre por el hijo. Ahora bien, si Desmonde desarrolla esta idea a partir de una sucesión de datos históricos y antropológicos que le permiten exponer una continuidad entre los rituales de sacrificios de toros más antiguos, desde los más primitivos, pasando por la época de dominio de la religión mitraica, hasta la moderna corrida de toros.

¹³ Es preciso recordar que la Fundación de Estudios Taurinos, en colaboración con la Junta de Andalucía, la Universidad de Sevilla, la Real Maestranza de Caballería y la Caja de Ahorros de San Fernando de Sevilla logró que acudieran, a finales de 2002, a Sevilla setenta investigadores de España y el extranjero dedicados a estudios de tauromaquia desde distintas perspectivas (García-Baquero y Romero de Solís, 2003).

Hunt, en su artículo “Sobre la corrida de toros” (2005: 147-165)[1955], se propone, desde el Psicoanálisis, llegar a la misma conclusión aun cuando para ello tenga que desmontar una interpretación que tiene muchos seguidores en España. Se trata de la que ve:

«en la lidia una representación simbólica de la lucha entre forma y caos, o entre espíritu y materia. El proceso durante el cual un matador, calmadamente y con movimientos precisos subyuga y mata a una bestia enorme y furiosa, es visto como la victoria de



Fig. n.º 17.- ‘El Fundi’ ejecuta la suerte de matar volcándose sobre la cruz que, en el tercio de banderillas, ha convertido en una flor sacrificial. Apud López Uralde (2000: 2, 38).

la inteligencia y el arte ante las fuerzas más ominosas y sobrecogedoras del mundo y de la propia naturaleza del hombre». (Hunt, 2005: 156) (Fig. n.º 17).

Expresada en términos psicoanalíticos esta teoría quiere decir que «la corrida de toros consiste en una pugna entre el *ego* y el *superego* por una parte y el *ello* por la otra, donde la victoria cae del lado de las fuerzas de represión y de sublimación»

(Hunt, 1955: 156). Mas eso supone permanecer en la esfera de los mecanismos de la conciencia y no en los términos de la explicación profunda. Así pues, Hunt se propone examinar la estructura de la moderna corrida de toros considerando, de una parte, el significado inconsciente de los procedimientos utilizados en la lidia y, de otra, se detendrá en la cuestión crucial de cómo el torero evita la culpa de los impulsos parricidas que lo mueven.

Este autor, plantea abiertamente una cuestión que ya había sido apuntada por Gómez Pin cuando éste señalaba el carácter



Fig. n.º 18.- *Tótem*, Canadá, civilización del los pueblos del litoral del noroeste americano. Apud Freud (1973: II, Lám. 71).

geográficamente limitado del fenómeno taurino y, por consiguiente, la dificultad de considerar al toro como un animal totémico¹⁴ (Fig. n.º 18), o dicho con las palabras de Hunt «¿por qué

¹⁴ El *tótem* puede representar tanto el animal prohibido como un marcador de identidad. En ambos casos viene a simbolizar lo mismo: la comunidad. En el primer caso, porque su carne y sangre comidas en común dan vida, real y simbólicamente, a los individuos que constituyen la comunidad y viven la experiencia

las corridas de toros tienen sólo lugar en España y en países muy influidos por la cultura española?» (1955: 164) (Fig. n.º 19).

Hunt, además, va a plantear una cuestión que tendrá largas consecuencias. En el drama edípico, el toro, en la medida en que sustituye al padre, debe caracterizarse por una masculinidad exacerbada ya que representa el macho dominante de la horda, aquél que poseía todas las mujeres. En principio, el toro se pliega perfectamente a este esquema ya que en la plaza, por lo general, el ímpetu de su salida, unida a la prudencia con que lo reciben todos los



Fig. n.º 19.- *El Toro de Osborne*, de una postal, cliché Xavier Durán. La valla ha funcionado, en España, como un *tótem* cultural, en tanto que se considera como un marcador de las fronteras culturales de España.

toreros retirándose detrás de los burladeros, ya lo dota de una poderosa masculinidad cultural y, por consiguiente, de una genitalidad descomunal (Fig. n.º 20). Es más, si además sabemos que, en el cerrado de la dehesa donde el ganadero coloca a los sementales para

gozosa de vivir en sociedad; en el segundo, porque marca en el paisaje, los límites del territorio de la comunidad, es decir, el espacio del que se come, se tienen las relaciones sexuales y nacen los llamados a reproducir la comunidad.

padrear, un sólo macho es capaz de cubrir a medio centenar de hembras, el toro constituirá un modelo insustituible para simbolizar la virilidad sobredeterminada del macho. Pero Hunt, inmediatamente aporta una duda que hace estremecer este esquema: «es un hecho curioso –nos confiesa– que los toros que se lidian en los ruedos sean todos vírgenes» (2005: 161). En efecto, los toros permanecen *vírgenes* en dos sentidos: primero, en que salen a lidiar sin haber sido dedicados, en ningún momento, a la cubrición de hembras y, en



Fig. n.º 20.- José Puente: *Toro de salida*. Cartel de la plaza de las Ventas de Madrid, 1955. Apud López Uralde (Ed.) (2000: 2, 149).

segundo, porque nunca han sido toreados (Fig. n.º 21). Estas circunstancias simbolizan, desde la cultura patriarcal dominante, una pérdida sustancial de su capital de virilidad, que aun se verá más depreciado si uno se imagina que, guardados en cerrados de los que se han excluido las hembras, sus fuertes pulsiones genésicas sólo pueden satisfacerse con asaltos homosexuales. Hunt razona que puede que estas condiciones dentro de las cuales se desarrolla la vida cotidiana de los toros puede que obedezcan a razones técnicas

que ignora pero que, en cualquier caso, no encaja muy bien con su teoría analítica para la que la corrida de toros representa el asesinato ritual del padre, un progenitor, recuérdese, que gozaba del monopolio de todas las mujeres. El artículo de Hunt, por consiguiente, aun manteniendo el esquema de la rebelión contra el padre a la que considera resultado de una ley universal, avisa la aparición de dos dificultades que empañan la validez de la teoría general: de un lado ¿por qué sólo hay toros en Iberia? y, de otro, ¿por qué se dota al toro de combate de ciertas cualidades femeninas?



Fig. n.º 21.- *Mozo toreando clandestinamente en un cerrado*. Escena de la película *Tu sólo*, el filme de Teo Escamilla que reproduce una hazaña atribuida a Juan Belmonte. Apud Feinel, M. (2004): *¡Torero! Los toros en el cine* Madrid, Alianza Editorial, pág. 166.

VI

El siguiente artículo que incluimos en esta antología es de Dallas Pratt, “El mito de don Juan”, que fue publicado en 1960, asimismo, en *Imago*. Pratt parte de una lectura de la obra de Tirso de Molina *El burlador de Sevilla. El convidado de piedra* (1979) [1627], de la que extrae la figura del Burlador para analizar este

mito de amplia implantación, no sólo en España sino también en otros países de cultura hispánica como México (Fig. n.º 22). El articulista sostiene que la mayor parte de los pueblos primitivos creen que la concepción no puede tener lugar sin la fertilización de un dios, generalmente una deidad lunar, y por consiguiente «es imperativo que toda mujer consiga, aparte del matrimonio terrenal, la unión con la divina fuente de los poderes generativos» (Pratt, 2005: 169). Pratt encuentra que, en las sociedades vinculadas con



Fig. n.º 22.- Fray Gabriel Téllez, *Tirso de Molina*. Este célebre mercedario fue el inventor de la figura literaria del ‘burlador’ (*Enciclopedia Encarta*).

la cultura española, actúa de alguna forma la imagen de estas divinidades fertilizadoras que sustituyen al marido en la noche de bodas. En este rito es posible que también se alimentara de costumbres en desuso como el tan traído y llevado derecho de pernada, el *ius prima noctis*, en cierta forma el fundamento mítico para que fueran verosímiles obras del teatro clásico español donde se exponen dramas en los que los campesinos encuentran el suficiente apoyo

popular para oponerse a la voluntad del señor de la tierra, que quizás, amparándose en lo que podría ser un residuo de derecho señorial arcaico, desea desordenadamente sustituirse al verdadero marido y ocupar, la primera noche, el lecho de la novia. De hecho –afirma Pratt– bien pudiera ser que don Juan fuera descendiente cultural de esos divinos fertilizadores que presentan rasgos que se encuentran en el protagonista de las obras de Tirso y Zorrilla: ya sea la juventud perpetua o una sobrehumana capacidad física para las tareas vinculadas a la seducción y al acto sexual. ¡Mil tres, nada menos, canta *Leporello* con sumisa veneración en el



Fig. n.º 23.- *Resumen argumental de "Don Giovanni"* a partir de una estampa publicitaria de la casa Liebig, Colección particular. Apud Equipo 28 (Ed.) (1991): *La Opera y Sevilla*, 89.

