25

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía

Las Fiestas Populares de Toros

FUNDACIÓN MACHADO

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

El cumplimiento de esta normativa es requisito indispensable para la aceptación de originales.

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético o a través de correo electrónico, compuesto con procesador de texto compatible,** con una extensión máxima de 15 páginas a 1,3 espacios, letra de cuerpo 12, por una sola cara y formato DIN A-4.
2. El texto de cada trabajo irá precedido por una página con el nombre del autor, domicilio, teléfono y un breve **currículum vitae** (10 líneas) y un **resumen** (también 10 líneas). El trabajo irá encabezado por el título (mayúsculas, negrita y centrado), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas), seguido de la institución en que se trabaja.
3. Se cuidarán especialmente los **signos ortográficos,** evitando los **paréntesis** salvo para indicar las referencias bibliográficas, fechas y provincias o países. Las **mayúsculas se acentúan.**
4. Las **referencias bibliográficas** y de **citas textuales** irán contenidas en el texto entre paréntesis, indicando apellidos del autor, año y páginas. Así (White, 1972: 127-129). Éstas se relacionarán inevitablemente en la Bibliografía.
5. Las **notas,** numeradas por orden de aparición en el texto y entre paréntesis, irán en hoja separada al final del trabajo. Éstas serán muy breves, tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
6. La **Bibliografía** se incluirá en páginas aparte después de las notas, ordenada alfabéticamente a dos espacios, y ajustándose a las siguientes normas:
   6.1. **Libros:** apellidos (mayúsculas y minúsculas), inicial del nombre, dos puntos, título del libro en cursiva, editorial, lugar y año de edición. Ejemplo: Blanco White, J.: *Cartas de España.* Alianza Editorial. Madrid, 1972.
   6.2. **Artículos de revistas:** apellidos, inicial del nombre, dos puntos, título del artículo entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, y página inicial y final del artículo. Ejemplo: Caro Baroja, J.: «Dos romerías de la provincia de Huelva». *RDTP,* CSIC. Madrid, 1957. vol. XIII, págs. 13-54.
   6.3. **Libros de varios autores:** se tratarán como los artículos de revista, indicando a continuación del título del trabajo, el del libro en cursiva y a continuación el apellido del coordinador, editor o primer autor entre paréntesis, todo ello precedido por la partícula En, y seguido de los demás datos del libro. Ejemplo: Pitt-Rivers, J.: «La gracia en Antropología». En *La religiosidad popular* (Álvarez, Buxó y Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado, Barcelona, 1989, págs. 117-122.
7. Los **gráficos** se presentarán en tinta negra sobre papel o fotocopias muy nítidas. Las **fotografías** serán de buena calidad y preferentemente en diapositivas en color o blanco y negro. En página aparte se incluirán los pies de foto y de gráficos.
8. Las **recensiones** no podrán exceder de tres páginas normalizadas. En ellas se hará constar al principio los siguientes datos y por este orden: autor (nombre en minúsculas y apellidos en mayúsculas), título en cursiva; editorial o institución; lugar, año y número de páginas (introducción y prólogo en romanos y texto en arábigos). También se hará figurar el número de ilustraciones. Al final aparecerá el nombre completo del autor de la recensión.
9. Los **originales** serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.

40-1-2

H. 12809



25

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional
de Andalucía

Las Fiestas Populares de Toros

Pedro Romero de Solís
Coordinador

FUNDACIÓN MACHADO
1998



La FUNDACIÓN MACHADO es una institución inscrita con el número 2 en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter cultural y artístico de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, con fecha 29 de julio de 1985. Tiene por objeto el estudio y promoción de la cultura tradicional andaluza y su relación con otras áreas culturales. Su denominación es un permanente homenaje al iniciador de los estudios científicos de cultura tradicional en Andalucía, Antonio Machado y Álvarez «Demófilo» (1846-1893), creador y director de la revista «El Folk-Lore andaluz».

***Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía,** se publica trimestralmente y es continuación de «El Folk-Lore andaluz, 2ª Época» (números 1 a 10).*

Este número ha contado con el patrocinio de la Consejería de Gobernación y Justicia y la colaboración de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

Correspondencia, suscripciones e intercambios:
Demófilo. Fundación Machado. Jimios, 13.
Teléfono 95 / 422 87 98. Fax 95 / 421 52 11.
e-mail: Fundmachado@svq.servicom.es
41001 - SEVILLA.

Distribución: Centro Andaluz del Libro, S.A.
Polígono La Chaparrilla, parcela 34-36. 41016 Sevilla.
Telf. 95 / 440 63 66. Fax 95 / 440 25 80.

Demófilo no se responsabiliza de los escritos vertidos en la revista; la responsabilidad es exclusiva de los autores.

© Fundación Machado
Diseño portada: Gonzalo Llanes
Producción Gráfica: Signatura Ediciones de Andalucía, S.L.
Depósito Legal: SE-402-1994
I.S.S.N.: 1133-8032

Director

Salvador Rodríguez Becerra

Consejo de Redacción

Manuel Amezcua Martínez
Enrique Baltanás
Rafael Briones Gómez
Pedro A. Cantero Martín
Antonio José Pérez Castellano
Francisco Checa Olmos
Reynaldo Fernández Manzano
Francisco Luque Romero
Javier Marcos Arévalo
Francisco Núñez Roldán
Joaquín Rodríguez Mateos
Pedro Romero de Solís
Gerhard Steingress
Florencio Zoido Naranjo

Consejo Asesor

Carlos Álvarez Santaló
Virtudes Atero Burgos
Manuel Bernal Rodríguez
Piedad Bolaños Donoso
Demetrio Brisset
Jesús Cantero Martínez
Manuel Cepero Molina
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
Pilar Gómez Casero
Pedro Gómez García
Enrique Luque Baena
Pedro Molina García
José Ramón Moreno
Arsenio Moreno Mendoza
Pedro Peña Fernández
José María Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Rogelio Reyes Cano
José Rodríguez de la Borbolla
Calixto Sánchez Marín
Pilar Sanchiz Ochoa
Juan Manuel Suárez Japón
Antonio Zoido Naranjo

Bibliotecario

Antonio José Pérez Castellano

Secretaria de Redacción

Carmen Medina San Román

LAS FIESTAS POPULARES DE TOROS

SUMARIO

Editorial 7

Presentación

Andalucía y las fiestas populares de toros, *P. Romero de Solís* 9

Artículos

Monografías

El toro de la Virgen. Grazalema, *Julian Pitt-Rivers* 19

La suelta de vaquillas de El Viso y Alcaracejos, de la tradición a la modernidad, *Fernando González Viñas* 27

El Toro de las Cruces de Villalba del Alcor, *Miriam Ruiz-Acal* 35

El Toro del Aleluya de Arcos de la Frontera, *Pedro Maya Álvarez* 49

La invención de la tradición: el Toro de Fuego de Almadén de la Plata, *Concepción Rioja López* 65

Estudios

Poder y fiestas populares con toros en Andalucía, *Salvador Rodríguez Becerra* 71

Prohibiciones de fiestas de toros en el Reino de Granada, *Valeriano Sánchez Ramos* 89

Estrategias de supervivencia de las fiestas de toros populares, *Andrés Oyola Fabián* 105

Una arquitectura popular. Las plazas de toros de la Sierra de Aracena (Huelva), *José Pérez de Lama Halcón* 115

La tradición taurina en el noreste de la provincia de Granada, *Javier Castillo Fernández* 153

Creencias, rituales y poder en la religiosidad popular. El Toro de San Marcos en Andalucía y Extremadura, *Salvador Rodríguez Becerra* 165

Cultura del trabajo y fabricación de bravura. Una ganadería de reses de lidia en Las Marismas del Guadalquivir (Sevilla), *Domingo Fournier* 185

Carne de buey con "tripitas" de santo: un sacrificio en Provenza, *Antoinette Molinié* 205

El "toro de la boda" en el Magreb mediterráneo, *Sol Tarrés Chamorro* 227

Relativizar el sacrificio o el cuadrante taurómaco, *Enmanuel Désveaux y Frédéric Saumade* 235

La dimensión sacrificial de la tauromaquia popular, *Pedro Romero de Solís* 245

Documentos

Las fiestas populares de toros en Andalucía. Definición, tipología y catálogo, *Pedro Romero de Solís* 261

Mosaico de fiestas de toros en Portugal, *Luis Manuel Antunes Capucha* 285

La fiesta del Turupukllay en el mundo andino, *Fanni Muñoz* 313

Los Autores 328

EDITORIAL

Hacía tiempo que habíamos sentido la necesidad de dedicar un número monográfico de **Demófilo** a las fiestas taurinas de carácter popular. Entendíamos que era conveniente profundizar en la naturaleza de un fenómeno ligado a nuestra cultura desde hace miles de años y que todavía sigue despertando interés cuando no pasiones. Nos sentíamos incómodos ante la situación de marginación a que eran sometidas unas determinadas formas de relacionarse con los toros cuando era constatable el entusiasmo y la alta consideración identitaria que le concedían sus protagonistas. En la actitud de rechazo confluían sectores de la sociedad, grupos organizados, poderes mediáticos y poderes legalmente constituidos. Nos animó aún más la comprobación de que muchos pueblos, tras el final de la dictadura, unos recuperaron y otros "inventaron": encierros, capeas, toros ensogaos, del aguardiente y otras formas de juego con los toros. ¿Qué relación podía existir entre dictadura / democracia y fiestas taurinas populares? También habíamos observado que las crisis y los momentos de gloria de las corridas de toros, las llamadas fiestas de toros, no parecían tener relación con el binomio dictadura / democracia.

En estas reflexiones y proyectos andábamos cuando la prensa nos sorprendió un día con la noticia de que un proyecto de ley sobre fiestas taurinas iba a ser presentado al Parlamento de Andalucía. Era el momento adecuado para poner en marcha el proyecto editorial. Nos creíamos en la obligación de contribuir con nuestra revista a crear un estado de opinión fundamentado en la investigación y el conocimiento de los especialistas. Creemos que el tema es lo suficientemente importante para los andaluces como para que aprovecháramos la ocasión y se le diera un tratamiento adecuado por la ciudadanía y sus legítimos representantes. El borrador de proyecto de ley se sumergió en las aguas desconocidas de la oportunidad política y nosotros seguimos trabajando porque, en cualquier caso, consideramos que los toros forman parte de nuestra cultura de una manera inequívoca, y desde la Fundación Machado nos creemos en el deber de contribuir a la configuración cultural de Andalucía. Finalmente, salimos a la calle con un conjunto de datos, reflexiones, análisis e interpretaciones con los que queremos contribuir al necesario debate que en algún momento tendrá que plantearse en nuestra Comunidad Autónoma.

Nuestro objetivo no es otro, insistimos, que el de contribuir, desde nuestro trabajo científico y de promoción cultural, a clarificar situaciones pasadas o presentes, dar explicaciones cuando ello sea posible y desentrañar tópicos en los que tan encorsetadas están las fiestas taurinas. Si como consecuencia de nuestro trabajo aportamos elementos de juicio a los ciudadanos y a los legisladores en este aspecto de nuestra cultura, sobre el que no podemos quedarnos indiferentes, habremos conseguido nuestro propósito.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

PRESENTACIÓN

ANDALUCÍA Y LAS FIESTAS POPULARES DE TOROS

Pedro ROMERO DE SOLÍS
Universidad de Sevilla

Desde hace un tiempo a esta parte la "fiesta" se ha demostrado como uno de los elementos de estudio más fecundos cuando se trata de abordar el conocimiento de un grupo social. A partir del entendimiento de la "fiesta" como la ritualización, al interior de una colectividad socialmente determinada, del exceso contra la mesura, del caos contra el orden, de lo excepcional contra lo normal, del dominio social de la fantasía frente al control cotidiano de la realidad, las Ciencias Sociales se han interesado por esta modalidad de juego simbólico a través de la cual una comunidad reafirma lúdicamente su cultura, expresa su mentalidad y expone, como espectáculo, la dramatización de las relaciones sociales que la constituyen. El prof. Rodríguez Becerra aborda, en el presente volumen monográfico, esta cuestión esencial en el estudio *Poder y fiestas populares con toros en Andalucía.*

De todos es conocido que Andalucía tiene un papel estelar en todo cuanto a la cultura taurina se refiere y que, en ella, se celebran a lo largo del año centenares de festejos que movilizan muchos miles de personas que suponen, a su vez, una no desdeñable actividad económica: es más, pocas, muy pocas, son las ciudades o los pueblos de Andalucía que ignoran, en algún momento de su ciclo festivo, los juegos con los toros, los cuales han llegado a hacerse con un lugar especializado en la ciudad, las plazas de toros. Una medida de aquella importancia y una constatación de ésta la refleja el estudio de *Las plazas de toros en la Sierra de Aracena (Huelva) y* que aquí aborda el arquitecto José Pérez de Lama. Naturalmente la movilización de tantos recursos requiere, así mismo, la existencia de productores de la materia prima utilizada, el toro bravo. Domingo Fournier plantea aquí ciertos elementos de la selección de los animales apropiados para el espectáculo de la lidia en un artículo que titula "Cultura del trabajo y fabricación de bravura".

Pero cuando nos referimos a fiestas de toros es preciso matizar, pues aunque interesándonos en todas, sólo nos vamos a centrar en esta ocasión –y, en consecuencia, reducirnos– a las que denominamos "fiestas populares de toros". Para la mayoría de los ciudadanos, para casi todos cuantos pertenecen, desde generaciones, a la cultura urbana, las fiestas de toros son las polícromas "corridas" que se celebran dentro de grandes arquitecturas especializadas que llamamos "plazas de toros" y en las que se desarrolla un espectáculo cuyo núcleo coincide con la lidia a muerte de toros bravos. La responsabilidad del artístico combate recae sobre los matadores o toreros profesio-

nales que ejecutan su tarea vestidos con uniformes *ad hoc,* con los llamados trajes de "luces", en todo momento bajo la presidencia oficial de un representante del Estado que vigila el exacto cumplimiento del reglamento o del ritual. Todos los hombres que participan en el espectáculo se hallan supeditados a los intereses de los matadores, que se alzan con el único protagonismo del acontecimiento. Estas brillantes fiestas de toros son conocidas, indistintamente, por los nombres de "corrida de toros" o "fiesta nacional". Pero paralelas a ellas, en comunidades urbanas mucho más pequeñas, existen otras celebraciones que, en ciertos aspectos parecen la inversión de las anteriores, que vamos a llamar "fiestas populares de toros", en las que el protagonismo, lejos de quedar en manos de un "torero" profesional recae, por el contrario, en los mozos del pueblo y, más allá, en la comunidad tomada en su conjunto. Resumiendo, podríamos decir que si, en las primeras, el protagonista es individual, en las segundas, es colectivo. El presente número de **Demófilo** va a tratar monográficamente de las segundas, esto es, de las que denominamos "fiestas populares de toros", entre las que se cuentan, por ejemplo, las "sueltas" y "encierros" de toros, las "capeas", los toros "ensogados", los toros "embolados", los toros de fuego, etc., a cuya descripción general y distribución geográfica le dedico, en este número, un largo artículo bajo el título de *Las fiestas de toros en Andalucía: tipología y distribución geográfica,* al que me remito.

Nuestra intención, a la hora de preparar este número monográfico, no se reduce solamente a abordar una descripción "etnográfica" de las fiestas que se desarrollan en Andalucía, sino también observar cómo este tipo de fiestas, aunque cambiando ciertas características, se reproducen fuera de nuestras fronteras culturales para constatar que, aunque determinen nuestra identidad, no nos aíslan y separan, sino por el contrario, constituyen un fenómeno vivo que se produce y reproduce en el resto de España, en Portugal –como pone de manifiesto el trabajo del sociólogo portugués Luis Manuel Antunes Capucha, *Las tauromaquias populares en Portugal: tipología y distribución geográfica–,* en Francia –con la monografía de Molinié y el estudio de E. Désveaux y F. Saumade–, en América Latina –con la reedición que presentamos del interesante estudio de F. Muñoz– titulado *La fiesta del «turupukllay» en los Andes del Perú.*

Con ocasión de levantar el *Catálogo de fiestas populares de toros en Andalucía* –cuyo resumen publicamos también en este número– nos apercibimos de dos hechos esenciales. El primero, que lejos de constituir un *corpus* fijo y cerrado, como podía esperarse de un acontecimiento tan ligado a las formas tradicionales de diversión, estas fiestas se hallan en perpetua mudanza, hasta el punto de que algunas desaparecen, tanto como otras, por el contrario, nacen, se recrean y, en estos últimos años, a un ritmo, esto es lo sorprendente, mucho mayor que el de las que se extinguen. Es más, se puede decir que el aumento de esta modalidad de fiestas ha estado vinculado a la restauración, en España, de la democracia como forma política de organización del Estado. El segundo, la dificultad de lograr una información clara y sistemática sobre el contenido de la fiesta, como no sea a base de la asistencia personal en los días de ferias, es decir, se produce, desde uno a otro confín de Andalucía, una manifiesta y tenaz ocultación, por parte de las autoridades locales, del verdadero contenido de sus propias "fiestas

populares de toros". Los responsables de la organización de los festejos se han parapetado tras un impenetrable silencio defensivo, lo que revela una gran prevención a que el contenido de sus fiestas sea difundido, pues temen que se hagan objeto de la curiosidad de los medios y que tras ellos lleguen los ataques que pueden provenir, como la experiencia les enseña, tanto de la Administración como de las facciones "animalistas" de los movimientos ecologistas. Esta actitud tan contraria a la transparencia informativa que preside nuestro tiempo es el resultado histórico de una larga y persistente intervención represiva por parte del Estado. Valeriano Sánchez Ramos y Andrés Oyola abordan, en el presente volumen, en *Prohibiciones de fiestas populares de toros en el Reino de Granada y Estrategias de supervivencia de las fiestas de toros populares,* respectivamente, esta delicada cuestión. Entendemos que una de las funciones que viene a satisfacer este número de **Demófilo** es aportar material de información susceptible de ser utilizado en el debate que necesariamente abrirá, entre nuestros representantes en el Parlamento andaluz, la presentación de un proyecto de ley por la que se reclama la supresión de todas las "fiestas populares de toros".

En otro lugar expusimos, desde el punto de vista diacrónico, la génesis de la "fiesta nacional" contemplándola como el resultado, a lo largo del siglo XVIII, de la reelaboración y reestructuración de los elementos de las "fiestas populares" en las plazas de la ciudad por los trabajadores de los mataderos (Romero de Solís, 1978-79: 65b-66a). Álvarez Miranda fue uno de los primeros estudiosos que señaló la supervivencia de "ritos" muy antiguos, de juegos arcaicos con los toros, en la base de lo que llamamos "fiestas populares de toros". En efecto, en su célebre libro *Ritos y juegos del toro,* demostró la presencia en España, en determinadas zonas, de ritos populares que ponían en relación la fiesta de bodas con la corrida de un toro enmaromado, que sería, para este ilustre y malogrado investigador, el núcleo germinal a partir del cual se constituyeron las "fiestas populares de toros", es decir, la faz oscura y plebeya de las brillantes y políticas corridas de toros convencionales (1962).

En efecto, una lectura reposada de las hipótesis de Álvarez Miranda, nos descubre que esas supervivencias pasaron, a su vez, a las ciudades y contribuyeron enérgicamente a la formación de la corrida de toros moderna. A partir de un hipotético "modelo ideal" de las fiestas populares con ocasión de bodas podemos destacar dos elementos que consideramos esenciales: en primer lugar, una "carrera" o "corrida", desde el campo hasta la puerta de la casa de la novia y que daría oportunidad, durante el trayecto, a que los mozos ayudándose con sus propios vestidos, a modo de capas, burlasen las acometidas del toro; y, en segundo lugar, ya frente a la casa de la novia y en su presencia, el novio procedería a colocar en la cruz del toro una banderilla que previamente, con habilidosas y pacientes manipulaciones, había adornado la virgen. La corrida del novio sobre el toro, la penetración a través de la piel de la erecta banderilla merced al fuerte y certero impulso del varón, el consiguiente derrame de sangre, el temor de la novia y la sonrisa final henchida de gozo constituyen dramatizaciones suficientes como para tener la evidencia de que estamos ante un rito erótico ligado a la fertilidad (1). Así pues, para Álvarez Miranda y la nueva escuela francesa –que son

sus seguidores, y cuyo "manifiesto", firmado por E. Désveaux y F. Saumade, *Relativizar el sacrificio o el «cuadrante taurómaco»*, publicamos en esta ocasión– el modelo de la corrida nupcial contiene los elementos de burla principales que reproducirán, en general, las "fiestas de toros" de todos los pueblos de España y, más allá, también las corridas de toros convencionales: a saber, los pases de capa y la suerte de banderillas.

Álvarez Miranda, en el estudio etnohistórico realizado sobre la "corrida nupcial" no encontró trazos documentales de la muerte del toro ni, por consiguiente, de la comida en común de la carne de la víctima, por lo que el "sacrificio" quedó excluido de sus hipótesis. Un tanto precipitadamente, a nuestro juicio, sus epígonos han concluido afirmando que la ausencia en la muerte de las corridas nupciales prueba que antaño los ritos táuricos no estuvieron organizados alrededor del sacrificio. Dando un paso adelante, la nueva escuela francesa de estudios de tauromaquia aprovecha para negar el carácter sacrificial de todas las "fiestas populares de toros" aunque, aquí mismo, en el presente monográfico, sea su posición rebatida, y en el marco geográfico de su propio territorio, por el análisis que hace Antoinette Molinié de una fiesta muy peculiar, *El Buey de San Marcelo,* que se celebra en Barjols (Provenza) y termina en un gigantesco banquete en el curso del cual se consume colectivamente la carne del bóvido sacrificado.

Como los lectores podrán observar, las otras monografías incluidas en este volumen oscilan a la hora de proponer el festín como culminación de la fiesta: unos lo contemplan en las fiestas que participan como son el caso de Miriam Ruiz-Acal en *El Toro de las Cruces,* y Fernando González Viñas en *La «suelta» de vaquillas en Alcaracejos,* mientras que otros, confrontados con la realidad, no pueden sino pasar por alto y, con ello, tácita o explícitamente, registrar su ausencia como lo hacen Julian Pitt-Rivers en *El Toro de la Virgen de Grazalema* o Pedro Maya en *El Toro del Resucitado,* El prof. Rodríguez Becerra en su investigación etnohistórica sobre el *El Toro de San Marcos,* igual que le ocurriera a Álvarez Miranda, tampoco ha encontrado ningún documento en el que aparece suficientemente atestiguada la muerte de las reses y el subsiguiente banquete.

Álvarez Miranda, mientras que rechazaba la hipótesis del origen rural del rito de la muerte del toro, aceptaba, de otros historiadores españoles de la tauromaquia –como, por ejemplo, de Cossío–, que era el resultado de la influencia del toreo nobiliario. Esta reducción implicaba introducir la ingenua proposición que afirma, sin más, que mientras los caballeros "cazaban" los toros, el pueblo sólo "jugaba" con ellos. Sin duda, esta actitud es el resultado de una compulsiva hipostasión del contenido "mágico" de la fiesta hasta el punto de considerar que el pueblo sólo alcanza a nutrirse de las calidades y cualidades del toro por la magia de contacto, por el temblor del frotamiento y no por el gozoso y alimenticio rumor de la masticación. No lo olvidemos, corrida, muerte y comunión conforrnan la estructura ternaria de todo sacrificio.

Claudio Sánchez Albornoz explicó cómo, en la Edad Media castellana, pequeñas poblaciones de supervivencia ganadera quedaron aisladas, en algunas zonas mon-

tañosas, de las cruentas mareas de la guerra de a caballo. Por eso solemos detectar más *fiestas populares de toros y* con aspecto de mayor pureza en zonas montañosas, serranas. Así también lo ha constatado Javier Castillo en su trabajo sobre *La tradición taurina en el Noreste de la provincia de Granada* que aquí ve la luz. Estas comunidades aldeanas, ingenuas y gentiles, cuya actividad principal de subsistencia era el cuido de animales, fueron las que guardaron las costumbres ganaderas más antiguas y, con ellas, las "fiestas de toros" originales pero, según la nueva escuela francesa, inexplicablemente, nunca sacrificaban a los animales. Estas minúsculas bolsas de población primitiva, en la medida en que no habían sufrido grandes conmociones, conservaban, como decimos, costumbres milenarias cuyos orígenes, con grandes visos de posibilidad, habría que buscarlos en las prácticas ganaderas de los pueblos peregrinos y gentilicios que ocuparon primitivamente nuestro suelo y que, en el proceso de su radicación, debió de jugar un papel determinante la domesticación de los bóvidos y, por tanto, los primeros rudimentos de la explotación ganadera. Ahora bien, no conocemos, por el momento, pueblos ganaderos sin cultura sacrificial y, en todos ellos, entre los más antiguos, el fin del ganado desde siempre ha sido suministrar el material para los sacrificios (Lincoln, 1991: 177). Pero, además, hoy se está seguro de que la domesticación del *bos primigenium* arranca del descubrimiento de la castración a partir de cuya operación se abriría la posibilidad tanto de la utilización práctica del buey en las tareas de la agricultura como del consumo para el alimento humano de todos los machos que no fueran a estar dedicados al trabajo o a la transmisión de la simiente (Romero de Solís, 1978-79: 65b-66a). La extirpación de los órganos sexuales, la castración primordial, esa primera herida cultural, es la que opera el milagro de transmutar la carne dura de la cría silvestre en el "ternero" de blanda vianda y sustancial alimento. ¡En las culturas ganaderas no hay alimento sin que medie el vertido de sangre! Así pues, todos estos pequeños pueblos marginales que habían organizado su subsistencia alrededor de la "herida" y que conservaban "originales" juegos con los toros debieron guardar, en su cultura de resistencia, también el sacrificio y, por supuesto, el subsiguiente festín del que se comprende que aquél es inseparable.

Por eso, en España, enquistadas en la cultura popular, encontramos todavía algunas supervivencias de aquellas antiquísimas costumbres. Ya lo había señalado Menéndez Pidal después de haber recogido un *corpus* inmenso de romances antiguos. La teoría de las supervivencias, que estuvo en la base de su gigantesca recolección de testimonios de la cultura popular, aplicada a nuestra tauromaquia afirma que fragmentos de mitos, jirones de ritual, trozos desgarrados de cruentas escenas sacrificiales, han logrado subsistir en forma de "fiestas populares de toros".

Los escasos testimonios que, a través de las costumbres festivas, de la literatura popular y de los hallazgos arqueológicos todavía llegan hasta nosotros de aquellos tiempos olvidados si, por una parte, nos sugieren la extraordinaria riqueza de la cultura del pasado, por otra, nos sirven para cerciorarnos de que son los únicos datos vivos que, en la actualidad, poseemos para reconstruir algo del contenido de las estructuras profundas de nuestra cultura colectiva. En consecuencia será, a partir de la observación

de las mencionadas fiestas, de la lectura detenida de cuentos y leyendas populares, de los oportunos hallazgos arqueológicos que el subsuelo libera, que podremos reconstruir los pilares más profundos donde nuestra sociedad apoya con tenacidad su permanencia. Es por ello por lo que destacamos la importancia capital que pueden tener, para la reconstrucción del pasado y para la intelección de nuestro presente, tanto los fragmentos arqueológicos como los jirones de ritual. Piedras, fiestas y toros señalan, sin lugar a dudas, el horizonte más lejano de nuestra identidad.

Ahora bien, frente a la dificultad de la Arqueoetnología tenemos la facilidad de la Arqueología. La Arqueología trabaja, dada la resistencia de la piedra protegida por mantos de tierra milenaria, con datos muy firmes que, entre otras cosas, han entregado a la disolución del tiempo toda su agresividad. Todo hallazgo arqueológico es celebrado como una conquista de la Ciencia y un avance de la autoconciencia de la Comunidad política donde se descubre. ¿Es que alguien se indigna con el descubrimiento de un *topphet* cartaginés y reclama que vuelva a ser inmediatamente inhumado porque representa el sacrificio criminal de un número incalculable de niños? No, todo lo contrario. Los restos son conservados en museos mientras que el lugar la Administración lo protege con acciones positivas. Pero, en el otro extremo, la permanencia de un ritual arcaico en la superficie de la vida cotidiana causa, siempre, un particular asombro, las más de las veces una desasosegada incredulidad y, muchas otras, un rechazo visceral. Está claro que la exposición pública de tales supervivencias moviliza materiales psíquicos muy profundos y los empuja hasta la superficie de la conciencia donde amenazan la paz del espíritu. Estas elaboraciones psíquicas con materiales arcaicos son, por cierto, bien conocidas por la Antropología psicoanalítica. Así pues, las escenas primordiales de la fundación de nuestra cultura que las leyendas de estas tierras narraban, los sacrificios conmemoraban y el ritual, implacablemente, reproducía debieron de ser tan fuertes, tan tremendas, tan sobrecogedoras, tuvieron que dejar una cicatriz tan indeleble que, aunque descompuestas y muchas veces incomprensibles, aunque susciten de algunos el rechazo, sin embargo, siguen sosteniendo el inagotable estruendo de la fiesta.

En consecuencia, si la Arqueología, a pesar de que el curso fatal de la Historia ha ido sepultando civilizaciones, consigue, a favor de la exhumación de fragmentos utilizados como documentos, dar testimonio de aquéllas y penetrar en alguno de sus arcanos, el desarrollo actual de otras Ciencias Sociales –la Antropología socio-cultural, la Filología, la Mitología, etc.– permite el tratamiento de los mitos, de los ritos y, en particular, de los sacrificios, como si fueran monumentos susceptibles, por una parte, de ser interrogados y, por otra, de ser conservados y, en ciertos casos, restaurados. Así pues, a estos ritos sacrificiales, entre los que destacan las "fiestas populares de toros", debe atribuirse, al menos si no más, el mismo valor que a los monumentos arqueológicos.

Minúsculas aldeas y pequeños pueblos encaramados en sierras abruptas, situados en lugares marginales, apartados de las estrategias de la codicia, repiten desde el fondo de los tiempos, con una tenacidad irracional, frente a todas las inclemencias económicas y políticas, frente al avance de una secularización implacable, en sus fiestas

patronales, alguno de estos fragmentos sin, por supuesto, comprenderlos pero sí bajo la imperativa sensación de que de su repetición dependen, en sus respectivas comunidades, secretos equilibrios, proclamadas lealtades y el gozo, tan profundamente social, que produce el cumplimiento con las obligaciones morales que cada uno tiene comprometidas con el pasado y con el presente de la comunidad social de la que forma parte.

Así pues, algunas de las "fiestas populares de toros" que hemos observado parece claro que son posibles fragmentos de esos ritos sacrificiales que, de acuerdo con la teoría de las supervivencias, subsisten en la actualidad. En el caso de que así fuera, qué duda cabe que constituirían uno de los escasos testimonios vivos del substrato radical de nuestro pueblo, en particular, y de la vieja cultura mediterránea, en general. En un momento en que círculos sociales influyentes se aprestan a atacarlos, dispuestos algunos de ellos a traficar su existencia en aras de ideologías que, frente a la antigüedad de los ritos criticados, significan no más que una imperceptible peripecia del espíritu, conservarlos y comprenderlos se convierte en una tarea que merece la atención urgente de los científicos sociales. Agradezco a **Demófilo** la atención que ha tenido al brindarme su prestigiosa plataforma, a la vez que felicito a Salvador Rodríguez Becerra, su director, por su sensibilidad a la hora de recoger los testimonios más valiosos de nuestra cultura popular, así como por el asombroso trabajo que acumula la mencionada revista, sin duda, la recopilación de cultura tradicional más importante que nunca se haya hecho en Andalucía.

En consecuencia, para recuperar, explicar y vindicar estos conmovedores trozos de Arqueología viva, hemos reunido en este monográfico no sólo a investigadores andaluces sino a otros procedentes de Portugal, Francia y América, es decir, de todas las latitudes geográficas que hacen suyas las diversas modalidades de tauromaquias.

Notas

(1) Una exposición crítica de la interpretación de Álvarez Miranda, primero, en Romero de Solís, 1978-79: 65b-66a y, segundo, en García-Baquero, A.; Romero de Solís, P.; Vázquez, I., 1980: 15-25 y 54-61.

Bibliografía

Álvarez Miranda, A.: *Ritos y juegos del toro,* Madrid, Taurus, 1962.

García-Baquero, A.; Romero de Solís, P.; Vázquez, I.: *Sevilla y la fiesta de toros,* Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1980, págs. 1525 y 54-61 (hay 2a ed.).

Lincoln, B.: *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la Ecología de las Religiones,* Madrid, Akal, 1991, pág. 177.

Romero de Solís, P.: "El rapto del toro" en *Separata. Revista de Literatura, Arte y Pensamiento,* nº 1, 1978-79, págs. 65b-66a.

ARTÍCULOS

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

EL *TORO DE LA VIRGEN*. GRAZALEMA (CÁDIZ) (*)

Julian PITT-RIVERS
Universidad de la Sorbona

Resumen

Puede que sea importante intentar que comprendan nuestros lectores que nos arriesgamos en Andalucía a enfrentarnos con el proyecto político de prohibir la celebración, en el futuro, de fiestas populares de toros. Como se sabe, encierros, capeas, toros de cuerda, etc., tienen lugar un poco por todo el Estado español y, muy en particular, en Andalucía. Estas fiestas forman parte integral de la religión popular católica de Andalucía. Y es, precisamente, ahora cuando el Parlamento Europeo prohiíbe intervenir en las creencias y en las prácticas religiosas de los países que representa, es cuando la cámara andaluza pretende cuestionar su legalidad.

* * *

El culto al toro

Tratamos, en este escrito, de ejemplificar el lazo de unión que relaciona, en España, las fiestas de toros y las prácticas religiosas. Para ello será necesario que nos remontemos por la historia de la cultura de los pueblos del Mediterráneo.

Hemos elegido, por otra parte, el *Toro de la Virgen del Carmen* de Grazalema (Cádiz) como ejemplo del papel que juega el toro en la vida religiosa de una pequeña población andaluza: pero, a la vez que lo vamos exponiendo no queremos que se olvide que el toro de Grazalema no es sino una pequeña muestra de un fenómeno que se encuentra por todas partes y, desde hace muchos siglos, a través de todo el país.

Desde la Prehistoria, los pueblos mediterráneos han practicado el culto al toro bajo una gran cantidad de formas distintas. Ya porque hayan dotado a sus divinidades con una identidad bovina (como en el caso de Babilonia o en el de los egipcios al mostrar a la diosa Isis con la forma de una vaca), ya porque hayan sacrificado toros para celebrar cualquier acontecimiento susceptible de particular gloria o gratitud, ya porque hayan puesto la vida de los jóvenes y más bellos atletas a la merced del furioso

(*) Traducción de Pedro Romero de Solís

deseo de los toros cuando se ejercitaban saltando en días de ceremonia por encima de sus astas, tal como lo vemos en las pinturas del patio del palacio de Cnossos en Creta. Algunas de estas prácticas se han conservado hasta nuestros días no sólo en España sino también en Portugal, y la última que acabamos de citar, los saltos minoicos, en el sur de Francia, en las corridas llamadas de *vacas landesas*.

Esta tradición cultural ha sobrevivido al triunfo del Cristianismo: por ejemplo, en las *bufonías* que se vienen practicando hasta nuestros días en algunos pueblos de Grecia moderna (véase el libro de Marcel Detienne (1) o en fiestas taurinas de muchísimos, sólo Dios sabe cuántos pueblos de España como, por ejemplo, Grazalema. Incluso, se ha llegado a sugerir que los españoles son incapaces de celebrar lo que sea sin el concurso de un toro real o figurado. Es el momento de recordar que cierta rivalidad ha persistido desde hace milenios entre el culto del toro y el del cordero, representado este último, por el Cristianismo (también en otros rituales del Medio Oriente), entre la tradición de Mitra y la de Jesucristo como, por ejemplo, cuando los papas Pío V y Gregorio XIII condenaron en los siglos XVI y XVII el juego con los toros, amenazando con la excomunión a todos cuantos asistiesen a una corrida de toros por medio de bulas que, por otra parte, no tuvieron demasiada difusión en la Península Ibérica.

A pesar de todo, esta oposición no impidió que la religión católica y el juego con los toros formaran una base común de alianza, una cierta connivencia, en el interior de la cultura popular española que, en ciertos aspectos, llegará hasta lograr la penetración en las celebraciones religiosas oficiales. Así, el toro, el protagonista del culto central de la religión mitraica, aparece prácticamente en todas las fiestas religiosas que se celebran de un extremo al otro del país, a excepción de Galicia y de ciertas zonas de Cataluña. El calendario de la tauromaquia corresponde, *grosso modo*, al de las fiestas religiosas. Por otra parte, además de la corrida convencional, cada municipio organiza la conmemoración de su santo patrón, después de la misa que se le dedica, con una fiesta popular de toros, con un *encierro*, con una *suelta de toros* por las calles de la ciudad, con una de las muchas modalidades de fiestas populares que existen (2). En los *encierros* más famosos se utilizan toros bravos, adquiridos en prestigiosas ganaderías de reses de lidia, que al día siguiente son corridos y estoqueados en funciones convencionales por famosos matadores. A lo largo del recorrido que realizan los toros en el curso del encierro suelen ir acompañados por bueyes domados, *cabestros*, que mantienen la tropa de toros reunida pero, a veces, cuando no se dispone de ellos, serán los propios mozos quienes los conduzcan y dirijan (suponemos que... ¡en la buena dirección!). El control de estos toros a veces está organizado, un poco como en Pamplona, por una pandilla de mozos experimentados que enarbolan, en la mano derecha, como único engaño, un periódico enrollado con el que citan al toro hasta dominarlo y conducirlo dentro de la manada (3). En una ocasión se unió a este grupo de corredores un joven admirador de Ernest Hemingway pero, a causa de su ignorancia, provocó un desgraciado accidente... Habitualmente cuando en un pueblo se procede a hacer una *suelta* de toros por las calles se colocan barreras construidas con

troncos de árboles y recias tablas de madera en las bocacalles para cerrar las salidas y evitar que los animales se escapen así como que los peatones y corredores, llegado el caso, puedan protegerse. Algunas veces se montan en las puertas de las casas defensas de madera que permiten la entrada de los hombres a pie pero no la del toro (4). Las distintas *peñas* siempre tienen locales en los que aquellos que logran escaparse de la acometida del toro serán reconfortados con un vaso repleto del líquido que precisamente necesitan para restablecer su moral.

Las manifestaciones más importantes del culto contemporáneo al toro

Existen en España dos manifestaciones principales de culto al toro:

A) **La corrida**, "la fiesta más nacional", según el conde de las Navas (5), que fue un gran aficionado, de finales del siglo XIX, a las corridas de toros.

En aquella época se construyeron numerosas plazas de toros por toda la geografía española, incluso en Galicia, donde su población autóctona había demostrado muy poco interés por la tauromaquia. Las plazas gallegas se erigieron pensando en un público de veraneantes, de burócratas y de algunos elementos, pocos, burgueses interesados en la cultura nacional (actualmente, la mayoría de estas plazas están en ruinas o han sido rehabilitadas para otras funciones). Hoy día, el turista, sólo interesado en el bronceado de su piel, se dirige principalmente al Mediterráneo, y los burócratas periféricos carecen ya de la necesidad de dar testimonio de su nacionalismo haciéndole caso al conde de las Navas (6). La corrida está sometida a una reglamentación nacional que tiene expresiones particulares en algunas comunidades autónomas donde la policía de los espectáculos ha sido transferida. De todas maneras, por todas partes rige el Reglamento taurino que publica el Ministerio de Gobernación aunque, en los últimos tiempos, se hacen intentos, por parte de ciertos sectores del planeta de los toros, de que los asuntos taurinos pasen a estar bajo la competencia del Ministerio de Cultura. Por el momento, esta inquietante maniobra no ha tenido éxito. Estaba claro que la corrida de toros no atraía demasiado a los que se expresaban preferentemente en *galego*: en general, esta población, económicamente vinculada a los sectores económicos de menor peso no apreciaban la fiesta nacional y solían celebrar sus fiestas religiosas con mansos, con vacas adornadas con guirnaldas de flores.

B) **Las fiestas taurinas** o fiestas populares toman diferentes formas. Depende del municipio y, por lo tanto, de la tradición local, particular, de cada pueblo o de cada zona con características más o menos similares, por lo que se han producido, a lo largo del tiempo histórico y a lo ancho del espacio geográfico, numerosas variantes:

a) *Toro enmaromado,* también llamado *toro de cuerda*. En esta modalidad de juego con toros se atan los cuernos del animal con una cuerda mientras que el otro extremo de la misma es sostenido por un equipo de jóvenes que, a veces, la fijan a un lugar resistente, en general, una reja. A menudo la cuerda es muy larga para que puedan resistir el empuje del toro decenas de mozos.

b) *Toro de vino,* que se corre en una plaza en cuyos medios se levanta una fuente de vino, generalmente un tonel a propósito dotado con un grifo. Todos los presentes son invitados a llenar su vaso, su jarro, en fin, el recipiente que deseen de vino. Cuando los mozos se han aproximado a la fuente se da suelta al toro, que embiste al personal que, en ese instante, confiado, hace acopio del barril. A partir de ese momento el que quiera vino tendrá que sortear al toro, llegar a la fuente y aguantar hasta llenar su vasija.

c) *Toro de fuego* es un juego con un toro al que se le da suelta por la noche y lleva atadas a sus astas sendas bolas de sebo a las que se les ha prendido fuego (mientras que el dorso del animal está protegido por una capa de arcilla). El más famoso de estos toros de fuego es el *toro júbilo* de Medinaceli, gracias al interés que demostró por él el gran filósofo español José Ortega y Gasset.

El público de estas fiestas es bien diferente al de los aficionados a las corridas de toros, sobre todo en un detalle importante: la corrida, a nivel nacional, es tan cara como la ópera, mientras que las fiestas de toros populares son del todo gratuitas.

Las dos fiestas, popular (*encierros*) y culta (*corridas*), suelen conmemorar una fiesta religiosa, a veces, incluso, la misma. Las corridas corresponden a las fiestas religiosas más importantes, mientras que las fiestas taurinas se celebran coincidiendo con la festividad del santo patrón o la patrona de la localidad, que muchas veces es una de las numerosas advocaciones con que la piedad representa a la Virgen María.

Virgen y toro

Existe una asociación que no suele ser formalmente reconocida entre la Virgen y el toro pero que ha sido recientemente estudiada, en sucesivos artículos, por Josefina Roma. Esta aproximación se hace explícita en el propio calendario de las fiestas de toros. La base de esta asociación es el interés común que existe en torno a la fertilidad. El toro es el símbolo y la inspiración de todos los rituales que están en relación con la virilidad. La Virgen, por su parte, ha sido siempre el símbolo de la fertilidad por excelencia. Parece natural que, a la postre, la Virgen y el toro hayan terminado por ser asociados en la tarea de la fertilidad. Esta asociación es sentida, a veces, de manera muy particular: por ejemplo, recordamos una mujer en Sevilla que tenía dificultad en quedarse embarazada. Inconsciente, sin duda, de la extraña lógica de sus actos decidió que si, al momento de dormir, ofrecía sus oraciones a la Virgen del Carmen y, al mismo tiempo, deslizaba bajo la almohada una figurilla de toro de esas que venden como *souvenirs* para turistas o las rifan en los reales de muchas ferias españolas, terminaría por concebir.

El *toro de cuerda* de Grazalema

Grazalema es un pueblecito de la sierra de Ronda de algo más de dos mil habitantes, entre los que hay que contar los que viven en Benamahoma, una aldea situada a 6 kilómetros de distancia y separada por un desfiladero de montaña. Quizás ese accidente geográfico, le imprima el sello de independencia con que la gobierna un teniente del alcalde de Grazalema, a cuyo término le pertenece, también, un valle fértil y pintoresco, la Ribera de Gaidovar, donde verdeaban huertos bien irrigados y las aguas del río movían varios molinos. El caserío está construido con una bella arquitectura de los siglos XVII y XVIII, época en la que Grazalema vivió una gran prosperidad ligada a la industria de la lana de sus rebaños de ovejas y a sus molinos de batanes, donde se enfurtían afamados paños que eran exportados, en forma de ponchos o frazadas, a América del Sur. Mas, el trazado de las modernas vías férreas por territorios menos montañosos, la pérdida de las colonias americanas y la decadencia del puerto de Cádiz finalmente terminaron por arruinarla. Por fortuna el pueblo no ha modernizado su bella arquitectura, que conserva cuidadosamente, y en su patrimonio folklórico permanece su *toro a la cuerda*, fiesta introducida en el siglo XVIII por la orden religiosa de los carmelitas descalzos y que se ha convertido, con los años, en la gloria de la Sierra de Ronda.

La tierra es pobre, irregular, y sin la riqueza de las corrientes de agua que dotaban a la población de una potencia mecánica que fue, en el pasado, el fundamento de su riqueza, no habría allí nada que envidiar que no fuera la belleza del paisaje que ya, en el siglo XIX, fuera apreciado por el gran escritor de viajes y acuarelista de talento, el inglés Richard Ford. He aquí lo que escribía, hace doscientos años, de Grazalema: "Los habitantes, contrabandistas y bandoleros, hicieron frente y resistieron a una división entera del ejército de Napoleón, declarando a su pueblo el Gibraltar de la Sierra". El escritor completaba este testimonio con algunas observaciones galantes sobre las serranas.

Grazalema tiene una población verdaderamente muy "torera" aunque sus habitantes no tengan suficientes medios económicos para pagarse las entradas de la plaza de toros más bella del mundo, que es la de Ronda, situada a no más de 25 kilómetros de distancia. Los grazalemeños, orgullosos de sí, se contentan con su estupendo toro de cuerda, con el *Toro de la Virgen*. Sin duda, una de las principales razones que explica el éxito de esta fiesta está, justamente, en la importancia que los serranos le conceden. Viven orgullosos de su toro, que forma parte del amor propio colectivo y que es, al mismo tiempo, una manera de reforzar lazos al interior del pueblo y tejer nuevas relaciones sociales con las poblaciones vecinas. Por ejemplo, el cartel que debe anunciar, todos los años, la próxima celebración del toro ensogado es el resultado, desde hace ya años, de un concurso entre pintores locales de la sierra de Ronda cuya convocatoria se anuncia con meses de antelación. Todos los bocetos aceptados se exponen en una sala del Ayuntamiento para que todo el mundo pueda verlos. Un jurado, compuesto por tres personas (dos miembros del comité de festejos y el presi-

dente de la peña), escoge al que creen mejor, el cual será imprimido y servirá para anunciar la fiesta en todos los pueblos de la Serranía.

Reconocemos en este episodio un interesante cambio de mentalidad. Hace cuarenta años, la hostilidad entre los pueblos vecinos era tan fuerte que los mozos arriesgaban siempre, con ocasión de las fiestas en las que el nivel de consumición alcohólica subía al mismo ritmo que la belicosidad, pelearse entre ellos; por supuesto, cada cual a favor de su pueblo natal. Todo el mundo conocía los apodos con que se designaban los individuos nacidos en otros pueblos (que eran forzosamente injuriosos). He dado numerosos ejemplos en mi monografía de Grazalema (7), y esta hostilidad fue la responsable de un incidente en el que el toro de Grazalema, en cierta ocasión, mientras que era conducido desde una dehesa al pueblo, fue robado por los mozos de Villaluenga. Antes de verse desposeídos y no siendo los grazalemeños lo suficientemente numerosos como para poder retenerlo, decidieron matarlo en la misma linde donde los territorios de ambos pueblos se separan. Para conmemorar este incidente fue esculpida una cabeza de toro sobre la roca en el mismo lugar donde aquél fue ejecutado. Hoy la hostilidad entre los pueblos parece haberse evaporado y en su lugar se instala, entre todos los habitantes de la Serranía, una solidaridad hasta ahora desconocida, de la que el concurso para el cartel del toro de Grazalema no es sino una manifestación de que ahora se puede participar de una misma gloria. No es difícil, por otra parte, explicar esta actitud colectiva hasta ahora inédita.

Aunque la feria taurina de Grazalema se ha celebrado siempre el 16 de julio, que es la festividad de recientemente se ha trasladado al domingo más próximo a dicho día. La Virgen del Carmen no es la patrona del pueblo, pues Grazalema está bajo la protección de nuestra Señora de los Ángeles. La Virgen del Carmen goza en la Sierra, actualmente, de una gran devoción, quizás porque responde a las esperanzas de aquellas mujeres que desean tener descendencia. Su imagen reside en la iglesia de San José, situada en el *barrio alto* del pueblo. La mañana del 16 de julio o, como se ha dicho, del domingo más próximo a esta fecha, comienza la celebración de la festividad de la Virgen del Carmen, que ataviada con un traje espléndido hará su triunfal recorrdo procesional por el pueblo sobre el paso o trono. Durante la ceremonia de vestir a la Virgen las mujeres, se le acercan para orar y, a continuación, todos los fieles, a lo largo de nueve días, le rezan una novena. Concluido el novenario, con gran pompa, se instala a la Virgen en el paso y sale a la calle acompañada, en todo momento, por una multitud de fieles. Las mujeres cuyas casas se hallan en el recorrido de la procesión han colgado en sus balcones sus mejores reposteros. Transcribimos, a continuación, la procesión tal como nos fue descrita por un antiguo mayordomo de la Hermandad de la Virgen del Carmen. Ahora bien, aprovechamos, también, la ocasión para informar que en Grazalema existen tres hermandades que con motivo de las festividades de sus respectivos patronos salen en procesión, aunque siguiendo itinerarios distintos: el de la Virgen del Carmen, procesión a la que nos estamos refiriendo; el de la Virgen de los Ángeles, patrona de Grazalema, y el de San Isidro Labrador. Una vez en la calle la procesión del Carmen, el mayordomo dirige la piadosa comitiva, que recorre el siguiente itine-

rario: sale de la iglesia por la puerta de San José –nombre, también, de la iglesia, y toma la calle Tintorería, sigue por la calle Nueva para llegar a la calle Corrales y coger la de Las Piedras. La procesión desemboca así en la Plaza, la rodea y vuelve a subir por la calle San José, toma Mateos Gago, sube el Portal y recorre en sentido contrario al de antes las calles Nueva y San José hasta encerrarse, al final de la calle, en su templo.

Para administrar los asuntos de la Herrmandad se fundó una *peña* con el nombre de Virgen del Carmen. La contribución que desembolsan sus miembros a lo largo del año parece suficiente para comprar el toro que ha de ser utilizado en la fiesta. La peña compra por 150.000 o 200.000 pesetas el toro que va a ser enmaromado en una ganadería de reses de lidia. Suele ser *zaíno* o *colorao* (8) y pesar más de 400 kilos. El toro espera el momento de ser trasladado al pueblo en un corral próximo y, encajonado, se trae sobre un camión y se suelta, ya enmaromado, en el barrio alto. Se despliega la larga cuerda a lo largo de la calle y la agarran los mozos de la peña. El toro es conducido por todo el pueblo, pero se intenta que siga el mismo camino que recorrió, la víspera, la procesión.

Los mozos del pueblo gesticulan delante de los toros, se acercan para tocarle el cuerpo o el testuz y salen a la carrera para escapar de los cuernos, viéndose obligados, muchas veces, a saltar y aferrarse a las rejas de las ventanas de las casas. El equipo que controla el extremo de la cuerda aprovecha las carreras de huida del toro o sus embestidas para ir dirigiéndolo en el sentido deseado. Llegados a la Plaza, donde se concentra el mayor concurso de gentes y donde es más fácil acercarse y jugar con el toro, los mozos de la cuerda descansan atándola a la reja de una ventana que ha acreditado a lo largo de los años su resistencia.

Hace años no había sino mozos para correr delante del toro o agarrar la maroma. Los acompañaban algunos hombres que se consideraban todavía lo suficientemente jóvenes y ágiles para poder escapar del peligro de sus cuernos. Hoy la revolución sexual se ha actualizado, también, en Grazalema y se ven tantas chicas y mujeres, como varones, correr delante del toro... ¡He visto con mis propios ojos correr a una mujer embarazada de seis meses! ¿Corría para agradecer a la Virgen haber obtenido del Señor la gracia de haber quedado encinta? Lo podemos suponer.

El toro termina por cansarse y tan pronto como da muestras de agotamiento termina la fiesta. Los mozos lo llevarán hasta el matadero donde será abatido, en la madrugada del día siguiente, de un puntillazo y su carne puesta a la venta a un precio ventajoso en la tabla del mercado.

Notas

(1) Nota del Editor: El autor se refiere al capítulo firmado por S. Georgoudi: "L'Égorgement sanctifié en Grèce moderne", publicado en el vol. de Detienne, M. y Vernant, J. P.: *La cuisine du sacrifice en Pays Grec*, París, Gallimard,

1979, págs. 271-307. Las sorprendentes analogías entre la *bouphonía* ateniense y algunas fiestas de toros andaluzas han sido expuestas por Romero de Solís, P.: "De la Tauromachie considérée comme ensemble sacrificiel" en *Information sur les Sciences Sociales*, nº 31, nº 3, París/Londres/Nueva Delhi, sept. 1992, págs. 531-550 y en "La Tauromaquia considerada como en Sacrificio. Algunos aspectos sobre el origen, posición y calidad de su público", en Romero de Solís P. (Ed.): *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Real Maestranza de Caballería, 1996.

(2) Para la descripción de los *encierros* y otras fiestas, particularmente en Andalucía, así como su distribución geográfica de las mismas por la región, ver en este mismo número, Romero de Solís, P.: "Las fiestas de toros"...

(3) Javier Echeverría: "Del arte de correr toros a pie: el encierro de Pamplona", en AA.VV.: *Arte y Tauromaquia*, Madrid, Turner, 1983, págs. 127-186.

(4) Nota del Editor: El autor se refiere a burladeros de una sola abertura como se construyen en las casa-puertas de Coria (Extremadura) o los fijos de la bellísima plaza de toros de Peñafiel, a orillas del Duero.

(5) Nota del Editor: El autor se refiere al libro *El espectáculo más nacional* (Madrid, 1899) del que existe una edición facsimilar publicada en Madrid, Conculsa, 1985.

(6) Nota del Editor: Curiosamente en una época en que los partidarios de una identidad diferenciada han logrado una expresión político-administrativa concreta con un Gobierno y un Parlamento autónomos, la feria taurina de La Coruña se ha recuperado y ha sido reconstruida su plaza de toros. Es interesante saber que la plaza de toros de La Coruña es la primera plaza cubierta construida en España, lo que quiere decir que se erige pensando en una explotación polivalente que no es sino la expresión arquitectónica de la diversidad cultural gallega. Este verano se ha celebrado la *VI Feria Taurina* con tres corridas de toros, donde han participado los primeros espadas del país: Manzanares, Ponce, Rincón, Rivera Ordóñez, Barrera, Jesulín, El Cordobés, etc., clausurándose con un espectáculo mexicano de rodeo de potros y monta de toros.

(7) Nota del Editor: Pitt-Rivers, Julian: *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, Madrid, Alianza, 1989. Este libro, trabajo, sin duda, pionero en España de lo que se denomina en Antropología estudios de comunidad se editó, por primera vez, en Londres en 1954, postierioalmente se han hecho numerosas ediciones por la Universidad de Chicago. En 1971 la Editorial Grijalbo de México la publica en castellano. *The People of de Sierra* ha sido traducido, también, al italiano y al japonés.

(8) Nota del Editor: El toro de capa negra se llama, si es brillante, *zaino* y, si es mate, *mulato*. Los astados de color marrón, en el caso de ser claros, se llaman *coloraos* y, si son oscuros, *castaños*.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 27 (1998)

LA *SUELTA DE VAQUILLAS* DE EL VISO Y ALCARACEJOS: DE LA TRADICION A LA MODERNIDAD

Fernando GONZÁLEZ VIÑAS

Resumen

Al norte de la provincia de Córdoba se encuentra enclavado el Valle de los Pedroches. Este valle minero y ganadero se halla salpicado de diversos pueblos que conservan un legado común: entre sus tradiciones más ancestrales se encuentra la del secular encierro de vaquillas. Son encierros o sueltas de vaquillas que se celebran como plato fuerte de las tradicionales ferias de cada pueblo y que siempre encontramos con la advocación a un patrón o, más comúnmente, a una patrona. Los encierros más conocidos, antiguos y afamados son los que se dan en la localidad de El Viso, en donde hay suelta de vaquillas todos los días de Feria. Pero durante los últimos años se ha venido produciendo un fenómeno curioso y de reminiscencias ancestrales: otras localidades del valle como Alcaracejos y Villanueva del Duque han rescatado la tradición de correr las vacas, añadiéndole un carácter ritual: las vacas son sacrificadas después de los festejos, su carne cocinada y repartida en singular comunión entre los habitantes de la localidad. Como acontecimiento aún más enigmático, aunque todavía difícil de evaluar, está el hecho de haberse celebrado esta comida ritual durante los dos últimos años de la feria de Villanueva del Duque en la recién restaurada ermita de San Gregorio, situada en las cercanías de la villa, y que parece añadir un elemento religioso a este ritual; elemento religioso que, por otra parte, siempre se encontraba larvado en este tipo de festejos.

* * *

El ritual antiguo de El Viso

El Viso es una localidad situada a 85 kilómetros de la capital cordobesa. Plantada en pleno Valle de los Pedroches, tenía en 1991 un censo de 3.439 habitantes. Restos materiales de culturas prehistóricas se encuentran en las inmediaciones de la población, y diversos historiadores sitúan la documentada ciudad romana de *Baedro* en El Viso.

No obstante estos antecedentes, la definitiva aparición y asentamiento de la actual localidad data de mediados del siglo XIV. Fue conocida hasta finales del siglo XV por el nombre de *Casas de Don Adame,* y estaba integrada dentro del señorío de Santa

Eufemia. Su actual nombre, *El Viso*, hace referencia a la ubicación de la localidad, situada en una zona llana, aunque algo elevada. El paraje donde se asienta la población está delimitado por dos arroyos. Su economía está ligada, en gran medida, a actividades agropecuarias.

Las fiestas con vaquillas en El Viso son casi tan antiguas como la propia localidad. Se celebran durante las fiestas de Santa Ana, su santa patrona, que tienen lugar del 24 al 29 de julio. Durante estos días se engalanan las calles y se producen todo tipo de actividades lúdico-culturales. Las fiestas de la patrona, conocida popularmente como *La Abuela*, comienzan con repique de campanas y lanzamiento de cohetes. Asimismo tiene lugar la inauguración oficial del alumbrado extraordinario, que lucirá desde la tarde del 24 hasta la madrugada del 29 de julio.

El día 25 por la mañana se celebra la función religiosa y la procesión en honor de Nuestra Señora de la Encarnación, titular de la parroquia, en cumplimiento de un voto que, en otro tiempo, hizo la villa. Ese mismo día el Ayuntamiento da una recepción oficial a las autoridades y jerarquías locales y ofrece una copa de vino.

El día 26 de julio se trasladan las autoridades y el pueblo en general desde la parroquia hasta la ermita de Santa Ana, en la que se celebra una solemne función religiosa y, acto seguido, una procesión que traslada la imagen de la santa a la parroquia, donde permanecerá hasta el día 15 de agosto. Pero el eje de las fiestas de *La Abuela* lo constituyen la *suelta de vaquillas*. De esta corrida no de vaquillas, sino de auténticas vacas, se tiene constancia desde el siglo XVI, época en que su organización era de la incumbencia del *Vaquero*, uno de los cargos más señalados que existía en la Hermandad y cuya misión consistía en desplazarse a los campos de la Alcudia para comprar el ganado que después sería capeado por los mozos durante los días de feria. El Vaquero, como cargo, perdura aún con bastón pero sin mando ya efectivo, aunque entre sus prerrogativas cuente todavía con la exención de las cuotas que tienen que abonar el resto de los hermanos (Fig. n° 1).

Que se sepa, el máximo esplendor de estos festejos se alcanzó entre los años 1923 y 1930 a consecuencia de ser poseedor de una ganadería de lidia un hijo del pueblo, con lo cual se aumentaron los festejos taurinos, llegándose a lidiar novilladas nocturnas y, en 1930, a celebrarse una corrida goyesca, viéndose aquella tarde invadido el redondel por pajes, heraldos, timbaleros, caballeros y todos los pintorescos aditivos de una corrida dieciochesca. En la época en la que no intervenían profesionales del toreo, el anillo se formaba tapando las bocacalles con carros. El ganado se encerraba en unas dependencias de las Casas Consistoriales (1). Las capeas duraban dos días, y al tercero los mozos del pueblo mataban a las reses como podían para después proceder, una vez convenientemente despedazadas, a distribuir la carne entre los vecinos. A principios de siglo se modifica la costumbre, ya que se cierra totalmente la plaza con una fila en redondo de carros, se construyen palcos para la presidencia y hacen su aparición los trajes de luces.



Suelta de vaquillas en la «Fiesta de La Abuela» (El Viso, Córdoba, 26-7-95). (Fot. de Barbancho)

En El Viso aún perdura este típico *encierro*. El ganado se trae a pie desde la dehesa. Participan en el traslado, que precede el ganadero a caballo, jinetes locales y mozos del pueblo. Actualmente el desarrollo del festejo es prácticamente igual al que se celebraba siglos atrás. Comienza dándosele suelta a cinco vacas cada día desde unos corrales situados en la calle Toriles. A partir de ese punto las vacas se desplazan arriba y abajo, una y otra vez, hasta que finalmente se les abre el coso portátil instalado en la plaza del Ayuntamiento. El trayecto del encierro incluye las calles Riscalejos y Ramón y Cajal. El juego con los astados se prolonga desde las once de la mañana hasta las dos. Las vacas recorren el trayecto mencionado, unas veces agrupadas, otras sueltas, tantas veces cuantas los mozos las provoquen empujándolas hacia una u otra dirección. De tal modo que el riesgo es lo suficientemente excitante, pues al ya aceptable de ir corriendo por delante de una vaca, se le puede unir el que pueda verse embestido por otra que galopa en dirección contraria cerrándole el paso, cortándole la huida.

Este encierro, por supuesto, dista mucho de los tradicionales y bien conocidos navarros. En El Viso, las vacas no llegan nunca a un final determinado –es el reloj y no el lugar el que lo marca–. Para poder mejor defenderse del peligro de las reses hay instalados burladeros por las calles. Estos burladeros están siempre repletos y junto al tradicional salto a la ventana es la única forma de salvarse de las embestidas de las reses.

Por otra parte la solución navarra de *tirarse al suelo* cuando la acometida de la res es inevitable tampoco es solución puesto que aquí son muy pocos los mozos que se juegan la vida corriendo delante de las vacas –grandes y de astas descomunales–. Lo tradicional consiste en burlar a la res llamándola desde el burladero, molestarla y, en el mejor de los casos, entrarle corriendo por detrás cuando se sabe que hay espacio suficiente para recortarla e ir quebrantándola, lidiándola. En definitiva, una fiesta centenaria que perdura como modelo de unos juegos con el toro que se realizan en las fiestas de muchos pueblos de comarca y son conocidas con la denominación de *suelta de vaquillas*.

El ritual moderno de Alcaracejos

Alcaracejos es una de las llamadas siete villas del Valle de los Pedroches, situada al norte de la provincia de Córdoba, en el centro de la comarca. Dista 74 kilómetros de la capital y tiene una población de 1.511 habitantes según el censo de 1990. Se tiene constancia de que en sus parajes existía explotación minera ya en época romana (plomo y cobre), además de haberse encontrado vestigios materiales de época prerromana. Se trata por lo tanto de una villa de mayor antigüedad que la de El Viso.

Hoy día es un municipio eminentemente agrario aunque su antigua potencia minera queda patente en el hecho de que su censo llegó a alcanzar la cifra de 4.000 habitantes. Con la caída de la industria minera la emigración fue una constante necesaria para la supervivencia del pueblo.

Alcaracejos celebra su fiesta grande durante los días 15 al 18 de julio. Se trata de la Feria del Carmen. Esta fiesta procede de la verbena en honor de la Virgen del Carmen que se celebraba hasta los años 60 y que ahora se ha convertido en su festejo más importante, debido a que se trasladó a estas fechas la que tenía lugar en honor de San Isidro.

Mención aparte merece el hecho de que la patrona del pueblo sea la Virgen de Guía, Virgen compartida también por los pueblos de Villanueva del Duque (en cuyo término municipal radica su ermita), Hinojosa, Dos Torres y Fuente la Lancha. De hecho esta copropiedad obliga a Alcaracejos a tener la Virgen en el pueblo sólo desde el 24 de febrero hasta el Domingo de Resurrección. Malas fechas, éstas, a causa del frío para celebrar la fiesta grande. De ahí, posiblemente, que se haya trasladado a julio.

Los encierros de vaquillas –al igual que en El Viso– se celebran todos los días de feria desde tiempo inmemorial. Junto a ellos ha existido, también, la celebración intermitente de alguna novillada o becerrada. Los encierros o, mejor dicho, la *suelta de vaquillas* es un juego común y tradicional en muchos pueblos españoles y, por supuesto, en casi todos los del Valle de los Pedroches. No tan extendido en la geografía española y por supuesto caso único en los Pedroches, es el hecho singular de la resurrección de lo que Pedro Romero de Solís ha llamado *festín* o *banquete sacrificial* (Romero de Solís, 1991, 1992). Efectivamente, desde 1979 se sacrifican el último día

del encierro un número variable de vaquillas que son posteriormente degustadas por todo el pueblo (2).

El nacimiento de ésta, hoy ya ganada por tradición, tiene mucho que ver con la recuperación del espíritu democrático una vez liquidada la dictadura del general Franco. Curiosamente la iniciativa para la rehabilitación del banquete colectivo parte directamente del alcalde del primer Ayuntamiento democrático mogino (3). En las primeras elecciones democráticas locales es elegido alcalde Miguel Santos Ranchal, de la UCD, con cinco concejales frente a cuatro del PSOE. Será del propio alcalde de quien parta la idea de culminar el encierro de las vaquillas con un festín en el que participe todo el pueblo y se consuma la carne de las reses corridas. Delgado Ruiz ya nos ponía en antecedentes del protagonismo que, con la llegada de la democracia, adquirieron los nuevos Ayuntamientos, los cuales tuvieron que ir sustituyendo, paulatinamente, los fuertes lazos de control político y, en este caso, también, cultural que hasta entonces ejercía el poder central. Así, Delgado Ruiz pudo escribir que la situación a que estaba dando lugar la instauración de un nuevo régimen político en España, a partir de 1975, tendía a cambiar, sustancialmente, el cuadro político anterior. Ahora bien, según este antropólogo, la causa no debía buscarse en un cambio profundo en la actitud del Estado pues para éste, la fiesta popular es siempre un motivo de inquietud, sino que, más bien, se trataba de las primeras consecuencias del inicio de un proceso de descentralización de funciones a favor de instituciones gubernativas y administrativas de menor rango (Ayuntamientos especialmente) que, debido al debilitamiento de la vigilancia político-administrativa, se les va permitiendo un mayor grado de autonomía, la cual es, invariablemente, invertida en la adopción de medidas que se sitúan a favor de la demanda popular en el ámbito festivo (Delgado Ruiz, 1986: 47-49). Quizás sea una reminiscencia del subconsciente humano que nos retrotrae a un origen sacrificial del festejo taurino pero, en cualquier caso, el *banquete* se adhirió a la ya tradicional *suelta de vaquillas* preexistente completándose un ritual que probablemente, no sabemos cuándo, fuera interrumpido. El número de vaquillas que se corren, normalmente, es de tres a cuatro. La penúltima tarde de feria todavía se sacrifican una o dos reses. Abatida la última, inmediatamente, las vaquillas son despellejadas, descuartizadas, despedazadas. Un grupo de voluntarios se presta a deshuesar y trocear la carne hasta cortarla en pedazos pequeños, tal como es costumbre hacerlo en la cocina sacrificial en el matadero del pueblo (4). Posteriormente se introduce en un frigorífico para que durante la noche se *cuaje*. Este hecho es de por sí revelador de lo novedoso de la tradición de este sacrificio al interrumpir el ritual clásico y posponer el banquete. En otros lugares como, por ejemplo, Siles, el ritual se considera una unidad indisociable y se prolonga desde la muerte del Toro de San Roque hasta el guisado de la res en caldereta, sin solución de continuidad, a lo largo de toda la noche (Romero de Solís, 1991, 1992).

En Alcaracejos no es hasta la mañana siguiente –último día de feria–, a las ocho de la mañana, cuando se empieza a cocinar la vaquilla. Esto es, pasa una noche muerta y una vez amanecido es cuando los moginos empiezan a guisar. En 1979, pronto hará veinte años, los cocineros comenzaron siendo los propios concejales del Ayuntamiento

–dejo a los politicólogos locales la interpretación de este inusual comportamiento–, hoy día son voluntarios del Ayuntamiento, claro está, no remunerados.

El guisado consiste, primero, en preparar un sofrito con cebolla, ajo, pimiento y tomate y, por supuesto, sal. A esto se le añade la carne, como ya se ha dicho, suficientemente troceada para, de esa manera, poder comerla sin necesidad de cubiertos, es decir, con simples palillos de madera. En algunas ocasiones el guiso se espolvorea con almendras picadas. Cuando ya la carne se encuentra algo refrita se le añade vino blanco que puede ser de Montilla o, más habitualmente, de Villaviciosa, localidad serreña más cercana que aquélla a Alcaracejos. La perola donde se prepara la caldereta es una típica cazuela militar de cuatro asas, un metro de diámetro con unos 15 centímetros de fondo. Una vez que ha terminado la cocción se traslada desde el patio del colegio (lugar donde se han plantado los hogares) hasta la Plaza del Ayuntamiento, donde sobre las tres de la tarde, se reparte entre todo –casi todo– el pueblo.

¿Por qué decimos "casi todo"? Existe un sector muy minoritario de la población que no ve con buenos ojos esta comida en común. Este sector tiene mucho que ver con la situación sociopolítica concreta que este moderno ritual sacrificial en el fondo representa. En efecto, recordemos que nace en el año 1979 con el advenimiento de la democracia y con la elección del primer cabildo con el sufragio de todos los vecinos mayores de edad. Fue elegido, el primer año, un Ayuntamiento con mayoría de UCD, aunque a partir de las posteriores elecciones, será el PSOE quien gobierne el pueblo hasta hoy. La comida colectiva a base de la carne de las reses corridas constituyó una iniciativa del Ayuntamiento que fue, desde el primer momento, tenida en alta estima por unos habitantes que estaban desacostumbrados a cualquier gesto de aproximación por parte de los gobernantes. Todo esto lleva implícita la idea, de por sí real, de que ciertos sectores de la población, apegados a un *modus vivendi* ya superado, estuvieron desde el principio en contra de esta fiesta en donde poder y pueblo por vez primera, al menos de forma simbólica, se reconciliaban. Y ahondando más en esta reconciliación está el hecho de que se reparta carne cruda de la vaquilla entre las familias necesitadas de la localidad, restableciendo, también, una costumbre centenaria cuyo más antiguo antecedente, que sepamos, se produjo en la Roa (Burgos) medieval, en donde la Hermandad del Corpus Christi repartía la carne del toro recién lidiado entre los pobres y envergoñados (Navas, 1899: 141). Así pues, con la instauración de este rito encontramos, en primer lugar, un deseo no sólo de ejemplificar la generosidad, sino, sobre todo, de celebrar cálidamente el acontecimiento inolvidable de la reconciliación. Frente a esta renovación del poder que, surgiendo del pueblo, se hermana con éste a través del sacrificio taurino y la comunión de la carne, se opone el antiguo poder que la rechaza.

Alcaracejos, que representa el nacimiento de nuevas fiestas populares o, quizás, el restablecimiento de unas mucho más antiguas, ya olvidadas, expresa simultáneamente, la vitalidad y la capacidad de renovación que tienen este tipo de manifestaciones. Ahora bien, resulta paradójico que precisamente estas fiestas se vean cada vez más amenazadas por un poder no sólo que las rescató sino que, además, hunde sus raíces en el medio social que esas mismas fiestas representan.

El nacimiento de una nueva variedad de fiesta, rito o costumbre, en torno a un festejo tradicional, debe ser causa de satisfacción pero, también, de advertencia para los que, como algunas instituciones políticas actuales, intentan, a pesar de la contundencia de los hechos, cercenar el desarrollo cultural de los pueblos, impedir la recuperación de su memoria o reprimir la expresión de sus más hondos sentimientos sociales, que representan, muchas veces, la alegría de vivir en sus propias comunidades. Una fiesta, un festín, un banquete colectivo, un sacrificio, ceremonias tan antiguas como nuestras sociedades mediterráneas, son también la expresión de nuestra sensibilidad y nuestra cultura. A la vista de lo que sucede en pueblos como Alcaracejos, y en otros muchos que al socaire de libertad recuperan su memoria perseguida y humillada, parece de todo punto descabellada la idea que se está extendiendo de creer que las manifestaciones populares son a su vez la expresión de su barbarie. Ver en nuestras fiestas de toros nada más que crueldad con los animales es un resultado más de la ocultación en nuestra sociedad de lo que significa verdaderamente el alimento, mientras al favor del matadero la vida de los animales se ha convertido en un despilfarro descomunal al servicio de los intereses económicos de unos pocos. La fiesta y la lidia son las pocas experiencias que nos quedan para poder recuperar el verdadero sentido, el auténtico valor de la vida de un animal. Los juegos con los toros y el final sacrificial muestran todo cuanto los hombres deben arriesgar para abatir a un animal. La muerte, en suma, de una res no debe ser, nunca, un acto solitario, clandestino, gratuito. Así pues, no nos queda más remedio que prevenir las maniobras políticas que pretenden suprimir, sin más, todo tipo de fiestas de toros. Este parece ser el objetivo futuro de nuestras instituciones autonómicas a la vista de la presión legisladora, reglamentista e insoportable a la que someten a muchos Ayuntamientos que quieren entrar en fiestas con toros.

Víctima de este abuso legislador del poder, por ejemplo, ha sido el pueblo de Carcabuey, encuadrado en la Subbética cordobesa, que este año no pudo celebrar su tradicional *toro de cuerda* debido a las exigencias legalistas de la Junta de Andalucía. Alcaracejos y El Viso pueden ser los próximos.

Notas

(1) Nota del Editor: No parece fortuito que los toros se encerraran en unas dependencias pertenecientes a las Casas Consistoriales. Lo mismo ocurría, por ejemplo, en Tordesillas (Valladolid) como puso de manifiesto el profesor Pitt-Rivers en su trabajo "Taurolatrías: La Santa Verónica y el Toro de la Vega", en Romero de Solís (1995: 191).

(2) He podido comprobar, personalmente, cómo en Villanueva del Duque, localidad que dista escasamente 3 kms. de la anterior, en su feria de agosto de 1996, y quizá por contagio del fenómeno que acaece en Alcaracejos, también fueron sacrificadas dos vaquillas, soltadas el penúltimo día de feria dentro de una plaza de toros portátil. Éstas, al día siguiente, 18 de agosto, fueron cocinadas y degustadas por todo el pueblo.

(3) Nombre con el que habitualmente se conoce a los habitantes de Alcaracejos en el Valle de los Pedroches.

(4) Pueden leerse numerosas descripciones, tanto en *La Ilíada* como en *La Odisea* de cómo los argivos preparaban la carne de los novillos que habían sacrificado cortándola en trozos pequeños.

Bibliografía

AA.VV.: *Los pueblos de Córdoba*, Córdoba, Caja Provincial de Ahorros, 1992, t. I y V.

Bernier, J.: *Córdoba, tierra nuestra*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1979.

Carbonell, A.: *El Viso. Notas de Historia y Arqueología*, Córdoba, B.R.A.C., 1951.

Delgado Ruiz, Manuel: *De la muerte de un Dios*, Barcelona, Nexos, 1986.

Gil Muñiz, A.: *El valle de los Pedroches*, Córdoba, Archivo Municipal, 1925.

López Navarrete, J.: *Recopilación de datos sobre Alcaracejos y sus costumbres*, NAVAS, Conde de las: *El espectáculo más nacional*, Madrid, s.i., 1899. Hay una edición moderna facsimilar en Conculsa, de Madrid.

Pitt-Rivers, J.: "Taurolatrías: La Santa Verónica y el Toro de la Vega". Ver Romero de Solís, 1995.

Pozoblanco, Ayuntamiento de Alcaracejos, 1988.

Rodríguez Becerra, S.: *Guía de fiestas populares de Andalucía*, Sevilla, Consejería de Cultura, 1982.

Romero de Solís, P.: "Carne de toro, carne divina: un banquete sacrificial en Siles (Jaén)" en *Anuario Etnológico de Andalucía: 1988-1990*, Sevillla, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Junta de Andalucía, 1991.

——— "Carne de toro, carne de hombre: un sacrificio de sustitución en la Alta Andalucía" en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, nº 33, 1992, págs. 20-29.

Romero de Solís, P. (ed.): *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla y Real Maestranza de Caballería de Sevilla, 1995.

Santos Caballero, G.: *Historia de Alcaracejos y su escudo*, Pozoblanco, Impta. de Pedro López, 1955.

Valverde Fernández, F.: *El condado de Santa Eufemia a mediados del siglo XVIII*, Córdoba, Diputación Provincial, 1983.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

EL *TORO DE LAS CRUCES* DE VILLALBA DEL ALCOR

Miriam RUIZ-ACAL
Antropóloga

Resumen

El presente artículo trata de analizar la fiesta de toros ensogados bajo la óptica maussiana del sacrificio y del rito. En Villalba del Alcor, como tendrán la oportunidad de ver, el toro de las Cruces reproduce los elementos y los actos rituales descritos por Marcel Mauss. En una primera parte, se hace una descripción de la fiesta, de la organización de las Cruces, de las sueltas del toro, y de los elementos puramente compositivos del festejo. En la segunda parte, el análisis ahonda en las formas rituales y en los protagonistas de la fiesta, para finalmente encontrar el sentido del sacrificio, coincidiendo, en gran medida con la teoría de Mauss. Gracias a ésta, muchos de los sinsentidos de lo aparente en la fiesta de toros, cobra un significado religioso y antropológico que nos lleva al origen mismo de las culturas.

Villalba celebra sus Cruces de mayo soltando toros ensogados. Podríamos afirmar que el toro es un elemento fundamental en la fiesta de Villalba. Tres de Las Cruces de Mayo que se celebran en Villalba del Alcor son conocidas como Cruces chicas y dos como Cruces grandes. Las diferencias que existen entre las Cruces chicas y las Cruces grandes llega a dividir simbólicamente al pueblo en dos mitades, aspecto del que tratamos someramente. Merece destacarse, en cambio, que la rivalidad que se da en Villalba respecto a las Cruces y las dos mitades no se percibe, sin embargo, cuando llega el momento de la fiesta con el toro. El presente artículo hace un recorrido desde lo puramente descriptivo hasta llegar al sentido y significado de la fiesta del toro en Villalba.

* * *

Villalba del Alcor (Huelva) es un pueblo situado a caballo entre esta provincia y la Sevilla, a unos 40 kilómetros de distancia de una y otra. Como su nombre indica, Villalba domina el paisaje de la cuenca del río Tinto desde la altura del Alcor. Sin embargo, la elevación de Villalba no se percibe hasta que se alcanza la parte occidental del pueblo, desde donde se pueden divisar los pueblos vecinos: Villarrasa, Palma del Condado, Bollullos, Niebla, etc.

Villalba vive básicamente de una agricultura de producción extensiva que cultiva trigo y remolacha azucarera. La mayoría de sus habitantes se dedican a las labores del campo, y muchos de ellos se trasladan a otras zonas de la provincia de Huelva para participar en los trabajos de recolección de la fresa y el melocotón.

El pueblo cuenta en la actualidad con 3.780 habitantes. Ha sufrido a lo largo de este siglo una fuerte emigración, siendo la de la década de los años 60 la más significativa en cuanto a saldo migratorio negativo se refiere. Esta emigración estuvo dirigida, fundamentalmente, a los centros industriales de España y de Europa. En los últimos años, también se puede detectar un leve movimiento de población de corto alcance orientado hacia Sevilla capital. Cuenta con numerosas fiestas durante la primavera y el verano: las Cruces de Mayo, la fiesta de la Virgen del Carmen y la Feria.

Cruces de Mayo y toros ensogados

Las *Cruces de Mayo* comienzan el último fin de semana del mes de abril y se suceden todos los fines de semana de mayo. Durante estos cinco fines de semana se van celebrar otras tantas *Cruces* pertenecientes cada una a distintas partes del pueblo. Tres de ellas son conocidas como *Cruces chicas* y las dos restantes como *Cruces grandes*. El primer fin de semana se celebra la Cruz de la calle Real (chica); el segundo, la Cruz de la calle Paterna (chica), en los dos fines de semana siguientes tienen lugar, respectivamente, las dos grandes: las Cruces de las calles Barritraga y Cerrillo. Al último fin de semana pertenece la Cruz más antigua del pueblo, y a su vez la más pobre, por lo que todas las demás Cruces colaboran con ella en su organización (1). Se celebra en esta ocasión, también, *romero* (2).

Todos los sábados las Cruces respectivas organizan y sacan *toros ensogados* (3). Las Cruces chicas sueltan el toro por las tardes, alrededor de las 6 ó 7, mientras que las grandes lo corren por la mañana, desencajonándolo alrededor de las 10 y, por eso, se le conoce con la denominación de *toro del aguardiente* (4). A la vista de tanta celebración taurina que, además, termina por ocupar, si consideramos unidos todos los fines de semana, prácticamente la totalidad del casco urbano, no nos queda más remedio que señalar lo importante que es este animal para la población y para las fiestas villalberas. Es más, la fiesta del toro se prolonga más allá de los días de Cruces porque la presencia lúdica del animal es, también, imprescindible durante la conmemoración del Carmen, en la que vuelven a soltarse toros.

La entusiasta obsesión taurina del pueblo villalbero prosigue por las noches de las Cruces de los fines de semana, pues en muchas de ellas después del toro ensogado se echan a la calle *toros de fuego*. El toro de fuego consiste en una estructura dentro de la cual se coloca un individuo que es el porteador y que carga el armazón por las calles, prestándose al juego del vecindario y simulando las arrancadas y embestidas de un toro real. Esta estructura está armada de fuegos de artificio que se prenden durante el recorrido. Tanto el portador de este toro de fuego como los vecinos que corren delante de él demuestran estar en posesión de una gran habilidad ya que, a veces, adquiere emoción y peligro al unirse la velocidad de la embestida con la espectacularidad del fuego (5).

Podríamos afirmar que el toro es, por tanto, un elemento fundamental en las fiestas de Villalba, y sin ellos, según allí mismo nos informaban, las fiestas no tendrían

sentido y el pueblo las abandonaría, pues quedaría interrumpida la necesaria conexión emotiva.

Cruces grandes y Cruces chicas. La división por mitades

La diferencias que existen entre las *Cruces chicas* y las *Cruces grandes* son bastante profundas. Las primeras pertenecen a calles específicas del pueblo, situadas por lo general, en los barrios más desfavorecidos. Las grandes, en cambio, aunque pertenecen formalmente a una calle, la trascienden, como ya hemos señalado, hasta llegar a dividir simbólicamente al pueblo en dos *mitades*: en realidad, todos los vecinos pertenecen a una de las dos Cruces grandes, independientemente de que, a su vez, puedan pertenecer a alguna de las Cruces chicas. Por ello, debido a que las primeras cuentan con mayor número de hermanos, tienen más fuerza económica y, por tanto, tienen también más capacidad para impulsar el espectáculo hacia un mayor lucimiento. Estas diferencias se palpan, se hallan situadas en la propia epidermis social y, por consiguiente, afectan al curso mismo de la celebración. Las Cruces chicas están limitadas a la calle donde tienen el domicilio los hermanos que las mantienen, y acuden a jugar con la vaquilla sólo los que tienen allí su residencia. Algún que otro curioso acude a contemplar el espectáculo. En las Cruces grandes, en cambio, se percibe un ambiente que trasciende lo particular y reclama la presencia y participación simbólica de todo el pueblo, acontecimiento este de tanta mayor importancia cuanto más virulenta es la rivalidad que enfrenta, en otros aspectos de la vida social, a los miembros de las dos Cruces principales. Sobre el enfrentamiento que escinde a la población de Villalba en dos mitades irreconciliables volveremos más adelante.

También hay que destacar que la rivalidad que existe entre las Cruces grandes no se da entre las chicas. Estas últimas, estimamos, al tener poca capacidad económica no pueden competir ni en exornos ni en lucimientos externos, ni siquiera en lo que es la figura central de la fiesta, el toro, pues tienen que reducirse a correr humildes vaquillas. A pesar de esto, la fiesta del barrio no pierde, por supuesto, su sentido comunitario y radical.