Don Juan de Mozart!¹⁵ Sobre el torero –el auténtico burlador del toro– el público proyecta estas cualidades y espera que sea un seductor capaz de apropiarse, a través del coito, de un número de mujeres desproporcionado.

¹⁵ Recuérdese que en el libreto de *Don Giovanni* de Mozart se lee un pasaje en el que don Juan invita a un grupo de campesinos, entre los que se encuentran Zerlina y Masetto que están celebrando su boda, a una fiesta a su palacio con intención de seducir a la campesina.

Ahora bien, lo que sorprende es que desaparecidos estos rituales de la faz de la sociedad, sin embargo siga en pie el mito de modo a ser capaz de alimentar numerosas obras de teatro, novelas, óperas, etc. (Fig. n.º 23). Esta proliferación demuestra que se trata de una fantasía relacionada con necesidades existentes en una parte importante de la sociedad española. Y estas necesidades, concreta Pratt, son de independencia masculina y de libertad de expresión sexual: impulsos básicos que, al ser frustrados encuentran compensación –*proyección*– en personajes literarios tales como don Juan.

Lógicamente, estos impulsos frustrados tienen origen en el propio estatuto histórico de las mujeres en España, unos seres que dominan claramente a los hombres «a base de tener muy bien marcado su propio rol que pocas veces se cruza con el de los hombres» (Pritchard en Pratt, 2005: 182). En los años 60 del siglo XX, cuando el texto de Pratt fue escrito, bien podía decirse que la mayoría de las mujeres españolas gozaban de la reputación de ser hogareñas, inocentes y sensuales. Pratt precisa que el proyecto de vida de estas mujeres era casarse y tener varios hijos, por eso la mujer española no le pedía al hombre pasión, sino matrimonio. El hombre veía, en ella, a la futura madre, es decir, «la imagen de la madre que ha dominado su vida hasta entonces y que regirá su vida hasta la muerte» (*ibidem*) (Fig. n.º 24). Antropólogos extranjeros, como Brenan o Pitt-Rivers, que han vivido y trabajado en España coinciden en señalar, junto a la fortaleza moral de las mujeres, la generalización de la idea de que la masculinidad en las culturas hispánicas está siempre amenazada. Según Pratt, opinión en la que es ampliamente seguido por los intérpretes de la cultura española, «hay evidencia de que los varones en las culturas hispánicas con frecuencia sienten su masculinidad socavada por el carácter dominante de las mujeres de su entorno» (2005: 182). Pitt-Rivers, haciéndose eco de esa amenaza, consideró, en una de sus primeras interpretaciones, la corrida de toros como la más importante «reivindicación ritual de la hom-

bría»¹⁶. En efecto, el desarrollo del individuo varón en las culturas hispánicas reposa en una intensa relación madre-hijo en los primeros años de vida, en la ruptura dramática de esa relación debido a la aparición de otro hermano/a y un modelo de hogar familiar caracterizado por la ausencia del padre.¹⁷



Fig. n.º 24.- *Manolete con su madre*. Apud López Uralde (Ed.) (2000: 10, 110). Algunos toreros han manifestado una fijación excesiva con sus madres. En este caso, *Manolete*, en aras al cariño que profesaba a su madre, sacrificó el amor por una mujer que aquella no aceptaba.

¹⁶ Pitt-Rivers, en su célebre artículo “El Sacrificio del Toro”, sobrepasa esta interpretación precisando que se trata del miedo que padece el varón a la sangre menstrual (2002) [1982].

¹⁷ Actualmente este modelo ha variado, sin embargo, entiendo que la *ausencia del padre* permanece, ya que el hogar sigue siendo el reino de la mujer mientras que la sociabilidad del padre se ha realizado, hasta el momento, mucho

Entre las figuras compensatorias que permiten a los hispánicos asumir la realidad de su dependencia dentro del círculo madre-mujer-madre, se hallan, por ejemplo, el *guapo* de Puerto Rico, que desempeña en la vida real, apoyado muchas veces por la comunidad, un rol de seductor capaz de deshonrar a las mujeres de los *otros* y lo mismo cabe decir del aprecio, muy extendido en determinados sectores de la sociedad ibérica, del *machismo*, cuyos representantes son considerados, en el fondo, los *hombres de verdad*, capaces de aportar *pruebas* anatómicas de una masculinidad indiscutible. Dentro de este esquema Pratt coloca, de acuerdo con la imagen que de él se ha hecho la sociedad, al matador de toros, el cual, «enfundadas sus piernas en la ajustada taleguilla que realza su masculinidad, manifiesta todas las actitudes –valor, burla, crueldad *braggadocio*, gracia física, vigor y destreza con la espada– por las que se admira a don Juan» (2005: 180) (Fig. n.º 25).

Así que, con Pratt, se tiene el primer trabajo donde las coordenadas de comprensión del matador son extraídas de una observación de la cultura hispánica por lo que hemos de tomarlo como uno de los primeros intentos de responder a la pregunta que se hacía Windslow Hunt «¿Por qué las corridas de toros tienen sólo lugar en España y en países muy influidos por la cultura española?» (2005: 164) (Fig. n.º 26).

Pratt, por consiguiente, es el primero en aportar, a la hora de intentar comprender las significaciones profundas de que es soporte el matador de toros, a partir del descubrimiento de la

más en el trabajo, en el casino, en los bares, en las peñas, etc., que en la casa. Creemos que todavía en España se está lejos de un modelo social de padre que se caracterice por ser un individuo estrechamente vinculado a las tareas domésticas. Sin duda, la incorporación de la mujer al proceso productivo, el aumento del nivel de vida y el desarrollo estatal de las instituciones educativas está produciendo un cambio vertiginosos de las relaciones hombre-mujer con la aparición de conflictos dramáticos que, muchas veces, se convierten en acciones criminales.



Fig. n.º 25.- *El torero de Aracena*. (Fot. de G. Steingress, 2005).



Fig. n.º 26.- *Toro en los Andes cabalgado por un cóndor*. La formación ritual de este animal quimérico –un toro alado– expresa la profundidad con que algunos indios de América han interiorizado ciertos elementos de la cultura popular española. Apud Molinié en García-Baquero y Romero de Solís (2003: 503). Ver *infra* Fig. n.º 34.

masculinidad desfalleciente de don Juan, otra reveladora novedad que será retomada por los siguientes analistas. Esto es, que el torero «desempeña alternativamente el rol de la hembra, que incita y sin embargo esquiva el ataque sexual, y el del macho que destruye a un rival y lo desmiembra» (2005: 181).

VII

El quinto artículo elegido es de John Ingham y se titula “El Torero. Estudio sobre dialéctica sexual” (Ingham, 2005: 191-206)[1964] donde, desde el primer momento, reconoce la importancia del primer paso de aquéllos que interpretaron la corrida de toros como una escenificación ritual del parricidio, el autor supone que la representación de la rivalidad padre-hijo dentro del complejo de Edipo positivo no agota las significaciones de la corrida de toros (Ingham, 2005: 191). Es más, la aportación de Pratt, al tomar en consideración la urdimbre familiar en la ontogénesis de la personalidad española y mexicana, propuso una interpretación, a juicio de Ingham, más convincente de la corrida de toros. En efecto, dada la ausencia del padre en el modelo de célula familiar hispano y americano es muy probable, escribe el autor, que la corrida de toros no sea meramente una función del complejo de Edipo positivo sino que más bien esté relacionada con el complejo de Edipo negativo. El objeto del trabajo de Ingham consistirá, precisamente, en comprobar esta segunda hipótesis.