Sin embargo, como ya he señalado, en las Cruces grandes el enfrentamiento entre ellas es tan fuerte que arrastra a sus hermanos o miembros a una competición, todos los años, que tiene por objetivo quedar por delante una de la otra. El nivel de gastos con que se comprometen anualmente aumenta de forma progresiva, viéndose las dos Cruces en la obligación de introducir novedades y sorpresas en el programa festivo o a adquirir nuevos y costosos elementos decorativos, novedades que pueden terminar por afectar al propio *cartel* de los *toros ensogados*. Todas estas innovaciones que aumentan su lucimiento incitan, lógicamente, los celos y las críticas de los hermanos de la Cruz rival (6). El año que visitamos las fiestas de Villalba con la intención de documentarnos para la realización del presente trabajo, la hermandad de la *Cruz de la calle Barritraga* había estrenado un retablo y el arco que decoraba el símbolo de la Pasión. El retablo le fue encargado a un afamado escultor de Sevilla y debido tanto a

sus proporciones como al reconocimiento popular de su belleza se había convertido en el orgullo de los *barritragueros*. Por el contrario, los *cerrilleros* es decir, los hermanos de la *Cruz de la calle del Cerrillo,* no opinaban, ni mucho menos, del mismo modo, y aprovechaban cualquier coyuntura para criticar, unas veces con sorna y otras con desprecio, el nuevo y, para ellos, insoportablemente ostentoso retablo de la Cruz contraria y llegaban, en su mofa, a compararlo con un... ¡mueble-bar! Los hermanos *cerrilleros* se vieron, sin embargo, obligados a responder con otra novedad, por lo que decidieron soltar, además del toro, una vaquilla con la intención de que, quedando por encima de la otra Cruz, se divirtieran sin peligro los muchachos y así participaran de la fiesta (7).

Esta somera descripción que acabamos de hacer destaca un hecho social esencial del que ya habíamos hecho alguna referencia; es el siguiente: por mediación de las Cruces el pueblo expresa su división en dos mitades: de un lado, los barritragueros y, de otro, los cerrilleros. Sin embargo, en esta división las partes no son del todo equivalentes en cuanto al número de individuos que las integran. Según los datos recogidos en Villalba, sólo un tercio de los vecinos son cerrilleros y el resto son hermanos de la Cruz de la calle Barritraga que, a la postre, es mucho más numerosa. Los simpatizantes de una y otra Cruz no saben los motivos profundos que les impulsan a mantener su actitud de adhesión a sus respectivos simulacros y de rechazo a los contrarios. Las preferencias hacia una y otra Cruz son inconscientes, subjetivas, irracionales, lo que da pie a disputas individuales que terminan por comprometer a familias enteras en apasionados e inagotables enfrentamientos. En cada familia, cada miembro pertenece a la Cruz que voluntariamente elige, y los cónyuges harán todo lo posible, cada uno por su lado, por atraer a sus hijos a su propia Cruz.

Una observación que estimamos merece destacarse es que esta rivalidad que se da en Villalba respecto a las Cruces no se percibe, sin embargo, cuando llega el momento de la fiesta con el toro.

Los toros de cuerda

El *Toro de Cuerda* en Villalba comenzó a correrse, según los más ancianos del lugar, en el siglo pasado y tuvo su origen no en las *Cruces de Mayo,* como podría suponerse, sino en las fiestas de la *Virgen del Carmen,* que en Villalba se siguen celebrando aunque en una fecha excepcional: el último fin de semana de agosto. Así que los toros de cuerda que se corren en las Cruces de Mayo constituyen el preámbulo para finalizar el ciclo festivo de estío con los tradicionales *Toros del Carmen* cuando ya el verano toca a su fin. Las fiestas de toros de Villalba, como nos indica uno de nuestros informadores, son las más antiguas de toda la región del Condado, habiendo sido posteriormente incorporadas a los programas festivos de otras poblaciones cercanas como, por ejemplo, Manzanilla, Paterna, Escacena, etc. En realidad, los toros de cuerda son, como en Villalba se asegura, una fiesta dentro de la fiesta, hasta el punto, que para muchos las Cruces o la celebración de la festividad del Carmen no son sino

pretextos, excusas necesarias, para correr toros, que es la verdadera fiesta. El Toro de Cuerda convoca afición desde la misma madrugada del primer sábado, pues comienza con la participación masiva en el desplazamiento desde el pueblo hasta la dehesa en que se halla la ganadería donde se ha adquirido el toro bravo. Allí se asiste al apartado y encajonamiento para después todos volverse, acompañando al camión del toro, hasta el pueblo.

El programa de la fiesta se repite, en fines de semana sucesivos, en las cinco *Cruces*. Cada noche, además, hay un *toro de fuego* luminoso, espectáculo en que se unen la magia del fuego con el imaginario colectivo del toro bravo. La mañana del sábado está dedicada a los *toros de cuerda* y por la tarde se celebra el rezo del Rosario. El domingo sale la Cruz en procesión.

Cada Cruz corre con sus gastos y afronta el coste tanto del toro de cuerda del sábado como el de los toros de fuego que se echan a la calle todas las noches del fin de semana. Los toros de cuerda son comprados por un encargado de la Cruz en diferentes dehesas, dedicadas a la cría de reses bravas, que hay por los alrededores de Villalba. En el caso de las Cruces chicas se trata de vaquillas jóvenes o *eralas,* mientras que en las Cruces grandes los toros son adultos. El año que las visitamos la Cruz de la calle Barritraga había comprado un ejemplar de la famosa ganadería de Guardiola. Naturalmente, en esta elección es preciso ver una manifestación más del afán de ostentación y lucimiento que enfrenta a ambas Cruces (8). Los hermanos de la Cruz se encargan de disponer las *empalizadas* que han de cerrar las calles por donde pasarán los toros con la intención de que los animales no se desmanden por el pueblo, al igual que se ocupan de traer al toro encajonado y disponerlo todo para su suelta (9).

Todo está dispuesto para el momento en que han de soltarse las reses. En el caso de las Cruces chicas, el toro recorre de arriba abajo, una y otra vez, la calle que da nombre a su Cruz. Sin embargo, tanto la suelta como el recorrido de los toros de las Cruces grandes se hacen por unos sectores de la ciudad que desbordan, con mucho, a sus respectivas calles, compartiendo ambas, por primera vez, algo común: el mismo recorrido, aunque eso sí, en días distintos. La diferencia de recorridos que marcan las Cruces grandes y chicas para sus respectivas *corridas* de vaquillas y toros ensogados corresponde a una neta distinción de los públicos que las corren, juegan y contemplan. En el primer caso, en el encierro de las vaquillas de las Cruces chicas, participa casi exclusivamente el vecindario de su calle, mientras para el segundo caso, en el recorrido de las Cruces grandes se ha elegido un espacio urbano, digamos neutral, en cuyo recinto, sin pertenecer a ninguna de ellas puedan, sin embargo, todos sin menoscabo de la suya, participar con entera libertad en los juegos taurómacos. Por otra parte, el recorrido previsto para los toros de las Cruces grandes es más largo y variado, pues aprovecha un amplio sector del caserío urbano compuesto por algunas manzanas que incorporan varias calles, con la idea de integrar un factor sorpresa, puesto que en diversos puntos del itinerario así fijado nunca se sabe por cuál de las esquinas aparecerá el toro.

La suelta de la vaquilla de la Cruz chica que tuvimos ocasión de presenciar, concretamente la de la calle Real, ofrecía, como por otra parte era de esperar, menos atractivos que la suelta de los toros de las Cruces grandes. Era menos espectacular, mucho menos tumultuosa, y los mozos tomaban tan pocas precauciones que llegaban a perderle el respeto a la vaquilla. Sin embargo, con el toro de las grandes, los vecinos tomaban más precauciones pero no por ello algunos dejaban de entrarle por detrás y sortear al toro al modo que hacen los recortadores. Cuando salían limpios de la suerte los espectadores los vitoreaban gritándoles "¡Torero!, ¡torero!".

En Villalba del Alcor todo el mundo salta delante del toro: los hombres, los mozos, alguna mujer y los chiquillos. No existe ninguna edad reglamentada para poder salir a correr los toros, de modo que los vecinos saltan cuantas veces quieran hasta que se queden sin energías y, así, año tras año.

El final de este juego con los toros termina con el sacrificio, hoy día a puerta cerrada, de las reses. La ejecución llega cuando tanto el toro como el público están agotados. Generalmente, desde la suelta del toro hasta su sacrificio no suelen transcurrir más de tres horas. El sacrificio público del animal es uno de los momentos cumbres y, por tanto, más importantes de la fiesta de las *Cruces de Mayo*.

Los toros y el sacrificio

Una vez realizada la descripción de la fiestas de las Cruces y de sus toros ensogados o de cuerda, estamos en mejor disposición para poder enmarcar los rituales taurinos que allí se celebran dentro de una *teoría social del Sacrificio*. Para ello vamos a intentar comparar las escenas esenciales de lo que Marcel Mauss entiende por sacrificio con los episodios más importantes que hemos tenido ocasión de observar en el decurso de la fiesta del toro villalbero (10). En primer lugar debemos avanzar que, a partir de nuestra observación, estamos en disposición de afirmar que muchas de las características apuntadas por Mauss en torno a la ceremonia del sacrificio coinciden con el desarrollo del programa festivo de los *toros de las Cruces de Villalba*. Sin embargo, habrá que reconocer que se han observado, igualmente, diferencias que nos obligan a plantearnos cuestiones que demandan ser esclarecidas.

La primera cuestión que debemos plantearnos, antes de intentar situar la fiesta de toros de Villalba dentro de la teoría de Marcel Mauss, es si podemos considerar como sacrificio, según Mauss lo definía, el ritual oblativo que tuvimos ocasión de contemplar, según hemos descrito, en Villalba. Mauss enuncia al sacrificio "como toda oblación en la que la ofrenda, o parte de ella, es destruida". El sacrificio, añade el sociólogo francés, es un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado moral de la persona que lo realiza. Según esta definición, se puede afirmar que el ritual taurino en Villalba cumple las premisas propuestas por Marcel Mauss: en primer lugar, que haya una víctima que, en nuestro caso, obviamente es el toro y, en segundo lugar, que se produzca una modificación en los ánimos de las personas que lo realizan. Ahora bien, si el público en Villalba, como describiremos

más adelante, pasa por diferentes estados de ánimo a lo largo del ritual, lo que nos permite permanecer en la órbita definida por el sociólogo francés, nos cuesta más trabajo aceptar que las fiestas de toros, del tipo observado en Villalba, constituyan un acto religioso. Intentemos, sin embargo, ver su posibilidad.

Tenemos constancia a través de la Filología, primero y, después, por la Arqueología, que el toro ha formado parte muy importante de las religiones de los pueblos prerromanos. Álvarez de Miranda en su libro *Ritos y Juegos del Toro* dedica gran parte de su obra a los orígenes de la fiesta de toros, remontándose en su búsqueda a las religiones de los pueblos ibéricos, en particular, y a las religiones de los pueblos del Mediterráneo, en un marco más amplio, destacando cómo allí el toro era un animal vinculado a los dioses y, por tanto, con las religiones de aquellos pueblos (11). Por supuesto que esta constatación a partir de la Historia de las Religiones no predica que, en la actualidad, aún se conserve este carácter religioso pero, sin duda alguna, sí lo hace para su origen. En consecuencia, en las fiestas taurinas lo religioso sigue siendo un elemento de importancia radical ya que situado en el origen, de modo que nuestro análisis debe situarse en ese nivel y procurar no perder, en ningun momento, de vista ese horizonte fundacional. Es más, en el caso que nos pareciera la distancia entre la religión y los toros excesivamente grande podríamos acortarla a partir de la utilización de los conceptos de lo *sobrenatural* y de lo *sagrado* que formuló Durkheim en su estudio sobre *Las formas elementales de la vida religiosa* (12). Al establecer las nociones de lo *sobrenatural* y de lo *sagrado* nos habló de la primera como relativa al mundo del misterio, de lo incognoscible. Lo sobrenatural, para Durkheim, es todo aquello que se escapa a la ciencia, a la clara intelección. De la misma manera, la cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano no debe tocar con impunidad, aquello que no puede tocar sin peligro para su integridad; son todas aquellas cosas que quedan protegidas y aisladas al interior del círculo real de las prohibiciones. El contacto del mundo profano con el sagrado es una operación delicada que reclama precauciones. Es preciso, cuando menos, haber pasado por una iniciación más o menos complicada, más o menos rigurosa. Creo que en estas nociones Durkheim nos da la clave para poder considerar el ritual taurino si no como acto religioso, al menos sí enmarcarlo en el ámbito de lo sagrado. El ritual taurino es un fenómeno que escapa a la ciencia o, al menos, así parece demostrarlo en el hecho de que de él se hayan ocupado la Filología, la Arqueología, la Historia, la Filosofía, la Antropología, la Sociología, etc., sin que se haya podido determinar aún quién pronunciará la última palabra. Es, igualmente, un mundo de tabúes y supersticiones, luego pleno de misterio. Así pues, siguiendo la argumentación de Durkheim, aunque la naturaleza religiosa de la fiesta de toros se haya perdido, su mantenimiento en el nivel de lo sagrado sigue vigente. Podemos considerar el rito taurino, en última instancia, como un acto religioso y, por tanto, alinearlo con todo derecho en la filiación de los actos sacrificiales.

Ahora bien, si seguimos, tal y como Mauss nos describe la ceremonia sacrificial, podemos constatar cómo, en el curso del juego con el toro según se realiza en Villalba del Alcor, no sólo aparecen actuando los tres elementos fundamentales del sacrificio:

el sacrificante, el sacrificador y el sacrificado, sino que también se cumplen, uno por uno, los sucesivos momentos de los que constituyen el sacrificio. Es decir, nos hallamos ante un mismo esquema de desarrollo del sacrificio, tanto por sus elementos constitutivos como por la línea temporal del argumento.

Mauss nos asegura que "el sacrificio es un acto religioso que sólo puede realizarse en un medio religioso y a través de agentes esencialmente religiosos". En los toros de las Cruces de Villalba, así como en los otros acontecimientos taurinos que conocemos con el nombre de *fiesta nacional*, los lugares donde se celebra el acontecimiento están dotados de una significación simbólica bastante fuerte. Así, como el ruedo es el centro de un universo vital y social, en Villalba los lugares por donde va a correr el toro constituyen un espacio cargado de contenidos. Son lugares acotados y por tanto segregados del resto de la ciudad que queda, por eso mismo, subrayada en su indiferencia. Las calles por donde corre el toro, el espacio segregado, ha de estar dispuesto, cuidado y aseado por las vecinas. El espacio está cerrado para que el animal no se escape y provoque el pánico entre el gentío, pero al mismo tiempo, esta acotación otorga protagonismo a las personas que la traspasan, convirtiéndolas en actores, disolviendo poco a poco al sacrificador en la muchedumbre, transformando, en fin, al público en el sacrificante activo (13). Estamos, entonces, ante un lugar con unas características diferenciadas, que se escapa de la normalidad cotidiana del pueblo, y esto nos recuerda, por analogía, a aquellos sagrados recintos sacrificiales de los que nos hablaba Mauss. Fuera de este recinto, avisaba nuestro admirado antropólogo, "la inmolación no es un sacrificio sino un asesinato". En efecto, si el toro en lugar de ser sacrificado en estas condiciones y en ese lugar concreto, se sacrificase en medio del campo, en un lugar cualquiera de la ciudad, instantáneamente se convertiría en muerte anónima y carecería del menor interés para nosotros.

Pero no es sólo el espacio sino también el orden de las fases por las que discurre la ceremonia sacrificial el que debe estar rigurosamente reglamentado. Mauss nos dice que el carácter esencial del sacrificio es su perfecta continuidad. En efecto, desde que la ceremonia comienza debe proseguirse hasta el final sin interrupción y en el orden ritual. Tanto en las corridas de toros convencionales como en los encierros de toros ensogados, las líneas de desarrollo de la fiesta se realizan sin interrupción alguna; es más, no hay ni siquiera la necesidad de tener que desvelar al público el cambio de las partes mediante pausas u otros elementos informativos: están perfectamente interiorizados.

En Villalba, podemos considerar que la primera fase de la ceremonia descrita por Marcel Mauss, la *entrada al sacrificio,* es análoga a la fase inmediatamente previa a la *suelta* de un toro. Mientras los encargados de las Cruces van preparando las carriolas, que sirven de defensa o empalizada, y colocando el cajón del toro en el lugar que se estima más adecuado, los demás hombres, la gran mayoría, que correrán ante el toro, esperan con ansiedad el momento en que se soltará al animal. Este momento de espera, de suspense y de preparación, lo pasan los hombres en los bares de alrededor, bebiendo aguardiente o cerveza. No es fácil apostarse ante los toros sin estar

preparado anímica y psicológicamente, y por ello, el ambiente que se respira en estos momentos es de gran tensión. Es el lugar donde se charla, se invita a aguardiente y café, se comenta sobre las cualidades del toro. Es por tanto, el tiempo en el cual los hombres se transforman en protagonistas del ritual (14).

El segundo momento del ritual sacrificial comienza con la entrada de la víctima en el espacio acotado para la representación del drama. En Villalba, como posiblemente en todas las fiestas de toros, este momento se inaugura cuando se abre o levanta la puerta que, por fin, da salida al toro. De nuevo, la víctima, el toro, es el sacrificado en el esquema de Marcel Mauss. Siguiendo al autor, "la víctima, el animal, pertenece a una especie que está unida a la divinidad". Ya hemos comentado cómo el toro ha sido un animal mítico y religioso en las civilizaciones antiguas pero, en la actualidad, sigue teniendo entre nosotros una fuerte vinculación con la religión aunque sólo fuera porque hace su aparición justamente en los días que se celebra una festividad religiosa. Las características que debe poseer el animal que penetra en el espacio sagrado están rigurosamente preestablecidas por el ritual. En nuestro caso, en el del toro de Villalba, ya sabemos que, como cualquier animal sacrificial, no debe padecer defecto físico alguno (15). Esa perfección es una exigencia sacrificial, pues como podemos recordar en los episodios de Caín y Abel, son los únicos gratos a la Divinidad. En Villalba, cuando los pitones del animal se asoman y sale el toro arremetiendo contra todo lo extraño y despliega el espectáculo de toda su inmensa pujanza los espectadores permanecen, por unos momentos, en total silencio, mudos de asombro, para inmediatamente romper a comentar sus excelencias, llegando incluso, al extremo de propinarle piropos como "¡toro bonito!".

El toro, con una larga soga atada en el testuz, alrededor del nacimiento de sus astas, va a estar defendiéndose y luchando durante horas hasta caer rendido ante el público. La soga es utilizada por los mozos y los hombres, controlando dentro de lo posible la dirección que va tomando el animal, entorpeciendo y parando sus embestidas. Al unísono, los hombres, los mozos y alguna que otra mujer, sortean en un puro juego los recorridos y acometidas del toro. En este momento habría que recalcar el elemento lúdico que tiene este festejo. Divertimiento por la provocación, la huida nerviosa, la dosis de peligrosidad, es decir, el riesgo latente que hace correr a la gente despavorida y al mismo tiempo divertida y carcajeante. Este juego provoca cambios bruscos de ánimos y sensaciones y pasa, en un instante, del gozo por la valentía que supone el avance en la provocación al toro, al pánico que sufren aquellos que habiéndole perdido la cara al bravo corren, vencidos, a refugiarse tirándose dentro de los zaguanes o encaramándose de las rejas de las ventanas.

Mientras que dura la fiesta todas las puertas permanecen abiertas al pueblo. Al igual que la fiesta ha transformado la calle, del mismo modo las casas se han convertido en espacio público. Son los rellanos de las casas los lugares de la acción social, donde las familias y los amigos se reúnen, beben y bromean invitándose a salir al toro.

Los toros de las Cruces: ¿un rito de paso?

Según lo observado en Villalba, no podemos considerar la fiesta de toros como un *rito de paso* que sirva a los adolescentes a transformarse en jóvenes, en mozos. Todos, tanto hombres, mozos, como algunas mujeres, corren delante del toro y repiten, ese día del presente año como de los que vienen, tantas veces como lo deseen. Igualmente, no existe edad establecida a partir de la cual se pueda correr los toros. Es un asunto que queda reducido a la idiosincrasia y al criterio de cada cual. El que se considera preparado toma la decisión de saltar. Ahora bien, depende de si trata de correr vaquillas o de encerrar toros. Como es lógico, al tratarse de vaquillas, las edades de los corredores bajan y saltan muchos chiquillos, mientras que en el caso de los toros, por el contrario, la mayoría de los que corren son mozos y hombres adultos.

Al coincidir la *Fiesta de toros* con las *Cruces*, cabría pensar que aquellos que salen por primera vez a correr los toros serían los elegidos para portar la Cruz al día siguiente. Esto no ocurre en Villalba del Alcor, pues el salir a correr los toros, al no tratarse de un rito de paso, no otorga categoría especial a los principiantes y, por consiguiente, son los hermanos de la Cruz los que, por motivos personales de tipo religioso (promesas, penitencias, etc...) procesionan con la Cruz. Esto da lugar a pensar que posiblemente no haya la menor conexión entre el fenómeno religioso de las Cruces y los toros. En realidad, no hubo nadie en el pueblo que supiera explicarnos por qué ambas fiestas se celebran el mismo día.

Nosotros sabemos a través de la historia que las fiestas de toros se han celebrado, generalmente, en los mismos días que las fiestas religiosas en honor a los santos (16). Esta coincidencia entre fiestas de toros y fiestas religiosas ¿obedece a una conexión profunda de carácter religioso o, simplemente, se trata de un pretexto por parte de las instituciones eclesiásticas para realzar, con funciones de toros que se demostraban imposibles de erradicar, las propias fiestas religiosas? En cualquier caso el hecho es que, en Villalba del Alcor, no hemos encontrado, al menos al nivel de las apariencias, relación alguna.

Reconciliación en el toro. El banquete sacrificial

Ahora bien, lo que resulta muy interesante es que la fuerte rivalidad que existe, a todos los niveles de la vida cotidiana, entre los devotos de las dos Cruces parece dejar de existir en el momento mismo en que se produce la suelta de los toros. Efectivamente, la gente en Villalba corre en los toros de ambas Cruces si así lo desean, y esto no despierta ni críticas ni rencores entre los hermanos de Cruz distinta. En cambio, en el terreno de lo religioso, en el desarrollo de la misma procesión, es cuando se manifiesta dicha rivalidad con la mayor virulencia.

Dejando aparte, por el momento, esta cuestión a la que tenemos intención de volver, pasemos de nuevo a las fases sacrificiales de la teoría de Marcel Mauss. Nos hallamos en el momento supremo de la fiesta: el momento de infligir la muerte al animal, es decir, en el sacrificio mismo. Volvamos a Mauss y sigamos de nuevo su

discurso. Ahora se trata de negar la violencia que contiene la propia institución sacrificial por el procedimiento de buscar la complicidad de la víctima. De modo que una vez introducido el animal en el recinto sagrado y demostrada su pureza, su ausencia de toda mancha y defecto, se trataría, a continuación, de inducir a la víctima a dejarse, mansamente, sacrificar por el bien de la colectividad. La víctima oculta un espíritu, un numen espiritual, y el sacrificio tiene por finalidad, precisamente, liberarlo. Durante el tiempo en el que el toro es desencajonado en la plenitud de su fiereza hasta que se rinde, lo que subyace en el fondo no es otra cosa sino el esfuerzo colectivo para inducirlo a que acepte el sacrificio, a que se deje matar. El espíritu que hay que liberar y que se halla escondido tras la naturaleza salvaje del animal es rescatado por la virtud del encierro mismo. Por la tarea incesante y agotadora de la corrida, el toro entrega su secreto sólo cuando ha sido rendido por agotamiento, por cansancio. En ese momento, liberado de todas determinaciones inherentes a la naturaleza salvaje, es cuando puede decirse que ha llegado al término de su vía purgativa y está redimido. Su naturaleza asilvestrada e indómita, su poder y fuerza van perdiendo efectividad y se van dejando domeñar por el hombre, y por tanto, por la cultura. Cuando el toro, humillado, cansado, se deja llevar a voluntad de los hombres, cuando se ha hecho doméstico, está ya preparado para el sacrificio. En este momento, los hombres van llevando al toro, tirando de la soga, hacia el lugar de la muerte. En Villalba, es la Plaza de Abastos, en cuya entrada hay una verja donde, después de muchos esfuerzos, se logrará atar en sus barrotes al toro. Es el momento especial, único, en el que, por primera vez, todos los elementos del sacrificio entran en contacto: el *sacrificante*, el *sacrificador* y el *sacrificado*. El *sacrificador*, matarife que acabará con la vida del toro, había permanecido hasta ese momento en total anonimato. Por unos instantes va a ser el único protagonista puesto que, conocedor del oficio, es el que asestará un puntillazo certero capaz de abatir, con una muerte súbita, la vida del animal. El toro, previo al sacrificio, intenta todavía defenderse, pero es en vano. El *sacrificador*, en un instante, logra su imponente cometido y el *sacrificante* es decir, el público que rodea la ejecución, aplaude estrepitosamente "su buen hacer".

El toro yace tendido y se ha transformado, tanto en un despojo como en un héroe. Como explica Marcel Mauss: por una parte, "el espíritu se separaba, ingresaba en el mundo de lo sagrado y, por otra, el cuerpo permacecía tangible; el cuerpo por el hecho de la consagración se colmaba de una fuerza divina". Todo lo que caracterizaba al toro, representado en última instancia por la peligrosidad de su fuerza, se ha esfumado, se lo ha llevado la muerte, permaneciendo el cuerpo, todavía representativo de todas estas cualidades. Por ello, los niños rodean su cuerpo, lo quieren ver de cerca, incluso tener la oportunidad de tocar su piel, sentir la inmensidad de su cuerpo, palpar la dureza pedernal de sus astas. Miran, se acercan y tocan llenos de preocupación al toro. Un temor reverencial los invade pero, también, los atrae. De una parte, no terminan de creerse del todo que tan rápidamente haya desaparecido el peligro y, al mismo tiempo, tienen un gran deseo irreprimible por tocar lo que hace unos instantes les estaba prohibido. Si breves momentos antes el toro era la figura de la derrota, una vez muerto se transmuta en una figura de gloria.

El toro es arrastrado al matadero donde los carniceros procederán a deshollarlo y a despiezarlo a toda prisa. La carne para su consumo va a ser repartida entre los hermanos de la Cruz correspondiente. Es una pequeña parte de la comunidad, aquellos hermanos de la Cruz que han costeado el toro, los que van a ingerir la carne del animal sacrificado. Cada uno de ellos se llevará la parte de carne que le corresponde y la comerá, con su familia, en riguroso privado y, además, según los gustos culinarios de cada casa. Así pues, en Villalba no podemos hablar de un festín ritual de tipo comunitario capaz de representar la colectividad social en pleno. Pero también es del todo cierto que una vez transcurrido el mes que duran las Cruces, una gran parte, si no la totalidad del pueblo villalbés, habrá comido la carne de los toros sacrificados, es decir, habrán culminado el rito sacrificial.

El carácter social del Sacrificio

Hasta ahora hemos dado cuenta del sacrificio en Villalba quizás dando una visión un tanto esquemática. Siguiendo la teoría de Mauss, y para finalizar, debemos referirnos al carácter social del Sacrificio y destacar hasta qué punto en Villalba del Alcor está íntimamente relacionado con la estructura social de la comunidad. En páginas anteriores nos hemos referido a la fuerte rivalidad entre las Cruces grandes que divide al pueblo en dos mitades irreconciliables. También hemos señalado que, curiosamente, esta rivalidad sucede en la parte formalizada y procesional de la Cruz, en la faz católica de la festividad, pero jamás en la fiesta del toro ensogado. Mauss señala cómo el sacrificio tiene por función social la total integración de la comunidad. Ya sea porque el miedo al toro nivela por igual a todos los individuos y clases sociales, ya sea porque la muerte del toro, haciendo a todos partícipes del Sacrificio, alimenta y refuerza el cuerpo social de la comunidad. En cualquiera de los casos estamos en disposición de asegurar que el *Toro de las Cruces* de Villalba es un mecanismo por el cual las rivalidades desaparecen, las contradicciones quedan suspendidas y la comunidad social sueña su plenitud.

Notas

(1) Desde hace más de veinte años las cuatro cruces que entonces existían se celebraban una cada fin de semana de mayo. Con la creación hace una decena de años de la Hermandad de la calle Paterna y la coincidencia de la peregrinación al santuario de la Virgen del Rocío, en mayo, el calendario tradicional de las Cruces de Villalba se ha visto modificado. La primera Hermandad, la de la calle Real, celebra sus fiestas el último fin de semana de abril y, sucesivamente, a lo largo de mayo, lo hacen las de las calles Paterna, Barritraga y Cerrillo (exceptuando, claro está, el fin de semana de mayo que coincida con el Rocío, en el que no se monta ninguna Cruz). En esos años de Rocío enmayado, la celebración de la última Cruz se traslada al primer fin de semana de junio y la de la calle Niche (Informaciones amablemente transmitidas por J.M. Vázquez, concejal de Festejos del Ayto. de Villalba, al que desde aquí expresamos nuestro agradecimiento).

(2) También conocido como *romerito,* lo celebran también otras Cruces.

(3) Se llaman *toros ensogados o toros de cuerda* a causa de que se les pone en el testuz, alrededor de la base de los pitones, una soga o cuerda larga de manera que tirando de ellas se pueda controlar algo el recorrido del animal. Los *toros ensogados* también se denominan *enmaromados*. Ver *supra* el toro enmaromado en la tipología de los juegos andaluces con los toros en Romero de Solís, P.: "Catálogo de fiestas de Toros en Andalucía".

(4) *Toros del aguardiente*, independientemente de que vayan ensogados o no, son los toros que se sueltan, con motivo de fiestas, al despuntar el día, hora típica en que los trabajadores del campo van al bar a tomar una copa de aguardiente "para poner el cuerpo en caja" antes de empezar las faenas. Para la descripción del *toro del aguardiente* y su distribución geográfica en Andalucía, ver en este mismo número Romero de Solís, P.: "Catálogo..."., art. cit.

(5) Los fuegos artificiales que lleva el *toro de fuego* los montan unos artesanos del vecino pueblo de Benacazón. Para la descripción de los *toros de fuego* y su distribución geográfica en Andalucía, ver, *supra* Romero de Solís, P.: "Catálogo...", art. cit., págs. e, *infra*, un estudio de uno de ellos, el de Almadén de la Plata, realizado por C. Rioja.

(6) El importe de estos nuevos elementos decorativos ha supuesto una inversión aproximada de 10 millones de pesetas.

(7) En Villalba no sólo habrá vaquilla para los muchachos sino que, también, desde hace unos años, se viene celebrando, durante el mes de julio, una *Cruz de los Niños* que, según nos informa una vez más el concejal de Festejos del Ayuntamiento de Villalba, está hecha a imagen y semejanza de las de sus mayores, "y en las que como elemento cumbre y casi primordial está la suelta de carneros y cabras, en clara analogía a los toros de cuerda de las Cruces grandes". Obsérvese que en varios pueblos de Andalucía los programas de fiestas de toros no olvidan a la gente menuda y prevén actos que sirven, aparte de entretenerlos, para incorporarlos, desde pequeñitos, a la cultura popular en general y a la taurina en particular. Ver, por ejemplo, *supra* el artículo de P. Maya donde se recuerda que en Arcos de la Frontera, simultáneamente al *encierro* del toro que corren los mayores, los niños juegan, por otras calles vecinas, con un carnero ensogado.

(8) Parece claro que la elección de la ganadería en este caso está determinada por la ostentación y no sigue un criterio práctico o económico. La famosa y cotizada ganadería de Guardiola funda su prestigio en el estupendo combate que suelen hacer sus toros con el caballo en el tercio de varas. Por supuesto que, en el encierro de la Cruz, no hay ni picadores ni caballistas, por lo que en todo caso, la cualidades del toro resultarán inéditas y el gasto de su adquisición, si nos dejamos llevar exclusivamente por el criterio económico, superfluo. Desde luego no es este el criterio que explica el gasto.

(9) Sorprenderá que se le llame en Villalba *empalizadas,* obra hecha de estacas, a una valla metálica; sin embargo, la voz no hace sino recoger lo que acaecía en el

pasado ya que, entonces, sí se construía con troncos, estacas y palos. Se colocan los remolques de los tractores en determinados sitios no sólo para reforzar las vallas de posibles roturas a causa de embestidas de toros, sino también para acomodar sobre ellos al público y facilitar su visión dentro de la mayor seguridad, precisamente en los lugares que por ser más peligrosos incitan la curiosidad, (Información de J.M. Vázquez).

(10) Mauss, Marcel: "Ensayo sobre la naturaleza y la función del Sacrificio" en ídem: *Obras I: Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona, Seix Barral, 1970.

(11) Madrid, Taurus, 1962.

(12) Durkheim, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapiro, 1968.

(13) Ver este proceso en virtud del cual el sacrificante recupera la totalidad de su papel y desaparece la del sacrificador en Romero de Solís, P.: "De la Tauromachie considérée comme ensemble sacrificiel" en *Information sur les Sciences Sociales*, nº 31, nº 3, París, Londres y Nueva Delhi, sept. 1992.

(14) Recuérdese, por ejemplo, que en los encierros de Pamplona, los mozos en los momentos inmediatamente anteriores a la suelta de los toros, enarbolando los periódicos como si fueran armas, cantan todos juntos, en varias ocasiones, una imploración a San Fermín.

(15) Aunque no sea el caso de Villalba, al menos en las corridas convencionales, la res tiene además que cumplir el requisito de tener una determinada edad y debe ser del sexo masculino.

(16) En 1991 realicé un pequeño trabajo monográfico titulado "La Iglesia y las polémicas sobre la licitud de las Fiestas de Toros", en donde expuse cómo el pueblo, ante las bulas papales que prohibían la fiesta de toros, para seguir festejando y sortear la prohibición, se las arreglaba celebrándolas en honor a los santos y a otros protagonistas religiosos.

Bibliografía

Álvarez de Miranda, A.: *Ritos y Juegos del Toro*. Madrid, Taurus. 1962.

Durkheim, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapiro, 1968.

Mauss, M.: "Ensayo sobre la naturaleza y la función del Sacrificio" en ídem: *Obras I: Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona, Seix Barral, 1970.

Maya, P.: "El Toro del Resucitado. Una fiesta en proceso de cambio", en *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional*, en este número.

Rioja, Concha: "La Transformación del ritual: el Toro de Fuego en Almadén de la Plata (Sevilla)". En este mismo número.

Romero de Solís, P.: "Catálogo de Fiestas de Toros en Andalucía" *Demófilo, Revista de Cultura Tradicional*, en este mismo número.

——— "De la Tauromachie considérée comme ensemble sacrificiel" en *Information sur les Sciences Sociales*, nº 31, nº 3, París, Londres y Nueva Delhi, sept. 1992.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

EL *TORO DEL ALELUYA* DE ARCOS DE LA FRONTERA

Pedro MAYA ÁLVAREZ
Antropólogo

Resumen

El presente artículo es un trabajo etnográfico sobre el Toro del Aleluya de Arcos de la Frontera donde se pretende describir todos aquellos elementos que intervienen en un ritual taúrico contemporáneo. Igualmente se analizan los cambios recientes producidos en esta fiesta y el proceso de ajuste a las nuevas necesidades socioeconómicas. Asimismo se intenta abrir un debate sobre las causas que han conducido en los últimos años, pese a las cada vez más importantes trabas administrativas, a la potenciación y auge de este tipo de festejos en los pueblos y ciudades andaluces.

* * *

Arcos de la Frontera, el pueblo

Arcos, ciudad de la provincia de Cádiz, situada en la comarca de la campiña, se encuentra emplazada sobre una peña que le confiere una particular fisonomía y, habitada desde tiempos remotos, se eleva 185 metros sobre el nivel del mar.

Las actividades económicas fundamentales de sus 26.946 habitantes son las relacionadas con la agricultura, pues el pueblo domina fértiles llanos regados por los ríos Guadalete y Guadalcacín (*Anuario Estadístico de Andalucía 1991*, 1992: 203). A sus pies, como un inmenso espejo, embalsa las aguas del Guadalete un pantano que se llama con el mismo nombre que la ciudad que refleja, y por el Toronjil se une con el pantano de Bornos, que junto con Iznájar son los mayores de Andalucía. Por su parte, el caudal del Guadalcacín también se recoge en otro embalse denominado como el río que lo alimenta. La cola termina en la aldea de Tempul, donde tuvo lugar, en el siglo XIX, la única experiencia de colectivización liderada por individuos impregnados de las ideas del socialismo utópico de Fourier. Además de las labores propias de la agricultura de labrantíos y sementeras existen en su término numerosas dehesas donde han pastado desde tiempo inmemorial los toros de carne y, desde el siglo pasado, los toros de lidia.

Arcos de la Frontera se organiza sobre un espacio fácilmente reconocible. En la parte más alta de la ciudad, que también es la más antigua, dentro del viejo recinto

amurallado, se encuentra la actual Plaza del Cabildo, que era el patio de armas del castillo fortaleza antiguamente vinculada al linaje Ponce de León o casa ducal de Arcos, escenario provisional para juego y lidia de toros y, por supuesto, mercado de toda clase de abastos. En esta misma plaza se levanta, también, la parroquia de Santa María, la cual, logró, después de un curioso pleito, sentenciado en 1764, el título de Iglesia Mayor de Arcos de la Frontera, denominación a la cual habría que añadir la de más antigua, insigne y principal de la ciudad. En la misma plaza se encuentra la Casa Ayuntamiento.

Dentro de la parte antigua del recinto urbano por el que correrá el *Toro del Aleluya* o, como también se le conoce, *del Aleluya* se encuentran la parroquia de San Pedro Apóstol y la Iglesia de San Agustín, así como un conjunto de casas-palacios pertenecientes a familias de linajes aristocráticos, descendientes de los primeros repobladores cristianos.

En el exterior de la antigua muralla se encuentra la parte baja de la ciudad. En esta parte extramuros se localizan la Plaza de las Aguas, la Iglesia Parroquial de San Francisco y el barrio de Los Gomeles, habitado tras la conquista de los reyes cristianos por los gomeles, berberiscos mercenarios que, tras la conquista de Granada, se dispersaron por las tierras de Andalucía, y en Arcos, evangelizados por los franciscanos, se integraron en el gremio de la albañilería (Pérez Regordán, 1992).

El origen de Arcos de la Frontera, al igual que otros muchos pueblos de la Baja Andalucía, se inicia con una leyenda o mito de origen asociado a la figura de un rey fundador, en este caso, Brigo (también llamado Breogán), de quien cuentan que reinó en España durante 52 años, fue hijo de Ictubea y nieto de Noé, fundó numerosas ciudades: Segórbriga (Segorbe), Tarróbriga (Tarragona) y Arcóbriga (Arcos) (ídem: 11-12).

En 1250 Fernando III conquista Arcos, aunque posteriores rebeliones de los moriscos obligaron a una nueva ocupación por parte de Alfonso X el Sabio en 1281, provocando la expulsión de éstos y la repoblación con cristianos. Durante varios años fue frontera con el reino nazarí de Granada y hubo de enfrentarse a numerosas incursiones tanto desde el norte de África como desde el propio reino granadino.

En el año 1472 fue nombrada ciudad por Enrique IV y más tarde, al emparentar el tercer conde de la dinastía Ponce de León con los Duques de Osuna, pasó a ser ducado (1).

El ciclo festivo de Arcos de la Frontera

Las fiestas y juegos de toros han formado parte importante del ciclo festivo de Arcos, estando asociadas a sus celebraciones algún espectáculo relacionado con el toro (Rodríguez Becerra, 1982: 68-72). El calendario festivo local se abre con la Semana Santa, procesionando once cofradías desde el Domingo de Ramos hasta el Sábado Santo. La Semana Santa culmina con la suelta, el Domingo de Resurrección, de los

Toros del Aleluya o *Toros de la Aleluya*, que los dos nombres ha recibido, para festejar con gozo y alegría la Resurrección del Señor (2).

Hasta hace veinte años, en la tarde del Domingo de Resurrección, tenía lugar una procesión en la que se producía el ritual público del ósculo que daba la Virgen de las Aguas al Jesús del Dulce Nombre. El Dulce Nombre es un niño pequeño que goza de un permiso perpetuo pontificial para salir procesionalmente "cuando le plazca" y fue traído de Roma en 1765. La Virgen de las Aguas es una imagen que representa a un mujer morena de tez sonrosada. Ambos simulacros se encontraban en la Plaza de las Aguas, donde las imágenes eran volcadas hacia adelante hasta tocarse la cara, simulando el beso de la Madre al Hijo, y desde allí se organizaba la procesión por el resto de la ciudad, conmemorando la alegría de la Resurrección del Señor.

Esta procesión dejó de salir, como hemos dicho, hace unos lustros y ha sido destacado, por algunos arcenses, el hecho de que, al coincidir en el mismo día y en el mismo recorrido imágenes sagradas y toros del Aleluya, terminó por provocar la desaparición de la procesión: por fortuna, recientemente recuperada aunque se celebra el domingo siguiente al de Resurrección y sólo hace estación de gloria por los más inmediatos alrededores de la Iglesia de San Francisco (Pérez Regordán, 1992: 153).

Las fiestas patronales se celebran del 3 al 5 de agosto, en honor de la Virgen de las Nieves, de quien la tradición nos dice que apareció en los primeros años de la conquista cristiana en una gruta. El pueblo siempre creyó que, como en tantas otras de Andalucía y allende, había sido escondida por los primeros cristianos ante la invasión árabe (3), y se levantó una ermita en el lugar donde apareció, instalándose en la misma la orden de los padres mercedarios algunos años después (Pérez Regordán, 1992: 59). La fiesta de la Virgen de las Nieves está documentada desde el año 1640, teniendo lugar en la Plaza del Cabildo y en la que siguen procesionando en la actualidad representaciones de todas las hermandades de gloria y penitencia, además de una representación del Cabildo municipal.

Existe la tradición de celebrar en estas fiestas patronales los llamados *Gallumbos de las Nieves*, juego que tenía lugar en el casco antiguo. Este juego se realizó hasta 1903, que fue prohibido por la alcaldía. Consistía en tapar las callejuelas con tablones y dar suelta a vaquillas bravas *emboladas* y con un cencerro en el cuello. El juego comenzaba en torno a las 12 de la noche y al apagar todas las farolas de las calles se impedía que el toro se pudiera descubrir ni rápidamente ni con claridad. El humor de la fiesta consistía en hacerse de un cencerro y esconderse tras una esquina para poder sorprender al primero que pasase, y tocando de súbito la esquila simular la embestida del toro, propinando así un soberano susto (Pérez Regordán, 1992: 176).

El ciclo festivo local continúa a mediados de septiembre, con la romería del Santo Cristo del Romeral (día 13) mientras que, a finales, tienen lugar las fiestas de San Miguel, momento en que tiene lugar un importante mercado de ganado. Los vecinos aprovechan para adornar las calles, organizarse en diversas competiciones y celebrar corridas de toros.

Descripción de la fiesta del Toro del Aleluya

Antecedentes

Como hemos visto, en Arcos de la Frontera existe una íntima relación entre el ciclo festivo y las fiestas de toros. Desde fechas tempranas hallamos alusiones y referencias en su historia a la presencia de fiestas y juegos de toros en la ciudad.

En 1585 encontramos noticias de la relación peligrosa que se da entre el vino malo y los toros que publicó el doctor Andrés Velázquez, quien desempeñó la medicina en la localidad arcense desde 1568, llamado *Libro de la melancolía, en el cual se trata la naturaleza de esta enfermedad así llamada melancolía, y de sus causas y síntomas.* En el capítulo IV, dedicado por completo a la risa, cuando se centra en la risa que provoca la embriaguez dice así : "*Y no hace poco al caso embriagarse de buen vino añejo y principal, porque calentado hace mover violentamente la sangre, la cual, como es buena y se levantan buenos humos, hace moverlo a risa. Pero si el vino es malo, turbio y basto, y él tiene malos humores agudos o melancólicos, no es de espantar que lo haga furioso y bravo, o triste, y algunos vienen a llorar por la acrimonía y maleza de los humos que a los ojos suben. Y así vemos siempre los embriagados de buen vino soñarse cardenales, arzobispos y reyes. Y los que de malo andase despeñando o en los cuernos de algún toro y otros torpes sueños semejantes a estos...*" (Cf. Velázquez en Pérez Regordán, 1992: 70-71).

De 1640 vuelven a encontrarse documentos que aluden a la fiesta patronal en honor de la Virgen de las Nieves con fiestas de toros, encierros, rejoneos y cohetería (Rodríguez Becerra, 1982: 71). Según el Acta del Cabildo, celebrado en la ciudad el día 30 de junio de 1720, la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús, sita en el Convento de San Francisco, para obtener algunos fondos con que acometer reparaciones en sus enseres pretende hacer una fiesta que contenga la representación de la "Historia de la Reina Sultana" y termine con la *suelta* de unos toros. Una de las costumbres de la época consistía en colocar en el centro de la plaza un barril viejo, lleno de pájaros, para que el toro le embistiese y provocara el alocado y alegre vuelo de las aves encerradas. Estos festejos tuvieron lugar en el barrio de dicho convento, en la Plazuela de las Aguas, para lo cual se comprometían a allanar el terreno y empedrar el sitio (Pérez Regordán, 1977: 56 y 1992: 58).

Otra de las leyendas que emparenta Arcos con el mundo taurino es la azarosa biografía de Pedro Yuste de la Torre, capeador y varilarguero nacido en 1776, que alcanzó la fama en los últimos años del siglo XVIII y primeros del XIX, y que fue, en su época, conocido con el seudónimo de Pedro Puyana, *el Mayor* (Pérez Regordán, 1992: 109-116) y la no menos tradición mítica de José Ulloa, *Tragabuches*, célebre bandolero y torero nacido y fallecido en Arcos de la Frontera (Pérez Regordán, ídem: 235-242).

Aún queda recogida en la toponimia de la ciudad el nombre de calles que hacen alusión a las relaciones entre la ciudad y los toros: al menos tres calles reciben el

nombre de *chiquero* entre los arcenses: callejón de Acosta, el callejón del Chiquero en la calle Corredera y la calle que se llamó Naciones Unidas.

Las corridas votivas se conocen en Arcos de la Frontera desde el siglo XVII, cuando los ganaderos y nobles regalaban reses a los conventos y congregaciones religiosas, normalmente en las fiestas religiosas y a la llegada de algún personaje importante (*Diario de Cádiz*: 11-IV-1993). Estos toros, tras ser corridos por las calles, eran muertos y despedazados por los pobres de solemnidad. Los miserables, en los famosos callejones de "chiqueros", se lanzaban, sin ningún orden ni concierto, sobre los toros para apoderarse de un trozo de carne.

En la memoria de muchos arcenses perdura igualmente la tradicional rifa de becerras que realizaban las Hermandades: la de la Soledad por San Miguel, el Dulce Nombre con la Lotería del Niño y la de la Vera-Cruz, el 3 de mayo, durante su propia fiesta.

El "Toro del Aleluya"

El *Toro del Aleluya* es la fiesta que tiene lugar el Domingo de Resurrección en Arcos de la Frontera. En Vejer de la Frontera (4) y en Los Barrios (5) la fiesta brava se conoce con el nombre de *Toro Embolao*. Ahora bien, en ese mismo día, en que la liturgia católica conmemora el misterio de la Resurrección, existen, en la provincia de Cádiz, otras *sueltas* de toros, como por ejemplo, el Toro de Cuerda de Benamahoma (6) y el Toro del Aleluya de Paterna de Rivera (7).

El Toro del Aleluya en Arcos de la Frontera ha sido el único que ha perdurado en el tiempo tras la desaparición de otros muchos festejos populares que tenían como escenario la calle.

En palabras de uno de los historiadores de la localidad: "Corríanse toros gratis en todas las solemnidades religiosas, acontecimientos políticos o llegada de algún personaje. Toros de muerte con recursos de algunas obras piadosas. En este último caso, se hacía una plaza provisional en la del Ayuntamiento, y el primero bastaba atajar las calles en cada una de las separaciones que resultaban, de las que en cierta ocasión llegaron a contarse siete diferentes capeas, entonces todo aquel aficionado que de ello gustaba y fuera de convenir que eran diestros, porque a pesar de la frecuencia de semejantes capeas y de la bravura de los bichos, rarísima vez ocurrían desgracias" (Mancheño, 1950: 101). (Fig. nº 1).

El Matadero Municipal se encontraba en la Plaza del Cabildo, donde actualmente está el Parador de Turismo, antaño casa del famoso corregidor del *Romance del Molinero*. Por la noche se subían los toros al matadero para ser sacrificados, siendo el itinerario de acceso la Puerta de Matrera, calle Cita, Altozano, Alanises, cuesta del Socorro hasta la Plaza Botica, donde eran esperados por aquellos que se enteraban del movimiento de los toros, puesto que se intentaba mantener en secreto y empezaba el



Fig. 1. Disposición de «dominguillos» en un encierro del siglo XIX (Apud. Grabado anónimo)

tumulto propio del juego con los toros. Al llegar al final de la cuesta, los toros no iban frescos y se les rociaba con agua desde los balcones; en el final del recorrido, en la Plaza de Botica, la gente, dirigiéndose al toro, gritaba: "¡Que le quiten la peá!". Una vez el toro libre de la soga, los presentes jugaban con el toro y, como la inmensa mayoría de los toros corridos, finalizaba en el matadero para ser sacrificado.

En el siglo XIX, especialmente durante el reinado de Fernando VII, era frecuente la *suelta* de toros por las calles con fines de celebraciones y festividades, pero no se trataba de fiestas regulares y estables en el calendario. Sin ir más lejos, el mismo *Toro del Aleluya* no salía todos los años. En el periódico local *El Arcobricense* del 18 de abril de 1897, a causa de la falta de trabajo provocada por el inicio de la plaga de filoxera, se recoge la noticia de la supresión de los Toros del Aleluya, prefiriendo el Ayuntamiento invertir los gastos que hubiera supuesto la organización de la fiesta con la compra de reses, en ayuda de tantos necesitados como existían a la sazón.

En aquel tiempo, el Toro del Aleluya se soltaba el Sábado de Gloria y era el gremio de zapateros, agrupados en una peña, el que organizaba el festejo y recibían a los toros en el puente del Barrio Bajo, desde donde se conducían hasta la Plaza del Cabildo, y los mozos, allí, estaban obligados a demostrar su habilidad y destreza en la burla de los astados.

Con la llegada de la Guerra Civil se suspendió este festejo, que fue restaurado durante los primeros años de la posguerra; se cambia el itinerario de los toros para soltarlos, ahora, desde la Cuesta de Belén y llegar hasta la calle Bóvedas, es decir, un recorrido que giraba en torno al centro de la ciudad que, en 1954, se amplió a la calle Corredera.

A partir de 1971 se produce la llegada de miles de personas que vienen con el reclamo de la fiesta, convirtiéndose en uno de los espectáculos turísticos de mayor envergadura de Arcos de la Frontera. Pero ante las críticas que pudieran realizarse se decide suprimir la *peá* y, a partir de este momento, se va a dar suelta a dos toros por un recorrido que será acotado previamente con vallas: ahora los toros correrán desde la calle Hoya hasta la Iglesia de San Pedro. Sin embargo, los organizadores pronto llegan al convencimiento de que dos toros juntos en la calle no dan demasiado juego. Así que, en 1972, los toros se soltaron a la misma hora pero desde puntos opuestos de la ciudad: uno, desde la calle Hoya y, el otro, desde la Iglesia de San Pedro. Sin embargo en la calle Corredera, aproximadamente en el intermedio del recorrido, cuando se encontraron, los toros se aplomaron. De modo que, posteriormente, se decidió dividir la suelta de los toros, y desde 1973 han salido uno a las 12 del barrio de San Francisco y otro a las 3 de la tarde, primero, desde el barrio de San Pedro y, a partir de 1993, de la Plaza del Sindicato en la Cuesta de Belén, eliminando el tramo correspondiente al recinto monumental para protegerlo pero, también, porque ese tramo de la ciudad no reúne las condiciones adecuadas para albergar una multitud.

El escenario de la celebración

Todo comienza cuando la Comisión de Festejos del Ayuntamiento de Arcos sale al campo para ver algunos de los ejemplares entre los cuales ha de elegir dos toros para correrlos el Domingo de Resurrección. Ya, horas antes de la suelta del primer toro, existe en Arcos una gran animación y expectación por las calles, convertidas en un continuo pulular de gentes, mayoritariamente venidas a ver la suelta de los toros. Estas multitudes, durante las horas previas a la suelta, van ocupando los márgenes del itinerario así como calles y plazas adyacentes. En los últimos años hay un nuevo participante característico del Toro del Aleluya: los soldados norteamericanos de la base aeronaval de Rota –los llamados *guiris*, que en gran número se desplazan todos los años a Arcos.

El itinerario está acotado por unas enormes vallas de barrotes metálicos y en algunos tramos se disponen remolques de tractores que taponan las bocacalles del recorrido, en los que se dejan pequeñas puertas para poder salir o abandonar el recorrido y, en el peor de los casos saltar como se pueda. Pero lo que sorprende es la disposición arquitectónica que tiene el recorrido de los toros, ya que escalinatas de iglesias, confluencias de calles y el tradicional fuerte desnivel de las calles de la ciudad, perfila lugares privilegiados para los espectadores, los cuales, desde horas antes ocupan todos estos sitios pintorescos que, además, permiten lograr una mejor visión del festejo.

Las puertas y ventanas bajas de las casas del recorrido han sido cubiertas con paneles de madera o chapas metálicas para impedir que avalanchas, movilizadas por el miedo a las embestidas del toro causen irreparables daños. En realidad, cualquier sitio: farolas, voladizos de edificios, balcones, azoteas, etc., es habilitado para ver el espectáculo. Estas ocupaciones obedecen a comportamientos colectivos totalmente espontáneos y tradicionalmente tolerados.

En la actualidad el recorrido, en las dos sesiones en que se divide la suelta de los toros, es el mismo: el primer toro sale de la calle Gomeles (en el barrio de San Francisco), Corredera, Cuesta de Belén y Plaza del Sindicato. En este espacio, atados por una cuerda y suspendidos en el centro de la calle, penden dos "dominguillos", enfundados en ropa vieja de trabajo y rellenos de paja, con los atributos masculinos expuestos frente al toro, siendo el cometido de los mozos bajarlos cediendo por los extremos de las cuerdas con que se sujetan para que el toro se cebe, a su paso, con ellos para, instantes después, izarlos y burlar una y otra vez al toro. Posteriomente, pasado el animal, los mozos los recogen, para volver a mostrárselo al toro más adelante (8). (Fig. nº 2)

Una amplia gama de vendedores se confunde con el público, desde pañuelos rojos emulando los de San Fermín, con inscripciones relativas al toro de Arcos, hasta fustas de cuero para domar a los caballos, toda una gran variedad de artículos se pueden encontrar en compleja mescolanza. La mayoría de los comercios abren ese día y colocan el género en la puerta de sus tiendas. A veces se ven camisetas con la inscripción "Toro del Aguardiente de Arcos", denominación errónea que manifiesta el superficial oportunismo de algunos comerciantes.

Los toros

Procedemos, a continuación, a describir los toros que fueron los protagonistas de la fiesta en 1993, que fue la que tuvimos ocasión de observar (9):

Lunero, de cuatro años y 500 kilos fue el primero en salir, desde la calle Gomeles, en el barrio de San Francisco, en la parte baja de Arcos. A las doce de la mañana tres cohetes lo anuncian, comenzando las primeras carreras y gritos. Este toro hace el recorrido completo en dos ocasiones y permanece aquerenciado en la calle Corredera la mayor parte del tiempo, dando poco juego. Todos los presentes hicieron notar que en este toro no existía la animación de otros años.

Corucho es el nombre del segundo toro, de cuatro años y media tonelada de peso, que fue soltado a las tres de la tarde, después de los cohetes de rigor, en la Plaza del Sindicato en la Cuesta de Belén, haciendo el recorrido a la inversa, desde la parte alta de la ciudad a la baja. Este toro para ponerlo a suerte fue trasladado dentro de un cajón metálico y movido por medio de una grúa. A diferencia del anterior, con este toro se despertó, por su alegre comportamiento y ligereza de pies, el interés de la mayoría de los asistentes. Habiendo circulado la buena noticia, el público acudió en

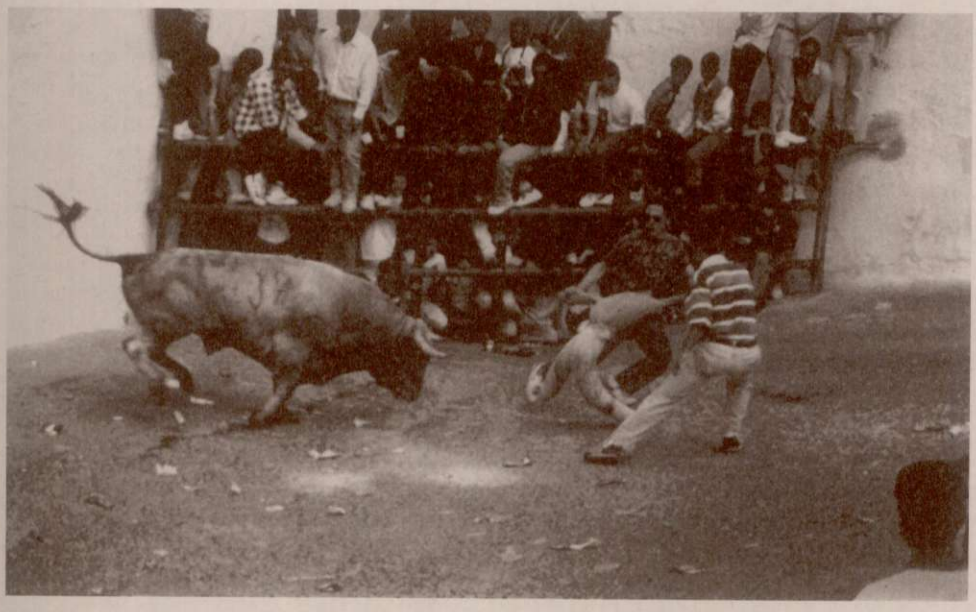


Fig. 2. El «Toro del Resucitado» embiste a un «dominguillo» (Fot. de P. Maya)

masa, colmó las calles, bloqueó las posibilidades de huir y dio como resultado, cinco heridos de consideración.

Mientras que los toros están sueltos en la calle son en todo momento seguidos por un equipo de protección, dispuesto por el Ayuntamiento, encargado de velar por la seguridad del animal. Este equipo, por ejemplo, actuó cuando un *guiri* partió una botella de cerveza sobre la cabeza del animal, siendo inmediatamante invitado a abandonar el festejo mientras era abucheado por los asistentes.

El recorrido, con cuestas pronunciadas, se encontraba aún resbaladizo a causa de la cera de los cirios de las procesiones que habían hecho, los días inmediatamente anteriores, estación de penitencia por las mismas calles por las que ahora discurría el toro y esto provocó que el animal sufriera continuos patinazos con el consiguiente peligro de rotura de alguna pata como, de hecho, ha ocurrido otros años.

El vaivén de los participantes se hace en función de los movimientos del toro: carreras, embestidas imprevistas del animal, desplantes así como los peligrosos amagos de huida ante falsos arranques del toro se suceden durante la fiesta. Fundamentalmente es el público joven el que empezó a correr dentro del espacio acotado de la fiesta aunque, a medida que iba transcurrriendo el tiempo, con el cansancio del toro, se fueron introduciendo personas mayores, e incluso un número considerable de mujeres.

La muerte de los "Toros del Aleluya"

La calle no sólo es escenario de juegos y burlas sino, llegado un momento, se transmuta, también, en espacio para la muerte. Existe una hora determinada para finalizar el juego con los toros. El primer animal salta a las 12 horas y debe morir, según el juego que proporcione, antes de la salida del segundo que, a su vez, debe acabar en torno a las seis de la tarde.

Paradójicamente, es el mismo equipo que protege al toro a lo largo de todo el recorrido el encargado de dar muerte a los dos animales que, salvo imprevistos de última hora debidos a lesiones que se hayan podido producir, se desarrolla según un ritual que comienza con el ensogado del toro y su aproximación hacia una pala mecánica que lleva una argolla de metal por donde se enhebra la soga. Tirando desde el otro extremo de la maroma el toro termina por humillar, y alcanzada esa posición sacrificial en ese momento es certeramente apuntillado. Con el derrumbe del animal se alza un gran júbilo entre quienes están próximos. Se abalanzan sobre la bestia muerta para obtener, no sin fuerte disputa, los trofeos: las orejas y el rabo y, sobre todo los genitales o *criadillas*, que son ostentosamente exhibidos como signos triunfales, como testimonios de la victoria sobre el animal salvaje.

Del rito al espectáculo: transformaciones recientes en el *Toro del Aleluya*.

Sobre el rito y sus símbolos

Las celebraciones religiosas donde el toro tiene un papel protagonista son descritas e interpretadas como ritos donde se funden creencias mágicas, espirituales, míticas y simbólicas que se muestran a través de una amplia gama de ejemplos: toros nupciales, de fuego, del aguardiente, etc. (García-Baquero y otros: 1994: 15-25). Se trata de fiestas que nos aproximan hacia la conjunción de procesos ideológicos, sociales y económicos que definen un entramado de significados marcados por el paso entre estadios diferentes; en definitiva, aquello que la antropología define como *ritos de paso*.

Los ritos de paso son ceremonias que acompañan los cambios de un estado social a otro, de una situación existente a otra. Dichos cambios no sólo ocurren a los individuos sino que pueden afectar a toda la comunidad, la cual se ve obligada a reconocer el complejo de nuevas relaciones que se producen y no meramente los cambios experimentados por los individuos (Harris, 1990: 435).

El Toro del Aleluya, celebrado el Domingo de Resurrección, significa en su sentido original, el júbilo, la alegría de los católicos por la Resurrección de Cristo. Este magno acontecimiento cierra un período, la Cuaresma, que concluye en la madrugada de la víspera, durante la noche festiva del Sábado Santo. Frente a la Cuaresma, que es un tiempo de recogimiento donde las almas van a fortificarse espiritualmente por medio del sacrificio personal, de la mortificación de la carne como, por ejemplo, con la práctica del ayuno, y tras la celebración de la Vigilia Pascual, se abre la Pascua, y la Iglesia acoge en su seno a todos los cristianos ya purificados.

Justo en ese tránsito jubilar que establece la Iglesia, en Arcos de la Frontera se sacrifican dos toros. Es precisamente en el tiempo mágico de cesura en que termina la Cuaresma y se inicia la Pascua. Es la celebración del sacrificio de la Renovación del mundo gracias a que Cristo ha logrado, con la Resurrección, vencer a la muerte. No cabe duda de que en el imaginario colectivo están presentes los símbolos cristianos.

El ritual comunitario es considerado esencial para el bienestar y la supervivencia de todo el grupo social. Todo rito implica una solidaridad y un cambio reconocido, institucionalizado. El rito del sacrificio de los toros implica la participación de un amplio grupo social en este caso de Arcos, una buena parte del poblamiento de Arcos, que anualmente organiza la celebración y se presta a recibir a muchos miles de visitantes. Antaño los toros sacrificados se daban a los pobres de solemnidad para que se repartieran su carne en los llamados, en la toponimia arcense, *callejones del chiquero* o *callejones de los toros*, culminando con un banquete.

Todo rito de paso establece un orden para la celebración, una definición normativa para todos aquellos que participan en el acto dramático que realza la identidad y la solidaridad del grupo y prepara una acción de cooperación. Existen ritos donde no está permitido la asistencia de extraños acompañando al propio grupo para proteger la intimidad ceremonial establecida. No ocurría así en Vejer de la Frontera en el que la noche del Sábado de Gloria al Domingo de Resurrección era noche abierta en la que se celebraba tradicionalmente una verbena popular y se comía colectivamente una suculenta caldereta de borrego. Esta celebración se realizaba en la Plaza del Ayuntamiento, iniciándose justamente después del repique de campanas de la Iglesia Parroquial. Sin embargo, estos últimos capítulos del programa festivo organizado por las peñas de Vejer, ante la afluencia de público, han tenido que ser, el primero, trasladado al recinto ferial donde tiene lugar el espectáculo musical y, el segundo, la caldereta de borrego, replegado al interior de las peñas y de las casas particulares. Así pues en la ordenación se encuentra una gran parte del sentido del proceso que inicia el rito comunitario. Tradicionalmente el papel de todos los que asistían al sacrificio de los Toros del Aleluya estaba marcado por esta ordenación en la que jugaban un papel clave los escenarios urbanos donde la corrida tenía lugar: las calles y plazas. Además, para los especialistas de la cuerda, los mozos que corren a los toros, los organizadores que se desviven por conducir esta nave a buen puerto, existe una simbolización del rito, un lenguaje que es compartido por todos los asistentes (Rodríguez Becerra, 1985: 25-26).

El rol de los mozos ha sido identificado con la lucha contra el desorden, contra la bestia, y es con la reposición del orden cómo demuestran que ya son adultos y dignos de la confianza de la comunidad (Romero de Solís, 1991: 61 y 1995: 14). Los jóvenes han tenido siempre un espacio institucionalizado en las fiestas populares y su participación ha sido el eje central de la fiesta de toros, aunque en las últimas ediciones hayan sido desplazados de esta función que hasta hace muy pocos años ejercían con exclusividad. La emergencia de nuevos públicos, la participación creciente de mujeres, la presencia, muchas veces activas de extranjeros, amenazan sustituir o desplazar, por lo menos en gran parte, el rol tradicional de los mozos.

Las nuevas "exigencias" de la fiesta

Este orden de la celebración ha venido sufriendo transformaciones en los últimos años que han acomodado los Toros del Aleluya a las nuevas condiciones que impone una afluencia de público hasta ahora desconocida. En efecto, con la masificación de la fiesta, a partir de los años 70, se imponen determinados cambios en su estructura con respecto a lo que había sido la forma tradicional. Por ejemplo, se tuvo que cambiar el sistema de la cuerda la *peá* por el peligro que, ante el aumento de público, entrañaba: en efecto, en primer lugar, los continuos tirones del toro que los mozos se veían obligados a dar debido a la proximidad de tanta gente imponía al animal un ritmo de caídas insufribles y, en segundo lugar, porque la *peá* transmitía una engañosa seguridad a los visitantes inexpertos que se situaban alrededor del toro, confiados en una mengua de peligro debido a una estimación equivocada del poder de retención de la soga.

El cambio de itinerario es igualmente significativo. Hasta el momento el Toro del Aleluya había tenido su espacio tradicional al interior del círculo de las murallas, es decir, se circunscribía al casco viejo de Arcos girando en torno a la Plaza del Cabildo y a las Iglesias de San Pedro y Santa María. Desde el momento en que la fiesta empieza a recibir nuevos y numerosos visitantes, el itinerario, debido a los peligros que acarreaba la estrechez de algunas de las calles y la apretura de las gentes, sobre todo en una época en que el toro ya no circulaba ensogado sino libre, tuvo que ser cambiado y fue trasladado fuera del casco antiguo.

Pero de cualquier modo, el itinerario siempre ha tenido como pivote central la parte alta de la ciudad, el casco viejo, las iglesias mayores, donde se localizan los poderes locales: no olvidemos que en la plaza del Cabildo, plaza de armas del Castillo ducal, se han celebrado fiestas y corridas de toros y que, en la casa del Corregidor, se ubicaba el matadero municipal donde llegaban los toros del campo para ser sacrificados y donde siempre se jugó con ellos. Sobre este espacio nunca ha dejado de girar el Toro del Aleluya que, desde su misma entrada por la Puerta Matrera, puerta de la ciudad por el lado del Sureste, despertaba la curiosidad de los arcobricenses que esperaban su llegada desde el campo, proveniente de una dehesa cercana. El sentido del movimiento festivo tradicional ha cambiado. La manada pivota sobre el casco monumental para establecer el recorrido en el sentido inverso, hacia el Oeste, pero ya en el contorno habitado de la ciudad, de tal manera que, en la actualidad, los recorridos de los toros presentan un constante vaivén: de abajo hacia arriba y viceversa, desde extramuros hacia la ciudad y viceversa.

Después de la Guerra Civil la celebración del Toro del Aleluya, con el pretexto de darle más realce, se pasó del Sábado Santo al Domingo de Resurrección hasta convertirlo en el punto culminante de la Semana Santa arcense. Esta adaptación de la fiesta a las nuevas condiciones ha supuesto la incorporación de un nuevo público emergente que ocupa la calle: mujeres, guiris, personas mayores... que se prestan a correr al toro, a plantarle valor y jugar con él (10).

Fiesta y la sobremodernidad

Insistimos, una de las novedades que ha incorporado recientemente la celebración del Toro del Aleluya ha sido la masificación de la fiesta a consecuencia de la llegada, todos los años, de miles de visitantes atraídos por el renombre de la celebración del Toro del Aleluya y la posibilidad de pasear por ese prodigio arquitectónico que es la villa de Arcos. Ahora bien, si el éxito de convocatoria del Toro de Arcos ha permitido, de una parte, la continuidad de la fiesta frente a la desaparición de otras muchas, víctimas de la persecución administrativa, de otra, la promoción que las instituciones locales han conseguido realizar de Arcos ha convertido a este pueblo en un centro de interés turístico.

Hoy día sería difícil entender la fiesta de la Resurrección de Cristo en Arcos de la Frontera sin comprender, en términos relativos por supuesto, la actividad económica sobre la que se sustenta. Hay todo un negocio que gira alrededor del Toro: fotografías, vídeos, recuerdos, camisetas, gorros, sombreros, pañuelos, etc.; incontables puestos de refrescos que pagan un canon al Ayuntamiento, hay también bares espontáneos de existencia efímera pero que se abren en las puertas mismas de las casas con un público insaciable, hay tabernas abarrotadas donde circulan los vinos y las tapas... Arcos se transmuta durante un día espléndido en un bullicioso y pintoresco escenario.

La forma de participación de los individuos en los rituales táuricos han sido analizados haciendo referencia a dos polaridades enfrentadas: el toro y la comunidad –el grupo que bajo la forma de tumulto desorganizado, estruendoso e inconsciente persigue y corre al toro.

La multitud es un conjunto de personas expuestas a un estímulo común y que desarrollan un comportamiento caracterizado por fuerte connotaciones emocionales y cierta desorganización provocada por redes sociales de carácter débil, debida a una interrupción en sus pautas de comportamiento habituales (Villarín, 1991: 25). Una multitud es una concentración de individuos que comparten un foco común de atención. En el caso del Toro del Aleluya estamos ante una multitud activa y expresiva donde se da una reducción en el control que los individuos tienen de sus propios impulsos, dicha reducción se debe al anonimato y a la impresión que se tiene de universalidad que conlleva una desinhibición de las conductas emocionales. La masa, el tumulto, se apropia de los escenarios donde interviene e intensifica la acción. En la multitud no se distingue al individuo pero se identifican cualidades, por eso en aquella muchedumbre que persigue al toro se localiza el valor, el miedo, la emoción o el pánico, los desplantes o el dolor.

Estamos ante todo, ante una manifestación propia del mundo contemporáneo, la sobremodernidad, entendida ésta por la figura del *exceso* (Augé, 1993: 36 y ss). La sobremodernidad presenta las siguientes características: en primer lugar, una superabundancia de acontecimientos que no es otra cosa sino el resultado de una manifiesta aceleración del tiempo histórico que nos impide percibirlo en su totalidad. El segundo exceso de la sobremodernidad es el espacio, sobre el que la tecnología ejerce una

función reductora. Han cambiado las distancias y con ella se han multiplicado los espacios y los códigos para entenderlos. La tercera figura de la sobremodernidad es el ego, el individuo y la progresiva individualización de las referencias. La modernidad representaba la imbricación de lo antiguo y de lo nuevo, se trataba de un espacio donde apreciar los contrastes y el avance social. La sobremodernidad convierte a lo antiguo en un espectáculo específico, en algo tan cercano como exótico. En las imágenes, en los testimonios, se busca el espectáculo de la diferencia para hallar una identidad, no ya la génesis, sino aquello que somos a la luz de lo que ya no somos (Augé, 1993: 32).

Las fiestas de toros han sido elevadas a la categoría de espectáculo, promocionando los aspectos atávicos y convirtiendo el rito en un epifenómeno. Es como si fuese necesario para re-conocernos que nos distingamos previamente y al mismo tiempo nos diferenciemos de lo que hemos sido. La forma en que la sobremodernidad representa sus excesos es a través de la masa, la multitud, la muchedumbre o, visto desde otro punto de vista, individuos que no están identificados, socializados ni localizados que reproducen el juego social: acuden de cualquier rincón de la geografía andaluza, ocupan durante el día un territorio que no conocen y disuelven su individualidad en el contraste permanente con el grupo.

El ritual se transforma en conflicto cuando se abandonan, se agreden o se desconocen los ordenamientos normativos que los prescriben y que ya no reproducen exclusivamente la identidad orgánica comunitaria. No estamos ante un tumulto numérico disolvente de las personalidades y carente de sentido de aquella concepción de los pensadores que consagraron el dualismo élite-masa en los años treinta. Estamos ante una forma específica de participación social impulsada por las nuevas condiciones históricas, de nuevos rituales de paso que generan sus propios códigos y normas.

El resorte de la sociedad del ocio se ha convertido en el motor del Toro del Aleluya, y a la tradicional ceremonia de participación local ha sucedido la masificación, la entrada de un nuevo público (mujeres, "yankis" y "turistas") que emergen con nuevas pautas de comportamiento y percepción de la fiesta, en numerosas ocasiones desconocedores del sentido ritual tradicional, que ocupan durante unas horas los espacios arcenses convertidos en puntos de tránsito provisionales, en palabras de Marc Augé como "palimpsestos donde se reinscribe sin cesar el juego intrincado de la identidad y la relación" (Augé, 1993: 84).

Notas

(1) Véase voz *Arcos de la Frontera* en la *Gran Enciclopedia de Andalucía*: I, 229-231.

(2) Es en el siglo IV, en el Concilio de Nicea (325 d.C.) cuando se fijó la fecha en la que habría de celebrarse la Resurrección de Cristo y para ello se establecen las referencias a través de los ciclo lunares. Sería, pues, el domingo siguiente al primer plenilunio posterior al equinoccio de primavera. En el calendario

nunca sería antes del 22 de marzo, como jamás se celebraría después del 25 de abril, siendo esta la fecha que condiciona y determina todo el calendario festivo anual: Carnaval, Cuaresma, Semana Santa, Ascensión, Lunes de Pentecostés y Corpus Christi (Sánchez Dragó, 1994: 18-26).

(3) La Virgen del Rocío de Almonte, la de Gracia de Carmona, etc., son imágenes que la tradición asegura que fueron milagrosamente halladas por individuos humildes en las afueras de los pueblos, atribuyéndoles, esa misma tradición, equivocadamente, una antigüedad preislámica. Para un análisis de este curioso sistema simbólico ver Rodríguez Becerra, 1992 y Romero de Solís, 1992.

(4) La celebración taurina del Domingo de Resurrección es una tradición vejeriega. Tradicionalmente el toro ha sido corrido *encordado* o con *la peá*. El *embolao* es una operación que consiste en cortarle al toro la punta de los cuernos que son además matados con bolas rellenas de algodón, cuerda de esparto y esparadrapo a fin de que el toro, con las embestidas no logre nunca hacer daño. Esta costumbre, iniciada por el Ayuntamiento, funciona desde 1976.

(5) En Los Barrios, en el Campo de Gibraltar, se suele correr en los últimos años una vaquilla embolada. No se trata de un toro, por lo que las autoridades pretenden disminuir el peligro para que el público asista a la fiesta.

(6) En Benamahoma es el único caso de toro de cuerda el Domingo de Resurrección. Esta fiesta se celebra desde principios de la década de los ochenta y el mismo toro sale por la mañana y por la tarde.

(7) En Paterna desde 1995 se corren dos toros en la noche del Sábado de Gloria una vez concluidos los oficios de la Vigilia pascual. El Domingo de Resurrección se corren cuatro becerras.

(8) Estos monigotes o peleles eran los que, vestidos de soldados, llamaban antaño *dominguillos*. El *Diccionario* de Covarrubias [1611] los definía como ciertas figuras de soldado desarrapados, hechos con andrajos y embutidos en paja, a los cuales ponen en la plaza con una lencilla o garrocha, para que el toro se cebe en ellos y les levante en los cuernos peloteándolos.

(9) Después, hemos retornado en otras ocasiones, ya que la simultaneidad de estas fiestas de toros en la provincia de Cádiz el mismo día, nos impone no poder realizar más que un trabajo de campo el mismo año.

(10) Mientras que se corrían los toros en el recorrido oficial pudimos observar cómo, para los niños, se había soltado un carnero ensogado por las calles del recinto monumental con la lógica algarabía y revuelo de un grupo de cuarenta o cincuenta niños. Este fenómeno de incorporación desde niños al encierro de toros es una práctica que quizá tenga su origen en Pamplona, pero que hemos visto que aquí en Andalucía se practica en varios lugares, entre ellos, Villalba del Alcor. Ver Ruiz-Acal en este mismo número. En Los Barrios, para los más

jóvenes, se suelen soltar algunas becerras una vez concluida la fiesta principal. Esto se hace en una plaza de toros improvisada que se ubica al final del recorrido oficial.

Bibliografía

——— *Anuario Estadístico de Andalucía 1991*, Bilbao,

Instituto de Estadística de Andalucía, 1992,

——— "Los toros del Aleluya" en *Diario de Cádiz* (Cádiz, 11-IV-1993).

Augé, M.: *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993.

AA.VV.: *Gran Enciclopedia de Andalucía*, Sevilla, Promociones Culturales Andaluzas, 1979, vol. I.

Freud, S.: . *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza 1984.

García-Baquero González, A.; Romero de Solís, P. y Vázquez Parladé, I.: *Sevilla y la Fiesta de Toros*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1994 [1981] Col. Biblioteca de Temas Sevillanos.

Harris, M.: *Antropología Cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Mancheño, M.: *Apuntes para una historia de Arcos*, Arcos, Ayuntamiento, 1950.

Pérez Regordán, M.: *Las calles de Arcos*, 1977.

——— *Historias y leyendas de Arcos*. Arcos de la Frontera, Publicaciones del Ayuntamiento, 1992.

Rodríguez Becerra, S.: *Guía de Fiestas Populares de Andalucía*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1982.

——— *La Virgen de Gracia*

Romero de Solís, P. (Ed.): *Carmona: Historia, Cultura y Espiritualidad*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla y Ayuntamiento de Carmona, 1992.

Romero de Solís, P.: *La tauromaquia considerada como un "sacrificio"* en Romero de Solís, P. (Ed.): *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad y Real Maestranza de Caballería de Sevilla, 1995.

——— "El toro y el agua. Algunos indicios de acuotaurolatrías en la Sierra de Segura" en *El Folklore Andaluz. Revista de Cultura Tradicional*, Sevilla, 1991, nº 7.

Sánchez Dragó, F. : "Una pasión española" en el *Magazine El Mundo*, 1994.

Villarín, M.: *El factor humano*, Sevilla, Consejería de Gobernación, 1991.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN: EL TORO DE FUEGO DE ALMADÉN DE LA PLATA

Concha RIOJA LÓPEZ
Consejería de Cultura. Junta de Andalucía

Resumen

El presente artículo trata de sentar las bases que explican el nacimiento de una tradición dentro del contexto sociocultural de una localidad determinada. La necesidad de crear unos símbolos que sirvan de seña de identidad es, en el caso de esta fiesta de Almadén de la Plata, el hecho que consigue crear un nuevo divertimiento, aunque existan también unas razones económicas en el nacimiento del mismo. Asimismo las diferencias generacionales sitúan la fiesta en diferentes planos: novedad para los mayores e identidad para los más jóvenes. Todo ello, junto con el elemento ecológico son los datos que analizamos en las siguientes páginas.

* * *

En todo el contexto en que se desenvuelve o desarrolla el mundo del toro la dialéctica entre las posturas tradicionalistas y las progresistas, significativamente, adquiere proporciones tales como para que reflexionemos sobre la cuestión que, como todo hecho cultural, va más allá de su propia ontología: la fiesta de toros se inserta en la noche de los tiempos de nuestra cultura y es un aspecto importante a tener en cuenta si queremos saber algo de ésta.

La pervivencia o no de los hechos culturales, materiales o inmateriales, está en relación directa con el respaldo social que los soporta, con la demanda que los generó y que los ha mantenido vivos.

De igual modo que desaparecen tradiciones, aparecen otras como expresión de la necesidad de los colectivos por crear elementos de cohesión en el grupo, de identificarse a sí mismos como comunidad distinta a las demás, de, en definitiva, buscar sus señas de identidad.

Tal es el caso, y adelantamos conclusiones, de la fiesta del toro de fuego de Almadén de la Plata: la invención de una tradición que respondía, responde, a las nuevas circunstancias contextuales de esta comunidad.

Almadén de la Plata se encuentra situada en las estribaciones de Sierra Morena, a 507 metros de altitud, en la comarca natural denominada Sierra Norte de la provincia

de Sevilla. Su término, de 25.310 hectáreas está recorrido por los ríos Viar y Cala, la mayor parte del tiempo casi testimoniales debido a las continuas sequías de la zona. Cuenta con las entidades agregadas de Mina del Estarquizo, Mina de San Miguel y Morilla. Su población, de 2.081 habitantes para el año 1982, se encuentra en franca recesión debido a la emigración masiva que sufrió en la década de los setenta (1.800 personas) de prácticamente el 45%, y al bajo índice de su crecimiento vegetativo, que se sitúa en torno al 2,8 por mil.

Su base económica se fundamenta en la agricultura de herbáceas de secano –cereales– y en el olivar. Una parte importante de su término es terreno de dehesa dedicado a la cría de ganado bravo. Hoy prácticamente no se utilizan los bueyes para las faenas agrícolas y para el transporte pesado, habiéndose sustituido desde hace tiempo por maquinaria agrícola.

El ganado vacuno y caprino tiene una cierta importancia. Sus productos, que se transforman a través de una cooperativa, son comercializados en la capital y ostentan, prestigiosamente, su denominación de origen. Existe, asimismo, una importante cabaña porcina de cerdo ibérico, igualmente comercializada con buen prestigio en el exterior. Supone una baza importante a nivel de economía doméstica, manteniéndose las técnicas tradicionales de autoabastecimiento: cada familia engorda uno o dos cerdos que suministra a la dieta un aporte importante de proteínas durante todo el año, costumbre que siguen manteniendo sus habitantes incluso cuando emigran, aunque en este caso se compra y costea los gastos de alimentación del cerdo, que es cuidado por una familia del pueblo. Asimismo y dentro de estas técnicas tradicionales de autoabastecimiento se encuentran todos los productos de la caza que, aunque prohibida la mayor parte del año, es practicada de manera furtiva. En orden de importancia se encuentra el venado y el jabalí, cuyos productos se transforman de manera similar a la del cerdo (jamones y embutidos), y el conejo.

Los numerosos panales de miel que permiten la vegetación de sus montes les aportan, aunque de manera poco significativa, ingresos y el apelativo de melojeros con que son conocidos sus habitantes.

En sus cercanías existen importantes yacimientos de plata, cobre y canteras de mármol blanco y azul, explotadas desde muy antiguo, pues según Estrabón, ya fueron conocidas durante la época romana y alcanzaron por entonces gran esplendor. Los árabes la conocen por Al-madin, que según unos significa "dinero" y según otros autores "la mina", de donde deriva su actual nombre.

El toro de fuego de Almadén de la Plata es uno de los festejos que se organizan en honor de su patrona, Nuestra Señora de Gracia, en los días 15 al 19 de agosto, siendo celebradas antes junto con las del Patrón, el Cristo del Crucero, el 14 de septiembre, en la que también se suelta un toro de fuego. El traslado a la actual fecha se produjo, como en tantos otros pueblos de Andalucía, debido a la fuerte emigración de los años setenta, para posibilitar la asistencia de los emigrantes.

Todo el día se vive a la expectativa de que lleguen las doce de la noche para correr el toro y continuamente se oye corear a la chavalería con un deje muy especial *"toro", "toro"*. Sin embargo lo que parece que es el *leit-motiv* queda diluido en un ir y venir por bares, paradas, saludos, sueños intempestivos y vuelta a los recorridos por bares, paradas... El caso es que a la hora de la suelta el pueblo está disgregado por aquí y por allí y sólo cuando el primer cohete lo anuncia empiezan los vecinos a acercarse en pequeños grupos al lugar de donde saldrá –este año el polideportivo del pueblo, celebrándose antes en una plaza–. El público infantil "incrustado" en la valla corea *"toro", "toro"*.