Fenichel sostiene que cuando la constelación parental está formada por un padre ausente y una madre indulgente el niño tiende a identificarse más con la madre ya que los hijos, a causa de la relación dialéctica en el seno familiar, tienden a identificarse con la persona que perciben como fuente de frustración (Fenichel en Ingham, 2005: 192). Este modelo de familia constituye la norma cultural en México y en España, la

cual tiende a producir, en los varones, cierta identificación ambisexual.

El psicoanalista mexicano Ramírez fue el primero en observar que el *machismo*, el culto mexicano de la masculinidad que se corresponde con el donjuanismo español, España, puede explicarse en términos de la familia de los países de habla española (Cf. Ramírez en Ingham, 2005: 191). Esto es, el macho es básicamente narcisista y se identifica primariamente con su madre. En este caso, como ya se ha avanzado, el culto de la masculinidad sería una defensa contra las latentes tendencias pregenitales de orientación homosexual. Así pues, es preciso retener que las culturas hispanoamericanas se hacen más inteligibles cuando se asume que los factores psicodinámicos más importantes en los *machos* y *donjuanes* son los impulsos narcisistas y homosexuales. Añadiremos, nosotros, que la Sociología debe hacerse sensible a la importancia de la sexualidad en la configuración de los roles sociales, un tema, preciso es recordarlo, casi sistemáticamente excluido de los análisis debido, sin dudas, al puritanismo académico.

El modelo de corrida de toros comprendido como una transposición simbólica de un duelo entre machos, tal como lo exigiría el escenario propuesto tradicionalmente, queda puesto en duda por la ambigüedad sexual que Pratt descubrió en el despliegue del ejercicio de la tauromaquia. Ingham se hace eco de la afirmación de Pratt (2005: 181).

Así pues, desde el punto de vista psicoanalítico de Ingham, el torero que es un modelo masculino por su valor, por el éxito que tiene con las mujeres y porque penetra al toro con su espada, es también un modelo inconscientemente homosexual en la medida que, al matar, penetra a un macho. Las ambivalencias no concluyen aquí, porque, en otro momento, supimos por Hunt que el toro, al ser virgen, era soporte de una cualidad esencialmente femenina en la cultura hispánica. En efecto, como ya

se dijo anteriormente, los toros permanecen *vírgenes* en dos sentidos: primero, porque la actividad ganadera es de tal naturaleza que nunca permite que los machos dedicados a la lidia cubran hembras y, segundo, porque saltan al ruedo sin haber sido nunca capoteados. Ingham, además, señala que la ambigüedad del toro es dinámica, cambia en el proceso mismo de la lidia.

«El toro comienza como el elemento activo, pero termina muriendo en una posición pasiva. El torero, recíprocamente, invierte esta secuencia permaneciendo pasivo al principio y volviéndose luego más activo, especialmente al matar» (Ingham, 2005: 198).

Ingham observa otros elementos del toro, del torero y de la corrida que abundan en esta ambigüedad. A partir de ese momento del análisis, queda suficientemente desvelada la razón por la cual la corrida de toros tiene un sentido particularmente dramático para los hispanos. «El conflicto dramático –afirma Ingham– se basa en la tensión que genera el problema cuyo enunciado es si la masculinidad prevalecerá sobre la feminidad» (Ingham, 2005: 199). Dicho con otras palabras ¿podrá el torero en el curso del combate afianzar su masculinidad pasando ostensiblemente al ataque? Aunque el desenlace sea el triunfo de la masculinidad, porque es el falo –cuerno o espada– el que mata, la exposición, sobre el ruedo, del conflicto es lo que, de una parte, transmite esa sensación dramática y, de otra, tocando fibras sensibles a la psiquis del mexicano o del español, adquiere una dimensión dramática que no hace sino reforzar el interés de las masas por el espectáculo.

En presencia de estos datos, si mantuviéramos, que la corrida de toros es una escenificación de la lucha primordial contra el padre, dicho modelo ignoraría esos elementos propios e intransferibles de la relación de los públicos con la tauromaquia de modo que ya no se podría proponer –como es la intención de Ingham–

que el toreo fuera una elaboración ceremonial del típico discurso competitivo de los hombres en los países hispanoamericanos.

Sin embargo, Ingham para esta afirmación, tomó nota de los duelos verbales en los que se enzarzan continuamente los mozos mexicanos cuando se ven obligados a defenderse de la acusación de homosexualidad a la que continuamente tienen que reaccionar y avanza que estos combates culturales representan otros tantos encuentros homosexuales sublimados. Es decir, tanto el español como el mexicano, a consecuencia de la estructura familiar en la que han nacido, intentan defenderse de la imagen de castración, que el papel de la madre-mujer les genera, y buscan la compensación, en el terreno espiritual, venerando a Cristo, es decir, al Hombre atormentado por soldados, escarnecido por la gente, rechazado por los sacerdotes y condenado por los jueces hasta descubrir en Él «una imagen transfigurada de su propia identidad» (Ingham, 2005: 202). Asimismo intentan defenderse de esa imagen amenazadora, la de su castración, a base de presumir de varonía, de ejercer de machos y de identificarse con el torero.

Ingham responde a Pratt acerca del problema planteado por éste, a saber, cuál es la razón por la que sólo se corren toros en determinados países muy ligados a la cultura hispana y afirma que nos acercaremos a la solución tanto más cuanto vayamos descifrando por qué el catolicismo reproduce estructuras familiares que tienden a producir varones con problemas de identificación de su rol sexual (Ingham, 2005: 202).

VIII

El sexto artículo que recoge nuestro ejemplar *Tauromaquia* y *Psicoanálisis* es debido a Carric B. Douglas, “*Toro muerto, vaca es. Una interpretación de la corrida de toros*” que fué publicado en *The American Imago* en 1984, donde se

hace eco de los anteriores artículos publicados en esa misma revista y de los que hemos dado razón en las páginas anteriores, introduce un nuevo concepto que, en relación con la cultura hispánica, había puesto ya en circulación el antropólogo Julian Pitt-Rivers en su libro *The Fate of Schechem: or the Politics of Sex* [1977]. Nos referimos a la cuestión del *honor*. Douglas, desde el primer momento, nos previene que:

«la corrida de toros no refleja necesariamente la actual estructura social y los valores predominantes en toda España: es, más propiamente dicha, el producto de una cultura que desaparece rápidamente (si es que ya no existe)» (Douglas, 2005: 213).

Sin embargo, su huella se conserva, tenazmente, en ciertos elementos como es, por ejemplo, el lenguaje según demostró Tierno Galván en su ensayo *El toreo, acontecimiento nacional*¹⁸. Sin embargo, en una de las citas de Ortega y Gasset con que inicia Douglas su trabajo, «¿Por qué hay corridas en España...?» reconocemos que Douglas, al interesarse en la peculiaridad cultural hispánica, se coloca, desde la misma salida, en una postura que, próxima a Hunt y a Pratt, sin embargo terminará por alejarlo de los modelos propuestos por Desmonde y Gómez Pin. El núcleo de la argumentación de Douglas es el siguiente:

«Al analizar la relación de los hombres –y del torero– con el toro, no ya sólo en el ruedo sino a lo largo de toda la vida del toro, voy a demostrar que la cuestión crucial de la corrida es el *honor*. Este honor –una cualidad que engrandece al hombre– se gana en el ruedo. El código del honor español se basa en una

¹⁸ Este lúcido ensayito, primitivamente incluido en el estudio *Desde el espectáculo a la trivialización* (Madrid, 1974), fue publicado, en volumen aparte, por la editorial madrileña Turner en 1988 en una edición preparada por el Centro de Asuntos Taurinos de la Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Madrid.

contradicción porque el honor abarca dos significados, muchas veces, en tensión: *honor* y *honores*, ambos cuales atañen a la definición de la relación entre hombre y mujer en sus roles contrastantes. Concluyo con la ambigua proposición de que el torero es al toro lo que el hombre es a la mujer» (Douglas, 2005: 212).

Como dijimos, Pitt-Rivers ya demostró que el código del honor, con sus contradicciones y su crítica implícita del orden social existente, ha sido el valor social radical puesto que a su alrededor se ha estructurado la sociedad española durante casi un milenio.