Previamente, en el campo de deportes, un par de artificieros, venidos de una pirotecnia de Benacazón, han dispuesto sólo para su lanzamiento numerosos cohetes que se hacen explosionar a continuación de los tres chupinazos que los anuncian. El espectáculo es realmente magnífico y bien merece las doscientas mil pesetas que le cuesta al Ayuntamiento, según me informaron los mismos artificieros.

Tras una breve pausa y ya con una buena parte del pueblo en la calle delantera del citado complejo se procede a bajar el toro de la furgoneta en que es traído, totalmente preparado, desde Benacazón.

El toro está formado por una estructura hueca de madera, recubierta de cartón piedra sobre la que van sujetos los cohetes.

En el lugar de las astas están colocadas dos bengalas que servirán de ignición a los cohetes consecutivos que, una vez explosionados, no tienen un recorrido ascendente sino que lo hacen de manera arbitraria e imprevisible, siendo denominados por la muchedumbre *"culebrinas"*: son, realmente, los elementos de peligro objetivo de la fiesta.

Normalmente es uno de los artificieros contratados el que soporta los treinta kilos de la estructura toril, pero a veces, como en la fiesta de este año, algún vecino espontáneo se presta a este menester, proporcionando mayor emoción al espectáculo.

Ya en la calle, el otro artificiero enciende las bengalas. El público se calla y empiezan las carreras y el refugiarse detrás de coches, en los portales de las casas... donde se pueda uno meter. Gritos, citaciones de *"toro", "toro"*, se oyen por doquier mientras éste sube y baja, tuerce a derecha o izquierda imprevisiblemente.

El espacio de tiempo en que se desarrolla todo es tremendamente corto, pues no pasa de cinco minutos, pero es muy intenso. La tensión es grande por el peligro que encarna –para mí sentido como si de verdad se tratara de un toro de carne y hueso–, menor en la realidad que en el suspense creado durante toda la jornada con los comentarios del vecindario sobre lo que una *"culebrina"* le hizo a fulanito o menganito. La *"corrida"* termina con cierta desilusión por la mencionada brevedad.

El toro lo corre, fundamentalmente, la chavalería del pueblo sin distinción de clases. También lo hacen algunos adultos, hombres y muy pocas mujeres.

Sabemos por las entrevistas, ya que no consta en ninguna bibliografía, que la tradición del toro de fuego en Almadén es relativamente reciente. Data de 1945, año en que un artificiero de Benacazón apareció por el pueblo con la propuesta de su celebración.

A primera vista parece que la introducción de la fiesta del toro de fuego en Almadén de la Plata tiene más que ver con una política de expansión comercial de las pirotecnias de Benacazón que con las necesidades del pueblo. Es obvio, sin embargo, que si no hubiese tenido una fácil incorporación en la estructura festiva del pueblo no hubiese sobrevido e incluso, como ha hecho, ido en auge. Contribuyeron a su integración la propia dinámica festiva tradicional de la localidad, al ser actividad comunitaria a la que Almadén es proclive, como lo demuestra su fiesta del Judas, de más tradición, su otra gran fiesta, y el momento político en el que estaban prohibidas la mayor parte de las fiestas que no tuvieran un cariz religioso. Por otra parte su propia naturaleza en la que predomina el elemento lúdico y en la que están ausentes otro tipo de elementos "molestos" para el antiguo régimen posibilitó que fuese aceptado por éste sin grandes obstáculos.

A todo esto habría que añadir, posteriormente, el aumento participativo en cualquier acto de la vida social –sacro o civil– con la llegada de la democracia, fenómeno común a todo el país que han destacado numerosos analistas, para acabar de entender cómo se incorpora esta tradición.

Hasta tal punto tuvo éxito que, cuando se trasladó la celebración de la fiesta de la Patrona, se incorporó también con toro. En la del Patrono se añadió asimismo, debido al eco popular que tiene, una cabra de fuego que es todavía más peligrosa al ser una estructura más pequeña, más fácil de transportar y, por consiguiente, con mayor movilidad.

Para los informantes el toro no tiene mayor significación que la de pasar un rato en un juego divertido. Desde una perspectiva "etic", igualmente, se hace patente que el toro en sí no tiene mayor importancia simbólica. Es, como he dicho antes, en todo el contexto festivo en donde cobra su significado. Significado dual, pues no parece tenga la misma importancia para los residentes en el pueblo que para la generación que ahora tiene entre 40 y 50 años y que emigró en los años setenta. Para los primeros es mucho menos importante el refuerzo de señas identitarias, como es ésta, que para los que vuelven de las grandes ciudades y que además nacieron ya en esta tradición. El toro se convierte en el símbolo de la fiesta para ellos porque es realmente lo específico de ésta. El ir de bares, la caseta municipal con su conjunto, en fin todo el contexto festivo es común a todos los pueblos y sólo el toro los diferencia. Sin embargo, aunque todo es lo mismo, nada es lo mismo: ni la escala de las calles del pueblo, ni el circular por un espacio tan familiar, tan doméstico, ni el paso del anonimato al saludo continuo, el reencuentro cada año con los seres con los que has crecido. En fin, tantas y tantas cosas.

En otro nivel interpretativo, se puede contemplar al toro de fuego inscrito entre los medios tradicionales de aprendizaje de determinadas habilidades entre los niños/jóvenes: requiere conocimientos sobre cómo participar físicamente pero sin riesgo, destreza en el pase. Supondría, en este aspecto casi un rito de paso de la más tierna infancia a la primera adolescencia, que es cuando se produce la incorporación a la participación en la fiesta. Aprendizaje que, independientemente de otras posibles aplicaciones, tiene una utilidad muy inmediata, pues no hay que olvidar que Almadén se encuentra rodeada por dehesas y, en más de una ocasión, según nos relataron los vecinos, han tenido que salir corriendo ante la embestida de algún toro durante las excursiones campestres.

Por otra parte, la carrera permite a los mozos, prioritariamente, el lucimiento de su valentía delante del público femenino.

El toro de fuego de Almadén de la Plata es, fundamentalmente, una actividad identitaria más dentro de su contexto festivo: identidad del que vuelve e identidad del que lo ha recibido ya como una tradición de sus padres.

El culto al toro, su relación con el hombre se pierde en la noche de los tiempos. No voy a mencionar los consabidos precedentes rupestres, pues creo que es durante el Neolítico, con la creación de la agricultura, cuando de verdad comienza esta relación que podría definirse de ambivalente ya desde sus orígenes. Fuerza, fiereza, grandeza y el derivado simbólico de su proverbial potencia sexual engendran en el ser humano el dualismo temor –odio, respeto– veneración, acusado por la dependencia potencial en el terreno agrícola en su variante castrada y exaltado a través del rito y la fiesta en los que el vínculo se sella con su veneración sacrificial, con su muerte.

De los datos que nos aportan la historia y la mitología pueden colegirse los siguientes elementos en el mundo del toro:

1. Animal emblemático por su fuerza, de donde deriva su uso agrícola, y por tanto relacionado con sistemas ecológicos dependientes de la agricultura (Marvin Harris).
2. Como tantas otras herencias en nuestro contexto, su origen utilitario así como cultural es semítico.
3. Independientemente de su uso agrícola, siguiendo a Marvin Harris, constituye una importante fuente de proteínas como puede observarse en las costumbres mencionadas por Romero de Solís entre los pastores o el ritual redistributivo del toro de San Marcos de la localidad de Siles, estudiados por dicho autor.

A manera de hipótesis propongo la siguiente evolución de la relación del hombre con el toro:

1. Animal temido/domesticado/útil y adaptado ecológicamente.

2. Objeto de veneración/culto/sacrificio rito. Cultos primitivos y pervivencias actuales (Fiesta del Toro ensogado de Siles). Cultos colectivos en los que es protagonista la comunidad, siendo característico el anonimato de su muerte.
3. Objeto de sacrificio/rito. Supone un tercer estadio con una triple variante:
   - Las corridas de toros de carácter individual.
   - Los toros de júbilo.
   - Las sueltas de carácter colectivo.
4. Objeto de rito. Estilización esquemática evolutiva en la que pervive solamente el elemento de peligrosidad: el toro de fuego.

El toro de fuego de Almadén de la Plata, creemos, supone ese último paso evolutivo integrado en un determinado contexto ecológico y como respuesta estructural de una comunidad que busca su integración más allá de los límites territoriales.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

PODER Y FIESTAS POPULARES CON TOROS EN ANDALUCÍA (*)

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA
Universidad de Sevilla
Fundación Machado

Resumen

El ritual que se desarrolla en las plazas de toros de España, América y algunos otros países europeos, en las que un profesional experto –torero– dirige la lidia de un toro bravo a través de tres fases: suerte de varas, banderillas y muerte del animal, es relativamente reciente (siglo XVIII). Sin embargo, la corrida de toros no ha sido la única expresión de la relación del hombre con este animal, pues desde hace muchos siglos los habitantes de la Península Ibérica y de otros lugares del Mediterráneo, se han relacionado y considerado al toro de formas muy diversas: como animal mítico, religioso, sujeto de juego, de sacrificio, etc. En este largo tiempo el toro ha estado presente y ha formado parte de las culturas ibéricas, romana, visigótica, islámica y cristiana, y ha expresado en cada momento los valores y características estructurales de las mismas.

Simultáneamente, los juegos de toros populares –en los que el pueblo llano es el principal protagonista– van a convivir como una expresión más, aunque de forma subordinada en muchos casos, con otras con las que se interrelacionarán dialécticamente. No creemos que pueda establecerse una línea ininterrumpida que, iniciándose en la etapa minoica de Creta, llegue hasta nosotros en la forma que podemos apreciar en las corridas actuales. El juego de los toros como característica cultural de Andalucía y España, ha vivido la pugna del poder central con el periférico, del Estado cada vez más acaparador con la sociedad, del enfrentamiento entre estamentos y clases; a todas estas circunstancias ha sobrevivido, incluso a las prohibiciones reales y papales, adaptándose unas veces y enfrentándose otras, pero expresando siempre la dinámica de cada sociedad.

A partir de una tipología de las fiestas y juegos de toros, en la que la corrida se considera como la cristalización ritualizada de un proceso que pretende ser excluyente de cualquier otra forma de relación con el toro, se analizan las características,

(*) Este texto reproduce básicamente la conferencia pronunciada en el curso "Fiestas y juegos en el mundo de la frontera bajomedieval y moderno", organizado por la Universidad Complutense en Purchena, dirigido por B. Vincent y J. Grima (16-20 agosto, 1993).

funciones y distribución por la geografía andaluza de los juegos de toros populares. Asimismo se establecen conexiones con las fiestas religiosas en las que generalmente se inscriben, y su importancia como factor de identidad e integración social.

* * *

¿Qué tienen los toros para que después de casi tres mil años sigamos relacionándonos con ellos de forma tan vivencial y apasionada? ¿Estamos ante un ritual atávico del que no hemos podido apartarnos a pesar de los radicales cambios de formas de vida y de cultura? ¿Estamos ante una religión que se transforma y sincretiza con los diversos sistemas de creencias de las que han participado los habitantes de la Península Ibérica, pero que su esencia permanece en las capas populares de nuestra sociedad? ¿Estamos ante un espectáculo, una fiesta o un juego? ¿Estamos, finalmente, ante una situación que pone a prueba el ser mismo del hombre peninsular situándolo en el límite de la angustia y del temor para sentirse a sí mismo?

Sea lo que fuere, estamos ante un tipo de relaciones muy complejas y de funciones fundamentales y diversas para nuestra cultura que ha resistido las "embestidas" de papas, reyes y de todo tipo de autoridades, y, las presiones de una sociedad, la europea, que amenaza con negarnos el marchamo de "civilizados y modernos" si no abominamos de esta "bárbara costumbre" de jugar y sacrificar al toro.

El hecho es que desde el Auriñaciense hasta nuestros días, los habitantes de la Península han utilizado de forma ininterrumpida a los toros, no sólo como alimento sino también, aprovechando sus características naturales: para jugar con él provocándolo, esquivando su embestida, haciéndolo pasar y correr, y, en síntesis, lidiarlo hasta que el cansancio lo deja inactivo, para al final, generalmente, darle muerte. Esta acción produce en los participantes unas sensaciones muy singulares al tiempo que se realiza un ritual.

Estos juegos y rituales –no vamos todavía a entrar en esta discusión que sin embargo nos parece necesaria– presentan actualmente varias formas: toros enmaromados, ensogados o de cuerda, toros embolados y de fuego, encierros, sueltas de vaquillas y capeas; éstas constituyen lo que el actual reglamento taurino llama espectáculos o festejos populares; recoge además el reglamento *el toreo cómico*, festivales, becerradas, rejoneo, novilladas con y sin picadores, y finalmente, lo que constituye su razón de ser: la normatización de las corridas de toros. Esta variada tipología puede reducirse a dos grupos principales: correr toros y la corrida. El primero consiste en dejar en libertad, con la sujeción de una cuerda o con limitaciones en los cuernos a una o varias reses, en un espacio urbano delimitado física y simbólicamente, a las que se provoca y evita sin que necesariamente tenga que derivarse la muerte de las mismas, aunque ésta se produce en la mayoría de los casos. Estos festejos tienen lugar casi exclusivamente en núcleos rurales. En el segundo grupo, la corrida en todas sus variantes: varios toros bravos son lidiados por los diestros y sus cuadrillas de toreros en un recinto cerrado, especializado y de uso exclusivo, a través de tres suertes invariables mediante las

cuales el animal recibe puyas, banderillas y, final e inevitablemente, la muerte por estoque a mano del maestro, director de la lidia. Cada uno de los momentos, desde la salida del toro de los chiqueros hasta su retirada, una vez muerto, está sometido a un riguroso reglamento que recoge en gran parte una vieja tradición y que administra un presidente delegado de la autoridad. Estos acontecimientos se celebran habitualmente en las ciudades, aunque esporádicamente se "dan toros" en numerosos pueblos con ocasión de las fiestas patronales o ferias.

Estas dos formas fundamentales de relacionarse con el toro son vistas por algunos como antitéticas e irreconciliables; la corrida es la forma "correcta", "ordenada" y "valiosa", por cuanto tiene de expresión artística y de hombría, frente a los juegos con toros, vacas y becerros que se realiza sin orden ni concierto, en los que predomina el "desorden" y el "caos", la "falta de control", el "exceso" con los animales y la falta de valor estético. La primera es comúnmente conocida y sentida por muchos como la "fiesta nacional", por cuanto identifica y singulariza a España como Estado; las otras formas por el contrario, son propias de una sola comunidad, generalmente pequeña, aunque con gran poder de convocatoria sobre los pueblos comarcanos. El desarrollo de la corrida corre a cargo de profesionales jerarquizados a cuya cabeza figura el maestro –nótese la referencia gremial– ante un público que, aunque pasivo como todo espectador, se le reconoce su capacidad de intervención –especialmente a determinados tendidos de aficionados habituales– e interviene con su opinión durante el desarrollo de la lidia, especialmente a la hora de entregar los trofeos que, precisamente, están en estrecha relación con la suerte de matar. A Fernando VII se le atribuye la frase: "Allí (en los toros) es únicamente donde el pueblo debe ser verdadero soberano", que ilustra claramente la tradicional actitud del público (citado por Giménez Caballero, 1927:18). Recuérdese que los últimos reglamentos sentaron a un aficionado experto y a un veterinario como asesores del presidente. En los toros populares no hay quien dirija la fiesta, no se reconoce autoridad –aunque no suelen faltar líderes expertos que intervienen más activamente en la fiesta– y cuyo desarrollo es generalmente impredecible en cuanto a la hora de comienzo, a veces incluso no se sabe siquiera si habrá toros y mucho menos por dónde discurrirán, pero sobre todo se ignora cuándo se terminarán. Los actores son todavía, en su mayoría, hombres jóvenes que retan y esquivan al animal; junto a ellos otros menos atrevidos cruzan la calle o plaza, cambian de burladero o tocan al animal distraído.

Estas formas populares de relación con el toro, que como expresión cultural son tan importantes y significativas como la corrida, son, así mismo, formas fundamentales e indispensables para la comprensión de la taurología. No caeremos en el error de considerar a los toros populares como genuinos y puros y en los que puede descubrirse la "esencia" de nuestra cultura, y a la corrida de toros de "contaminada". Los toros populares han vivido siempre en una relación dialéctica con otras formas de toreo-espectáculo: toros y cañas, toreo caballeresco, corridas de varilargueros, toreo a pie, y con los grupos sociales que los apoyaban y practicaban, dando y recibiendo, siendo controlados y a la vez burlando el control y la reglamentación.

Como resultado de este largo proceso histórico, los toros populares aparecen diversos en sus funciones y ceremoniales pero unificados en sus aspectos formales. De entre las variadas formas de producirse el enfrentamiento con el toro, una que se origina en el siglo XVIII en Sevilla conocida por todos como *corrida* y que, como ya hemos apuntado, tiene como último fundamento la muerte del toro por estoque, recoge formas de otras etapas anteriores –toreo a caballo con lanza, lanzamiento de banderillas, etc.–. Esta forma concreta se abrirá camino creando la profesión de torero-matador de toros, y generará la construcción de edificios monumentales como son las plazas de toros, exclusivamente dedicados a la lidia, y hará que el Estado controle y reglamente su existencia y desarrollo, haciéndola suya, y termine por ser la forma más sofisticada y elaborada de cuantas se han dado en la historia.

En síntesis, queremos decir que las formas populares de juego con el toro han convivido con las formas consideradas "culta", caballeresca, oficial, artística, etc., al menos desde que se tienen noticias históricas fidedignas, apareciendo, como era de esperar, de manera incidental en los documentos. Así el toro enmaromado era práctica habitual celebrada ya en la Edad Media, habiéndose mantenido en ciudades de tanta prosapia como Jerez de la Frontera, que llegó incluso a reglamentarla, lo que nos muestra su frecuencia e importancia. Los encierros como forma de conducir el ganado vacuno a los mataderos están ligados al mismo período y se han venido realizando hasta la invención del transporte de tracción mecánica.

Antes de continuar, quizás sea preciso describir cada uno de los tipos de fiestas de toros populares que encontramos en Andalucía; para ello generalizaremos tratando de establecer un modelo sobre el que anotaremos aquellas singularidades significativas y dignas de mención, y valoraremos cuantitativamente su presencia.

El encierro y la suelta de toros y vaquillas

El encierro es una operación por la que se conduce el ganado a través de las calles del núcleo urbano hasta la plaza o los corrales. El ganado que va a ser lidiado es separado de la vacada o ganadería en los lugares donde pasta y conducido por mayorales y vaqueros con la ayuda de caballistas, perros y mansos por los caminos hasta la entrada de la población, donde muchos esperan su llegada. Sin solución de continuidad son empujados a través de las calles que constituyen el itinerario acotado por palos, carros y todo tipo de vehículos, hacia el lugar donde han de ser encerrados. Desde mucho tiempo antes que esto ocurra, los hombres esperan la llegada de los astados para lanzarse en veloz carrera delante de ellos. Sólo unos pocos harán todo el recorrido, la mayoría presencia el paso rápido del tumulto desde balcones, ventanas y portales, incorporándose algunos al tropel. Cierran la desordenada comitiva los vaqueros y caballistas que cuidan que no quede ningún animal rezagado, y cuando esto sucede, se lanzan en su búsqueda. Este hecho, relativamente frecuente, contribuye a dar mayor interés al encierro, pues al caos que produce la presencia de los toros en las calles, se añade la sorpresa de nuevas carreras y atropellos que produce la res rezagada.

El público celebra el imprevisto comportamiento de los animales y se entusiasma hasta el delirio cuando alguno de ellos penetra en un establecimiento o casa particular, se resbala y cae, cornea cualquier objeto de la vía pública o, simplemente, persigue a alguna persona. La desviación del comportamiento esperado del animal, constituye sin duda uno de los alicientes del encierro. Éste termina en la plaza, en la que se realiza la operación de separar los mansos de las reses a lidiar. Es de destacar cómo el tiempo no cuenta en la realización de estas labores, pues en ocasiones se prolonga más de lo esperado por la idiosincrasia del ganado o la intervención del público que confunde a los animales y neutraliza a los vaqueros. Es frecuente que, ya en la misma mañana y tras el encierro, se dé suelta a una res para ser lidiada. Ésta es conocida en varios lugares como "toro del aguardiente", en referencia a que tiempo atrás se corría muy de mañana, a la hora de beber el aguardiente, pero que en muchos casos ha desaparecido o se corre muy avanzada la mañana, como es el caso de Beas (Huelva). El retraso horario en el programa festivo es una característica de las fiestas acentuada en los últimos años.

La lidia de vaquillas y novillos comienza por la tarde y tiene lugar en la plaza principal a la que van saliendo una a una, y en ocasiones en grupo, las reses que en número variable son toreadas cada día. La plaza ha sido y sigue siendo en la mayoría de los pueblos y ciudades el centro social, político, religioso y festivo por antonomasia. Desde los balcones, ventanas y hasta tejados y azoteas, los espectadores –fundamentalmente ancianos, mujeres y niños– contemplan el imprevisible curso de la fiesta. El coso está rodeado por andamios y arquitecturas efímeras para la protección y el acomodo de la parte más activa del público. Los toros son el centro de la fiesta y por tanto llenan la mayor parte del día y colman la capacidad de gozo de toda la comunidad. En el curso de la tarde los jóvenes y los adultos varones –a los que recientemente se han unido las mujeres– agrupados en peñas festivas, saltarán una y otra vez en busca del animal para sentir el escalofrío del miedo y a veces el dolor de las astas, unos con insistencia –aquellos que tienen habilidades para esquivarlo– y otros de manera ocasional. Durante el desarrollo del juego son bien recibidas y aclamadas cuantas iniciativas se presentan, así, la presencia de una persona mayor en el ruedo, el intento de torear con alguna prenda de vestir, alguna pantomima, la simulación de un picador, y, en fin, todo aquello que se sale de la normalidad y contribuye a alegrar la fiesta.

Pero si todo esto no fuera suficiente, como prueba de la continua movilidad y la falta de toda norma, en Santiago de la Espada (Jaén), donde vivimos esta fiesta en 1992, se ha institucionalizado por los jóvenes, el sorprender con cubos de agua teñida con colorante, que arrojan a los miembros de otras peñas y a los de la propia, para así "aligerar el tendido" considerado como propio. Los envases con bebidas corren de mano en mano entre los socios y amigos. En la población antes mencionada liban una bebida que llaman "cuerva", hecha a base de vino blanco, refresco de limón, bebidas destiladas, azúcar y melocotón, que consumen muy fría y en grandes cantidades. La fiesta se interrumpirá para la merienda y así, los encargados del servicio en las peñas cruzan la plaza de un lado a otro con viandas y bebidas. A la caída de la tarde y con

la lidia del último toro se da por concluida la fiesta hasta el día siguiente. El ganado será evacuado vivo o muerto. El reciente reglamento obliga a su sacrificio, que se llevará a cabo en público o en privado.

Este tipo de fiesta constituye sin duda el más frecuente y generalizado en Andalucía pues se da en todas las provincias: Almería, Cádiz, Córdoba, Huelva y Sevilla cuentan aproximadamente cada una entre cinco y diez festejos; Granada y Málaga entre quince y veinte, y Jaén con cerca de cincuenta. En ningún caso se trata de poblaciones de más de diez mil habitantes y la mayoría cuenta con menos de cinco mil.

El encierro es tan antiguo como la existencia de mataderos y carnicerías. Los carniceros eran los conocedores de estos cornúpetos y estaban habituados a evitar las embestidas y el daño de sus astas. Sabido es que los mataderos existían ya en la Edad Media tanto en Al Andalus como en los reinos cristianos; a las necesidades del control de abastos, común para ambas civilizaciones, habría que añadir la creencia y práctica entre los musulmanes de sangrar ritualmente los animales cuya carne consumían. Durante el Antiguo Régimen, entre los carniceros surgieron los primeros peones-toreros que ayudaban en la lidia a caballo que practicaba la nobleza. En las proximidades del matadero de la ciudad de Jerez, los caballeros lidiaban semanalmente los toros que iban a ser sacrificados. La relación entre este gremio y las fiestas de toros hubo de ser muy estrecha, pues en 1654 solicitan al Cabildo autorización para hacer "regocijos" en la plaza del Arenal, espacio principal donde tenían lugar la mayoría de las fiestas de toros nobiliarias. Éste lo autorizó con la expresa prohibición *de que no se hicieran cañas por ser juego propio de caballeros* (Sancho de Sopranis, 54) (cursiva nuestra). A mayor abundamiento añadiremos que en San Bernardo, extramuros de la ciudad de Sevilla, conocido también como barrio de los toreros, contiguo al matadero hasta su traslado a principios de siglo, se daban continuos quites y capeas a los toros que atravesaban el barrio camino del sacrificio, por parte de los jóvenes y empleados del mismo, lo que daba lugar a numerosas quejas de vecinos. Un caso más, el de Iznájar (Córdoba), contenido en el valioso documento comúnmente citado como "Diccionario geográfico de Tomás López". En la descripción del plano de la villa (1793), dice el informante del geógrafo real: "Otra plaza donde suelen hacerse toros y están las carnicerías" (citado por Caro Baroja, 1990: 204). Algunos colegas sitúan el nacimiento del toreo moderno precisamente en la profesionalización de los carniceros y matarifes como ocurrió en el matadero de la Puerta de la Carne de Sevilla en el siglo XVIII (García-Baquero y otros, 1980: 76).

El encierro y su correlato, la suelta de novillos y vaquillas, y las capeas, carecen del momento límite de la muerte que, o no se produce o se realiza como necesaria para su posterior consumo ritual o como medio de contribución económica a través de la adjudicación o compra de la carne. El vigente reglamento obliga al sacrificio de todas las reses toreadas, lo cual viene a complicar la fiesta, pues en muchas ocasiones los animales una vez toreados eran dejados en libertad para que volvieran a la ganadería,

y ello sin costo para la comunidad y como deferencia o favor del ganadero. Tal ocurría entre otros lugares en Santiago de la Espada, Hornos, Zahara de la Sierra y Beas. (Reglamento de Espectáculos taurinos. R. D. de 28 de febrero de 1992, B.O.E. de 5 de marzo. Arts. 88.1.b. 93.6).

Toros de cuerda o enmaromados

Reciben este nombre por la cuerda o soga de largas dimensiones que se ata fuertemente a los cuernos del toro, con la que se trata de conducir o más bien evitar que escape del espacio urbano. La cuerda constituye una limitación pero no priva al animal de correr, especialmente si lo hace en la dirección de la maroma que sujetan un grupo de hombres, o de embestir a aquellos que desde múltiples posiciones lo provocan. Reúne este juego la posibilidad de controlar el peligro que supone una res en libertad, aunque sea en un espacio urbano, y al mismo tiempo permite la posibilidad de estimularlo tirando de la cuerda cuando se arrincona o busca "querencia"; asimismo no requiere cerrar el recinto, por lo que el grado de participación y proximidad del pueblo es mucho mayor. Cuando el toro acusa el cansancio y sus movimientos se vuelven lentos, los jóvenes que sujetan la maroma, no sin discusiones acerca de la oportunidad del momento, deciden encerrarlo para que descanse, si es que tiene que volver a salir, o para su sacrificio. Es de hacer notar que a diferencia de otros juegos taurinos, con el de cuerda se corre un solo ejemplar a la vez en cada jornada. Esta fiesta hemos tenido ocasión de presenciarla en varias ocasiones en Grazalema, que festeja así a la Virgen del Carmen.

El juego con toros atados es probablemente tan antiguo como los encierros, situándolos al menos en la Edad Media, pues ha constituido una forma de traslado de toros de manera individualizada. La referencia más antigua conocida de toro enmaromado es del año 1328, en que Carlos II de Navarra ordena que los toros para la fiesta que iba a celebrar fueran conducidos enmaromados. En Andalucía, la ciudad de Jerez puede servirnos para ilustrar las vicisitudes por las que ha atravesado esta forma de juego. Parece ser que fue práctica habitual en tiempos medievales y modernos y paralela a la del toreo caballeresco, pues tenía lugar por las calles de la ciudad mientras en la plaza del Arenal se alanceaban toros por la aristocracia. Esta fiesta popular que pervivirá al toreo caballeresco, alcanzó tal auge que movió a las autoridades a regularlo, constituyendo, al parecer, una de las causas que contribuyeron a liquidar el toreo a caballo jerezano (Sancho de Sopranis, 1960: 84). La práctica debió de ser muy frecuente, y la crítica surgida de los grupos dominantes de la ciudad llegó hasta el Consejo Real, al que se solicitó por las autoridades su prohibición, que la concedió el 16 de julio de 1780. Las argumentaciones eran las desgracias y muertes que se producían en los juegos junto al desorden público que se originaba con motivo de la venida de la "gente del campo y menestrales", que acudían a la ciudad los días de fiesta y especialmente en carnaval. Algunos caballeros veinticuatro contraargumentaron negando la existencia de tales daños, lo cual pone de manifiesto la inveterada polémica

que esta diversión pública provoca en la sociedad y en sus instituciones. Más bien parece que los toros enmaromados suponían una fuerte competencia a los "manejos de caballos, capeas de vacas y novillos" que se celebraban en la plaza pública, espacio controlado, que generaba unos ingresos para los dueños de viviendas del recinto y para la Real Hacienda. Los toros de cuerda, por el contrario, se corrían por las calles de la ciudad y no generaban beneficio alguno y sí algún daño material, lo que unido al hecho de celebrarse en los días de carnaval, fiesta que siempre ha despertado cierta repulsa en los grupos detentadores del poder, dio pie a esta prohibición. En dichas fechas, se refiere a los días de carnaval, dice el autor del memorial, "no hay artesano, menestral, jornalero ni persona alguna que no descanse de las fatigas y tareas de todo el año" (citado por Sancho de Sopranis, 1960: 90). La solución dada por el corregidor de la ciudad fue evitar la concurrencia con otras corridas y la obligación de que se celebraran en la plaza pública, responsabilizando a los carniceros del matadero del control de la maroma. (*Auto de buen gobierno*, 1783).

El reglamento dictado por el corregidor, como era de esperar, no fue cumplido en todos sus términos ni de forma permanente, pues en 1800 ciertas autoridades concejiles denuncian el hecho de que unos "desconocidos" habían sacado por las calles y durante la noche dos novillos enmaromados; los denunciantes mostraban su pesar porque el hecho "ha sido protegido por diversas personas que por sus circunstancias debían estorbar no solamente la contravención de las reales determinaciones que rigen en la materia, sino también las desgracias y muerte que en todo tiempo ha enseñado la experiencia, acarrea consigo aquella incivil diversión" (Sancho de Sopranis, 1960: 88). Este texto pone claramente de manifiesto en primer lugar que se seguían celebrando toros de cuerda a pesar de la prohibición; en segundo lugar, que contaban con la complicidad de determinadas autoridades y, finalmente, la permanente descalificación que desde el poder se hacía de las fiestas populares de toros. Este documento histórico nos trae a la memoria el comportamiento de muchos alcaldes durante el régimen de Franco, que "hacían la vista gorda" frente a las exigencias de los gobiernos civiles. El reglamento actualmente vigente está planteando situaciones muy similares ante las autoridades de gobernación de la Junta de Andalucía.

Esta forma de juego con el toro que hubo de estar muy generalizada en el pasado, se ha reducido en la actualidad a unos pocos lugares de la Sierra de Cádiz (Grazalema, Villaluenga, Benaocaz y Arcos de la Frontera) y a algún otro en Almería (Ohanes), Córdoba (Carcabuey), Huelva (Villalba del Alcor), Jaén (Beas de Segura), estando ausente de las provincias de Málaga y Sevilla. La incidencia en la Sierra de Cádiz puede estar en relación con la cercana vecindad que existe entre pueblos, así como en razones históricas, pues durante el Antiguo Régimen los tres primeros formaban una unidad económica y jurídica denominada "las cuatro villas", vinculadas al señorío de la Casa de Arcos. Esta ciudad celebra el domingo de Resurrección "el toro del aleluya", que era un toro de cuerda hasta no hace muchos años en que el alcalde del momento, presionado por el gobierno civil para que se adaptara al reglamento taurino, consiguió la autorización camuflando la solicitud, y liberando al toro de la maroma, como si de un festival taurino se tratara.

La hermandad de San Marcos de Beas de Segura (Jaén), que corre varios toros ensogados con motivo de la fiesta de su titular desde hace siglos, se ha visto envuelta en un conflicto con las autoridades de la Junta de Andalucía por incumplimiento del reglamento vigente. Las razones argüidas por las autoridades son: que corren toros de más de dos años, que no tienen protegido el recinto y a los animales. Este caso constituye una prueba de la dificultad de aplicar el reglamento taurino a los toros populares.

Toros embolados

El juego con toros embolados presenta similitudes con el de cuerda por cuanto incluye generalmente una o dos reses en jornadas de mañana, tarde o noche, que se corren en un espacio urbano cerrado formado por varias calles de la población y en la que participan mayoritariamente hombres. El juego se prolonga hasta que el animal cansado no responde a los estímulos y provocaciones de los actores de la fiesta y es conducido con una maroma al matadero o devuelto al campo. La diferencia fundamental estriba en que el control establecido sobre el toro es previo al cortársele la punta de los cuernos y fijarle fuertemente unas bolas de algodón o goma forradas de cuero para evitar que haga daño en sus embestidas. En los pocos casos conocidos de este tipo de juego con el toro en Andalucía no existe relación alguna con el fuego, diferenciándose por ello de los modelos conocidos de Medinaceli (Soria) y zona norte de Castellón.

Por las relaciones que se establecen entre el hombre y el animal y el espacio donde se desarrolla esta modalidad, puede considerarse una variante del modelo del toro de cuerda. En último término se trataría de poner ciertas limitaciones a la capacidad de hacer daño del toro. La confusión terminológica en la denominación de estas fiestas apunta hacia esa versatilidad; así en Los Barrios (Cádiz), el "toro embolao" recuperado en la Democracia tras 75 años de olvido, es una res enmaromada que recorre las calles para terminar en el campo de fútbol donde es toreada; en Arcos de la Frontera (Cádiz), el "toro del aleluya" ha pasado de ser un toro de cuerda a un toro corrido en un espacio acotado; y en Lebrija (Sevilla) han sido eliminadas recientemente las bolas que protegían los cuernos.

Otras formas de juego con los toros

No existen, o al menos no tenemos constancia en Andalucía, otras formas de juego que se celebran en otras regiones españoles, como hacer caer los toros al río y acosarlos mientras buscan la orilla, practicada en Salamanca. No obstante, incluiremos en este apartado la fiesta que tiene lugar en Ohanes (Almería) en honor del patrón San Marcos, ante el que se lleva a efecto la llamada "reverencia del toro". La fiesta comienza con un encierro que precede a la procesión del santo, posteriormente el toro es sujeto con una maroma y conducido ante la imagen, obligándolo a humillarse. (Véase, Rodríguez Becerra en este monográfico).

Otra forma de celebración muy frecuente en los pueblos andaluces, incluida como un acto más del programa de ferias y fiestas patronales, es la quema de fuegos artificiales adosados a una estructura que se asemeja a una res, comúnmente conocida como "toro de fuego". El artefacto es portado por un artificiero que permanece oculto y simula embestidas contra las personas y grupos a la vez que arroja luces de bengalas por los cuernos, explosiona petardos y periódicamente desprende cohetes zigzagueantes a ras del suelo, conocidas como "culebrillas locas", que avanzan provocando la huida de los presentes. Los cohetes, que han sido distribuidos estratégicamente por el armazón, lucen y explosionan sucesivamente durante unos quince minutos, quedando en silencio y desapareciendo a continuación de la vista de los espectadores. El toro de fuego se corre siempre por la noche. (Véase, Rioja en este monográfico).

El público más entusiasta de este juego son los jóvenes y los niños, que se comportan como si de un novillo se tratara: "parecía que embestía", decía un espectador. El juego simula y evoca la realidad y produce resultados similares a los de las reses, aunque mitigados. El peligro a las quemaduras sustituye al de los cuernos, y la falta de plan de actuación del toro de fuego provoca similares estados de incertidumbre, sorpresa y temor que los toros. En ningún caso este juego constituye el centro de la fiesta, suele ser el colofón de la quema de fuegos de artificio con la que concluye la celebración. De cualquier modo su presencia es esperada por todos y rememorada por los mayores.

Sin que tengamos hasta el momento datos que lo avalen, consideramos que el toro de fuego ha sido la fórmula sustitutoria y sucedánea de la fiesta con toros en aquellos lugares que no han podido conservarla debido entre otras a circunstancias tales como presiones y prohibiciones de la autoridad, gastos económicos excesivos, distancia de las ganaderías, etc. La fórmula del falso toro de fuego ofrecida por los artificieros habría venido a colmar las necesidades de parte de la población, y desde luego con mucho menos costo, terminando así con el secular enfrentamiento entre el poder y sus reglamentos y las comunidades locales. La distribución geográfica del falso toro de fuego avala esta explicación, pues incide altamente sobre Sevilla, precisamente una de las provincias con menor índice de fiestas de toros populares. (Véase, Romero de Solís en este monográfico).

¿Qué sentido tienen las fiestas de toros?

La interpretación del fenómeno taurino ha adolecido, desde mi punto de vista, de dos defectos principales; el primero, ya señalado por Álvarez de Miranda, se debe a que los escritores han prescindido en sus investigaciones de los trabajos de sus predecesores, y de este modo, la abundantísima bibliografía taurina –prueba del interés por estos temas– nacida más de impulsos emocionales que de la reflexión y la contrastación de los datos, ha acumulado anárquicamente interpretaciones variopintas. El segundo, ligado en el fondo al anterior, nace de la visión etnocéntrica que considera la corrida de toros como el producto acabado y perfecto de la relación del hombre con

el toro; todas las demás formas son antecedentes o no son merecedoras de atención. En clara congruencia con esta actitud, se buscó el origen de la corrida en el pasado más remoto, dejando de lado aquellas expresiones populares que en su concepción poco o nada podían aportar a la interpretación de la corrida. Este interés por los orígenes ha sido estimulado sin duda por las posiciones antitaurinas de larga tradición en la historia de nuestro país.

No es el momento de detenernos en la controversia acerca del origen y circunstancias que concurrieron en la aparición de las corridas de toros, que plumas más hábiles y documentadas han expuesto en varias ocasiones. No obstante, estableceremos algunos de los hitos más sobresalientes, a la par que esbozaremos algunas de las más convincentes teorías explicativas de la razón de ser y permanencia de los toros en la cultura española y andaluza. Según los historiadores del toreo, fue Nicolás Fernández de Moratín (1777) quien primero afirmó que los toros eran un fenómeno autóctono nacido de la actividad venatoria que cultivaron los caballeros musulmanes primero, e imitaron luego los cristianos. Negó asimismo el origen romano de la corrida, tan difundido en la época. Historiadores posteriores abundaron en la tesis musulmana apoyados en el desarrollo que en el siglo XIX tuvieron las corridas en Andalucía y en la tópica vinculación con la cultura árabe. La tesis del origen romano de la fiesta, nacida de círculos eclesiásticos que la consideraron "espectáculo demoníaco", fue ampliamente difundida por el historiador padre Mariana y seguida por no pocos en el siglo XIX, olvidándose posteriormente por su inconsistencia. No han faltado quienes han creído ver en las pinturas rupestres y en ciertos hallazgos arqueológicos los orígenes prehistóricos o ibéricos del toreo, y tampoco quienes los han situado en la isla de Creta, ligándolos a los cultos sacrificiales acreditados por Diodoro en la Península Ibérica.

Todo lo anteriormente expuesto revela únicamente la estrecha relación existente entre el toro y el hombre en las culturas del Mediterráneo, y más concreta e ininterrumpidamente desde la prehistoria a la actualidad en casi todo el ámbito geográfico peninsular con especial incidencia en el área sur. En manera alguna pueden interpretarse todos estos datos como preparatorios de la solución final y última que es la corrida actual, sino como respuestas culturales diversas surgidas en momentos históricos precisos y agotadas algunas de ellas con los modelos sociales que les dieron vida, y donde el hilo conductor lo constituye la necesidad del hombre peninsular de relacionarse con el toro; esta relación ha tenido funciones y significados distintos en cada época.

Mención especial merece la aportación de Pascual Millán (1892), que plantea por primera vez la importancia de los juegos populares con el toro en la gestación de las corridas actuales; posteriormente esta idea sería recogida por el marqués de Piedras Albas (1927), que consideraría a las "corridas de pueblo" como continuación de las primitivas luchas con el toro. Este autor establecería y caracterizaría cuatro fases de la evolución de la lucha con el toro que hoy siguen siendo aceptadas: 1ª) Cazadores de toros que abarcaría las culturas ibérica y romana, 2ª) Matadores que profesionalmente

eliminaban a los toros corridos por el pueblo ya citados en el siglo XI, 3ª) La lucha taurina caballeresca que inicia Alfonso X en el siglo XIII al prohibir el ejercicio de los matadores y recomendar a la nobleza el ejercicio de la muerte de toros a caballo, y 4ª) Esta etapa durará hasta el siglo XVIII, en que se impone el toreo a pie por profesionales de baja extracción social en tres fases o suertes: de varas, de banderillas y de matar.

El origen mágico-religioso de la corrida fue puesto de manifiesto por el etnólogo Casas Gaspar en su obra *Ritos agrarios* (1950), en donde estudia comparativamente un gran número de ritos de fertilidad en los que se utiliza la sangre de toro; estos ritos que, según él no perderán su carácter religioso, darán lugar a las corridas. Igualmente Cossío en su monumental obra *Los toros* (1943-61), se hace eco del probable origen religioso de los toros. Esta tesis va a ser desarrollada en la magnífica obra de Álvarez de Miranda, *Ritos y juegos del toro* (1962). Este autor, a partir de su rigurosa formación académica en el mundo clásico y de su preparación como profesor de Historia de las religiones, con la ayuda de una extensa bibliografía minuciosamente analizada, expuso la tesis sobre la relación mágica de transmisión de virtudes genésicas a aquellos que entran en contacto con el toro. Esta creencia mágica, según el autor, se ha transmitido y ha podido documentarse al menos desde el siglo XI en el "toro nupcial" que corrían el novio y sus amigos, atado de una cuerda por las calles hasta la casa de la novia; allí el novio toreaba al animal con una prenda de la novia, mientras ésta le lanzaba dardos. Ambos entraban en contacto con el animal, que no era sacrificado, a través de la sangre del toro producida por los dardos o "banderillas". Esta costumbre ha perdurado en el norte de Plasencia hasta el siglo XIX.

En la celebración del toro nupcial se encuentra, según Álvarez de Miranda, el origen de las actuales corridas que han perdido su carácter religioso para pasar a ser un juego y un espectáculo cuyos principales elementos han sido tomados del toro de bodas. De esta manera, el ritual del toro se hace inseparable del estudio de los orígenes del toreo a pie. El toro ensogado o de cuerda –recuérdese que sólo se corre un toro– que se lidiaba con motivo de bodas y con ocasión de la primera misa de los presbíteros, dará lugar al juego con varios toros en las capeas populares sin que se produzca la muerte de éstos. Cuando se imponga el toreo caballeresco, el ritual se transformará en lucha entre el animal, que pierde la cuerda y queda en libertad, y los caballeros que procurarán su muerte en el menor tiempo posible. La muerte que estuvo ausente del toreo nupcial y de las capeas populares, se constituye en el principal objetivo de la lucha, pues no era aquella una lucha entre desiguales sino un rito propiciatorio de fecundidad, basado en la creencia de la poderosa capacidad de engendrar del toro y de su posibilidad de transmitirla ritualmente a través de la sangre vertida y del contacto con el animal. Los ritos y mitos que aún perviven son restos de los contenidos mágico-religiosos del viejo culto ibérico. (Álvarez de Miranda, 1962: 89 y sigts.).

El antropólogo Manuel Delgado, en un libro lleno de sugerencias, defiende igualmente la tesis del carácter religioso de las fiestas de los toros por estar estos

fenómenos vinculados a la rememoración, a la conmemoración y a la perpetuación de una unanimidad propiciatoria. "El sacrificio del toro... [no es más que una variante] del gran sacrificio iniciador, aquel en el que, por vez primera, fue ejercida la violencia fecundadora original. Esta 'religión taurina' no habría sido homologada por la iglesia cristiana como hecho religioso y habría quedado desestructurada y formando parte como un segmento más de la religión popular". (Girard, 1983: 329, citado por Delgado, 195, 218-219). El profesor Pitt-Rivers define el toreo como un rito de inversión sexual entre el torero y el toro, el primero empieza siendo el símbolo de lo femenino y va transformándose en masculino a lo largo de la corrida.

En una posición diferente se sitúa el antropólogo inglés G. Marvin, que prefiere hablar de juego competitivo y dramático, pues considera que el rito tiene unas referencias místicas que no encuentra apoyos en las fiestas taurinas. El juego, según la definición de Huizinga, es "una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de 'ser de otro modo' que en la vida corriente" (Huizinga, 1972: 43-44). En este juego el hombre compite con el toro y consigo mismo a través del toro, poniendo a prueba su coraje al acercarse al peligroso animal. Este acercamiento genera más emoción cuanto más bravo es, y a la vez proporciona mayor prestigio a quien lo realiza. El riesgo crea tensión sobre la seguridad física, lo que lo hace atractivo para los participantes, que deben autocontrolarse para salir ilesos. El riesgo innecesario no tiene valor, el exponerse hasta el límite demuestra a los demás y a uno mismo su capacidad de controlar su miedo y superarlo, triunfando sobre el lado animal de su propio ser. En síntesis, "la demostración pública de coraje, valor, control y dominio, que son cualidades masculinas que captan y expresan lo que significa ser un hombre en los términos de esta cultura" (Marvin, 1982: 163-172).

Hacia una interpretación complementaria

Las fiestas populares del toro han vivido siempre, como ya apuntábamos al comienzo, en una relación de oposición entre la norma establecida por el poder y la práctica nacida de la tradición y de las vicisitudes sociales, económicas y ecológicas de cada comunidad en el transcurso del tiempo.

No puede aceptarse que esta forma de relación del hombre con el toro haya permanecido invariable en el tiempo y puedan leerse en ellas los principios y rituales de una religión muy antigua que ha atravesado la historia sumergida con salidas ocasionales para desaparecer de nuevo ante las disposiciones condenatorias de un sínodo, de un monarca o de un reglamento. Ante esta expresión cultural, como ante muchas otras, la iglesia –que desde el establecimiento como sociedad temporal ha sido el referente más fuerte y organizado del poder para la sociedad civil– no ha mantenido una actitud unívoca y permanente y, así, frente a rechazos frontales de la fiesta taurina

popular por vincularla a creencias paganas y considerarla brutal, se daba una intensa participación de clérigos, incluso con la presencia de jerarquías, en la organización de festejos por estudiantes de teología y la inclusión de toros en numerosos ritos litúrgicos y paralitúrgicos, como las canonizaciones (Delgado Ruiz, 1986: 201 y sigts.).

Cuando los concejos de las ciudades y villas adquieren poder y prerrogativas, que en las ciudades andaluzas protagonizan los caballeros veinticuatro, éstos contribuirán también a la represión-consentimiento imponiendo criterios jerárquicos y de representación de la clase dominante sobre el pueblo llano. Así, en la ciudad de Jerez, y probablemente ésta puede ser ejemplo de otras muchas, se separan los festejos de ambos grupos, subordinando los populares al toreo caballeresco. Ambos poderes –eclesiástico y civil– confluirán, a instancias del predicador misionero, fray Diego José de Cádiz, verdadero azote de las diversiones populares, en la prohibición del teatro y de los "toros o regocijos en plaza cerrada" (1792). El cabildo jerezano no tuvo en cuenta los intereses económicos del Estado, que cobraba alcabalas y otros impuestos por cada corrida celebrada. (Sancho de Sopranis, 1960: 92).

Pero no es tanto la secular taurofobia-taurofilia del poder lo que aquí nos interesa destacar, que, insistimos, no ha sido permanente y eficaz, por cuanto ello hubiese conducido a su definitiva erradicación, sino cómo los toros populares han experimentado la mano correctora, y en ocasiones la represora del poder. Ésta se apoyaba en la valoración negativa de los toros populares por connotar creencias y rituales supersticiosos y por tanto considerados falsos e inadecuados, o restos de religiones antiguas; en otros casos significaban costumbres bárbaras para personas que vivían dentro de determinados convencionalismos. En no pocas ocasiones los toros populares pasaron a ser considerados un motivo innecesario y estúpido de poner en peligro la vida de las gentes y, consecuentemente, el poder se veía en la obligación ineludible de proteger la vida de los ciudadanos y sus bienes de las agresiones del toro y de las masas. En otro momento dominará la necesidad de salvaguardar la sensibilidad de la ciudadanía, y así se evitará dar muerte a los animales en su presencia para, finalmente, entrar a fondo en la defensa del toro como animal que, argumentan algunos, tiene derecho a una muerte digna sin vejaciones ni sufrimientos. Esta actitud se ha convertido en objetivo prioritario de las asociaciones ecológicas y de defensa de los animales. El Parlamento Europeo, según nuestras noticias, se hace eco regularmente de la cuestión a propuesta de un diputado del Reino Unido.

Ante esta mirada inquisidora y permanente, la fiesta popular se ha ocultado en épocas en que arreciaba la presión, y ha surgido en tiempos de bonanza. En los momentos difíciles ha contado frecuentemente con la connivencia de las autoridades locales, que, por ser partícipes del gozo que produce el juego con los toros, han mantenido en ocasiones bajo el formalismo de las palabras, a sabiendas de que no se respetaba el espíritu ni la ley de la fiesta. Así en un cartel se leía: "Exhibición de ganado vacuno y desfile de antorchas", que era traducido por los naturales como que en la fiesta habría aquel año un toro "embolao" (Gómez Mardones, 1985: 32, citado

por Delgado, 43, y el trabajo de Oyola en este monográfico). En las recientes negociaciones entre el delegado de gobernación y la hermandad de San Marcos de Beas de Segura (Jaén), sobre la autorización del toro de cuerda, la autoridad reducía sus exigencias a dos condiciones: que se lidiaran vacas en lugar de toros y que no se maltratara a los animales. La primera no fue aceptada por la cofradía, pues la introducción de vacas alteraría profundamente en su estructura y desarrollo la fiesta. La ocasión dio motivo para calificarla, según la prensa, de "salvajada". Los naturales se hacían fuertes cantando una vieja canción que dice:

Vivan las fiestas de San Marcos
no nos la pueden quitar
ni el alcalde ni su hermano
ni los que vengan detrás.
(*El País*, 5, 6 y 8 -II y 13-IV, 1993).

En esta lucha han caído sin duda para siempre muchas fiestas de toros de otras tantas comunidades. ¿Otros tipos de fiestas recogían mejor su idiosincrasia e identidad? ¿Las autoridades han sido más sistemáticas y pertinaces? Las respuestas pueden ser muchas y en cada caso distintas; será necesario contar con estudios comparativos que nos permitan establecer la magnitud del proceso histórico. En cualquier caso es notorio el incremento que tras el advenimiento de la democracia han experimentado las fiestas de toros populares; en la provincia de Cádiz, por ejemplo, se ha pasado de seis a treinta en pocos años. Ante el vacío dejado por un régimen autoritario y el nacimiento de una sociedad democrática que cuestionaba la legislación anterior, el poder central se inhibió y las autoridades locales recuperaron o "reinventaron" fiestas que siempre fueron bien recibidas por los vecinos. Ahora, estabilizados los poderes y las administraciones, de nuevo se vuelve a la carga con los reglamentos y la defensa de las sensibilidades, los derechos del toro, etc. ¿Seguirán siendo los toros tan importantes para nuestra sociedad que resista los argumentos de los antitaurinos y la legislación prohibitiva nacional y europea? Una nueva etapa, una más, de polémica taurofílica y taurofóbica se avecina; ahora puede ser mucho más dura, pues los taurófobicos son muchos, y éstos contarán con poderosos medios de difusión que el ciudadano medio andaluz y español quizás no pueda soportar. Una versión más del viejo conflicto entre aquellos que quieren, en uso de su libertad, sentir la emoción del riesgo, aunque en ello les vaya la vida, y el Estado que quiere preservar el orden por encima de todo, y la vida, incluso de aquellos que no lo desean. La nueva sensibilidad hacia los animales también deberá ser adecuadamente contemplada.

Bibliografía

Álvarez Miranda, A.: *Ritos y juegos del toro*. Taurus. Madrid, 1962

Caro Baroja, J.: "El toro de San Marcos", *R.D.T.P.* I: 88-112. C.S.I.C. Madrid, 1944-45.

—— "Toros y hombres... sin toreros". *Revista de Occidente*, 36:7-27, 1984.

——— "Correr animales". *Cambio 16*, 716: 87-88, 1985.

——— *Razas, pueblos y linajes.* Ed. Universitaria de Murcia, 1990.

Casas Gaspar, E.: *Ritos agrarios. Folklore campesino español.* Escelicer. Madrid, 1950.

Cossío, J. M.: *Los toros. Tratado técnico-histórico.* Espasa-Calpe. Madrid, 1943-1961.

Delgado Ruiz, M.: *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular.* Ed. Península. Barcelona, 1986.

García Baquero, A.: "La polémica antitaurina en la Ilustración". *Taurología*, 5.

García, A., Romero, P. y Vázquez, I.: *Sevilla y la fiesta de los toros.* Biblioteca de Temas Sevillanos. Sevilla, 1980.

Giménez Caballero, E.: *Los toros, las castañuelas y la virgen.* Caro Raggio. Madrid, 1927.

González Troyano, A.: "Fiestas de toros" en *Andalucía.* 499-519. Editoriales Andaluzas Unidas. Sevilla, 1986.

Huizinga, J.: *Homo ludens.* Alianza-Emecé. Madrid, 1972 (1954).

López-Burgos, M.: "Los toros. Descripción de viajeros ingleses en la España del Siglo XIX". *Gazeta de Antropología*, 2: 41-47. Granada, 1983.

Marvin, G.: "Una orientación para una interpretación antropológica de la fiesta del toro embolado". *Kalatos*, 2: 157-175, Teruel, 1982.

——— *Bullfigt.* Basil Blacwell. Oxford, 1988.

Millán, P.: *Los novillos.* Madrid, 1892

Mira, J. F.: "Toros en el norte valenciano: Notas para un análisis" en *Temas de Antropología española*, 107-129. Akal. Madrid, 1976.

Ortiz-Cañabate, L.: "El toreo español" en *Folklore y costumbres de España* (Carreras y Candi, dtor.) 377-584. Ed. Alberto Martín. Barcelona, 1943.

Pérez de Hita, G.: *Guerras civiles de Granada.* Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

Piedras Albas, Marqués de: *Fiesta de toros.* Madrid, 1927.

Pitt-Rivers, J.: "El sacrificio del toro". *Revista de Occidente*, 36: 27-49. Madrid, 1984.

——— "La identidad social a través de la fiesta". *Revista de Occidente*, 41: 17-35. Madrid, 1984.

Rodríguez Becerra, S.: "Toros sin toreros. Poder y fiestas taurinas en Andalucía". En *Fiestas y juegos en el mundo medieval* (Vincent y Grima, eds.), 223-245. Arráez editores. Macael, 1995.

—— "Creencias, ideología y poder en la religiosidad popular. El ritual del 'toro de San Marcos' en Extremadura y Andalucía". En *Fêtes et divertissements* (Clare, Duviols y Molinié, eds.), 125-141. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.

Romero de Solís, P.: "Carne de toro, carne divina: un banquete sacrificial en Siles de Segura (Jaén)". *Anuario Etnológico de Andalucía, 1988-90.* Sevilla, 1991.

—— "Catálogo etnográfico de las fiestas de toros en Andalucía" [1992]. Informe inédito.

—— "De la tauromachie considérée comme ensemble sacrificiel". *Information sur les sciencies sociales*, 31-3: 531-550. Londres, 1992.

Serrán Pagán, G.: "El ritual del toro en España. Algunos errores de análisis y método". *Revista de estudios sociales*, 20: 87-99. Madrid, 1977.

—— "El toro de la Virgen y la industria textil en Grazalema". *Revista española de investigaciones sociológicas*, 5: 119-135. Madrid, 1979.

—— *Pamplona-Grazalema. De la plaza pública a la plaza de toros.* I.E.N. Barcelona, 1981.

Sancho de Sopranis, H.: *Juegos de toros y cañas en Jerez de la Frontera.* I.E.J. Jerez, 1960.

Fuentes

"Auto de buen gobierno regulando las fiestas de toros y cañas promulgado por el corregidor de Jerez D. Juan Retana y Escobar en 8 de febrero de 1783". Archivo Municipal, leg. 202, núm. 10,628 moderno y *"Bando de buen gobierno del corregidor de Jerez D. Juan Retana y Escobar sobre la policía de las fiestas de toros y manejos de caballos".* 8 de febrero de 1783. Archivo Municipal. Varios. leg. 202.

"Orden del Real Consejo de Castilla de 2 de febrero de 1753 prohibiendo el Toro de San Marcos" (Archivo episcopal de Plasencia) *y "Carta-Orden del Real Consejo de Castilla de 22 de Eenero de 1773 a la Audiencia de Sevilla para que prohíba la celebración del Toro de San Marcos en pueblos de su jurisdicción"* (Publicado por M.R. Martínez, 1883-84).

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

PROHIBICIONES DE FIESTAS DE TOROS EN EL REINO DE GRANADA

Valeriano SÁNCHEZ RAMOS
I.E.S. Santo Domingo.
El Egido (Almería)

Resumen

Las fiestas de toros en la España del siglo XVIII sufren una radical transformación tras el cambio de dinastía reinante. Frente a la más que demostrada afición de la Casa de Austria por la fiesta, los Borbones rompieron la perfecta simbiosis Monarquía y Toros, definiéndose como antitaurinos convencidos. Durante toda la Época de las Luces la fiesta de los toros será un tira y afloja entre las prohibiciones oficiales y la arraigadas estructuras populares.

La polémica saltó incluso al campo del debate ilustrado, y se decantó en un amplio abanico teórico que abarcaba desde la total eliminación de la fiesta hasta su control más exhaustivo. Fruto de aquella división entre la élite ilustrada y la afición popular fue la división irreconciliable entre dos formas distintas de entender la fiesta de los toros: una reglada y bien marcada, definida por las Reales Maestranzas de Caballería, y otra anárquica, fantasiosa, incontrolable y, en fin, popular.

El trabajo que se presenta muestra en una infinidad de casos particulares, tanto en el espacio como en la cronología, el discurrir de esta importante polémica por controlar la fiesta de los toros y que no era otra sino la arista de una discusión de mayor alcance: el poder central contra el local.

* * *

Las prohibiciones de las fiestas de toros son un tema poco conocido (1), y, pese a ello, representan uno de los procesos más interesantes por los que esta celebración ha pasado en su historia. La persecución de las fiestas por parte de las autoridades del Antiguo Régimen no sólo afectó a los toros, sino que alcanzó también a las comedias, teatros, procesiones, etc. (2).

La polémica en contra de los espectáculos es antigua, arranca en los albores del siglo XVIII y progresa a medida que avanza la centuria. La fiebre antitaurina comenzó con los Borbones, dinastía que desde el primer momento rompió con la tónica seguida por su predecesora (3).

Cuenta el Marqués de Tablantes que Felipe V no gustaba de las fiestas españolas, en especial, de las taurinas, circunstancia por la cual la nobleza –estado que las

defendía por su propia vinculación–, fue apartándose poco a poco de las mismas, llegando al extremo de menospreciarlas (4), por lo que dejaron de celebrarse en lugares señalados de la ciudad hasta terminar por correr toros en cualquier sitio (5).

De esta separación surgieron dos aficiones taurinas bien distintas, la noble y la popular. La nobleza acaparó para sí los grandes espectáculos taurinos, los de caballo, rejoneo, alanceamiento, etc., organizados a través de las Reales Maestranzas de Caballería; mientras el pueblo quedó al cuidado del resto de divertimientos (invenciones, capeas, encierros, toros de cuerda...). Las Maestranzas organizaron sus fiestas en torno a lugares acondicionados para los espectáculos, naciendo con el tiempo las plazas de toros; el pueblo, en tanto, siguió ejerciendo sus gustos en el campo, calles, plazas públicas y en cualquier lugar popular (6).

Las fiestas de toros que hoy conocemos acabaron abriéndose paso en la legislación antifestiva borbónica gracias a las aristocráticas Reales Maestranzas de Caballería, las cuales consiguieron privilegios y exenciones significativas, confeccionando un calendario festivo aceptable (7).

Por contra, los pueblos quedaron a merced de las restricciones, negaciones y hasta intervenciones judiciales. De este modo, poco a poco, desaparecieron infinidad de tradiciones y fiestas en torno a los astados, otras celebraciones tuvieron que reconvertirse y muchísimas festividades simplemente desaparecieron.

Las Maestranzas de Caballería y las fiestas que conllevan son muy conocidas, dado que nacían y convivían con el poder (8). No así lo son las fiestas populares, que en la historiografía comienzan a abrirse paso, pese a su oscura posición de relegamiento, y ello debido a que las villas, aldeas y lugares trataron de eludir de muchas formas las órdenes dictadas por Madrid. Pese a todo, los innumerables expedientes abiertos por la Real Chancillería de Granada nos permiten conocer en toda su dimensión la posición del pueblo y, claro está, del Estado ante la fiesta de los toros.

Un antecedente de principios del siglo XVIII

Un antecedente que auguraba los problemas que tendría la Chancillería granadina para ejecutar la descabellada idea de prohibir el divertimiento popular fueron los hechos ocurridos en Las Alpujarras entre 1715 y 1716. Todo comenzó con la carta secreta que el Vicario de Berja escribió el 20 de octubre de 1715 al Presidente de la Chancillería, en la cual le indicaba los problemas y peligros que acarrearía la celebración en la villa de fiestas para el mes de octubre.

La razón dada por el eclesiástico era la violencia que se desencadenaba en las fiestas virgitanas cada vez que había toros (9). La existencia de "bandos" nobiliarios era la causa de la polémica, puesto que ambos dirimían sus diferencias en cualquier momento, siendo las fiestas el tiempo más idóneo para luchar, e incluso matarse, por defender a tal o cual rejoneador que, obviamente, representaba y negaba al contrincante. Recordaba el vicario de Berja al presidente de la Chancillería que en 1711 hubo cuatro

muertes y "...estando estos muertos aun no olvidados, buscan unos y otros motibos para sus benganzas, medio que le toma para buscarlas es una comedia y toros que algunos manzebos de esta villa, acalorados del alcalde del estado noble, quieren executar para el 10 de noviembre..." (10). La excusa buscada para este festejo era la muerte de Luis XIV, rey de Francia. La denuncia secreta del clérigo virgitano preveía una matanza que sólo podía evitarse con la intervención de la fiesta por parte de la autoridad judicial.

Ante la inminente catástrofe, la Real Chancillería de Granada actuó rápidamente, y el 25 de octubre D. Lorenzo Méndez de Haro, Alcalde Mayor de Las Alpujarras, prohibía taxativamente los espectáculos en toda la comarca. De esta forma, y por voz de un segundo interlocutor, la audiencia de justicia sutilmente eliminaba de un plumazo las fiestas de toros (11). Para los auditores significaba la eliminación de una fiesta bárbara, toda vez que particularmente se evitaba un peligro real para Berja.

La resolución escondía la ingeniosa idea de no ser directamente la autoridad ejecutora, sino que, muy al contrario, era la inmediata Alcaldía Mayor la que recibiría los ataques del orgulloso Cabildo virgitano (12). Aún dudó unos días la Alcaldía Mayor antes de enviar la orden, aduciendo el mal estado del correo, dictando finalmente el 9 de noviembre la ley que no permitía "...ni en la villa de Verxa ni en los demas pueblos de este partido se hagan regoçijos de toros, comedias, ni otros publicos entretenimientos..." (13). Efectivamente se evitaron las muertes, pero la polémica se había iniciado.

Varios meses después, el pueblo de los Bérchules iniciaba los trámites para jugar toros en honor a su patrón, San Pantaleón, rogando a la autoridad comarcal que suavizara la restrictiva orden. Al negar la precisa autorización, los mayordomos berchuleros volvieron a insistir, esta vez al presidente de la chancillería, quien por el Real Acuerdo del 27 de julio de 1716 autorizaba la fiesta (14). Sin saberlo la Audiencia había caído en la trampa, pues el pueblo, siempre presto a conocer aquello que considera justo a sus intereses, pronto entró en protesta.

La perfecta y exacta maquinaria concejil alpujarreña se puso en marcha de inmediato. Si la carta de los berchuleros se expidió el 27 de julio, es sorprendente cómo en tan sólo tres semanas, el 17 de agosto, un abogado, en representación de los concejos alpujarreños, pedía en Granada la anulación de la ley. No tenía más pretexto –y creemos que tampoco le hacía falta–, que ser la voz y "...la petiçion presentada por parte de los quarenta y dos conçexos del partido de las Alpujarras..." (15) ¡Cuarenta y dos ayuntamientos puestos de acuerdo en tan sólo tres semanas!

Llama la atención este alarde de sentido popular encontrado, ya que oponerse a un órgano como la Real Chancillería requiere tiempo para pensarlo, citar a los cabildos, discutir, librar el dinero, contactar con los diversos ayuntamientos y, claro, buscar el abogado que los representase. Todo este entramado se realizó en tres semanas, creemos que cualquier comentario más sobre cómo afectó la prohibición de fiestas de toros en La Alpujarra es redundante (16).

Ante esta situación, la respuesta de la Chancillería también fue clara: "...conçeden lisençia a dichos conçexos para que puedan haçer y ejecutar fiestas y regoçijos de toros

en la forma que esta de presente..." (17). ¿Se puede entender que la partida la ganó el pueblo? En cualquier caso no hay documentos que atestigüen lo contrario. Las prohibiciones quedaron en suspenso hasta mediados de siglo.

La ambigüedad de mediados de siglo

En el año 1754 una Real Orden del rey volvía a prohibir las fiestas de toros en el Reino de Granada (18). Habían pasado cuarenta años de los altercados alpujarreños y la Corona no escatimó instante para tratar de anular las fiestas. Los primeros años parecen tranquilos y no se registran denuncias, bien porque realmente no se realizaron fiestas, cosa que dudamos; bien porque el pueblo eludió hábilmente la orden; bien porque la Chancillería no hizo excesivo hincapié en la ley, razones estas dos últimas que estimamos son tan probables la una como la otra. El hecho mismo de promulgarse el 24 de septiembre de 1757 una nueva prohibición que afectaba al país, muestra el escaso éxito de la ley de 1754.

La nueva ley de 1757 no permitía los vítores, toros, novillos, ni otro festejo taurino (19). El pueblo, como había hecho hasta la fecha, creyó de nuevo que podría torear, permítasenos el término, a la justicia, y siguió impasible a la ley. El fraude era tal que hizo falta en 1760 realizar una visita especial al territorio granadino para sancionar a las poblaciones rebeldes. Por orden del presidente de la Chancillería, D. Pedro de Maraver y Vera, receptor de corte, D. Pedro de San Pedro y Coello, realizó una visita por una amplia zona del reino, incluyéndose algunos pueblos de Jaén, con el fin de perseguir los desacatos (20). La visita realizada en diciembre de 1760 por San Pedro Coello ponía al descubierto una información precisa de las fiestas de toros en poblaciones como Noalejo, Siles, Castril, Pozo Alcón, Alcalá la Real, Cúllar, Baza, Gor, Aldeire, Jerez, Calahorra, La Peza, Cogollos, Ugíjar, Ohanes, Turón, Válor y Los Bérchules (21). Tras la visita de 1760 el afán festivo parece aplacarse y sólo encontramos casos de peticiones para la realización de fiestas. Aunque no dejaron de producirse altercados, como los producidos en Coín el 15 de diciembre de 1763, cuando el corregidor, D. Nicolás Atienza prohibió en las cuatro villas de su autoridad las fiestas de toros y las capeas (22).

Estas denuncias nos demuestran la ambigüedad en la que se movieron los pueblos, bien porque eludieron las prohibiciones, o porque la Chancillería era permisiva ante las convincentes peticiones de las cofradías y hermandades, instituciones que lograban arrancar las oportunas licencias para sus logros. Es el caso de la petición del 3 de diciembre de 1762 de la Cofradía del Santo Cristo de la Veracruz de Villacarrillo para dos corridas de toros (23); la del 13 de septiembre de 1764 de los mayordomos de la Cofradía del Cristo de la Humildad de Montefrío para realizar regocijos con toro de muerte en la plaza pública (24); o las dos novilladas, con muerte en cada una, que la Cofradía de San Antonio Abad de Huéscar logró conseguir de la autoridad (25). Casos parecidos son los permisos que consiguieron los monjes de San Basilio en diciembre de 1769 para correr toros y, con el dinero obtenido, ayudar a construir su ermita (26);

o la ciudad de Purchena que, el 19 de octubre de 1777, consiguió libertad para celebrar toros de muerte durante dos días por la felicidad del parto de la Princesa (27). Aunque bien es verdad que también se prohibieron algunas fiestas, como el 1 de octubre de 1777 en Cogollos de Guadix (28).

Según Soubeyroux, bajo la escusa de las fiestas de tal o cual santo, patronales o con un fin religioso-benéfico, en especial la construcción o reconstrucción de ermitas y templos, se escondía en sí el verdadero afán del pueblo por apasionarse, entusiasmarse, excitarse o encolerizarse, de evadirse; en definitiva, de su universo cotidiano (29). No es extraño pues, ver cómo en la ambigüedad legislativa de medidados de siglo el pueblo encuentra salida fácil al divertimiento taurino.

Las prohibiciones de Carlos III y Carlos IV

Los aires ilustrados de Carlos III no podían consentir la ambigüedad del "no pero sí" que hasta ahora concurría a la fiesta, por ello la Pragmática Sanción del 9 de noviembre de 1785 establecía la *Prohibición general de fiestas de toros de muerte*, exceptuándose aquellas fiestas que tuvieran permiso perpetuo (30). Para eliminar cualquier válvula de escape a la excepción, el 30 de septiembre de 1786 se decretó una Real Orden que prohibía taxativamente conceder licencias especiales, llegando incluso a negar las concesiones perpetuas (31).

Aun así hubo pueblos que infringieron repetidamente la orden, sufriendo los pleitos consiguientes. El 16 de febrero de 1787 se celebraron en Gérgal toros en honor de San Sebastián, pidiendo informes urgentes el gobernador de Almería, visita que realizó de inmediato el auditor Simón Aranda Biedma Coronel (32). Algo parecido ocurrió en Lúcar, pueblo que festejó igualmente a San Sebastián en marzo del mismo año (33).

Para tratar de evitar estas transgresiones, por otro lado continuas y extendidas en toda la Península, se promulgó la Real Orden del 30 de septiembre de 1787, ley que reiteraba de nuevo la prohibición existente e insistía en que ésta circulara por todo el país, incluyéndose los propios tribunales de justicia, corregimientos y alcaldías mayores (34). Dos años duró la dureza represora, pues la década de los noventa del siglo XVIII se inauguró con nuevos pleitos taurinos. El 24 de febrero de 1790 se prohíben las fiestas de toros y soldadescas en Gérgal en honor a San Sebastián (35), fiestas en las que se incluyeron funciones de pólvora (36). El mismo año la villa de Fiñana sufre el informe del receptor de Corte, Francisco García Guerra, debido a los toros jugados en honor a la exaltación al trono del Rey (37). La mezcla de diferentes prohibiciones (fiestas de toros y arcabuces, pólvora y soldadesca) fue la causa seguida en 1791 en la villa de Cantoria por celebrar fiestas en honor a San Antonio Abad (38).

Como vemos, todo un rosario de evasivas e incumplimientos mezclados con buenas intenciones. Y es que el pueblo, en cualquier caso, se resistía a enterrar sus entretenimientos. Quizás sea paradigmático el informe que en 1791 realizó Fernando José Pineda, regidor de Motril, sobre las fiestas celebradas en Vélez de Benaudalla,

pues, si bien denunciaba a la villa por haber celebrado carnestolendas, acto seguido entendía que debía concederse el permiso para celebrar fuegos artificiales y correr vacas para San Fernando (39), por ser "fiestas consustanciales al ser del pueblo". Muestra de esta resistencia popular y, claro está, de la insistencia real por perseguirlas, son las órdenes del 20 de diciembre de 1804 y del 20 de diciembre de 1805, que prohibían absoluta y rotundamente las fiestas de toros de muerte en todo el reino (40).

Las causas de las prohibiciones

Descubrir los parámetros que definen la legislación antifestiva es tarea difícil, pues no siempre son los mismos y, en la mayoría de las veces, convergen distintos orígenes. No obstante, con carácter general puede advertirse que en el siglo XVIII el poder se encuentra con que los espectáculos como válvula de escape, recurridos y recurrentes en la España de los Austrias (41), son más un problema que una solución. El *Pan y toros* (42) ya no es un previsor de levantamientos populares, sino que, al contrario, se convierte en la causa inmediata. Es así como a partir del motín de Esquilache, coincidiendo con la segunda mitad del siglo XVIII, los titubeos prohibitivos se convierten en realidades legislativas (43).

Pese a todo, sería simplista y reduccionista hablar sólo de las causas políticas como razón motivadora para las prohibiciones de fiestas, dado que en la legislación se conjugaron factores bien distintos que, entremezclados, dieron el peso justificador a los ilustrados. Los argumentos esgrimidos por los políticos los resumimos en sociales, económicos, hacendísticos, religiosos y políticos.

Razones económicas

En la década de los setenta Pedro Rodríguez de Campomanes defendía una legislación festiva que rindiera cuentas a los graves problemas sociales, en especial los económicos, que padecía el país. El conde criticaba el excesivo gasto derrochado en los festejos, pues entendía que el dinero era necesario para el mantenimiento de una economía doméstica desastrosamente menguada por el derroche y los días de trabajo perdidos. Según esta reflexión, el "San Lunes" y, por ende, el calendario laboral y festivo eran el caballo de batalla que debía afrontar el gobierno ilustrado (44). Términos que también compartía Jovellanos en otras escritos de reflexión.

Al hilo de esta reflexión, Mariano José de Larra llegó a decir que "...estos parcos españoles se contentan con ser dichosos el domingo y el lunes, y reservan para los demás días, en que ya no hay harina en casa, el trabajar la obra y las bien cuidadas costillas de su mujer..." (45).

La respuesta del pueblo no puede ser por menos que curiosa y muestra con toda su fuerza su pensamiento ante las reflexiones ilustradas. El 31 de agosto de 1769, Antonio Vázquez, abad del Monasterio de San Basilio de Granada, respondía al Presidente de la Chancillería, en relación a la pérdida adquisitiva, en estos términos econó-

micos tan curiosos y expresivos: "...aunque algo se distraigan un dia los menestrales de sus oficios lo recuperan en la noche y parte de la mañana por hacerse el capeo a las diez del dia y se sigue al publico el benefizio de la carne, consumiendose en cada fiesta, con lo que (...) se vende la carne dos quartas menos que a como corre o se remata (...) la de baca que se mata para el abasto el dia antecedente (...) que se empiezan a vender en la carniceria publica con interés que a las nueve ya estan despachados..." (46).

Otra preocupación constante eran los destrozos económicos. Por ejemplo, el Conde de Frigiliana y Aguilar de los Cameros puso pleito el 12 de octubre de 1730 a las autoridades de Málaga por las fiestas de toros que realizaban en la plaza, pues ocasionaban la ruina de su casa-palacio, dado que "...demas del grave inconbeniente con que embarazan el libre uso de dichas casas, las deterioran y dañifican y en especial la portada que lastiman y que dan exponer a arruynarse..." (47). En otros casos, las escapadas de los animales destrozaban sembrados y fincas, como ocurrió en la denuncia que el 17 de octubre de 1704 realizó Cecilio Granados, vecino de Granada, por los destrozos en 12 marjales de tierra, pues "...los dichos toros pastaron i arrasaron la dicha aza de abichuelas, siendo el dicho daño en grabe perjuicio del caudal de mi parte" (48). Los encierros y corridas por la vía pública del mismo modo eran ocasión para destrozos, caso de los ocurridos en 1701 en Granada, situación que llevó a su prohibición (49).

Los largos pleitos por balcones y posiciones para ver las corridas son múltiples y no los aludimos siquiera por no cansar al lector. Sí decir algo de los graves invonvenientes en las obras en las plazas públicas, pues paralizaban los trabajos en las casas, llegándose al extremo de dudar de la propiedad de solares, este es el caso de varios vecinos de Pechina que en 1738 vieron paradas las obras de albañilería, pues perjudicaban a las fiestas de toros (50).

La ganadería y la agricultura eran otro dolor de cabeza, dado que las dehesas, entendían los ilustrados, eran grandes extensiones de tierra que no eran utilizadas racionalmente, sirviendo nada más que para criar algunos astados y, como sentenciaba Jovellanos, "...cuesta mas criar uno bueno para la plaza que cincuenta reses útiles para el arado" (51). Reconociendo el Conde de Aranda, en un informe de 1768, que la ganadería era la más funesta de las consecuencias económicas de los toros (52).

Sólo por citarlos, haremos alusión a los problemas que se seguían en los dominios públicos. Los andamios, empalizadas, barreras y, en suma, cualquier construcción para las plazas de toros requerían un gran cantidad de madera, material que se extraía, en la mayoría de los casos, de talas indiscriminadas, sobre todo en las tierras de dominio público. La consecuencia inmediata era la ruina de los ingresos concejiles por esta partida y la desaparición de una fuente de aprovechamiento de la comunidad campesina (53).

Razones hacendísticas

Las fiestas son una fuente de ingresos indiscutible que no escapaba a los ojos de ilustrados, los cuales veían en las mismas una fuente fiscal sustanciosa. Igualmente el

descontrol de las haciendas municipales, que a veces rayaba el despilfarro, de igual modo era un punto para la crítica.

Un caso palpable de descontrol hacendístico fueron las aludidas fiestas de Purchena, pues supusieron la pérdida de un bosque comunal y el cobro indebido de entradas y asientos. Terminada la fiesta, la madera fue vendida ilegalmente, no viendo las arcas municipales ni un solo céntimo de toda la operación. Si todo ello no era poco, el beneficiario no fue la caja municipal de propios sino el regidor Manuel Sánchez Tripiana, el cual, para colmar la gota del vaso de los atropellos, ni siquiera tenía el consentimiento del Alcalde Mayor para realizar la fiesta de toros.

El caso de Purchena nos demuestra el alcance fiscal que puede conllevar una fiesta. Es por ello que todos los autos que hemos consultado abundan en la constante pregunta de los beneficios económicos de la fiesta y su destino. El pensamiento ilustrado entendía que si una fiesta popular tenía beneficios, lógico era, también, que éstos recayeran en provecho público.

Esta idea tropezaba con el sistema organizado por Hermandades, Obras Pías, Ermitas, Patronatos..., que optaron por las fiestas beneficas como el mejor medio para atraer peregrinos e ingresos sin caer en la pérdida hacendística. Así, por ejemplo, lo denunciaba en 1790 D. Ramón Mª de Utrilla, comandante de la plaza de Alcalá la Real, al referirse a las fiestas de toros que organizó Miguel Contreras, hermano mayor de la Cofradía de la Veracruz (54). Parecida respuesta dio José Antonio Poch, alcalde mayor de Fiñana, en 1790, al responder a los justicias que autorizó la fiesta para sufragar la fuente llamada de Jesús, y ayudar a terminar las obras de la sala capitular. Más tarde se supo que, en realidad, era para el retablo de la ermita de San Antonio (55).

Para evitar situaciones como las enunciadas, Madrid promulgó leyes que instaban a eliminar el abuso. La orden de 1757 trataba de organizar tanta festividad descontrolada, para lo que excluyó algunas fiestas, obligando a respetar sólo las estrictamente patronales (56). Más eficaz que ésta, fue la cédula de 4 de julio de 1780, la cual ordenaba el "...depósito de los caudales procedentes de diversiones públicas en el arca de propios y arbitrios de los pueblos" (57). La ley de 1780 trataba de evitar cuentas paralelas y, sobre todo, la corrupción. Al igual que ya se hacía en Galicia y Asturias desde 1765, la ley obligaba a que los fondos debieran "...destinarse en beneficio y utilidad de los mismos pueblos, como por su naturaleza les corresponde" (58), evitando el gasto superfluo en otros despachos menos importantes.

Razones religiosas

Los ilustrados y los prelados coinciden en desmitificar la fiesta y llevarla a un cauce de mayor austeridad (59). Las causas son variadas, pero siempre entan relacionadas con la moral y el buen comportamiento.

Agustín Hidalgo, vecino de Cogollos, nos sirve perfectamente para resumir esta posición eclesiástica. Su carta, enviada en 1777 al Presidente de la Real Chancillería de Granada, explicaba que se había obrado muy bien negando las fiestas de la villa, pues

con la prohibición se habían "...escusado muchas ofensas que en tales funciones se hubieran cometido contra el Divino Señor, (y) ojalá nunca hubiera avido tal permiso, pues tengo por experiencia en estos pueblos cortos que el mucho concurso que se ajunta de las inmediaciones a estas corridas es lo mas a enborracharse y de la borrachera o embriaguez, resultan muchas quimeras y escandalos (...) y pido por el amor que nos tiene Nuestro Dios y Señor y aborrecimiento del pecado, que prosiga en la negación de que se hagan tales corridas por evitar principalmente las ofensas a Dios que en ellas se cometen, pues las tales corridas no son culto a los santos como los locos apetezedores de ellas alegan, sino alborotos gentilicos y pecaminosos..." (60).

Como muy bien indica Mª José del Río, el episcopado defendía la reforma de la iglesia, y ello fue motivo de la reducción de fiestas, así como la cada vez mayor interiorización (61). Además de estas razones, otras de carácter moral, como la simple relación entre hombres y mujeres, fue mero motivo para la supresión de la fiesta (62). No obstante, por lo general, el bajo clero, al igual que las autoridades locales, no opinaban igual que sus superiores, y siempre que tenían ocasión mostraron su diferencia con la jerarquía. No hay más que ver los desafíos y denuncias de clérigos, así como su connivencia con las Cofradías y Hermandades en la organización de fiestas (63).

Quizás el mejor exponente de las contradicciones religiosas del momento sea el abad del monasterio de San Basilio, quien en 1769 reconocía que "...esta clase de regocijos en que indiscretamente se juntan personas de uno y otro sexo y en que la calidad y caracter de la misma función da ocasión a licenciosas libertades y el prurito y ansia de todos en ver los toros es causa de que quien tuviese medios para costear asientos o de competentes atavios para presentarse en publico, se arroja a menos honestos y decentes condescendencias..." (64), aunque ello no era óbice para que no se celebrasen las corridas de toros, las cuales necesitaban para recaudar fondos para las obras de su ermita. La solución, estimaba el abad Vázquez, era la "...redución de ellas a un corto numero con que ni al pueblo se prive enteramente de esta especie de regocijos a que es sumamente inclinada esta nación..." (65).

Razones políticas

Las razones políticas adquieren verdadero interés en la legislación antitaurina, dado que un simple conato de levantamiento en un momento de éxtasis festivo, la mordaz crítica política y hasta el orden público, son causas lo suficientemente fuertes como para que las autoridades tomen cartas en el asunto. El miedo a un alzamiento popular era algo que pesaba sobre los gobernantes desde el terrible motín de Esquilache.

Para evitar malos entendidos la solución más lógica y rápida fue la prohibición de las corridas de toros, en tanto que se fomentaban aquellas otras que tenían un control por parte del Estado, causa que explica las buenas relaciones entre las Reales Maestranzas y la legislación taurina. En iguales términos hay que entender el fomento de las plazas de toros, como lugares específicos para la fiesta, frente a aquellos otros espectáculos populares que tienen como escenario las propias poblaciones (66).

Como venimos refiriendo desde el inicio de este artículo, el pueblo siempre ha eludido la legislación de cientos de formas, y ello porque sencillamente las autoridades locales, civiles o eclesiásticas, consentían de una u otra forma la fiesta. En todos los pleitos que hemos visto la Audiencia de Justicia de Granada lleva al banquillo de los acusados a regidores y alcaldes, ya que éstos consintieron, y a veces fomentaron, fiestas de todo punto prohibidas. Baste sólo recordar cómo la Real Orden de 30 de septiembre de 1787 insistía en la negativa a festejar toros, "...reencargando su debido cumplimiento a los Tribunales, corregidores y Alcaldes Mayores" (67). Que era como reconocer el caso omiso que estas instituciones hacían a la propia normativa.

La corrupción de la hacienda municipal, así como las envidias y luchas entre los propios ediles, eran ocasiones para ver en la fiesta encarnizadas batallas políticas que no hacían sino desprestigiar el propio orden. En Fiñana, por ejemplo, en 1790 no acudieron a los balcones ni las autoridades locales ni las eclesiásticas, en clara oposición política al Alcalde Mayor y su parentela.