El código del honor señala los roles que en la sociedad tienen los hombres y las mujeres. Estas últimas representan el honor primario, esencial, llamado *vergüenza* y es un principio indiscutible del que todas y cada una, en un principio, participan íntegramente. La *vergüenza* es intrínseca en la mujer, de modo que si la pierde, la pierde para siempre quedando marcada con un estigma imborrable. Lo grave, en este caso, es que la mancha no se limita a ella sino que se extiende a todos los varones de su familia (Douglas, 2005: 227). Así pues, el valor social de la mujer está vigorosamente vinculado a su pureza. «La virginidad –escribe Douglas– es, pues, la posesión más preciada y vulnerable de una mujer, y la característica más pregonada de uno de los iconos nacionales de mayor veneración, María, madre de Cristo» (*ibidem*) (Fig. n.º 27). La mariolatría, que constituye la modalidad de adoración a la Virgen en las sociedades en las que hubo toros de combate, no es el resultado de una casualidad sino que presenta con la Tauromaquia relaciones privilegiadas¹⁹ (Fig. n.º 28). Esta atracción aparece ya en la mitología griega: recuérdese los amores

¹⁹ Lo mismo ocurre con los toros bravos que deben ser vírgenes y los ganaderos deben poner en pie todo un sistema de vigilancia para protegerlos pues una res *toreada* pierda su condición de toro apto para la lidia.

ejemplares de Zeus tauomorfo y la princesa fenicia Europa²⁰ (Fig. n.º 29).

La pureza como valor superior de la mujer sitúa a los hombres en una posición de vigilancia, de sospecha permanente, siendo vista la libertad femenina como una amenaza, pues pone en peligro el honor masculino, y una vez alcanzado, destruye el hogar y, por tanto, el papel que tiene el hombre en la sociedad.



Fig. n.º 27.- *La Virgen y los toros*. En la imagen una Virgen, con el sevillano nombre de Macarena, procesiona a hombros de los toreros de la escuela de Cali (Colombia). Apud Arévalo (2003): *6TOROS6*, n.º 446, 17.

Así pues, en un sentido muy real, el honor del hombre depende, pasivamente, de la virtud de la mujer pero, activamente, de la vigilancia que realice sobre las mujeres de su familia, conteniéndolas, controlándolas y, a ser posible, encerrándolas entre los muros del hogar. La mujer está, por consiguiente, marcada

²⁰ Este mito tiene su opuesto: los amores desordenados de la reina Pasiphaé por el toro de Minos.



Fig. n.º 28.- *La Virgen de Monte Toro*, Menorca. Apud *Revista de Estudios Taurinos*, n.º 14/15, 2003: 437. Una manifestación más de las supervivencias religiosas del Toro en los pueblos mediterráneos en general y baleáricos en particular.



Fig. n.º 29.- *Rapto de Europa*. Apud Delgado, C. (Com.) (2000-2001): *El toro i la Mediterránea*, Baleares, Sa Nostra, pág. 42. Uno de los mitos más antiguos que hacen referencia a una hierogamia en la que la divinidad masculina toma forma de toro para dar nacimiento a una de las dinastías más antiguas del Mediterráneo, la cretense.

con el estigma de su capacidad destructiva: sus deseos sexuales le pueden llevar a la aniquilación de la sociedad patriarcalmente considerada.

Frente al honor horizontal que goza toda mujer en plenitud de su valor, los varones, a partir de ese honor que le confiere la integridad de la mujer, pueden adquirir más honores que facilitan su ascenso vertical por la escala del prestigio social: «los honores –precisa Douglas– ordenan a los hombres jerárquicamente» (2005: 230). Tanto Pitt-Rivers como Douglas consideran el binomio *honor/honores* como la forma de socialización principal. La paradoja del hombre es que para obtener *honores*, algo que está en relación con su actitud positiva en la sociedad, depende totalmente del honor de las mujeres de su entorno familiar, cuya conducta desviada es capaz de llevarlo a la ruina; de ahí el fundado temor popular a la libre sexualidad de las mujeres.

Una vez establecidos estos presupuestos, Douglas se vuelca al mundo de la tauromaquia hispana y observa que, idealmente, el toro de la corrida es en parte hembra en la medida que presenta, cuanto menos simbólicamente, una equivalencia con la mujer que Tierno Galván (1988) mostró y Romero de Solís prolongó (2004), aunque a dicha proximidad también se refirieron, como hemos podido leer, Hunt, Pratt e Ingham. En efecto, la feminidad del toro no se funda en la arena de la plaza sino que viene de lejos, de mucho antes. Como oportunamente señala Douglas, «las diversas características de la mujer resaltadas en el código de honor se reflejan en la vida de un toro: pureza, virginidad, matrimonio, encierro/contención, control por un hombre» (Douglas, 2005: 233). La pureza tomará una dimensión trascendental, porque si la auténtica identidad de una familia se basa en la pureza de las mujeres la del toro también, porque la casta, la raza de las reses de combate, no permite que se mezcle con animales mansos. Las hembras se mantendrán en cerrados –*encerradas*, como las mujeres mismas– y recaerá sobre ellas el máximo honor y responsabi-

lidad pues, a través de la prueba de la tienta, serán las responsables de transmitir la bravura: la máxima cualidad del toro y del varón. Sabemos, por sus respectivas biografías, que *Reverte* (Álvarez Velázquez, 1995), *Belmonte* (Chaves Nogales, 1992) [1937] (Fig. n.º 30) y *El Cordobés* (Lapierre y Collins, 1967), por poner unos ejemplos, tuvieron a gala haber rozado la delincuencia –explotado el machismo– en algunos momentos de su vida, cuan-



Fig. n.º 30.- Zuloaga: *Belmonte*. Apud *Taurología*, (1990, n.º 2, 84).

do por las noches saltaban las tapias protectoras de los cerrados y toreaban clandestinamente las reses bravas a la luz de la luna. A lo largo de la historia de las ganaderías se conocen numerosos casos en que los *maletillas* –como se les llama a estos aprendices de torero– fueron tiroteados por los guardas de las fincas. En cierta manera, su comportamiento penetrando por la noche en los cerrados

prohibidos adquiere un matiz que nos sugiere las aventuras de unos galanes entrando subrepticamente en las habitaciones privadas de un gineceo. El toreo clandestino y nocturno de un toro es, por consiguiente, semejante a una violación, y los ganaderos, amparados por la ley, están obligados a defender la virginidad de sus reses de la misma manera que lo hacen con el honor de sus mujeres. Pero hay más, los toros también mueren vírgenes en el ruedo; en principio, el toro bravo no deja descendencia, serán, por el contrario, las vacas, protegidas por una cuidadosa vigilancia, las encargadas de transmitir la bravura, la esencia misma del toro de combate.

Douglas sostiene que como mejor se ve el paralelismo entre el toro y la mujer es a través de la transferencia que hacen los varones españoles del lenguaje habitualmente reservado para el toro bravo y la corrida a las relaciones eróticas entre los sexos. Douglas en este punto sigue de cerca a Tierno Galván pero ambos olvidan que los españoles llamamos *ligar* al establecimiento de relaciones eróticas con las mujeres y que esa misma voz nos referimos a la cualidad más alta del toreo y que los españoles, por si fuera poco, llaman *corrida* al momento húmedo y supremo del orgasmo. En fin, parece claro que, según quería demostrar Douglas, el torero es al toro lo que el hombre es a la mujer (2005: 212). Douglas declara seguir a Pitt-Rivers cuando dice que:

«la corrida de toros es una reivindicación de la masculinidad, puesto que es el macho el que impone –o debiera imponer– su dominio en el ruedo. Pero el *deber* de la victoria del macho en el ruedo no es ya el de un mero triunfo sobre las hembras. Más allá, la relación entre los sexos es una instancia de la jerarquía social, y el desenlace de la corrida de toros se convierte así, por lo general, en una representación de la victoria masculina que se refleja en todas las estructuras jerárquicas formales» (Douglas, 2005: 213).

IX

Nos parece de todo punto procedente recordar, aunque sólo fuera por alusiones, el artículo de Julian Pitt-Rivers, “El sacrificio del toro”, dado a conocer, por primera vez en Francia, en 1982, recientemente reeditado en el n.º doble 13/14 de esta *Revista de Estudios Taurinos* (2002) y al que ya he mencionado (ver *supra* nota 16) (Fig. n.º 31). Es cierto que aunque Pitt-



Fig. n.º 31.- Pitt- Rivers, al fondo Grazalema (Cádiz). Apud *El País*. Ver *infra* Figs. n.ºs 33 y 87.