Para defenderse de las acusaciones, José Antonio Poch, además de justificarse del modo usual, en este caso la ayuda para levantar le ermita de San Sebastián, esgrimió el más peligroso de los argumentos políticos: los vecinos se lo habían pedido y fue bastante causa para conceder la licencia de fiestas, pese a la oposición del resto de sus compañeros de cabildo, porque "...aunque se resistio fuertemente fueron tantas las importantísimas y pesadas molestias de todo el pueblo que para quitarselos delante..." (68). A pesar de todo, no pudo evitar el juicio y embargo de sus bienes.

Otro ejemplo lo tenemos en la visita que celebró el receptor San Pedro Coello en 1760 a más de una decena de pueblos, siendo multados alcaldes y regidores por sus actuaciones irregulares. Aunque de todas la comarcas, La Alpujarra es la que cobra especial interés, puesto que ilustra muy bien la situación vivida.

El inclumplimiento de la ley antitaurina en La Alpujarra comenzó con la sola ausencia del Alcalde Mayor, ocasión que bastó para que los pueblos de su jurisdicción, en una cascada de desobediencias, irrumpieran en fiestas. Sorprenden las declaraciones de D. Juan de Urrea al Receptor de la Chancillería, pues "...en el tiempo de dos meses que a estado su merced ausente de esta villa en la ciudad de Granada, a su regreso a esta villa tubo noticia que en dicho tiempo de su ausencia se avian hecho muchos toros y corridas de capeas (...) e ignora su merced que aia avido orden en contrario para que se puedan ejecutar semejantes festejos sin permiso del Ylustre Presidente de la Real Chancillería de la ciudad de Granada, pues tal orden no se le ha hecho a dicho Presidente en el tiempo de tres años que sirbe este empleo..." (69).

Ni hubo cabildos, ni reuniones, ni desacuerdos entre las autoridades locales alpujarreñas, todos los alcaldes y regidores consultados daban la misma respuesta: "...que es costunbre y estilo en este pueblo de tiempo inmemorial hacer una fiesta a la Ymagen... y corrieronse unos novillos y mato un toro en un corral para todo lo qual se prozedio en la buena fee que aqui se practica de sacarle correspondiente licencia de el Señor Alcalde Mayor de este partido que por su ausencia dio su Teniente, D. Pedro López..." (70).

Todo parece apuntar a la connivencia entre el Teniente de Alcalde Mayor y los concejos para aprovechar la ausencia de la máxima autoridad comarcal y realizar sus oportunos festejos. Hecho que nos demuestra cómo los poderes locales siempre son reacios a desvincularse de la masa, adoptando medidas impopulares.

La razón a esta rebeldía concejil sencillamente estriba en que los poderes locales vieron en la legislación antitaurina la ruina de su propio sistema. Primero, porque ellos también eran pueblo y no entendían las medidas que llegaban de Madrid; segundo, porque el *pan y toros*, no sólo era eficaz, sino que todavía les servía para su sistema de clientelas; y, tercero, porque sencillamente arruinaba su propio autogobierno.

Todo esto explica el porqué de la oposición de los concejos al propio poder central, su negativa a aplicar leyes que en nada les favorecen y que, como ellos muy bien afirmaban, rompían con la tradición inmemorial. En definitiva, con su propio sistema.

La dualidad poder popular y nacional enfrentaba a dos modos de entender la fiesta de los toros, y en esta dicotomía, como muy acertadamente anuncia Delgado Ruiz, "...el poder político adivinaba como factor de inestabilidad en tanto que parecía, aunque fuera ocasionalmente, actuar con una especie de autoridad natural escrita y con un ascendiente y un prestigio entre las clases populares muy superior al emanado de los aparatos estatales..." (71). Cuando la separación se produzca totalmente, las fiestas de toros se habrán dividido definitivamente en dos y las antaño fiestas populares perderan protagonismo en aras de las plazas y maestranzas, comenzando el declive del más puro sentir de la fiesta.

Notas

(1) No existe bibliografía concreta sobre las prohibiciones en el siglo XVIII, salvo trabajos específicos. Hemos realizado una primera aproximación, vid. Sánchez Ramos, V. y J. Soto Pelayo: "La prohibición de fiestas de toros en la Alcalá del siglo XVIII", *Jornadas de Historia de Alcalá la Real*, Alcalá la Real, 1991, (en prensa).

(2) Puede ser de utilidad para un acercamiento global al tema el artículo de Del Río, Mª José: "Represión y control de fiestas y diversiones en el Madrid de Carlos III", en Equipo Madrid: *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, 1988; además del ya clásico Rumeu de Armas, A.: *Historia de la Censura en España*, Madrid, 1940.

(3) La Casa de Austria siempre fue amante de la fiesta, tanto que, pese a la censura papal de 1573, puede hablarse para el siglo XVI y XVII de *Fiesta Nacional*, vid. Defourneaux, M.: *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, 1983, pág. 130; en iguales términos se manifiesta Bennassar, B.: *Los españoles. Actitudes y mentalidades*, Barcelona, pág. 149. Tal era la vinculación de la monarquía con los toros que en la clasificación de esta fiesta se destacan las denominadas extraordinarias por su grandeza y fama realizadas por la Casa Real,

vid. Sanz Ayan, C.: "Fiestas, diversiones, juegos y espectáculos", en Alcalá-Zamora, J. y otros: *Vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid, 1994, pág. 205. El propio rey Felipe IV jugó toros alguna que otra vez, como en 1631, conmemorando el natalicio del Príncipe. En aquella ocasión actuó, también, el Conde-Duque de Olivares y la nobleza de primera línea. Vid. Deleito Piñuela, J.: *El rey se divierte*, Madrid, 1988, pág. 194.

(4) Rojas de Solís, R. (Marqués de Tablantes): *Anales de la plaza de toros de Sevilla*, Sevilla, 1917, pág. 34.

(5) Larra, Mariano José (*Fígaro*): *Corridas de Toros*, Madrid, 1929, pág. 102.

(6) Para conocer mejor el proceso de separación de lo popular, vid. García-Baquero, A.; Romero de Solís, P. y Vázquez Parladé, I.: *Sevilla y la fiesta de toros*, Sevilla, [1980] 1994 y Cossío, José Mª: *Los toros*, Madrid, en el tomo II. Para el área que nos ocupa hemos demostrado cómo en algunos pueblos de La Alpujarra se dio el fenómeno de pasar de una fiesta caballeresca a popular. Vid. Sánchez Ramos, V.: "Toros y frontera en la costa del Reino de Granada a mediados del siglo XVII: el caso de Berja (Almería)", en Fêtes et Divertissements, Université París. Sorbonne, París, 1997, págs. 57-71.

(7) Un estado de la cuestión que remite a la bibliografía sobre el tema en Arias de Saavedra, I.: "Las Maestranzas de Caballería en el siglo XVIII. Balance historiográfico" en *Chronica Nova*, 19 (1991), págs. 57-70.

(8) Para el Reino de Granada, que es el que nos ocupa, vid. Gan Giménez, P.: "Chancillería y Maestranza en la Granada del siglo XVIII", *R.C.E.H.G.R.*, 2 (1988), págs. 123-150.

(9) Las fiestas como válvulas de escape para la violencia es un tema ampliamente conocido y por tanto no es de extrañar que este fenómeno se dé en una villa como la que estudiamos. Vid. al respecto Caro Baroja, J.: "La Antropología cultural en relación con la criminalidad", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLV (1990), págs. 7-19. No obstante también está aquella otra violencia denominada estructural, dirigida por un sector social que ve, en la fiesta el escenario adecuado a su campo de batalla. Sobre estos temas nos remitimos a Pavarini, M.: *Control y Dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*, México, 1983.

(10) *Archivo de la Real Chancillería de Granada*, 321-4369-37 (en adelante *A.R.Ch.G.*).

(11) Ibídem.

(12) Hay que recordar que en 1617 el Ayuntamiento de Berja llevó a los tribunales a la Alcaldía Mayor al considerarse insultado por presidir sus fiestas de toros el Alguacil Mayor de las Alpujarras y no la autoridad máxima de la comarca. Vid. Sánchez Ramos, V.: "Fiestas de toros y cañas en Berja (primer cuarto del siglo XVII)", *Actas del III Congreso de Folclore Andaluz*, Almería, 1990, pág. 456.

(13) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-37, carta del Alcalde Mayor de las Alpujarras al Presidente de la Real Chancillería de Granada (Ugíjar, 9 de noviembre de 1715).

(14) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-38, Real Acuerdo (Granada, 27 de julio de 1716).

(15) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-38, Real Acuerdo (Granada, 17 de agosto de 1716).

(16) Sobre este particular y genuino caso ya dimos cuenta en un artículo que no ha sido publicado: "Prohibiciones de fiestas en la provincia de Almería (s. XVIII-XIX)", *Actas del IV Congreso de Folclore Andaluz*, Huelva, 1992.

(17) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-20, Real Acuerdo (Granada, 17 de agosto de 1716).

(18) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-62. Se trata de un pleito por fiestas de toros en la plaza de la Alhambra, fechado en 1756, y hace referencia a la Real Orden de 1751 comunicada a D. Manuel Arredondo Carmona, presidente de la Real Chancillería de Granada. Hemos consultado la *Novísima Recopilación* pero no aparece esta prohibición.

(19) *Novísima Recopilación*, Madrid, 1976, tomo III (Libros VI-VII), pág. 664, n. 5.

(20) Esta visita la dimos a conocer muy parcialmente en nuestro artículo "Prohibiciones de fiestas...", *op. cit.*

(21) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-14. En este expediente se detallan las fiestas en honor de las efemérides y datos concretos de los alcaldes y autoridades eclesiásticas de cada lugar.

(22) *A.R.Ch.G.*, 321-4428-14.

(23) *A.R.Ch.G.*, 321-4423-74.

(24) *A.R.Ch.G.*, 321-4424-16.

(25) *A.R.Ch.G.*, 321-4424-17.

(26) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-2.

(27) *A.R.Ch.G.*, 321-4368-11.

(28) *A.R.Ch.G.*, 322-4441-6.

(29) Soubeyroux, Jacques: "Des bienfaits de la corrida en Espagne au XVIII siècle", *Bulletin Hispanique*, 76 (1974), pág. 186.

(30) *Novísima...*, op. cit., pág. 663.

(31) *Novísima...*, *op. cit.*, pág. 664, n. 3.

(32) *A.R.Ch.G.*, 321-4368-18.

(33) *A.R.Ch.G.*, 321-4368-17.

(34) *Novísima...*, *op. cit.*, pág. 664, n. 4.

(35) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-31.

(36) Las fiestas con tiros, arcabuces, tracas, cohetes, en especial las de moros y cristianos y las soldadescas, muy propias del Reino de Granada, también estaban prohibidas, dada la peligrosidad que ocasionaban. Cédula del 15 de octubre y Real Orden del 18 de diciembre de 1771, vid. *Novísima...*, *op. cit.*, pág. 663. En nuestro trabajo: "Prohibiciones de fiestas...", *op. cit.*, hacemos incapié en las fiestas de este tipo.

(37) *A.R.Ch.G.*, 321-4368-6.

(38) *A.R.Ch.G.*, 321-4367-40.

(39) *A.R.Ch.G.*, 321-4367-40.

(40) *Novísima...*, *op. cit.*, pág. 664.

(41) No hay más que aludir la magnífica obra de Maravall, J.A.: *La Cultura del Barroco*, Madrid, 1975. Para un acercamiento más específico, vid. Monteagudo Robledo, Mª Pilar: "El espectáculo del poder. Aproximación a la fiesta política en la Valencia de los siglos XVI-XVII", *Estudis*, 19 (1993), págs. 151-165.

(42) Esta expléndida frase resume mejor que nadie un panfleto que si bien se duda si fue escrito por Luis de Arroyal o José Vargas Ponce, sin embargo, se está seguro que Jovellanos fue su inspirador. Vid. G. M. de Jovellanos: *Carta al teniente de navío Don José Vargas Ponce*, Madrid, 1929, pág. 76. Vid., además, Díaz Arquer, G.: *Libros y folletos de toros. Bibliografía taurina*, Madrid, 1931.

(43) De necesaria consulta es la obra de Egido López, T.: *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)*, Valladolid, 1971.

(44) *Discurso sobre la educación de los artesanos y su fomento*, Madrid, 1775.

(45) Larra, M. J. (*Fígaro*): *Corridas...*, *op. cit.*, pág. 107.

(46) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-2.

(47) *A.R.Ch.G.*, 508-2017-9. Testimonio de Felipe Zambrano de la Fuente en nombre de D. Iñigo de la Cruz Fernández Manrique de Lara.

(48) *A.R.Ch.G.*, 321-4375-50, denunciando al mayordomo, José Sande, quien estaba encargado del ganado. La finca se encontraba en el pago de El Marchal.

(49) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-64.

(50) *A.R.Ch.G.*, 512-2379-5.

(51) Jovellanos, Gaspar M.: *Carta...*, *op. cit.*, pág 72.

(52) No existen estudios amplios al respecto. Vid. Aguirre, J. (duque de Alba): "El conde de Aranda y la reforma de los espectáculos en el siglo XVIII", *Discurso de entrada en la Real Academia de la Historia* (resumen publicado en *El País*, 12/XII/1986). También en Cossío, J. Mª: *Los toros...*, *op. cit.*, pág. 133.

(53) En las fiestas de toros de Purchena de 1777, los vecinos arrasaron un bosque en

el monte comunal denominado el Campillo ocasionando las quejas de las poblaciones colindantes que se vieron perjudicadas en extremo. Vid. n. 27.

(54) Los beneficios de la fiesta se escondían, entendía el militar, bajo el amparo de las comidas, de los jornales, arreglos de la ermita, etc. Vid. Sánchez Ramos, V. y Soto Pelayo, J.: *Fiestas de toros en la Alcalá..., op. cit.*

(55) *A.R.Ch.G.*, 321-4368-6, fol. 12.

(56) En concreto se refería la ley a San Luis Gonzaga, Santo Tomás y las demostraciones para escuelas o personas particulares, conventos y colegios, así como las Universidades.

(57) *A.R.Ch.G.*, 321-4411-13.

(58) *Novísima...*, *op. cit.*, pág. 671, n. 7.

(59) Sobre este aspecto vid. Álvarez Santaló, L.C.: "Control y razón: la religiosidad española del siglo XVIII", en AA.VV.: *Las cofradías de Sevilla en el siglo de la crisis*, Sevilla, 1991.

(60) *A.R.Ch.G.*, 322-441-6, sin foliar.

(61) *Represión...*, *op. cit.*, pág. 304.

(62) La galantería, los lances y hasta los brindis toreros a las damas, eran ocasión de escándalo y de no menos altercados graves. Vid. Vigil, M.: *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1986 y Martín Gaite, C.: *La vida amorosa en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1970.

(63) Al respecto es interesante el artículo de López Muñoz, M.L.: "La fiesta religiosa en la diócesis de Granada (1750-1825)" en *Chronica Nova*, 21 (1993-1994), págs. 239-278, en especial págs. 247-252 y 269-271.

(64) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-62.

(65) Ibidem.

(66) En este sentido son muy interesantes las apreciaciones a la prohibición de fiestas de moros y cristianos que requieren armas y pólvora, a las soldadescas en las procesiones y hasta al disparo de cohetes. De igual modo son peligrosas las comedias y teatros populares, los carnavales, etc.

(67) *Novísima...*, *op. cit.*, pág. 664, n. 4.

(68) *A.R.Ch.G.*, 321-4368-6.

(69) *A.R.Ch.G.*, 321-4369-14. Documento fechado en Ugíjar a 23 de octubre de 1760.

(7) Ibídem. Documento entresacado de las declaraciones de D. Diego Milán Fernández, alcalde de Ohanes. Fechado en Ohanes el 27 de octubre de 1760.

(71) Delgado Ruiz, M.: *De la muerte de un Dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelona, 1986, pág. 20.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA DE LAS FIESTAS DE TOROS POPULARES

Andrés OYOLA FABIÁN
I.E.S. "Eugenio Hermoso"
Fregenal de la Sierra (Badajoz)

Resumen

Se exponen los resultados sobre la realidad cultural de los "toros populares o tradicionales". Se incide en las prohibiciones sobre ellos en el tiempo y la influencia de las mismas en la evolución a la corrida reglamentada como en la actualidad se desarrolla. Igualmente se ponen de relieve las estrategias de supervivencia puestas en práctica en distintos tiempos y lugares para hacer posible el mantenimiento de esta genuina y tradicional forma de toreo. El hecho incuestionable de la supervivencia, con las limitaciones impuestas por la legislación, de esa forma de lucha y diversión con toros o vaquillas encastados a pesar de las prohibiciones y presiones de signo vario que han caído o caen sobre los toros populares.

* * *

El estado de la cuestión

Entendemos por "toros populares o tradicionales" un tipo de festejo taurino residual en todas sus variantes, y marginal por cuanto que se da en condiciones distintas y completamente aparte de lo que se conoce como "corrida de toros" (1).

Calificamos de residual este festejo, por cuanto que, siendo el de los toros en origen un espectáculo de celebración general en muchos lugares de la península, en su forma de *capeas* (2) fue quedando eliminado o reducido a pocas poblaciones, y marginal por el mismo y consecuente hecho. La marginalidad se detecta incluso en el campo de la historiografía taurina. Complementariamente destacamos el carácter rural para esta enraizada y tradicional manifestación lúdica. Se podría decir que, como en el caso de las "antiguas supersticiones" residuales del paganismo, es en los "pagi" o aldeas "in genere" donde se ha conservado al modo de una religión tan marginal como marginada.

Creemos demostrable el hecho enunciado en la definición, a saber, que el paso de los toros populares a la corrida reglada estuvo motivado entre otras causas por las prohibiciones que cayeron sobre ellos. La literatura taurina remite unánimemente al siglo XVIII, como época de iniciación del proceso que ha llevado a la corrida como se desarrolla en la actualidad. Sin embargo creemos que no se ha reparado o al menos no

se ha subrayado suficientemente la coincidencia cronológica con todo un cúmulo de prohibiciones y presiones ilustradas (3).

La "corrida" no sería más que la estilización final de lo que en su tiempo fue la fiesta de los toros, es decir, de lo que se entendía como "correr toros". El paradigma emblemático que hizo compatible la tradición con la innovación podría ser el caso de Pamplona y cuantas poblaciones siguen aún el mismo esquema en el desarrollo de esta peculiar fiesta, a saber, encierro a la antigua y corrida reglada (4).

Se constata también que desde el momento en que la fiesta de los toros empieza a diseñarse reglada y dispuesta como ha llegado a nuestros días, la historiografía taurina sólo atenderá a todo lo que se viene en llamar "Fiesta Nacional", olvidando casi totalmente este otro capítulo festivo. Así, ganaderías, toros y ganaderos famosos, plazas, toreros de ópera y leyenda, ocuparán tratados, vocabularios, colecciones, de todo lo cual el conocido y monumental "Cossío" es el paradigma exponente. Bien es verdad que dedica un apartado en el capítulo dedicado a "formas de torear", en el que, para nuestro estudio, es interesante la afirmación de que las prohibiciones se fueron desviando precisamente al ámbito de las "capeas" (Cossío, 1989: 679-688).

En otros tratados, los toros populares en su forma de encierros o capeas apenas si se mencionan más que como términos de diccionarios. Y aun en éstos, caso del también monumental Espasa, no merecen más de unas líneas definitorias en el ámbito de lo que han llegado a ser en los años de su edición (1928), con mención de la peligrosidad que conllevan y su lógica prohibición. En la entrada "capeas" para nada se le ha dedicado un apartado histórico, obligado en otros artículos de contenido etnográfico.

Solamente la Antropología Cultural prestó atención y retomó el tema de los toros populares como manifestación lúdica colectiva de interés múltiple para la misma. Baste la referencia de un clásico en este tema como es el profesor Pitt-Rivers, quien afirma sin ambages: "...mucho más significativa es la existencia de una tradición popular de fiestas taurinas, donde participan los mozos del lugar. El matiz de la taurofilia del pueblo se reconoce a través de ella...; más significativas son las formas de capea..., la conducta del público en éstas y las ocasiones que justifican sacar un toro o una vaquilla." (1989: 225). Nos tememos que a menudo se ha hecho sólo en visión sincrónica, cuando, como demuestra la investigación, su estudio diacrónico revela y explica enriquecedoras claves para una más comprensiva lectura del fenómeno.

Por todo ello propugnamos lo pertinente de su investigación, al menos en dos líneas paralelas: la primera, la evolución de lo que ahora llamamos toros populares o tradicionales hasta la "corrida", y la segunda, la evolución del *correr toros* hasta lo que ahora son las capeas, allá donde aún se conservan más o menos en su forma tradicional, es bastante desconocida. Desde que toros y toreros se encerraron en plazas más o menos monumentales, ¿qué pasó con una de las más genuinas y tradicionales formas de diversión popular?, ¿en qué condiciones ha sobrevivido a cuantas prohibiciones y presiones fueron cayendo sobre ella? O lo que es lo mismo, ¿qué estrategias han permitido su supervivencia? Nos consta documentalmente las persistentes prohibiciones o presiones

de distinto signo que han caído primero sobre los toros en general y luego, especial y sistemáticamente sobre lo que se llaman "toros populares o tradicionales" como que, a pesar de ellas, y con todas las limitaciones impuestas, tenemos el hecho evidente de su permanencia en nuestros días. (Domínguez Moreno, 1992).

En efecto, en el ámbito estudiado por nosotros, concretamente el área de la Sierra común a las provincias de Badajoz y Huelva y aledaños, en unos casos simplemente han desaparecido y en otros se han mantenido en parte fieles a una tradición al menos medieval y en parte condicionados o modificados a causa de la presión que sobre ellos se ha ejercido. Queremos decir que no sólo se llegó a una profunda transformación en cuanto a protagonistas, lugar, fecha, etc., en el caso de la corrida, sino que los toros populares allá donde han logrado sobrevivir han tenido que plegarse a las disposiciones legales puntuales o las concretadas en los sucesivos reglamentos taurinos.

Concretando, ha sido la búsqueda de documentación sobre las "capeas" o fiesta principal de las que se celebran en Segura de León (Badajoz), lo que originó la presente investigación. El interés por precisar la valoración de "tiempo inmemorial" que de la cultura popular se hace en los documentos nos ha llevado a un mejor conocimiento de esta realidad. La extensión del ámbito geográfico de la investigación resultó tan obligada como fructífera. La búsqueda y localización de la dispersa y fragmentaria documentación y consulta de la bibliografía pertinente nos han permitido además lograr una visión bastante completa de esta tradicional forma de diversión no ya desde la tradición oral, fuente casi única de diversos trabajos, sino desde los documentos mismos.

Prohibiciones y toros tradicionales

Estas surgen por dos motivos: o bien por el riesgo de muerte que corren los participantes directos en el enfrentamiento con los toros, o porque el "juntorio" o concurrencia da pie a alteraciones del público. De ambas circunstancias tenemos amplia constancia documental. Una tercera causa, el sufrimiento de los cornúpetas, origina movimientos contrarios a los "toros" y puede considerarse de incorporación reciente, en cuanto a su efectividad, aunque probablemente tenga más tradición de la que pudiera parecer.

Tres tipos de prohibiciones han afectado a las celebraciones taurinas en cualesquiera de sus manifestaciones:

a) Las de origen religioso, como las emanadas de la autoridad papal o episcopal, localizadas desde mediados del siglo XVI, y poco efectivas más allá del foro de la conciencia, ya que no consiguieron mellar la afición taurina de los hispanos.

b) Las de origen civil, nacidas de la autoridad gubernativa, que, con una tradición que se remonta al menos a Alfonso el Sabio (Ortiz-Cañavate, 1943: 396), menudearán desde el s. XVIII. Motivadas por problemas de orden público, pero no solamente por ello, terminarán por modificar de hecho el ritual de la corrida. Su última concreción serán los sucesivos reglamentos taurinos elaborados por el correspondiente departamento ministerial.

Las de origen ilustrado, que van desde las tomas de posición de autores como el P. Feijoo, Jovellanos, hasta las de carácter conservacionista y que no son específicas sólo de estos últimos tiempos (5).

Hay que decir que no siempre se ha tratado de eliminar el correr toros en general, sino que a veces se ha incidido en alguna manifestación en particular, como el conocido "toro de San Marcos" (Soria, 1989 y Rodríguez Becerra, 1997).

He aquí un sintético recorrido histórico: En la segunda mitad del siglo XVI la Santidad de Pío V (1566-1572) prohibió la "agitatio taurorum" o corrida de toros bajo pena de excomunión y, por gestiones del propio Felipe II y ante la poca efectividad de su anatema, su sucesor Gregorio XII (1572-1585) se vio obligado a tolerarlas. Pero a su vez Sixto V (1585-1590), parece ser que a instancias del obispo de Salamanca, don Gerónimo Manrique, declaró el toreo pecado mortal, pecado en el que también incurren los meros espectadores, según consulta y respuesta de algún canonista de la época (Majada Neila, 1990: 32). De la nula efectividad de estas disposiciones tenemos noticias de archivo, caso de la población de Bienvenida (1582), (Oyola, 1996 b) o bibliográfica, caso de la de Aracena, (1584 y 1597) (Pérez-Embid, 1996:154 y ss).

El s. XVIII traería las actuaciones de los primeros Borbones en contra de los toros en todas sus formas, y en concreto en la de los toros populares: embolados, ensogados, libres; mientras que a partir del reinado de Fernando VII parece que, al menos para la llamada Fiesta Nacional, cambia la actitud regia. En cuanto a los toros tradicionales, ya claramente separados conceptualmente de las corridas, parece que el s. XIX, en su segunda mitad, aminoró la presión sobre ellos, para volver con fuerza la prohibición desde los inicios mismos del s. XX, que además en sus finales verá la novedad de las campañas antitaurinas que protagonizan las llamadas sociedades protectoras de animales o movimientos ecologistas de signo vario.

Tales presiones han condicionado de hecho la celebración de los festejos taurinos, como ya apuntó Ortiz-Cañavate en relación con Alfonso el Sabio y sus disposiciones a este respecto (1943: 396). Sin embargo, leyendo la copiosa literatura taurina, da la impresión de que la corrida de toros hubiera surgido de forma espontánea y no precisamente como consecuencia de lo que decimos. O se desprende la falsa idea de que las plazas de toros se fueron levantando al hilo de la moda, como ha podido pasar por ejemplo, con los campos de fútbol. Poca atención ha merecido el también hecho documentado del desasosiego traumático que las leyes antitaurinas producían allí donde el pueblo protagonizaba una de las formas de diversión de más arraigo, como reconocen los mismos documentos. Creemos que las plazas específicamente taurinas se fueron levantando con esta primaria función para lograr mantener los toros, que desde ese mismo momento empezaron a celebrarse ritualizados según otras reglas hasta llegar a ser lo que hoy es la corrida. Esta afirmación la basamos en los siguientes hechos, para nosotros incuestionables:

1. La simple y llana desaparición de celebraciones taurinas "populares" en lugares y ocasiones donde se documentan hasta finales del s. XIX. Sabemos por ejemplo,

que para el ámbito de la provincia santiaguista de León (que comprendía gran parte de Extremadura), estaban presentes prácticamente en todos sus pueblos allá por los siglos XIV, XV y primer tercio del XVI. (Rodríguez Blanco, 1985: 395).

2. Frente a la multiplicidad de fechas y ocasiones en que se recurre a los toros para celebrar momentos de relevancia especial, tales como la inauguración de un retablo, frecuentes aún en el s. XVIII, observamos en los siglos siguientes la reducción de tales festejos a una sola fecha en el año, como puede ser la fiesta patronal o la de más tradición o relive social (el Corpus, la Virgen de Agosto...), al menos en el ámbito rural.

3. El levantamiento masivo de plazas de toros a finales del s. XVIII y en la transición del s. XIX al XX, en momentos que coinciden con disposiciones en contra de la celebración de festejos taurinos tradicionales. Creemos que no se levantan en principio para sumar la población al número de los que disponen de ellas, sino para posibilitar la continuidad de festejos que ya antes se celebraban a estilo tradicional y por calles y plazas del entramado urbano. Los casos de Fregenal de la Sierra, para finales del siglo XVIII, y el de Fuentes de León, para un siglo después, están perfectamente definidos.

4. La obligada transformación de pautas en la celebración del festejo, con pérdida sucesiva de ciertos elementos, como el garrochamiento y muerte del toro o simplemente de su capeo, o la conducción con caballos hasta el lugar de la "capea", que terminará por capear las vaquillas o bueyes que en otro tiempo acompañaban al toro o a los toros hasta la plaza correspondiente y que posiblemente también fueron toreados, como se hace aún en Pamplona tras el encierro de los toros en su plaza.

5. La permanencia de términos descarnados de sentido allá donde se celebraron los toros en la forma tradicional o que mantienen la memoria de su antigua función, como la repetida "calle del coso." En la villa de Fuentes de León se llama aún "el día de barreras" a una de las fiestas patronales del Corpus, en referencia a aquél en que se levantaban los burladeros hechos con maderos o tablas. Este elemento de la arquitectura efímera aún está presente allá donde se corren en la forma tradicional, casos de Cumbres Mayores en la provincia de Huelva o Segura de León y Bodonal de la Sierra en la de Badajoz. Sin embargo, el "día del tambor" guarda correlato entre la expresión y su contenido, por cuanto responde aún al día en que se espera al tamborilero que, procedente de alguna población limitánea onubense, llega a Fuentes de León por la "cuesta de Mafla" para acompañar a los danzantes del Corpus.

Estrategias de supervivencia

Una sistemática y casi férrea autocensura caracteriza la información de quienes debían anotar o dar cuenta de los distintos aspectos de la fiesta. Solo la paciente investigación documental nos ha permitido atar cabos, más sueltos de lo que sería deseable. Toda una técnica consciente de ocultación se ha puesto al servicio del mantenimiento de esta fiesta que se reconoce de gran arraigo tradicional, como admiten repetidamente y sin tapujos los propios documentos o disposiciones prohibitorias (Ortiz-Cañavate, 1943: 408).

El caso más ilustrativo es el reflejado en el Interrogatorio de la Real Audiencia de Extremadura en torno a los años 1790-92. En concreto en el partido de Llerena, de los treinta y ocho pueblos interrogados ni uno solo informa de festejos taurinos, cuando, como acertadamente sospechaba Rodríguez Becerra (1994: 32-33) en la Introducción del volumen correspondiente, la realidad era muy otra y así lo hemos documentado fehacientemente (Oyola, 1996 b). Ya los informes exigidos por el ilustrado Aranda en torno a 1768 rezuman de forma sistemática semejante táctica de ocultación. Tomamos cuatro casos recogidos por Cossío, tan graciosos como reveladores de lo que decimos:

a) Riaza (Castilla la Vieja): "corren y matan algún torillo del ganado de la villa" (Cossío, 1989: 247). Nos interesa la expresión "algún torillo", terminología que tiende a restar importancia cuantitativa y cualitativa a lo que podemos suponer simple y llanamente como "toros". Igualmente es de reseñar la noticia de que procede de la boyada concejil, lo que nos lleva a la sospecha de que allá donde conste documentalmente la existencia de la misma o de vacadas propias de alguna cofradía o advocación hay "toros populares", aunque no se mencionen como tales. Compárese lo anterior con el texto de un historiador local al tratar los festejos taurinos en los años siguientes a la guerra civil de 1936-39: *"Últimamente [1951], suprimidas las capeas por las disposiciones de Gobierno, sólo resta de la feria de Segura la solemne función religiosa del día 14 de Septiembre y algún que otro concurso de ganado de relieve local. Es, la feria que vaca, más o menos, pero vaca (sic)."* (Casquete Hernando, 1951: 120). Si se tiene en cuenta que el autor local era ganadero y alcalde a un tiempo cuando publicó estas líneas, podremos hacernos una idea aproximada de cuanto venimos diciendo: la autoridad y todo el grupo social, cómplices en el mantenimiento de la fiesta. Sépase que "alguna que otra vaca" quiere decir exactamente veinte o veinticinco, número que compone la capea tradicional al menos en todo lo que va de siglo XX, según la tradición oral y conocimiento directo de quien suscribe estas líneas.

b) Úbeda (Jaén): "... no hay corridas de toros; y solo algunos regocijos en corrales; y las tardes del día del Corpus se ha lidiado un toro con lic^{a}. de la Justicia; y en el año 1768 se han toreado 4 ó 5 en diversas tardes con lic^{a}..." (Cossío, 1989: 249). Nótese, tras la negación de la existencia de corridas, la insistencia en la vinculación a la fiesta religiosa.

c) Alcalá la Real (Jaén): "... no hay costumbre de lidiarse toros, y sólo se hacen alguna vez para alguna obra pía, como en el año 1768 se hicieron tres en que se mataron dos en cada una de las dos primeras y tres en la última..." (Cossío, ibid.) Insistimos en el mismo sentido que con el texto anterior.

d) Jaén: "... en esta ciudad no hay sujeto que tenga vacadas ni toradas; y sólo el convento de Sto. Domingo, el Marqués de Cadimo, el Vizconde de los Villares, don Agustín de Orive y dos hermanos llamados Lopez..." (Cossío, ibid.) ¿Es que los relacionados no son "sujetos"? Si insistimos en estos extremos es porque lo hemos aprendido en la investigación misma: casi imperceptibles o poco "legibles", hemos llegado a conclusiones que podemos establecer como válidas. La documentación disponible resulta pues reveladora, por cuanto que ignora, manipula, deforma o recurre a la lectura

entre líneas para el lector avisado. Sólo el contraste de documentos diversos posibilita la comprensión de cuanto decimos.

Tal ocultación o toma de posición cuenta con la complicidad de al menos las autoridades locales y con las provinciales o incluso nacionales. Ya hemos citado la ocultación sistemática en el caso de las respuestas al Interrogatorio de la Real Audiencia de Cáceres. No hubiéramos podido documentar celebraciones de toros si no hubiésemos diversificado nuestras fuentes acudiendo por ejemplo a los libros de cuentas de diversas cofradías. En ellos fuimos descubriendo los toros tradicionales, antes, durante y después de tales informes. Significativamente los libros de cabildo, al menos en el caso de Segura de León y para las mismas fechas en que nos constan festejos taurinos, no recogen ningún acuerdo en relación con los mismos, ni siquiera en lo tocante al orden público, cuestión en algunos momentos candente como también descubrimos desde la documentación.

Como decimos, los pueblos se vieron abocados a la construcción de plazas de toros, como forma de solucionar el problema de sus tradicionales festejos de componente taurino. Como quiera que algunas de las disposiciones borbónicas salvaban la conservación de las ferias con toros allá donde tuvieran "privilegio o aplicación útil y piadosa", en muchos casos se reforzó este último condicionamiento, con procedimientos tan contundentes y significativos como el adose material de la plaza a la ermita de la Virgen patrona o el santo patrón, casos de Bodonal de la Sierra, Valencia del Ventoso o Puebla de Sáncho Pérez, en sus advocaciones de la Virgen de Flores, la del Valle o la de Belén, respectivamente. Esta es nuestra interpretación de tal peculiaridad arquitectónica. Hasta entonces los toros se habían corrido en plazas y calles del casco urbano, como tenemos documentado en el propio caso de Bodonal de la Sierra, "tierra de Sevilla" hasta 1833.

De los pueblos investigados, al menos dos, Cumbres Mayores hasta los años sesenta, y Segura de León hasta nuestros días, han mantenido la tradición de los toros populares o capeas. Otros las han resucitado, casos de Fuentes de León, con suelta de vaquillas en el propio coso, o de Bodonal de la Sierra, siguiendo el modelo mantenido en la vecina Segura de León, es decir, corriendo toros o vaquillas a la antigua, en calles y plaza mayor preparadas al efecto. Es más, cuando en Segura se dejó de traer toros de muerte creemos que desde el primer tercio del siglo actual, en Cumbres Mayores se mantuvo la tradición hasta entrados los años sesenta. Se recuerda la presencia de "maletillas", luego figuras del toreo, como Paco Camino o Diego Puerta, toreando y matando los citados toros que llegaban a la población arropados por la "capea" de turno. Es decir, que en esta población serrana, el ritual de los toros populares esencialmente seguía lo que la documentación de archivo o bibliográfica informa de lo que fueron desde al menos la Baja Edad Media. Y eso a pesar de las bien documentadas y sistemáticas disposiciones gubernativas.

Para terminar diremos que la ocultación se revela literariamente en dos procedimientos distintos pero paralelos y perfectamente identificados: el uso de un argot que rastreamos ya en el informe del geógrafo real Tomás López a finales del s. XVIII,

cuando se habla de "rodeos de ganados" como número fuerte de la feria del Cristo de la Reja de Segura de León, y que tanto puede significar exposición y venta de ganados, como toreo de las reses (Estremadura de López, 1991: 393), o el vocabulario usado en revistas y programas de fiestas cuando empiezan a editarse: concurso de ganados, encierro de vaquillas, festejos tradicionales, términos que ocultan el único válido en la tradición oral, como es el de "capeas" y precisamente el más perseguido en la formulación jurídica concreta.

La lectura entre líneas sólo posible para el lector local o contextualizado, como se deja ver en las Ordenanzas municipales (las de 1930 de Segura de León, por ejemplo) o historias locales, donde se habla de Ferias o festejos tradicionales, evitando la alusión directa al término capeas que es la forma de toreo que sigue celebrándose. Toda una serie de párrafos o articulados se despliegan a vista del lector, que quedará completamente "in albis" a no ser que conozca el contexto de dichas ordenanzas o escritos.

Como repetimos a lo largo del trabajo, hemos pretendido una aproximación a esta manifestación de la cultura tradicional, como son los "toros populares", origen de las actuales corridas de toros, y supervivencia del festejo en su más genuina y sencilla expresión: el enfrentamiento del hombre con la fiera, cuyas características biológicas posibilita esta ancestral forma de diversión para los humanos. Qué condicionamientos la han estorbado, posibilitado o hecho evolucionar se han puesto breve y concisamente de relieve a lo largo de estas líneas, motivadas en sus inicios por el interés que nos producía el precisar una fórmula tan conocida como vaga y aplicada a otras manifestaciones culturales: el provenir "de tiempo inmemorial". La investigación misma nos llevó a otros ámbitos geográficos y documentales sobre el mismo tema, que enriquecieron la visión original del mismo.

Notas

(1) Aun cuando en toda la literatura taurina se propugna la vinculación de la primitiva forma de celebrar los toros a una clase determinada como es la de los nobles o hidalgos, sin embargo no faltan testimonios documentados que nos permiten cuestionar o al menos matizar la tesis tradicional: en dos momentos (1582 y 1699) y lugares distintos (Bienvenida y Salvaleón) los organizadores y/o garrochadores de los toros pertenecen al llamado pueblo llano (Oyola, 1996 b: 219 y 223).

(2) El término *capea* (de capa) tiene al menos dos significados: el festejo mismo o acción de capear, citar, esquivar, en la plaza o calles por donde discurre el encierro. Así en la frase "la capea empieza a las cinco", y el conjunto de reses que se conduce a la población para arropar al toro de muerte o para su propia "corrida". Así, en el apunte contable "tanto por conducir la capea a la plaza".

(3) Cossío en su tratado clásico, que es el de pensamiento "purista", y en términos taurinos, establece que "El lidiar reses de forma tumultuaria y anárquicamente..., fue sin duda la forma primitiva del espectáculo taurino..."(1989: 679).

(4) Obsérvese que esto lo hace posible además el escenario en que se desenvuelve, es decir, un ámbito a propósito en el que el mantenimiento de un urbanismo tradicional facilita la celebración de los toros. En parte coincidimos con el aserto de que "los encierros son una técnica elemental que, seguramente, no ha sufrido variación desde tiempos muy remotos" (Cossío, 1989: 450). La matización de esta idea se hace a lo largo de nuestro trabajo.

(5) Así, en 1703 se prohíben en Navarra "porque se pierden los toros para servir de padres y es gasto superfluo porque no hay toros bravos". Y apuntilla Cossío: "es de advertir que, como sucede casi siempre, esta prohibición apenas tuvo efecto". (1989: 680).

Bibliografía

Amorós, A.: *Diccionario de Tauromaquia*. Madrid. 1996.

Ordenanzas Municipales para esta villa y su término formadas y aprobadas por el ayuntamiento pleno. Ayuntamiento de Segura de León. Año de 1930, Imprenta "San José". Fuente de Cantos

Casquete Hernando, A.: *Noticias de la villa de Segura de León*. Sevilla, 1951.

—— "Aspecto histórico de los festejos y feria de Segura". *Revista de Fiestas,* 1954. Segura de León.

Cortés Cortés, F.: "Aproximación a las fiestas populares en Extremadura: Correr toros y jugar cañas en el Badajoz del Seiscientos". En *Antropología Cultural en Extremadura*. Mérida 1989. pp. 229-245.

Cossío, J. Mª de: *Los Toros*. T. I. Madrid, 1989.

Enciclopedia Espasa (1928), voces: Capeas, Encierros, Rosario, Tauromaquia, Toros.

Domínguez Moreno, J.M.ª y Castañares Velasco, A.: "Toros tradicionales", *Gran Enciclopedia Extremeña*. Mérida 1992.

Estremadura de López, año de 1798. Edición Asamblea de Extremadura. Mérida 1991, pp. 389-399.

Fournier, D.: "Del sacrificio taurino como estrategia civilizadora". *El Folklore andaluz. Revista de cultura tradicional*, núm. 4, 1989 pp. 21-33.

López Izquierdo, F: *Plazas mayores y de toros*. Madrid, 1994

Majada Neila, J.L.: "Historia de la afición, en la plaza de toros más antigua de España". *Saber Popular, Revista Extremeña de Folklore*, nº 5, pp. 29-37. Badajoz, 1990.

Ortiz-Cañavete, L.: "El toreo español". En *Folklore y costumbres de España*. (Carreras Candí, ed.), T. I. pp. 377-569. 1943.

Oyola Fabián, A.: *Devoción y fiestas del Cristo de la Reja de Segura de León*. Fregenal de la Sierra, 1996 a.

——— "Aproximación a los toros populares o Cultura popular y censura". En *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, Julio-Diciembre 1994. pp. 217-249, 1996 b.

Palomo Hernández, G. Senra Gabriel y Galán, J.L.: "La ciudad y la fiesta en la historiografía castellana en la Baja Edad Media: escenografía lúdicofestiva", *Hispania*, LIV/1, núm. 186, 1994 536.

Pérez-Embid Wamba, J.: *Aracena y su Sierra. La formación de una comunidad andaluza (siglos XIII-XVIII)*. Huelva, 1996.

Pitt-Rivers J.: "Las Fiestas Taurinas en Extremadura". En *Antropología Cultural en Extremadura*. Mérida, 1989. pp. 225-227.

Rodríguez Becerra, S.: "Mirada de un ilustrado a la sociedad extremeña del s. XVIII". En *Interrogatorio de la Real Audiencia. Extremadura a finales de los tiempos modernos. Partido de Llerena*. Asamblea de Extremadura, Mérida, 1994.

——— "Creencias, ideología y poder en la religiosidad popular. El ritual del 'Toro de San Marcos' en Extremadura y Andalucía". En *Fêts et divertissements*. (Clare, Duviols y Moliné, eds.) Press de l'Université de París-Sorbonne, París, 1987, pp. 125-142.

Rodríguez Blanco, D.: *La Orden de Santiago en Extremadura (siglos XIV y XV)*. Badajoz. 1985.

Romero de Solís, P.: "El toro y el agua. Algunos indicios de acuotaurolatrías en la Sierra de Segura". En *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, núm. 7 (1991) pp. 45-75.

Soria Sánchez, V.: "La tradición extremeña de los toros". En *Antropología Cultural en Extremadura*. Mérida, 1989. pp. 247-249.

Fuentes

Archivo Diocesano de Badajoz.

Archivos Municipales y/o Parroquiales de Bodonal de la Sierra, Cabeza la Vaca, Cañaveral de León, Cumbres Mayores, Fregenal de la Sierra, Fuentes de León, Salvaleón y Segura de León.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

UNA ARQUITECTURA POPULAR. LAS PLAZAS DE TOROS DE LA SIERRA DE ARACENA (HUELVA)

José PÉREZ DE LAMA HALCÓN (1)
E.T.S. Arquitectura
Universidad de Sevilla

Resumen

En el entorno de la Sierra de Aracena se encuentran unas 26 plazas de toros. En el artículo se analiza este ejemplo de arquitectura popular situándolo en su contexto territorial, histórico y cultural. Proponemos tres circunstancias que ocasionarían esta sorprendente proliferación. La primera es la atávica relación de la región minera con el Mediterráneo levantino, que la vincularía a los cultos taurinos compartidos desde antiguo por todo el Mar, hipótesis que basamos en la existencia de la plaza de toros adosada al dolmen de Soto en Trigueros, hoy desaparecida. La segunda circunstancia sería la condición fronteriza de la Sierra desde tiempos medievales hasta el siglo XVIII. Finalmente, estaría la prosperidad económica y social de la región, coincidente con el siglo de oro de la Fiesta Nacional, que discurre desde los comienzos de Francisco Montes, Paquiro, hasta la muerte en la plaza de José Gómez Ortega, Joselito el Gallo.

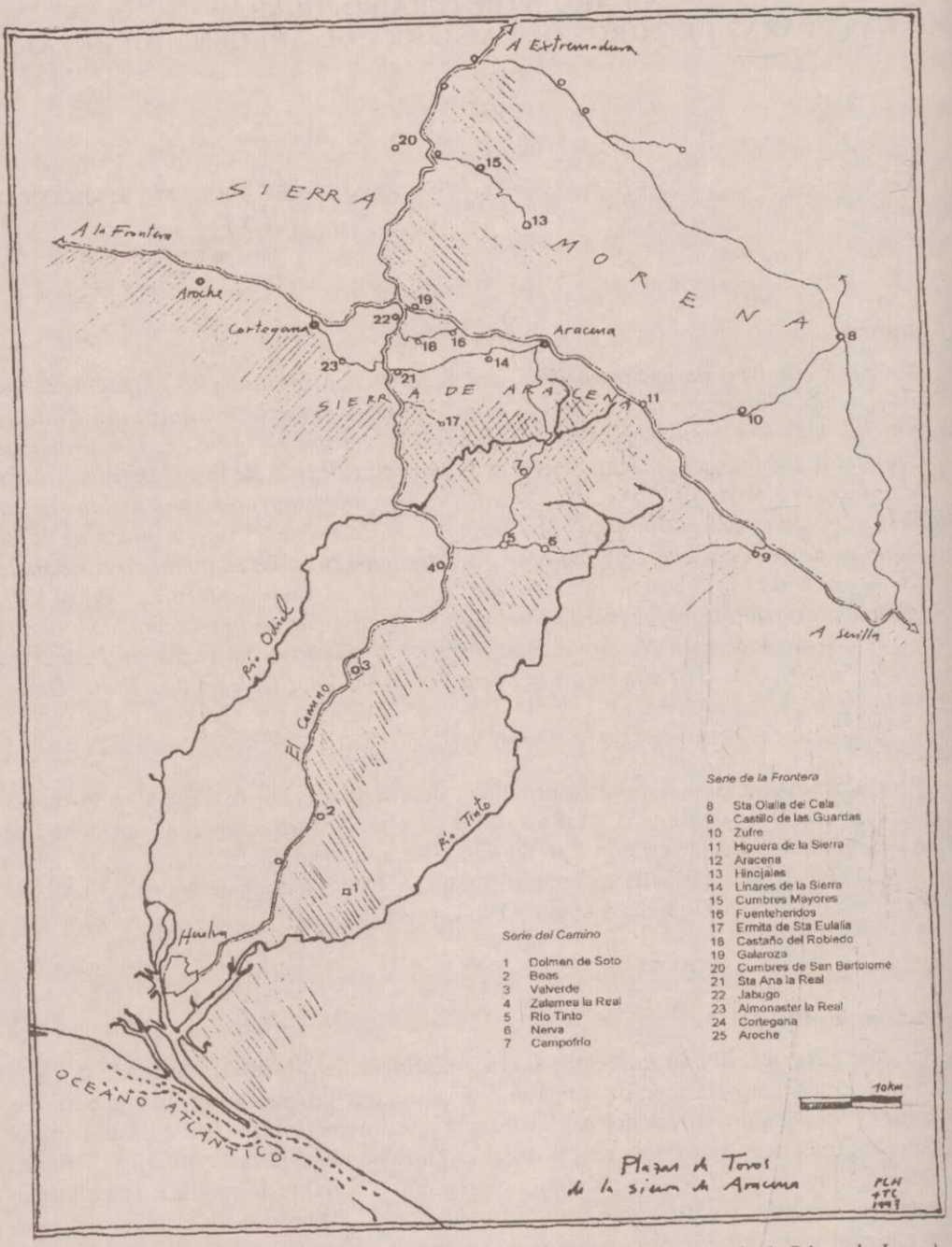
* * *

La Sierra de Aracena, de la provincia de Huelva, en la frontera con Portugal, constituye, con la de Cortegana y los Picos de Aroche, la estribación más occidental de Sierra Morena que, en otro tiempo, se llamara Sierra de Andalucía, "donde se hallaban los toros salvajes más furiosos", según afirmaba D. José Sánchez de Neira, en una cita que comentaré en detalle más adelante (1988, p. 264).

I

El marco ambiental

Según la describe la *Enciclopedia de Andalucía*, la Sierra está formada por una serie de cadenas paralelas con orientación este oeste, que progresivamente van perdiendo altura hacia el sur a través del Andévalo y que terminan descendiendo hasta el nivel del mar en la zona costera. Los amplios valles entre agudas sierras, cubiertas de densa vegetación, son el paso de la penillanura extremeña a la depresión bética. Predominan las pizarras, cuarcitas y calizas. La altitud media es de 700 m. sobre el nivel del mar. Está caracterizada por extensas dehesas de pastos que son soporte de abundante ganadería (Doc. n° 1).



Doc. n.º 1.- Plano de situación de la Sierra de Aracena (Huelva) (Dib. de J. Pérez de Lama).

La vegetación es abundante y diversa, con una distribución característica según la orientación de las laderas y la altura dentro del valle. De arriba abajo se suceden la vegetación de ribera, los alcornoques, las encinas, los quejigales, sobre un monte bajo de jaras y brezos. Las dehesas de quercíneas de estas sierras se encuentran entre las más extensas de Europa (Patronato Provincial de Turismo de Huelva, s.f.).

Estos sistemas vegetales, si están mantenidos y explotados por el hombre constituyen las dehesas, que suponen una sofisticada y eficiente relación humana con el medio, que proporciona a las poblaciones sustento para el ganado, corcho, leña, caza, material para cestería, miel, a cambio de trabajos constantes, no intensivos, de limpieza y control del sotobosque, de poda, pastoreo, construcción de cercas, etc. El paisaje adehesado con un relieve suave, sombras, pastos y agua, con inviernos y veranos no extremosos y, tempranas y largas primaveras largas, constituye el medio adecuado para la vida del ganado porcino tan característico de la zona, pero también del ganado bravo.

El hombre ha introducido otros cultivos en la zona, como son los castañares, que suponen una fuente de riqueza silvícola importante en determinados municipios como, por ejemplo, Fuenteheridos. Las castañas se recogen en el mes de noviembre. En los alrededores de los pueblos, en los ruedos, también se encuentran huertos de frutales y hortalizas, y olivares, que en su mayor parte han servido, hasta tiempos bien cercanos, para el autoabastecimiento de las poblaciones en la Sierra.

Hacia el sur de la Sierra de Aracena, en la transición con el Andévalo y las campiñas costeras, se encuentra la región minera, conocida como tal desde la Antigüedad. Entre la región de las minas y Aracena tienen su nacimiento los principales ríos de la comarca, el Odiel y el Tinto, que sirven de conexión a estas tierras altas con las zonas bajas y las costas del Atlántico.

El marco cultural

La actividades arqueológicas han permitido encontrar numerosos restos pre y protohistóricos en la región de las minas de Río Tinto. El río que vemos rojo a su paso por Nerva y, volvemos a reconocerlo por su inconfundible color en Niebla, guió desde antiguo a los pueblos locales y a los navegantes llegados del confín oriental del Mediterráneo en busca de las minas. Parece sugerirnos que en la Antigüedad la unidad geográfica de los valles de los ríos Odiel y Tinto era recorrida desde la costa hasta las minas, siguiendo el camino que aún hoy da su nombre a una de las principales poblaciones de la zona, Valverde del Camino.

Entre los restos romanos destacaría, en relación con este estudio, el mausoleo sobre el que se construye la ermita de Santa Eulalia, en el término de Almonaster, de cuyo conjunto forma parte una pequeña plaza de toros (Jiménez Martín, 1980).

No existen muchos documentos acerca de la dominación islámica aunque sí conocemos algunos restos arquitectónicos, como la célebre mezquita de Almonaster, vecina a la plaza de toros, mezquita que se estima de época califal y, en consecuencia,

una de las más antiguas de toda la península (Jiménez Martín, 1991). Muchos de los topónimos de la Sierra son de origen árabe como, por ejemplo, Alájar, Galaroza y Almonaster.

En el siglo XIII se produce la conquista cristiana de la Sierra de Aracena por parte del ejército castellano, que avanza hacia Sevilla y la Baja Andalucía. La zona que había sido fronteriza entre cristianos y musulmanes durante los siglos que precedieron a su "reconquista", mantuvo su carácter como tal, entre el Reino de Sevilla y el de Portugal, prácticamente hasta el siglo XVIII, cuando se llegan a estabilizar los conflictos entre los dos principales reinos peninsulares. A este área militarizada y caballeresca que defendía el Reino de Sevilla de las amenazas portuguesas se llamó "la banda gallega" y estaba protegida por una cadena de castillos y ciudades fortificadas en relación de comunicación visual que alcanzaba hasta la misma Sevilla. Entre estas ciudades destacaba Aracena, en la que se alzaba un castillo de la Orden del Temple y que cuenta con iglesia mayor proyecto del humanista Juan de Herrera.

Durante el mismo reinado de Felipe II, Benito Arias Montano, uno de los hombres más sabios de su tiempo y consejero personal del rey, se retiró a Alájar, una de los más pintorescos pueblos de los alrededores de Aracena. En el siglo XVIII el arzobispado de Sevilla emprende una intensísima campaña de evangelización de la Sierra que a la sazón era vista como un paraje remoto y salvaje. Se construyen impresionantes iglesias barrocas que van a caracterizar la imagen de la mayor parte de los pueblos de la región. De entre estos templos destacaríamos, por el contraste entre las reducidas dimensiones de la población y las relativamente imponentes de las iglesias, las de Zufre, Fuenteheridos, Linares de la Sierra, Zalamea la Real, Aroche o Alájar.

Despegue económico vinculado a los tapones de corcho

Hacia 1830 se constituye la provincia de Huelva como tal. Hasta entonces, la región había formado parte del Reino de Sevilla, al que pertenecían, también, grandes extensiones de lo que hoy día es la provincia de Cádiz. Este hecho y el nuevo espíritu industrial que anima el diecinueve, supone una importante revitalización económica de la región que durará hasta la primera parte de nuestro siglo. Compañías inglesas entran en la provincia vinculándose de nuevo a las explotaciones mineras que representan el vínculo principal que relaciona Huelva con el resto del mundo.

Junto a la minería y a la ganadería, en el XIX, surge una nueva oportunidad industrial para la Sierra, que es la producción de corcho para los tapones de las botellas de vino (2). Este nuevo producto tecnológico, se exporta especialmente a Inglaterra y Francia. Esta prosperidad puede apreciarse en el caserío de las poblaciones, donde aparecen insertas en el tejido general de la inconfundible arquitectura popular de cal y tejas interesantes manifestaciones de la arquitectura culta del siglo XIX.

La *Belle Époque*

Finalmente, en el cambio de siglo, la familia Sánchez Dalp, marqueses de Aracena, dentro del espíritu de la *Belle Époque*, con paralelos como los de figuras tan lejanas como William R. Hearst, en California, o J. P. Morgan, en Nueva York, cuyas vidas se recrean en la novela *Ragtime* (Doctorow, 1991), tiene un interesante papel en toda la Sierra, contribuyendo de manera determinante a configurar la imagen urbana que hoy conocemos, llevando el estilo del regionalismo sevillano –los azulejos, irónicamente comentados como invención de una Andalucía para turistas, por el poeta Fernando Villalón (1987)–, que encontraremos en un buen número de plazas-salón de la comarca –Aracena, Almonaster, Nerva, Corterrangel– y haciendo románticas y literarias reconstrucciones de los monumentos locales, como el conjunto de la acrópolis aracenera o el castillo de Cumbres Mayores.

A esta época que va de las décadas posteriores a la provincialización hasta la invención del regionalismo sevillano, corresponde la construcción de la mayor parte de las casi 25 plazas de toros que encontramos en esta apartada región de España que tiene por epicentro Aracena.

La construcción de las plazas y la historia del toreo

Salvo cuatro de las casi veinte plazas de toros que recojo en el inventario que a continuación relaciono, todas se construyen entre 1850 y 1890. Taurinamente hablando, es la época de la consolidación de la corrida moderna, que va desde *Paquiro,* quien actúa como matador entre los años 1814 y 1830, y edita en 1836 una segunda codificación de la corrida moderna (Montes, 1994) hasta las retiradas de *Frascuelo* y *Lagartijo* que ocurren en 1889 y 1893 (Díaz Cañabate, 1987).

En 1911 se inaugura la última de las plazas históricas de la comarca, la de Santa Olalla del Cala, un año antes de la alternativa de Joselito y dos antes de la de Belmonte. El grueso de las plazas están en su mejor momento de funcionamiento durante lo que algunos autores llamaron la época dorada del toreo, la que corresponde a la competencia entre *Lagartijo* y *Frascuelo* (1855-1880), la época en que las corridas de toros eran la gran pasión de España, eran la auténtica fiesta nacional (Peña y Goñi, 1994).

En el siglo XIX, entre las grandes ganaderías españolas, cuenta Sánchez de Neira en su *Diccionario Tauromáquico* de 1880, estaba la de D. Manuel Valladares, de Aracena (1988, p. 379). El hierro de esta ganadería, un óvalo cortado por dos arcos de circunferencia, evoca la sorprendente conexión entre los pictogramas de las culturas prehistóricas y la simbología de la ganadería brava.

En el presente, y más acentuadamente desde los años 50, cuando las ganaderías tuvieron que emigrar de suelos agrícolamente más productivos, como los de la campiña y la marisma reconvertida para el arroz, encontramos numerosas ganaderías, incluidas algunas de relumbrón, como la de Juan Pedro Domecq o del Conde de Guadalest, que se ubican en la comarca de Aracena (López del Ramo, 1991). Los antiguos toros sal-

vajes de la Sierra fueron, así, desplazados por "el incendio negro" de los toros inventados en Utrera (Fernández Salcedo, 1987).

II

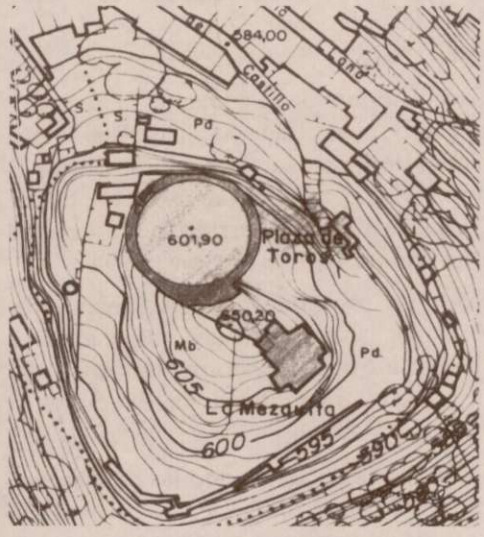
Inventario alfabético de las Plazas de Toros de la Sierra de Aracena

Comento el inventario de las plazas de la región que tiene como epicentro Aracena y, a continuación, se explicará el criterio aplicado para la delimitación del ámbito geográfico así como de las ideas que este inventario sugiere a sus autores.

Para cada una de las plazas se han recopilado los planos publicados, los planos de situación a escala geográfica y urbana, se han visitado, fotografiado y croquizado, y se han recopilado los datos relativos a su construcción que se hallan en la bibliografía que se indica al final del texto (3). Esta información se ha complementado con charlas con los lugareños y, en los casos en que ha sido posible, con las personas encargadas de la custodia y el mantenimiento de la plaza (4).

Almonaster la Real

La plaza se sitúa dentro del recinto del castillo que domina el pueblo, donde también se encuentra una mezquita del siglo X y junto a ésta una torre de iglesia barroca. (Doc. nº 2). La plaza se supone construida en 1821 (López Izquierdo, 1992), aunque en la portada figure la fecha de 1890, que puede corresponder a una ampliación, pues para ambos momentos se citan distintos aforos, primero 1.500 y después 5.000 localidades.



Doc. n.º 2.- Plano de de la plaza de toros y la mezquita de Almonaster la Real (Apud. Planimetría Junta de Andalucía).

Se encuentra en buen estado de conservación, habiendo sido objeto de alguna intervención reciente de mantenimiento. Es una de las pocas plazas en la que hay un cierto colorido, pues está pintada de almagra y albero, casi seguro, con ocasión de la intervención reciente. Las gradas son de perímetro y número de escalones irregular, adaptándose a la forma del recinto amurallado y de la propia roca de la montaña. La construcción es de obra, probablemente de mampostería de piedra, aunque aparezca enfoscada en su totalidad.

Se celebran novilladas con motivo de las fiestas de la Santa Cruz, que son del

2 al 15 de mayo. En verano, hacia la segunda semana de agosto hay feria y novillada. Se recuerda, entre los aficionados, una imponente novillada del Conde de la Corte. Hoy en día no ha dejado de haber encierro; los toros o novillos se suben hasta la plaza en camiones.

Los planos de la plaza se deben a Alfonso Jiménez Martín, y aparecen publicados en el catálogo de Vázquez Consuegra y Díaz Recasens.

Almonaster, ermita del Cerro de San Cristóbal (desaparecida)

Existía en este lugar, elevadísimo, justo enfrente del pueblo de Almonaster, una ermita que se podría comparar con la que existe aún en Galaroza. Junto a la ermita se encontraba una pequeña plaza donde se celebraba una romería anual desde el siglo XVI.

La ermita fue abandonada y la plaza demolida en fecha bastante reciente, situándose en este lugar privilegiado por su altura, un repetidor de televisión (Jiménez Martín, 1991). La existencia de esta placita en el lugar de la romería tiene bastantes situaciones parangonables en la geografía española, pero también en el propio municipio de Almonaster, donde encontramos la ermita de Santa Eulalia que se comentará más adelante.

El que esta plaza desaparecida existiera en el siglo XVI la hace, de ser cierto, la más antigua de la región y una de las más antiguas de España. Sugiere, además, acerca de la posible antigüedad de la de Santa Eulalia, de la que no se conoce datación.

Aracena

La capital de la región es además su capital taurina. Tiene los más importantes festejos. En su plaza lidian las más importantes figuras, al menos, del entorno de Sevilla. Este año pude ver en compañía de los escritores norteamericanos John Lilly y Esteban Siciliano, que me aconsejaron en este trabajo, a Fernado Cepeda y El Cordobés cortar orejas, y a continuación en el Hotel Sierra de Aracena, a algunos miembros de la familia González Sánchez-Dalp, como ya sabemos muy vinculada a la ciudad, y a Rivera Ordóñez, el triunfador de la temporada, departiendo en el bar con toreros, ganaderos y aficionados.

La plaza se situaba, en la época de su inauguración en 1864, en las afueras de la ciudad serrana. Actualmente, ha quedado integrada por el crecimiento urbano, aunque no de manera completa. Resulta fácil imaginar el antiguo encierro subiendo por una calle de considerable anchura para torcer a la izquierda al llegar a una zona más abierta frente a la puerta, que no portada, de la plaza y ser conducido al interior de la misma. (Fig. nº 1).

La inauguración de la plaza tuvo lugar el 14 de agosto del citado año de 1864 con una corrida que estoqueó Manuel Carmona, *Panadero* (López Izquierdo, 1992).

La plaza es de planta aproximadamente circular, de buenas dimensiones, construida en piedra y ladrillo; aparece enfoscada y blanqueda en el interior, y en las partes

de la misma que dan a los espacios urbanos. Tiene corrales, sobre cuya puerta se sitúan los palcos de la presidencia; la puerta de los corrales está situada frente por frente de la portada urbana. La plaza ha sido construida apoyándose parcialmente en una ladera, de forma que el acceso a la planta superior se hace en la sombra, desde la cota de la calle. El ruedo es de brillante albero. Como corresponde a su categoría, la plaza tiene callejón y barrera que marcan la diferencia con la arquitectura de otras plazas de la Sierra y la aproximan a las plazas de las capitales: se construye con zócalo y postes de fábrica pintados de blanco y entrepaños de madera pintados del característico rojo de la Sierra.

La plaza de Aracena es la única de la Sierra que actualmente tiene palcos, es decir, la planta superior cubierta con un cuerpo de columnas y arcos. Esta obra es, a mi juicio, de ejecución mucho más reciente que el resto de la plaza. Díaz-Cañabate escribe en uno de sus cuentos taurinos: "Entonces, para un torero principiante tenía gran importancia torear en una plaza 'con palcos'" refiriéndose, con esta expresión a una plaza de capital de provincias o de ciudad taurina de importancia (Díaz-Cañabate, 1976, p. 215). Como aforo, en las fuentes más antiguas, se cita la cantidad de 2.000 y, en las más modernas, entre 3.000 y 3.500 (López Izquierdo, 1992).

Situada en la vertiente opuesta del valle que la parte más antigua del pueblo, desde los tendidos y los palcos, se ve el ruedo y a la vez, la monumental nave de la iglesia de Herrera así como el castillo templario que corona la acrópolis aracenera. Estas relaciones visuales recuerdan vivamente los grabados del siglo pasado de la Maestranza de Sevilla, en los cuales se mostraba de manera destacadísima análogas relaciones entre el coso del Arenal y la enorme mole de la nave catedralicia. (Figs. 3 y 4).

Los principales festejos se celebran durante los meses de mayo, agosto y septiembre, aunque también, como en toda la Sierra, se dan corridas en los meses previos a la Feria de Sevilla.

Aroche

La plaza de Aroche se ubica en el interor del recinto amurallado de este pueblo que ocupaba una de las posiciones más extremas de la "banda gallega". El castillo aparece espectacular en el paisaje, como una mole poligonal, muy por encima del caserío, que se extiende con modestia por las faldas menos abruptas de la montaña.

La singular plaza colma casi por completo el recinto amurallado, de manera que, aunque su ruedo de albero es aproximadamente circular, la grada se adapta a la geometría poligonal de la muralla, ensanchándose y estrechándose, ocupando los torreones de la muralla y otorgando unas vistas hacia un horizonte lejanísimo a los espectadores suspendidos sobre el inmenso "patio" del valle. Además de la Sierra, se asoma al ruedo la torre de la iglesia principal.

Sólo en la parte de la puerta del castillo, que es también puerta de la plaza, quedan algunos espacios libres. A la izquierda de la calle de entrada se sitúan los

chiqueros; a la derecha se encuentran actualmente unos jardines desde los cuales se accede a una de las entradas a los tendidos. Los distintos autores que de la plaza se han preocupado le atribuyen diferentes aforos que oscilan entre las 1.000 y las 3.500 localidades. No se conoce la fecha de construcción. Por los sistemas constructivos empleados, particularmente las falsas bóvedas de piedra que conforman el callejón interior, debe de ser, cuando menos, una de las más antiguas del siglo XIX. Este callejón, con su sistema constructivo, análogo al de las galerías de arquitecturas de la Edad de Bronce, nos recuerda la entrada del Dolmen de Soto, que se comentará más adelante, y también las galerías de los anfiteatros romanos, verbigracia el de Itálica. Esta solución alternativa a la del callejón exterior aprovecha mejor el espacio pero resulta mucho menos eficaz para la lidia. Además de los burladeros convencionales, formados por el paramento de madera antepuesto a la barrera, aparecen singulares troneras caladas en la fábrica, que comunican directamente el ruedo con la galería o criptopórtico, permitiendo por sus dimensiones, el paso de los lidiadores y los mozos pero no el de los astados. Encontramos soluciones similares, aunque nunca con un callejón tan continuo, en otras plazas como las de Cortegana, Galaroza o Castaño del Robledo, estas dos últimas, por cierto, abandonadas.

La presidencia, en la sombra, se enfrenta, aproximadamente, a la puerta del encierro y la de toriles. Los corrales se sitúan dentro del recinto del castillo y, a continuación, la antigua casa del alcaide, que hoy se ha transformado en centro de recepción de los visitantes del Parque Natural de la Sierra de Aracena y los Picos de Aroche. Debido a esta circunstancia la plaza ha sido objeto de unas obras de restauración que hacen que esté en buen estado de conservación y sea visitable. Los burladeros son de madera rigidizados por elementos metálicos en forma de arcos fijados a la fábrica de las gradas. Burladeros y puertas están pintados de rojo, con bellos motivos ganaderos en blanco. En la reciente restauración se han colocado barandillas de acero, con un resultado discreto. El ruedo está parcialmente cubierto de vegetación. En el momento de la visita se podían ver, en éste, objetos arqueológicos diversos, capiteles, sillares... que contribuían a acentuar la impresión de lugar antiguo que produce este enclave.

En Aroche se sigue celebrando el *encierro* y pueden observarse en las calles que conducen desde la iglesia principal a la plaza las *esperas* de los burladeros que forman parte, durante todo el año, del paisaje urbano. Actualmente, los toros se sueltan desde un camión en la calle Real, de uno en uno, y tienen que ser conducidos por los mozos hacia arriba por una calle escalonada. Los encargados, por tradición, de dirigir esta "memoria o reliquia del antiguo encierro", son los componentes de una familia: un padre de 65 años y sus hijos. La calle que precede a la Real llegando desde el campo, una calle ancha y recta, que conecta la plaza de la Constitución, situada a la entrada del pueblo con el centro, se llama calle de la Corredera, denominación que hace referencia a aquel antiguo y más vistoso encierro. Mientras la familia de corredores está arreando al toro hasta la plaza –el viernes o el sábado de las fiestas– el pueblo entero espera abarrotando las gradas del antiguo castillo. Una vez los toros en la plaza, los mozos harán lo imposible por retrasar la entrada de los animales en los toriles. (Fig. nº 2).

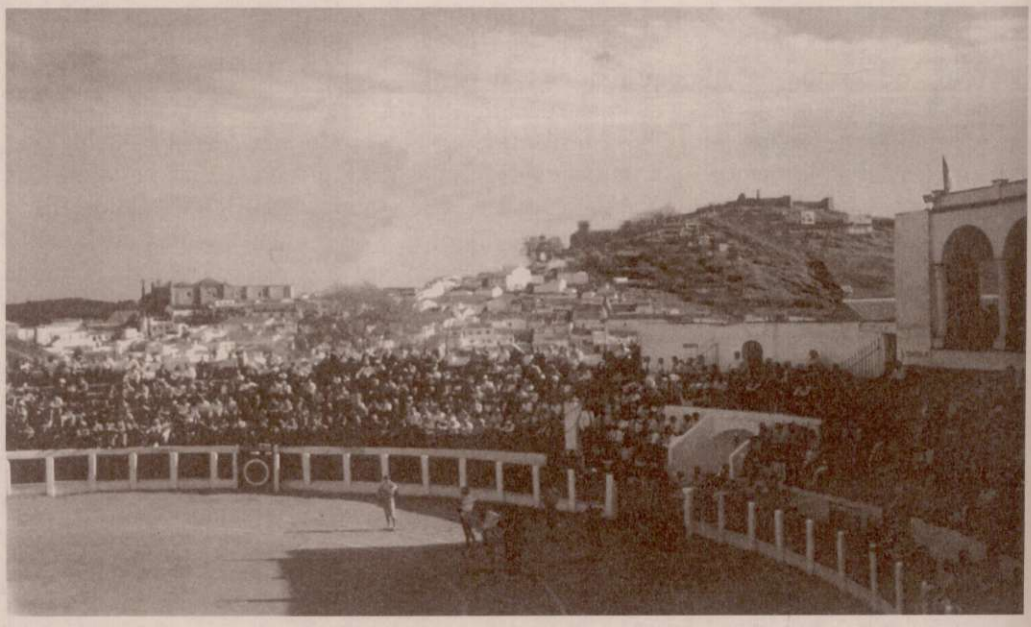


Fig. nº. 1. Plaza de toros de Aracena un día de fiesta: al fondo, el castillo de los Templarios (Fot. de J. Pérez de Lama)

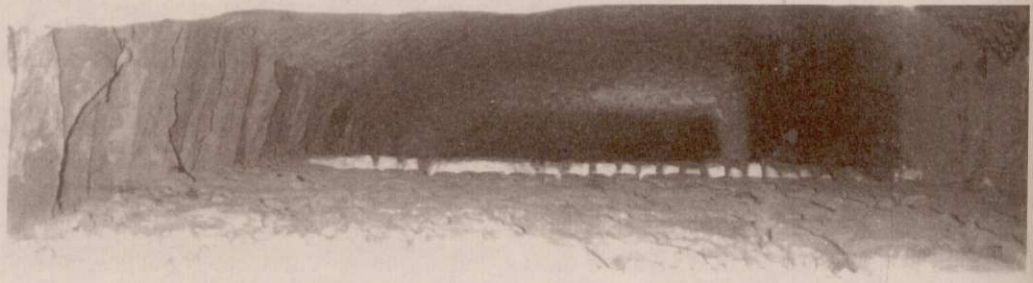


Fig. nº 2. Callejón-galería, excavado en la roca, de la plaza de toros de Aroche (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)



Fig. nº 3. El ruedo cubierto de hierba de la plaza de toros de Campofrío, la más antigua de la región (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)

Las corridas coinciden, por supuesto, con las fiestas del pueblo, y se celebran a mediados de agosto. Cada año el cartel lo componen jóvenes novilleros. En el mejor cartel que recordaba una joven que tuvo la amabilidad de informarme figuraba el malogrado *Yiyo*.

Beas

El pueblo de Beas se halla situado en el camino que sube de la costa onubense hacia Aracena, una vía que discurre paralela a los ríos Tinto y Odiel. Según *Camisero* (López Izquierdo, 1992), se jugaban astados en la plaza pública el día 24 de agosto. En sus alrededores pacen diversas ganaderías bravas y se encuentra el extraordinario Dolmen de Soto, de sugerentes connotaciones táuricas.

Campofrío

La plaza de la pequeña localidad de Campofrío es, probablemente, la más antigua plaza circular de España. Fue acabada en 1718 y levantada a costa de la Cofradía del Apóstol Santiago de la localidad y con la aportación del vecindario. Esta es la época en la que Juan Romero, abuelo del célebre Pedro, comienza a actuar en Ronda. En 1995 estaba siendo rehabilitada (5).

Esta plaza no sólo es extraordinaria por su antigüedad. Se sitúa a la salida del pueblo, vecina del ejido, próxima al camino, junto a un arroyo, en el cual han sido construidas las fuentes y los lavaderos del pueblo. Consta de un grueso muro de obra, enfoscado, y normalmente encalado, de planta circular, tres gradas y palco balconcillo para la presidencia sobre la puerta principal. En la posición opuesta a la puerta principal se sitúa un pequeño corral con los chiqueros. Curiosamente, el ruedo es aún mayor que el de la Maestranza de Sevilla. Las puertas y burladeros están pintadas del rojo característico.

En su estado habitual el ruedo está cubierto de hierba, el mismo piso idéntico que encontramos en el exterior de la plaza y hacia las dehesas, con encinas ocasionales, que se extienden más allá del pueblo, y en las que pastan tranquilas las parientes mansas de los bravos que se lidian cada año en la placita. (Fig. nº 3).

El minimalismo de los elementos de la plaza, cuyo muro se puede escalar con facilidad, sugiere que se trata más que de un edificio, de un recinto conceptual delineado en el campo, una acotación de una parte del ejido comunal en la cual se harían particulares ejercicios con el ganado, con motivo de las fiestas del pueblo. La perfección del círculo hace que este espacio acotado no se limite a la resolución de una cuestión funcional, sino que nos hace partícipes de una dimensión ritual y trascendente.

Se sigue celebrando, al menos, un festejo anual, el día 25 de julio en honor al Apóstol Santiago.

Castaño del Robledo

El aspecto más singular de la plaza del Castaño del Robledo es su estado de abandono. En el ruedo y en las gradas han crecido alcornoques a los que el tiempo ha permitido desplegar importantes proporciones, lo cual indica que el abandono no es cosa reciente. La plaza no se reconoce a primera vista, y sólo una vez fijada la atención sobre ella, se empiezan a apreciar el ruedo conquistado por la hierba, los antiguos tendidos, arruinados y cubiertos de vegetación, las diversas entradas y restos de los corrales. El conjunto ofrece la belleza romántica de la ruina. "El torero clavado en el suelo sostiene, a su alrededor, un círculo hechizado de ruinas" (Leiris, 1995, p. 19).

La plaza tiene una posición también singular respecto del pueblo, que es uno de los más despoblados de la región, a pesar de tener su propio municipio. Se sitúa en el camino de entrada al pueblo, a una cierta distancia de éste, aunque en directa relación visual. Un pequeño arroyo y una zona más baja de huertas separan el pueblo de la plaza. Las gradas, como lo hacían los teatros de la Grecia clásica, se apoyan sobre la ladera de una elevación montuosa; consecuencia de ello es que las gradas tengan una pendiente pronunciada, son muy altas, irregulares en planta y en número de escalones, pues están determinadas por la adaptación de la arquitectura al relieve de la montaña; son incompletas, pues sólo rodean, aproximadamente, la mitad de la arena. La otra mitad, la que se construye sin apoyarse en la ladera, linda con el camino y se reduce exclusivamente a la barrera de mampostería de piedra. Esta disposición hace que, sentados

en las gradas, los espectadores tuvieran como escenografía de la corrida el pueblo al fondo. Hacia el lado del cerro sobre el que se apoyan las gradas también se disponen dos puertas, a las que se llega por una calle, actualmente cubierta de vegetación, que recorre, subiendo, el perímetro de la plaza. La construcción es de cantería y presenta los burladeros similares a los comentados en el caso de Aroche, esto es, excavados como cuevas en la fábrica de los tendidos.

Aunque no aparecen en la documentación consultada fechas relativas a la construcción de la plaza, sus características constructivas y formales la sitúan, a todas luces, en el mismo período central del siglo XIX que la mayor parte de las plazas de este inventario.

El Castillo de las Guardas

En la provincia de Sevilla, pero muy próximo a Aracena, este pequeño pueblo tiene una de las más bellas plazas de la región. Se trata de una plaza bastante pequeña. Como la anterior, presenta graderío tan sólo en aproximadamente la mitad de su perímetro. Aparece muy cuidada, y quizá se deba a que la ganadería de Juan Pedro Domecq se estableciera allí hace ya algunos años, en la famosa dehesa "Los Alvaro". Efectivamente, al comienzo de la primavera de 1995 tuvo lugar un festival con cartel de lujo, en el que destacaban, Curro Romero, Emilo Muñoz, Javier Buendía, Finito de Córdoba y los novillos del propio Juan Pedro Domecq. La placita está a la altura del cartel. La barrera es gruesa, de piedra de un color más claro que el que encontramos hacia Aracena y Cortegana. En las zonas dónde hay tendidos, éstos están blanqueados parcialmente; el resto es de la misma piedra que la barrera.

La puerta del encierro se encuentra en uno de los extremos donde se acaban las gradas; la puerta de los chiqueros, justo en el extremo opuesto. La plaza se sitúa al otro lado del valle que el centro del pueblo, y el camino por donde subiría antiguamente el encierro se aprecia con claridad: hoy es una calle rotulada en el callejero como "Toro".

Desde los tendidos se ve el ruedo de brillante albero con el fondo del paisaje de dehesas y, la iglesia principal del pueblo. A la espalda, "se asoma" al ruedo el cuartel de la Guardia Civil. Formalmente destacan los burladeros. Son macizos de obra, como un mueble rotundo y prismático plantado en el ruedo, subrayados por un breve estribo también de fábrica. Los burladeros van pintados del rojo sangre de toro y ostentan, en el centro de cada uno, un círculo blanco lleno. Para el poeta Esteban Siciliano que me acompañaba este círculo blanco representa la luna (Fig. nº 4). Nadie recuerda la fecha de construcción de esta plaza, y la ausencia de referencias nos invita a imaginarla muy antigua.

Cortegana

La plaza de Cortegana fue inaugurada en 1852 (López Izquierdo, 1992). Su aforo es de 3.000 espectadores, según declaró el señor encargado de su guarda. Se

encuentra en un estado aceptable, aunque mejorable, de conservación. Urbana y formalmente, está muy en el tipo de la Sierra. Se sitúa en las afueras de la ciudad histórica, a la vera del camino de Almonaster, con un anchurón delante de la puerta similar al de Aracena. Se emplaza en la ladera opuesta a la del pueblo y del célebre castillo de Cortegana. Próxima a la otra puerta de la plaza hay una fuente pública.

El volumen cilíndrico de piedra oscura es apreciable desde la calle. Los corrales, una pequeña casa del guarda y el patio de caballos que es, también, el del desolladero, construyen la esquina de la calle. La fábrica de piedra presenta contrafuertes al exterior que la hacen aún más vistosa. Es austera en su ornamentación. En el interior, la piedra oscura aparece vista en los graderíos, con excepción de los palcos presidenciales y de la barrera, que es del tipo ya comentado en Aroche y otras plazas.

En planta, las gradas no son homogéneas en número, adaptándose a la forma no completamente regular de la manzana en que se inscribe la plaza. Portaje y carpinterías están pintados del característico rojo con motivos decorativos y letreros en blanco. La puerta de toriles combina el rojo con el gualda de la bandera española, logrando un bello efecto. El ruedo es de albero.

El guarda ejerce su tarea a cambio de tener allí, como en un corral, unos pollos y tres burros, pero también por razones de tradición familiar, puesto que su padre, su abuelo y su bisabuelo estuvieron encargados del cuidado de la plaza. Dada la edad avanzada del nieto, nuestro interlocutor, podría significar que su familia está vinculada a la plaza, prácticamente, desde su construcción.

Hoy día la propiedad la constituyen 40 accionistas que ceden la utilización de la plaza para organizar funciones de toros al Ayuntamiento a cambio del disfrute del palco vecino al de la presidencia. Se celebran uno o dos festejos al año. En épocas no muy lejanas, pero taurinamente mejores, fue empresario de la plaza Leonardo Muñoz, padre de Emilio. El guarda cuenta que vio torear al diestro Emilio Muñoz muchísimas vacas a plaza cerrada cuando aprendía. También recuerda ferias –se celebran en septiembre– con veintitantos toros y, también, que una vez tocó en la plaza la famosa banda de "El Empastre" (6). (Fig. nº 5).

Cumbres Mayores

Es la plaza de Cumbres Mayores una de las más singulares y bellas, y probablemente antiguas, de toda la Sierra de Aracena. La plaza tiene escasa relación con la que se está definiendo como tipo de la Sierra. La planta es aproximadamente rectangular. Discurre adosada a las murallas del recinto fortificado que domina el conjunto de la población. El pueblo, al presentar un viario radial geométricamente dispuesto en torno a la parte sur del castillo, coloca la plaza de toros en el centro mismo de la ciudad; en efecto, el castillo, la plaza de toros y la iglesia principal, bajo la advocación de San Miguel Arcángel, conforman el centro simbólico del pueblo. La monumental y misteriosa puerta del castillo se dispone hacia la plaza urbana, llamada de Portugal, donde se encuentran también la puerta de la plaza de toros, nada "heroica", por cierto, y el

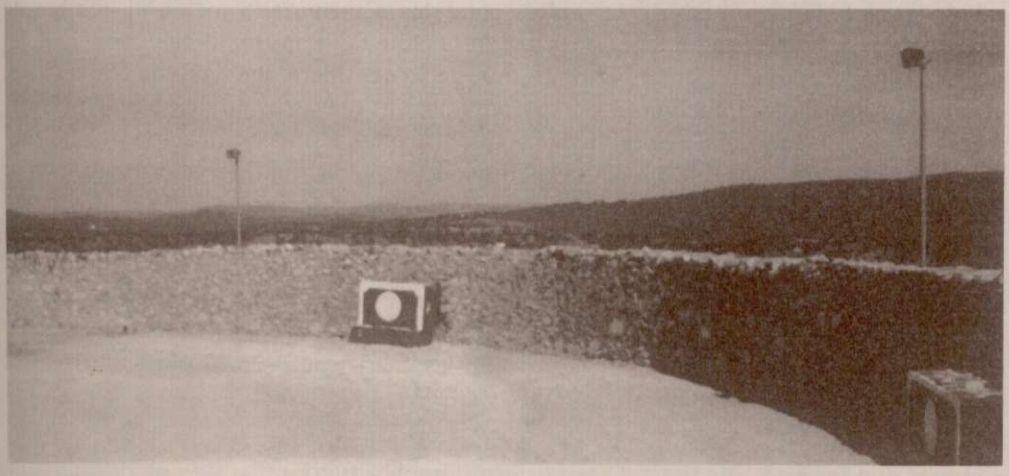


Fig. nº 4. Detalle de la barrera de piedra –el "burladero de luna"– y del paisaje de la Sierra desde los tendidos de la plaza de toros del Castillo de las Guardas (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)



Fig. nº 5. Vista de la antigua plaza de toros de Cortegana con el castillo al fondo (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)

esbelto templo. La primera de las calles paralelas a la muralla recibe el nombre de Corredera y se encuentra en ángulo recto con la calle de la Portá, la calle principal del pueblo, que desemboca, por su parte inferior, en lo que fuera convento de Santa Clara, el otro hito urbano del pueblo, hoy transformado: sus claustros en dos plazas públicas y convertidas en viviendas particulares las que fueron piadosas edificaciones. Este convento fue construido en 1472 a 40 pasos fuera de la población. El encierro, que aún se corre, se suelta, en este lugar, desde un camión. Según un anciano, "hasta el Movimiento" el encierro llegaba, acosado por caballistas, a campo a través, y al llegar al caserío la tropa de toros tomaba el mismo camino que hoy recorren las vaquillas. En el presente, la fiesta, más o menos tumultuosa, consiste en correr unas vaquillas, y una vez encerradas en la plaza, las capean. Es curioso que los mozos del pueblo no dejen torear a los toreros que vienen de fuera. Las vaquillas sacrificadas en la plaza se llevan al matadero y su carne se pone a la venta.

El castillo fue rehabilitado en los años 20 por el Marqués de Aracena. Es de suponer que en esas mismas fechas la plaza también fuera objeto de ciertas obras de restauración. El promotor del remozamiento fue bautizado, según se lee en una lápida recordatoria, "alcaide de la fortaleza".

La calle Corredera muere en la puerta trasera de la plaza. En esta zona de la plaza se encuentran los chiqueros, actualmente en perfecto estado de conservación. En el extremo opuesto de la calle hay un matadero, en el presente, abandonado.

Los graderíos permanentes, de obra, se hallan cuidadosamente encalados, se disponen en forma de "L", con el brazo largo sobre la muralla y el corto, dando la espalda a la plaza de la iglesia. En el lado corto, se distingue el palco de la presidencia que ha sido construido adosado a la torre del homenaje del castillo. Flamean, poéticamente, las banderas española y andaluza. La puerta principal, la que mira a la ciudad, no está caracterizada por sus elementos urbanos sino todo lo contrario: parece la entrada de un cocherón cerrado con un portón metálico que, a nuestro juicio, desentona con el conjunto. Se sitúa casi enfrente de la del encierro, mientras que la de de toriles se abre en el mismo lado de la del encierro, opuesta a la presidencia.

Entre el ruedo, si se nos permite llamar así al espacio rectangular de cuidado albero y la puerta, las gradas y los palcos de la autoridad, queda un espacio libre que se usa como patio de caballos y espacio para los toreros.

Lo más bello y singular entre todos los elementos de la plaza es la extraordinaria fábrica de burladeros y barrera. Los burladeros no existen como tales según hoy los concebimos, sino que es la barrera, de obra maciza y aristas redondeadas por la paciente y continuada labor de encalado, la que con su forma sinuosa, orgánica, con sus curvas y estrechas aberturas verticales hace posible la rápida huida de los toreros o su rauda incorporación a la lidia (Fig. n° 6).

En el lado más largo no hay gradas, sólo barrera y callejón. Curiosamente, en el interior vacío del castillo también el piso ha sido acondicionado con albero, pero para

instalar un campo de fútbol. Alrededor, grandes macizos de granito y jugosos pastos donde pacía, el día de mi visita, un rebaño de ovejas.

La plaza está documentada desde 1629, lo mismo que la fiesta del *Lunes del Albillo* en homenaje a la Virgen de la Esperanza, patrona de Cumbres Mayores. En esta fiesta se celebra una antigua danza de los mozos del pueblo de paganas reminiscencias, se lidia un toro y se celebra una romería que cada año lleva a la Virgen desde su ermita en las afueras al centro del pueblo. La Virgen está caracterizada, entre otros atributos, por la hermosa luna de su pedestal.

También se celebran encierros y capeas en torno a la celebración del Corpus. Esta fiesta eran tan famosa en la comarca que aún se canta la siguiente coplilla:

"Si quieres casarte conmigo,
ha de ser a condición:
que me lleves a Cumbres Altas
a las Fiestas del Señor" (7).

Cumbres de San Bartolomé

La plaza de Cumbres de San Bartolomé se encuentra como otras de la Sierra en el interior del recinto del castillo, que es de una piedra de color rojo brillante que denota, a pesar de su proximidad, el cambio geológico respecto de vecinas localidades. La construcción de la modesta plaza es, sin embargo, muy reciente. Su interés arquitectónico es escaso aunque, desde el punto de vista etnográfico, extrañe que teniendo tan pocos años ostente el arcaísmo de una planta rectangular.

Parece ser que antes de la construcción de la plaza, las fiestas taurinas de la localidad se celebraban en un coso que se erigía a la entrada del pueblo, a la vera del camino que viene de Cumbres Mayores. Las personas de edad no muy avanzada recuerdan aún estos festejos.

Dolmen de Soto o Cueva de Zancarrón

La inclusión de este lugar en la serie puede resultar sorprendente para algunos. Pero la incluimos, de una parte, para proponer la relación del mundo taurino de Aracena con el táurico que llegaba por influencia de los viajeros procedentes de los confines orientales del Mediterráneo en busca de los minerales de la sierra onubense de otra, para lamentar su demolición. Anexa al enterramiento calcolítico, llamado por su descubridor, Dolmen de Soto, se encontraba una placita de toros, muy pintoresca, pero de cierta importancia, que el profesor Pedro Romero de Solís proponía como permanencia de las relaciones antiguas entre religiosidad y ritos taurinos, hipótesis con la que estoy de acuerdo y en cuya defensa entiendo que este estudio aporta algunos argumentos. Esta placita ha sido desafortunadamente demolida, deshaciendo lo extraordinario del lugar, a causa de una reciente restauración y pretendida puesta en valor del Dolmen que ha sido promovida por la Junta de Andalucía.

El Dolmen se compone de una galería con un ensanchamiento o sala final. Está construido con grandes losas de piedra. Su uso era funerario y religioso. En la sala se encontró una mesa prismática, que se supone tendría un uso ritual en las ceremonias fúnebres. El conjunto está cubierto de tierra, de manera que aparece como una pequeña ondulación casi imperceptible en el paisaje de dehesas ganaderas en que se sitúa (Jiménez Martín, 1980). En las paredes de las galerías se observan inscripciones que tienen un interesante parecido con los signos utilizados por los ganaderos de la zona para marcar las reses (8).

Hacia la misma época de su excavación, en los años 20, se construye, junto al Dolmen, una plaza de tientas. La construcción de la grada se hizo aprovechando la inclinación de la ladera artificial que lo cubre. Se trata del mismo procedimiento constructivo que utilizaron los griegos antiguos en sus asombrosos teatros. La plaza estaba orientada perpendicularmente al eje de la galería del sorprendente monumento funerario. Allí pastaba el ganado bravo de Prieto de la Cal.

Posteriormente, la propiedad de la finca pasó por las manos de diversos propietarios para terminar siendo adquirida, recientemente, por la Junta de Andalucía.

Este conjunto, de una rara belleza hoy destruida, nos hizo descubrir unas relaciones inéditas en la genealogía formal de algunas plazas a las que ya hicimos referencia cuando describimos, por ejemplo, la plaza de toros de Aroche. Entonces decíamos que el sistema constructivo del callejón fabricado con una técnica muy primitiva de falsas bóvedas de piedra parecía reproducir el de las galerías de arquitecturas de la Edad de Bronce. En efecto, una vez visto el Dolmen de Soto es imposible sustraerse a la analogía entre aquel callejón y la galería que franquea la entrada hacia las entrañas de la tierra.

Fuenteheridos (plaza y coso)

La plaza de Fuenteheridos fue construida en 1884 por José Tinoco e inaugurada por Luis Mazzantini, según reza en el mármol sobre su puerta roja.

Se sitúa a las afueras del pueblo, lindando en casi todo su perímetro, salvo por la fachada principal, con el campo, o más propiamente con un corral o huerto cercado, actualmente plantado de olivos. Hoy en día presenta sus paramentos de fábrica de piedra oscura vista. En el interior, ha sido parcialmente demolida. Los tendidos ya no existen, sino sólo una plataforma que rodea el ruedo, la que determinaría la barrera. En general, podemos decir que su factura serrana correspondería al tipo de Cortegana. Según cuentan los vecinos, también ha sido parcialmente demolida en altura, se habla de que existieron unos palcos. El antiguo propietario llevó a cabo la demolición para hacer más soleado el huerto de perales que había plantado en el centro de la plaza. Podemos imaginárnoslo como un bonito, casi metafísico, *hortus conclusus*: ¡Estos días, después de una fecunda lluvia, la hierba crece por todas las superficies horizontales de la plaza!

A pesar de este estado que describo, se celebraron festejos el año pasado (1994), con la participación de los hermanos Campuzano. En la plataforma que circunda el ruedo se dispusieron las sillas para los espectadores.Una historia interesante referente a esta plaza es que los solares frente a la puerta formaban también parte del conjunto. En ellos se colocaban los puestos de las ferias. Se reconoce en esta organización los argumentos apologistas de la fiesta de toros del siglo pasado, que esgrimían su capacidad de dinamización económica (Sánchez de Neira, 1988, p. 52).

En Fuenteheridos se observa, asimismo, que la primera plaza urbana que encontramos a la llegada al pueblo se llama Plaza del Coso. Está rodeada por edificios con miradores porticados. La calle principal que parte del coso, donde se encuentra el cuartel de la Guardia Civil, quizá antiguo Ayuntamiento, pasa por la iglesia principal y llega, finalmente, a la nueva plaza de toros levantada en 1882. Las fiestas son el día del Espíritu Santo.

Galaroza

La plaza de toros de Galaroza, como tal, se encuentra abandonada. Su peculiaridad es que ha sido literalmente cortada por la mitad, para, rellenando la vaguada en que se apoyaba, convertirla en "grada de gol" de un campo de fútbol (Fig. nº 7).

El edificio primitivo correspondería, con seguridad, a lo que estoy llamando tipo de la Sierra y que definiré con mayor precisión en las conclusiones finales de este estudio. Podemos fechar su construcción en la segunda mitad del siglo pasado. Se sitúa en las afueras de la ciudad decimonónica. En este caso no ha sido integrada en el crecimiento posterior de la ciudad. Una amplia calle conduce hasta la plaza, pero las casas que se alinean a lo largo de ella son, casi, las únicas construcciones que hay en esta parte de la ciudad.

Uno de los aspectos más interesantes de esta plaza radica en que, dada la violencia con que ha sido seccionada, se observa con precisión su detalle constructivo: en parte apoyada en la ladera, en parte rellenada y configurada en su forma final el escalonamiento de los graderíos, burladeros con fábrica de mampostería irregular de piedra local. Sería muy importante llamar la atención de ciudadanos y autoridades y acometer la consolidación del estado actual del pintoresco conjunto plaza de toros/ campo de fútbol, pues corre actualmente el peligro de ir degenerando para transformarse, al final, en una escombrera. La trasera de la plaza ya está funcionando como tal.

Higuera de la Sierra

Derribada una primitiva plaza en 1888, seguidamente, sobre los escombros se construyó la actual plaza, con capacidad para 1.832 asientos. Sus espectáculos taurinos más importantes se celebran por Pentecostés, el último domingo del mes de agosto y el 13 de septiembre. Se cuenta de la primitiva plaza, construida junto a la capilla del Cristo del Rosario, de quien tomó su nombre, Plaza del Cristo del Rosario, que durante

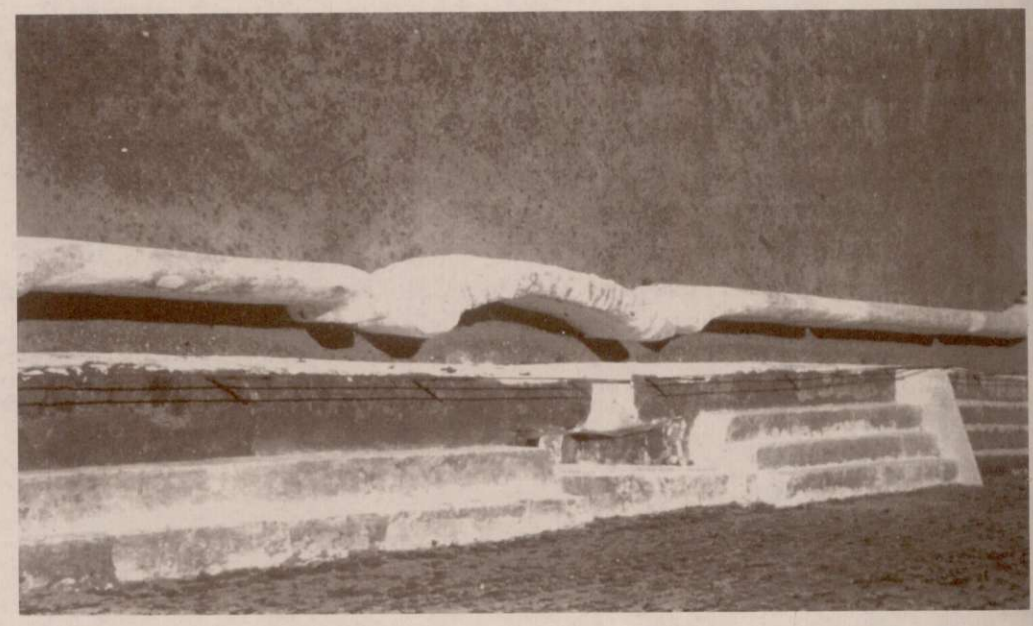


Fig. nº 6. Detalle de los burladeros de la plaza de toros de Cumbres Mayores (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)



Fig. nº 7. El campo de fútbol rompe la plaza de toros de Galaroza. Obsérvense los tendidos transformados en "grada de gol" (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)

la celebración de una corrida, un toro entró en la iglesia, debido a un descuido, sorprendiendo a un niño que allí se había refugiado. El toro no hizo el menor daño y marchó sumiso cuando el niño le dijo: "¡Toro, vete!", valiendo al infante y a sus descendientes el mote o sobrenombre de los "Torovetes" (López Izquierdo, 1992, p. 44).

La plaza actual, por tanto de 1888, se encuentra vecina, aunque físicamente separada de la Iglesia del Señor, antigua ermita y hoy segundo templo de la ciudad. Aunque los reformadores decimonónicos no estimaran adecuada la relación entre la iglesia y la plaza de toros, el templo es bien visible desde el coso, como también lo es la ermita de Santa Bárbara, que corona en lo alto la sierra del mismo nombre. Estos dos focos visuales resultan esenciales a la experiencia de la plaza (Fig. nº 8).

La parte más antigua de Higuera tiene un carácter lineal, su crecimiento ha estado, históricamente, vinculado al camino principal que cruzaba la población. La plaza de toros se encuentra próxima a esta, hoy, vertiginosa vía de paso. Se presenta en el parcelario como una manzana exenta, aproximadamente triangular, pues se adosan a la planta circular del ruedo los chiqueros, el patio de caballos y desolladero y otras dependencias que permiten la ampliación de las gradas de sombra, dando lugar a la típica planta irregular.

La plaza es de un solo piso, de obra, completamente enfoscada y pintada en blanco y rojo, algo más oscuro que el que se encuentra en otras plazas de la Sierra. Carece de callejón, los burladeros son de madera, pintados de rojo, con los hierros de las ganaderías que colaboran en el popular festival de todos los años, en blanco, consiguiéndose un bello resultado. En el tendido, justo frente a la puerta del encierro, que también es la de cuadrillas, destaca el palco presidencial, rematado por un frontón, y adornado con azulejos conmemorativos de los ganaderos y toreros que han contribuido, desde hace años, al mencionado festival benéfico. Esta vinculación benéfico-religiosa, que es la que mantiene fundamentalmente esta plaza de Higuera en activo, relaciona sus fiestas con las más antiguas de la Península como, por ejemplo, las que dan origen a la plaza de Béjar o la de Las Virtudes. La plaza está hábilmente gestionada por un sacerdote.

Hinojales

Este pequeño pueblo próximo a Cumbres Mayores, con ganaderías bravas en sus inmediaciones, celebra con motivo de las fiestas dedicadas a su patrona, la Virgen de la Tórtola, una capea. Ésta tiene lugar en el coso del pueblo, situado a la entrada. Es un espacio de hondas resonancias ganaderas, pues allí se produce no sólo la confluencia de varias cañadas sino que fluye el agua cristalina de una fuente espectacular. El coso se dispone literalmente a los pies de la iglesia del pueblo que, construida sobre una elevada loma, corresponde al tipo del XVIII de todos los templos que encontramos por la comarca y la época de la tardía recristianización de la Sierra.

El día en que visité Hinojales se estaban llevando a cabo los preparativos para esta *Fiesta de la Tórtola*. Un grupo de mozos, muy jóvenes, preparaban su propio burladero que utilizarían en la capea. Podían observarse sobre la plaza, ya montados,

algunos burladeros que correspondían a otros tantos grupos de jóvenes que habían de participar en la capea. El aspecto era curioso: unas construcciones a medio camino entre lo tradicional, por su contexto funcional, y lo contemporáneo metropolitano; parecían unos burladeros "afavelados", bien lejos de la pureza o la depuración del lenguaje de otros ejemplos comentados, aunque no por ello menos bellos.

Jabugo

La plaza de toros de Jabugo ha sido recientemente rehabilitada y se encuentra, por tanto, en buen estado de conservación y uso. Su existencia no se recoge en los textos que he podido consultar. El cerramiento exterior es de muy reciente factura y modesta ejecución. El interior, en lo que he podido examinar, podría corresponder a la época del resto de las plazas de la zona y haber estado abandonado, como en el caso de otras localidades comentadas en este inventario, hasta su reciente rehabilitación. No me ha sido posible hacer más averiguaciones al respecto de esta plaza. Los parajes de Jabugo fueron poblados desde tiempo inmemorial. Entre los restos más antiguos se encuentran unos enterramientos en cista de la Edad del Bronce en el sitio llamado El Becerro.

Linares de la Sierra

Esta pequeña población de algo más de 300 habitantes, próxima a Aracena, cuenta con un interesantísimo ejemplo de plaza de tipo *coso*. Éste se encuentra en un ensanchamiento del camino que nos trae de Aracena, a los pies de la iglesia principal, que se eleva sobre una roca de forma parecida al caso de Hinojales. Dos gradas de obra, encaladas y altas, denotan que se trata de una plaza de toros. Entre iglesia y plaza, el Ayuntamiento, con su planta alta, proyectándose a la manera renacentista, pero de muy reciente ejecución, con balcones sobre el ruedo. Una de las gradas se adosa a la base de la iglesia; la otra se encuentra completa y literalmente bajo la copa de un enorme alcornoque que inclina su portentoso tronco hacia el centro del ruedo (Fig. nº 9). Dos casas más completan el perímetro permanente del ruedo, que cuando hay fiestas, con motivo del día de San Juan, se cierra completamente con elementos efímeros. El casino del pueblo también se asoma al coso. Una segunda plaza, situada a una cota más alta, la plaza de la Iglesia, domina visualmente el espacio donde se celebra la corrida. En el centro de esta plaza hay una fuente que mana de la roca sobre la que se apoya el coso.

Burladeros de acero pintado de rojo y blanco, permanecen durante todo el año en pintoresca convivencia con los letreros de la parada del autobús. Efectivamente, este espacio urbano cubierto de albero, se usa durante todo el año como aparcamiento.

Un azulejo en la pared del Ayuntamiento, recuerda que la plaza sigue manteniéndose gracias a Juan de Dios Pareja Obregón. Está fechado en 1992.

Nerva

A la entrada de la población un letrero anuncia que Nerva es ciudad de artistas. Todos los aficionados a la Maestranza conocen el pasodoble dedicado a este pueblo de la comarca minera situado al sur de lo que es estrictamente la Sierra de Aracena.

Su plaza es otra de las más bellas y mejor conservadas de la región. Está muy en el "tipo serrano". *Guerrita* dijo que el coso era de 1888 y gozaba de un aforo de 3.000 localidades. Otros autores, como López Izquierdo, le atribuyen cifras distintas: año 1833 y 4.500 localidades. Bastantes de las plazas que hemos contemplado en la Sierra fueron erigidas en esa década de 1880: todas presentan similitudes.

Se edifica la plaza de Nerva en el ruedo de la ciudad de finales del XIX, siguiendo aún hoy relativamente a las afueras, pues el crecimiento de la ciudad se ha orientado en otra dirección. Está construida aprovechando una vaguada, lo que hace que la parte de los tendidos que se apoya en ésta sea mucho más extensa, con mayor número de gradas, que la que se presenta exenta hacia la actual calle del Marqués de Nerva. Hacia la calle, la plaza muestra su volumen cilíndrico , elevándose sobre las casas que continúan la alineación. Los muros de esta plaza nos hacen recordar la expresión de Ignacio Aldecoa, "blancos como la tapia de una plaza de toros" (1994).

En el plano actual se observa que, aunque el camino de la plaza se convirtió pronto en calle, sus traseras han permanecido como corrales o huertas hasta hace pocos años, en que se han ocupado por edificios institucionales, como son un consultorio médico, un colegio y otros. La plaza carece de callejón. Su graderío, encalado en los paramentos verticales, es uno de los más espectaculares, quizá con el de Zufre, por lo elevado y por la forma en que se adapta a la irregularidad del solar. Una vez más tenemos que recordar la forma en que fueron construidos los teatros griegos y romanos de la Antigüedad Clásica.

La plaza cuenta con corrales y patios complementarios. Las carpinterías están pintadas de rojo, con detalles blancos. El ruedo, con la influencia difícil de eludir de la capital sevillana, de cuidado albero. El resultado formal del conjunto es de un sofisticado minimalismo. Un curioso detalle: una caseta de proyecciones denota que la plaza se usa o se ha usado como cine de verano. (Fig. nº 10)

Las fiestas del pueblo se celebran en agosto, aunque, también, hay corridas durante la primavera.

Río Tinto (desaparecida)

La forma en que hemos ido descubriendo la historia de esta plaza ha tenido connotaciones borgianas. Aparece reseñada en el libro de López Izquierdo y escribe de ella: "Estrenada en 1882, dos pisos y 10.000 espectadores, asevera Sánchez de Neira, Guerrita que era de obra... Cossío, t. I, añade que la inauguración fue el 12 de agosto, siendo los encargados Currito y Manuel Hermosilla".



Fig. nº 10. La plaza de Higuera de la Sierra mantiene una estrecha relación visual con la Iglesia del Señor (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)



Fig. n.º 11. Las gradas situadas a la sombra de un gigantesco alcornoque en la plaza de toros de Linares de la Sierra (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)

Esta plaza era, por tanto, con 10.000 espectadores y dos pisos, con mucho, la mayor de la Sierra. Ya no existe, sin embargo. Preguntando por ella en uno de los bares de la plaza de Minas de Río Tinto, nos enteramos de que la plaza no había estado allí, sino en un pueblo anterior del mismo nombre, situado al norte, al otro lado de las mesas, que fue hace años abandonado. La mina había ido avanzando en su dirección amenazando engullirlo. Nos contaron, también, que los mayores del pueblo recordaban haber visto, tan sólo, algunos restos de los muros de la plaza. Un parroquiano del bar donde hacía mis pesquisas me aseguró, sin embargo, que poseía fotos de la plaza así como un antiguo cartel.

Al pedirle a los contertulios que me identificaran, exactamente, el lugar donde se habría levantado la plaza aprovechando una foto aérea colgada en el bar –foto como de principios de los setenta– nos dimos cuenta, entre todos, que para aquellas fechas todavía se podían observar con precisión los restos de la plaza de toros. Su solar estaba ocupado por un edificio de aspecto industrial, pero se apreciaba cómo la plaza había estado situada al este del antiguo pueblo, parcialmente excavada o al menos apoyada en la ladera del monte en cuya base se asentaba la hoy desaparecida población de Río Tinto.

La plaza de toros y el pueblo han desaparecido sin dejar rastro físico alguno. Subimos a la mesa desde la cual se habría divisado el antiguo pueblo de Río Tinto. Desde arriba, se podía ver cómo las excavaciones a cielo abierto de la mina, no sólo han alcanzado el antiguo solar del pueblo, sino que éste ha sido excavado y vuelto a rellenar, con movimientos de tierras que, por su escala, resultan imposibles de imaginar, si no supiéramos que allí existía un pueblo hace tan sólo 20 años. La plaza de toros de Río Tinto, la que fuera la mayor de toda la Sierra, ha sido literalmente borrada del mapa. Quizá sirva de consuelo a algunos el que desde su antiguo emplazamiento se divise hoy la plaza de Nerva.

Santa Ana la Real

Próxima a Almonaster, Santa Ana la Real, celebra sus fiestas patronales en honor de Santiago y Santa Ana, también conocidas como las *Fiestas del Toro*, en las que tenían lugar capeas en la plaza del pueblo, presidida por la iglesia.

Recientemente, se ha construido una nueva plaza en las afueras del pueblo. El alcalde es buen aficionado y ha sido patrocinador de la plaza con la colaboración de los hermanos Campuzano. Está situada próxima a los equipamientos deportivos del pueblo y una zona industrial, lo que le resta esa dimensión dramática que todo edificio sacrificial parece reclamar. Su arena es sensiblemente circular, es de obra de albañilería y está encalada. Aunque no tenga el interés de las plazas antiguas su resultado es digno.

Ermita de Santa Eulalia (término de Almonaster la Real)

La pequeña plaza de toros se encuentra en esta aldea que, desde el punto de vista urbanístico, bien podría presentarse como un proto-rocío. Está enclavada en la dehesa

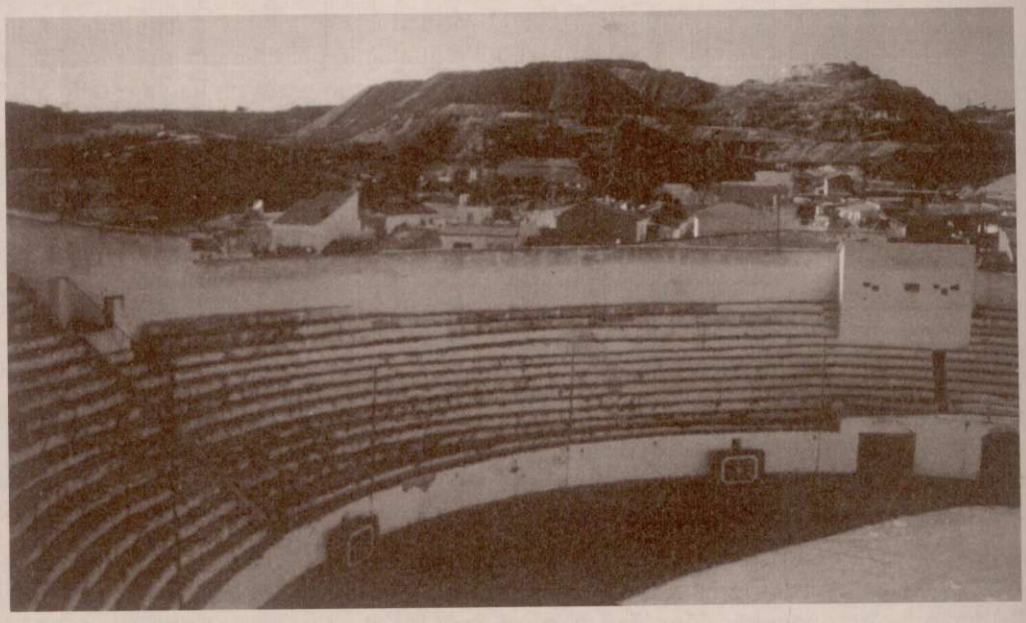


Fig. nº 10. Plaza de toros de Nerva. Obsérvese su doble utilización como cine (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)



Fig. n.º 11. Detalle de la placita de toros de la Ermita de Santa Eulalia (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)

de la Aguijuela. Al menos desde 1606 peregrinos de distintas procedencias acuden la tercera semana de mayo a la romería.

La ermita propiamente se construye sobre un mausoleo romano de imponente sillería que nos habla de la antigüedad del lugar. El profesor Jiménez Martín sugiere que el enclave sería, en su origen, un lugar romano de "tipo corte" (Jiménez Martín, 1991). La estructura actual de la ermita corresponde fundamentalmente al siglo XVIII. Junto a ella hay dos fuentes. Alrededor de la ermita se distribuyen más o menos irregularmente, entre los alcornoques y encinas de la dehesa, casas con pórticos en todo su frente que recuerdan las antiguas *stoas* de los santuarios griegos. El día de la visita se efectuaban obras de remozamiento en alguna de estas casas. El conjunto está en perfecto estado de mantenimiento. Los propietarios de las casas van allí a pasar los fines de semana y los días de verano.

Hacia el N. del conjunto, junto al camino, encontramos una pequeña plaza de toros que, con su tapia de piedra, se confunde con el paisaje ganadero que circunda la aldea. La plaza causa una interesante sensación de obra pública, como de cerca o puente, en medio del campo, más que propiamente de un edificio. El minimalismo es total. El pasto de la dehesa continúa dentro de la plaza. Tiene barrera, callejón, por el cual el público accede a sus asientos, y tres gradas. Tipológicamente es muy próxima a la de Campofrío, aunque se diferencia de aquélla en que su fábrica de piedra es vista y que carece de detalles de arquitectura culta. (Fig. nº 11). La plaza tiene chiqueros que parecen de reciente ejecución.

En la actualidad se corren dos vaquillas en plan tumultuoso con motivo de la romería.

Santa Olalla del Cala

Fue inaugurada, según los distintos autores, bien en 1911, bien en 1929. Su aforo, entre 3.000 y 3.500 localidades. Está en el tipo de las plazas decimonónicas. De haberse inaugurado en 1911 lo hubiera sido en el año en que celebraban sus alternativas Joselito y Juan Belmonte: en el ocaso del toreo decimonónico y el nacimiento del moderno.

Se sitúa a la salida del pueblo cerca de los caminos de Sevilla, Almadén de la Plata y El Real de la Jara. Se llega a ella desde el pueblo por una ancha calle urbana, pero continuando más allá, de pronto, nos encontramos en el campo, en lo que aparenta haber sido el antiguo ejido. La plaza representa como un gozne entre el campo y la ciudad.

Mientras que su fachada a la calle Zorrilla está concienzudamente encalada, el cilindro que sobresale de las alineaciones hacia el interior de la manzana muestra su fábrica de granito negro, distinto de las pizarras también oscuras que van a caracterizar las plazas desde Aracena hasta Aroche. El cilindro presenta contrafuertes ligerísimamente troncocónicos en todo su perímetro exterior. Desde el campo se puede ver todo el volumen cilíndrico exento ritmado por los contrafuertes, y es difícil no asociar esta

imagen a la de cerca del castillo con sus torreones también cilíndricos en la cima al otro lado del pueblo. El paralelismo entre ambos recintos sugiere una sutil operación analógica de la memoria colectiva, recordando los tiempos en que los caballeros de las milicias concejiles corrían las toradas a través de las tierras fronterizas hasta el interior de las fortalezas (Fig. nº 12).

Interiormente, la plaza está en buen estado de conservación. Carece de callejón, y los burladeros alternan la presencia de barreras de madera con simples troneras labradas en la base de los tendidos y en comunicación mediante escalones con éstos. Barrera y tendidos están encalados; el muro superior muestra su textura de granito; las carpinterías está pintadas de rojo. La presidencia destaca sobre el tendido, conformando un palco horizontal, sobre la puerta de los corrales y frente a la puerta del encierro. No existe ninguna licencia decorativa en toda su arquitectura interior. Los chiqueros, para cinco toros, están en perfecto estado. El paso de éstos hasta la puerta de toriles está cubierto por una bóveda de ladrillo combinada con dinteles de piedra que recuerda las galerías neolíticas ya reseñadas.

Las fiestas más importantes son en verano, hacia el 24 de agosto. Es costumbre acudir al desencajonamiento y manifiesto de los toros que se hace en la plaza, acto que concluye cuando se encierran los animales en los chiqueros. Son los propios mozos los que lo llevan a cabo, mientras el pueblo examina los toros que van a lidiarse por la tarde.

Valverde del Camino

Es ésta una de las plazas más importantes de la región y en la cual, actualmente, tienen lugar un mayor número de festejos. Su construcción se data en 1882 y tiene 3.000 asientos.

La plaza se construyó en las afueras de la ciudad de finales del XIX, al norte de la urbe medieval. Estaba relacionada con la nueva plaza del pueblo, donde se sitúa también hoy el Ayuntamiento mediante dos amplias calles, una de ellas sobre el "camino" que da nombre a la ciudad, el que va de la costa a la sierra. La nueva estructura se constituyó en catalizador del importante crecimiento del pueblo sucedido entre finales del siglo pasado y del presente. De esta manera, el conjunto plaza del Ayuntamiento-plaza de toros se sitúa, hoy en día, en el centro de la población.

La plaza está completamente integrada dentro de una manzana urbana, de forma que su fachada aparece prácticamente como la de una casa, causando un curioso efecto desmitificador. Solamente en su parte trasera se aprecia el volumen cilíndrico del edificio. Desde esta calle, que discurre por la parte trasera de la plaza, se aprecia la interesante estructura de arcos de descarga de su cuerpo superior. Hay ferias en agosto y septiembre.

Zalamea la Real

Situada también en el camino de la costa a la sierra, a continuación de Valverde, su plaza fue construida en 1879. La documentación de esta plaza es muy completa debido a la existencia de un proyecto reciente de rehabilitación y a la amabilidad de José Luis de los Reyes Carcela, amigo zalameño, que ha tenido a bien conseguírmela.

Hasta el citado año de 1879, los toros, fiesta muy antigua en Zalamea, se celebraban en un corralón de piedra situado en el Ejido. Con anterioridad a esta fecha se forma una sociedad de nombre "Los Arrepentidos", que solicita al Ayuntamiento un solar de 55 metros de diámetro para la construcción de la plaza. Se adjudican los terrenos en subasta pública además de 7 metros alrededor para que en ningún tiempo pueda adosársele otra construcción.

La plaza, construida por el maestro de obras Teodoro Pernil, se inauguró en la feria de septiembre de ese mismo año de 1879. Constaba de un ruedo de 36,60 ms. y un graderío de 8 gradas, además de la zona de toriles y patio de cuadrillas. En 1909 se amplió en 1.500 asientos más, añadiéndole un piso, ampliando su perímetro exterior en aproximadamente 3 ms. y dándole un volumen poligonal que es el que ahora tiene. El aspecto exterior de la plaza en el momento de hacer la visita (abril 95) era de albañilería tosca y sin enfoscar. Su aforo actual asciende a 2.500 localidades, 1.150 de sombra y 1.350 de sol.

La plaza se sitúa, aún hoy, relativamente a las afueras del pueblo, pero a la vez muy cerca del centro y de la iglesia principal de Nuestra Señora de la Asunción. Resulta singular su carácter exento, que se explica por la intención de sus promotores, y que la relaciona con las plazas monumentales que tan populares se harán en las grandes ciudades. Su relación con el campo, con su pasado en el Ejido, también se mantiene, pues siguiendo la calle por la que llegamos del centro a la plaza desembocamos, sin más transición, en el campo. En las inmediaciones de la plaza encontramos también la calle del Matadero. La sociedad "Los Arrepentidos" sigue siendo la propietaria de la plaza y es la que encargó el proyecto reciente de rehabilitación.

Zufre

A la entrada del pueblo un letrero anuncia "Zufre, nido de águilas" y, efectivamente, la plaza es como un nido, encajada en la ladera de la roca sobre la que se enclava el pueblo. Fue estrenada en 1860, según Maeso, y tiene 1.500 localidades. Se situaba en tiempos de su construcción a las afueras de la ciudad antigua, cuyo centro ocupan la Iglesia de la Purísima Concepción y el Ayuntamiento del XVI, ambas construcciones de Hernán Ruiz. El camino, actualmente calle o avenida principal de Zufre, reúne la plaza de un interesante conjunto urbano que constituye hoy el nuevo centro de la población.

Entre el camino y el valle dominado por Zufre, se encuentra la amplia plaza salón y mirador, llamado paseo de los Alcaldes. Alrededor de este espacio urbano de

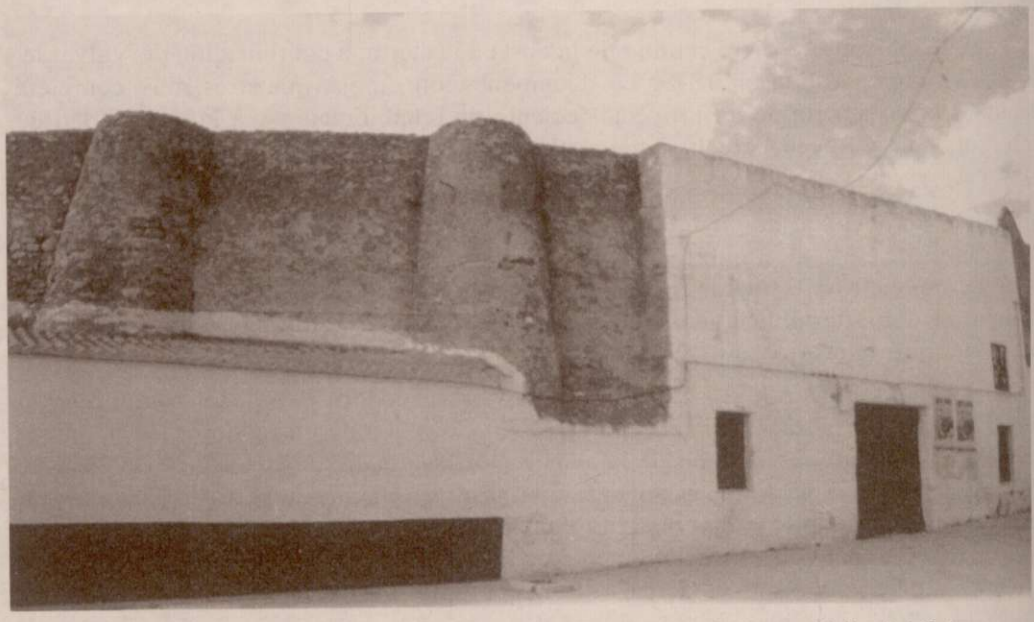


Fig. n.º 12. Fachada y contrafuerte de la plaza de toros de Santa Olalla del Cala (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)

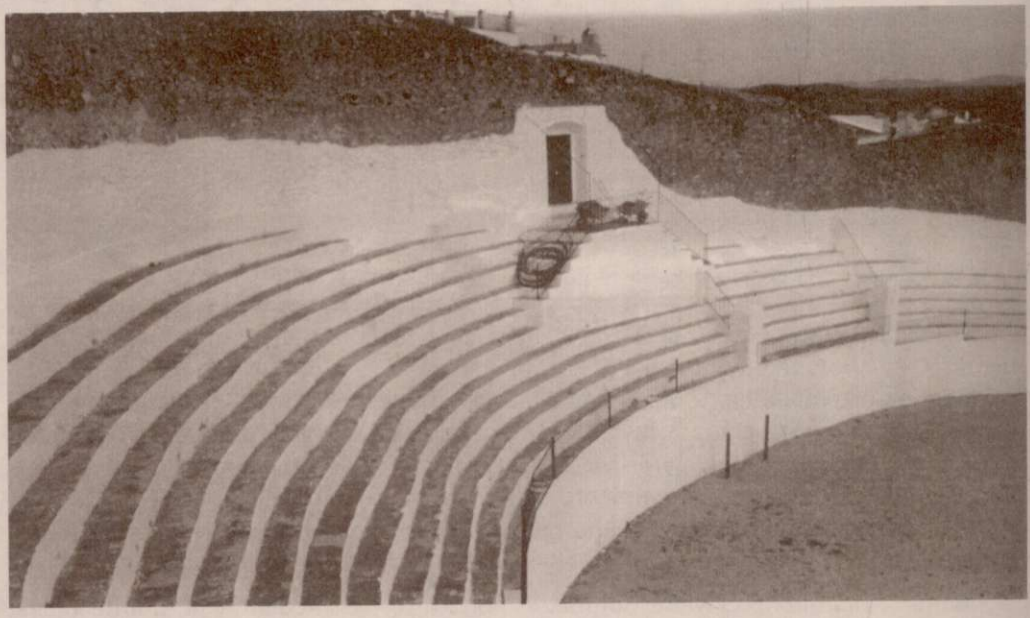


Fig. nº 13. Plaza de toros de Zufre (Huelva) (Fot. de J. Pérez de Lama y R. Cuevas)

amable estilo regionalista se encuentran los edificios principales, entre otros, el mercado, con varias carnicerías. Del otro lado del camino, dando fachada al *salón*, encontramos el volumen cilíndrico, minimalista y blanqueado de la plaza de toros, a la que se llega subiendo unas breves rampas.

El camino serviría de llegada al encierro, como sigue sirviendo a las carreras de caballos que con motivo de la romería del pueblo se celebran desde las ermitas hasta la iglesia de la Purísima Concepción. Estas romerías se celebran el último domingo de agosto y el segundo de septiembre. En septiembre se celebra también la feria, con el toro como protagonista.

El edificio se emplaza adosado a la ladera de la montaña, que asciende pronunciadamente de tal manera que, mientras el acceso por la puerta del suroeste se hace a la cota del ruedo, el acceso por el noroeste tiene lugar por la parte más alta de los tendidos. Las gradas, por tanto, según la fórmula de los teatros de la Antigüedad, se apoyan en la montaña, en la mitad de su perímetro. En la otra mitad se sostienen en el muro de planta de circunferencia, que aparece hacia la calle y el paseo. Por la parte de la ladera de la montaña, que es el lado de la sombra, el graderío tiene mayor número de escalones. Hacia el sol los rangos se van reduciendo. El resultado es la interesante síntesis entre la organicidad de la topografía natural y la racionalidad de la planta circular y el escalonamiento de las gradas, que es tan característico de la mayor parte de las plazas de la Sierra. Los tendidos de la plaza de Zufre, cuidadosamente encalados, son por su altura y amplitud, y por las vistas extraordinarias del Valle, uno de los más bellos de toda la Sierra (Fig. nº 13).

La arquitectura interior de la plaza, como la exterior, es de un depurado minimalismo. Las características más destacables son: el ruedo de albero en la visita efectuada en invierno estaba cubierto de hierba, ausencia de callejón, gradas encaladas con pavimentos cerámicos, carpinterías de madera pintada de rojo, y muro superior, hacia el lado de la montaña con la fábrica de piedra vista. La presidencia se conforma de manera mínima mediante un palco sobre la portada urbana. El paisaje, tanto urbano, como sobre todo, del Valle y la Sierra, constituye el elemento esencial de la experiencia que goza el espectador sentado en la plaza. La plaza cuenta con chiqueros en la parte baja. Se celebran festejos con regularidad en la época previa a la Feria de Sevilla y durante el verano.

Epílogo

No me es posible ofrecer unas conclusiones definitivas, pues el trabajo necesitaría una más rigurosa investigación para hacerlo. No obstante, sí voy a apuntar una serie de ideas y sugerencias. De esta forma el lector podrá sacar las suyas propias, que mucho me gustaría llegar a conocer.

La primera de las cuestiones tiene que ver con el área geográfica que la pesquisa de las plazas con Aracena como epicentro ha ido creando por sí misma. Se revelan dos ejes principales que ordenan en el espacio los 26 ejemplos que aquí he inventariado.

El eje del antiguo Mediterráneo

El primero de ellos es el camino que uniría la costa onubense con la comarca minera, en primera instancia, con la Sierra de Aracena, y al sur de Extremadura.

La inclusión de las plazas que aparecen en este eje, y su vinculación a Aracena, tiene un carácter propositivo. Propone que la vinculación con el Mediterráneo, y con el Mediterráneo antiguo, oriental, esté en relación con la afición taurina en toda la región. El dolmen de la Edad del Bronce de Trigueros, en la base de este eje es el eslabón que sugiere y representa esta propuesta. Como sabemos, el Bronce en Andalucía tiene una significativa influencia orientalizante. Los comerciantes fenicios llegan a Huelva interesados en los metales de las tierras altas, y, como también sabemos, Europa tiene su origen mítico en el rapto de una princesa fenicia por un dios metamorfoseado en toro.

El hecho de que el dolmen, vinculado a una religiosidad de la diosa madre, se encuentre en un paisaje de dehesas taurinas, que tuviera una plaza de toros adosada durante muchos años, que las inscripciones halladas en el mismo nos recuerden el lenguaje de los símbolos ganaderos, que encontremos la misma experiencia de la cueva-galería en muchas de las plazas, y la solidez del eje taurino que asciende desde la Cueva del Zancarrón, Beas, Valverde del Camino, Zalamea la Real, Río Tinto, Nerva, Campofrío, hasta el mismo corazón de la Sierra, estimo que supone un buen número de argumentos a favor de la hipótesis como para considerar este eje integrante de la misma zona taurina que Aracena.

El eje de "la banda gallega"

El segundo eje que se observa es perpendicular al anterior y lo define, aproximadamente, el camino de Sevilla a Aracena y su continuación hasta Aroche y la frontera. En los dos extremos de este camino encontramos la clave del mismo: su tradicional vinculación al Reino de Sevilla y su carácter de frontera durante un buen número de siglos: primero, frontera entre cristianos y musulmanes y, a partir del siglo XIII, entre castellanos y portugueses. El carácter fronterizo y militar de esta región, que se denominó la "banda gallega" más allá del foso natural del Guadiana, permaneció hasta bien avanzado el siglo XVIII en que se estabilizan definitivamente las disputas con el país vecino. Esta circunstancia, que hacía de casi todas las poblaciones fortalezas cuyos castillos aún dominan su perfil, junto a la naturaleza de la Sierra, son las razones condicionantes de la gran tradición taurina de la zona. Para explicarlo reproduzco una cita del libro de Sánchez de Neira, atribuida a un caballero español de 1741, enormemente iluminadora: "Voy a describir la forma en que se celebra (la fiesta de los toros) en Madrid, y por ella se podrá juzgar de las que se verifican en las demás villas, porque no hay gran diferencia entre unas y otras... Hay un gran regocijo universal cuando esta fiesta se anuncia: todo es broma y algazara, y la víspera del día deseado, o se pasea por la tarde en la plaza, o se va a ver los preparativos de la función. Se oye por todas partes la música de diversos instrumentos, y aquel día está de tal suerte consagrado al júbilo, que en él es permitido hacer chocarrerías y necedades que en otra ocasión acarrearían

puñaladas. Algunos días antes van a la Sierra de Andalucía, donde se hallan los toros salvajes más furiosos, y los cogen por estratagema. Hacen empalizadas a lo largo de los caminos, en una extensión de treinta o cuarenta leguas, y llevan las vacas adiestradas en esta faena, a las que llaman mandarinas, las meten entre los bueyes, los toros salvajes se les acercan, aquéllas les huyen, y éstos las persiguen, y de esta manera los atraen a las empalizadas preparadas y los conducen hasta Madrid. Algunas veces, al llegar los toros, que se ven burlados, intentan retroceder por aquel camino y volverse a los bosques, para prevenir lo cual hombres bien montados y armados de medias picas los detienen y les obligan a seguir la ruta, no sin que alguna vez haya dejado de derramarse sangre. Mientras se ocupan de esta caza, otros levantan una gran caballeriza, a que dan el nombre de toril, en medio de la plaza donde debe tener lugar el combate, haciéndola tan espaciosa que sea capaz para treinta o cuarenta toros..." (Sánchez de Neira, 1988, p. 264).

Aunque la mayor parte de las plazas que aquí comentamos se construyen entre 1850 y 1890, se sitúan en pueblos que, desde la Edad Media hasta bien entrada la Moderna, pertenecen al mundo de la frontera de esta sierra de Andalucía de que se habla en la anterior cita. La escena de los toros salvajes conducidos por los caballeros es, en estas regiones, como ahora explicaremos, tremendamente familiar.

Explicaba el profesor Romero de Solís en una reciente conferencia la vinculación de las milicias concejiles de la Edad Media ibérica al mundo del toreo caballeresco (9). Eran estas milicias de caballeros que servían a las ciudades libres, un relevante instrumento de promoción social. Tenían dos funciones principales en las ciudades recién conquistadas: contribuir a los ejércitos mandados por el rey o la nobleza, y aportar comida a las ciudades. Las tierras siempre amenazadas por el enemigo no podían ser cultivadas, por lo que las ciudades se abastecían de las toradas o grandes rebaños silvestres de vacunos que eran corridas por las milicias concejiles, como uno de los más importantes instrumentos estratégicos, a través de las tierras de la frontera. Citando al profesor Romero de Solís, "¡qué espectáculo el de 200 ó 300 caballeros arreando a 500 ó 1.000 toros hasta el interior de una fortaleza asediada! ¡El gran festín! ¡La fiesta más extraordinaria: el alimento y la posibilidad de vivir!".

Esta tradición taurina medieval es la que revive, o recibe una nueva forma, en el positivista XIX, y su permanencia es una de las razones principales de la extraordinaria densidad de plazas en la región, densidad que continúa hacia el norte por la provincia de Badajoz, que también compartió, con Huelva, un mismo carácter fronterizo en la Edad Media. Allí encontramos las importantes plazas de Jerez de los Caballeros, Fregenal de la Sierra, Barcarrota, entre otras también relevantes como Higuera la Real, Bodonal de la Sierra, Fuentes de León, Cabeza la Vaca, Monesterio, Zafra, etc.

Además, la forma medieval de las fiestas taurinas permanece en la memoria colectiva, dando lugar a uno de los tipos de plaza que encontramos en la Sierra: la construida dentro de los recintos amurallados, o estrechamente relacionada con ellos: Aroche, Almonaster, y también, Cumbres Mayores (adosada al castillo) y Cumbres de San Bartolomé (de reciente construcción).

Este estudio hace una propuesta adicional para incluir en la serie, la plaza de toros de Santa Olalla. Aunque esta plaza se sitúa según los cánones expuestos por Francisco Montes (1994, p. 159), a las afueras de la población, su forma evoca, más sutilmente que situándose dentro, el castillo que corona el pueblo al otro lado del valle: ambos recintos son de piedra, vacíos en su interior, rodeados de contrafuertes cilíndricos. La plaza es una heterotopía del recinto amurallado.

El tipo decimonónico

Otra de las ideas que propone la recopilación de este *Catálogo* es la decantación de un cierto tipo de plaza decimonónica de la Sierra, al que ya he ido aludiendo en las descripciones.

Sus principales rasgos podemos encontrarlos en los textos de la época. Dice, en 1836, Francisco Montes *Paquiro* en su *Tauromaquia completa*: "Las plazas de toros deben estar en el campo a corta distancia de la población... deberá haber una calzada de buen piso para las gentes que vayan a pie a la función...". Aunque Montes, o su escribano, continúa comentando que las plazas "deberían estar construidas con la mayor solidez y el gusto más exquisito... pues son edificios públicos", más bien parece que esté refiriéndose a un deseo o propuesta que a una realidad (1994, pp. 159-160). Sánchez de Neira, hacia 1879, escribe cuando expone la voz "plaza de toros" en su *Gran Diccionario Tauromáquico*: "deben tener un redondel para la lidia de cincuenta a sesenta metros de diámetro, no más, completamente limpio, igualado y enarenado... una barrera fuerte y bien construida, y las entradas y asientos lo más cómodo posible..., pero a las cuales no dé paso ni el redondel de la plaza, ni el callejón de la barrera. Lo demás ya es cuestión artística, en que el talento del arquitecto se desarrolla más o menos, según su alcance o medios de que pueda disponer" (1988, pp. 447-448). A continuación, en la provincia de Huelva, cita únicamente la plaza de Zalamea la Real, acabada ese año.

Las plazas que he denominado del tipo decimonónico serían por orden cronológico: Cortegana (1852), Zufre (1860), Aracena (1864), aunque bastante retocada posteriormente, Zalamea (1879), Río Tinto (1882), hoy desaparecida, Valverde del Camino (1882), Fuenteheridos (1884), Higuera de la Sierra (1888), Nerva (1888), Santa Olalla del Cala (1911) y las de Castaño del Robledo, Galaroza, Castillo de las Guardas y, posiblemente, Jabugo, de las que "no se saben" las fechas de construcción. Todas estas plazas citadas pueden explicarse, perfectamente, por los dos textos anteriormente reproducidos de *Paquiro* y Sánchez Neira. Además, la de Aroche (s.f.) y la de Almonaster (¿1821?) comparten características constructivas aunque, por situarse dentro de los castillos, no correspondan tan precisamente al tipo.

Todas estas "plazas decimonónicas" fueron construidas en las afueras de las poblaciones, próximas a los ejidos y las veredas o cañadas por donde llegarían los encierros. En casi todos los casos encontramos una amplia calle que las comunica con el centro de la población. En un buen número de ejemplos, esta calle y la plaza misma

se han convertido en catalizadores del crecimiento urbano, por lo que ya han dejado de estar en las afueras.

En muchos casos, las plazas se adosan a una ladera, de manera que parte del graderío se apoya en ésta, según la fórmula característica de los teatros de la Antigüedad. Como en aquéllos, las gradas se adaptan en forma y en número al relieve natural, siendo una de las características sobresalientes y evocadoras de estas plazas casi rurales.

Como señala Sánchez de Neira, las plazas están dotadas de los elementos mínimos para poder ser consideradas como tales. Todo lo demás, de acuerdo con la sabiduría de la arquitectura popular, ha sido considerado superfluo y, por tanto, eliminado. El lenguaje se compone de un código minimalista de enorme eficacia: fábricas de piedra, cal para los elementos más destacados que incluyen la portada, los tendidos y la barrera –a veces, sólo se encala la presidencia, dejando el resto de las gradas en la textura y el color de la piedra–; rojo sangre de toro para todas las carpinterías, esto es, portajes y burladeros; el color rojo incorpora, casi siempre, detalles en blanco –entre éstos el más destacado es el círculo macizo o "luna" sobre los burladeros–; por último, el ruedo de albero, que tenemos que juzgar como exportación sevillana pero no por eso dejar de valorar su sobresaliente aportación estética al conjunto. En el interior de la plaza, la constante que destacaría, sobre todo en comparación con las plazas de las grandes ciudades, es la conexión visual con los principales elementos urbanos y del paisaje natural en que se enclava el pueblo a la que pertenece. Sentado en la plaza el espectador mira la fiesta, pero a la vez, percibe la relación de la comunidad con la iglesia, con el castillo y con el territorio. Zufre y Aracena serían dos ejemplos espectaculares. En el caso de Aracena, con sus palcos de posterior construcción que la alejan del tipo serrano, esta relación es especialmente interesante para los sevillanos: recuerda mucho la que existía, según comprobamos en las imágenes del siglo pasado, entre la Maestranza y la nave enorme de la Catedral y la Giralda, estableciendo una sorprendente resonancia entre los dos templos: el de la cristiandad y el de la tauromaquia. En Sevilla esta conexión se perdió, en el presente siglo, cuando Juan de Talavera completa el círculo de las arquerías superiores.

Otra de las constantes del tipo serrano, de la que tampoco participa Aracena, es la ausencia de callejón propiamente dicho. Se salva en ocasiones, con interesantísimas troneras en la fábrica de los tendidos. En casos sobresalientes, como el de Aroche, estas troneras-burladero, dan a un callejón como excavado en la piedra, cubierto por falsas bóvedas, que evoca, a la vez, la solución de los anfiteatros antiguos y las galerías dolménicas.

La serie de los cosos

Un grupo de poblaciones celebran sus fiestas en los cosos o plazas situadas a la entrada de la población, hasta donde se corría el ganado y donde se encerraba en corrales construidos para la ocasión. La permanencia de esta forma antigua de la fiesta, en lugares como Linares de la Sierra, Hinojales, Santa Ana la Real y Cumbres de San

Bartolomé (hasta fechas bien recientes) nos permite imaginar la evolución general de la fiesta en la Sierra. El caso de Santa Ana, en donde *El Toro*, la principal fiesta del pueblo, se celebraba en la plaza hasta hace muy pocos años, nos ayuda a imaginar cómo sucedería la transformación de las formas antiguas de la fiesta a las modernas.

La singularísima plaza de Cumbres Mayores también podría interpretarse como una evolución particular del coso. En el caso de Zalamea, hemos comentado que las fiestas de los toros se celebraban en un corralón de piedra en el ejido hasta que, en los años 70 del siglo pasado, se constituye una sociedad con el intrigante nombre de "Los Arrepentidos", que acomete la construcción, con la ayuda del Ayuntamiento, de una plaza de nueva planta.

En general, la construcción intensiva de plazas en la Sierra durante el romántico pero, a la vez, racionalista siglo pasado, supone un desplazamiento de la fiesta popular hacia la fiesta culta.

Permanencia de la relación con lo sagrado; plazas vinculadas a ermitas

Finalmente, identificaría otra serie de plazas caracterizadas por su vinculación a ermitas o prácticas religiosas que interpreto como una permanencia de la relación con lo sagrado que caracterizó a la fiesta en sus momentos originarios. Dentro de esta serie encontramos las plazas de la Ermita de Santa Eulalia, junto a Almonaster, en la que la relación con lo sagrado se remonta a tiempos antiguos, como puede comprobarse por los restos de un monumental túmulo romano sobre el que se edifica la ermita; la desaparecida plaza de toros del cerro de San Cristóbal, también en el término de Almonaster; la de Campofrío, cuyo origen está vinculado a la cofradía del Apostol Santiago de la localidad; y la de Fuenteheridos, que fue derribada y reconstruida a finales del siglo pasado, para desvincularla de la Ermita del Señor a la que estaba adosada, relación que ya no se consideraba oportuna.

Además de la vinculación física y concreta de los anteriores ejemplos, como ocurre en casi toda España, las ferias y corridas taurinas tienen lugar coincidiendo con las fiestas de los patrones, romerías y otras celebraciones religiosas, muchas de ellas, por supuesto, situadas sobre las fechas clave de una religiosidad más antigua.

Una anécdota picassiana como conclusión

Resulta asombroso el número de plazas de toros que encontramos en esta región situada en una de las provincias más pobres de España. A lo largo de menos de 50 años se construyen plazas en casi veinte pueblos de la Sierra, lo que supone, para esta región, la principal obra civil del siglo. En la mayor parte de los pueblos, la plaza de toros se convierte en el tercer edificio público en importancia de la estructura urbana, después de la iglesia y el castillo. Nos puede dar una idea de la escala relativa de estas obras, el que muchos de estos pueblos son tan pequeños que toda su población adulta cabría, por supuesto, dentro del castillo pero, también, en la iglesia y, en la plaza de toros.

Esta circunstancia me hace recordar una anécdota de Picasso, que nos permite acabar recordándole y, además, con una nota de humor. A caballo entre los siglos XIX y XX, decía el grabador de los minotauros, que el ideal de vida de un español era ir por la mañana a misa, por la tarde a los toros y, por la noche al burdel (Marcadé, 1993). Podemos decir, entonces, que gracias a los constructores decimonónicos de plazas, los habitantes de la Sierra pudieron disfrutar, al menos, de dos tercios del ideal español.

Notas

(1) El presente trabajo ha sido realizado con la colaboración de Ramón Cuevas y Teresa Cruz, estudiantes de arquitectura.

(2) Comunicación verbal del profesor Pedro Romero de Solís en la mesa redonda "Historia del toreo en el barrio de San Bernardo". 1995.

(3) Entre los libros que más hemos consultado debemos destacar el *Catálogo de Plazas de Toros* de los arquitectos Díaz-Recasens y Vázquez Consuegra, así como la obra sobre las *Plazas mayores y de toros* de Francisco López Izquierdo.

(4) Para cada una de las plazas se ha rellenado una ficha detallada que incluye los siguientes puntos: 1. Sumario; 2. Antecedentes geográficos e históricos; 3. Aspectos urbanos; 4. Emplazamiento; 5. El edificio, la función; 6. Aspectos constructivos; 7. Aspectos simbólicos. El texto que sigue es un resumen de las fichas.

(5) La plaza de toros de Campofrío ha sido recientemente inscrita en el Catálogo de Bienes Culturales de Andalucía.

(6) Fernández Salcedo evoca la atracción que provocaba en las fiestas la famosa banda El Empastre en una de las historias recogidas en su libro *20 toros de Martínez*.

(7) La información local me ha sido suministrada por Antonia Romero, encargada del centro de información en Cumbres Mayores del Parque Natural de las Sierras de Aracena y Picos de Aroche, a quien desde aquí deseamos expresar nuestro agradecimiento.

(8) Puede compararse, por ejemplo, el hierro de D. Manuel Valladares de Huelva, en Sánchez de Neira, con los pictogramas del Dolmen de Soto según los recoge el profesor Jiménez Martín (1980).

(9) Comunicación verbal del profesor Pedro Romero de Solís en la arriba citada conferencia.

Bibliografía

Aldecoa, I.: *El amor y otras frutas amargas.* Alianza. Madrid, 1994.

Cossío, J.M.: *Los Toros. Tratado técnico e histórico.* Espasa-Calpe. Madrid, 1951.

Díaz Cañabate, A.: *Tipos y sainetillos del planeta de los toros.* Prensa Española. Madrid, 1976.

——— *El mundo de los toros*. Everest. León, 1987.

Doctorow, E.L.: *Ragtime*. Random House. New York, 1991.

Fernández Salcedo, L. *Trece ganaderos románticos*. Egartorre. Madrid, 1987.

——— *Veinte toros de Martínez*. Egartorre. Madrid, 1990.

Halcón, M.: *Recuerdos de Fernado Villalón*. Alianza. Madrid, 1969.

Jiménez Martín, A. et al: *Almonaster la Real*. Junta de Andalucía. Sevilla, 1991.

——— *Huelva monumental*. Delegación Provincial Ministerio de Cultura. Huelva, 1980.

Leiris, M.: *Espejo de tauromaquia*. Turner. Madrid, 1995.

López del Ramo, J.: *Por las rutas del toro*. Espasa-Calpe. Madrid, 1991.

López Izquierdo, F.: *Plazas mayores y de toros*. Egartorre. Madrid, 1992.

Marcadé, B.: "La cuadratura del círculo". En: *Picasso. Toros y toreros*. Ajuntament de Barcelona. Barcelona, 1993.

Montes, Francisco, Paquiro. *Tauromaquia completa*. Turner, Madrid, 1994 [1836].

Patronato Provincial de Turismo de Huelva: *Guía de la sierra de Aracena y Picos de Aroche*. Huelva (s.f.).

Peña y Goñi: *Lagartijo y Frascuelo y su tiempo*. Espasa-Calpe. Madrid, 1994.

Sánchez de Neira, J.: *El toreo*. Turner. Madrid, 1988 [1896].

Vázquez Consuegra, G. & Díaz Recasens, G.: *Plazas de toros*. Junta de Andalucía. Sevilla, 1992.

Villalón, F.: *Obras: (poesía y prosa)*. Trieste. Madrid, 1987.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

LA TRADICIÓN TAURINA EN EL NORESTE DE LA PROVINCIA DE GRANADA

Javier CASTILLO FERNÁNDEZ
Centro de Investigaciones Etnológicas
"Ángel Ganivet". Granada

Resumen

Este artículo trata de aportar algunos datos sobre una zona de Andalucía, el norte de la actual provincia de Granada, no especialmente taurina y donde se conservan pocas fiestas populares de toros. Esto no fue siempre así y a partir de tres casos se analiza el desarrollo histórico de este tipo de fiestas: desde la evolución hacia el toreo moderno (caso de la ciudad de Baza) hasta la desaparición de los encierros a causa del Reformismo Borbónico (caso de Cúllar), pasando por la única fiesta que se conserva (Castril), aunque manteniendo un difícil equilibrio entre tradición y renovación. El trabajo se basa en la conjunción de dos metodologías diferentes pero perfectamente complementarias: la labor archivística, típica del historiador, y el trabajo de campo, más propia del antropólogo.

* * *

Se suele decir que las fiestas de toros son tan antiguas como la propia cultura mediterránea. En el caso del Reino de Granada, si bien es cierto que los nazaríes pudieron ser aficionados a este tipo de festejos (Arié, 1982: 316) fueron los repobladores castellanos los que introdujeron los encierros de toros.

La zona norteña de la actual provincia de Granada (comarcas de Baza y Huéscar) constituía desde época musulmana una región eminentemente ganadera, cuya importancia aumentó considerablemente tras la conquista castellana. La expansión bovina, centrada en los lavaderos de Huéscar, convirtió a la zona en un área de concentración y redistribución de la lana de gran parte del sureste español. Esta relevancia de la oveja ha dejado en penumbra al ganado bovino. Los ricos pastos de las sierras de nuestras comarcas garantizaban la alimentación de las cabañas vacunas locales que abastecían la demanda local y la de amplias zonas de la actual provincia almeriense (Río Almanzora, Sierra de Filabres, Río de Almería...). Eran varias las actividades que demandaban gran cantidad de ganado bovino: la labranza, la industria cárnica y de curtidos, el transporte... La introducción de la mula fue relativamente reciente y no desbancó a las vacas hasta el siglo XVIII. Todavía a finales del siglo pasado se celebraban ferias de ganado en la comarca dedicadas exclusivamente a los bueyes, como la renombrada de Caniles (1).

Lo que parece indiscutible, aunque no determinante *per se*, es que las localidades con sierras y terrenos de alta montaña en sus términos, y que por tanto contaban con una destacada cabaña bovina, desarrollaron preferentemente ciclos festivos taurinos frente a otras localidades situadas en el llano. Ejemplos no faltan en los alrededores. Sierra Nevas (marquesado del Cenete), Sierra de Baza (Baza y Gor), Sierra de Castril (Castril) y, en la colindante provincia de Jaén, la Sierra de Segura (Siles, Santiago de la Espada, Orcena...).

A partir de estos precedentes voy a intentar analizar tres casos de fiestas taurinas correspondientes a otros tantos desarrollos locales e históricos tomados de nuestra zona de estudio: las comarcas de Baza y Huéscar. Cada uno constituye un ejemplo del diverso destino que a lo largo de los siglos han sufrido las fiestas de toros en el noreste de la provincia granadina.

Baza: evolución hacia el toreo moderno urbano

Desde finales del siglo XV hasta nuestros días la tradición taurina se ha mantenido en Baza evolucionando, a grandes rasgos, como en el resto de la geografía española. En primer lugar, conviene destacar que los encierros de toros se realizaban en fechas concretas formando parte indisoluble del ciclo festivo y religioso bastetano, que durante el siglo XVI era el siguiente:

- 2 de febrero: La Candelaria.
- mayo-junio: Corpus Christi.
- 24 de junio: San Juan.
- 25 de julio: Santiago.
- 8 de septiembre: Nuestra Señora de la Piedad (2).
- 13 de noviembre: San Leandro.
- 4 de diciembre: Santa Bárbara (3).

Algunas de estas fiestas no se entendían si no era con encierros de toros. Las primeras referencias a este tipo de diversiones en la ciudad de Baza se remontan nada menos que al emblemático año de 1492 (4).

Sin embargo, a lo largo del siglo XVI, tanto la festividad de San Juan como la de Santiago fueron las que indefectiblemente contaron con espectáculos de este tipo. Ambos santos daban nombre a sendas parroquias de la ciudad: la de San Juan Bautista, donde habitaban mayoritariamente los moriscos, y la de Santiago, ocupada por los labradores, ganaderos y artesanos cristiano-viejos (5).

Como sabemos, la festividad de San Juan o solsticio de verano, se celebraba ya en época nazarí (Arié, 1982: 311-312) y siempre fue propicia a encierros taurinos y otro tipo de celebraciones acuáticas, de fuego, soldadescas y representaciones de moros y cristianos (Brisset, 1992). En Baza todos los años se lidiaban y corrían varios toros el día del santo y durante su octava. Era tanta la afluencia de público que se llegaba a

arrendar el monopolio del abasto del vino y de la carne ese día (6). La cofinanciación de los encierros era frecuente y el cobro de entradas para presenciar los espectáculos ya se practicaba. Otras festividades contaron, ocasionalmente con encierros taurinos como el día de Santa Bárbara (7) o el día del Corpus (8).

Como en el resto de ciudades españolas las corridas de toros, desde la Baja Edad Media hasta comienzos del siglo XVIII, iban inevitablemente unidas a los juegos de cañas (Deleito, 1988: 84). Estos entretenimientos de tradición fronterizo-musulmana pretendían que los caballeros se ejercitaran en los combates a caballo, formándose para ello dos cuadrillas que se acometían con ficticias lanzas arrojadizas. Las autoridades siempre fomentaban tales espectáculos, que además de realzar públicamente el prestigio social nobiliario, permitían mantener viva en el reino de Granada, en general, y en la ciudad de Baza, en particular, la tan necesaria tradición guerrera para controlar a los enemigos internos (rebeliones moriscas) y externos (ataques berberiscos a la costa) (9).

Los regocijos taurinos, además de los ciclos festivos ordinarios, cumplían un importante papel dentro de las celebraciones que el concejo quería resaltar. Se convertían, por tanto, en una expresión del poder local y, por ende, de la Corona. Desde la elección imperial de Carlos V al nacimiento de Alfonso XII cualquier acontecimiento digno de relevancia se celebró en Baza con corridas (10). Los regocijos de toros por buenas noticias relacionadas con la Corona son los que más referencias documentales han dejado: natalicios como el de Alfonso XII (Magaña, 1978, II: 171-174), bodas como la de Carlos II (ibídem, I: 528), curaciones del mismo y enfermizo rey (ibídem, I: 527)), coronaciones como la ya reseñada de Carlos V o las de Fernando VII e Isabel II (Programa, 1947)... Lógicamente cuando el absolutismo dejó paso al liberalismo, la aprobación de una constitución, como la de Cádiz de 1812, también fue celebrada en la ciudad con una corrida de novillos (Magaña, 1978, II: 104).

Esta tradición taurina, tan arraigada en la totalidad de los estamentos sociales bastetanos, sufriría los embates de la moral ilustrada que desde la segunda mitad del siglo XVIII prodigó todo tipo de controles y prohibiciones de espectáculos taurinos. Ni siquiera las acostumbradas albricias por las buenas nuevas del Trono se celebraron con encierros de toros. En 1783 para festejar el natalicio de los hijos de Carlos III el rey ordenó a la ciudad de Baza que "se celebren fiestas honestas y no corruptivas, excluyendo las fiestas de toros y novillos" (García de Paredes y Fernández Segura, 1985: 138). Tendencia que culminaría con la publicación en 1790 del famoso *Informe sobre los espectáculos* de Jovellanos (Álvarez Santaló, 1995). Precisamente será a finales del Siglo de las Luces cuando se produzca la definitiva escisión en lo que algún autor ha denominado las dos vertientes de la fiesta: la *urbano-burguesa*, regulada y tolerada, frente a la *rural-etnológica*, perseguida y proscrita (11).

Con el devenir de los siglos, al mismo tiempo que evolucionaba la tauromaquia, los ámbitos urbanos donde se celebraron las corridas y encierros en Baza variaron enormemente. La plaza mayor de la ciudad, acondicionada con andamios y palenques, fue el lugar preferido durante los siglos XVI y XVII (12). En el XVIII los festejos

taurinos en Baza se trasladaron a las afueras de la ciudad, a la zona de la Cava Alta, donde aún hoy se conserva un callejón denominado expresivamente "del Toril". Según algunos autores esta sería la ubicación de la primera plaza de toros estable de Baza (García de Paredes y Fernández Segura, 1985: 139).

Después de las trabas ilustradas el toreo reglamentado adquirió más fuerza si cabe. En 1799 se organizaron corridas para subvenir los gastos que en la ciudad había ocasionado el envío de tropas y bastimentos a la guerra contra la Convención francesa (Magaña, 1978, I: 586). La imagen no puede ser más sugerente: ¡la tradicional fiesta española haciendo frente a los revolucionarios franceses! (13).

Según los autores citados, "en 1800 la duquesa de Abrantes cede en Rabalía para construir los toriles de una nueva plaza de toros, cercada solamente de madera. En 1801 se hace la cerca de obra y se cubre la parte que tenía gradas, quedando en forma de anfiteatro. Don Manuel Cossío y don Pedro Robledillo, regidores encargados de la construcción de la nueva plaza, se gastan en la obra los dineros del Real Pósito y los destinados a la construcción de la nueva cárcel, en total 13.521 reales de vellón" (García de Paredes y Fernández Segura, 1985: 140). Durante la ocupación francesa la plaza se encontraba arruinada, aunque se celebraron corridas, situación que persistía aún en 1833. Por fin, sería reconstruida totalmente en 1849 y utilizaba hasta finales de siglo (14).

Desde la reedificación de la plaza la frecuencia de los espectáculos taurinos aumentó considerablemente. El incremento de la población y el desarrollo económico de la zona (explotaciones mineras, auge del negocio del esparto...) provocaron una auténtica "fiebre taurina" en Baza. La profusión de carteles, noticias y todo tipo de datos así lo atestigua, y bien podrían dar lugar a un estudio específico que no es el objeto de éste. Sólo destacar que de las crónicas taurinas que conocemos se pueden sacar algunas conclusiones sobre las corridas de la segunda mitad del siglo pasado.

- las fechas más corrientes eran los días de la feria de ganados, destacando el 11 y el 13 de septiembre, aunque se celebran corridas durante todo el verano.
- el origen del ganado no era autóctono. La mitad de las reses lidiadas solían ser de muerte, entre las cuales se intercalaban otras tantas que eran sólo capeadas. El público podía participar activamente en estas capeas.
- los diestros solían pertenecer a una o varias cuadrillas procedentes de Granada, Córdoba, Cartagena... que repetían su actuación durante varios años.
- frecuentemente las corridas se compaginaban con otro tipo de espectáculos de todo tipo: circo, gimnasia...

La tercera, y por ahora, última plaza de toros se erigió en Baza en 1903. Para ello se constituyó una sociedad denominada "La Regeneración", impulsada por Ramón Giménez "Caldera", que sacó al público acciones con un valor nominal de 125 pesetas (15). Una de las particularidades de esta plaza es que la mitad de su circuito está excavado en el terreno, siendo los chiqueros y toriles subterráneos y los tendidos de

sombra modelados sobre la tierra gredosa. No en vano el coso se encuentra en el populoso barrio de "Las Cuevas", además de ser las construcciones trogloditas muy frecuentes en toda la comarca de Baza. No es ésta la única plaza de la zona con esas características (16).

Entre las ventajas que los promotores alegaban para la edificación de una nueva plaza, además de las económicas dimanadas de la afluencia de forasteros, destacaba la idea de "coadyuvar humildemente a que nuestra ciudad llegue a ocupar el puesto que le corresponde por los adelantos y reformas que en ella se introduzcan, como construcción de teatro, plaza de abastos, y tantas otras como pueden realizarse merced a la redentora idea de la asociación". El ideal regeneracionista, ya expresado en el mismo nombre de la sociedad, era un lugar común en la mentalidad burguesa bastetana desde mediados del siglo XIX (Castillo Fernández, en prensa). Esta nueva obra era nada menor que el progreso reflejado en el signo de distinción urbana que representaba la existencia de una moderna plaza de toros, uno más de los equipamientos de una incipiente capital comarcal que le diferenciaría de las poblaciones rurales de su entorno geográfico.

Cúllar: ejemplo de una fiesta perdida

Esta localidad no cuenta actualmente con festejos de toros y ni siquiera en la memoria colectiva queda constancia. Sin embargo hace varios siglos existieron relacionados, como casi siempre en el ámbito rural, con celebraciones religiosas. Las escasas referencias que he encontrado obedecen a una misma motivación: intentos de las autoridades de controlar y prohibir los encierros de toros.

Es difícil datar el origen de la tradición taurina en el lugar. La primera referencia es de 1688, aunque la costumbre de correr toros era evidentemente más antigua. Ese año se produjo un conflicto entre el alcalde mayor de la villa y los vecinos del pueblo (representados por los dos comisarios de los toros y los dos hermanos mayores de la festividad de San Miguel) que pretendían construir un corral en una esquina de la plaza del pueblo para correr toros el día del arcángel. Al parecer ese no era el lugar tradicional, por lo que el alcalde mayor, y con él la mayoría del ayuntamiento, prohibieron el encierro (17). Después de tres días de tensión en el pueblo el cabildo municipal, finalmente, llegó a un acuerdo y autorizó el encierro:

"Atento que esta villa en las fiestas que cada año hace al Santo Christo y Nuestra Señora del Carmen por remate de fiestas de uso y costumbre el que se corran toros, y los vecinos sienten mucho el que se estorbe el correrlos este año. Acordaron (...) que se corran los toros según a sido costumbre, haciendo el toril en la parte y lugar donde a sido costumbre. Y que el corral que se a pretendido hacer no se haga, sí que se limpie la plaça y todo el rincón de ella emparexándola de forma que quede llena y limpia" (18).

Por tanto al menos tres advocaciones contaban en Cúllar durante el siglo XVII con celebraciones taurinas. Sin embargo, el patrón de Cúllar es desde el siglo XVIII San Agustín, y por entonces era costumbre organizar encierros en sus fiestas, que tenían (y

tienen) lugar a finales de agosto. Pero desde mediados de la centuria los gobiernos ilustrados ejercieron una creciente presión contra los festejos taurinos de tipo *rural-etnológico*: primero obligándoles a pedir licencia gubernativa, posteriormente prohibiéndolos radicalmente. Cúllar no se salvó de este control que provocaría a la postre su desaparición. Desde aproximadamente 1750 ó 1752 los encierros taurinos no se celebraban tanto a causa de los repetidos años de malas cosechas "como porque dicen que huvo una venida para que no se hicieran fiestas, sin licencia, de toros" (19). En 1760 una serie de circunstancias provocaron que los vecinos decidieran recuperar sus tradiciones. En primer lugar, para olvidar una desgracia colectiva en forma de epidemia: "este año, a causa de aver avido muchas enfermedades se juntaron y aclamaron la gente del pueblo y alentaron a los comisarios para que se hicieran". Asimismo para solemnizar la subida al trono del nuevo rey que coincidió con la fecha de las fiestas: "Y saviendo que por entonces se hacían por todas las partes en celebridad de la coronación de nuestro rey el señor don Carlos Tercero, que Dios guarde, en la misma festividad y con el propio motivo su merced los permitió en este pueblo. Y también por aver perdido la licencia los comisarios de San Agustín y en celebridad del dicho santo". Por tanto "después del día de San Agustín por el mes de agosto de este año hubo en esta villa en dos días dos festejos de toros. Y en ellos cada día se mató un toro y corrieron novillos y bacas en celebridad del mismo santo".

Desgraciadamente, ni el ayuntamiento ni los vecinos sabían que los gobiernos del ilustrado monarca, al que intentaban agasajar con tales encierros, resultarían ser los mayores detractores de la fiesta. La sanción fue bastante dura: una multa de cuarenta ducados al alcalde mayor del lugar, que en adelante se lo pensaría bastante a la hora de autorizar un encierro. Creo que este fue el principio del fin de las fiestas de toros en el pueblo, como en muchas otras villas españolas.

En cualquier caso durante el actual siglo se han realizado varios intentos, sin mucho éxito, de celebrar corridas y encierros de vaquillas en Cúllar. A las afueras del pueblo se conserva un corral con pretensiones de coso taurino excavado en el terreno que se utilizó tras la guerra civil. Ocasionalmente se ha corrido alguna vaquilla (fiestas de moros y cristianos, fiestas de Venta del Peral) pero sin que hayan logrado arraigar de nuevo los encierros.

Castril: entre la tradición y la renovación

En 1760 el receptor real que visitó Cúllar también recaló por Castril. De las pesquisas de su visita resultó "que de tiempo inmemorial a esta parte había sido costumbre de celebrar en obsequio a Ntra. Sra. del Rosario y del Cristo del Consuelo dos días de regocijos de toros, que era juntar algunos novillos y vacas y correrlos sin matar res alguna" (20). La consiguiente sanción, al contrario que en Cúllar, no logró acabar con los encierros en Castril.

Y es que la tradición taurina es muy antigua en el lugar. No en vano Castril está enclavado en un paraje de imponentes sierras y abundantes pastos de gran relevancia

ganadera antes y después de la conquista castellana. La temprana repoblación con cristianos y su cercanía y relación con otras zonas taurómacas, como la Sierra de Segura, afianzaron más pronto que tarde este tipo de festejos.

Todavía hoy se celebran sueltas de vacas durante la feria y fiesta de Ntra. Sra. del Rosario y Cristo del Consuelo, en la primera semana de octubre. Los encierros se realizan el viernes, sábado y domingo últimos de las fiestas. Antiguamente, en los tres primeros días de la semana se celebraba feria de ganados, que los castrileños recuerdan como de ganado mular aunque es muy posible que anteriormente fuera de bueyes. La supervivencia de los encierros, que atraen a muchos emigrantes y forasteros del resto de una comarca sin tradición taurina popular, parece garantizada. Al menos de momento, pues una serie de factores de nueva aparición han modificado y condicionado la fiesta en los últimos tiempos. Analicémoslos.

El principal "handicap" que ha transformado la fiesta ha sido la desaparición del ganado bovino en el pueblo. No hace tanto tiempo una abundante cabaña vacuna pastaba en la sierra de Castril durante el verano, y al llegar el invierno se desplazaba a través de las montañas hasta Sierra Morena. La falta de pastos en las cumbres, la declaración de Parque Natural de la Sierra de Castril y los últimos años de sequía han provocado la desaparición de este tipo de ganado. Hasta hace tres lustros existieron algunos toros y vacas en los montes del lugar que se utilizaban para los encierros (21). Ocasionalmente, incluso animales dedicados a faenas agrícolas eran prestados por sus dueños para correrlos durante los días de encierro; la substitución por maquinaria agrícola también provocó su desaparición. Por tanto, de diez años a esta parte las vacas para las fiestas las adquiere el ayuntamiento en pueblos de la provincia de Jaén enclavados en Sierra Morena, como Baños de la Encina, Santisteban del Puerto o Vilches, o relativamente más cercanos, como Santiago de la Espada.

La pérdida de las ganaderías vacunas ha afectado a la celebración desde todos los puntos de vista: organizativo, económico, participativo... Con anterioridad los encierros los supervisaba la hermandad religiosa que se encargaba de las fiestas. Los vecinos ganaderos cedían sus animales para correrlos, y el ayuntamiento, a cambio, no les obligaba a pagar su cuota de herbaje en los montes de titularidad municipal. Las vacas, de hasta cinco y seis años, se traían desde la sierra y el encierro propiamente dicho comenzaba en la entrada del pueblo hasta llegar a la plaza del ayuntamiento, que se encontraba perfectamente acondicionada para la ocasión. Una vez allí se corrían por los mozos, sin maltratarlas ni sacrificarlas (como ya se expresaba en la visita de 1760), puesto que eran de propiedad privada.

Las cercas y andamios del efímero coso que se construía en la plaza del pueblo también corrían a cargo del vecindario a través de un ingenioso sistema: cada vecino alquilaba al ayuntamiento un determinado número de metros de barrera y tendido, que se encargaba de construir personalmente con madera de álamo, de pino o tablones diversos. Durante las funciones taurinas el arrendatario aposentaba a familiares y amigos y se encargaba de cobrar a los forasteros que deseaban ver la fiesta desde su porción

del tablado. Las personas que se comprometían a confeccionar el toril y la zona de presidencia y músicos no estaban obligadas a pagar nada al ayuntamiento, aunque sí cobraban a los forasteros que se colocaban en esas zonas.

En una palabra, la fiesta se autofinanciaba y todos los vecinos participaban en su organización. Actualmente la situación ha cambiado enormemente desde la desaparición del ganado bovino, quedando la hermandad y el vecindario en un segundo plano, aunque las peñas juveniles velan para que el encierro se celebre sin ningún problema. El ayuntamiento es el que se encarga de todo: compra las vacas y paga su transporte desde lugares alejados, da a contrata la elaboración de la plaza, que consume muchos jornales además de madera y maromas de esparto, pide los permisos... El encierro por las calles del pueblo también se ha perdido, pues el ganado se descarga, aún afectado por el viaje en camión, directamente en los toriles para ser corrido únicamente en la plaza. Los crecientes gastos han provocado que el ayuntamiento no pueda subvenir a tantos desembolsos (22) y este año (1995), ante la posibilidad de la no celebración de los encierros, las peñas y los vecinos particulares han trabajado desinteresadamente para levantar los tablados.