Rivers expresara en más de una ocasión su distancia con el psicoanálisis también es verdad que su versión del sacrificio del toro lo contiene. En efecto, en su célebre artículo sobrepasa la posición que Douglas le atribuye pues Pitt-Rivers escribió que, aunque se había interesado numerosas veces en las corridas de toros a lo largo de sus publicaciones sobre temas españoles:

«Sin embargo, en aquel entonces más bien la sentí que la comprendí pues no alcancé a ver que concernía a la modalidad andaluza de las relaciones entre los sexos así como que afirmaba los valores de la sociedad andaluza» (Pitt-Rivers, 2002: 83-84).

Se propuso, a continuación, elaborar una respuesta a la interrogante de la significación de las corridas de muerte españolas –y dice españolas porque era consciente que existían otras tauromaquias distintas como posteriormente sistematizó Frédéric Saumade tanto en su trabajo sobre el “Cuadrante taurómico” que firmó con Désveaux (Désveaux y Saumade en Romero de Solís, 1998: 235-244) como en un estudio pionero, *Les tauromachies européennes, forme et cultures*²¹–, hoy día en prensa gracias a la colaboración entre la Universidad de Granada y la Fundación de Estudios Taurinos, y recuperando las ideas que acaban de exponer los psicoanalistas del círculo de *Imago* subraya el doble trayecto que se produce en la sexualidad de los dos protagonistas: el torero va de femenino –burlador– a masculino –matador– y el toro de masculino –hipergenital– va a femenino, no sólo por haber aceptado la ley del varón y humillado sino también por haber sido penetrado y lo que hasta entonces no se había dicho porque la herida sacrificial abierta en la cruz de la res se ha convertido, con la aplicación de la lidia correcta, en un auténtico *mons veneris*, pero sangrante, es decir, en un sexo femenino de un animal en pleno celo (Fig. n.º 32). Victoria sobre el toro,

«pero también violación del tabú, el que inspiró el miedo a los hombres ante la sexualidad femenina: ¡esa vagina-herida está ensangrentada!» (Pitt-Rivers, 2002: 101).

²¹ Saumade, en su tesis doctoral, defendida en la Universidad de La Sorbona (París, Francia), expuso una comparación entre las tauromaquias andaluza y camarguesa, lo que implicaba ya la consideración de diversas tauromaquias (Saumade, 1994).

En su época de trabajo de campo en Grazalema (Cádiz), Pitt-Rivers constató la serie de prejuicios que existían sobre la menstruación y que, todos ellos, expresaban un miedo peculiar de los varones a las mujeres (Fig. n.º 33). La mujer indispuesta hería el lomo del animal que monta, seca el trigo tierno, apaga el fuego de los hornos...; finalmente, el antropólogo británico recuerda que



Fig. n.º 32.- *La herida sacrificial*. El matador aprovecha el segundo tercio de la corrida para construir el *Mont veneris*. En la imagen Luis F. Esplá banderillea a un toro de Cuadri. Apud López Uralde (Ed.) (2000: 8, 117).

ya en el *Levítico* una mujer con la regla era considerada peligrosa y su acceso sexual terminantemente prohibido:

«Al término de la corrida, el héroe se halla dispuesto a cometer el acto contra-cultura, cuya mera idea espanta al resto de los hombres. De este modo, da muestras de su valentía superior, no

sólo ante las astas, sino también ante la prohibición sobrenatural. He aquí el sentido del rito: a través de la representación de un intercambio de sexo entre el torero y el toro y la inmolación de este último se transmite su capacidad de engendrar al vencedor, se efectúa un trasvase entre la Humanidad y la Naturaleza: los hombres sacrifican el toro y reciben a cambio la capacidad sexual de aquél» (Pitt-Rivers, 2002: 102).



Fig. n.º 33.- El 'Toro de la Virgen' en la plaza del Ayuntamiento de Grazalema. (Laboratorio de Etnología y Sociología de la MAE, Nanterre, Francia). Ver *supra* Fig. n.º 32 e *infra* n.º 87.

Romero de Solís en una ponencia presentada en el Congreso Internacional de Tauromaquia "Fiesta de Toros y Sociedad" (Fig. n.º 34.) que tituló "La tauromaquia: un ritual de conversión del animal en alimento" explica, distanciándose de la última parte de la interpretación de Pitt-Rivers, el último sentido de la muerte de la res en los siguientes términos:

«La asamblea de sacrificantes espera, con la respiración contenida, la estocada mortal. De pronto, en el silencio compacto de toda la plaza silenciada se oye el feroz rugido del matador. Un dardo metálico y erguido, vertiginoso y reluciente, penetra por la herida cultural y sangrante abierta como un sexo animal y femenino animado por el celo, hasta su corazón. La res, en virtud de la viril

Antonio García Baquero Gamblín
Pedro Romero de Solís
(Eds.)

FIESTAS DE TOROS
Y
SOCIEDAD



Fig. n.º 34.- Antonio García-Baquero y Pedro Romero de Solís (Eds.) (2002): *Fiestas de Toros y Sociedad, Actas del Congreso de Tauromaquia (Sevilla, 2001)*, Sevilla, Universidad Hispalense y Real Maestranza de Caballería.

penetración se ha transformado, definitivamente, en una hembra enorme que se acuesta presa de una agónica convulsión. Muerta, yace ahora sobre la arena, convertida en un inmenso montón de... ¡alimento!» (Romero de Solís, 2003: 540) (Fig. n.º 35).

X

La última aportación es un extenso artículo de Gunzelin Schmid-Noerr y Anneliese Eggert. Fue publicado originariamente en 1986 en el marco de un libro mancomunado, editado por Alfred Lorenzer en Alemania, dedicado al análisis de las objetivaciones como *testigos culturales* de los proyectos o prácticas vitales reprimidos por y en la sociedad.

La elección de la corrida de toros como objeto de análisis es muy acertada, pues no sólo es rica en *material* sino que, además, completa los anteriores estudios sobre el tema presentados en esta edición. No obstante, en este caso no se trata precisamente de un estudio psicoanalítico, al menos no en el sentido tradicional, sino de un acercamiento al tema a partir de la hermenéutica profunda, método con el que se intenta aclarar la difusa relación entre la persona —el sujeto— y la sociedad como factor condicionante de su identidad. Esta configuración del objeto de estudio requiere tener en cuenta la relación del psicoanálisis con sus disciplinas colindantes, especialmente la sociología y, por consiguiente, la aplicación y comprensión de una *doble metafórica* manifiesta en un discurso basado en una epistemología de la concepción fisiológica, por un lado, y la teoría de la acción social, por otro. De este modo, los autores explican el sentido latente —culturalmente definido pero socialmente reprimido— de la corrida en un campo desde la perspectiva de la sociología y la neurofisiología como base material de la concepción psicoanalítica. De acuerdo con esta concepción, la persona no se comprende como ser social a partir de su entorno, sino como un *viajero entre dos orillas* de la realidad: su naturaleza biológica y socio-cultural. De este modo, la hermenéutica profunda establece una relación epistemológica entre la sociología como ciencia objetiva que analiza la dimensión social y cultural del ser humano, y la dimensión de lo inconsciente en la sociedad

y la cultura como objeto clásico del psicoanálisis. Este paradigma es aplicado por los distintos autores en el caso concreto de la corrida y que recoge *Psicoanálisis y Tauromaquia*. Ahora bien, su metodología y las conclusiones a las que llegan exigen una doble reflexión: una *metodológica* y otra referida a la *dimensión simbólica* de la corrida como *hecho social*. Es en esta dimensión



Fig. n.º 35.- Toro sacrificado por el matador Jaime González, 'El Puno', ídolo de la afición de Medellín (Colombia). Apud López Uralde (Ed.) (2000: 8, 146).

simbólica, donde incluye lo inconsciente como material cultural socialmente producido, donde se entrecruzan las coordenadas de lo social y de lo inconsciente, o dicho de otra manera, donde se pone de relieve la dimensión de lo inconsciente en la cultura, tal como lo insinuó Freud en 1930 en *El Malestar en la Cultura* (Freud, 1999). A la construcción social de lo inconsciente habría

que añadir, pues, la construcción inconsciente de la realidad social. El efecto de esta doble constitución de lo inconsciente en la realidad nos indica la existencia de formas colectivas de actos sustitutivos. Lo expresó, en su momento, el psicoanalista Mario Erdheim en su libro *La construcción social de lo inconsciente* (1984): *La relevancia societal de lo inconsciente se define mediante su doble función. Por un lado, aparece como lugar donde desaparece todo aquello que no puede ser objeto de la consciencia, y por otro como un residuo de fuerzas que nutren la creatividad del hombre.* (Erdheim, 1984: 205). Pero, esta constelación no sólo indica una doble constitución relacional de lo social y lo natural en los actos humanos sino, además, su principal carácter antagónico y –por consiguiente– conflictivo: frente al rechazo de lo cultural por parte del hombre está la cultura y su rechazo de lo humano. En las manifestaciones culturales no sólo se expresa lo humano, sino también la discriminación de su naturaleza. En este sentido, la corrida de toros es una representación culturalmente significativa de este conflicto en ciertos países.