En 1994 se intentó recuperar el tradicional encierro desde la sierra. Para ello se adquirieron las vacas en Santiago de la Espada, lugar desde el que varios mayorales a caballo y cabestros las condujeron, a través de la sierra, hasta Castril. El ganado se corrió desde la "Almazara de Cabezeras" y el encierro resultó muy lucido. Todos los informantes coincidieron en que el ganado embestía mejor y estaba más ágil que las mareadas vacas que viajan en camión desde Sierra Morena. El problema es que resultó mucho más caro, y el endeudado ayuntamiento no lo ha vuelto a repetir. Para algunos vecinos la solución sería construir una plaza estable, metálica o de obra, en las afueras del pueblo para no tener que gastar el dinero que anualmente se dedica a los jornales de montar y desmontar los tablados, asegurando además un mayor aforo.

Como muestra de las diversas transformaciones que sufren las fiestas de toros en Castril, desde hace unos cuatro años, además de los encierros de octubre se vienen realizando otros durante la festividad de la Asunción, en el mes de agosto. Castril, como toda la zona norte de Granada, es un pueblo de emigración endémica y muchos paisanos sólo pueden regresar durante el verano, lo que ha provocado la aparición de estas nuevas fiestas. La particularidad de esta corrida de vacas es que se celebra en el otrora caudaloso río de Castril: en el "Charco" o vado que hay en las inmediaciones del pueblo. Para ello se cerca una parte del cauce y vacas y mozos corren y nadan en una confusa algarabía. Estos nuevos encierros han atraído gran número de emigrantes y forasteros, por lo que al decir de algunos castrileños estas fiestas están "tomando más fuerza" que las de octubre y puede que algún día lleguen a suplantarlas.

Por último, uno de los principales problemas con que cuenta éste, y la mayoría de encierros, son los legales. Además de los consabidos permisos gubernativos (23) se necesita la asistencia de personal sanitario, ambulancias... Y eso que me aseguraron que nunca ha habido ninguna desgracia, ni siquiera contusiones importantes, porque en

cuanto alguna vaca engancha a alguien todos saltan a ayudar; no como, dicen, en algunos pueblos de la Sierra de Segura. A todo esto hay que añadir la presión creciente de las asociaciones ecológicas, protectoras de animales, etc., que provocan que cuando se pregunta a los castrileños por sus encierros inicialmente se muestren reacios por temor a que uno sea un periodista ávido de echarles por tierra sus fiestas, acosadas ya desde tantos ámbitos.

Notas

(1) Cfr. el semanario bastetano *El Duende*, 9-X-1881.

(2) Según la tradición esta imagen apareció en Baza a finales del siglo XV, y a pesar de no ser la patrona de la ciudad, se ganó el fervor de todos los bastetanos y de buena parte de los habitantes de los lugares comarcanos. Desde 1597 se celebra una feria, que con el tiempo, pasó a ser la taurina.

(3) Patrona de la ciudad por haber sido en ese día cuando los Reyes Católicos entraron en Baza. Aún se celebra con un ritual similar al de la Toma de Granada.

(4) En el mes de agosto el concejo bastetano mandaba abonar los gastos del toro que se había corrido en los días de Santa María de las Nieves y de Nuestra Señora de Agosto. Archivo de la Diputación Provincial de Granada, Actas Capitulares de Baza (1492-1495), 17-VIII-1492.

(5) Entre ambas parroquias se encontraba la tercera, la de Santa María o la Mayor, donde habitaban, *grosso modo*, las clases cristianas más pudientes.

(6) El obligado del carnero de 1579 propuso que la víspera de San Juan y día siguiente sólo él pudiera vender carne en las carnicerías. A cambio se comprometió a pagar las trompetas y chirimías y los ministriles que se trajeron, además de los toros y juegos de cañas del día siguiente (Archivo Municipal de Baza –en adelante A.M.B.–, Actas Capitulares, 12-VI-1579). Los abastecedores de carne de vaca solían contar entre sus obligaciones con la de proporcionar dos toros para los días de San Juan y Santiago (ibídem, 19-V-1523).

(7) Ibídem, Actas Capitulares, 27-XI-1520.

(8) Como en el año 1862 (Archivo privado. Baza).

(9) En junio de 1573 algunos caballeros bastetanos acordaron jugar cañas el día de San Juan. El cabildo de la ciudad decidió contratar trompetas y atabales (la música era fundamental en estas celebraciones) y montar un andamio, para que la fiesta "se haga como se suele hazer porque el exerçiçio de la gineta no se pierda y los cavalleros estén diestros en la gineta" (A.M.B., Actas Capitulares, 8-VI-1573).

(10) Los festejos para celebrar la coronación imperial de Carlos V fueron muy notables en Baza. Tras recibirse carta del rey (fechada en Aquisgrán el 23 de octubre de 1520) el Concejo bastetano mandó realizar diversos actos por su regreso: el

domingo siguiente se haría procesión desde la iglesia mayor a San Francisco con el pendón de la ciudad y por la tarde se correrían dos toros y habría juego de cañas. Además se ordenó "que aquel día venga la zanbra, y en la noche aya en cada ventana de la çibdad y sus arrabales vna candela" (A.M.B., Actas Capitulares, 18-XI-1520). Los encierros resultaron movidos: varios años después un jurado de la ciudad aún recordaba en el cabildo "como para las fiestas de la venida de Su Magestad a estos reinos que se hisieron en esta çibdad, tomó prestado un atanbor de casa de la muger de Castril para reguzijar la fiesta, y un toro dio tras el que tañía el atanbor e ronpiolo todo con los cuerno" (ibídem, 5-V-1523).

(11) Según expresión de Enrique Gil Calvo (Delgado, 1993: 59).

(12) Ibídem, Actas Capitulares, 17-VI-1575 y 15-VI-1579. Fue ampliada a comienzos de la centuria setencista para acoger mejor este y otro tipo de celebraciones.

(13) Paradójicamente, fueron también las autoridades francesas de ocupación las que fomentaron las corridas en la ciudad, aunque sin permitir la muerte de los animales (García de Paredes, Ideal).

(14) Es de notar la similitud del coso con otros relativamente cercanos geográficamente, como el de Lorca, construido en 1892 y aún hoy en activo.

(15) Así se describía el proyecto por su impulsor: "La plaza estará enclavada en los llanos de Buena Vista, teniendo un radio de 20 metros, por una elevación de 11 metros. Tendrá el callejón 2 metros de ancho y la contrabarrera 1,50 metros. El primer tendido tendrá diez gradas de 0,50 metros ancho por 0,40 metros de altura, con un paseo repartidor de 2 metros. El segundo cuerpo tendrá las mismas dimensiones que el primero, teniendo el muro una altura de 5 metros por uno de espesor. Además, se construirán sólida y convenientemente chiqueros, corrales y cuantas dependencias sean necesarias" (Archivo privado, Baza).

(16) Las construcciones subterráneas han tenido múltiples utilidades: desde la vivienda, pasando por los corrales de ganado, almazaras y hasta salas de fiestas. Existen en la comarca dos plazas de toros trogloditas, aparte de la de Baza. Una en Cúllar y otra en Cortes (Cano García, 1974: 199).

(17) Archivo Municipal de Cúllar, Actas Capitulares, 25-IX-1668. Sólo el regidor Juan Sánchez Soriano mostró su disconformidad en estos términos: "que aya corral y matadero como lo abía de antes de aora antiguamente, en solar del concejo, en la plaça".

(18) Ibídem, 28-IX-1668.

(19) Se refiere a una Real Orden de 1754. La cita y las siguientes referencias están sacadas de una visita realizada en 1760 para castigar a varios pueblos, de las actuales provincias de Granada y Jaén, que habían realizado festejos de toros sin licencia gubernativa. Archivo de la Real Chancillería de Granada, 321/4369/14. "Despacho del Ilmo. señor Presidente de la Real Chancillería de Granada en

justificación de los festejos de toros hechos sin licencia de Vuestra Ilustrísima en los pueblos de Gor. Castril, el Pozo Alcón, Cúllar de Baza, Siles (del Partido de Segura de la Sierra), la villa de Santiago (alias el Hornillo), Villapalacios, Villanueva de las Fuentes, el Castellar de San Esteban, San Esteban del Puerto, las Navas de San Esteban, La Iruela de Cazorla, Quesada".

(20) Archivo de la Real Chancillería de Granada, 321/4369/14.

(21) Los últimos pastaban en la zona de la sierra denominada "El Laude".

(22) Una vaquilla puede costar hasta las 100.000 pesetas y se corren cuatro cada tarde, aunque posteriormente se sacrifican en el matadero de Huéscar y se venden a los carniceros. La confección de la plaza consume cada año del orden de 700 u 800.000 pesetas en jornales y materiales.

(23) Aún se recuerda en Castril que hace unos veinte años la Guardia Civil tiroteó a todas las vacas en los toriles porque el ayuntamiento olvidó tramitar las necesarias licencias.

Bibliografía

AA.VV.: "Efemérides taurinas" en *Programa de fiestas de Baza*, 1947.

Álvarez Santaló, L. C.: "Diversión, espectáculo y corrida de toros en el siglo XVIII. Una esquina moral de la ilustración española" en *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, 1994, nº 1, pp. 93-114.

Arié, R.: "La España musulmana" en *Historia de España* (dr. M. Tuñón de Lara), vol. III, Barcelona, Labor, 1982.

Brisset, D.: "Famosas fiestas de San Juan. Análisis de las fiestas de Granada (7)" en *Gaceta de Antropología*, 1992, nº 9, pp. 10-15.

Cano García, G.: *La Comarca de Baza. Estudio de geografía humana*, Valencia, Universidad, 1974.

Castillo Fernández, J.: Introducción a la reedición de *Baza histórica* de Luis Magaña Visbal, Granada, Diputación Provincial (en prensa).

Deleito Piñuela, J.: *...También se divierte el pueblo*, Madrid, Alianza, 1988.

Delgado, M.: "La pasión administrada. Tauromaquia y castidad en la literatura puritana inglesa del XVIII" en *Fundamentos de Antropología*, Granada, Centro de Investigaciones Etnológicas "Ángel Ganivet", nº 2, 1993, pp. 58-65.

García de Paredes, A.: "La Baza taurina del siglo XIX" en *Ideal. Diario regional de Andalucía*, Granada.

García de Paredes, A. y Fernández Segura, F. J.: *Baza. Guía de Historia y Monumentos*, Baza, 1985.

Magaña Visbal, L.: *Baza histórica*, Baza, Asociación cultural, 1978, 2 vols.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

CREENCIAS, IDEOLOGÍA Y PODER EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR. El Toro de San Marco en Andalucía y Extremadura (*)

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA
Universidad de Sevilla
Fundación Machado

Resumen

Pocas veces se tiene la ocasión de poder estudiar una ceremonia o rito en un largo proceso histórico por carecer generalmente de información suficiente. Ocurre con frecuencia que las fiestas, por estar ligadas a los sectores populares y/o desarrollarse en zonas rurales alejadas de los centros de poder e influencia, no han dejado apenas testimonios. En el caso que aquí vamos a analizar, el ritual del "Toro de San Marcos", han confluido unas circunstancias que han favorecido la conservación de descripciones y datos suficientes para poder establecer un modelo que nos permitirá avanzar en lo que ya nos parecía como una hipótesis con razonable fundamento y que ahora creemos efectivamente verificada: la religiosidad popular se sustenta en rituales y creencias que perduran en el tiempo relativamente ajenos a los cambios ideológicos imperantes en los centros de poder, que llegan a considerarlos como inadecuados e irracionales, e incluso hasta prohibirlos por "supersticiosos" y contrarios a la fe y al culto; y en algunos casos, como consecuencia de ello, desaparecen.

* * *

El ritual del toro de San Marcos incluía la presencia de un toro en las diversas ceremonias que se celebraban en torno a la festividad del santo: los mayordomos y clero marchaban al campo en busca del animal, llamaban al toro con el nombre de Marcos, le traían al centro urbano, visitaban la ermita, parroquia o convento, y lo hacían participar en la misa y procesión, recorría las casas de la localidad y, finalmente, era devuelto al campo. En otros lugares, el animal era lidiado y/o sacrificado como parte de la ceremonia y su carne repartida entre los pobres. El ritual tenía lugar el 25 de abril, día de fiesta canónicamente establecido por la Iglesia con mucha solemnidad, pues celebraba las "letanías mayores", y aunque la fiesta era organizada por las cofradías contaba con la presencia y aprobación de los clérigos, revestidos para las funcio-

(*) Este texto ha sido publicado anteriormente en *Fêtes et divertissements* (Clare, Duviols y Molinié, dirs.). Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, habiéndose corregido e incorporado nuevos datos. Agradezco a Javier Marcos ciertas sugerencias y el haberme facilitado documentos e información sobre Extremadura.

nes sagradas, tanto en el exterior como dentro de los templos. Este ritual que se celebraba en muchos lugares de España, especialmente en Extremadura y Andalucía, y Portugal, ha llegado hasta nosotros en numerosas descripciones, por el carácter milagroso que le fue adjudicado a la celebración que tenía lugar en la localidad extremeña de las Brozas (Cáceres), villa próxima a Alcántara, desde, al menos, el siglo XV hasta finales del XVIII.

La singularidad del rito al incluir un toro en el ceremonial, y el carácter milagroso concedido a la mansedumbre del animal, que es símbolo de la bravura y la fuerza, y cuyo carácter salvaje y la brutalidad de sus ataques impresionan e infunden fuerte temor, dio lugar a una polémica que ha durado casi cinco siglos, teñida por la ideología y los valores predominantes en cada época. Durante el Antiguo Régimen la controversia se centró en la oposición milagro / superstición; se discutía si la repentina mansedumbre del toro era obra de Dios o del Diablo. Los franciscanos que tuvieron en las Brozas un convento desde 1544 hasta la exclaustración que funcionaba como cabecera de la provincia extremeña de San Miguel, consideraron siempre el ritual del amansamiento del toro como hecho milagroso, frente a otros teólogos que se inclinaban por la existencia de un pacto diabólico. No debe pasarse por alto la especial relación con los animales que tuvo el fundador de la Orden Franciscana. En el Siglo de las Luces la polémica se centró en la racionalidad / irracionalidad del ritual; no se negaba la posibilidad del milagro pero no se encuentraban razones que lo justificaran y, desde luego, se utilizaban hechos y argumentos, como fue frecuente entre los ilustrados, para ridiculizar tanto a los creyentes en el hecho portentoso, porque este milagro no les parecía "racional", como a los que admitían el pacto diabólico; se trataba simplemente, según argumentaban, de una cuestión natural o amañada por los hombres. Esta última corriente, que intentaba explicar el fenómeno por causas no sobrenaturales, la inició el Dr. Laguna (1555), pero su gran difusor fue el benedictino Feijoo, que se unió a las voces ilustradas consiguiendo que finalmente fuese prohibido en 1753 por Real Orden del Consejo de Castilla. El primer acercamiento respetuoso al ceremonial del toro, que no implica juicio de valores, lo realizó el folclorista y estudioso extremeño Matías Ramón Martínez (1883-84) que, en un breve trabajo, da cuenta de la ceremonia, la compara con otras similares que tienen lugar en Italia y aporta algunos interesantes documentos. Similar actitud mantendrá Rodríguez Moñino (1933) en una importante recopilación bibliográfica y documental del ritual en Extremadura, y también Caro Baroja (1945) que intentará la primera aproximación explicativa del ritual del Toro de San Marcos.

Orígenes y evolución del ritual

Julio Caro encuentra una identificación del toro con el santo, expresada en el hecho de que los mayordomos se dirijan al toro con el nombre del santo, ¡Ven, Marcos!, le dicen; durante el camino el animal es rodeado por las mujeres y adornado con guirnaldas de flores, luces y roscas de pan, y en el templo llega hasta besar el altar

(véase Documento 1). Caro habla incluso de sacralización temporal del animal, que desde que es tocado por las varillas, estandarte o cetro que llevan los mayordomos, provocan un cambio en su comportamiento que era interpretado en términos de adivinación de sucesos pasados y augurio de hechos futuros; por otra parte, el animal no era sacrificado sino devuelto a la manada. Nuestro autor, en la búsqueda de una explicación del ritual, encuentra, como tantos otros tratadistas anteriores, "un sabor terriblemente pagano" y por ello se inclina, aunque no sin cierta insatisfacción (1974), por un paralelismo entre la fiesta del toro de San Marcos y el culto sincrético de Baco-Dionisos cuya distribución desde Andalucía hasta León, pasando por Extremadura, confirma la epigrafía latina y coincide en gran parte con la geografía conocida del ritual de San Marcos. Por otra parte conviene reseñar la coincidencia entre las fiestas "Robigales" o "Rubigalia" de los antiguos romanos, que se celebraban el día séptimo antes de las calendas de mayo (25 de abril) en honor de Robigo, deidad dañina, pero también benefactora relacionada con la agricultura, con la fiesta de San Marcos evangelista que sería una "adaptación" en la que: "La fecha concuerda, la similitud de los ritos es perfecta y la identidad del objeto no pueden dejar lugar a dudas" (Caro, 1974: 77). Por su parte, Delgado Ruiz encuentra ciertas ambigüedades y contradicciones entre San Marcos y el toro (1986: 206).

Con la fiesta y procesión de San Marcos, se pretendía conseguir, entre otros objetivos, como antes se hiciera entre los romanos antiguos, la protección para las cosechas y animales y lluvia mediante rogativas; se consideraba, así mismo, que en esta fecha terminaba el invierno y comenzaba el verano –en una concepción dual del año, propia de agricultores y ganaderos–, era, por tanto, el momento de hacer ciertas siembras; se tomaba su fiesta también como inicio del cálculo sobre las predicciones de lluvia para el año, las denominadas "cabañuelas". Todo indica que el evangelista San Marcos llegó a constituirse en un referente para agricultores y ganaderos, y esto debió de ser así porque entre los títulos que le otorga Fray Antonio de Truxillo en el frontispicio de su libro: *San Marcos defendido...* (1690) que dedica al santo, aparece el de "gran príncipe de la vida monástica y apostólica, **singular protector de la fertilidad del año,** y de la Serenísima República de Venecia" (1). La fertilidad del año implica humedad suficiente para que las semillas germinen, crezca la hierba que aprovecha al ganado y, finalmente, los frutos sazonen, garantizando así la vida de hombres y animales. Para que este permanente ciclo cósmico y agrícola continúe debe producirse la lluvia, preferentemente en primavera, época en la que se sitúa la fiesta del evangelista San Marcos. Ésta como ya hemos indicado se celebraba incorporando un toro a los rituales festivos, y aunque algunos pueblos celebraban la fiesta con misas, procesiones, rogativas y mortificaciones, la mayoría aspiraba a incorporar un toro a las ceremonias.

Desde el principio los exegetas del ritual del toro de San Marcos fueron conscientes y trataron de justificar la contradicción que existía entre el texto bíblico que identificaba al evangelista San Marcos con el león y a San Lucas con el toro, utilizando el argumento de que al no existir el león en Europa, animal que representa la fuerza,

habría sido sustituido por otro animal, el toro, que también simboliza la fuerza y que por el contrario es muy abundante en todo el Mediterráneo. La clave explicativa por el contrario, creemos, se encuentra en la propia hagiografía del santo. En este trabajo seguimos la aportada por el dominico genovés Santiago de la Vorágine en *La leyenda Dorada* (*Legenda Áurea*, 1264), que a su vez recoge datos anteriores; esta obra situó a su autor, arzobispo de Génova, entre los escritores religiosos de mayor fama y prestigio de toda la Edad Media. El texto narra que San Marcos, discípulo de San Pedro, estando en Roma con él, fue recogiendo de boca del maestro las enseñanzas de Jesús y las puso por escrito para perpetuar su magisterio. Más tarde fue enviado por Pedro a Alejandría a evangelizar aquella gran ciudad; allí construyó la primera iglesia en un lugar llamado el **matadero;** posteriormente, fue perseguido y apresado, le pusieron una soga al cuello y arrastraron por las calles, y llamándole a gritos le decían: **"¡Ya tenemos al búfalo bien sujeto!, ¡Llevémoslo al matadero!"** y **"¡Llevemos a este búfalo al matadero!".** Ignoramos si el uso del término búfalo en lugar del de toro o buey es a causa de la traducción o por simple asimilación del toro con el búfalo, animal desconocido en Europa. El evangelista, primer obispo de Alejandría, fue martirizado, según el texto de Vorágine, el año 57 de la era cristiana. Su cuerpo fue trasladado en el 468 a Venecia donde se construyó una iglesia para albergar sus restos y posteriormente fue erigido como patrón que le consagró la catedral. Continúa la leyenda hagiográfica describiendo una serie de milagros adjudicados al mártir: salvamento de barcos durante la navegación –téngase en cuenta que tanto Alejandría como Venecia son puertos marítimos–, demostración de la autenticidad de sus propios restos y de su presencia sobrenatural en determinados actos que tuvieron un final feliz tras la invocación del santo a través de curaciones milagrosas. En cierta ocasión, cuenta otro milagro que nos interesa resaltar, los habitantes de Apulia sufrieron una pertinaz sequía y supieron por revelación que era un castigo del cielo por no celebrar la fiesta del santo evangelista. Arrepentidos de su pecado colectivo, "hicieron voto de guardar en adelante, como festivo, el día del santo evangelista, quien inmediatamente los liberó de la sequía **haciendo que cayera agua abundante sobre toda la comarca,** devolviendo la feracidad a sus tierras y proporcionándoles desde entonces óptimas condiciones del aire y lluvias oportunas". (Vorágine, 1989: 253).

Las circunstancias del martirio del evangelista, recogidas en la leyenda hagiográfica de Vorágine, que se reproducirá y difundirá en términos semejantes en todos los libros de "vidas de santos" desde al menos el siglo XIII hasta nuestros días, se constituirán en el fundamento de la identificación del santo con el toro, y su vida y martirio en permanente referencia y ejemplo para muchos por tratarse de uno de los cuatro evangelistas canónicos. Es lógico pensar, aunque carecemos de datos para afirmarlo, que a la hora de fijar una fiesta que "cristianizara" la fiesta romana de las Rubigalia que incluían un toro, se escogiera a este santo cuya vinculación con el toro de alguna manera había sido puesta de manifiesto. Esta identificación del evangelista con el toro y su presencia en la fiesta viene también justificada por la tradición que sitúa la muerte del santo el 25 de abril –Vorágine habla de la Pascua–, fecha en la que,

según algunos tratadistas cristianos, los alejandrinos celebraban la gran fiesta del dios solar Apis, representado por un toro, que, tras ser cuidado en el templo, era sacrificado y posteriormente se transformaba en Osiris-Apis (Serapis); abunda la tradición en esta dirección afirmando que la muerte del evangelista se produjo por disposición de los **sacerdotes del mismo dios-toro,** que lo martirizaron en el campo llamado del **matadero,** donde pastaban los **bueyes,** y que lo trataron como una **res** amarrándolo por el cuello. Todos estos datos conducen a una identificación, creemos que intencionada, del santo con el toro, pues aunque el texto de Vorágine no es tan explícito en los datos identificatorios, sí lo es en cuanto al lugar donde fue martirizado y respecto al tratamiento que recibió, como si de un animal vacuno se tratara. Esta relación entre la fiesta del toro de San Marcos y el dios solar se irá ampliando y consolidando a lo largo del tiempo, haciendo coincidir la fecha del martirio con la fiesta del dios Apis y adjudicando la responsabilidad de la muerte a los sacerdotes del dios egipcio, y así ya lo recoge el fraile franciscano e historiador Juan de Pineda en su *Monarquía eclesiástica* (1588): "Por ventura –dice– lo del Toro de las Brozas, ser llevado a la iglesia en la fiesta de San Marcos, se tomó de haber muerto el Santo en la fiesta del dios Apis, dios principal de los egipcios." Nótese también que ya se identifica la fiesta de San Marcos con la villa de las Brozas (Citado por Fr. Antonio de Truxillo, 1690: 10).

Las celebraciones en honor de San Marcos que al parecer se extendieron por España con cierto retraso, llegaron a ser muy importantes en algunas regiones: ya el arcipreste de Hita en su *Libro de Buen Amor* (1330-1343), refiere en unos versos que la fiesta y procesión de San Marcos es una de las mayores del año; así mismo varios concilios provinciales y otros datos indican que se trataba de una fiesta litúrgica destacada. La importancia de esta fiesta y su ceremonial puede también deducirse de las numerosas referencias que los estudiosos y hombres de ciencia le dedicaron. Como ya dijimos, el Dr. Laguna, médico y botánico, en la traducción y comentarios a la obra de Dioscórides, *Materia medicinal* (1555) –obra de consulta, durante más de cien años– cita el ceremonial del toro de San Marcos, cuya temporal mansedumbre explica por la borrachera que le provocaban al animal, "la cual mudanza, tan súbita, suele atribuir el simple pueblo a milagro" (Feijoo, 1736: 220 y Fernández Vallín, 1893: 125); también se ocuparon del fenómeno del toro en la fiesta del evangelista tratando de discernir el carácter milagroso, diabólico o natural, el llerenense don Luis Zapata (1526-1595), que en el capítulo titulado "De toros y toreros" de su *Miscelánea o Varia Historia* describe el ritual, que también sitúa en las Brozas (Cáceres), y en el que llama al toro embajador de San Marcos; el papa Clemente VIII en un documento o rescripto de 1598, a instancias del obispo de Ciudad Rodrigo, condena la ceremonia por supersticiosa, escandalosa e indecente. También se ocuparon de esta fiesta, entre otros, Fr. Juan de Santo Thomás (1589-1644), el padre Tomás Hurtado (1570-1649), el padre Leandro (XVI-XVII) y el padre Carlos Casnedi, S.I. (XVI-XVII). Fray Francisco de Coria, de la provincia franciscana descalza de San Gabriel, que comprendía casi toda Extremadura, escribió una historia de la región, aún inédita, fechada en 1602, que más bien es una geografía histórica de las poblaciones extremeñas, en la que dedica los dos

últimos capítulos a la villa de las Brozas y a la procesión del toro de San Marcos. Téngase en cuenta que desde el s. XV existían varios conventos franciscanos en el área y en el de esta localidad tenían lugar cada tres años los capítulos provinciales de la orden, con lo que ello debió suponer de potencialidad para la irradiación de noticias.

La polémica sobre el carácter milagroso/supersticioso, que en los siglos XVI-XVII era equivalente a divino/diabólico, hubo de continuar hasta el punto que movió al cronista de la provincia franciscana extremeña a escribir todo un libro de 120 páginas titulado, *San Marcos defendido en el milagro que Dios obra todos los años en amansar un toro...* (Madrid, 1609), para tratar de demostrar la naturaleza milagrosa del comportamiento del toro. El teólogo portugués Manuel Valle de Moura en un opúsculo de 1620, que recoge el documento pontificio de Clemente VIII, se ocupa de nuevo del tema y se inclina por una explicación racional del comportamiento del toro, aunque no rechaza la explicación mágica. Poco después don Francisco de Torreblanca Villalpando retoma el tema en un libro publicado en Córdoba en 1635 en que se insiste en el carácter supersticioso sin excluir las causas naturales. Trataron también el insólito hecho Jacinto Arias de Quintanadueñas en *Antigüedades y Santos de Alcántara* (Madrid, 1661), el padre Eusebio Nirembereg, el Dr. Juan de Quiñones en 1625, Fr. Antonio de Yepes en su *Crónica de la orden de San Benito* (1715). El polémico ritual no solo quedó relegado a los ámbitos teológicos sino que fue de dominio público y así, en cierta ocasión, se ocupó de él Quevedo, el Padre Isla y, finalmente, el maestro fray Benito Jerónimo de Feijoo, que dedicará un discurso de su *Theatro Crítico* (1736) y una de las *Cartas eruditas* (1760) a desmontar el carácter sagrado –mágico o religioso– de la ceremonia. Una vez revisados los autores y textos fundamentales que se han ocupado del ritual del toro de San Marcos, podemos deducir como primera conclusión, que este ritual interesó muy vivamente desde el siglo XV hasta finales del siglo XVIII, y que este interés estuvo motivado por la fuerte controversia acerca de la naturaleza milagrosa/diabólica del comportamiento ritual de un toro "bravo" que, año tras año, procesionaba mansamente en la fiesta de San Marcos en la villa de las Brozas.

Geografía del ritual

Aunque la localidad cacereña de Brozas centra toda la atención de los tratadistas, éstos se refieren insistentemente, aunque sin especificar, a otros lugares de Extremadura y Andalucía. Fray Antonio de Trujillo llega a afirmar que la fiesta tuvo su origen en las Brozas o, en todo caso, en la comarca de Alcántara, afirmación que incorporará Feijoo sin aportar pruebas. No podemos olvidar que las obras de este popularísimo escritor benedictino constituyeron verdaderos éxitos editoriales, alcanzando su *Theatro crítico* cuarenta ediciones.

Manejando fundamentalmente información impresa y de campo, y admitiendo que aún es necesaria mucha investigación documental y de datos dispersos en historias locales, creemos haber ensanchado con este trabajo el mapa de este ritual de manera significativa. A modo indicativo diremos que en la segunda mitad del siglo XVIII,

cuando ya había sido prohibida la inclusión del toro en las procesiones, San Marcos seguía recibiendo culto de más de 40 lugares de Extremadura y en más de 24 poblaciones de Andalucía en ermitas o en altares de iglesias de los que era titular, en algunos de los cuales había sido erigido como patrón. Su devoción debió de ser, sin embargo, mucho más amplia, pues en la *Guía de fiestas de Andalucía* se localizan en la actualidad más de 41 núcleos en donde se celebran fiestas en honor del Evangelista (2). La geografía de la fiesta en estas regiones marca una clara incidencia en los núcleos rurales de las zonas serranas, que en el caso extremeño coincide con la provincia de Cáceres, y en el andaluz con las de Granada, Almería, Córdoba y Jaén, respecto a la de las zonas llanas, como Badajoz, estando casi ausente en el valle del Guadalquivir y la Campiña. En el s. XVII, sin embargo, tenemos nociticas que se celebraba en Sanlúcar de Barrameda (Cádiz) y en s. XVIII todavía se festejaba en varios lugares del Condado de Niebla (Huelva), lo cual nos habla de su dispersión en el pasado. Fuera de Extremadura y Andalucía, el santo-toro recibió culto con la presencia de este animal en los siglos XVI-XVII en lugares de las diócesis de León, Zamora, Ciudad Rodrigo, Salamanca, Murcia, fue titular de ermitas y altares en otros muchos de las diócesis de Castilla la Nueva y si hemos de creer a Velázquez Gaztelu (1750: 480): "muy practicada entonces en los más de los lugares de España". En cualquier caso hay que ponderar la importancia de la devoción a este santo comparándola con otras de la misma época; así, si tomamos el dato de la titularidad de las ermitas dedicadas a la Virgen María y a los santos Sebastián y Roque en Castilla la Nueva a finales del siglo XVI, estos últimos eran muy superiores a las de Marcos; tampoco resiste la comparación con San Sebastián y San Fabián en Extremadura a finales del siglo XVIII (Christian, 1991: 93).

Los mecanismos de difusión del culto

Una primera aproximación sobre las áreas en que se localizan las poblaciones que celebran la fiesta de San Marcos nos indica la presencia de ganaderías de vacuno. En el caso de Extremadura no ofrece dudas, pues la región fue durante siglos la más apta para el ganado, y la Mesta con su ganadería trashumante ocupaba gran parte de la región durante el invierno; en Andalucía, la presencia del vacuno es mucho menor (Rodríguez Becerra, 1993). En cualquier caso esta sería una causa primera que no explicaría por sí misma el fenómeno de la distribución del culto al santo, pero no hay que desdeñar la incidencia del ritual del toro en Extremadura, su focalización en las tierras de Alcántara (Cáceres) y la importancia ganadera de la región.

Pero son razones histórico-culturales las que a nuestro juicio tienen mayor peso, porque entendemos que las devociones y los rituales se difunden fundamentalmente gracias a la acción de poderosos agentes propagadores y a la "capacidad" de hacer milagros de una imagen, debidamente difundida. En Extremadura eran muy extensos los territorios de las órdenes de Santiago y Alcántara, que a su vez se entrecruzaban con los territorios jurisdiccionales de las diócesis extremeñas y la archidiócesis tole-

dana. Caro Baroja deja entrever la posible relación entre la orden de Santiago que disponía de una diócesis exenta con cabecera en Mérida, posteriormente trasladada a Llerena, que comprendía gran parte de la provincia de Badajoz, y el ritual del Toro de San Marcos. Marcos Arévalo cree encontrar una relación entre este ritual y la zona fronteriza con Portugal.

Con el culto a una imagen viene la ceremonia, lo que impulsa el desarrollo de una manifestación de este tipo, y aunque siempre existe la posibilidad del rechazo de los nuevos rituales que se proponen, en todo caso el tiempo actúa como un gran filtro que va dejando fuera aquellas manifestaciones de la cultura que no encuentran aceptación. En este proceso hay que tener muy en cuenta a los frailes franciscanos, la orden más populista y extendida, que en los tiempos modernos representaban una cuarta parte de todas las casas de frailes y monjas de España; éstos apoyados en una amplia red de conventos llegaron a ser uno de los más poderosos agentes de difusión de ideas, noticias y hasta de capitales, a través de las predicaciones, misiones populares, petición de limosnas y el continuo movimiento e intercambio de frailes entre conventos (Rodríguez Becerra, 1992: 214).

Tenemos varios testimonios de épocas muy distantes entre sí que ilustran otro procedimiento de difusión de estos cultos; el de la imitación. Así en época tan temprana como el año 1449 la ciudad de Baeza prometió por voto perpetuo realizar una procesión con un toro si libraba a la tierra de una plaga de langosta; ésta cesó y la ciudad se comprometió a ofrecerle anualmente al santo un toro y posteriormente donarlo como limosna a los pobres: *"Y viendo las demás villas y lugares de su Comarca [Baeza] el remedio tan milagroso, hicieron la misma promesa y voto. De donde se originó la costumbre que en algunos lugares ha quedado de llevar un toro en la procesión el día de San Marcos"* (Ximena Jurado, 1654: 402); esta afirmación queda refrendada por los datos que proporcionan las "Relaciones Topográficas" mandadas hacer por Felipe II (1575-78) en las que se cita un representativo grupo de poblaciones que celebraban la fiesta de San Marcos con ayuno y procesión que habrían tenido su origen en votos hechos para conjurar la plaga de langosta (Amezcua, 1997: 278). El padre Feijoo refiere que pocos años antes de la publicación de su *Teatro crítico*, en Almendralejo un toro enfurecido dio en tierra con las andas del santo durante la procesión, y agrega: *"sucedió aquel desmán la primera vez por imitar a otros lugares, se animaron a hacer la fiesta de el Toro. Es de creer, que como novicios, no estaban instruidos en el manejo, ni el toro o buey lo estaría"* (Feijoo, 1736: 224).

Una narración aún más pormenorizada y descriptiva del proceso de difusión del ritual nos la ofrece el cura párroco de Casas del Monte (Cáceres), bachiller Lorenzo Miranda, en un documento de 1813 titulado, "Observaciones críticas sobre el Toro de San Marcos", que escribió para establecer "la exactitud de las noticias para defender a la Extremadura sobre una materia que podría deshonrarla en la posteridad". El cura se apoyó en testigos oculares que llegaron a conocer la procesión del toro y en otros documentos. En el libro de la cofradía se narra que los vecinos del pueblo tenían

devoción por el santo y disponían de una imagen de él en la parroquia, *"movidos del ejemplo de otros pueblos de la provincia, donde se veneraba solemnemente, solicitan del tribunal eclesiástico de Plasencia la fundación de una cofradía y la perpetuidad de la fiesta de iglesia con la costumbre de conducir el toro"*. Esta cofradía fue autorizada por la autoridad eclesiástica en 1669. El citado cura párroco hace hincapié en que el documento *"ni en sus decretos ni en las ordenanzas que hicieron los solicitantes se advierte una sola palabra relativa al rito del toro"*. Queda clara la ambivalencia de la iglesia, o más bien la falta de coincidencia entre la norma oficial representada por el tribunal eclesiástico y el cura párroco y los cofrades; por una parte el obispado ignora en el documento oficial la existencia de una procesión en la que se incluía el toro, a pesar de que los solicitantes lo especificaban en su solicitud, y niega cualquier autorización expresa como cuenta el cura de Pozuelo de Zarzón, en el mismo documento: *"Para llevar el toro el día de San Marcos en la procesión y encerrar en la iglesia y asistir a la misa no hay bulero, ni dan licencia en el tribunal, ni he sabido que jamás se haya dado en parte ninguna, sino solo para hacer cofradía y ganar indulgencias"*. Por otra parte, el mismo documento dice que en el ceremonial el cura iba al campo –en otras referencias se dice revestido– acompañando a los cofrades y bendecía al animal, que cobraba dos reales por autorizar la entrada del toro en la iglesia, que en cierta ocasión se compró una capa con el producto de la venta de un toro peligroso, que él mismo había compuesto las oraciones que decía porque no recordaba las que decían sus antecesores y que "por quitar las sospechas de si hubiese pacto [se entiende que con el Diablo], y le renuncié y encargué a los diputados y mayordomos le renunciasen" (Miranda, 1813: citado por García Matos, 1948). No se mencionan, porque entrarían en otro capítulo, los estipendios que cobraban los curas de los cofrades por las misas, sermones y otras ceremonias que salían del presupuesto de las cofradías, que a su vez lo obtenían de pedir con el toro por las casas del pueblo, de las donaciones de toros y de las rentas de las vacadas, aquellas cofradías que las tuvieran. Las diferencias entre la jerarquía eclesiástica y el pueblo eran manifiestas y el cura se situaba en el centro, porque como miembro de la iglesia, sociedad organizada, jerárquica y poderosa, que legitimaba su presencia y actuación, debía obediencia y respeto a las normas eclesiásticas, pero como miembro, aunque temporal, de una comunidad en la que vive, trata de dar satisfacción a las inquietudes y deseos del pueblo. Esta situación queda claramente expuesta en las consideraciones últimas del cura párroco de Pozuelo de Zarzón: *"Opinión hay que en esto hay algún pacto y que no es por virtud divina; mas yo digo que creo que Dios quiere por este camino que se aumente la devoción del Santo, y con esta intención y de que es servicio de Dios lo haré siempre que se ofreciese, si mi superior no me mandare otra cosa"* (Citado por García Matos, 1948).

Otro dato más todavía en 1703 se crea una cofradía de cuarenta hermanos labradores en la importante ciudad de Badajoz, por iniciativa de un prebendado de la catedral, para procesionar a un toro, dar culto al santo y resolver los entierros de los cofrades, "Y para que se conozca el poder y maravillas que dio el Señor a nuestro

Santo, entre otras muchas que ilustran su vida, en orden a amansar fieros animales" (3).

De todo ello podemos concluir que son las gentes devotas que se organizan en cofradías, impulsadas por los frailes y clérigos, las que institucionalizan la procesión y culto al santo; que otras tantas veces es consecuencia de votos hechos por los ayuntamientos en situaciones críticas de los pueblos: epidemias, plagas y sequías, como lo prueban los numerosos casos extraídos del *Interrogatorio de la Real Audiencia* (1790). Menos frecuente es el caso de declaración del patronazgo del santo; en esta decisión confluyen toda una serie de intereses a los que no son ajenos los grupos de poder civiles y eclesiásticos, con frecuencia enfrentados. Otro factor a tener en cuenta en la difusión de devociones es la influencia de unas poblaciones en otras, como hemos visto en Baeza, Almendralejo y en Casas del Monte; en relación con esta última se dice explícitamente que la cofradía "indagó las liturgias que en otros lugares se practicaban con el toro".

En el último tercio del siglo XVIII y a pesar de la prohibición real y del ambiente hostil de los ilustrados a utilizar toros en las procesiones y ceremonias, todavía se celebraba el ceremonial del toro al menos en los pueblos de Castillo de las Guardas (Sevilla), Alosno (Huelva), y en otros del Condado de Niebla, como se desprende de las actuaciones judiciales realizadas ante la Audiencia de Sevilla en 1772 en que se multó a los alcaldes por haberlo consentido y se ruega al arzobispo colabore *"a que se destierre tan perjudicial abuso"* (Documento 3). El historiador ilustrado Velázquez Gaztelu (1760: 480), al referirse a la desaparecida procesión taurina de rogativas el día del Señor San Marcos Evangelista en Sanlúcar de Barrameda, dice: *"Éste se lidiaba después delante de la puerta de la Iglesia y se venía a convertir la procesión eclesiástica en pura ridiculez y profanidad, llamada más a esto la gente que a la invocación de las divinas misericordias. Por lo que muchos prelados nuestros con santo y digno celo anatematizaron tan supersticiosa como impía y gentílica costumbre, logrando desterrarla de las ciudades, y que del todo no hayan podido de algunas poblaciones rústicas e ignorantes, donde hacen más fuerza los errores de la envejecida costumbre, que las luces de la razón"*. En cualquier caso es precisamente la provincia de Sevilla junto con las de Cádiz y Huelva, que conformaban el poderoso y extenso arzobispado de Sevilla, donde menos presencia tiene actualmente el culto a San Marcos, no llegando a cinco las fiestas en su honor; semejantes proporciones se dan en la provincia de Málaga. Por el contrario las de Granada, Córdoba, Almería y Jaén suman más de 35 fiestas. En la actualidad en Andalucía sólo se celebra, según el modelo genérico aquí descrito, en el pequeño pueblo de Ohanes (Almería), localizado en la vertiente sur de Sierra Nevada, en el que cinco toros enmaromados con una o dos cuerdas son humillados por la fuerza hasta siete veces en el recorrido procesional del santo. En Beas de Segura (Jaén) presenta variantes, pues en la práctica es un toro de cuerda que se engalana o *atalaja* y además San Marcos es conducido en procesión en una carreta de bueyes (Romero de Solís, 1994: 244). Extremadura, según noticias verbales facilitadas por el prof. Javier Marcos, celebraba hasta hace unos años una

procesión con el toro el día de San Marcos en un lugar menor de la localidad de Talayuela (Cáceres).

En síntesis, podemos decir que la devoción y fiesta en torno a San Marcos, si bien pudo tener principio y origen en áreas ganaderas, impulsado por el ejemplo que desde las Brozas difundieron los franciscanos, luego se asentó en otros muchos lugares a los que los frailes llevaron la noticia de la capacidad del santo de obrar milagros y la necesidad de imitar aquello que parecía actuar positivamente sobre los pueblos, naturalmente hubo de verse sometida a la competencia de otras devociones impulsadas por otras órdenes religiosas y otros poderes (Rodríguez Becerra, 1992). La fuerte controversia entre teólogos sobre el carácter milagroso de la mansedumbre del toro en el complejo ceremonial y las prohibiciones de los obispos y hasta del papa no fueron capaces de erradicar totalmente una ceremonia considerada oficialmente como inadecuada, irrespetuosa y hasta diabólica. Será la acción coercitiva de las autoridades civiles y religiosas de la Ilustración junto a otros factores históricos –recuérdese el duro golpe que las desamortizaciones supusieron para las hermandades– y culturales los que terminarán por borrar la tradición del Toro de San Marcos del mapa de las devociones de Andalucía y Extremadura.

El ejemplo del ritual del Toro de San Marcos muestra a su vez como los rituales tienen por sí mismos una enorme fuerza de supervivencia porque cumplen determinadas funciones específicas, en este caso las de proteger las cosechas, los ganados y la vida del propio hombre, amén de otras propias de toda fiesta, con independencia del soporte doctrinal que lo justifica. Las circunstancias de la muerte del evangelista Marcos serán razón suficiente como para aceptar y cristianizar un ritual precristiano al que ciertos eclesiásticos de los tiempos medievales y modernos, profundamente imbuidos de la creencia, necesidad y rentabilidad de los milagros, añadirán al ritual taurino el carácter de milagroso (4). El pueblo, y también muchos eclesiásticos, permanecerán al margen de la disputa teológica sobre su carácter divino o diabólico; apenas habrá dudas, sin embargo, acerca de la naturaleza sagrada del ritual mágico-religioso del amansamiento del toro. Este acto ritual tendrá la justificación doctrinal de la manifestación del poder de Dios a través de un santo, Marcos, a quien se quiere enaltecer. También el pueblo y algunos eclesiásticos se mantendrán al margen de la creencia del milagro de la transformación cíclica de la fiereza del animal en mansedumbre; no la negarán y probablemente la defenderán caso de ponerse en duda, pero la experiencia directa y el sentido común les impedirá creer en ello en su fuero interno. El ritual será algo necesario para que todo continúe sin grandes cambios ni sobresaltos y, en caso de necesidad, se acudirá al santo con rogativas y promesas para que intervenga. En la convivencia de ambas posturas tanto el pueblo como los eclesiásticos que convivían con el ritual no hallarán contradicción entre sus propias creencias y las impuestas por la jerarquía que representaba la pureza de la fe y de las ceremonias: *"Y ha mandado prevenga a V.S. que como en esta escandalosa función se mezclan clérigos y religiosos... se contengan las personas de su fuero que con demasiada ignorancia no han reflexionado en engaños que hay en estas maniobras..."*, dice la orden del Consejo que

la prohibía (Documento 2). El ya citado cura de Casas del Monte, dolido por la difusión y exageración y, también, por la mala imagen de los extremeños como crédulos e ignorantes, generaliza hábilmente y compara el ritual del toro con otros que entonces se realizaban y que no escandalizaban a nadie, probablemente porque no habían sido objeto de atención de los teólogos del escolasticismo, "que tan caro nos cuesta", dice el cura refiriéndose a esta filosofía. Éste, preocupado por el problema, realiza una etnografía de urgencia entre los supervivientes que conocieron el rito, a los que identifica por su nombre y edad, y de ellos recoge: *"En cuanto a su mansedumbre, oyeron decir que la solían tener de suyo aquellos que destinaban a la fiesta y que vendían o no usaban de los feroces"*, y que recordaban que ciertos toros *"no quisieron hacer la función de puro bravíos, que no entendieron de música, tamboril ni campanas y que se escaparon"*, añade posteriormente, refiriéndose al padre Feijoo, que si *"hubiera consultado originalmente a los pueblos donde estaba radicada la maña* [costumbre], *por ventura no hubiese necesitado de tantos argumentos para demostrar que este hábito nada tenía de milagroso"*; y por si no hubiese quedado claro, añade finalmente: *"y que los pueblos, al fin, ni en el origen ni en la serie, ni después de esta práctica, creyeron en la superchería de la mala ventura ni en el milagro de la mansedumbre del toro... De modo que no a los pueblos, sino al espíritu de escolasticismo y barbarie de algunos pocos es menester atribuir la creencia supersticiosa."* (Citado por García Matos, 1948).

Al parecer el cura de Casas del Monte tenía claro que la religiosidad popular no era exclusiva del pueblo, pues también participaba de ella él mismo, constituía algo diferenciado de lo que los teólogos enseñaban y los obispos pretendían imponer en cada momento, y que no se trataba de algo separado ni independiente, con vida propia, sino de un sistema de creencias y ritos que se modificaba a otro ritmo, evolucionando dialécticamente a partir de un pasado remoto e incierto, adaptado a las características locales y a la vez experimentando la presión y hasta la coacción del poder constituido, eclesiástico y civil. En este proceso el ritual jugaba un papel predominante y las contradicciones teológicas no tenían cabida. El clero llano participaba con el pueblo de muchas de las creencias y ritos por conocimiento directo y también por ser beneficiario de sus excedentes económicos dedicados a sufragar ceremonias litúrgicas y populares –los ingresos de las cofradías eran en gran parte para costear el culto–; este clero era a la vez el representante del poder –durante el Antiguo Régimen no sólo del eclesiástico sino también del civil– establecido en la comunidad, a quien debía obediencia. Al final, nos dice el cura de Casas del Monte: *"los pueblos no abandonaron la práctica ridícula por sus raciocinios* –los de Feijoo y los teólogos– *sino por la coacción del Gobierno que les obligó a romperla: que si él y el convencimiento de los teólogos influyeron en la opinión, no hicieron más que lo que catedrático de la historia".*

Apéndices

Apéndice 1

Sin ánimo de exhaustividad, porque aún hace falta mucha investigación documental y de campo, presentamos esta relación que ilustra la difusión de este ritual taurino surgido en torno a San Marcos, que incluye los lugares en donde se celebra procesión con el santo, ejerce patronazgo, existe ermita de la que es titular, o cofradía.

En Extremadura: Acehuche, Alcántara, Alcuéscar, Almendralejo, Almoharín, Arroyo del Puerco, Arroyomolinos, Badajoz, Brozas (las), Casas del Monte, Casas del Puerto, Casas de Don Gómez, Conquista, Cumbre, Esparragosa de Lares, Esparragosa Serena, Galisteo, Garrovillas, Granadilla, Hervás, Higuera, Ibahernando, Llerena, Manchita, Mirabel, Oliva de la Frontera, Palomero, Pozuelo de Zarzón, Plasencia, Puerto Santa Cruz, Romagordo, Santiago del Campo, Torrecilla de los Ángeles, Valdecaballeros, Villamesías, Villanueva de la Serena y Zarza de Granadilla.

En Andalucía: Alosno, Albánchez, Baeza, Beas de Segura, Bedmar, Canena, Carataunas, Castilléjar, Castillo de las Guardas, Chiclana de Segura, Espiel, Jimena, Mecina Fondales, Moclín, Niebla (Condado), Ohanes, Quéntar, Sanlúcar de Barrameda, Saucejo (El), Sevilla, Segura de la Sierra, Siles, Sorihuela del Guadiamar, Turón, Válor.

Otros lugares en donde se celebraba la fiesta: Obispados de Plasencia, Ciudad Rodrigo y Salamanca y Arzobispado de Toledo.

Apéndice 2

"Capítulo 61 en el cual se trata de una solemne procesión que se hace en la villa de las Brozas todos los años el día de San Marcos Evangelista, en la cual se trae un toro muy bravo (5).

Hay en la villa de las Brozas una iglesia [ermita] *dedicada a la advocación del glorioso evangelista San Marcos y en ella fundada una cofradía de gente muy honrada y devota de la villa y por devoción y reverencia del santo le ofrecen algunos toros, los cuales se guardan en las vacadas de la dicha villa y llegada la víspera de la fiesta de San Marcos, sale el mayordomo de su iglesia con seis confrades* [sic] *en busca del toro que para aquel año esta ya señalado y llegados el mayordomo y cofrades a la boyada con unas varillas en las manos, acercándose al toro con mucha fe y devoción, en nombre de Dios y del Santo, dice el mayordomo estas palabras: ¡Anda acá Marcos que es ya tiempo y hora de ir a hallarte a la celebración y fiesta del evangelista San Marcos!* ; *el cual oyendo esto, con ser un toro, el más feroz y bravo que hallan y eligen para este ministerio, se rinde y amansa y da lugar para que le saquen solo de la vacada y le guían y traen a la villa como si fuera una mansa oveja, y llegando con él a la iglesia de San Marcos, que esta fuera de la villa, en la cual esta ya junto*

esperando el clero y pueblo, empiezan las vísperas con mucha solemnidad, a las cuales asiste el toro quietamente, con mucho sosiego y reposo, como si fuera persona que tuviera entendimiento, y acabadas las vísperas, el mayordomo y cofrades le llevan a la villa y le traen por todas las calles de ella y le entran en muchas casas y andan con él por todos los aposentos bajos de ellas y piden limosna para el Santo, entrando y saliendo por donde le guían torciendo el cuerpo, cabeza y cuernos por la estrechura de los lugares por donde le hacen entrar y después que de esta manera han dado con él vuelta a toda la villa, le llevan a un cercado y le encierran dentro, donde se queda aquella noche, y por la mañana entra en el cercado el mayordomo solo y llamando de la misma manera le saca fuera y lo lleva a la iglesia mayor de la dicha villa adonde esta fuera la clerecía y pueblo y ordenándose una solemne y devota procesión salen de la iglesia llevando en medio de ella el dicho toro y junto de los sacerdotes, que van revestidos para celebrar la misa, y es grande maravilla ver el sosiego y mansedumbre con que va sin hacer mal a nadie, llegándose todos a él con seguridad y tocándole le ponen las manos en el cerro [lomo] *y le hacen de los cuernos poniendole en ello roscas de pan, guirnaldas de flores y candelas encendidas, estando tan manso como si fuera un cordero y muchas veces sucede, con la apretura de la gente que aquel día acude de toda Comarca a ver esta maravilla, apretarle tanto que muchas veces acontece caer sobre él sin hacer más movimiento que si fuera un jumento, antes sucede muchas veces viéndose apretado con la mucha gente alzar la cabeza y barba, por no hacer daño ni tocar a nadie con los cuernos, y de esta manera viene en la procesión hasta llegar al monasterio de Ntra Señora de la Luz de frailes descalzos de San Francisco, que esta un buen trecho apartado y fuera de la villa, y allí salen los frailes en procesión a recibir la de la villa y un tiro de piedra antes de llegar a la iglesia del monasterio esta un devoto humilladero o capilla y pasando la procesión junto de él sube el toro cinco gradas bien agrias para entrar en él y al salir baja otros cinco escalones de piedra con grande admiración y espanto de los que le ven, y recibida la procesión por los religiosos entran en la iglesia del monasterio con el toro y entran al claustro dando vuelta alrededor de él y vuelven a entrar en la capilla mayor por junto a la sacristía y entrando el toro en la capilla sube las gradas del altar mayor, que son ocho y bien agrias de subir, y llegando a la peana del altar mayor con el hocico huele y besa el altar y dando la vuelta vuelve a bajar las dichas gradas sin hacer mal a nadie con verse bien apretado de la mucha gente que le cerca, y saliendo con la procesión de la iglesia va con ella hasta la ermita de San Marcos, en la cual celebran luego la misa con grande solemnidad en un altar que esta aderezado por la parte de afuera por no caber la gente dentro, por ser mucha, a la que cual se predica, a todo lo cual asiste el toro estando muy manso y quieto hasta que el sacerdote consume y entonces le hacen señal con unas varas el mayordomo y cofrades dándole con ellas y, echa esta señal, sale de allí tan feroz y desasosegado corriendo con tanta bravura y furia que espanta, volviendo algunas veces la cara atrás como espantado, sin osar nadie burlarse con él, más guardarse de él como mejor cada uno puede, cosa por cierto que causa admiración y parece milagro manifiesto con el cual quiere Dios manifestar la grandeza y santidad de su cronista San Marcos, pues en su día y fiesta*

amansa a un animal tan bravo y feroz, y aunque a San Marcos, entre los cuatro evangelistas, le es apropiado el león y el toro a San Lucas, creo se hace esta memoria en toro por no haber león en España y quien amansa un toro tan bravo amansará un león si le hubiera..." (Fr. Francisco de Coria, *Descripción e historia de la Provincia de Extremadura...* Sevilla, 1608, págs. 344-348).

Apéndice 3

Orden del Real Consejo de Castilla de 2 de Febrero de 1753 prohibiendo el Toro de San Marcos

Ilmo Sr.- Habiendo sido servido S.M. remitir al Consejo cierta representación a fin de que diese la providencia conveniente a que cesare enteramente y quitare de raíz la ceremonia supersticiosa observada de muchos años en los pueblos de Extremadura y en algunos de la provincia Salamanca, en los que la víspera o día de San Marcos, por las cofradías de esta advocación, cura o religioso y escribano se saca un toro de la vacada, llamándole Marcos, y llevándole después a la iglesia en procesión y aún a las casas para coger mayores limosnas, conviniendo remediar semejante abuso, tan perjudicial a las buenas costumbres, [...] a la veneración y decencia tan debida a las iglesias, ademas de recibirlo y estar prevenido por ley del Ordinario que no entraren en ellas bestias algunas, ha acordado el Consejo y los corregidores de Extremadura y ciudad de Salamanca sancionar con las graves penas y multas a las justicias y cofradías de los pueblos de sus distritos y donde hay este pernicioso abuso no saquen ni lleven en manera alguna la víspera o día de San Marcos, el toro de la vacada ni de otra parte ni entre en la iglesia para procesión ni mostrarlo en ninguna casa ni aún enmaromarlo: Y ha mandado prevenga a V.S. que como en esta escandalosa función se mezclan clérigos y religiosos para que mas bien tenga observación la providencia, disponga V.S. se contengan las personas de su fuero que con demasiada ignorancia no han reflexionado en engaños que hay en estas maniobras, ni los gravísimos perjuicios que de su consumación se siguen a los pueblos que tienen por milagro lo que no es ni hay motivo de que sea por ser solo una diabólica invención. Participado a V.I. de orden del Consejo... haga se ejecute así y del recibo me de el aviso para ponerlo en su noticia. Dios... a V.S... Madrid 2 de febrero de 1753.- Ilmo Sr. José Antonio de... Ilmo Sr. Obispo de la ciudad de... (Archivo Episcopal de Plasencia).

Apéndice 4

Carta-Orden del Real Consejo de Castilla de 22 de Enero de 1773 a la Audiencia de Sevilla para que prohíba la celebración del Toro de San Marcos en pueblos de su jurisdicción

En diez y seis de mayo de mil setecientos setenta y dos se dio cuenta al Consejo de que en varios pueblos de este Arzobispado, como son el Castillo de las Guardas

[Sevilla] y el Alosno [Huelva], se mantiene el abuso de llevar en procesión al toro Marcos el día de la festividad de este santo, y que con él se cometen diferentes ceremonias supersticiosas, como son: Que antes de vísperas van el mayordomo con el estandarte a un cercado donde esta el toro, le inclina dicho estandarte sobre el lomo y le dice, ven Marcos. Efectivamente le toca con él, obedece y viene como una oveja, pero si no, se embravece o huye. Que para entrarle a la iglesia ha de ser precisamente sobre la mano derecha, porque si lo meten de la izquierda se embravece. Sobre el contenido y certeza de esta noticia, se pidió informe a V.S. y habiéndolo examinado en fecha de quince de julio, en su vista y propuesto por el Sr. Fiscal, ha resuelto este Supremo Tribunal que esa Real Audiencia [de Sevilla] comunique órdenes a los justicias de las villas de el Castillo de las Guardas y de el Alosno y a los demás pueblos de esta provincia, donde aún continua dicho abuso, para que bajo la multa de cuatrocientas ducados los alcaldes y particulares de ellas, no den permiso ni consientan en igual día u otro alguno salga en procesión o se cometan con el toro Marcos las ceremonias supersticiosas que quedan expresadas, cuya multa se les exigirá a cada uno de los referidos por el mero hecho de constar haber permitido sacar en procesión al toro. Y asimismo ha resuelto se escriba, como lo hago, la correspondiente acordada al Muy Reverendo Arzobispo de esa ciudad para que exhorte a los vicarios y párrocos locales, contribuyan de su parte a que se destierre tan perjudicial abuso dando unos y otros cuenta la Consejo por mi mano de haberse ejecutado y estar puesto en práctica. Lo que participo a V.S. de su orden para que haciendolo presente en esa Audiencia disponga su cumplimiento y del recibo mandare aviso para pasarlo a su superior noticia.- Dios guarde a V. S. Muchos años.- En Madrid y Enero, veinte y dos de mil setecientos setenta y tres. -D. Antonio Martínez Salazar. Sr. Marqués de... Hermoso.- Concuerda a la letra con su original de que certifico, la que por dichos señores fue obedecida, mandada guardar y cumplir, que se imprima y comunique por vereda a los pueblos de el Castillo de las Guardas y el Alosno, y demás de esta provincia, como en ella se previene, y para presentarlo así hice sacar la presente en Sevilla a tres de febrero de mil setecientos setenta y tres.- D. Ignacio Fernández de Cáceres.- Hay una rúbrica. Es copia exacta del original que se encuentra en el Archivo municipal de Cala (Huelva).- Calera de León 28 de Septiembre de 1882.- Luciano Mateos. [rubricado]" (Documento publicado por Matías Ramón Martínez, 1883-84).

Apéndice 5

Orden del Real Consejo de Castilla de 6 de Octubre de 1767 sobre abusos con motivo del Toro de Torrijos y otras prácticas supersticiosas.

Ilmo Sr. El Muy Reverendo Cardenal Arzobispo de Toledo ha puesto en noticia del Consejo los abusos supersticiosos que se notan durante las vísperas que se hacen a San Gil en la iglesia parroquial de Torrijos de este arzobispado con ***la introducción que hacen de un toro hasta llegar al [presbiterio] cuando empieza el salmo de Magníficat, llevándole después al hospital y dando a adorar a los enfermos la maroma con que llevan amarrado, siguiendo por las calles donde hay enfermos ejecu-***

tando lo mismo; solicitando providencia para que se quite este rito supersticioso y gentílico.

El Consejo en su vista y de lo expuesto por el Sr. Fiscal, teniendo presente los abusos que en España hay de esta [experiencia] en el que llaman Toro de San Marcos, haga partir la vieja al medio de la [...] a la quiromancia o buena ventura que llaman los gitanos aparición de las [...los] y otras, y a no ser fe, al atajarse ésta, borrarle de supersticiones y falsas creencias si no concurren los prelados en orden con la del Santo Concilio de Trento con sus cartas pastorales instruyendo al pueblo en la buena doctrina y asomándole dónde está la superstición para que huyan de ella exhortando a los párrocos para que velen y instruyan para arrancar de las ánimas unas impresiones tan opuestas a la santa sencillez del evangelio a fin de que esta cizaña y que la hierba no crezca en la viña del Señor ha acordado prevenga a V.S. encargue a los párrocos y demás eclesiásticos de sus diócesis que en los pueblos donde hallasen algunos abusos supersticioso o falsas creencias tomen a su mandado, con actividad y celo el instruir, y hacer conocer a los fieles dónde está la superstición para que salgan de ella y se arranque de sus ánimos unas impresiones tan perjudiciales y opuestas a la santa sencillez del evangelio.

Particípolo a V.S. de Orden del Consejo para que en la parte que le toca dispóngase cumpliéndolo y en [ausencia] se servirá darme aviso del [..] de esto para trasladarle a su superior noticia. Dios guarde a V.S. muchos años. Madrid 6 de octubre de 1767. Ilustrísimo Señor Ygnacio de Yguelda. [...] arzobispo... (Archivo Episcopal de Plasencia).

Notas

(1) Las negritas son nuestras y pretenden llamar la atención sobre los datos que apoyan nuestros argumentos.

(2) Los textos y documentos que ofrecen información más generalizable para ambas regiones son: el *Diccionario Geográfico* de Tomás López (ca. 1770), el *Interrogatorio de la Real Audiencia de Extremadura* (ca. 1790), el *Diccionario geográfico* de Pascual Madoz (1845-50) y la *Guía de fiestas populares de Andalucía* dirigida por Salvador Rodríguez (1982). A efectos comparativos hemos utilizado los datos de Castilla-La Mancha de las *Relaciones topográficas de Felipe II* (1575-1580).

(3) Cofradía de San Marcos. Badajoz, 1703. Archivo Diocesano de Badajoz, legajo 21-G, núm. 50.

(4) El carácter mágico-religioso de este ritual taurino del que está ausente el sacrificio merece un estudio pormenorizado que aquí no podemos realizar.

(5) La transcripción de los textos reproducidos ha sido actualizada tanto en su grafía como en los signos de puntuación.

Bibliografía

Amezcua, M.: *Crónicas de Cordel. Historia y cultura popular de Jaén*. Diputación Jaén, 1997.

Candau Chacón, Mª.L.: *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano en el s. XVIII*. Diputación de Sevilla, 1993.

Caro Baroja, J.: *El estío festivo. Fiestas populares del verano*. Taurus. Madrid, 1984.

——— "El toro de San Marcos". *Rev. de Dialectología y Tradiciones populares*, vol I, págs. 88-112,1944-1945. También publicado en *Ritos y mitos equívocos*. Ed. Istmo. Madrid, 1974, págs. 77-110.

Christian, W.A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Ed. Nerea. Madrid, 1991 (1981).

Coria, Fr. F. de: *Descripción e historia general de la provincia de Extremadura...* Sevilla, 1608. Ms. de la Institución colombina, sign. 58-2-11, copia del s. XVIII.

Cortés Peña, A.L.: *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*. Universidad de Granada, 1989.

Dávila, D.: *Memorial de la provincia de San Gabriel...* 1645.

Delgado Ruiz, M.: *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Ed. Península. Barcelona, 1986.

Echevarría Bravo, P.: "Tauromaquia folklórica o música y toros". *Folklore*, 1985.

Feijoo, Fr. B. G. (OSB): *Cartas eruditas y curiosas*. Madrid, 1777 (1760), tomo V, carta XV, págs. 293-302.

——— *Teatro crítico universal o Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes...*, Madrid, 1781 (1736), tomo VII, discurso 8º, págs. 205-225.

Fernández Vallín, A.: *Cultura científica de España en el siglo XVI. Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias...*Sucesores de Rivadeneira. Madrid, 1893.

García Matos, M.: "Curiosa historia del "toro de San Marcos" en un pueblo de la alta Extremadura". *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, 1948, IV: 600-610.

García Novell, F. (Realizador) y Rodríguez Becerra, S. (Asesor): *El Toro de San Marcos*. Canal Sur Televisión, 1990.

Maestre Sanchas, A.: "Religión y cultura en el s. XVIII", en *Historia de la Iglesia en España* (García-Villoslada, dtor.), vol. IV, págs. 583-743. BAC. Madrid, 1979.

Marcos Arévalo, J.: *La construcción de la Antropología social extremeña*. Universidad de Extremadura. Cáceres, 1995.

Martínez, M.R.: "Fiesta de San Marcos". *El Folk-Lore frexnense*, 1883-84. Fregenal de la Sierra, pp. 205-210.

Menéndez Pelayo, M.: *Historia de los Heterodoxos españoles*, tomo III, pág., 80, 1ª ed. Madrid, 1881.

Núñez Roldán, F.: "Haciendas municipales en el Reino de Sevilla a mediados del siglo XVIII". *Historia, Instituciones, Documentos*, núm. 12, 1986.

Rius Sierra, J.: "Abusos litúrgicos". *Hispania Sacra*, vol. 1 págs. 113-120. CSIC. Madrid, 1952.

—— "Análisis histórico-cultural de la devoción a la Virgen de Gracia". En *Carmona. Historia, cultura y espiritualidad* (Romero de Solís, ed.) pp. 199-223. Universidad de Sevilla, 1992.

—— "Toros sin toreros. Poder y fiestas taurinas en Andalucía". En *Fiestas y juegos en el mundo medieval. Pervivencias en la España barroca y actual* (B. Vincent y J. Grima eds.) pp. 223-245. Arráez eds. Macael, 1995.

Rodríguez Becerra, S.: "Análisis histórico-cultural de la devoción de la Virgen de Gracia". En *Carmona. Historia, cultura y espiritualidad.* (Romero de Solís, ed.), pp. 199-223. Universidad de Sevilla, 1992.

—— (Coord.): *Trashumancia y cultura pastoril en Extremadura.* Asamblea de Extremadura. Mérida, 1993.

Rodríguez Moñino, A.R.: *Dictados tópicos de Extremadura.* Badajoz, 1933.

Romero de Solís, P. (Ed.): *Sacrificio y tauromaquia en España y América.* Universidad de Sevilla-Real Maestranza de Caballería de Sevilla, 1995

—— "El toro de San Marcos de Beas de Segura (Jaén)". *Anuario Etnológico de Andalucía. 1992/93.* Consejería de Cultura. Junta Andalucía. 1994, pp. 237-247

Velázquez Gaztelu, J.P.; *Historia Antigua y Moderna... de Sanlúcar de Barrameda.* Vol. II. 1760.

Fuentes

Interrogatorio de la Real Audiencia. Extremadura a finales de los tiempos modernos. (Ed. de M. Rodríguez Cancho y G. Barrientos Alfageme), 11 vols. Asamblea de Extremadura. Mérida, 1993-1996.

López, T.: *Diccionario geográfico de Andalucía. Granada. Sevilla.* Editorial Don Quijote. Sevilla 1989 y 1991 (Ed. de C. Segura).

—— *Diccionario geográfico de... Almería.* Diputación de Almería, 1985 (Ed. de C. Segura).

——— *Estremadura. Por López, año de 1798* ["Diccionario Geográfico de Tomás López"]. Asamblea de Extremadura. Mérida, 1991 (Est. y recopilación de G. Barrientos),

Madoz, P. *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar.* Madrid, 1845-1850. Ed. Ámbito y Ed. Andaluzas Unidas, 1986.

Miranda, L.: "Observaciones críticas sobre el toro de San Marcos", 1813. En García Matos, 1948.

Moles, Fr. J.B. (OFM): *Memorial de la provincia de San Gabriel.* Crónicas franciscanas de España, 25. Publ. del Archivo Iberoamericano, 1984 (1592).

Rodríguez Becerra, S. (Dtor): *Guía de fiestas populares de Andalucía.* Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla, 1982.

Trinidad, Fr. J. (OFM): *Crónica de la provincia de San Gabriel de frailes descalzos,* 1652.

Trujillo, Fr. A. (OFM). *San Marcos defendido en el milagro que Dios obra todos los años en amansar un toro por sus méritos,* por... Madrid, 1690.

Villegas Díaz, L. R. "Relaciones geográficas de Felipe II. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses.* XXII, 88-89. Jaén, 1976.

Vorágine, S. de la, *La leyenda dorada,* 2 vols. Alianza Editorial. Madrid, 1989. Trad. del latín por Fray José Manuel Macías de la del Dr. Graesse (1845).

Ximena Jurado, M. *Catálogo de los obispos de las Iglesias catedrales de la Diócesis de Jaén y Annales Eclesiásticos deste Obispado.* Madrid, 1654.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

CULTURA DEL TRABAJO Y FABRICACIÓN DE LA BRAVURA. UNA GANADERÍA DE RESES DE LIDIA EN LAS MARISMAS DEL GUADALQUIVIR (SEVILLA) (*)

Domingo FOURNIER
Maison des Scienes de l'Homme/CNRS

Resumen

El toro, a través de las corridas y de las fiestas populares ha sabido imponerse como la imagen de una divinidad reivindicada pero, a la vez, ha continuado siendo el objeto de una forma de cría, la ganadería de reses de lidia que requiere la contribución de trabajos y destrezas que son tanto más precisos cuanto que el animal permanece siendo, en todo momento, peligroso. Los trabajadores de las ganaderías, los «vaqueros», tienen incorporado un bagaje técnico específico pero también un sistema de valores muy particular que se transmite de generación a generación. El artículo aborda la finalidad de tal actividad y se plantea su inserción en las estructuras culturales circundantes. El estudio tecnológico permitirá posteriormente analizar cómo el hombre logra utilizar un quehacer material para responder a los imperativos metafísicos inherentes a toda expresión taurómaca.

* * *

¿No es bueno, a veces, en materia de tauromaquia abandonar los aspectos brillantes de una cultura viva, popular y ambiciosa para volver a cosas simples, casi prosaicas? Alejémonos, pues, por un rato del juego de la muerte, del carácter agonístico y sacrificial de la corrida, de sus elementos espectaculares y concentrémonos únicamente en el toro, o más bien, en las formas que determinadas gentes tienen de criarlo y apreciarlo. ¿Quién dudará un solo instante que el bovino ocupa un lugar preponderante en la fiesta, incluso que más allá de sus fenómenos más expresivos, él participa de la esencia misma de la cultura andaluza?

En su determinación por destacar la posición excepcional del animal, J. M. Moreiro (Moreiro, 1994: 292) cita a Antonio Gala muy a propósito: "Aquí, en las ferias de los pueblos sólo hay dos cosas imprescindibles: una Virgen y un toro (...). Al toro lo pulimos, lo alimentamos, lo sacralizamos, lo picamos, lo banderilleamos, lo matamos, lo aplaudimos, o pitamos tras su muerte, lo descuartizamos, nos lo comemos y lo poetizamos y lo pintamos y lo musicamos. Quítese el toro de aquí y veremos qué

(*) Traducido por Juan Manuel Albendea Solís.

queda". ¿Cómo hacer mejor sentir hasta qué punto nuestro toro ha sabido imponerse como la imagen de una divinidad reivindicada, a la vez que continuaba siendo la expresión más bien trivial de una forma particular de cría?

Este último punto es el que será fundamentalmente abordado aquí en la medida en que, a pesar de una lógica técnica específica, la cría de un animal tan excepcional encuentra fácilmente su lugar en el corazón de una cultura del trabajo propia de una zona geográfica determinada. Se tratará, entonces, en un primer momento, de precisar lo que se puede esperar de la definición de la ganadería brava. Después, preguntándonos sobre la finalidad de tal actividad, nos adentraremos en el problema de su inserción en las estructuras culturales circundantes. El estudio tecnológico permitirá posteriormente analizar cómo el hombre logra utilizar un quehacer material para responder a los imperativos metafísicos inherentes a toda expresión taurómaca. En fin, habrá que poner en perspectiva la cría taurina, un mundo en sí, con los condicionamientos de la sociedad en su conjunto. Esto nos autorizará a juzgar su capacidad de adaptación en el momento en que algunos querrían tildarla de partidaria del pasado (lo que, afortunadamente, no es enteramente falso) y de curiosidad folklórica estrechamente española (lo que es, por el contrario, producto de una posición etnocéntrica, cuando menos, ciega).

La carne demasiado roja del toro de combate

Andalucía es la tierra de los toros. La imagen es de las más fáciles, pero como todo lugar común no nos dispensa de someterla a examen. Podríamos interrogarnos, por ejemplo, sobre la diversidad ecológica de los pastos reservados al toro bravo a través de toda la región y recordar que su número y tamaño se han reducido considerablemente desde hace algunas decenas de años. Llegaríamos, así, a admitir que nuestro animal ha ocupado vastas extensiones cuya evolución política y técnica actual muestra que no eran absolutamente inadecuadas para el cultivo del cereal, de frutas y de toda suerte de productos destinados en lo sucesivo a la exportación. Es posible, así, afirmar que durante siglos la distribución entre tierras de cultivo y de pastos bovinos en Andalucía no es producto únicamente de la necesidad, sino que se ha fundado también sobre opciones políticas y sociales fácilmente perceptibles.

En el primer siglo de nuestra era y sin pretender dar una definición de pastoralismo, Columela (1959:197) fundaba ya la oposición entre ganadero y agricultor sobre el hecho de que "éste tiene su mayor complacencia en tener un terreno muy bien labrado y limpio de hierbas mientras aquél le satisface tener uno inculto y lleno de ellas". Lejos, muy lejos, por tanto, de la cría especializada que comienza a establecerse en el s. XVIII en Dos Hermanas con los hermanos Rivas, el célebre agrónomo gaditano dejaba entender hasta qué punto tal distinción venía a simbolizar, por un lado la voluntad de sometimiento de la naturaleza y, por el otro, una simple tentativa de socialización. Y, si es cierto que el menor conductor de ganado se esfuerza en principio por mantener relaciones armoniosas con la naturaleza que, sin embargo, se ha apropiado de manera más o menos absoluta, ¡qué deberíamos decir del ganadero de toros bravos cuya principal

pretensión es la de fabricar un animal que ofrezca la ilusión de lo salvaje! He aquí que la noción de territorio impone su presencia en las relaciones que los hombres intentan establecer con ciertos animales y que ella determina las concepciones ideológicas que se exaltan de manera especial en el campo político. Una entidad territorial no se proyecta en una comarca únicamente como expresión de una relación de fuerzas, sino que expresa también la percepción social del uso que el hombre pretende hacer de una porción de la naturaleza circundante. Así, en el caso de Las Marismas del Guadalquivir se detectará la originalidad de un sistema fundado sobre una especie de dualidad que podría definirse como característica de una situación de "frontera".

El campo en que pacen los toros aquí evocados pertenece a la jurisdicción de Villamanrique de la Condesa. Situado a una cincuentena de kilómetros de Sevilla, este pueblo constituye la última forma de hábitat concentrado que precede a La Marisma. Reserva de caza, de siempre, para los propietarios nobles o de la realeza, zona de protección natural para el Estado moderno, este área no ha dejado de reducirse con el tiempo a medida que se desarrollaban los medios de comunicación; las carreteras, por supuesto, pero también el acceso a la educación y a la información. Todo ocurre como si el poder y sus diversos avatares se hubieran empeñado en imprimir en los límites de este territorio la imagen de lo que ellos pretendían representar ante los habitantes de la Baja Andalucía. Se han esforzado por imponerla como el reflejo de la naturaleza profunda, impenetrable a los más y, en particular, a todos aquellos que viven en medio urbano o en los grandes pueblos agrícolas tan característicos del paisaje rural andaluz. La naturaleza reservada para uso exclusivo de los grandes, pero, igualmente, la naturaleza abierta de forma subrepticia a las gentes del lugar integradas por seres "brutos", únicos capaces de tener un conocimiento profundo de ella fundado tanto sobre la proximidad como sobre la necesidad.

Estas vastas extensiones cerradas a la evolución técnica, sacralizadas por la presencia tranquilizadora de la Virgen del Rocío, se abrían a algunas incursiones, más o menos episódicas, de cazadores de toda condición y de peregrinaciones que, hasta la primera parte de este siglo, permanecieron como eventos muy locales. El espacio, a la par cerrado e inmensamente abierto, sugería la aptitud única de los poderosos para dominar una naturaleza que parecía refugiarse del lado de la trascendencia misteriosa. Los grandes pasaban por allí y se protegían con ayuda de animales hostiles con una preocupación constante por la rentabilidad (1). Fue, en parte en los márgenes de este paisaje preñado de tan fuerte carga simbólica donde se desarrolló la ganadería taurina moderna conocida, hoy, bajo el nombre de Pablo-Romero.

Los propietarios de la divisa blanca y celeste son oriundos de Vinasa en la provincia de Soria (2), es decir, del norte de la península, como numerosas familias de criadores de toros de lidia. Su conocimiento preciso del campo andaluz, consecuencia de repetidas estancias ocasionadas por la institución de la Mesta, les condujeron desde fines del s. XVII a echar raíces en Guillena. Otros tiempos, otro tipo de cría. Un gran desahogo financiero, sin duda, pero sin verdadero reconocimiento social. La desamor-

tización iba a permitirles establecerse en propiedades de extensión comparable a las de algunos aristócratas terratenientes. Pero, ¿cómo una familia de la burguesía ascendente, incluso situada a la cabeza de un tipo de ganadería, incluso dotada de grandes cantidades de tierra, hubiera podido desarrollarse sin la estima, públicamente exhibida, de sus vecinos económicos próximos?

El nacimiento de la ganadería brava en el siglo XVIII responde también a esta necesidad social. Aspirando a un prestigio que se les rehusaba, las gentes adineradas fueron inducidas a implicarse en un sistema de valores culturales fundado sobre las nociones de virtud guerrera, de ocupación territorial y de pureza de sangre. En el momento en que, en otros lugares de Europa, la metalurgia comenzaba a imponerse como base de la potencia política, apoyada en el desarrollo de una agricultura "científica", los amos tradicionales de Andalucía lograban perpetuar su influencia de mando en los espíritus participando en la creación de un espectáculo que fue más que nunca la expresión simbólica de una edificación ideológica ancestral (Romero de Solís, 1983: 35-64). Por retomar la expresión de Bataille (1952: 361-367), se trataba de mantener "la diferencia que hacemos siempre entre la caza, que sigue siendo noble y la matanza que no lo es". Es por lo que la ganadería brava que, al final de la cadena operativa abastece al pueblo con kilos de carne, no se conforma con esta simple producción alimentaria ya que persigue, en primer lugar, fabricar un elemento metafísico, la bravura. Ahora bien, esta virtud, que es a la vez valor y salvajismo, no puede desarrollarse, en el hombre como en la bestia, más que en espacios preservados, un "salvaje" mantenido, cuyo acceso se limita en principio a los únicos capaces de afrontarlo: los guerreros y sus epígonos más o menos elegidos, los cazadores.

En un mundo andaluz que, aunque fundando su riqueza en la agricultura, se ha refugiado, desde hace mucho tiempo, detrás de las murallas de la ciudad, la naturaleza subsiste como fuente primordial de provecho al tiempo que espacio angustioso. El individuo que se mantiene en contacto con esta naturaleza adquiere prestigio y legitimidad. Pero, para ello, debe suscitar o explotar un conjunto de concepciones mitológicas que le permiten situarse más allá de lo cotidiano: "Los mitos crueles y profundos son más necesarios allí donde la actividad ordena un mundo estrecho y, consecuentemente, dominado por la nostalgia de una inmensidad perdida. La ganadería está siempre más cerca de la animalidad natural, más salvaje, más lejana de los mundos elaborados por el arte humano (...)" (Bataille, 1952: 365). Ahora bien, si hay un mito ligado al animal, un discurso mítico perfectamente estructurado, todos convendrán en que éste es justamente la corrida moderna (Fournier, 1995a: 51-64).

En 1885, don Felipe de Pablo y Romero adquiere, de don Carlos Conradi, una ganadería de bravo. A partir de diversos encastes elabora entonces una casta, "la joya de la ganadería", que no será nunca más modificada. Durante mucho tiempo una parte de las reses, los toros de salida (utreros destinados a las corridas de la temporada siguiente) permanecían en los alrededores de la finca matriz, La Herrería, situada en Sanlúcar la Mayor. Por el contrario, las vacas y los machos jóvenes se establecían en los inmediatos alrededores de Villamanrique en el lugar llamado Partido de Resina,

situado en los confines del Coto de Doñana. La ocupación del espacio, la delimitación del territorio, parecen así responder a una estrategia sutil de uso del concepto tauróma-co. La parte reproductora de la manada encuentra sus pastos legítimos en el corazón de 3.000 hectáreas de marisma, mientras que los toros de lidia, adecuadamente cargados de la dimensión "salvaje", adquirida en otros lugares míticos, y vectores potenciales de prestigio social, van a exponer su plenitud física en el paisaje del Aljarafe, al lado de las otras actividades agrícolas que forman la riqueza de la familia.

Actualmente, los acontecimientos familiares y los condicionamientos de la po-lítica económica moderna han entrañado el repliegue del conjunto de la ganadería en Partido de Resina en un territorio restringido, en lo sucesivo, a menos de setecientas hectáreas. El actual propietario, don Jaime, no se dedica a nada más que a la gestión del hierro, cosa bastante rara en el mundo de los ganaderos. De esta manera, rompe, poco o mucho, con el principio dual fundador que establece que la ganadería brava debe convertirse en la expresión espectacular de una agricultura modernizada eficiente en una naturaleza dócil al tiempo que el timbre cultural de un desinterés financiero (el riesgo, enorme, no tiene más beneficio aleatorio que el prestigio social) en una natu-raleza "incontrolada" y, por esta razón, aristocrática. No cabe duda que esta forma de proceder logró impresionar a las poblaciones locales y que encontró algún eco en la nobleza sevillana que se dotaba así, a buen precio, de heraldos convincentes para la transmisión de su propio sistema de valores. Pero se puede pensar igualmente que esta ideología en marcha, eficaz amalgama de progresismo y tradición, supo encontrar una forma de reconocimiento en el ámbito nacional; prueba de ello por ejemplo, el decreto de Alfonso XIII, concediendo, el año 1906 a la familia el nombre de Pablo-Romero que había logrado dar gloria a sus toros.

Pese a su especificidad, la ganadería brava toma en lo cotidiano una buena parte de las técnicas aplicadas a la cría bovina "clásica" abastecedora de carne. Es cierto que, antaño, el uso requería enviar a los carniceros a seleccionar en las dehesas, entre un conjunto indistinto de bovinos, a los animales destinados a las corridas aristocráticas. Quizás sea por esta razón, por lo que las poblaciones de La Marisma no han dudado jamás a la hora de incluir a los toros bravos en la especie bovina doméstica y que los distingan, formalmente, en la escala del sistema alimentario, de una caza que, sin embargo, comparte el mismo medio (Fournier, 1995b). En los medios urbanos no se aborrece la carne de caza, pero la mayoría de los contemporáneos experimenta una cierta repulsión hacia la "carne negra, hemorrágica" del ganado bravo, vaca o toro, porque esta es consecuencia, precisamente, de una clasificación que valoriza la carne doméstica, blan-ca, pulcra. Resulta que en la Baja Andalucía son numerosos aquellos que no conciben que el toro bravo pueda eludir la carnicería (que sin embargo pertenece al orden de lo trivial) y que no sea objeto de consumo alimentario. Es así, sin duda, como hay que comprender la conclusión de un informador aficionado de Villamanrique en su defini-ción del semental: "al semental, muy, muy bueno no lo matan sino que se muere de viejo. Y cuando muere, se reparte la carne entre los criados de la finca; ese es como un sultán. Se deja cocer mucho tiempo".