Ahora bien, la pregunta clave es en qué sentido es posible *rescatar* esta dimensión reprimida, distorsionada y canalizada por la sociedad y la cultura, pero tan fuertemente anclada en la constitución humana. Lorenzer destaca la imposibilidad de diluir lo fisiológico en lo social. De lo que se trata en consecuencia es de construir un acceso metodológico adecuado a nuestro objeto que tenga en cuenta la doble construcción y constelación conflictiva antes mencionada. Dicho acceso se busca mediante la hermenéutica profunda, pues esta defiende, «oponiéndose tanto a una sociología nomotética como hermenéutica, la subjetividad no como la manifestación de estructuras objetivas, sino como problema del mundo vital interior y ve la subjetividad como relación entre la naturaleza y la sociedad en el individuo» (Lorenzer, 1986: 15). La interpretación psicoanalítica de la cultura en general y la corrida de toros en particular requiere, pues, una reinter-

pretación no sólo de la teoría de la acción, sino también del psicoanálisis: en lugar de fines terapéuticos se persigue de una nueva epistemología con cuya ayuda se profundiza el análisis fisiológico de la cultura como dimensión simbólica de la sociedad. Es decir, la dimensión simbólica también simboliza la represión de los impulsos, instintos y conflictos inherentes a la ambigüedad del hombre como ser social y natural.

Acercarse al tema del psicoanálisis de la tauromaquia (¿o sería mejor decir: en la tauromaquia?) desde los presupuestos teórico-metodológicos de la sociología es, no cabe duda, un reto al que interesa responder, aunque con mucha cautela. Si aceptamos el presupuesto hermenéutico profundo como concepto epistemológico y metodológico, tendríamos que reflexionar e incluso ampliar el concepto de acción social como base del análisis sociológico en general y de la sociología comprensiva en particular. Sin duda, la vida social se basa en la acción social, comprendida por Max Weber como todo comportamiento humano dirigido hacia otros y guiado por un sentido subjetivo (Weber,



Fig. n.º 36.- Max Weber. (Enciclopedia *Encarta*).

1985: 11) (Fig. n.º 36). Además, el constructivismo social nos enseña que los hombres establecen las pautas del comportamiento y su significado o sentido a través de la interacción que desarrollan en situaciones sociales definidas. Por lo tanto, son

los hombres mismos los que construyen la realidad a partir de la suya. Pero, en este ámbito la sociología y las ciencias sociales en general tienden a sobre-evaluar la intencionalidad y el carácter racional de sus acciones y el sentido adscrito a ellas. Frente al racionalismo inherente del análisis de la cultura caben dos objeciones: primera, hay una variable más, muy importante, destacada ya por Marx en su famosa comparación de la conducta de las abejas y arañas con el comportamiento humano: estos jamás construyen a partir de la nada, de los instintos como reacción al momento, sino bajo condiciones de determinación social, cultural; segunda, no es extraño añadir: de la propia naturaleza humana. Así pues, la determinación social sólo es una cara de la moneda, la otra es la determinación natural del hombre, fruto de su evolución. El hombre es un ser racional, pero también es irracional. En todos los actos humanos, podríamos concluir, intervienen ambas variables, aunque con fuerzas y consecuencias variables. Así, la pista que nos dio Weber al reunir los cuatro tipos de sentido de la acción humana permiten y exigen una precisión al respecto: si es verdad, que los hombres actuamos con intención (o intenciones), y que éstas se basan en una racionalidad guiada por fines o por valores, por costumbres y tradiciones, así como por afectos y emociones, el modelo deja apartado dos factores importantes adicionales: los impulsos e instintos. Son ellos los que reclaman nuestra atención, pues son una fuerza motriz considerable de la acción humana, aunque —y por esta razón— en muchos casos reprimida y culturalmente sublimada. Si bien es verdad que la sociología pretende sacar a la luz las intenciones de nuestras acciones, y éstas siempre son *razonadas* o formuladas a partir de la cultura, las tradiciones y costumbres o los afectos y sentimientos que ésta nos ha enseñado expresar, cabe señalar una fuente profunda de ésta: la irracionalidad, condición o *acento* de las acciones guiadas por un sentido subjetivo. El mismo Max Weber subrayó este hecho al insistir en que la

sociología *comprensiva* sólo es *racionalista* en cuanto método analítico, para añadir que como tal no debe ser interpretado como «creencia en el predominio fáctico de lo racional sobre la vida» (Weber, 1985: 3). Además, no existen sentidos meramente subjetivos, pues son los individuos, convertidos en sujetos, los que actúan de acuerdo con todo el bagaje social y cultural aprendido. De este modo, la determinación social y cultural de toda acción humana –sea individual o colectiva, social– implica su determinación por fuerzas *irracionales*, es decir, fuerzas que escapan a la conciencia, que provocan, como recordó Merton en otro contexto, las consecuencias no-intencionadas de las acciones intencionadas. Un ejemplo clásico son los famosos *lapses lingue*: queremos decir una cosa y nos sale otra, la verdadera.

Lo irracional tiene dos fuentes principales: o la propia naturaleza humana, tal como se refleja en los instintos e impulsos, o la represión de los instintos e impulsos a consecuencia de la imposición del orden social y cultural que sirve a los hombres como su *segunda naturaleza* en el camino hacia la humanización. La cultura tiene su precio, escribió –hace tiempo– Freud, completando, de este modo, la concesión metodológica hecha por Weber. Su ambigüedad es evidente, al oscilar entre lo racional y lo irracional. Explicar la influencia de la dimensión irracional en la dimensión simbólica es, pues, el objetivo principal del análisis hermenéutico profundo (así como del etnopsicoanálisis) y un método adecuado para sondear en las aguas turbias de las zonas limítrofes de la sociología. Lo que nos interesa aquí no son las consecuencias patológicas de la represión cultural de la naturaleza humana, sino las vías que la cultura establece para externalizar esta ambigüedad y sus conflictos inherentes. Si bien es verdad que la cultura reprime con el fin de sublimar los instintos e impulsos, también lo es su capacidad de desublimar en determinados momentos, circunstancias y actos. Un ejemplo clásico es el carnaval, como lo es la fiesta en general (Steingress,

2005). Los hombres han mostrado su fantasía y genialidad para expresarse de manera sublime o desvergonzada a lo largo de toda la gama de acontecimientos festivos establecidos por las culturas a lo largo de su historia. No hay humanización sin el desarrollo de lugares y momentos de *desahogo*. La cultura, comprendida como la dimensión simbólica de la sociedad, no puede excluir sus bases naturales, la lucha entre lo sublime y lo sensual, lo racional y lo irracional, lo permitido y lo prohibido, lo sagrado y lo profano.

El psicoanálisis, dejando aparte si se trata de una *verdadera* ciencia o no, ha interesado a muchos científicos sociales. Sólo hay que recordar a la Escuela de Frankfurt y su intento de síntesis de la teoría y crítica social con el estudio de la influencia de lo inconsciente en la vida social e individual. La conciencia es el ser consciente, escribió Marx, pero el hombre es más que la conciencia, es también un ser natural socializado. No obstante, el racionalismo imperante en Occidente ha marginado estos aspectos sometiendo a la sociología (y a otras ciencias sociales) a concepciones mecanicistas. El principio de la dialéctica materialista nos ha salvado de caer definitivamente en el abismo positivista, como intuyeron Adorno, Fromm y Marcuse en su momento. Más tarde, el movimiento estudiantil de los años sesenta llevó hasta lo caricaturesco su búsqueda de los efectos de la función del orgasmo en la vida social. No obstante, tenían razón, al menos, cierta razón, pues destaparon el agujero negro que la ciencia había dejado al someterse a los cánones de la moral puritana de la burguesía y las iglesias. Donde la cultura deja de funcionar como una tapadera, donde la cultura se convierte en objeto mercantil, aparece la mercancía de la represión sexual, aunque en sus facetas culturizadas, para testimoniar la fuerza de la doble naturaleza del hombre. La desublimación como tendencia inherente a la sociedad de consumo, descrita por Marcuse en *El Hombre Unidimensional*, es –en realidad– el acto de decons-

trucción del mecanismo cultural que ha generado los sentimientos y el arte como expresión del carácter ambiguo del hombre.

El acercamiento de Schmid-Noerr y Eggert es pluridimensional en lo que se refiere al carácter polisémico de la corrida. Su carácter festivo indica una peculiar función social y cultural en la sociedad española y la de aquellos países que la comparten. Consiste, en un primer plano y en el marco de las sociedades tradicionales, en su intención de romper con los tabúes sociales mediante actos simbólicos (Schmid-Noerr/Eggert, 2005: 338). No obstante, se trata de revelar el sentido latente de esta función. En este sentido, los autores parten de una minuciosa descripción de la corrida y sus elementos estructurales a partir del comportamiento normalizado del matador, los componentes de su cuadrilla, las autoridades y el público (cap. II, 266-274). Su inicial búsqueda de las *raíces de las condiciones de percepción* en general en el ejemplo de la corrida, la técnica del toreo y sus coordenadas culturales e históricas les sirve para revelar las bases sensoriales-emocionales de la percepción como característica generalizada del hombre (caps. III y IV, 274-294). No obstante, el análisis de la función ideológica del historicismo de la corrida, tal como se refleja en la relación entre identidad y colectivo (cap. V, 294-304), no es suficiente, ya que no llega al núcleo del objeto de la hermenéutica profunda. Respecto a esta problemática, los autores ofrecen un repetido acercamiento conceptual a la corrida a partir de la oposición entre naturaleza y cultura, concretizada en el papel y el significado del toro en la corrida, considerada como «maquinaria mitológica domada con el fin de transformar la historia en naturaleza» (Schmid-Noerr/Eggert, 2005: 306). Es ahí, donde localizan el lugar de aquellos *sistemas culturales auto-interpretativos* que se condensa en la religión cristiana y cuyo objetivo no es una identidad colectiva específica, sino más bien la identidad humana misma, tal como se constituye a partir de la superación de la naturaleza exterior, aunque como manifestación de la naturaleza inter-

na del hombre. De este modo, el toro se convierte en metáfora del animal y de la naturaleza del carácter humano, aunque –como destacan los autores– cualquier interpretación de la corrida como triunfo de la cultura (el torero) sobre la naturaleza (el toro) no tiene en cuenta la ambivalencia que acompaña a este acto: el torero no es sólo héroe, sino al mismo tiempo un *asesino primitivo* (*ibidem*: 312). El torero «encarna valentía, habilidad y sensualidad igual que el toro, al que mata, y *por esto* es venerado» (*ibidem*). A



Fig. n.º 37.- Ángel M.^a Cortellini: *Jaleo de Cádiz*, c. 1840, ól./l., Col. Sagnier. Apud Romero de Solís, P. (Com.) (1998): *Imaginario Taurino*, Sevilla, Museo de Artes y Costumbres Populares, 37. Los óleos de Cortellini constituyen un interesante indicio de cómo el flamenco y la tauromaquia evolucionan conjuntamente.

partir de la refinada representación de una estética de la matanza, el sentido latente de la corrida indica la constelación dramática entre el poder y la sexualidad: «Hay que aclarar, pues, el modo de correspondencia de la escenificación social del juego corporal entre la vida y la muerte con las experiencias fundamentales de la corporalidad individual, cuyas estructuras son también las huellas de un enfrentamiento de necesidades a ‘vida y muerte’» (*ibidem*:

314). Tratándose del aspecto nuclear de su planteamiento, los autores establecen una relación sorprendente entre la corrida y el baile flamenco, aunque la historia social del flamenco la ha indicado repetidamente a partir de su material. El paralelismo figurativo del baile flamenco expresa el drama de género que se lleva a cabo a lo largo de la corrida (Fig. n.º 37). Lo curioso es que no se trata de un simple encuentro entre lo masculino y lo femenino; el



Fig. n.º 38.- *Edipo y la esfinge* Vasija cerámica, Grecia, siglo VII a. de C. Apud Devambeiz (1972: 157).

toro no es simplemente un símbolo fálico, sino manifestación de un proceso de cambio de sexo, es *macho* al mismo tiempo que *virgen*, fuente de agresión y su víctima, de ataque y seducción. A partir de este momento, la corrida ofrece otra dimensión central de su sentido latente: el de un problema de socialización. Como destacan los autores, la repetición casi mecánica de la corrida indica la existencia de una paradoja cultural y social, muy extendida, además, en la sociedad española (y la mexicana): la relación conflictiva entre el hijo y la madre, en fin, la existencia de

un segundo tipo de conflicto de Edipo (Fig. n.º 38). Así, el drama de la corrida, tal como se nos revela mediante una *cadena de significados* (cap. VIII, 330-339), consiste –según los autores– en tres elementos o hechos: primero, en la rebelión contra y la sumisión bajo la autoridad masculino-paternal, segundo, la representación y represión del componente homosexual del machismo y, en última instancia, la superación del placer en el miedo a la fusión con lo femenino-matriarcal. Con esto, la hermenéutica profunda reclama, apoyándose en el ritual del sacrificio en la misa, que la corrida es una instancia de socialización capaz de «organizar las experiencias básicas de los proyectos vitales de los hombres mediante la participación emocional» (*ibidem*: 334). No obstante, la comparación con la misa y lo sagrado resultaría superficial –insisten–, pues a diferencia de la misa, la corrida se desarrolla sin el uso de significaciones discursivas expresas, sino exclusivamente de la simbólica corporal.

Por último, el análisis de Schmid-Noerr y Eggert llega a su conclusión más sorprendente referente a la característica vinculada a la socialización masculina en las sociedades dominadas por una madre muy fuerte, como es el caso de España y México, países al que se refirieron también otros autores presentes en esta edición: frente a un padre débil y una madre omnipotente, el hijo tiene que solucionar el conflicto de Edipo en ambas direcciones. La inconsciente identificación del hijo con la madre en la fase pre-genital y la represión de la rebelión contra el padre débil, porque ausente (donjuanescos), culmina en el rechazo de una actitud latentemente homosexual que da lugar al machismo como ideal cultural exagerado de la potencia masculina en peligro, y que –debido al tabú familiar de agresión contra el padre– se proyecta a otros rivales masculinos o instituciones sociales autoritarias, como la Iglesia, el Estado, los privilegios económicos, etc. La corrida sirve, en este sentido, como lugar o aconte-

cimiento de representación de esta estructura proyectiva básica que se refleja en la sustitución de la fijación heterosexual incestuosa en la figura de la madre por una actitud hacia el padre, caracterizada por una homosexualidad sublimada. En la corrida, esta constelación o dinámica se ve trasladada al nivel de la identidad del pueblo o la nación (*ibidem*: 336), es decir, una constelación basada en la naturaleza humana se convierte en un acto social y cultural: el origen fisiológico del conflicto queda reprimido a nivel de lo inconsciente para dar forma y sentido a un acto aparentemente simbólico que camufla su temática inicial.