Los aficionados a este tipo de carne tienen conciencia de ingerir un producto asociado a lo autóctono (insisten en la calidad de la alimentación animal, una mezcla de vegetales, de aire y de agua de la marisma) y al trabajo realizado por el hombre para obtenerlo. Pretenden incluso convencerse de que este conjunto de datos naturales son bastante fuertes como para atenuar los efectos negativos habitualmente asociados al tumulto de la corrida o de la tienta. Sin embargo, las características particulares de esta naturaleza circunscrita en un territorio específico, aunque permiten disponer de una carne excepcional (forma primaria de relación con el animal) no son suficientes para conferir al toro bravo su belleza plástica, es decir, una de las otras virtudes intrínsecamente necesarias para la celebración de la fiesta taurina. Es esta dimensión estética, inmediatamente perceptible, la que refleja de forma más evidente el éxito del trabajo de los ganaderos.

El morrillo o la plenitud del toro de combate

El toro que penetra en el ruedo no simboliza solamente la naturaleza que surge en el espacio urbano para ocasionar un desorden efímero. No es solamente el abanderado de la región de origen inscrita en letras de molde en todos los carteles. Él enarbola también en su morrillo la divisa de su propietario y, en último análisis, se impone como el reflejo del saber hacer de la ganadería.

Evidentemente, la irrupción de un animal que responda a los cánones reconocidos de la cultura taurómaca provoca una impresión estética fuerte, una emoción, una reacción aparentemente instintiva que se libera en los espectadores con la primera ovación espontánea de la corrida (la segunda se produce en el momento de una estocada perfectamente ejecutada). Si fuera necesario aportar su grano de arena a la teoría de la dimensión sacrificial de la corrida, esta observación bastaría para sugerir que la belleza del animal se funda, sobre todo, en la solemnidad del evento: el objeto del sacrificio no puede definirse más que en su relación con la perfección.

Ahora bien, esta perfección no resulta de lo innato, sino que resulta ampliamente del trabajo de los hombres. Un toro bien presentado ha concentrado en sí un cierto número de cualidades que resultan, a la vez, del trabajo cuidado de selección y de un dominio eficaz de las operaciones técnicas diarias. La reacción de los espectadores frente a esta presencia majestuosa en el coso no es más que la consecuencia de la adhesión unánime del personal de la finca a un mismo objetivo, procede de la alianza lograda entre los conocimientos del ganadero y la competencia concienzuda del personal que lo ejecuta.

Al mundo taurino le gusta pensar que las características físicas del toro bravo se transmiten primordialmente a través del macho reproductor. Cada ganadero establece así sus lotes de potenciales sementales, seleccionando entre las "familias" que han proporcionado de manera constante una descendencia eficaz (la reata), los más armoniosos de sus erales. Somete, entonces, a estos animales de dos años a una tienta de machos que debe permitirle juzgar la adecuación entre su belleza física y la excelencia

de su carácter psíquico. En algunas ganaderías históricas del tipo de la de Pablo Romero se trata de distinguir entre las expectativas actuales del público y la adhesión profesional a un cierto número de criterios que dependen de un auténtico patrimonio familiar y que tienen como objeto conferir especificidad a los lotes lidiados en todos los ruedos. De todas formas, resulta que, aunque variable en el tiempo, en función de una dinámica cultural, los deseos de los espectadores permanecen subordinados a una concepción a largo plazo de la tauromaquia (3). Aficionados y ganaderos coinciden en algunos principios: hace falta que el eral tenga cara. A fin de cuentas, cada uno espera unas cualidades físicas, reunidas en un conjunto vago para formar el trapío, identificadas con una forma de señorío, "que [el toro] sea un señor, elegante, en la plaza".

Ahora bien, en una cierta medida, la elegancia es un valor relativo que participa del fenómeno de la moda, y la comparación de las imágenes de antaño con las fotografías del toro actual revela que la morfología del toro bravo ha experimentado serias transformaciones con el tiempo. Entonces, si es posible decir que la moda traduce un estado de la sociedad en un momento dado, sería útil tratar de comprender por qué, hoy, se espera que el animal sea "gordo", "bien de lomo" (¿preocupación por la calidad de la carne y deseo de abundancia?), o por qué ciertos taurófilos parecen obsesionados por el tamaño y la finura de los cuernos. Después de todo, ¿no se exigía, en tiempos de Francisco Montes "Paquiro" (1983: 59), que las defensas de los toros fueran "fuertes, pequeñas, equilibradas y negras"? Todo ocurre como si, en contrapartida de la expresión de una "nobleza" apta para favorecer un espectáculo de buen gusto, el peligro, dimensión indispensable del arte taurómaco, no debiera ahora emanar más que de la cabeza, sujeta a todas las manipulaciones, reales o imaginarias, y ya no de la movilidad o de la parte de salvajismo presumiblemente inherente a la raza brava. Claro que, en definitiva, todas estas variaciones puntuales que se imponen sobre una estructura de base, ¿no son la prueba de la vitalidad de los mitos públicos? Ocurre que el estudio de campo etnológico muestra que los ganaderos y el personal que trabaja en la ganadería experimentan a veces una cierta irritación.

En el Partido de Resina, el personal directamente dedicado a la cría del toro se distribuye entre: propietario, mayoral (conocedor), caballistas o vaqueros, pienseros, a los que se añaden los "paleros", que se ocupan del mantenimiento de las vallas de la dehesa. A excepción del último asalariado contratado todos estos hombres son originarios de Villamanrique y, sobre todo, de Sanlúcar la Mayor, sede de la antigua finca matriz. La investigación muestra que a estos últimos se le han confiado las responsabilidades más importantes. De hecho, la historia de sus familias está asociada desde hace mucho tiempo a la de los propietarios y... a la perpetuación del encaste establecido de una vez por todas por don Felipe. Así, el actual mayoral pertenece a la tercera generación de la progenie de los conocedores que surgió al mismo tiempo que la ganadería. En cuanto a los cargos de los vaqueros y de los pienseros, también se transmiten de padres a hijos. En este contexto particular, la presencia continua en el lugar de los sanluqueños reafirma de alguna manera la dimensión histórica de la ganadería mientras que la contratación de manriqueños, tan recurrente como la de sanluqueños, viene a avalar la apropiación de un territorio reputado de salvaje.

Todos estos hombres poseen un conocimiento hereditario del toro de Pablo Romero, un conocimiento que se apoya a la vez sobre las tareas cotidianas y sobre la experiencia extraída de una confrontación estrecha y permanente con el universo de La Marisma. En efecto, hasta la mejora de las condiciones de transporte que ha facilitado las idas y venidas cotidianas a su localidad de origen, los sanluqueños pasaban la mayor parte de la semana en las pequeñas habitaciones que tenían reservadas en la finca solos o con su familia. Esta circunstancia ha contribuido, evidentemente, a establecer una solidaridad entre los individuos que viven de (y para) el toro, que se enorgullecen mucho con cada triunfo del hierro y se afligen otro tanto con sus fracasos, que incitan a sus hijos a estudiar y se alegran cuando uno de ellos anuncia que prefiere quedarse a trabajar en el campo. Todos evocan, entusiásticamente, los olivares, los árboles frutales, el pedazo de tierra y la casa que han podido adquirir en su larga vida de trabajo y que les esperan en el pueblo "después", pero raros son quienes sienten prisa alguna por dejar la ganadería y La Marisma cuando la hora de la jubilación se aproxima (esta postura es diferente en algunas de las mujeres, deseosas de ensanchar su horizonte social recurriendo a los nuevos medios de comunicación).

Sería, por lo tanto, vano decir que la adhesión de los empleados a un cierto modelo de toro bravo proceda de un puro espíritu de campanario. Si, por ejemplo, el piensero se muestra reticente ante la búsqueda obsesiva de cuernos desmesurados y finos (4), es porque conoce desde hace tiempo el morfotipo exacto de estos animales y teme que las modificaciones morfológicas emprendidas por condicionamientos externos afecten al comportamiento de los huéspedes de la ganadería, haciendo aparecer un carácter artificial mal ajustado al conocimiento empírico que él tiene del ganado bravo.

A lo largo de las entrevistas individuales, cada asalariado se ha basado en la antigüedad de su presencia en este medio tan particular para acreditar un mejor conocimiento que sus compañeros de trabajo en materia de toro bravo, de *pablorromero* en particular. Tal presunción la pueden apuntalar, sin embargo, otros factores y especialmente el hecho de que ya no se impone una separación rigurosa entre los diversos puestos del proceso de producción, pues todo piensero puede intervenir en cualquier momento como caballista y viceversa.

Pero, ¿en qué consiste exactamente la cadena operativa que debería permitir al hombre fabricar y transformar una materia bruta (un bovino) en un producto fisiológicamente digno de convertirse ya sea en reproductor, ya sea en objeto de espectáculo (o de víctima sacrificial)? Un proceso de trabajo tal se compone, primero, de un conjunto de prácticas cotidianas que derivan de las técnicas clásicas de gestión bovina, después, de una serie de operaciones puntuales que marcan la especificidad de este tipo de cría. Mientras que el cariz bovino se aplica a mejorar el aspecto y las condiciones físicas del animal, el cariz taurino persigue dotar a este último de unas características inmateriales que, como la bravura, no podrán reconocerse finalmente sino a lo largo del breve momento que pasa en el ruedo. Esta distinción, absolutamente esencial, evidencia la dualidad propia del oficio de ganadero: debe demostrar, a la vez, un gran rigor técnico y una auténtica sensibilidad artística. Y aún más, ya que estas condiciones no

podrían dispensarle de mostrarse tan hábil gestor del medio natural, como conocedor del medio social y técnico próximo.

Actualmente, por tanto, se ha hecho necesario que el ganadero tenga una orientación más racional de la gestión de los dos parámetros esenciales, que son el territorio y los hombres.

Articulado en torno al caserío, el territorio del Partido de Resina se distribuye en dos zonas bien distintas. La primera se asigna a las hembras. Comprende dos cerrados para las vaquillas de uno o dos años que no han sido todavía evaluadas, y otros siete cerrados de una treintena de hectáreas ocupados por treinta vacas de vientre cada uno, acompañadas durante seis meses por un semental, y posteriormente, fuera del período de la monta, por sus crías. La segunda zona se reserva a los lotes por corrida establecidos a partir del mes de octubre (seis a diez hectáreas para siete u ocho toros por cerrado) y después las superficies más importantes destinadas (en este orden y partiendo del caserío) a los erales, añojos y utreros.

Todos estos cerrados disponen de abrevaderos y de pesebres para el forraje; están ligados al centro de vivienda y de trabajo por un sistema de corredores (mangadas) que facilita las operaciones cotidianas de transporte de alimentos y de aquellas, puntuales, de traslado de ganado (un caballista en cabeza con una parada de cabestros, otros dos caballistas arreando).

Es el mayoral quien controla el trabajo de los hombres. Los pienseros encargados de la alimentación del ganado cumplen su tarea ayudados de un tractor y de un remolque. Según la estación y la calidad de los pastizales, deben pasar una o dos veces por el cerrado para echar (en pesebres individuales a los toros y en largos pesebres colectivos al resto de animales) paja y alimentos especializados. Estos pueden prepararse allí mismo (compuestos de haba, cebada y avena molidas, por ejemplo), o bien comprados en forma de granulados en el comercio. Un toro de corrida debe comer por día, en dos veces, más o menos, siete kilos de alimento preparado. Es función también de los pienseros verificar el buen funcionamiento del sistema de distribución de agua.

La vigilancia de cada "tropa" depende de los caballistas. Deben, por ejemplo, anotar qué vaca ha sido cubierta ese día, hacer recuento de los nacimientos de la noche en período de partos, o verificar si no ha habido enfrentamientos entre los toros, si algún animal ha intentado atravesar las vallas..., etc.; y por supuesto, acompañan todos los desplazamientos del ganado en el interior de la propiedad.

Una forma de conciencia en el trabajo es especialmente perceptible *in situ*. El personal en su conjunto cuida de preservar la limpieza de los pastos. Todos conocen las características de cada toro de salida, todos hacen notar sus preferencias por tal o cual número (¡todo un tío!) (5), todos convienen en decir que la belleza del animal es producto, sobre todo, de la calidad de la composición del régimen alimenticio y que se desarrolla con el ejercicio físico que, de una forma o de otra, los machos deben efectuar. Participar en la obtención de un toro hecho es una cuestión de éxito personal: ¡qué orgullo haber contribuido a esa transición hacia la madurez que se lee tanto en la

potencia visual que emana de su largo morrillo como en esa forma tan peculiar que tienen los toros de andar balanceando apaciblemente sus cuartos traseros!

La implicación unánime en el proceso de producción es, sin duda, indispensable en el marco de una ganadería en la que es esencial que las condiciones de seguridad, fundadas sobre el mejor conocimiento posible del toro, sean respetadas en todo momento. No nos sorprenderemos, entonces, que una cierta polivalencia de los puestos de trabajo haya acabado imponiéndose en este caso. Y, porque el número de empleados se ha reducido sensiblemente, el piensero es generalmente un antiguo caballista que puede verse movido en cualquier momento a montar a caballo, de la misma manera que el vaquero apenas pone mala cara por montar en la batea del remolque, en caso de necesidad, para distribuir el pienso.

En el espíritu de los aficionados locales, como en el de los empleados de la finca, el toro de La Marisma pertenece a su medio geográfico, humano, cultural, tanto como a la familia del propietario. Subsiste como el emblema de lo autóctono. Procede de una mezcla de trabajo y de naturaleza, exige conocimientos particulares. Es, quizás por esta razón, por lo que, a pesar de la especie de tristeza resignada que experimentan entonces, las gentes del campo llegan a alegrarse al descubrir al alba un toro muerto a cornadas: lejos de constituir un objeto de hastío por su carácter aleatorio, el cuerpo del animal muerto se convierte para los más en una ganga alimenticia de la que se cree saber todo. Su carne se distribuirá y se consumirá ávidamente entre todos los empleados. ¡Peor para la bravura, objeto de tantas esperanzas!

De la preciosa inutilidad de los cuernos

En sus comentarios a la *Géographie de l'élevage* de P. Veyret, Bataille (1952, 364) evoca ciertos pueblos del Sudán que juzgan mucho menos importante la presencia, entre su rebaño, de excelentes lecheras procedentes de castas sin cuernos que la de vacas "provistas de enormes cuernos, apéndices inútiles, embarazosos y tanto mayores cuanto más mediocre es la raza". Es fácil comparar esta situación con aquella, más compleja todavía, que prevalece en nuestra ganadería brava. Se admitirá, en efecto, que la fabricación de un toro de lidia responde a una doble finalidad que facilite la adecuación entre las expectativas de los productores y la demanda de los consumidores. Aquella, no solamente ilustra la preeminencia de una ideología que sugiere que el poder legítimo es de aquellos que hacen ostentación de su capacidad de liberarse de una cotidianidad agobiante, sino que responde además a una exigencia socio-cultural (necesidades lúdicas, deseo de expresión, afirmación de los valores tradicionales...) que, de esta manera, pasa a ser responsabilidad del Estado en el marco de un espectáculo organizado.

¿Cuáles son las preocupaciones más importantes de los pastores sudaneses y cómo se pueden relacionar con la situación aquí presentada? En África, los propietarios de ganados quieren adquirir prestigio añadido en un contexto de rivalidad interna entre ganaderos de fortuna desigual al mismo tiempo que se esfuerzan en impresionar el ánimo de los pueblos sometidos. En Andalucía, resulta claro que semejante aspiración

de prestigio ha contribuido a estructurar la ganadería taurina de tipo extensivo que se ha articulado sobre el principio de apropiación de un territorio peculiar. En cuanto a la voluntad de marcar la imaginación de los individuos de La Marisma, o de otros lugares, por el "buen uso" del peligro que pende de los cuernos "salvajes", hay que reconocer, que ha llegado a ser una obsesión en el seno mismo de nuestro universo cultural. Por otra parte, los ejemplos que confirman esta evidencia no faltan: aquí, los detallados relatos de informadores que evocan las aventuras, dramáticas o con final feliz, reales o míticas, que han podido enfrentar a los visitantes de La Marisma o a los trabajadores del preparque con toros furiosos; allí, una larga lista de exvotos relativos a los milagrosos salvamentos realizados por la Virgen en el medio taurino de la Baja Andalucía; y, aún más, el hecho de que, en el siglo XVI, los colonos europeos emplearan conscientemente el terror provocado por el toro importado para imponer su política de acaparamiento y de aculturación a los indios mexicanos (Fournier, 1995b: 231-255).

Resulta que la corrida moderna ha debido dotar al bovino de cualidades metafísicas, la bravura y la nobleza, para poder, a su vez, poner el acento en la expresión pública de aptitudes y de virtudes humanas fuera de lo común. Hasta entonces, las disposiciones guerreras y el empleo desinteresado (en términos de finalidad material) de técnicas altamente especializadas, tales como el arte ecuestre o el saber cinegético, se concentraban exclusivamente en la persona del noble caballero, único actor admirado de la fiesta. Forzada por los Borbones a retirarse formalmente de un espectáculo tan esencial a la cultura ibérica, la nobleza propietaria no tuvo otra solución que invertir su prestigio en la cría del animal antagonista tradicional. Es a éste a quien le correspondería expresar las cualidades asociadas a la aristocracia a través de la pureza de sangre y la importancia de la casta. Como sugiere P. Romero de Solís, el peso de la ideología era entonces tal, que importaba poco que la aristocracia se implicara directamente, en cuanto tal, en una actividad en lo sucesivo volcada hacia el lucro.

Bastaba que el toro recuperara su función de animal de caza (Cf. *La Tauromaquia* de Goya), o incluso que, en una concepción, producto quizás del mito, fuera asimilado a un arma de guerra, material y espiritual a la vez. ¿Por qué no imaginar que las poblaciones "retiradas" del bajo Guadalquivir hayan podido entonces conservar en su percepción del mundo la imagen de una gran fiera que, como pretendía Lucrecio (Lucrèce, 1984: 231), habría sido torpemente probada en los trabajos de guerra?: "los toros lanzaban al aire y pisoteaban a las tropas que los empleaban. Hundían sus cuernos en las ijadas y en el vientre de los caballos y, el alma llena de amenazas, trabajaban la tierra". El toro pertenece a esta categoría de fieras "que habíamos creído suficientemente amansados y domesticados (...) y que veíamos enfurecer en la acción por efecto de las heridas, de los clamores, de la huida, del terror, del tumulto; y no podíamos llevarnos ninguno de ellos".

En estas condiciones y cuando se elabora una teoría nueva de la modernidad, importa que el animal portador de cuernos amenazadores, que simbolizan este impulso de inspiración guerrera (de hecho, una forma de utilidad marginal), sea objeto de una selección rigurosa destinada a prepararle una muerte tan noble como segura. Esta pre-

visión permite a cada animal diferenciarse en el conjunto de la manada: el toro bravo considerado digno de morir en espectáculo (¿en sacrificio?), llega a la individualización, recibe un nombre, que es la masculinización del de la madre, accede a una dimensión metafísica (6). Pero el peso de esta personificación se vuelve sobre todo sensible cuando los animales son embarcados para la corrida en los cajones individuales del camión que los transporta. La extrema tensión que se siente entonces (7) acompaña, de hecho, el principio del procedimiento de control de un producto personalizado que ha exigido cuatro largos años de puesta a punto. Es, paradójicamente, en el momento en que el bovino deja de pertenecer legalmente a su criador cuando comienza a jugarse realmente el futuro económico de la ganadería y cuando se hace inminente el hecho que juzgará, a plena luz, la exactitud de las opciones sucesivas que han marcado el trabajo de selección.

Este se ha desarrollado en una sucesión de operaciones puntuales que, actualmente, reúnen al conjunto del personal directamente empleado en los trabajos de cría. Rompiendo con la monotonía de lo cotidiano, estas tareas específicas aparecen como ocasiones para divertirse en la medida en que reúnen trabajo, espectáculo y divertimiento. Ellas reactivan el sentimiento comunitario en un momento en que lo esencial del trabajo a realizar se concentra en un único lugar y reclama la colaboración material de todos. Sólo, el impulso intelectual es privativo del propietario, en este caso aconsejado por el mayoral.

Mientras que las relaciones "normales" entre el hombre y el toro bravo se fundan sobre un principio de evitación, con objeto de mantener la ficción del salvajismo del animal, la mayor parte de estas operaciones se convierten en ocasiones de contacto físico con el toro mítico, de acercamiento peligroso con el elemento natural. ¡Qué excitación, por ejemplo, en el momento del herradero! Tras el destete, que tiene lugar hacia el séptimo mes, ha llegado el momento de "socializar" al joven animal. Con los primeros resplandores del alba otoñal hay que marcarlo a fuego con diversas señales. Pertenece definitivamente a la ganadería (el hierro se aplica sobre el muslo derecho y la oreja se recorta según un dibujo debidamente registrado), entra en el mundo de la técnica (por la vacunación) y el estado reconoce en adelante su función tauromáquica y el rango ocupado en su grupo de edad (el número sobre el costado derecho y el año de nacimiento en la paletilla se registran en presencia de la Guardia Civil y de un veterinario acreditado). Todo se consigna, el nombre, el mes de nacimiento, los padres, el pelo, en un documento interno y, desde hace algunos años, en un formulario oficial.

Nadie más que el ganadero y el mayoral o, excepcionalmente, algún invitado externo a quien se quiera honrar de esta manera, puede poner el hierro sobre el pelaje del becerro o la becerra. Es al mayoral a quien corresponde exclusivamente hacer la señal en la oreja. Pero no falta nadie, empleados de la ganadería cuya tarea está bien determinada, invitados o habitantes del pueblo, a la hora de apoderarse del animal para enlazar y todos aquellos que lo piden pueden participar en el evento. Habrá que frenar al animal, darle la vuelta, pegar su cabeza al suelo acostándose sobre él, mientras que otras tres personas le sujetan las extremidades de dos en dos y le tiran de la cola. Aquel

que participa por primera vez en la operación de inmovilización de la cabeza del animal es "bautizado" en la frente y las mejillas con la sangre vertida por la oreja recortada. Posteriormente, se divierten temiendo el furor del becerrito al fin suelto, que uno de los actores, a veces, debe atraer, corriendo hacia la salida del corral, hacia el prado donde se reunirá con sus congéneres.

Sin duda, este trabajo fundamental, serio y oficial, se presenta también como una especie de puesta en escena casi burlesca del miedo al toro. Este episodio paradójico deja también aparecer diversos aspectos que, como el bautismo con sangre o la búsqueda ansiosa del contacto carnal con el animal, divinizado-diabolizado, parecen producto de una forma de panteísmo. Todo lleva a pensar que esta misma ambigüedad sigue en filigrana el curso de la tienta, la prueba de selección propiamente dicha.

En la ganadería moderna, las tientas, ya estén destinadas a la selección de vacas de vientre o a la de sementales, se desarrollan en una plaza construida *in situ* con materiales sólidos según un plan que retoma a pequeña escala las características principales de una plaza oficial (8). Antaño podían desarrollarse en campo abierto o en un espacio redondeado y cerrado mediante un entramado de madera. Aunque restringida a un recinto aparentemente cerrado, la tienta de Partido de Resina permanece vinculada a la atmósfera de La Marisma. Está el camino que se recorre para llegar, está el viento de la primavera naciente que se levanta, están los vuelos de las cigüeñas que atraviesan lentamente el cielo, están los mugidos que se hacen oír desde los cerrados próximos, único sonido exterior capaz de romper el sonido reinante y de asociarse a los únicos ruidos autorizados aquí: las órdenes del ganadero, el campaneo de los estribos del picador, algunas reflexiones de los toreros a propósito del animal que se les ha pedido que prueben. El tentadero se inscribe de manera evidente en un contexto natural aun cuando va a dar todo su sentido metafísico al trabajo del productor de bravura.

Porque las únicas técnicas materiales observables en este marco corresponden en principio a un esquema que implica una disyunción rigurosa entre el proceso de realización intelectual y las tareas de ejecución. Se considera que el torero profesional no actúa más que por delegación de su anfitrión, limitándose a un papel de puro técnico; el picador, por su parte, se sitúa y pica en función de los deseos del ganadero; los toreros aficionados se conforman exactamente a las órdenes terminantes lanzadas desde el burladero de observación y mando; los pocos espectadores evitan manifestarse. En tal ocasión se juega el futuro del animal que está en el ruedo, bajo la mirada del ganadero y del conocedor anotando cada detalle, verificando las reatas, buscando en sus recuerdos si tal o cual comportamiento corresponde a los de la madre o del padre y guardando permanentemente en la cabeza esta idea fundamental que Alonso Moreno de la Cova formulaba así: "la línea de bravura de la vacada no termina en la plaza, hay que transmitirla, fijarla y mejorarla".

De las siete u ocho vacas probadas hoy y sabiendo que no serán aprobadas más que un 40%, más o menos, de las eralas (hembras de dos años) de la camada, ¿cuántas evitarán el matadero? Por la mañana han sido separadas del grupo al azar y después

encerradas en los chiqueros. Las condiciones climáticas, el bagaje técnico y las ganas de los toreros, la predisposición a la objetividad que ese día tengan quienes deciden, son otros tantos factores que podrán modificar el comportamiento del animal, influenciar el juicio y, por tanto, determinar el destino de los animales. Entonces, ¿es necesario, por otra parte, que el ganadero se confíe a la complacencia de la Virgen del Rocío (invocada al principio y al final del acto) para tener éxito? ¿Es la Blanca Paloma quien va a permitir el reconocimiento y además la transmisión de las cualidades asociadas al concepto de raza, el carácter no-doméstico y peligroso del animal? ¿Es realmente esencial mantener este marco ritual, incluso sacramental, para atenuar los riesgos inherentes a una decisión que, de una manera u otra, asegurará o no, el renombre del encaste y comprometerá el futuro del conjunto de los empleados de la ganadería?

Cada uno en su puesto, ya esté encargado de los chiqueros, de abrir la puerta del toril, o de picar, se esfuerza con dignidad en contribuir materialmente al éxito de una operación aleatoria en su esencia, la fabricación de la bravura. Pero el tentadero es también una ocasión de exponer su propia eficacia en esta labor ante los espectadores, amigos invitados por el ganadero en pequeño número, habitantes de Villamanrique, o familiares de los empleados. Además, este es, también, un momento en el que se reproduce el contacto efectivo con el animal, como en la escena que imponía, no hace mucho tiempo todavía, que se precipitaran sobre la vaquilla tras el "¡puerta!" que marca el fin de la prueba. Se trataba de dominarla colectivamente para poder seccionar los pitones y, en este ejercicio, que viene a aportar una nueva prueba de comunión con la naturaleza, los pienseros o los vaqueros se proponían mostrar a los aficionados el saber hacer particular de quienes se enfrentan cotidianamente al ganado bravo.

Lo hemos visto ya, su actividad está definida por la personalidad del toro bravo, y se distingue, por su carácter individual, del trabajo que se pide a las cuadrillas empleadas en los campos que rodean ahora la finca (incluso si el productor de espárragos o de fresas persigue por diversos medios optimizar la productividad de cada uno de los jornaleros contratados). El toro exige la adquisición de una experiencia en el hombre que debe ayudarle a alcanzar su plenitud (belleza y bravura), impone un buen conocimiento del conjunto de la cadena de operaciones, una continuidad en lo cotidiano que no puede obtenerse más que a través de contratos de larga duración y de una cierta permutabilidad en los puestos de trabajo (en la de Pablo Romero una especie de tradición incita incluso a formar sus propios picadores especialmente en el seno de la familia del conocedor). Estos condicionamientos específicos no cuestionan el hecho de que las responsabilidades deben estar clara y rigurosamente definidas y no pueden dejar de provocar ciertos rencores entre individuos de rango distinto que se consideran similarmente cualificados "¿Quién es el que pasa más tiempo cerca de los animales?".

Muy ligada a La Marisma, la ganadería no puede evolucionar sino al ritmo de ésta. Más rápido incluso. Al ser su función última crear un producto susceptible de complacer a los espectadores, ¿cómo podría permitirse ignorar el peso de la sociedad en su conjunto? La familia propietaria ha tenido siempre más o menos en cuenta tal exigencia que hoy afecta de manera más aguda a los empleados.

Las orejas y el rabo: el precio del espectáculo

A través de las épocas, la tauromaquia española ha sabido ser uno de los testigos privilegiados de su tiempo a la par que reafirmación de los principios fundamentales de la cultura ibérica. Firme en sus principios, ha mostrado una singular habilidad para modificar su discurso en función de las informaciones llegadas de un mundo que, a veces, le parecía exterior. Así, cuando el público, reconocido como protagonista aparentemente activo por la gracia de una nueva política, reclama un comportamiento más estático del torero a pie que le representaba, los nuevos ganaderos lograron crear un toro dinámico con mayor fiereza en su embestir.

Para los empleados del hierro de Pablo Romero, es de suyo evidente que la evolución decisiva la han provocado los cambios socio-políticos debidos a la transición democrática. Hemos visto que el ganadero actual, sin alejarse demasiado de una tradición familiar netamente paternalista, debe conformarse con arreglárselas sin cuadrillas pletóricas. Su interés fue, entonces, conservar y reunir en torno a sí a un personal "de toda confianza", más especializado. Es de esta manera, como se pasa, en una veintena de años, de un efectivo de diecisiete hombres (acompañados cada uno de dos caballos), a cuatro fijos y dos eventuales. Los de Sanlúcar la Mayor forman parte de la finca matriz desde hace cuatro generaciones, siendo ya el bisabuelo casero o vaquero o conocedor... Se han casado con mujeres también criadas en el lugar. Juan Luis, el viejo piensero, se ha ocupado mucho del pequeño Jaime, el actual propietario, durante su tierna infancia, porque la ganadería siempre se ha vivido como una gran familia (9). E incluso si los de Villamanrique, que no son residentes, parecen, a veces un poco marginados en Partido de Resina, su presencia en esta finca reproduce igualmente la de sus padres.

Esta inclinación por la perpetuación generacional dentro de una ganadería que se ha vuelto "histórica", "aristocrática", valoriza el trabajo de cada uno y permite asociarlo al renombre del hierro. La percepción local del toro bravo parece conferir aún más importancia a su cualificación profesional, el empleado se encuentra firmemente vinculado a la ganadería.

Como dice Juan Luis, no es solamente el salario lo que está en juego: "Yo gano más que un aceitunero, y mejor mirao y mejor visto por la gente, y más responsabilidad también, puesto que si te coge un toro, te pega una cornada. La aceituna la coge cualquiera, ahora arrimarse a un toro..."

Pero la condición particular del empleado de la ganadería en el mundo de trabajo que le rodea puede explicarse de otra forma: por el dominio de las técnicas ecuestres. En una provincia en que la cantidad de tierras poseídas ha prevalecido mucho tiempo sobre su calidad, justificando, casi sólo por eso, el recurso a la ganadería extensiva, el caballo se impone como el instrumento esencial de trabajo. Es un objeto venerado con todas las atenciones, incluso de aquellas tenidas por más modestas. En Villamanrique, donde se han creado varios picaderos y donde, a veces, tienen lugar campeonatos de "acoso y derribo", numerosos caballistas, procedentes de todos los medios sociales,

practican con entusiasmo la doma vaquera; hay que reconocer, también que aquí, los aficionados a los toros no piensan en desplazarse en grupo a la feria de Sevilla más que con ocasión de la corrida matinal de rejones, porque ésta constituye, para ellos, el momento clave de todo el período. Se comprende mejor, por tanto, por qué los miembros de la ganadería, jinetes profesionales, se benefician ante sus vecinos de un prejuicio favorable capaz de mejorar su imagen social.

Y es, sin duda, gracias a esta participación eficaz en un mundo insólito, siempre excitante, siempre peligroso, siempre misterioso, donde se codean el hombre y los dos animales-reyes de La Marisma, por lo que se logra establecer una forma de comunión en el trabajo que la lejanía de los centros de residencia no puede sino reforzar. He aquí la razón por la que, aunque la intensificación del uso de automóviles tiende a modificar las relaciones actuales del personal adscrito a la ganadería con su medio social, una impresión de unión entre las familias predomina en este caso, acentuado por un apego colectivo al pueblo de origen.

En los márgenes del coto se vive, juntos, al ritmo de las estaciones, y al ritmo del toro. Si se puede decir del pueblo de Villamanrique que evoluciona en función de una auténtica «cultura de bar», habría que hablar de una «cultura del toro» en el caso de esta pequeña comunidad. Esta referencia singular no deja de tener incidencia sobre la vida de las familias residentes en el espacio cerrado del caserío, una especie de casa extensa. Es éste el punto focal de todas las actividades cotidianas, tanto de trabajo como de reposo. Es aquí, donde, por ejemplo, por la mañana los pienseros vuelven a aprovisionarse de paja y pienso compuesto al cabo de una hora, más o menos, después de un primer recorrido dedicado a alimentar al grupo de los becerritos y de las corridas de toros. Este regreso necesario se asocia entonces con la entrada en la vivienda y con el momento privilegiado de la "merienda", la primera alimentación sólida del día (una tostá con su sardina ("el civil") o embutidos, después una fruta, todo acompañado de un café con leche o de un refresco). Cada una de las tres rotaciones de la media jornada es, de hecho, una ocasión para pasar algunos instantes con la mujer, si ésta vive efectivamente en el mismo lugar. La comida y la cena se hacen en compañía de la familia al completo.

Lejos del bar y de sus condicionamientos sociales, la intimidad familiar se distingue fuertemente de las relaciones características de la vida en el pueblo. Es al padre de familia a quien se sirve el primero en la mesa y recibe su parte preferida ("la flor del guiso, ya que quien trae el dinero tiene que ser el más fuerte"), pero su mujer comparte la misma comida. Es ella, y no los miembros de una tertulia, su primer interlocutor en los momentos de descanso. Es ella quien logra imponer sus puntos de vista tras haber dado rienda suelta a las reacciones de dominación masculina habituales. La "calle", en este caso, se reduce al caserío, donde la frontera entre cada vivienda particular es lo bastante vaga como para que los poderes de decisión estén bastante compartidos. No hay ninguna necesidad de ir al bar por la mañana para ser elegido por un capataz preocupado, ante todo, por contratar obreros resistentes, ni tampoco de buscar un reconocimiento social a través del convite a rondas. Está el toro: exige ser sobrio,

reclama del empleado una cierta vida equilibrada ("hay que estar siempre fuerte frente al toro"), el sentido de la responsabilidad, el respeto concomitante del mundo familiar, de la naturaleza circundante y de la organización interna del trabajo.

Sostenida por la lógica de la ganadería, esta humilde comunidad taurina, durante mucho tiempo apartada de la sociedad global, hace vivir el territorio sobre el que ella evoluciona y sobrevive. Desde el principio, cada célula familiar ha podido, mal que bien, preparar individualmente sus comidas a base de gacha o poleá y, más tarde, de cocido. "Ciertamente, el jamón era para los terratenientes y no se comían garbanzos más que cuando había", pero, a veces, se nos concedía un cachito de tierra donde podíamos sembrar lo que quisiéramos y sobre todo recibíamos productos considerados esenciales: el vinagre, el aceite, la sal, conservados en cuernos de toro, el pan que era fabricado allí mismo por un caballista de Villamanrique. Esta operación alimentaria destinada a la colectividad restringida, traducía tan bien el principio de inserción cultural del grupo en el medio natural a través del toro bravo (animal intermediario), que ha servido de símbolo a la ganadería: el dibujo en media luna con cinco barras de hierro representa la boca de un horno de campo.

Es de suyo evidente que este signo de reconocimiento no se dirige solamente a la comunidad de base, sino que asegura la comunicación de ésta con la sociedad en su conjunto a quienes se destinan los productos del trabajo efectuado allí mismo. Una mayor implicación cualitativa de los empleados en el proceso de producción justifica que el renombre de la ganadería revierta sobre la imagen social de cada uno y no sólo sobre la de la familia propietaria que compromete su nombre en el marco de una diversión pública. No es solamente la tauromaquia la que debe inscribirse lo mejor posible en su siglo sino igualmente las técnicas de cría y lo que ellas representan para el público urbano en materia de control del espacio "natural". Ya que la lógica última de la tauromaquia española contemporánea, lo que constituye su modernidad, es la de asegurar un espectáculo.

La evolución actual de la corrida, la masificación, el recurso creciente a las cifras y a las formas materiales de rememoración en detrimento de la memoria colectiva, el papel preponderante de los toreros y de sus empresarios, quizás conducen al espectáculo a ocultar la dimensión, a la vez "natural" y política, tradicionalmente canalizada por el toro bravo. El adversario de antaño debe convertirse en colaborador. Paralelamente se ven centenares de miles de personas engrosar poco a poco una fiesta tan típicamente popular como la peregrinación mariana del Rocío, ciudadanos deseosos de una marisma abierta, cómoda, cordial, que se pueda penetrar y abandonar a voluntad. Poco falta para que sea necesario que los hombres del toro pierdan, también ellos, ese sentido original de contacto con una naturaleza difícilmente accesible para transformarse en puros técnicos, fabricantes infalibles de una bravura previsible.

Las orejas y el rabo no recompensan ya solamente la faena del torero; son asimilables a un índice de satisfacción de la multitud frente al espectáculo, y la ganadería puede sacar tajada de ello si consiente en volverse comedida. En lo sucesivo, los

toreros desean no afrontar más que reses que les permitan cortar trofeos. Si todo debe reducirse a una triste contabilidad, ¿qué importan los verdaderos triunfos, aquellos que impresionan para siempre la imaginación desbordante de los aficionados, que han visto un día tal torero dominar una res elevada también, a la leyenda gracias a su bravura? ¿En qué se convierten entonces las ganaderías que, valiéndose de su pasado, pretenden seleccionar con pasión los animales capaces de expresar una personalidad forjada en el curso de varias generaciones, animales a la imagen del hombre, permitiéndoles así alcanzar la plenitud? ¿Qué pasa entonces, con la vida en el campo de todas las familias que siguen dependiendo del toro bravo a la par que se van abriendo a la sociedad moderna?

En el momento en que evocábamos el espectro de una eventualísima reserva taurina en La Marisma, don Jaime de Pablo Romero me confiaba sus certidumbres: "el toro no se conservará si no tiene alguna función. Si no sirve más que para embellecer el paisaje se reducirá al mínimo. El toro sólo ofrecerá rendimiento económico mientras se beneficie de una aceptación de tipo cultural". En el momento en que las lógicas económica y política atraviesan las fronteras y amenazan los equilibrios culturales, la ganadería brava debe continuar siendo una actividad viva, íntimamente ligada a su tiempo, ciertamente, pero, sobre todo, testimonio de las relaciones armoniosas que el hombre sabe mantener con la naturaleza. Ella es portadora de numerosas oportunidades favorables a la emergencia de una economía alternativa susceptible de valorizar y de preservar un medio amenazado. Y en el corazón de estos hombres del Aljarafe y de La Marisma, entregados a la búsqueda de la bravura, ¿no es el toro bravo el que hace nacer la esperanza de mantener una condición social particular, y el que les permite mantener cierto orgullo por contribuir a la perpetuación de una actividad cultural esencial para la mayoría?

La tauromaquia produce, a la vez, la bravura del toro bravo y la obra efímera del torero, es decir, cosas inmateriales "una substancia que no es tal, que desborda las categorías en las cuales lo real está, habitualmente, encerrado". (Onfray, 1995: 229). Pero no podríamos olvidar que en los dos extremos de este proceso creativo subsiste el animal bajo sus dos estados: la belleza, digna del sacrificio, y la carne, buena para ser consumida. Inscritos en la historia inmemorial, estos dos elementos nacen del trabajo cotidiano de los hombres de la ganadería, una realidad tangible que solamente encuentra su lugar en la modernidad porque se funda al mismo tiempo en la pasión por el toro y en la búsqueda obstinada del reconocimiento público.

Notas

(1) La historia pretende que, en 1595, se ordena a las gentes de Hinojos ir a destruir los lobos que pululaban por el coto y que estos millares de hectáreas se vieron de esta manera sometidas a la jurisdicción del toro bravo (*Gran Enciclopedia de Andalucía*, Sevilla, Promociones Culturales Andaluzas, 1979, t. III).

(2) Entre las familias originarias del norte podemos citar: Buendía, Miura, Vázquez, Moreno de la Cova...

(3) El ganadero Alonso Moreno de la Cova decía que el aspecto general del animal contaba más que nada: "después puede salir mejor o peor, pero se busca que el toro llene la plaza..." (en todos los sentidos del término, evidentemente).

(4) En la mitología contemporánea, el peligro debe provenir, sobre todo, de los cuernos. Cualquier otro comportamiento peligroso imprevisto resultaría del genio, de alguna manera una muy mala educación de un animal demasiado inteligente (y, por tanto demasiado bárbaro) para ser noble. El gusto por lo artificial, concentrado en un toro *standard,* que corresponde a las necesidades televisivas en materia de imagen y de comportamiento, tiende a imponerse so pretexto de búsqueda de una autenticidad pretérita con demasiada frecuencia ilusoria.

(5) Cada animal es marcado en la ganadería con un número de orden en su año de nacimiento. Sólo su nombre permite saber a qué familia pertenece: la de los Provinciales, la de los Oficios de Lujo, la de los Religiosos...

(6) Y ello, por la razón de que debemos el primer *herradero,* en la segunda mitad del s. XVIII, a religiosos de la región de Jerez (Moreiro, 1994: 173).

(7) Es, evidentemente, un momento de riesgo importante para los hombres, ciertamente, pero también para la integridad física de los toros que pueden herirse o estropearse un cuerno, arruinando, así, en un instante, el trabajo invertido.

(8) Para una descripción más amplia del tentadero y otros trabajos, véase la obra de A. Domecq (1985) y, para una visión más antropológica, Fournier (1994).

(9) "De hecho, don Jaime de Pablo Romero no ha reconocido definitivamente mi trabajo más que a partir del momento en que fui aceptado por el conjunto de pienseros y de vaqueros". El etnólogo, debo también confesarlo, fue considerado como parte integrante de la familia. Quede constancia aquí de mi agradecimiento a todos. Al concederme lo que parece ir más allá de la simple amistad, me han permitido desarrollar esta investigación y compartir momentos preciosos que, con mucha frecuencia, han echado a perder mi sentido de la objetividad.

Bibliografía

AA.VV.: *Tauromachie. Mythes et réalités*, Paris, Editions du Félin, 1995.

Bataille, George: "L'élevage" en *Critique*, nº 59, abril 1952, pp. 361-367.

Columela, (1959): *Los doce libros de la agricultura*, Barcelona, Editorial Iberia, 2 tomos, 1959.

Domecq y Díez, Álvaro: *El toro bravo*, Madrid, Espasa Calpe, 1985.

Fournier, Domingo: "Le toro bravo, sujet d'ethnologie" en *Gradhiva,* nº 16, 1994, pp. 45-57.

——— "Pour qui parle le mythe?". AA.VV., 1995a, pp. 51-64.

——— "Tauromaquia americana, ¿Un grandioso sacrificio de sustitución?". V. Romero de Solís, P. (Ed.), 1995, pp. 231-254.

——— "Le chat, le toro et le mouton au bord de *La Marisma du Guadalquivir*" en I. González Turmo y P. Romero de Solís (eds.): *Antropología de la alimentación. Nuevos ensayos sobre la dieta mediterránea.* Fundación Machado y Universidad de Sevila. Sevilla, 1996, pp. 235-247.

Lucrèce: *De la nature*, Paris, Les Belles Lettres (tel, Gallimard), 1984.

Montes "Paquiro", Francisco: *Tauromaquia completa*, Madrid, Turner, 1983.

Moreiro, J. M.: *Historia, cultura y memoria del arte de torear,* Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Onfray, M.: *La raison gourmande*, Paris, Grasset, 1995.

Romero de Solís, Pedro: "El papel de la nobleza en la invención de las ganaderías de reses bravas" en AA.VV.: *Arte y tauromaquia,* Madrid, Turner, 1983, pp. 35-64.

——— "L'invention des «ruedos»" en *Gradhiva,* nº 16, 1994, pp. 67-84.

——— (Ed.): *Sacrificio y Tauromaquia en España y América,* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

CARNE DE BUEY CON *TRIPITAS* DE SANTO: UN SACRIFICIO EN PROVENZA (*)

Antoinette MOLINIÉ
CNRS. Universidad de París X

Resumen

En la fiesta de las "tripitas" de Barjols (Provenza), periódicamente se adorna, se bendice, se llevan en procesión, se da muerte por sacrificadores delegados, se asa y se consume en un banquete un magnífico buey asociado a San Marcelo. Más allá de su interés, esta fiesta aporta una contribución al debate actual sobre tauromaquia. La continuidad estructural entre los juegos sin muerte del animal y la carrida de toros hace dudar a algunos estudiosos de la dimensión sacrificial de esta última. Sin embargo, al establecer una relación entre el sacrificio del buey de Barjols y los juegos de "raset" de Provezan, donde se matan los "toros", surge la posibilidad de una estructura común a la corrida y los juegos provenzales, sin excluir el sacrificio.

* * *

A través de los estudios recientes sobre tauromaquia vemos dibujarse los contornos de un debate antropológico sobre la corrida (1). Si en diversos análisis se pone de relieve su dimensión sacrificial, en otros, por el contrario, ésta se cuestiona, fundamentalmente relacionando la corrida con los juegos taurinos en los que no hay destrucción del animal, como las corridas camarguesa, portuguesa y navarra. Su continuidad estructural con la corrida pondría en entredicho la especificidad de ésta y, en particular, su dimensión sacrificial (Désveaux et Saumade, 1994: 79-84). Como en los diferentes juegos que componen este sistema no hay suerte de matar más que en la corrida, ésta no tendría carácter sacrificial. La muerte pública del toro no sería más que una variante entre los destinos posibles del animal. La corrida no tendría una naturaleza excepcional y, mucho menos, una dimensión sacrificial.

Si se pretende reunir los juegos taurinos en un sistema (2) se puede excluir de él la corrida arguyendo la diferencia cualitativa que implica su desenlace mortal. Sin embargo, es más interesante guardar la posibilidad de una estructura de conjunto e incluir en ella la corrida con su dimensión sacrificial. En tal caso, propondríamos la hipótesis de que tal dimensión sacrificial podría ser común, al menos, a varios juegos

(*) Traducido por Juan Manuel Albendea Solís. N. del Tr. (Nota del traductor).

sin muerte: ésta podría situarse fuera de las corridas propiamente dichas. La estructura común comprendería entonces el sacrificio en sus variantes.

Tomemos el ejemplo de la corrida provenzal (3) (o camarguesa) donde se recortan "toros" castrados por estrangulamiento, y notemos su carácter ritual en la devoción de los espectadores, en las tumbas y monumentos a los bueyes memorables, en el carácter mítico de las gestas heroicas bovinas. Busquemos, después, en otros usos con los bovinos, la dimensión sacrificial que parece estar ausente en los juegos de los *raseteurs*. La encontramos, indiscutiblemente, en el ritual provenzal celebrado actualmente el 17 de enero en la aldea de Barjols, en pleno corazón de la Provenza, donde, periódicamente, se adorna, se bendice, se lleva en procesión, se da muerte por sacrificadores delegados, se asa y se consume en un banquete comunitario un buey asociado a San Marcelo (Fig. n° 1).

En lugar de incluir un gran número de juegos taurinos, cualquiera que fuere la cultura de la que participan, en un sistema de transformación común, proponemos, en este caso, considerar el sacrificio del buey de Barjols en su continuidad cultural con las corridas provenzales. No se trata de encontrar en éstas, en sí mismas, una dimensión sacrificial, sino de analizar una ceremonia provenzal del siglo XX que, de entrada, se presenta como un sacrificio antiguo y, a partir de este estudio, examinar la naturaleza de las corridas de este área cultural.

Situada a 44 kilómetros de Draguignan, capital del departamento de Var, Barjols, está, como su nombre indica (Bar-joulx: hermoso roquedo), adosado a los Alpes de Provenza. El murmullo del agua del Biez acompaña por todos lados al paseante. Cascadas y canales recorren sus calles, y sus 23 fuentes dan a la ciudad un encanto peculiar. Se entiende que, en el siglo XII, los condes de Provenza hayan residido durante mucho tiempo aquí. El agua abastecía, hasta los años cincuenta, numerosas curtidurías que, abandonadas hoy, añaden embrujo a la ciudad.

Barjols celebra cada año San Marcelo los días 16 y 17 de enero (Fig. n° 2). A la salida de las completas del primer día de fiesta y de la misa del segundo, una fanfarria se sitúa delante del altar mayor. Se entona, entonces, el himno de *San Macéou* y, en cada estribillo, al ritmo endiablado de la fanfarria, los fieles bailan en un estado de excitación bastante peculiar. La danza de los *tripeto* consiste en saltos repetidos y los oficiantes de todas las edades lo ejecutan entusiasmados. Después, la estatua de San Marcelo se saca de la iglesia en procesión por la ciudad a hombros de porteadores en hábito medieval. A lo largo de todo el recorrido ritual se ejecuta con brío, al son de la fanfarria, la danza de las *tripitas*, mientras que el busto de San Marcelo salta sobre los hombros de los porteadores, en medio de disparos de trabuco. Al día siguiente, a la misa le seguirá igualmente la danza de los *tripeto* y una procesión similar a la de la víspera.

Acabamos de describir un "pequeño" San Marcelo. Los "grandes" San Marcelo, que tienen lugar cada cuatro años, celebran el sacrificio del buey. A los ritos del "pequeño" San Marcelo, se añaden el trato ritual del buey, su muerte, su exhibición, su asación y su consumo festivo (véase el programa de la fiesta de San Marcelo del año 1939. Fig. n° 1) (4).

La constitución de la comunidad sacrificial

Se puede decir que todos los habitantes de Barjols participan, de una forma u otra, en el sacrificio. Las calles se decoran con los colores rojo y amarillo del buey; las tiendas exhiben fotografías de las víctimas de años anteriores junto con bustos de San Marcelo. Un vendedor de electrodomésticos presentaba, incluso, en su escaparate, entre aspiradores y planchas, la piel del célebre Pilón, sacrificado con ocasión del día de San Marcelo de 1989, memorable por su tamaño (más de mil kg) y su belleza. Prácticamente, todos los vecinos de Barjols van a la misa, siguen la procesión y bailan la danza de las *tripitas*. Sin embargo, algunos grupos tienen una acción directa en el ritual. La asociación de "Amigos de San Marcelo" que sustituye, hoy, a la antigua cofradía que databa de 1407 (Marcel-Dubois, 1957: 6), dispone de una casa ritual para reunirse. Es, entre ellos, entre quienes se selecciona a los porteadores de las reliquias durante la procesión, a los *bravadeurs* (5), que disparan terribles salvas de trabuco durante los cuatro días de fiesta, al guardia del buey y al cocinero. Gardianos a caballo, la música de las tripulaciones de la flota venidas de Toulon, diversos grupos folklóricos, círculos de felibres, conceden a la fiesta una dimensión casi étnica. Así, las homilías se proclaman en provenzal. La misa se dijo, de 1977 a 1983, en "*lenguo nostro*" y el cambio al francés del padre Toti ha suscitado bastantes pasiones. Las ceremonias felibres son numerosas. Tras la bendición del buey, un cortejo se dirige al monumento funerario del poeta provenzal Joseph d'Arbaud, con su esposa vestida de arlesiana y los miembros de la nación gardiana. La importancia que se atribuye, el día de San Marcelo, a la reproducción de un contexto provenzal invita a acercar este ritual a la corrida camarguesa, otra ceremonia de dicha cultura.

Antes del sacrificio, propiamente dicho, del buey, la estructura comunitaria se construye a través de las "alboradas". Entre las ocho y las once de la mañana, los alboreadores van a tocar música bajo los balcones de las personalidades: de los miembros de la municipalidad, de los oficiales de la *Bravade*, de Marius Fabre, célebre fabricante de instrumentos de cuerda de Barjols que ha contribuido mucho a la fiesta... Como si, a través de estas ofrendas musicales, se quisiera constituir el cuerpo de sacrificantes señalando ritualmente sus articulaciones. Se puede interpretar de la misma forma la ceremonia siguiente, la tarde del 16 de enero. Se trata de la entrega solemne, por parte de las autoridades municipales, de la espada y la bandera (6) a los oficiales de la *Bravade*, a la que las salvas de los trabucos y la música provenzal dan un carácter identitario. Ni el santo, ni el buey participan en lo que puede considerarse como la constitución previa del cuerpo de sacrificantes.

La fabricación de la víctima

El buey se compra y se lleva a Barjols en diciembre. Los vecinos de Barjols van a visitarlo y lo acostumbran, convocando a los *bravadeurs*, al ruido aterrador de los trabucos. El animal se constituye en víctima sacrificial mediante su recepción en las puertas de la ciudad, y, además, por su atavío. Los carniceros lo cepillan y lo adornan,



BIENVENUE & HONNEUR AUX ETRANGERS

VILLE DE BARJOLS

BIENVENUE & HONNEUR AUX ETRANGERS

G^DE FÊTE TRADITIONNELLE

de la

Saint-Marcel

◆ et mise en broche d'un Bœuf ◆

sous la Présidence d'Honneur de Messieurs TUBY (Président de l'Académie Provençale) et de Marcel Vaillant (Président de Amis de Saint-Marcel)

DIMANCHE 15 JANVIER

à 10 heures — Promenade du Bœuf à travers les rues de la Ville — à 10 ...

LUNDI 16 JANVIER

à 6 heures 30 — SALVES D'ARTILLERIE ● à 15 heures — BÉNÉDICTION DU BŒUF

à 15 heures 30

Promenade du Bœuf enrubanné à travers le ville et mise à mort

à 15 heures 15 — RÉCEPTION DE L'ACADÉMIE PROVENÇALE (Section de Cannes) — à 16 heures 15

à 18 heures

Complies Traditionnelles suivies de la Danse des Tripettes

à 20 heures 30 — Grande Pégoulade et feu de joie — à 20 heures 30

avec le concours de l'Académie Provençale et de ses Tambourinaires

MARDI 17 JANVIER

à 6 heures 30 — SALVES D'ARTILLERIE ◆ à 6 heures 30 — Réception des Tambourinaires de Toulon

à 9 Heures

G^de Messe Solennelle

avec SERMON EN PROVENÇAL par le Chanoine JEÇH de l'Académie Provençale

(Sitôt après) — DANSE DES TRIPETTES — (Sitôt après)

à 10 h. 30 — Défilé du Bœuf embroché sur un Char Fleuri à travers les Rues de la Ville

à 11 heures — MISE EN BROCHE DU BŒUF PAR PLUS DE 40 CUISINIERS & BOUCHERS

à 14 heures — Autour du Bœuf qui finira de se rôtir

GRANDE FÊTE PROVENÇALE

avec le concours de l'Académie Provençale (Section de Cannes) et des Tambourinaires de Mireille Magali et Toulonnens

MERCREDI 18 JANVIER

à 5 heures — VENTE DU BŒUF BÉNI — à 5 heures

Toutes les Fêtes de la St-Marcel seront Radiodiffusées sur l'Antenne de Nice-Côte-d'Azur-P.T.T.

Pendant les Fêtes, aux Cafés d'Europe et de Univers GRANDS BALS à grands orchestres organisés par le Comité

Le Comité décline toute responsabilité en cas d'accident et se réserve le droit de modifier le programme. Toutes ses décisions seront sans appel. Pendant la fête, demandez les billets de la Tombola, dotée de superbes lots, et réservez bon accueil aux jeunes filles qui vous offriront des cocardes.

Vu : Le Comité Provençal des Fêtes.

Fig. nº 1. El cartel de la «Fiesta de San Marcelo» donde se anuncia el asado de buey



Fig. nº 2. San Marcelo en procesión por las calles de Barjols (Provenza) (Fot. de A. Molinié)

sus cuernos y pezuñas se doran con pincel, cintas rojas y amarillas adornan su lomo, lleva una escarapela en el testuz y otras dos en los cuernos. Ahora bien, es una escarapela colocada en la cabeza del "toro" lo que el *raseteur* provenzal debe arrebatar. Un diálogo se esboza, así, entre la corrida libre y la fiesta de las *tripitas:* la escarapela, que es un atributo premiado en el marco de la primera, designa, en la segunda, a la víctima sacrificial (Fig. nº 3).

Después de ataviar al buey se procede a su bendición. Un cortejo lo acompaña con gran pompa hasta la plaza de la iglesia donde se le va a bendecir. El buey se adelanta con sus carniceros, sujeto, de un cabestro rojo, por dos guardias. Es escoltado por personalidades locales, por *bravadeurs* que disparan salvas de trabuco, por vaqueros camargueses a caballo y por miembros de la Academia provenzal.

La bendición del buey tiene lugar ante la iglesia. El clero le espera en el atrio de la colegiata. El busto de San Marcelo, donde se guardan sus reliquias, sale y se adelanta llevado en hombros. Está acompañado por monaguillos, por eclesiásticos y por *bravadeurs*. Se coloca enfrente del Buey que llega con su cortejo. A este encuentro del santo y del buey asiste una multitud compacta y silenciosa. De repente, en cuanto el sacerdote pronuncia las palabras de la bendición del animal enguirnaldado acompañadas por una salva de trabucos, todos se ponen a saltar con frenesí al son del aire de los *tripeto.* Los porteadores del santo hacen temblar el busto sobre las parihuelas, las au-



Fig. nº 3. «El buey de San Marcelo» ataviado de víctima sacrificial

toridades se cogen por los hombros, incluso los sacerdotes brincan al ritmo de la fanfarria. Ante esta multitud que parece poseída, entre el buey y el rostro alucinado de San Marcelo brincando, no se puede evitar pensar en una danza dionisíaca. ¿Existe un vínculo entre el trance que evoca la danza de los habitantes de Barjols, la epilepsia y la posesión demoníaca que las reliquias de San Marcelo curan? Hay que señalar la sacralidad otorgada al buey por medio de su bendición por el sacerdote (Fig. nº 4). Recordemos que éste es, por otra parte, el oficiante del sacrificio de la misa. Más tarde, al anochecer, inmediatamente después de dar muerte al buey, va a celebrar, en la iglesia abarrotada, las completas, a cuya salida el Santo Sacramento es expuesto y honrado por la fanfarria. Inmediatamente después de los honores al Santo Sacramento se entona el cántico a San Marcelo acompañando cada estribillo con una danza de las *tripitas* tanto más desenfrenada cuanto que se ejecuta en el interior de la iglesia: los cuerpos se rozan, los reclinatorios chirrían, las risas se hacen agudas y los saltos cada vez más rápidos. De hecho, los dos sacrificios, el de la Eucaristía y el del buey tienen lugar casi al mismo tiempo y se celebran con una euforia semejante.

Así, tanto por su bendición como por su asociación a la misa y, como veremos, por su vínculo ontológico con el santo, el buey bendito de las *tripitas* es muy diferente del buey cebón paseado en París por los carniceros con ocasión del día de San Marcelo. El de Barjols experimenta una labor simbólica que le confiere un grado superior de sacralidad.



Fig. nº 4. Bendición y aspersión del «buey de San Marcelo» por el sacerdote católico ante la imagen del santo

Volvamos a las tripitas de Barjols. Tras la bendición, el santo y el buey se separan con sus cortejos respectivos. El primero entra en la iglesia, mientras que al segundo se le conduce hacia la "Fuente del Buey" para una ceremonia lustral (Fig. nº 5). La víctima, acompañada por sus guardas, bebe aquí por última vez. Después es llevada por sus carniceros sacrificadores hacia el matadero.

La muerte y la asación de la víctima

Ante un gentío particularmente atento, se despoja al buey de sus cintas y escarapelas. Varios carniceros de Barjols con uniforme del gremio le rodean y le obligan a arrodillarse. Es ejecutado por el decano de los carniceros con una pistola de punta de hierro a la que, curiosamente, se le llama «matador». Observamos la asimilación que se opera, de tal manera, con la corrida cuya práctica sabemos hasta qué punto está generalizada en Provenza. Se deja la sangre correr. El buey es posteriormente descuartizado, pero, y he aquí otro elemento importante de su fabricación como víctima sacrificial, se dejan en el cuerpo varias piezas que en principio no deberían asarse en una cocina estrictamente alimenticia: la cabeza, los cuartos delanteros y, sobre todo, el sexo.

Después de dar muerte al buey todo el mundo se reúne ante San Marcelo para celebrar las completas. Los *bravadeurs*, los músicos, los porteadores del santo y otros



Fig. nº 5. «El buey de San Marcelo» bebe en la fuente del buey cumpliendo con una ceremonia lustral (1992) (Fot. de Nonon)

grupos en hábito medieval se presentan en procesión ante el busto de San Marcelo formando un extraordinario barullo. La danza de los *tripeto* sucede al himno a San *Maceou*. Lo hemos dicho ya: la fanfarria se sitúa frente al altar mayor y las sillas de la iglesia resisten mal los saltos desenfrenados. El jaleo y la agitación son indescriptibles.

Al día siguiente se asiste a una conjunción comparable entre la misa y la colocación del buey en el asador. La misa cobra un aspecto que es preciso poner en relación con el de las completas, especialmente por el frenesí de los danzantes de los *tripeto* que clausuran el oficio. Posteriormente se pone en marcha una procesión en cuyo centro se sitúa el busto saltarín de San Marcelo rodeado del clero. Un circuito ceremonial permite a este cortejo reunirse con el del buey.

Mientras que los fieles consumen el cuerpo de Cristo en la iglesia, el buey es ensartado en el gigantesco asador al otro extremo del pueblo. Esta gigantesca broqueta se pasea en procesión en un carro ceremonial decorado de la misma forma que el altar sobre el que descansa el busto de San Marcelo: naranjas, mimosas y boj (7). El carro del buey embroquetado lo llevan tres caballos de tiro. El carretero forma parte de una familia a quien corresponde este privilegio desde 1912. El carro va seguido por los carniceros y, ahora, por los cocineros con el uniforme del gremio, llevando con ostentación cuchillos, sierras y agujas mecheras (Fig. nº 6). Las salvas de los trabucos, los brincos frenéticos de las *tripitas*, los locos cortejos danzantes, dan a esta procesión una dimensión antigua. Llegado al ángulo de la gran plaza de *La Rouguière*, el cortejo del

buey espera al del santo. Cada una de las dos procesiones consta del cuerpo de la *Bravade*, de los músicos de la tripulación de la flota y de grupos provenzales. Ante un mismo decorado los oficiantes se contraponen aún más llamativamente: a los carniceros y cocineros del buey se oponen los sacerdotes del santo. En este momento del ritual, el buey aparece más como una divinidad simétrica de San Marcelo que como una víctima sacrificial.

El santo y el enorme bóvido se reúnen en la Fuente del Buey. Los dos cortejos se funden en una procesión común a la vez solemne y eufórica que, bulliciosa, se dirige hacia la iglesia. El santo y sus sacerdotes penetran en ella, mientras que el buey y sus acólitos dan media vuelta. El carro ceremonial del buey embroquetado, rodeado de los carniceros, de los cocineros y de una multitud alborozada, se dirige, ahora, hacia la plaza de *La Rouguière* para la última fase del sacrificio.

Un gentío les espera para asistir a la asación de la víctima embroquetada, que es colocada por los carniceros sobre el poyo del asador (Fig. nº 7). La hoguera se encuentra demasiado lejos del asador para asar al buey: la cocina es en realidad un simulacro. Hoy el aparato de asar es accionado por un motor eléctrico, pero, antes de 1939, funcionaba, según dice P. H. Vaillant, con vino peleón (Vaillant, 1996: 22). El antiguo asador estaba, en efecto, instalado bajo la plaza de *La Rouguière,* construida sobre un barranco. Los hombres descendían por un agujero y movían el asador por turnos gracias a la energía que les procuraba el vino que los vecinos les daban a beber (Fig. nº 8). Esta ubicación subterránea del mecanismo de asar tiene, ciertamente, una naturaleza ceremonial que evocaremos más adelante. Mientras tanto, siguiendo un preciso reglamento, una hoguera se enciende al lado del asador. Cuando éste se pone a girar, la excitación de la multitud alcanza su paroxismo y se expresa por medio de una danza de las *tripitas* desenfrenada, mezclándose gritos, música y salvas de trabuco. El buey es solemnemente salado, mechado y flameado. Se forman círculos en torno del fuego al ritmo de las *tripitas* que se ejecutan cada vez más rápido hasta llegar al trance. Notemos la disposición bastante original del cuerpo del buey embroquetado. Los cuartos traseros cortados, los delanteros pegados a los cuernos, la boca entreabierta y el sexo que, a cada vuelta del asador, cuelga de un lado al otro, da lugar a comentarios especialmente expresivos.

Si tomamos como referencia las prácticas del sacrificio griego, los carniceros y los cocineros de las *tripitas* aparecen verdaderamente como sacrificadores. En efecto, de Homero al fin de la época clásica, un mismo vocabulario se aplica a los campos del sacrificio y de la matanza. El verbo *hiereúo* significa tanto dar muerte a un animal de matanza como inmolar a los dioses; en Homero *hiereïon* designa el animal a la vez como "víctima de sacrificio" y como "animal de matanza". A su vez, la palabra *thúön,* que designa el conjunto de la ceremonia sacrificial, se aplica tanto a la inmolación del animal como al festín que le sigue (Vernant, 1979: 44-45). El *mageiros* griego es, a la par, carnicero, cocinero y sacrificador. Su denominación "denuncia la interferencia entre la matanza de las víctimas, el comercio de la carne y la preparación de alimentos cárnicos" (8). Sin hacer, sistemáticamente, una lectura griega del rito de Barjols, no



Fig. nº 6. «El buey de San Marcelo», convenientemente embroquetado, es procesionado en un carro tirado por un tronco de caballos (Fot. de A. Molinié)

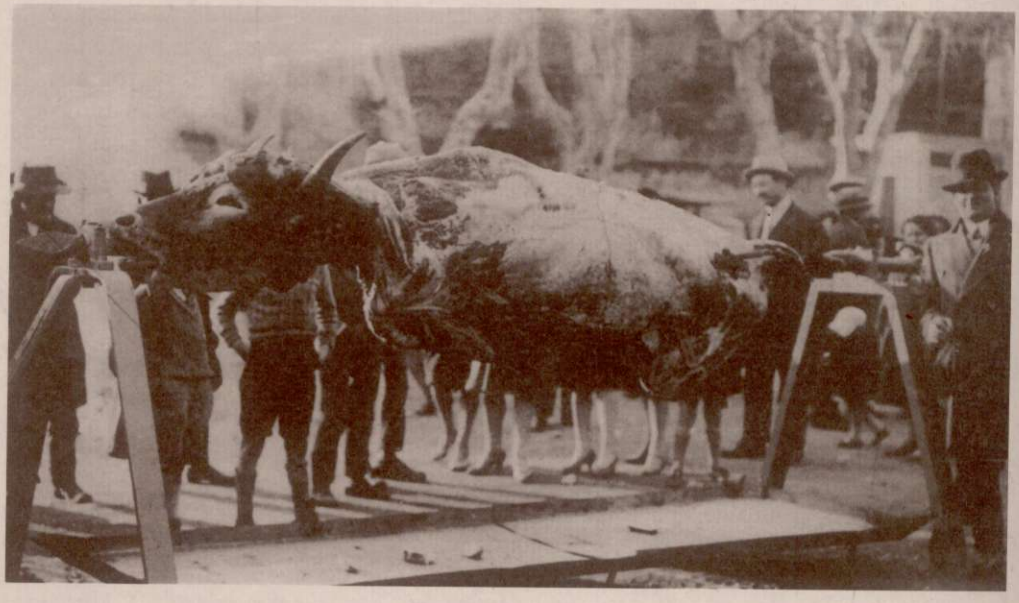


Fig. nº 7. «El buey de San Marcelo» dispuesto en broqueta para ser asado (Apud. Postal)

podemos evitar ver a los carniceros y cocineros de las *tripitas,* con sus uniformes gremiales impecables, acompañando por todos lados al carro del buey, como sacrificadores.

Antes el asador giraba durante todo el día y el fuego se alimentaba hasta la noche en que el baile de San Marcelo alcanza su plenitud y se anima, especialmente cuando la orquesta entona la melodía de los *tripeto* entre un tango y un rock. Al mediodía el menú tradicional se compone de tripas (veremos más adelante el sentido que se puede dar a este consumo). Pero es todo el buey sacrificado el que va a ser consumido por la comunidad.

El banquete sacrificial

El buey crudo que ha sido asado simbólicamente se descuartiza en trozos que se llevan al ayuntamiento el 18 de enero. Allí, los carniceros preparan paquetes de carne troceada. Las mejores piezas se destinan a las autoridades y a los actores del ritual. El resto se distribuye (9) entre la población como "buey bendito de San Marcelo", tal como se lee en los carteles del ayuntamiento. Cuando la distribución se termina los cocineros danzan animadamente al compás de las *tripitas,* interpretadas por un caramillo y un tamboril. Así, el buey bendito se comparte siguiendo una jerarquía precisa y se consume en un espíritu comunitario que sobresale en los discursos. Esta comunión es todavía más tangible el 20 de enero cuando todos los participantes, ya sean miembros del clero o civiles, se reúnen para el "banquete de San Marcelo".

El consumo del buey bendito era, probablemente, más orgiástico antaño. En 1677, el obispo de Frejus B. A. Clermont-Tonerre publicó una "sentencia" contra los desórdenes de la fiesta de San Marcelo en Barjols: "el día de la fiesta, priores y prioras se reunían con numerosos invitados en un «banquete» donde reinaba la mayor de las licencias. Durante la ceremonia religiosa se entregan a danzas escandalosas... hombres disfrazados de mujer, iban, así travestidos, a besar las reliquias del santo". Detalle significativo de la importancia concedida al festín del buey bendito: ¡Clermont-Tonnerre prohibió la danza y el festín y sobre todo ordenó que la Hermandad de San Marcelo vendiera su vajilla de plata para comprar un relicario destinado a las reliquias del santo! (10) Más próximo a nosotros, en 1835, parece que se dividía al buey en varias partes: una parte se asaba y otra se ponía en adobo. Todo se servía en una gran mesa en la que cada cual podía sentarse. Un detalle que nos interesa especialmente, porque la danza hace referencia a las tripitas: las entrañas del buey se reservaban a los jóvenes núbiles que interpretaban para la ocasión una danza particular (las tripitas) y que las más de las veces se casaban en ese año (Garcin, 1835: I, 163). El consumo del buey parece, así, haber estado ligado a un rito de la fertilidad. Es esto lo que expresa una creencia: cuanto más tiempo dure la procesión de San Marcelo y del buey más abundantes serán las cosechas de ese año (Seignolle, 1967: 266). De suerte que el buey de San Marcelo parece reunir todas las características de un sacrificio. El tratamiento del cuerpo, la bendición, el circuito ceremonial acompañado del cortejo, paralelamente al del santo,

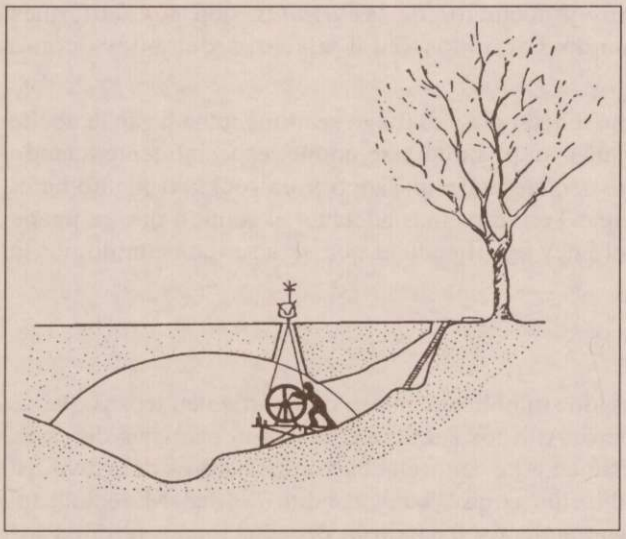


Fig. nº 8. Sistema de propulsión subterráneo del asador de Barjols (Provenza) tal como se montaba en 1892 (Según A. Fabre)

su muerte tras la ceremonia lustral en la fuente, la procesión sobre un carro de parada, la constitución ritual de una sociedad de sacrificantes, la especialización del cuerpo de sacrificadores, la asación simbólica de su carne y posterior consumo jerarquizado: he aquí algunos de los elementos esenciales de su dimensión sacrificial.

El mito fundador

La mayor parte de los sacrificios se fundan en un mito. El sacrificio griego conmemora el reparto de pedazos de la víctima por su fundador. Prometeo, que intenta contrarrestar los designios de Zeus, divide en dos partes el buey sacrificial: para los hombres la carne y las entrañas, para los dioses los huesos y los perfumes. Así se establece la separación entre las dos condiciones de mortales e inmortales y el destino efímero de los hombres forzados a alimentarse (Vernant, 1979: 37-43). El sacrificio del cordero entre los judíos conmemora el que se disponía a hacer Abraham en la persona de su hijo Isaac. El sacrificio de la misa reproduce la encarnación de Dios Padre en su hijo Jesús. Los sacrificios humanos aztecas estaban tan íntimamente vinculados a los mitos de la creación del mundo que garantizaban su reproducción. Esta institución del orden del mundo a través del sacrificio es aún más evidente en las religiones de origen persa. El sacrificio no es cosa de los hombres sino de los dioses: funda el mundo. La comida de comunión que reunía a los mitraístas hacía referencia al banquete que había reunido al sol y a Mitra sobre el cadáver de un toro.

El sacrificio del buey de Barjols tiene también su mito fundador. San Marcelo, a quien se venera en Barjols, era obispo de Die en el siglo V (11). Combatió el arrianismo y realizó curaciones milagrosas, especialmente la de Gondiak, presunto heredero de la corona de Borgoña. Figura entre los treinta obispos que firmaron las actas del concilio de Arlés en el 475. Eurico, el rey de los visigodos, le expulsó de su diócesis. A su vuelta de Roma, donde acudió a la edad de ochenta años para referir al Santo padre su acción apostólica, se detuvo en la región de Barjols y murió en el monasterio de San Mauricio. Su tumba era muy venerada en la región. Gregorio de Tours cuenta, en el capítulo XXX de su obra *De Gloria Confessorum*, que el aceite de la lámpara que iluminaba la tumba de San Marcelo era un remedio excepcional contra la enfermedad (Vaillant, 1996: 91).

El monasterio de San Mauricio devino una Casa de los Templarios y, tras la dispersión que los condes de Provenza hicieron de los bienes de aquellos, solamente quedó un guardián junto a las reliquias de San Marcelo. El santo se apareció una noche a dicho sacerdote y le pidió que transportara sus reliquias a otro lugar. Tanto los habitantes de Aups, como los de Barjols, reivindicaban el honor de recibir las reliquias. Consultado, el conde de Provenza ordenó medir la distancia que separa Aups y Barjols del monasterio de San Mauricio. Mientras que los agrimensores se ponían a trabajar, los habitantes de Tavernes aconsejaban a los vecinos de Barjols que se llevaran las reliquias sin más formalidades. El 17 de enero de 1350 los barjoleses se apoderaron del cuerpo de San Marcelo y se dirigieron a toda prisa hacia Barjols con la enhorabuena de las gentes de Tavernes, a quienes los barjoleses llaman, desde entonces, y todavía hoy, "los abogados". En el camino en un lugar llamado La Palud, los ladrones de reliquias toparon con una animada cuadrilla: los jóvenes acababan de sacrificar un buey que habían adornado y escoltado en procesión solemnemente y transportaban los trozos de carne (otros dicen tripas) ceremonialmente. Es así como los dos cortejos, el de las reliquias de San Marcelo y el del buey sacrificado se reúnen mezclando sus cantos y sus danzas y se dirigen hacia la colegiata de Barjols, donde se disponen a celebrar las completas. Allí se entregan a su alegría desbordante, la que expresa, hoy, la danza de las *tripitas*.

En cuanto al sacrificio del buey que realizaron los jóvenes barjoleses antes de encontrarse con el cortejo de las reliquias del santo, dos versiones se oponen. Unos dicen que los sacrificadores conmemoraban un buey providencial que había salvado a sus ancestros del hambre. Otros dicen que los sacrificadores honraban de hecho a San Antonio, patrón de los carniceros, celebrado, efectivamente, el 17 de enero. Otros, en fin, mezclan las dos versiones y afirman que las celebraciones de San Antonio a las que los barjoleses se consagraban ese día 17 de enero, consistían, esencialmente, en el sacrificio de un buey. Esto concuerda bastante bien con las fiestas del buey cebón celebradas en París por los gremios de carniceros y charcuteros. El *Roman de la Rose*, escrito 75 años antes que los barjoleses raptaran las reliquias de San Marcelo, indica que, en la plaza de *Greves*, los "ribaldos danzan, saltan y van a las tripas el día de San Marcelo" (Gontard, 1954: 26). Pero importa, antes que nada, observar cómo el mito funda en este caso el rito. Las *tripitas* contemporáneas se presentan como una conmemoración del mito, casi como su puesta en escena. Hay más que una coincidencia en el encuentro de los dos cortejos, el de las reliquias de San Marcelo y el de los trozos de buey sacrificial. Algunas versiones del mito precisan que eran las tripas del buey lo que los jóvenes de Barjols transportaban alegremente a la aldea cuando coincidieron con los ladrones de las reliquias de San Marcelo. Otros precisan que las reliquias robadas por los barjoleses al monasterio de San Mauricio consistían en las tripas del Santo Obispo (12). El estribillo del himno a San Marcelo que precede la danza trepidante de las *tripitas* es bastante explícito:

"Nautre leis auren
Lei tripeto, lei tripeto
Nautre leis auren
Leis auren l'an que vén" (Seignolle, 1967: 264).

En el origen del rito tendríamos, así, un mito que pone en relación las tripas del santo y las tripas del buey. Aunque otras interpretaciones de tal nombre parecen posibles (13), la denominación de la ceremonia de las *tripitas* parece traducir esta conjunción del santo y del buey, característica esencial del ritual.

La fusión del santo y del buey

Hemos visto cómo el ritual los reunía. San Marcelo se encuentra permanentemente en la Colegiata, sobre un altar que se le ha reservado en el extremo izquierdo del crucero. Su busto es en realidad un relicario que contiene sus reliquias de las que se dice que constan, esencialmente, de un dedo meñique del santo, ya que las tripas quedaron calcinadas en un incendio, según unos, o fueron robadas por gitanos, según otros. El 16 de enero, se lleva al buey, vivo, a la iglesia donde lo espera el santo, o más bien, al umbral de la iglesia donde se detiene el animal para recibir la bendición del sacerdote (Fig. nº 4). Durante esta ceremonia están colocados uno frente al otro rodeados de los *bravadaires,* que disparan salvas de trabuco por uno y por otro, pero sobre todo están representados por sus pastores. El sacerdote del santo está vestido de púrpura y oro, como el buey, cuyas cintas y escarapelas recuerdan estos colores litúrgicos, que, por otra parte, lleva como adorno en la manga el maestro de ceremonias de los Amigos de San Marcelo. Como él, el buey gigantesco que está enfrente de San Marcelo tiene ribeteados en oro los cuernos y las pezuñas y está acompañado de sus propios "sacerdotes", los carniceros vestidos con los uniformes de trabajo del gremio, especialmente un enorme mandil inmaculado anudado a la espalda.

Pero, es posiblemente la unión, el 17 de enero, de los cortejos del santo y del carro que lleva al buey embroquetado, lo que expresa más claramente su fusión. Cada uno sigue un circuito ceremonial preciso en la ciudad. A los carniceros se unen los cocineros con sus gorros característicos y hemos visto el vínculo consustancial que ligaba al carnicero, al cocinero y al sacrificador en la Grecia antigua. San Marcelo está, también él, rodeado de sus sacerdotes. La carne cruda y fresca del buey se contrapone manifiestamente a la carne muerta y seca de las reliquias del santo. La primera se exhibe sobre el carro ceremonial, la segunda se oculta en el relicario que abriga el busto del santo. Los dos cortejos se funden en la Fuente del Buey, en la plaza de *La Rouguière*, precisamente frente al lugar donde se asará simbólicamente a lo largo de todo un día el buey embroquetado. Posteriormente, no forman más que una única y misma procesión acompañada de los *bravadaires*, de las academias provenzales, de los gardianos a caballo y, sobre todo, de una multitud de barjoleses que danzan las *tripitas* en honor tanto del buey expuesto en el carro de parada como del santo que salta sobre los hombros de sus porteadores. Recordemos, en fin, que el carro del buey está decorado como el altar del santo: de boj, de naranjas y de mimosas.

El paralelismo de los dos cultos es mucho más sorprendente si se piensa que en el mismo momento en que el sacerdote expone el Santo Sacramento en las completas del 16 de enero, el buey es sacrificado, mientras que, el 17 de enero, proceden, simul-

táneamente, el cura al sacrificio de la misa, y los carniceros a embroquetar el buey. La asimilación del sacrificio del Cordero en la misa y del toro en la corrida ha quedado ya establecida (Pitt-Rivers, 1983 y Molinié, 1994). Se celebran una tras otro en la iglesia y en la plaza de toros. Aquí en Barjols, el sacrificio del Cordero y el buey se realizan simultáneamente al momento de la matanza del animal y luego de la cocina del sacrificio. Después del banquete eucarístico del 17 de enero viene el banquete del 18 y luego del 20 de enero.

Por otra parte, los elementos del culto del santo y del buey son comparables: hemos visto que sus grupos ceremoniales son los mismos. Pero estamos sobre todo impresionados por la danza de las tripitas que hace saltar a los fieles, alternativamente, por el santo o por el buey con el mismo entusiasmo y, sobre todo, con las mismas palabras del cántico. Esta unidad de comportamiento cultual hay que cotejarla, probablemente, con la confusión del vocabulario relacionado con el santo y el sacrificio del buey. En efecto, matadero se dice en provenzal *maseu* (del latín *macellum*, mercado de carnes). Ahora bien, los barjoleses se dirigen a San Marcelo en tanto que San Maceu y no San Marceu. ¿Es, esta confusión, el origen de la celebración de San Marcelo el 17 de enero, mientras que en otros sitios se celebra San Antonio, patrón de los carniceros y charcuteros? Lo cierto es que por su nombre, por su ornamento, su circuito ceremonial y sus mitos de origen el buey y el santo se funden. En el último estribillo del aire de las *tripitas* cantado a la salida de las completas del 16 de enero y de la misa del 17, esta confusión es extrema si se recuerda que una versión del mito de origen afirma que eran las tripas de San Maceu lo que los barjoleses transportaban del monasterio de San Mauricio a su ciudad, mientras que otro grupo celebraba una fiesta de matanza (*maseu*) con un buey del que transportaban alegremente las tripas. Es, efectivamente, en sus *tripitas* donde el santo y el buey se encuentran, tanto en el mito como en el rito. Monseñor de Clermont-Tonnerre, que pedía a la hermandad de San Marcelo que vendiera su vajilla para comprar un relicario, le rogaba finalmente que reemplazara los recipientes de las tripas bovinas por un recipiente de tripas santas.

¿Víctima de un sacrifico o divinidad?

Al final de este análisis, una duda nos asalta, la misma que nos preocupa en la corrida. En el cortejo, la danza, el asador y el festín de Barjols, en el paseíllo, la capa, las varas y la estocada de la fiesta nacional, ¿el soberbio animal con cuernos cuya muerte ceremonial suscita la devoción de la multitud, representa en definitiva una víctima sacrificial o una divinidad venerada? M. Mauss había planteado el problema del sacrificio del dios, "el dios que es al mismo tiempo el sacrificante no forma más que uno con la víctima y, a veces, incluso con el sacrificador" (Hubert et Mauss, 1968: I, 305). Como la Eucaristía en la misa, el toro de la corrida y el buey de las *tripitas* de Barjols pueden aparecer como dioses sacrificados. Pero, ¿cuál es entonces ese dios-víctima que en Barjols y en otras partes cobra figura bovina?