Con ésto, la interpretación psicoanalítica de la corrida ha ganado una dimensión adicional que indica el doble impacto social y cultural de la naturaleza humana: es fuente y representación de este conflicto al mismo tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Velázquez, R. R. (1995): *Antonio Reverte, el último torero de leyenda*, Sevilla, Ayuntamiento de Alcalá del Río.
- Archivo Pitt-Rivers*, Laboratorio de Etnología y Sociología Comparativa de la MAE René Ginouvès (Universidad de Nanterre, París).
- Arévalo, J. C. (Dir.) (2002): *6TOROS6*, n.º 446.
- Arsuaga, J. L. y Martínez, I. (1998): *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*. Madrid. Ediciones Temas de Hoy.
- Conrad, J. R. (1978): *Le Culte du Taureau de la Préhistoire aux corridas espagnoles*, tr. de l'anglais de P. Berlot, Paris, Payot.
- Chaves Nogales, M. (1992) [1937]: *Juan Belmonte, matador de toros. Su vida y sus hazañas*, Coría del Río (Sevilla), Ayuntamiento y Asociación Cultural. Ver también edición y varias reimpresiones en Madrid, Alianza.
- Devambe, Pierre (Dir.) (1972): *Diccionario de la civilización griega*, Barcelona, Destino.
- Desmonde, W. H. (2005)[1952], "The Bull-Fight as a Religious Ritual", en *The American Imago*, 9, South Dennis, Mass. George B. Wilbur. Traducido en "Los toros como ritual religioso" *Revista de Estudios Taurinos*, n.º 19/20, págs. 83-118, Sevilla.
- Domecq, A. (1987): *El Toro Bravo*, Madrid, Espasa-Calpe, Col. Tauromaquia.
- Enciclopedia digital Encarta*
- Erdheim, M. (1984): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozess*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Versión en castellano: *La producción social de incons-*

ciencia: una introducción al proceso etnopsicoanalítico, trad. de Emma Ruiz Martín del Campo, México, Siglo XXI, 2004).

- Fenichel, O. (1945): *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, New York, W. W. Norton and Co.
- Freud, S. (1973) [1913]: “Tótem y Tabú”, en *Obras Completas. II. (1905-1915)*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 1741-1801.
- _____ (1973) [1929]: “El malestar de la cultura”, en *Obras Completas. II. (1916-1938)*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 3017-3067.
- García-Baquero, A. y Romero de Solís, P. (2003): *Fiesta de Toros y Sociedad. Actas del Congreso internacional de Estudios de Tauromaquia*, Sevilla, Universidad de Sevilla y Real Maestranza de Caballería.
- García Lorca, F. (2000) [1935]: “Llanto por Ignacio Sánchez Mejías”, en Romero de Solís, P. (Dir.): *Ignacio Sánchez Mejías. Periodista y dramaturgo*, n.º 11 monográfico de la *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos y patrocinio de la Real Maestranza de Caballería.
- Gómez Pin, V. (1978-1979): “Tauromaquia e interpretación freudiana del origen de la fiesta”, en *Separata. Literatura, Arte y Pensamiento*, Sevilla, invierno 1978-1979.
- Goodall, J. y Schaller, G. B. (1993): *Grandes simios*, Barcelona, Eds. Folio.
- Hemingway, E. (1968) [1932]: *Muerte en la Tarde*, trad. de Lola Aguado, Barcelona, Planeta.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1968) [1899]: “Essai sur la nature et le fonction du sacrifice” en *Oeuvres. I. Les Fonctions Sociales du Sacré*, París, Les Editions de Minuit. Hay traducción en castellano en Barcelona, Seix Barral, *Obras*, vol. I, págs. 143-248.

- Hunt, W. (2005)[1955]: "On Bullfighting", en *The American Imago*, 12. South Dennis, Mass. George B. Wilbur. Traducido en "Sobre la corrida de toros", *Revista de Estudios Taurinos*, n.º 19/20, págs. 143-162, Sevilla.
- Johanson, D. y otros (1999): *Ecce Homo*, Milano, Electa.
- Ingham, John (2005) [1964]: "The Bullfighter. A Study in Sexual Dialectic", en *The American Imago*, 21. South Dennis, Mass. George B. Wilbur. Traducido en "El Torero", *Revista de Estudios Taurinos*, n.º 19/20, págs. 183-198, Sevilla.
- Lapierre, D. y Collins, L. (1967): ...*Ou tu porteras mon deuil*, Paris, Roybert Laffont. Hay traducción castellana *O llevarás luto por mi*, Plaza y Janés, 1967.
- Las Almenas, Conde de (1918): *El Arte en la Tauromaquia*, Catálogo de la Exposición, Madrid, Blass y Cía.
- López de Uralde, R. (Ed.) (2000): *El Cossío*, Madrid, Espasa-Calpe, tomos 2, 7, 8 y 10.
- Mandel, G. (Ed.) (1975): *La Obra Pictórica Completa de Fragonard*, Barcelona-Madrid, Noguer.
- Monthérlant, H. (1954) [1929]: *Les Bestiaires*, París, Gallimard.
- Pitt-Rivers, J. (1966): *Honor and Shame*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____ (1989) [1961]: *Un Pueblo de la Sierra: Grazalema*, tr. de Honorio M. Velasco Maillou. Madrid, Alianza.
- _____ (2002) [1984]: "Le sacrifice du taureau", en *Le Temps de la Reflexion*, IV, 1983 y en castellano "El sacrificio del toro", en *Revista de Occidente*, Madrid, n. 36, mayo 1984 y reeditado en el n.º monográfico de la *Revista de Estudios Taurinos* (Sevilla) n.ºs 13/14, *Homenaje a Pitt-Rivers, I, Antropología de la Tauromaquia*.
- _____ (1979) [1978]: *Antropología del Honor o Política de los Sexos. Ensayos de Antropología Mediterránea*, Barcelona, Crítica.
- Pratt, Dallas (2005) [1960]: "The Don Juan Myth", en *The American Imago*, 17, South Dennis, Mass. George B.

- Wilbur. Traducido en "El Mito de Don Juan", en *Revista de Estudios Taurinos*, n.º 19/20, págs. 163-182, Sevilla.
- Rank, O. (1932): *Don Juan. Une étude sur le Double*, Paris, Denoël et Steele.
- Ramírez, S. (1961): *El mexicano: psicología de sus motivaciones*, México, Librería Carlos Cesarman.
- _____ y Parres, R. (1957): "Some Dynamic Patterns in the Organization of the Mexican Family" en *International Journal of Social Psychiatry*, Vol. 3, pág. 18-21.
- Romero de Solís, P. (1992): "La religión y los alimentos en los textos sagrados mediterráneos: a propósito del consumo de carne", en Romero de Solís, P. y González Turmo, I. (Eds.) (1995): *Antropología de la Alimentación. Ensayos sobre la Dieta Mediterránea*, Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado, págs. 51-92.
- _____ (1995): "La tauromaquia considerada como un sacrificio. Algunos aspectos sobre el origen, posición y calidad de su publico" en Romero de Solís, P. (Coord.) (1995): *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*, Sevilla, Universidad de Sevilla y Real Maestranza de Caballería, págs. 23-120.
- _____ (2000): *La etología de los Simios superiores y las formas sociales originarias*, Sevilla, Minerva.
- _____ (2004): "Pilar Albarracín. El fulgor", en Martínez, R. (Com.): *Pilar Albarracín*, Catálogo de Exposición, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2004, págs. 87-104.
- Sánchez Dragó, F. (1974): *Gárgoris y Habidis. Historia mágica de España*, Madrid, Hiperión, 3 vols.
- Sánchez Mejías, I. (1976) [1928]: "Sinrazón", en *Teatro*, Madrid, Del Centro. Existe una edición posterior en Espasa-Calpe (Madrid, 1988).

- Sevilla, Isidoro de (1982): *Etimologías. I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Skira, A. (Dir.) (1933): *Minotaure. Revue artistique et littéraire*, Paris, Ed. de Alfred Skira.
- Schmid-Noerr, G. y Eggert, A. (1986): "Die Herausforderung der Corrida. Vom latenten Sinn eines profanen Rituals", en Lorenzer, Alfred, ed. (1986): *Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur*, Frankfurt am Main, Fischer, págs. 99-162.
- Steingress, G. (2005): "El caos creativo: fiesta y música como objetos de de-construcción y hermenéutica profunda. Una propuesta sociológica en tres movimientos y una introducción" (en prensa).
- Tierno Galván, E. (1988): *Los toros, acontecimiento nacional*, Madrid, Centro de Asuntos Taurinos, de la Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma, Turner.
- Tirso de Molina (1997): *El Burlador de Sevilla. Convidado de piedra*, Ed. de M. Sánchez, Madrid, Castalia.
- Verissimo, E. (1962): *México*, New York, Dolphin Books.
- Weber, Max (1985): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 5ª ed. (Versión en castellano: Weber, M. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977).



DESGARRO

PROBUDARY 11

6/12