Las tentaciones de hacer referencias a los dioses antiguos son temibles. Éstas conducen a confrontaciones poco fundadas, a especulaciones a las que, imperceptible-

mente, otorgamos carácter de explicación: se mezclan las cuevas de Lascaux, los santuarios de Catal-Hüyuk, el palacio de Knossos, el templo de Memphis, una tumba de la dinastía Han en China, Mitra, el sacrificio de Agamenón, el dios védico Parjanya, el minotauro... (Moya, 1995: 203-209). Y, sin embargo, una divinidad antigua se oculta, sin duda, tras el suntuoso buey de Barjols. Cada uno de los cortejos de la fiesta parece hacer referencia a dos religiones que se unen en una sola procesión sincrética. Es, en todo caso la interpretación que da de ello B. A. Taladoire: "Como ha ocurrido frecuentemente en la historia religiosa, una fiesta cristiana vino a superponerse aquí, mal que bien, a un rito anterior sin llegar, sin embargo, a hacerlo olvidar, ni siquiera a adulterar su carácter, ya que se trata, bajo una forma local, de un viejo culto milenario en el que el buey juega, a la vez, el papel de animal sagrado y de víctima propiciatoria" (Taladoire, 1950: II, 2, 11). Es cierto que el buey de Barjols evoca la tauroctonía mitríaca. En las grutas y criptas de las *mythraea,* el sacrificio del toro preludiaba el banquete comunitario en memoria del de Mitra y el Sol. La arqueología nos ofrece figuras recurrentes de *tauróctonos* que evocan los juegos taurinos del Mediterráneo. Sabemos que el mitraísmo se difundió mucho en el marco del Imperio Romano, de las orillas del Éufrates al limes africano, del muro de Adriano, en Escocia, a la Península Ibérica (Turcan, 1993). Los Altos Alpes fueron impregnados, al parecer, de él: hace cerca de dos siglos un notable grupo estatuario de Mitra Tauróctono, se extrajo del suelo de Bâtie-Montsaleon (Altos Alpes) parada muy frecuentada en la ruta entre las cumbres alpinas y la cuenca del Ródano. Se puede ver todavía en Bourg-Saint-Andéol un santuario rupestre en el que el tauróctono, tallado en la roca, domina el agua del arroyo Tourne (Turcan, 1992: 206). Nos impresionan las similitudes entre el culto de Mitra y el del buey de Barjols: la muerte ritualizada del animal, su consumo comunitario, la localización subterránea del asador tradicional, todo esto evoca las *Mithraea.* Pero es imposible establecer un vínculo entre el sacrificio del buey de Barjols y una forma cualquiera de supervivencia del mitraísmo. Se podría igualmente vincular las *tripitas* al Tauróbolo asociado al culto de Cibeles hacia el siglo II d.C. en el santuario del Vaticano (15). Se puede igualmente invocar a Dioniso sometido al fuego de Hefaísto, tras su descuartizamiento por los titanes, precisamente bajo su forma de toro. Su asimilación al Cordero pascual se ajusta bien al paralelismo entre San Marcelo y el buey de las *tripitas*. Pero estas síntesis pueden volverse fácilmente del revés, y tienen en realidad poco interés.

Es más legítimo ligar el sacrificio del buey de Barjols a los múltiples sacrificios de animales en las iglesias cristianas. Un manuscrito del siglo VIII de la Iglesia bizantina reseña "una oración para el sacrificio de los bueyes" cuya naturaleza fecundadora es incontestable: "Señor y rey misericordioso con los hombres... llena sus graneros de fruto, de trigo, de vino y de aceite y dígnate llenar su alma de fe y de justicia. Multiplica sus animales y rebaños. Y ya que te ofrecen como tributo substitutivo este animal, pueda su grasa ser como un incienso ante tu santa gloria. Que la efusión de su sangre sea el pan de la riqueza de misericordia y el consumo de su carne curación de los sufrimientos corporales" (Conybeare, 1901: 109). Los sacrificios de animales se difundieron especialmente entre los ritos de la Iglesia armenia. Se presenta al animal en la

puerta de la iglesia (*narthex)* donde espera el sacerdote. Éste sala al animal con la gema bendita. La víctima está revestida con una tela roja. Los sacerdotes matan al animal y participan en un gran banquete. Frecuentemente estos ágapes se terminaban con la celebración de la Eucaristía (Conybeare, 1901: 111-113). Estas descripciones son mucho más próximas de la ceremonia de las *tripitas*, sobre todo, cuando sabemos que existe en Barjols una importante comunidad armenia que procuró una mano de obra esencial a las curtidurías hoy cerradas. Pero es difícil extraer de ello una explicación del ritual.

Del *raset* al sacrificio

Hay que rendirse ante el hecho de una historia imposible de rehacer y volcarse, más bien, sobre la dimensión sincrónica de este ritual. Hemos visto la importancia del buey en las corridas provenzales, pero se señala raramente que este bovino tiene un lugar preferente en otros rituales más próximos del de Barjols. El *cortejo del buey* de Marsella reunía, como hoy en Barjols, a los gremios. Se celebraba en el Puerto Viejo con ocasión del Corpus Christi, en el que los carniceros llevaban en procesión a un buey cebón, montado por un niño vestido de San Juan Bautista, y sacrificado al día siguiente (Comte de Villeneuve, 1826: III, 221-223; Millin, 1807: II, 373-375). En nuestros días, el buey de Mèze en Herault, consiste en una representación, mientras que numerosas fiestas de fin de cosecha se celebran con el sacrificio del buey. ¿Cómo no vincular estos sacrificios de bueyes con las corridas provenzales? Las escarapelas que lleva el buey de Barjols nos invitan directamente a hacerlo: parecen concentrar los atributos codiciados por los *raseteurs.*

Si en la corrida hay una conjunción entre el juego y el sacrificio, en las corridas provenzales podría darse una disyunción entre el juego y el sacrificio. Podría ser que fuera también así en otros juegos taurinos como las corridas landesa y portuguesa, por ejemplo. Es, por tanto, inútil negar la dimensión sacrificial de la corrida para establecer su continuidad estructural con las corridas provenzales. Podemos, por lo tanto, colocar en un mismo sistema de transformación los juegos taurinos *a la cocarde* y la corrida, sin que por ello tenga que evacuarse la dimensión sacrificial de esta última. Y se podría pensar entonces en un modelo fundado, no solamente sobre el código lúdico de los juegos, sino sobre la relaciones que mantienen juego y sacrificio.

Pero hay una tarea más urgente que concierne tanto a la corrida como a las *tripitas* de Barjols: alejar las amenazas que pesan sobre la reproducción de estos ritos. La fiesta de Barjols ha sido objeto de persecución por los motivos más variados. Fue prohibida de 1676 a 1678 por su carácter orgiástico. En 1756 el obispo de Fréjus suprimió los tambores y la mosquetería y la bendición de la carne. La tradición no parece haberse retomado hasta después de la Revolución. A la inversa, las autoridades laicas del siglo pasado han atacado su carácter religioso. De 1885 a 1892 el Consejo Municipal prohibió "las procesiones y la menor manifestación hostil a las instituciones republicanas". En realidad, no fue hasta 1947 cuando el santo y su cortejo pudieron salir en procesión, por los desvelos de Marius Fabre, el célebre fabricante de instrumentos

de cuerda de la ciudad. Los reglamentos sanitarios y fiscales han intervenido igualmente. Así, en 1954 un inspector de Draguignan exigió que se pagara un impuesto sobre la matanza del buey, poniendo así en peligro la reproducción del sacrificio. Desde hace algunos años son los protectores de animales quienes amenazan a los que consideran "salvajes". En 1989, Brigitte Bardot intercedió ante el presidente de los *Amigos de San Marcelo,* quien cortésmente la invitó a la fiesta. Ella respondió que no iría si no se le vendía el buey. En 1992, la "Fundación Brigitte Bardot" amenazó con organizar una manifestación en Barjols para impedir el sacrificio.

Hoy, un subterfugio permite a los barjoleses celebrar su fiesta a pesar de las dificultades que se le oponen. En efecto, ya no se puede consumir un buey sin control sanitario y, por otra parte, se ha vuelto muy difícil encontrar uno en cada fiesta, los bueyes de labor, entre los cuales se seleccionaba la plácida víctima, se han vuelto escasos. Se alquila un buey hermoso y tranquilo para la procesión y se mata otro dentro de la normativa, que se come como si fuera el precedente. Pero, es un secreto que el rito no desvela jamás.

Más que los censores laicos o religiosos, son hoy los bárbaros quienes amenazan las *tripitas* y la corrida: los bienpensantes que predican la confusión. Mezclando las categorías de nuestra cultura, ignoran las diferencias entre los hombres y los animales: humanizan a los animales en las películas y bestializan a los hombres en los supermercados... No comprenden que se hacen sacrificios a los dioses, no solamente para la abundancia del mundo, sino, sobre todo, para establecer sobre la continuidad general de la naturaleza una trama específica de categorías discontinuas que forma una cultura. Los protectores de los animales están dispuestos a sacrificar la sociedad de los hombres. El bárbaro ignora que, elevando a los dioses los humos de la carne animal asada, los hombres dominan el caos al que nos prepara un mundo sin sacrificio.

Notas

(1) (Pitt-Rivers, IV, 1983; Romero de Solís, 1995: 27-101; Desveaux y Saumade, 1994, 16: 79-84; Saumade, 1994; Molinié, 1994, 166: 70-81).

(2) Podemos preguntarnos si, pese a su interés, tal necesidad tiene fundamento. ¿Los bueyes que corren los *raseteurs* pueden asimilarse en algo a los toros aniquilados ceremonialmente por los toreros? Lo mismo que el empleo común de la bola daría a la petanca, al tenis, a la pelota vasca, al billar, al croquet y al boliche una estructura común, la naturaleza bovina de los animales concernidos permitiría unir en un sistema de transformación común la corrida, las corridas camarguesa, portuguesa y navarra y por qué no, el *carese* de los Abruzzos, el *bourguino* (o toro ensogado), los toros piscina y el toro embolado.

(3) La corrida provenzal (o corrida camarguesa o corrida libre) consiste en descolgar unos trofeos de la cabeza del toro (Saumade, 1994; Pelen y Martel, 1990).

(4) Agradezco a Eric Taladoire el haberme confiado el dossier que su padre B.-A.

Taladoire había constituido sobre las *tripitas* de Barjols y de haberme, así, permitido descubrir este extraordinario ritual. En mi análisis, la investigación de campo realizada en Barjols, la he completado con los trabajos siguientes (Taladoire: II, 2; 1950: 1-13; Marcel-Dubois, 1957: 3-45; Vaillant, 1996; Seignolle, 1967: 264-267; Provence, 1942, 8: 6-7; Buyret, 1954, 18: 13-17; Gontard, 1954, 18: 21-28).

(5) N. del Tr.: Al ser un término exclusivo de la cultura provenzal, se ha preferido no traducirlo. *Bravadeurs* son los miembros integrantes de la *bravade,* que podría equivaler en castellano a "alarde".

(6) Esta parece haber sido creada en 1954 por Marius Fabre según los consejos de un archivista. Su "invención" dio lugar a un interesante debate.

(7) El carro utilizado actualmente ha sido regalado por los amigos de San Marcelo en 1954.

(8) Detienne, Marcel: "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice" en Detienne y Vernant (1979: 21).

(9) Hasta 1959 los carteles anunciaban "venta de buey bendito" (ver cartel de 1939 en Fig. nº 1). Se pedía a los consumidores que dieran su óbolo para la organización de la fiesta. Ahora bien, en 1954 un inspector de Draguignan objetó que podía hacer pagar impuestos porque los carteles señalaban una "venta". Desde entonces los organizadores de la ceremonia encontraron un subterfugio: indicaban "distribución" en el cartel y hacían pagar un precio muy alto por el papel de envolver (Vaillant, 1996: 28).

(10) Espitalier, Abée: *Les evêques de Frejus,* T. II, p. 132 citado por (Vaillant, 1996: 7).

(11) Existen, evidentemente, diversas versiones del mito. Además, en los relatos de los vecinos de Barjols y de los exegetas del ritual, historia y mito se mezclan inextricablemente. Sería interesante reflexionar sobre el lugar que ocupan los datos históricos en el mito y las modificaciones que éste experimenta como consecuencia de la aparición de las obras de eruditos locales.

(12) Otra versión más decorosa identifica las reliquias con el dedo meñique del santo. Éste había sido robado y salvado gracias al valor de una barjolesa heroica.

(13) Taladoire da otro origen a la palabra *tripeto* que designa el ritual (1950: II, 13). La vincula a *tripudium* (del verbo latino *tripudio*), cuyo sentido es salto y que designaba, en particular, la danza religiosa de los sacerdotes salios en Roma. Los saltos espectaculares que hacen los barjoleses al ritmo del aire de los *tripeto*, parecen confirmar esta explicación, sostenida igualmente por una referencia a Tito-Livio (XXI-42 y XXIII) y a Cicerón quien emplea el verbo *tripudiare* en el sentido de "agitarse de alegría". *Faire tripet* significa en provenzal "hacer mucho ruido agitándose bruscamente". (N. del Tr.: La expresión exacta utilizada por Taladoire es *"faire le diable a quatre"*, que no tiene una expresión equivalente en castellano).

(14) En realidad el Tauróbolo está más cercano de la corrida.

(15) N. del Tr.: Literalmente "a la escarapela". Se refiere a la corrida provenzal.

Bibliografía

Buyret, L.: "Une tradition provençale de six siècles: les tripettes de Barjols" en *Folklore*, n° 18, avril 1954, pp. 13-17.

Villeneuve, Comte de: *Statistiques du département des Bouches-du-Rhône*, Marsella, 1826, Picard, t. III, p. 221-223.

Conybeare, Frédéric: "Les sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes" en *Revue de l'histoire des religions*, 1901, n° 44, p. 109.

Desveaux, E. et Saumade, F: "Relativiser le sacrifice, ou le quadrant tauromachique" en *Gradhiva*, n° 16, 1994, pp. 79-84.

Detienne, M. et Vernant, J. P.: *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1979.

Detienne, Marcel: "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice". V. Detienne, M. y Vernant, J. P.

Garcin: *Dictionnaire de Provence*, Paris, t. I, 1835, p. 163.

Gontard, Pierre: "Pouvons-nous expliquer les tripettes de Barjols?" en *Folklore*, n° 18, Avril 1954, pp. 21-28.

Hubert; H. et Mauss, M.: "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" en Mauss, M.: *Oeuvres*, Paris, Ed. de Minuit, 1968, t. I.

Marcel-Dubois, Claudine : "La Saint Marcel de Barjols" en *Arts et traditions populaires*, Enero-Marzo 1957, París PUF, pp. 3-45.

Millin, Aubin-Louis: *Voyage dans les départements du Midi de la France*, París, 1807, Imprimerie impériale, t. II, p. 373-375.

Molinié, Antoinette: "Terre d'asile des dieux. L'Andalousie et ses rituels" en *Diogène*, n° 166, abril-junio de 1994, pp. 70-81.

Moya, Carlos: "Los toros en España: genealogía, metamorfosis, actualidad". V. Romero de Solís, P. (Ed.), 1995, 203-228.

Pelen, J.P. y Martel, C.: *L'homme et le taureau*, Grenoble, 1990, Glenat.

Pitt-Rivers, Julian: "Le sacrifice du taureau" en *Le temps de la réflexion*, n° 4, 1983.

Provence, Marcel: "Calendrier des fêtes provençales" en *Les cahiers du chef*, n° 8, 1942, pp. 6-7. Edicion de la Ecole des Cadres. La Valette (Var).

Romero de Solís, Pedro: "La Tauromaquia considerada como un sacrificio. Algunos aspectos sobre el origen, posición y calidad de su público". V. Romero de Solís, P. (Ed.), 1995, pp. 27-101.

——— (Ed.): *Sacrificio y Tauromaquia en España y América,* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995.

Saumade, Fredéric: *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Basse Andalousie et en pays camarguais*, París, Ediciones de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

Seignolle, Claude: *Le folklore de la Provence*, París, 1967, Maisonneuve & Larose.

Taladoire, B.-A.: "Les Tripettes de Barjols" en *Annales de l'Institut d'Etudes Occitanes,* t. II, fasc. 2°, 1950, pp. 1-13.

Turcan, Robert: *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, Les Belles lettres, 1992, p. 206.

Turcan, Robert: *Mithra et le mithriacisme*, Paris, Le belles Lettres, 1993.

Vaillant, Paul: *Barjols et le culte de Saint Marcel*, Office d'Edition du Livre d'Histoire, París, 1996.

Vernant, J. P.: "A la table des hommes". V. Detienne, M. y Vernant, J.P., pp. 44-45.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

EL "TORO DE LA BODA" EN EL MAGREB MEDITERRÁNEO

Sol TARRÉS CHAMORRO
Antropóloga

Resumen

El toro, directa o indirectamente, está vinculado a distintas expresiones culturales en el área mediterránea. Evoca la idea de potencia, de fuerza creadora, por lo que en muchos lugares lo encontramos asociado al ritual matrimonial.

Entre los bereberes ribereños de las áreas rurales de Argelia y Marruecos, el matrimonio tiene su propia expresión alimentaria en el sacrificio y comensalía del toro. Acción ritual que posee la peculiaridad de ser exclusivamente masculina, realizada en casa del novio y con participación de los familiares e invitados varones.

Los bereberes magrebíes, profundamente musulmanes, forman tribus segmentarias cuya base es la familia patrilineal. El matrimonio supone la mayoría de edad social del varón, el acceso a todos los deberes y obligaciones de su género, entre los que se encuentra la vida sexual legítima. En este marco, el sacrificio y comensalía del toro adquiere su pleno significado.

* * *

El Mediterráneo es un espacio de fronteras móviles, difícilmente definibles. Una zona en la que, a lo largo de la historia, los contactos entre los diversos pueblos y culturas han sido y son muy intensos. A pesar de la diversidad cultural existen una serie de regularidades en sus orillas.

Aquí nos acercaremos a una práctica inserta dentro del ritual del matrimonio que, con rasgos similares, encontramos entre los pueblos bereberes ribereños de las áreas rurales de Argelia y Marruecos: el sacrificio y comensalía del toro. Esta acción ritual tiene la peculiaridad de ser exclusivamente masculina, realizada en casa del novio y con la participación de los familiares e invitados varones.

El toro, directa o indirectamente, está vinculado a distintas expresiones culturales en toda el área mediterránea. En sus representaciones prehistóricas se ha visto tanto un culto heliolátrico como una expresión simbólica de la fertilidad. En los países ribereños del sur del Mediterráneo encontramos bóvidos y figuras humanas con cuernos en las pinturas rupestres del Tasili; pequeñas figuras de basalto lo representan en el Hoggar

argelino. Entre los bereberes preislámicos del sur de Túnez encontramos al dios Guzil, representado con imágenes tauroformas.

El toro aparece también en algunas creencias islámicas magrebíes. Lo hallamos en un mito de la creación sujetando la tierra entre sus cuernos, el fin del mundo tendrá lugar cuando las astas se separen de la tierra. El Corán (18, 82) menciona la figura de Dul-l-Qarnayn, el de los dos cuernos, en un relato sobre la promesa de un Juicio Final.

En el Mediterráneo el toro evoca la idea de potencia, de fuerza creadora. Representa la energía sexual por excelencia, y en muchos lugares está asociado al ritual del matrimonio. Así, en España tenemos los toros nupciales estudiados por Álvarez de Miranda; entre los bereberes magrebíes son parte importante del banquete matrimonial.

Los bereberes son el conjunto de pueblos más antiguos del norte de África. Están presentes en el neolítico magrebí y su historia es también la del Mediterráneo. Como habitantes de Cartago toman parte en las guerras púnicas por el dominio de esta zona. La presencia e influencia romana está probada al menos desde el siglo III a.C. al este de Marruecos y oeste de Argelia. Más tarde son cristianizados y sufren la invasión y colonización vándala en el siglo V. Con la conquista árabe del siglo VII son rápidamente islamizados y forman parte del primer ejército, que bajo el mando del bereber Tarik, invade la Península Ibérica.

Los bereberes magrebíes no son un grupo muy homogéneo, están formados por diversas tribus segmentarias cuya base es la familia patrilineal. No obstante, han conservado su identidad diferenciada. La lengua, el *tamazight*, es el lazo de unión entre ellos así como un acendrado islamismo que no impide la existencia de un derecho consuetudinario, transmitido por vía oral, y un conjunto de prácticas y tradiciones que no son compartidas por otros musulmanes. Entre estas prácticas nos referiremos al sacrificio del toro y banquete de carne sacrificial dentro del ritual nupcial.

El matrimonio es un momento fundamental en la vida del musulmán, tanto desde el punto de vista religioso –"*con el matrimonio se cumple la mitad de la religión, el hombre se completa en el matrimonio*" (Moustapha, Nador)– como social.

Para el individuo supone el alcanzar la mayoría de edad social y acceder plenamente a todos los derechos y obligaciones de su género, entre ellos la vida sexual legítima. Para el grupo implica la garantía del orden social. Entre los bereberes el parentesco es la base de la estructura social y siguen, en la medida de lo posible, el matrimonio preferencial entre primos cruzados.

> "*Cuando uno busca esposa prefiere hacerlo entre la familia, porque nos conocemos. En el pueblo hay solo dos o tres grandes familias, así que casi siempre somos parientes.*" (Mourad, Dar el Beida).

La fiesta de boda, que habitualmente se realiza en fin de semana y dura dos días, reúne a gran cantidad de personas, algunos llegan desde puntos muy alejados de la geografía, por lo que permanecerán en el lugar varios días.

El gasto más importante de esta ocasión ritual es la fiesta, el banquete, organizado por el esposo y su familia. El elevado coste económico hace que puedan transcurrir varios años desde el compromiso (*jutuba*) hasta la boda.

"*Un vecino de nuestra calle vendió su coche, de segunda mano, para comprar el toro para la boda de su hijo*" (Farida, Aghribs).

Una vez fijada la fecha, comienzan los preparativos de la fiesta: costura o alquiler de los trajes de la novia, arreglar las casas para la celebración, elaborar la sémola de trigo y los pasteles de boda, etc.

En el Magreb el sacrificio y la carne están presentes en los principales momentos de la vida social: en los ritos de paso, al cambiar de domicilio o iniciar una construcción, para agradecer un favor divino y, por supuesto, en las principales festividades religiosas. En estos casos el animal que se sacrifica suele ser un cordero, acompañado de gallinas y/o pollos cuando a la celebración acuden muchos invitados. Este es el caso en la familia de la novia.

Cuatro o cinco días antes de la fiesta nupcial uno o varios hombres de la familia del novio, generalmente sus tíos, se acercan al zoco a comprar un toro o un novillo, dependiendo de las posibilidades económicas, pero siempre macho,

"*La vaca da vida, es signo de vida, por eso no se matan ni hembras ni pequeños*" (Youseff, Aghribs).

El animal se sacrifica en el matadero del barrio según las prescripciones coránicas. Para el musulmán, toda la carne destinada al consumo humano debe ser *halal*, es decir, purificada por la acción ritual (1).

En presencia de los varones encargados de la compra, el carnicero sitúa al animal mirando hacia al Quibla (La Meca) y tras pronunciar "*Bismi'lah, Allahu Akbar*", en el nombre de Dios, Dios es grande, de un rápido y profundo corte secciona la yugular. Se sostiene al animal fuertemente mientras la sangre sale a borbotones, hasta su muerte.

El toro/novillo abierto y limpio (sin piel ni despojos) reposará colgado durante 24 horas, transcurridas las cuales será trasladado a casa del futuro esposo.

El día anterior al comienzo de la fiesta propiamente dicha está dedicado a cortar la carne. Todos los familiares y amigos varones se reúnen en casa del novio con este fin. Por la mañana temprano, y antes de comenzar, un grupo formado por 10, 12 o 15 hombres cercanos al novio llevan los cuartos traseros del animal, crudos y sin preparar, junto con otros regalos (sémola de trigo, verduras o azúcar) a casa de la novia, donde serán invitados a café o té.

"*Se le lleva la carne más rica y más cara, el solomillo. Así se le da importancia a la novia.*" (Nacer, Dar el Beida).

Este regalo de comida, que se añadirá a la que preparan las mujeres en casa de la novia para los invitados de ésta, no es sólo una expresión de compromiso y paren-

tesco, también supone un intento de extender hasta la novia el contacto con el animal que tiene los máximos atributos de fecundidad. El que los testículos queden en casa del novio nos habla de una sociedad en la que se exalta una sexualidad masculina agresiva, mientras que la femenina está orientada hacia la procreación.

La carne sacrificial para una fiesta debe ser cortada sin romper los huesos. A lo largo del día los hombres irán cortando toda la carne, en trozos cuadrados más o menos grandes según el número de invitados. Poco a poco se van formando grandes montones de carne deshuesada, limpia y troceada. Más tarde los trozos son ensartados formando collares de hasta veinte piezas. Collares que se guardan hasta el día siguiente, primero de la boda, en que se cocinarán por grupos, su número depende del tamaño de la marmita (2).

Esta forma de preparar la carne consigue hacer irreconocible de qué parte del animal procede ésta, y además permite su distribución de forma más igualitaria.

El corte de la carne marca el inicio de la fiesta masculina. Pasan el día juntos, comen sólo las vísceras del animal y durante el trabajo de corte, que es amenizado por un grupo de música, charlan y bromean de multitud de temas.

El novio es el objeto de la mayor parte de las bromas. De este modo se le adiestra en lo que se espera de él, como esposo y como miembro de pleno derecho de la comunidad masculina. Durante estas horas permanece prácticamente inactivo, "siéntate y descansa" es la frase que escucha con más frecuencia, ya que a partir de entonces sus obligaciones no le permitirán hacerlo.

El primer día de boda la mayoría de las mujeres estarán en casa de la novia, donde ayudan, están presentes en la imposición de la *henna* (entre los dibujos que se le hacen a la novia en pies y manos se traza varias veces el símbolo de la fertilidad); son testigos de su ajuar y cambios de vestido (cuyo número puede llegar hasta cuatro distintos), etc. Los hombres invitados del novio quedan en casa de éste. La comunicación entre ambos grupos se realiza por medio de intermediarios que pueden ser bien niños bien hermanos de distinto sexo.

Son los hombres quienes en este día se ocupan de cocinar la carne preparada el día anterior. Al aire libre disponen varias calderas de dos cuerpos, el superior con la base agujereada, para la cocción del cus-cús (3). Las *tnijra*, o parte inferior, tienen una capacidad de 50 a 100 litros y, al igual que platos y cubiertos, pueden se prestadas por los vecinos para que nada falte en estos días.

> *"Cuando la gente presta cosas para una fiesta pone sus iniciales, o un simbolito, para que no se pierda."* (Farida, Aghribs).

La participación vecinal liga en estrecha interdependencia a los miembros de la comunidad, al mismo tiempo que obliga a corresponder y densifica las relaciones sociales.

En las *tnijra* los hombres cocinan la carne con la salsa. Salsa que puede ser de dos tipos: blanca o roja en caso de que lleve tomate, y en la que hervirán los collares

de carne durante horas (4). La comida se sirve en un gran plato común, y se come con la mano o con cuchara.

El sacrificio, corte y preparación de la carne en común es una actividad exclusivamente masculina. Junto a la simbología sexual asociada al toro, el hecho de que sean los hombres quienes cocinen los platos de carne no se interpreta como una disminución de su rol masculino ante un acto considerado, generalmente, como femenino. Al contrario, la alteración de lo cotidiano refuerza la masculinidad, el papel preponderante del hombre frente al subalterno de la mujer.

En este primer día de fiesta oficial, y al igual que el día anterior, en casa del novio se cocina, come, habla y bromea sobre el futuro. Se canta y se baila al ritmo que marcan los grupos de música.

El segundo día la novia es conducida a casa del esposo. Allí se reunirán las dos familias y toda la comunidad está invitada a la fiesta. Tras la acción ritual que marca el encuentro entre los esposos, la fiesta se celebra en dos espacios distintos según el género.

> "*Cuando una familia llega a una fiesta la mujer pregunta dónde están las mujeres, y se va con ellas. Allí cantan, bailan y se hace yuyu. Si los hombres estuvieran delante no estarían cómodas.*" (Farida, Aghribs).

En el banquete se consume el resto de la carne de toro, a la que se añade la comida que aporta la familia de la esposa. La diversión puede prolongarse hasta altas horas de la noche. En este día todo lo relativo a la comida volverá a estar en manos de las mujeres.

La fiesta es un espacio de convergencia en el que la comunidad se presenta como un todo integrado. A través de la celebración el grupo se ratifica a sí mismo, se redefine, cohesiona y se identifica como tal.

> "*Matar el toro sólo lo hacemos los bereber, los de los pueblos, que son más tradicionales. Los kabil de la ciudad ya no es lo mismo, hacen más cosas en casa de la mujer.*" (Youssef, Aghribs).

No hay fiesta sin comida en comunidad. Cuantas más personas se reúnen en torno a un mismo plato mayor *baraka* (bendición de Dios) hay.

La ocasión ritual del matrimonio bereber tiene su propia expresión alimentaria. El sacrificio y preparación del toro tiene un valor simbólico acentuado por la religión. El Corán (5, 7) habla de la sexualidad como un alimento que el hombre debe considerar lícito y es el toro, animal que representa los máximos atributos sexuales, el elegido para festejar la boda. Pero también nos habla de las relaciones de género. Mientras que la mujer pertenece al espacio interior, el doméstico y le corresponde la preparación de los dulces y de la sémola de cus-cús, el hombre ocupa el espacio exterior, la naturaleza y le corresponde el sacrificio y la elaboración del toro.

Notas

(1) "No comáis de aquella carne sobre la que no hayáis mencionado el nombre de Dios. Es perversidad" (Corán 4, 121).

(2) Una forma semejante de cortar y disponer la carne sacrificial la encontramos en los textos homéricos, en los que la carne de toro figura como principal alimento de los guerreros (Romero de Solís, 1993: 60).

Esta no es la única referencia homérica que encontramos. Uwe Topper en su colección de cuentos bereberes recoge el de "Sidi Ahmed y Musa y el gigante", relato del encuentro de este santón de los siglos XV-XVI con un gigante de un solo ojo, al que engaña para que no se lo coma; clara alusión al episodio de Ulises con el cíclope Polifemo.

(3) El cus-cús es sémola de trigo, elaborada y tamizada por las mujeres. La preparación del cus-cús, para dejarlo dispuesto para ser cocinado, constituye un ritual exclusivamente femenino en el que participan todas las mujeres de la familia junto a vecinas y amigas. En él se refuerza la sociabilidad femenina y la ayuda mutua. La preparación del cus-cús se realiza un par de semanas antes de la fiesta y es el anuncio de ésta: las risas, cantos y *yuyus* están presentes de principio a final del proceso.

(4) Hay muchas recetas de cus-cús, pero los ingredientes básicos en todos ellos son: garbanzos, zanahorias, calabacín o calabaza, margarina vegetal, pimienta negra y canela. La salsa roja lleva además tomate y apio.

Bibliografía

El Corán. Traducción y prólogo de Juan Vernet, Plaza y Janés, 1991 (5ª ed.).

Albarracín de Martínez Ruiz, J.: *Vestido y adornos de la mujer musulmana en Yebala (Marruecos)*. Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1964.

Álvarez de Miranda, A.: *Ritos y juegos del toro*, Taurus, Madrid, 1962.

——— "Magia y religión del toro norteafricano" en *Archivo español de arqueología*, vol. XXVII. Madrid, 1954, pp. 3-44.

Cola Alberich, J.: *Cultos primitivos de Marruecos*, Instituto de Estudios Africanos. Madrid, 1954.

Contreras, J.: *Antropología de la Alimentación*, Eudema, Madrid, 1993.

Delgado Ruiz, M.: *De la muerte de un dios. La fiesta de toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Península, Barcelona, 1986.

Detienne, M. y Vernat, J.P.: *La cuisine du sacrifice* en pays greg, Gallimard, París, 1979.

Lacoste-Dujardin, C.: *Las madres contra las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1993.

Potoki, J.: *Viaje al Imperio de Marruecos*, Laertes, Barcelona, 1991 (4ª ed.)

Rabinow, P.: *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Madrid, 1992.

Romero de Solís, P.: "Carne de toro, carne divina: un banquete sacrificial en Siles de Segura (Jaén). Campaña 1990", en *Anuario etnológico de Andalucía 1988-1990*. Dirección General de Bienes Culturales. Consejería de Cultura y Medio Ambiente. Junta de Andalucía, Sevilla, 1991, pp. 264-270.

——— "La religión y los alimentos en los textos sagrados mediterráneos: a propósito del consumo de carne", en *Antropología de la alimentación: ensayos sobre la dieta mediterránea*. Actas del Foro "Alimentación y sociedad: la formación de la dieta mediterránea. Almería, 1992". Junta de Andalucía y Fundación Machado. Sevilla, 1993, pp. 51-91.

Tillión, G.: *La condición de la mujer en el área mediterránea*, Península, Barcelona, 1993.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

RELATIVIZAR EL SACRIFICIO O EL CUADRANTE TAURÓMACO (*)

Emmanuel DÉSVEAUX y Frédéric SAUMADE
CNRS y Universidad de Montpellier

Resumen

La Península Ibérica y el Sur de Francia conocen, al menos, cuatro clases de tauromaquias: las corridas propiamente dichas (de origen andaluz) y las corridas portuguesa, navarra y camarguesa. La primera es una lucha hasta la muerte con toros completos y es, en la muerte espectacular del toro, donde el torero extrae su gloria. La segunda, la portuguesa, se practica con toros físicamente disminuidos, pues sus pitones han sido embolados, lo que hace de él un «buey metafórico». La muerte del animal se esconde –en realidad, apuntillado en los chiqueros– y es sustituida, en la plaza, por una inmovilización a cargo de los «forcados». En la corrida navarro-aragonesa el protagonista bovino es una vaca de raza autóctona y el humano son dos recortadores que ensartan anillas en los cuernos del animal. La vaca termina en el matadero al cabo de una carrera que se dilata varios años. La corrida camarguesa, por su parte, emplea bueyes, es decir, machos castrados a los cuales, sin embargo, se les denomina toros, por eso cabe entenderlos como machos metafóricos. En la arena un número variable de "raseteurs" intentan descolgar de los cuernos atributos premiados. El espectáculo se caracteriza por la preeminencia de los bovinos sobre los hombres, por eso el final que se les reserva, a los animales "estrellas", es ejemplar: mueren de viejos en el campo y se les erigen monumentos funerarios. Está claro que, en cuanto a sus códigos sexual, lúdico, escatológico y sociológico, existen correspondencias, en términos de correlación y de inversión, entre estos cuatro tipos de tauromaquia. Sistematizadas, éstas se inscriben en lo que los autores llaman el «cuadrante taurómaco», una figura cuyas implicaciones lógicas remiten a un sistema de oposiciones.

* * *

En primer lugar un esfuerzo de definición. Distingamos la tauromanía de la tauromaquia propiamente dicha. La primera remite a todas las interacciones lúdicas entre los hombres y los bovinos, sueltas de toros en ciudades y aldeas, juegos de vaqueros en el campo..., etc. La segunda, únicamente, a la más visible de las manifesta-

(*) Traducido por Juan Manuel Albendea Solís.

ciones de esta pasión, a saber, la corrida. La tauromaquia se define, en efecto, como un juego confinado en un espacio cerrado cuyos componentes son: búsqueda de contacto, corrida, muerte eventual del toro y sus contrarios; quiebros, desplantes (1), vuelta del animal al toril. Es conveniente ver la tauromaquia como la resultante ritualizada de dos momentos constitutivos de la explotación de los bovinos: la crianza y la matanza. Los ruedos son tanto un espacio libre que permite los juegos y los movimientos de los protagonistas como un espacio cerrado a la manera del establo o del matadero. Una definición así, de orden formal, retoma el punto de vista histórico de Serrán Pagán (1981) para quien el origen de la tauromaquia, tal como la conocemos, está ligado al redescubrimiento en el siglo XVIII de las virtudes de la arena. Ésta, a diferencia de las antiguas corridas de calle en las que el animal estaba sujeto por una maroma, permite la actuación de un bovino libre en sus movimientos.

La Península Ibérica y sus orillas conocen hoy cinco tradiciones taurómacas diferentes: la corrida –de origen andaluz– , las corridas portuguesa, navarra, camarguesa y landesa. Esta última, constituye un caso especial sobre el que habrá que volver. De momento, vamos a intentar, desde una perspectiva resueltamente comparativa, elucidar los rasgos característicos de cada una de las cuatro primeras.

La corrida se funda sobre el enfrentamiento entre un toro, es decir un macho entero, y un oficiante humano principal, el matador. Lo esencial del juego reside en los engaños del hombre que persiguen ordenar en el animal el paso progresivo, fuertemente dramatizado, de un estado de gran movilidad –salida de toriles, primeros lances– a la absoluta inmovilidad –los desplantes, el instante de la estocada–. Idealmente no hay contacto entre los protagonistas, salvo cuando, coronamiento del ritual, el matador da muerte al toro en público. Esta muerte se concibe como una muerte gloriosa, que puede llevar a la personificación del "buen toro", cuyo cuerpo se arrastra en triunfo, tal que el cadáver de Héctor, en una vuelta al ruedo. Es de la bravura del toro con el que se ha enfrentado de donde el torero va a extraer los méritos de su propia gloria.

El ideal sociológico del ganadero es la nobleza, de la que en cierta manera, el toro es encarnación. El torero es de origen modesto aunque aspirante al ideal aristocrático (así, gran número de matadores célebres se han vuelto ganaderos). Como ha expuesto, magistralmente, Julian Pitt-Rivers, el público representa la sociedad andaluza en su conjunto, se identifica con el oficiante exhibiendo su ideal de ascensión generalizada hacia el modelo nobiliario.

En la corrida portuguesa, el toro está físicamente disminuido: sus pitones están embolados, lo que hace de él un buey metafórico. El combate, mucho más dinámico que en la corrida, lo dirige un *cavaleiro*, dicho de otro modo, un centauro en perpetuo movimiento. Aquí, no hay lugar para los engaños, que se substituyen por el acoso del cuerpo del animal ayudándose de rejones y banderillas. El espectáculo se termina con la intervención de los *forcados* (literalmente "portadores de horcas") (2), que serán los artífices de la salida del animal. Se trata de un equipo de hombres, de ocho hombres, "amistoso", que, hecho único en el mundo de la tauromaquia, oficia gratuitamente. El

objetivo del juego de los *forcados* es la inmovilización completa del toro. Los *forcados* se colocan de pie en fila india frente al animal: el primero agarra su cabeza apretando el pecho contra el testuz y pasando los brazos por encima de los cuernos, mientras que sus compañeros le ayudan en su esfuerzo ejerciendo un empujón en línea, un poco a la manera de un "*pack*" de rugby. Posteriormente, se suelta al toro y se le conduce al toril por medio de cabestros, bueyes adiestrados al efecto. Apartado de la mirada pública, será inmediatamente transportado a un matadero municipal donde un matarife, un *carniceiro*, un simple tablajero, le dará muerte. Sin embargo, cuando el animal ha dado señales de una excepcional bravura es, de hecho, secretamente indultado por el ganadero, que lo utilizará como semental. En este último caso, de buey metafórico pasará a ser toro reproductor, adquiriendo una condición que subsume aquella reservada ordinariamente al toro en la plaza. En esto, la forma taurómaca portuguesa cruza en sentido contrario a su homóloga canónica de Andalucía (3). Mirándola de cerca, ella la invierte igualmente en lo que se refiere a los dos tiempos de la gesta protagonista. El matador juega con el toro sin llegar nunca a tocarlo hasta el momento en que, haciendo correr la sangre, lo ejecuta. El centauro portugués, por el contrario, juega con el toro haciendo correr la sangre hasta que los *forcados* se hacen con él para que salga vivo del ruedo (4).

Todos los participantes, ganaderos, caballeros y forcados (cuya a-profesionalidad les honra) reivindican una misma cultura nobiliaria frente a un público heterogéneo. La corrida portuguesa excluye, por tanto, toda dinámica sociológica de la representación. Mantiene las jerarquías en su sitio.

Las corridas navarro-aragonesas tienen, hoy, por área de difusión el conjunto del territorio español, exceptuando Andalucía, por una parte, y, por otra, Cataluña septentrional y Galicia, dos regiones a-taurómacas. En ellas, el protagonista bovino es una vaca salida de las ganaderías autóctonas cuya explotación no selectiva refiere más bien a lo íntimo. Un ganadero reconoce sin pudor que ordeña regularmente a sus vacas de lucha. Algunas entran en el ruedo con el cencerro al pescuezo. Dos oficiantes, los *recortadores*, se esfuerzan por ensartar unas anillas en los cuernos del animal. Corren delante de él. No hay ni contacto ni engaño. La vaca termina en el matadero al cabo de una carrera que se dilata varios años. No obstante, se deja morir de muerte natural a las mejores, cuyos restos, después de haberlos encalado, se entierran bajo los pastos.

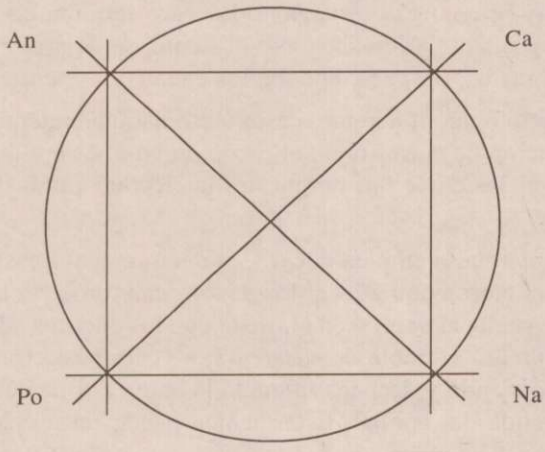
El modelo sociológico inherente a esta tauromaquia, auténticamente popular, es neutro, no hay distinción de clases ni en el ruedo, ni entre éste y los tendidos. De todas formas, señalemos que las élites (las burguesías intelectual e industrial) desprecian este tipo de corridas.

La corrida camarguesa emplea bueyes, es decir, machos castrados. Sin embargo, los partidarios de esta tauromaquia local los denominan toros y, en este sentido, lo son metafóricamente. Se suelta al animal en el ruedo con los cuernos adornados de atributos premiados que un número variable de *raseteurs*, a veces hasta treinta, se esfuerza por descolgar pasando corriendo y después saltando la barrera –que delimita el ruedo– para salvarse de la embestida del animal. Esta técnica puede resumirse en un contacto no

sangriento que persigue resaltar las "malas intenciones" de aquél que, en definitiva, aparece como el verdadero héroe de la confrontación. Según el ideal taurómaco local, el "buen toro" debe esperar clavado, inmóvil, y no salir de la impasibilidad sino para echar fuera del ruedo a los *raseteurs* que lo provocan. El espectáculo, animado por una dinámica cada vez más rápida, está marcado por la preeminencia de los bovinos sobre los hombres: el "encierro" y el "remate en la barrera", momentos de movilidad absoluta en que el toro se alza pisando los talones del *raseteur* constituyen las suertes arquetípicas. Sin embargo es, en el final que se reserva a los animales "estrellas", donde la forma taurómaca camarguesa adquiere su indudable singularidad. En consecuencia, a la muerte gloriosa o ignominiosa de la corrida andaluza o portuguesa, respectivamente, a la matanza trivial de la vaca navarra, corresponde, aquí, en la tradición camarguesa, un proceso extraño en virtud del cual tiende a inmortalizar al animal: el ganadero deja morir de muerte natural a sus "grandes toros", es más, les concede verdaderos funerales y les construye, en el centro de sus propiedades, una sepultura con lápida funeraria.

El telón de fondo sociológico de la corrida camarguesa lo conforma la configuración típica del campesinado francés: los ganaderos pertenecen a la pequeña burguesía agraria, explotadores directos o granjeros, influenciada por el movimiento felibre (5). El público, para quienes el toro es sin duda el campeón, comparte sus valores, mientras que ve en los *raseteurs*, hasta hace nada reclutados en los medios sociales más bajos, esto es, eran los representantes de los márgenes del universo social.

Está claro que, en cuanto a sus códigos sexual, lúdico, escatológico y sociológico, existen correspondencias, en términos de correlación y de inversión, entre estos cuatro tipos de tauromaquia. Sistematizadas, éstas se inscriben en un cuadrante-figura cuyas implicaciones lógicas remite a la oposición de cuatro elementos en función de seis ejes diferentes. Con el objeto de construir dicho cuadrante designaremos respectivamente la corrida por la abreviatura An (para la corrida de origen andaluz) y las corridas portuguesa, camarguesa, y navarra por Po Ca y Na.



Andaluza (An)	**Camarguesa (Ca)**	**Portuguesa (Po)**	**Navarra (Na)**
Según el código sexual			
Toro entero (pero jamás reproductor)	Buey convertido, por metáfora, en toro	Toro convertido, por metáfora en buey (pero, potencialmente reproductor)	Vaca, o sea un antitoro
Según el código lúdico [que podemos considerar bajo tres criterios (a) el número de protagonistas (b) la naturaleza propia del juego (c) su dinámica			
a) Un único protagonista	Multitud de protagonistas	Un centauro (6) + ocho *forcados*	Dos protagonistas
b) No hay contacto sangriento (salvo la suerte de matar) pero hay engaño	Contacto no sangriento sin engaño	Contacto sangriento sin engaño	Ni contacto, ni engaño
c) Toro móvil conducido idealmente a la inmovilidad absoluta	Toro inmóvil conducido idealmente a la inmovilidad absoluta	Toro, primero móvil y, posteriormente inmovilizado por el grupo de *forcados*	Vaca y protagonistas móviles
Según el código escatológico			
Suerte de matar gloriosa	Inmortalidad	Muerte ignominiosa (o indulto secreto)	Muerte natural
Según el código sociológico			
Par nobles/sociedad entera	Par sociedad entera/innobles	Afirmación de la homogeneidad de la nobleza frente a la sociedad entera (espectáculo)	Afirmación de la homogeneidad de la sociedad entera, de la que se excluyen, por sí mismas, las élites

Lo que convendría denominar, desde ahora, el cuadrante taurómaco es equivalente a un grupo de Klein [x, -x, 1/x, -1/x] (Lévi-Strauss, 1969: 332; Désveaux, 1988) fórmula idónea para reflejar la transformación mítica perfecta (Lévi-Strauss, 1991: 202). A diferencia de la fórmula canónica (Petitot, 1988: 27), el grupo de Klein sugiere un campo semántico encerrado en sí mismo. Por tanto, queda por resolver la cuestión de la forma landesa que habíamos dejado a un lado momentáneamente.

En Las Landas, la confrontación lúdica entre los hombres y los bovinos dentro de un ruedo reviste las siguientes características: una vaca con los pitones embolados y ensogada con una larga maroma que sujeta con las manos el *cordier*: los oficiantes "*écarteurs*" y "*sauteurs*" que citan al animal. Ellos permanecen inmóviles. En el último momento, cuando la vaca hace por ellos, el *cordier* de un fuerte tirón de la soga desvía su trayectoria, mientras los oficiantes realizan las diferentes suertes, en este caso saltos y quiebros, a un lado o por encima del animal. Los oficiantes desfilan por turnos, unos tras otros, excitando y posteriormente, anulando al bovino, de suerte que desde el punto de vista de la temporalidad el juego es, a la vez, signo de unicidad y de multiplicidad. El contacto está ausente, al ser el animal objeto de una especie de engaño "quiebro o salto" en el momento en que pasa cerca del protagonista humano. Igual que el buey camargués y que la vaca navarra, la "carrera" de la vaca landesa se dilata varios años. El propietario mantiene con vida las más bravas hasta que la vejez obliga a infligirles una muerte "terapéutica" mediante inyección letal en los mismos campos que le han servido de retiro.

Examinándola, percibimos que esta tauromaquia particular toma prestados elementos de cada una de las otras cuatro formas *princeps* que hemos circunscrito. La elección de una vaca como protagonista remite a la corrida navarra; los pitones están embolados, como en la corrida portuguesa; los oficiantes son únicos e inmóviles, como en la corrida; por último, el destino de los animales evoca, aunque en clave menor, el reservado a los bueyes camargueses. Suma de todas las tauromaquias, acaso fuera una especie de negación patológica, de burla estructural, la corrida landesa reintroduce, en efecto, dentro del espacio cerrado del espectáculo el tema del ensogamiento cuyo abandono, correlativo, como hemos visto, a la institucionalización de los ruedos, había echado precisamente los fundamentos de la tauromaquia moderna (7).

Más allá de su elegancia conceptual, nos parece que el cuadrante taurómaco posee innegables virtudes heurísticas. Permite hacer justicia a numerosos elementos de las corridas que aparecían hasta ahora como perfectamente aleatorios, tal como el número de personas presentes en el ruedo, los atributos del bovino –que unas veces hay que quitar y otras que poner– o incluso la dinámica del espectáculo o esos sobrentendidos sociológicos que se traducen, cuando el ritual fracasa, en insultos dirigidos ya sea a los oficiantes, ya sea a los bovinos y, a través de ellos, a los ganaderos.

La lección supera sin embargo el marco de estas modalidades prácticas. La tauromaquia, en su forma navarra, impone una cría que aunque especializada no es incompatible con otros modos de explotación más comunes y, sin ninguna duda, más apaci-

bles. En este sentido, invita a relativizar la finalidad agonística de la crianza y la función de la violencia en el espectáculo.

La "trampa" del ganadero portugués, recuperando discretamente su toro para hacer de él un reproductor en lugar de dejarlo ir al matadero enseña que, en el marco del combate, la alternativa se plantea en términos de muerte y de reproducción.

Así, la extraña inmortalidad del buey camargués aparece, desde este momento, como la contrapartida de su absoluta esterilidad. Por tanto, muerte y fertilidad son, en definitiva, indisociables; no se da vida sino para matar a plazo, y ahí reside la esencia misma de la relación particular establecida entre el hombre y el bovino, paradigma del animal de crianza. Finalmente, último punto pero no por ello menor, la figura lógica construida aquí comporta también una vertiente crítica, especialmente en la medida en que restringe considerablemente el alcance de la teoría sacrificial que parece todavía constituir el verdadero núcleo duro de la literatura taurómaca. Sobre el telón de fondo funcional dibujado por la doble lógica de la crianza y de la matanza, la suerte de matar, pública, que singulariza con cierto brillo, la corrida andaluza aparece a su luz, menos como el resultado de una hipotética necesidad sacrificial, que como una de las expresiones, entre otras muchas, de una estructura única. Ésta se despliega sobre un campo espacial y semántico mucho más vasto, que llega a enunciar, a través del ritual de la corrida landesa, su propio contrario. Vemos, así, hasta qué punto, por encima del respeto que nos inspira estamos obligados a distanciarnos rotundamente de Leiris cuando escribe: "En esto, la corrida española aparece dotada de una dignidad que no podrían reclamar para sí ninguna de las formas de juegos taurinos –corridas portuguesa, provenzal y landesa– que presentan para los hombres que actúan en ellos, riesgos sensiblemente equivalentes pero que no se terminan con una suerte de matar".

Por lo demás, parecería, a quien sepa verlo, que la dignidad y el riesgo y también, el espíritu de juego y de burla (8), están distribuidos equitativamente de una extremidad a la otra del universo del ritual taurómaco.

A modo de epílogo, queremos precisar algunos elementos de orden histórico, lo que probablemente será muy útil en la discusión (9).

Entendemos aquí, por corrida de origen andaluz, la forma superior, centrada en el protagonismo del matador de a pie y del toro; dejemos a un lado la forma menor –mucho más reservada– de la corrida de rejones, en la que el matador va a caballo y que aparece como una especie de resurgencia de las corridas que se celebraban en las fiestas nobiliarias del Renacimiento (González Troyano, 1988). Añadamos que nuestro marco analítico se centra deliberadamente en la pareja formada por el toro y el matador, dejando a un lado a los otros oficiantes, peones y picadores. La evolución reciente de la disciplina, tendente a fortalecer la imagen del matador en detrimento de los otros actores subalternos del espectáculo, avala nuestra elección. Así, el enfoque mediático contemporáneo se dirige hacia el conjunto de gestos del matador-artista. Sin embargo, desde un punto de vista técnico, el valor acordado a la suerte de matar decrece: hoy, los matadores preferidos de los aficionados son aquellos que, sin mostrarse siempre

muy cómodos con el contacto sangriento de la estocada, dominan, por el contrario, las suertes de capa y de muleta, suertes que se caracterizan por la ausencia de contacto y por el arte del engaño.

Si la codificación de las corridas camarguesa y landesa se ha hecho a principios de siglo, la de la navarra es muy reciente: obra del ganadero aragonés José María Arnillas, que pretende haberla inventado hace una quincena de años. En un primer momento imaginó un juego en el que se retiraban cinco cintas del testuz de las vacas, para después arguyendo dificultades técnicas instaurar las reglas actuales –inversión de las originales que eran, en su principio, manifiestamente demasiado próximas de las reglas camarguesas–. Es llamativo que una forma venga en sus mínimos detalles a llenar un lugar que ha permanecido vacante hasta entonces.

Vemos, pues, que el análisis estructural no entra en absoluto en contradicción con la historia; por el contrario, sirve para comprenderla mejor.

Notas

(1) En el vocabulario de la corrida este término designa los momentos en que, a lo largo de la confrontación, una misma inmovilidad reúne al hombre y al toro.

(2) Hasta el siglo XVIII, los *forcados* eran los guardias reales encargados durante las corridas de empujar a los toros huidizos ayudándose de picas cuya extremidad tenía forma de horca.

(3) Existe un ritual andaluz atípico, la "corrida concurso", cuyo principio mismo se basa en la eventualidad de indultar públicamente al toro, eventualidad extendida a toda clase de corridas desde la adopción del reglamento de 1991. Sin embargo, es extremadamente raro que los animales indultados sean después explotados especialmente para la cubrición.

(4) Advertimos de paso que, contrariamente a la opinión corriente, la ley portuguesa no prohíbe la muerte pública del toro. Fue la reina María II quien, en 1836, por propia voluntad, pidió que no fueran ejecutados los animales en el ruedo. Desde entonces, se ha mantenido un tradición en ese sentido sin que el legislador haya tenido que intervenir.

(5) Para el movimiento literario felibre véase Saumade 1996.

(6) El centauro, un hecho de dos, es un término mediador entre la unicidad y la multiplicidad.

(7) El etnólogo B. Traimond ha esbozado ya una comparación entre la corrida española y la corrida landesa, trabajo en el que se aproxima a nuestro análisis en la medida en que muestra, igualmente, la importancia del tema del ensogamiento de la vaca en la diferenciación de estas dos formas de tauromaquia.

(8) En todas las culturas tauromáquicas se observan rituales burlescos mediante los cuales se invierte la forma seria del espectáculo de las arenas (Fournier y Saumade,

1989: 113-114 y Saumade, 1990: 147-159). Sobre la dialéctica "serio/burla y canon/inversión", ver Saumade (1993: 190 y ss.).

(9) Para ver ilustraciones etnográficas y desarrollos teóricos suplementarios de la hipótesis presentada aquí véase Saumade, 1994 y *Las tauromaquias europeas,* en prensa.

Bibliografía

Desveaux, E.: "Panthères abyssales et anaconda primordial: un petit groupe de Klein panaméricain" en *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXXV, 1989, pp. 115-127.

Fournier, D. et Saumade, F.: "L'artiste, le boucher et le sacrificateur" en *Etudes Rurales*, n.° 113-114, Jan./Juin, 1989, pp. 203-220.

González Troyano, A.: *El torero, héroe literario,* Madrid, Espasa-Calpe, 1988.

Leiris, M.: *Miroir de Tauromachie*, Montpellier, Fata Morgana 1981 (Trad. castellana de A. Martínez Novillo y P. Romero de Solís en Madrid, Turner, 1995).

Lévi-Strauss, C.: *Les origines des manières de table (les mythologiques***)*, Paris, Plon, 1968.

—— *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.

Pitt-Rivers, J.: "Le sacrifice du taureau" en *Le temps de la reflexion*, n° IV, 1983, pp. 281-197.

Serrán Pagán, G.s: *Pamplona-Grazalema. De la plaza pública a la plaza de toros*, Barcelona, Instituto de Estudios Norteamericanos, 1981.

Saumade, F.: "Le taureau dans la fête en Petite Camargue" en Pelen, J. N. y Martel, C. (Eds.) *L'homme et le taureau*, Grenoble, Glénat, 1990, pp. 147-159.

—— *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*, Paris, Eds. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

—— "Race régionale, identité nationale. Pour une ethnologie des comportements éléctoraux", en *Terrain,* 27, pp. 101-114.

—— *Les tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthroplogique,* CTHS. Paris, 1998.

Traimond, B.: "La representation des animaux en Gascogne. Jeux et maladie" en *Cahiers ethnologiques,* n° 11, a. XVIII, (Université de Bordeaux II), 1990, pp. 89-96.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

LA DIMENSIÓN SACRIFICIAL DE LA TAUROMAQUIA POPULAR

Pedro ROMERO DE SOLÍS
Universidad de Sevilla

"Una noche,
cayó una tormenta sobre la laguna Torkokocha,
los rayos de la noche golpearon la superficie del agua,
el agua de la laguna hirvió más alto que nunca.

Al amanecer,
se hizo un remolino enmedio del lago,
del torbellino emergió Misitu, el toro.
Bramó y sacudió su cabeza y moviendo todo el agua nadó hasta la orilla".

(De Yawar Fiesta) (1).

Resumen

El estudio de las fiestas populares de toros ha permitido relacionarlas con rituales sacrificiales análogos a las de las religiones arcaicas; así, a la estructura tripartita del sacrificio, la fiesta brava corresponde con su organización en tres partes o tercios donde el último culmina con la muerte y la ingestión colectiva del animal. Frente a la nueva escuela antisacrificial francesa se insiste en la muerte como una exigencia necesaria a la estructura de la fiesta a la vez que se descubre cómo, allí donde no existe la muerte real del toro, se ha procedido a su sustitución simbólica. Se destaca la importancia del festín y el papel social-regulador que ha tenido en la distribución de proteínas animales para el consumo humano. El sacrificio de toros es una supervivencia de la antigua cultura mediterránea y ha permitido, además, la incorporación de la fiesta en Hispanoamérica.

* * *

A partir de finales del siglo XIX, coincidiendo con el desarrollo de la Antropología como una ciencia social, se suceden una serie de investigadores que van descubriendo y enunciando las determinaciones de la institución social-religiosa del Sacrificio: entre ellos cabe destacar a Robertson Smith, a Frazer y, sin duda, a Marcel Mauss: en efecto, en 1899, Hubert y Mauss publican en la revista del Collège de Sociologie de París el memorable artículo "Ensayo sobre la naturaleza y la función del Sacrificio", que deviene, para los antropólogos, el texto clásico, el canon de referencia. En el mencionado artículo, los autores estiman a esta institución como una de las principales de

la cultura humana. Unos años después Sigmund Freud retomará, desde una perspectiva completamente nueva y original, el Sacrificio y lo considerará, junto con el banquete que le está ritualmente adherido, una celebración tan importante como para ver en ella el punto de partida de la responsabilidad moral, de la religión y en la que se conmemora el gusto de vivir en sociedad. Freud insistirá en la focalización del banquete sacrificial porque sin su comprensión no acabaríamos nunca de entender, en su plenitud, el despliegue de todas las implicaciones sociales del Sacrificio.

Mauss propone una estructura tripartita del Sacrificio donde reconoce, en primer lugar, la víctima, en nuestro caso el *toro*, el cual constituye, en el marco de la cultura mediterránea, el *animal sacrificial* por excelencia: participa de lo impoluto salvaje, de lo "incontaminado" por la civilización humana debido a la distancia que, por su bravura, establece con todo cuanto significa el comercio cotidiano y banal con la sociedad, y de lo "domesticado", de lo marcado y transformado por la cultura. Sin embargo, no es ningún secreto, aunque muchos lo ignoren, que el toro bravo es, a la vez y paradójicamente, un animal doméstico y un animal salvaje, un animal producto de una búsqueda genética dirigida conscientemente por el hombre en función de unos intereses económicos y culturales pero que, a su vez, mantiene su bravura, una dimensión que "simbólicamente" lo relaciona con lo salvaje. Es, precisamente, aquella dimensión doméstica la que le permite, a través de una serie de manipulaciones rituales, ser aproximado lo suficientemente al hombre como para que, a la hora de ser abatido, pueda ser identificado como un sustituto de aquél. Esta sustitución, esencial para comprender el Sacrificio, está magníficamente ejemplificada en el episodio de la biografía de Abraham en el que, siguiendo un llamamiento divino con el que parece que se desea recuperar una antigua tradición todavía activa entre otros pueblos de la época, decide sacrificar a Isaac, su hijo primogénito. En el momento en que alza el cuchillo oblativo la voz de Dios le detiene el brazo y le señala la presencia de un cordero que debe matar en sustitución del hijo querido. Comprendemos por qué, para los semitas, comer el cordero es una liberación y, además, su fiesta mayor conmemore este feliz acontecimiento (Romero de Solís: 1995).

En algunas fiestas de toros populares esta sustitución –el hombre por el animal– aunque escondida, puede ser desvelada como en el caso del *Toro de San Roque* que se celebra en Siles (Jaén) (Romero de Solís: 1992a). En la cultura mediterránea la identificación del hombre y el animal bravo no resulta demasiado descabellada; en efecto, recordemos, primero, el número no despreciable de compatriotas nuestros que se apellidan Toro, Novillo, Becerra, Ternero, Vaca, Cabeza de Vaca, Vaquero, etc. y, segundo, la magna sustitución que hacen los habitantes de la Camarga francesa cuando se denominan a sí mismos *bouvine*, esto es, "muchedumbre de bueyes". El ritual de la fiesta de toros está imaginado al servicio de esta aproximación del toro al hombre que se logra gracias a la realización de un repertorio determinado de gestos –la *briega*– con los que, a la postre, podía exaltarse al animal hasta el rango excelente de un héroe. ¿Qué sentido tienen, si no, la colección de lápidas funerarias de toros que existen en la plaza de toros de Vila Franca de Xira? ¿O los monumentos funerarios de los toros famosos

de la Camarga? ¿No es acaso la voluntad de fijar el recuerdo de unos toros que se comportaron con la misma grandeza moral que lo hicieron muchos hombres excelentes? ¿Estos animales no demostraron en el combate, en el espacio de la confrontación suprema, la plenitud y, para que sirvan de ejemplo a los venideros hombres, se ha recurrido a la naturaleza imperecedera del mármol? Pero si no tenemos suficiente con este emocionante testimonio de la plaza de toros de Vila Franca de Xira recordemos que un toro para ser lidiado, es decir, para ser sacrificado, no debe haber conocido hembra, no debe haber sido nunca toreado, no debe haber sentido jamás el peso del yugo sobre su testuz, no debe presentar el menor defecto en su cuerpo y debe, por último, estar dotado del máximo *trapío*, es decir, de la mayor belleza entre los de su género (ya sabemos por la historia sagrada de Abel que a su Dios sólo le eran gratas las ofrendas que destacaban por su perfección). Recordemos que en la cultura mediterránea el animal sacrificial no puede ser un animal salvaje debido a la imposibilidad de domesticarlos, a su intolerancia respecto a la cautividad (2) y, en tanto que tal, por su incapacidad de participar en nada de cuanto sea humano, en la imposibilidad de su sustitución, porque el hombre, al fin y a la postre, es el auténtico sujeto del sacrificio según demostramos cuando, en otro lugar, abordamos el estudio de las *Bouphonías*, las fiestas que conmemoraban la fundación de Atenas (Romero de Solís, 1992) (3).

En el otro extremo del ritual piacular se encuentran los *sacrificantes*, esto es, la asamblea de fieles que son, verdaderamente, los que realizan el Sacrificio: en la cultura antigua, al igual que en la cultura popular contemporánea, porque pagan, con dineros contantes y sonantes, el valor material de la víctima. En el caso de las fiestas populares porque suele preceder, a las corridas, una cuestación de alcance colectivo con el fin de obtener los fondos suficientes para comprar los toros, o en su defecto, las vaquillas. Las donaciones para la adquisición de toros tienen su importancia a la hora de establecer la jerarquía de prestigio en el seno de las pequeñas comunidades: así, recordamos, por ejemplo, que en el Ayuntamiento de Grazalema (Cádiz), días antes de correrse el *Toro de la Virgen*, se expone la lista con los nombres de los vecinos que han contribuido y la cantidad con que lo han hecho, a la adquisición del toro. Los que cotizan con una cantidad mayor son considerados los vecinos con más "poderío". Hemos sabido que entre los preparativos que se realizan previos a las corridas de toros andinas –por ejemplo, en la de Ocongate (Cusco)– se encuentra la cuestación que hacen las autoridades por todo el pueblo, de casa en casa, pidiendo regalos para pagar a los dueños de los toros (Harvey, 1992).

En un punto intermedio Mauss coloca al *sacrificador,* que es el oficiante, el sacerdote, el representante de la colectividad de los sacrificantes y que, en las corridas convencionales, se identifica plenamente con el matador, con el torero. Ahora bien, puede darse el caso de que la asamblea de sacrificantes no delegue su responsabilidad en un individuo sino que decida participar colectivamente en el Sacrificio, de modo que el pueblo en su totalidad, de manera tumultuaria, proceda al rito oblativo. Así ocurre en la mayoría de las fiestas populares en las que, con la participación en tumulto de todos, se traspasa la responsabilidad de la muerte de la víctima a la colectividad, es

decir, con la muerte anónima la responsabilidad moral al caer sobre todos no recae en ninguno. Tanto en la corrida de toros, esto es, en el rito sacrificial supremo de nuestra cultura como en las fiestas populares de toros está incluida la posibilidad de la muerte del torero, es decir, del *sacrificador*. La tauromaquia, en efecto, es un sacrificio que esconde tanto como muestra al hombre, la víctima radical.

La *fiesta popular de toros* considerada como un sacrificio carece de sentido si no culmina con la ingestión colectiva del animal o de los animales sacrificados. Entendemos que la importancia del banquete animal fue puesta de relieve, en toda su magnitud, por Sigmund Freud en, sin embargo, su tan criticado libro *Totem y Tabú* (1913). Fue quien señaló que la ingestión de una misma carne y de una misma sangre significaba la interiorización de una misma sustancia y de un mismo espíritu, de modo que la ceremonia del banquete contribuía a reafirmar que todos aquellos que comen en el curso de un mismo ágape terminan por participar de una misma sustancia, es decir, adquieren una misma identidad. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* subrayó esta dimensión mística afirmando que el dios devorado no podía ser otro sino el grupo social mismo. Para el sociólogo francés, ¡el toro somos nosotros! (Durkheim, 1979: 322-323).

El banquete de carne de toro tiene, en las sociedades mediterráneas, una función suplementaria muy importante que es preciso no olvidar. Se trata de la regulación de la ingesta de proteínas animales. En los países mediterráneos la carne ha sido un bien escaso, muy escaso. La religión a través de sus instituciones y preceptos ha intentado regular su consumo, frenar la bulimia colectiva, decretando la protección religiosa de los animales domésticos y, con ello, garantizar la supervivencia de las escasas manadas y rebaños existentes para asegurar la continuidad de ese alimento. Abordé, en otra ocasión, el sacrificio de animales a la luz de los textos de las religiones mediterráneas y puse de manifiesto cómo, al margen de todas las consideraciones religiosas, la institución del Sacrificio tenía por componente económico fundamental la regulación moral del consumo de carne, la protección religiosa de un bien escaso. Y tan escaso como que los estudios de Antropología de la Alimentación mediterránea constatan que el consumo de carne, en la dieta popular, era un fenómeno excepcional ligado a acontecimientos muy señalados en las efemérides de las familias y de las colectividades, pudiéndose asegurar que la dieta popular mediterránea al no incluir el consumo diario de proteínas de origen animal hacía de la ingestión de la carne de un toro, con mayor razón, una práctica festiva. Siendo la fiesta la inversión de la vida cotidiana comprendemos que, en el Mediterráneo, siempre se haya celebrado la fiesta con un festín, con un banquete, pero con una ingestión colectiva y jubilosa, precisamente, de carne. Es difícil admitir que existan en Andalucía poblaciones que hayan logrado sustraerse a este régimen alimenticio y, por tanto, al ritual festivo que es su consecuencia.

La ceremonia mediterránea del Sacrificio exige no sólo infligir la muerte al animal señalado para la ofrenda sino también que culmine en un banquete de participación pública el cual tendrá como proyecto inmediato, como razón económica, el hartazgo de carne. En consecuencia, la estructura de la *fiesta popular de toros* completa

debe integrar en un mismo conjunto, primero la *carrera* y el *encierro*, segundo, la *muerte* pública de la res, y, tercero, el *banquete*, esto es, la ceremonia del reparto y la ingestión –la comunión– del animal sacrificado. La *carrera* y el *encierro* hacen mención de un mismo episodio: el traslado del toro desde la dehesa, desde la Naturaleza, que es el territorio simbólico de su existencia, desde la "exterioridad" de lo civilizado, al centro mismo de la Cultura: la plaza mayor o la plaza de toros. El *encierro* es el vector que representa el trayecto vertiginoso que conduce al animal, desde el campo hasta la ciudad y, por tanto, desde la Naturaleza a la Cultura, por lo que constituye una representación dramática del rito esencial en que se funda la sociedad civil: por eso, para la realización de esta *suerte*, se utiliza, de mediación simbólica, algún instrumento que haga referencia al balbuceo de la propia cultura, al testimonio de una civilidad rudimentaria: la *cuerda* en las villas serranas, el *caballo* en los pueblos de llanura, el *periódico* en las grandes ciudades. El *encierro* aproxima el animal sacrificial al centro mismo del culto social, a la plaza pública, que es el referente arquitectónico de la colectividad organizada en sociedad: por eso allí suelen asomarse las fachadas de la Iglesia y del Ayuntamiento: los monumentos líticos erigidos como propaganda de los poderes espiritual y civil. Este es el espacio político donde la comunidad unida por el vínculo humano de la palabra se pronuncia, se escucha y se propone a sí misma como espectáculo. La *muerte* infligida colectiva y anónimamente al toro se convierte, simultáneamente, en el símbolo más opíparo de la vida, la conmemoración del triunfo de la colectividad sobre la ansiedad recurrente del hambre y de la necesidad. El toro es el símbolo más bello, poderoso y suculento de esa colectividad, pues serán su carne y su sangre las que, por el *banquete*, se transformarán en espíritu y sustancia de ese mismo grupo humano. Por fin, después de la ceremonia del reparto de la carne, cuyo orden restaura el de la sociedad real, el acto de la ingestión, el rumor de los mordiscos, la invasión del sabor, el placer del gusto, erige, uno a uno, a los miembros de la colectividad en individuos, los cuales, como sabemos, sólo se distinguen, los unos de los otros, en tanto que personas, desde la saciedad.

Ahora bien, cada uno de estos tres momentos, los *tercios*, en que se divide la fiesta de toros popular, esenciales en la estructura sacrificial, tienen una importancia distinta según los pueblos, las regiones, los países y las culturas. Es más, la incorporación contemporánea de muchos pueblos, que hasta hace pocos años estaban culturalmente marginados, a las mareas de la modernidad ha afectado a unos y a otros de forma variable: para unos, el primer tercio, el *encierro*, la corrida propiamente dicha, se ha destacado: es el caso de algunos pueblos de la región navarro-aragonesa, en España, y del País Camargués, en Francia, por poner unos ejemplos; en otros, son las ceremonias, los rituales concentrados en la plaza pública, en lugar cerrado, incluyendo la *muerte* del animal, las que se han emancipado dotándose con una mayor brillantez, con una más intensa carga dramática; en otros, por el contrario, el *banquete* es el que ha pervivido, el que la colectividad, sin saber por qué, ha guardado como un rico talismán: así se ha podido comprobar, no sólo en España, sino también en el curso de las actuales degollaciones de toros en honor de los santos patrones de numerosos pueblecitos de la Grecia continental e insular, las llamadas *kourbánias* (Georgoudi, 1979:

271-307) (4), en los sacrificios de los toros nupciales *–hdïya–* que hoy día se siguen celebrando en varios pueblos de la Kabilia argelina como, por ejemplo, en Aghribs según ha destacado, en este mismo volumen monográfico, Sol Tarrés o, en la Francia contemporánea, en el pantagruélico asado del *Toro de San Marcelo*, en Barjols (Provenza) que nos ha traído hasta aquí la fina percepción de Antoinette Molinié, los cuales, mientras ponen a punto y sazón la carne amenazan con reducir a cenizas las posiciones de los partidarios de la nueva escuela antisacrificial francesa representada, en este monográfico, por sus principales valedores, E. Désveaux y F. Saumade.

Así pues, hemos tenido ocasión de señalar, en el Mediterráneo, la presencia de distintas fiestas populares de toros en las que, con el paso del tiempo y en el curso de las mismas, no se han mantenido equilibrados los tres momentos sacrificiales, habiéndose unas veces destacado un *tercio* sobre los restantes mientras que, en otras fiestas, han llegado algunos de ellos a desaparecer del todo: una investigación histórica siempre es necesaria para desvelar estas desapariciones y descubrir las sustituciones necesarias para mantener incólume una estructura si se quiere que la fiesta sea duradera. En efecto, tales disipaciones, en ningún momento quieren decir, como algunos estructuralistas antisacrificiales pretenden, que los rituales originales nunca existieron y, por lo mismo, que las *fiestas populares de toros* no tengan, en general, un origen y, por tanto, una significación sacrificial.

Por ejemplo, en Portugal, las fiestas de toros no contienen la muerte del animal. Ahora bien, ¿por la ausencia de la muerte se deduce mecánicamente que el origen, el sentido radical de la fiesta de toros portuguesa, está del todo emancipada de la estructura sacrificial? En uno de mis viajes al querido país vecino la antropóloga Ana P. Fitas me informó de la existencia clandestina de fiestas de toros que culminaban en un banquete colectivo que, pronto, el prof. Capucha me corroboró como ahora podemos leer en el documentado trabajo suyo que aquí se incluye. Capucha ha sabido destacar la enorme importancia de la carne en la fiesta taurina de Monsaraz (Vila Nova del Fresno). Es más, la suerte de los *forcados* al culminar con la inmovilización de la res, ¿no nos está sugiriendo una muerte simbólica? Si no fuera así, ¿qué sentido tendría el hecho de que, cuando los *forcados* fallan en la ejecución de la suerte, el público y ellos mismos digan "que el toro se les fue vivo al corral"?

En la descripción que Apolodoro hace de las *Bouphonías* destaca el momento en que los sacrificantes se lanzan al unísono sobre el toro hasta inmovilizarlo: es en ese momento cuando el animal, víctima de un golpe anónimo, cae abatido (Romero de Solís, 1992). Este mismo procedimiento se reproduce en la actualidad en el *Toro de San Roque* de Siles (Jaén): los mozos que han conducido al vaco hasta la explanada que hay delante de la ermita del santo se lanzan, todos a una, sobre el animal ya humillado, lo rodean por completo, prácticamente lo ocultan de todas las miradas, y cuando se retiran la res yace en el suelo muerta.

El paso que permite, mediando su enérgica regresión política, escamotear el espectáculo de la muerte fue dado, muy a pesar de muchos aficionados, en Portugal:

pero esta constatación no quiere decir que los portugueses no tengan conciencia de que la fiesta ha sido amputada administrativamente. Convicción que mantiene que el sacrificio, en el marco de una mayor tolerancia política, podría restaurarse espontáneamente en toda su plenitud. Así pues, si estudiásemos cada caso con detenimiento pronto descubriríamos que tras cada prohibición existen determinados actos administrativos y concretas razones políticas que han contribuido, por la fuerza y, a veces, incluso por la violencia, a su aparente desaparición.

Los distintos polos de la estructura tripartita de las "fiestas de toros populares" –el *encierro*, la *muerte* y el *banquete*– han ido, históricamente, evolucionando cada cual a su manera: se comprende que en las sociedades modernas, cada vez más emancipadas de la necesidad de alimento, las fiestas populares hayan potenciado la dimensión lúdica –y, en la corrida convencional, la artística– y hayan ido desactivando los rituales más directamente vinculados con la sangre, con la muerte y con la devoración subsiguiente (5). En la Introducción a este monográfico hemos destacado el aumento de fiestas populares que se vive en la actualidad. Estas fiestas, cierto, carecen de tradición y son organizadas por comisiones de festejos que desconocen la estructura sacrificial de las antiguas, de modo que el antropólogo poco sagaz que se limite a estudiar las fiestas de nuevo cuño y quiera, de la observación de algunas de éstas, extraer una interpretación de conjunto, con toda seguridad errará. Lo que es interesante para nosotros es que el sacrificio táurico completo lo encontramos y lo seguimos encontrando en Portugal y en España, en Francia y en Italia, en Marruecos y en Argelia, en Grecia y, también, en numerosas islas del Mediterráneo. Más o menos velado, escondido, clandestino, pero aún vivo, subsiste un substrato sacrificial en toda la cultura del Mediterráneo. Comprendo la sorpresa que el hallazgo pueda causar.

Cada uno de los tres polos entre los que resuena la institución social-religiosa del sacrificio de toros ha seguido un proceso, si no del todo independiente –la estructura los mantiene unidos y en relación–, sí lo suficiente como para haber perdido buena parte de su significado auroral: en muchos sitios ha desaparecido el *banquete* y sólo subsisten el juego y la muerte; en otros, ha desaparecido la *muerte* y el *banquete* y sólo queda el *juego*; en otros, la *muerte* y el *juego* han sido tan eficazmente prohibidos que sólo han quedado... ¡los mataderos! Pero constatada la realidad de estos episodios traumáticos sufrido por los programas de numerosas fiestas de toros populares no podemos, por ello, deducir la insuficiencia o la inadecuación de la teoría social del Sacrificio para comprender el sentido de la tauromaquia popular. Es más, entre las fiestas que el autor ha tenido la oportunidad de estudiar directamente, las ha encontrado plenamente sacrificiales y las ha hallado, también, que ya no culminan ni con la muerte pública de las reses ni con la ingestión colectiva del animal abatido, como es el caso, por poner un ejemplo ilustrativo, del *Toro de San Marcos* de Beas de Segura (Jaén) festejo, en el curso del cual, actualmente no se sacrifica a los animales, comportamiento colectivo que, por otra parte, parece prolongar una antigua costumbre constatada, antaño, por Caro Baroja y, hogaño, por Rodríguez Becerra. Sin embargo, una observación cuidadosa de la celebración de Beas, capaz de penetrar su inmediata apariencia, descubre,

pronto, que tanto el acto sublime de la muerte como el júbilo colectivo del convite han sido hábilmente desplazados o sustituidos (Romero de Solís, 1994: 237-247). Aseguramos, por tanto, que una mirada más atenta de la fiesta de toros popular debe encontrar, en cualquier caso, la huella letal y vital, la marca misteriosa del Sacrificio.

El Sacrificio es la institución que permite, por otra parte, comprender la rápida implantación y el éxito fulgurante de las fiestas de toros en la América hispana. El antropólogo francés Domingo Fournier ha destacado, en un artículo excepcional, el hecho de que fuera, precisamente, en los países dotados de una estructura estatal-sacrificial, y sólo en esos, donde se pudieron reproducir las fiestas de toros, pues allí encontraron la cooperación audaz de las poblaciones indígenas que, muy pronto, las participaron intensamente (Fournier, 1995: 231-254). En efecto, México y Perú, solares de unas civilizaciones complejas, la azteca y la inca, dotadas de un imponente aparato estatal y vertebradas, ambas, por religiones centralizadas cuyos rituales más destacados incluían sacrificios humanos, fueron las únicas sociedades capaces de asimilar no sólo las fiestas con toros sino también la cría de ganado bravo, esto es, el aprendizaje de los tratos y manejos que son necesarios para la utilización comercial, primero, y lúdica, después, de las mencionadas fieras. Esta constatación nos parece tanto más sorprendente cuanto que las poblaciones aborígenes no sólo no conocían estos animales sino que, además, sabemos que, al principio, les causaban un profundo pavor. El miedo a los toros fue ampliamente utilizado por los castellanos en la conquista de los grandes espacios territoriales mexicanos: en efecto, el exiguo número de conquistadores utilizaron las grandes toradas para expulsar a los indios de sus tierras, de modo que las manadas de reses silvestres fueron la avanzada estratégica de los conquistadores en su maniobra de apropiación real del territorio. Sólo con las grandes toradas en movimiento los súbditos iberos de la dinastía austríaca pudieron desalojar a millones de indios y ejercer el control real de vastísimos territorios.

Muy probablemente en Perú ocurriera algo semejante. En cualquier caso sabemos que en 1535 se funda Lima, en 1539 llega el primer ganado vacuno al Perú (Calmell, 1936) y en 1540, si hemos de creer al historiador Ricardo Palma, ya se celebra, en la ciudad recién fundada, la primera corrida de toros organizada por el Cabildo. En 1559 fueron reguladas las corridas de toros, señalándose los días sagrados en que debían celebrarse. No obstante, a pesar de la vertiginosa rapidez con que se implantaron en el viejo imperio inca las corridas de toros, no por ello dejaron de tener que enfrentarse con vivas polémicas y pasajeras prohibiciones. Sectores de la Iglesia se opusieron a que se mezclaran, en una misma celebración, en un mismo día festivo, manifestaciones tan profanas como las corridas de toros con fiestas tan religiosas como las patronales (Palma, 1877).

Las fiestas de toros se extendían por Perú a la vez que se actualizaba el programa poblacional de los conquistadores: por ejemplo, en 1550 sabemos que Cuzco corría toros en honor de su santo patrono el Señor Santiago. El Tercer Concilio Limense (1582-1583) como era de esperar, quiso, prohibiendo la participación de los indios en las fiestas de toros debido a las numerosas muertes que, de entre ellos, se cobraban los

bravos animales, detener la familiarización de los indígenas con este tipo de animal que, como hemos visto, en América tenía funciones estratégicas esenciales para el desarrollo del colonato. Pero reduciéndonos a la tauromaquia, es cierto que en España, la Iglesia también combatió las corridas de toros, pero quizá podamos distinguir un matiz: en Perú los indios, al correr y enfrentarse con los toros, lo hacían con un desprecio de sus vidas desconocido en la metrópoli, de modo que muchos morían y muchos más quedaban tullidos para siempre por las heridas sufridas. Algunos viajeros que cruzaron, a finales del siglo XVIII, el virreinato del Perú, como, por ejemplo, Von Tschudi [1841] o Squier [1865] dieron testimonio de esa idiosincrática actitud de los nativos frente a los toros. A un europeo, aunque familiarizado con la tauromaquia, la lectura de *Yawar Fiesta* de Arguedas (1988) le puede conmover si es que no le produce horror.

Antoinette Molinié en un magnífico artículo –"Sangre en los Andes, sangre en la arena"–, publicado recientemente (1995), comparó, con gran éxito, las corridas de toros con las *batallas andinas*, de origen precolombino, que se celebran actualmente en algunos puntos de Bolivia y Perú. Se entiende, en la literatura antropológica, por *batallas rituales andinas* auténticos combates minuciosamente organizados y preparados por las comunidades indígenas en el curso de los cuales se enfrentan, hasta el derramamiento de sangre y la muerte de algún contendiente, las mitades de una sociedad dualista. Sin duda el ritual de las *batallas andinas* es de índole sacrificial: se produce destrucción parcial –heridas– o total –muerte– de víctimas, en este caso, de algunos combatientes o participantes. Es esta auténtica dimensión cruenta, a menudo con resultados de fatales consecuencias, la que las hace ser objeto, hoy, de la prohibición de las autoridades administrativas del gobierno de la República como, ayer, las hacía de la crítica perseverante de la Iglesia que creía reconocer, en la insensata participación de los indígenas, una morbosa voluntad suicida, un deseo de inmolación sacrificial que parecía encontrar su impulso fuera de los principios de la religión cristiana contemporánea.

Las autoridades coloniales españolas aplicaron, desde muy pronto, a las comunidades indias una política de reducciones con la intención de, por una parte, concentrar a la población autóctona en un punto geográfico concreto y en agrupaciones dotadas de una estructura administrativa de inspiración occidental y, por otra, romper la organización social primitiva (6). Una práctica política que los virreyes de las Nuevas Españas aprendieron, mediando el magisterio de la Iglesia, de los romanos que lo habían aplicado, en los siglos primeros de nuestra era, a las tribus iberas autóctonas. Sin embargo, muchas veces, la realidad fue que la división en barrios de las villas así creadas reprodujeron la división dualista en linajes sobre las que habían estado organizadas las poblaciones prehispánicas.

Las batallas andinas –*tinku*– implican a las comunidades indígenas en su totalidad y comprometen del todo esta división dualista. Se enfrentan por cada bando de cien a trescientos hombres pero las ceremonias previas integran, prácticamente, a la totalidad de la población. Los combates suelen concluir con algún muerto y varios heridos. La noticia, entre los contendientes y entre la población en general, de la existencia de víctimas lejos de ser un descubrimiento luctuoso es causa de un júbilo inve-

rosímil. Antoinette Molinié subraya que, en ningún momento, la muerte de un luchador está considerada como un accidente intolerable: al contrario, para ellos forma parte del ritual canónico, es completamente aceptada y, más allá, propaga el esplendor de la fiesta.

Las fiestas populares de toros, como las batallas rituales andinas, constituyen una magnífica ocasión para desplegar y dramatizar estas estructuras duales de la sociedad indígena. Arguedas, en el citado *Yawar Fiesta*, muestra con claridad cómo la corrida de toros para los representantes de los cuatro *ayllus* (7) de la población que festejaba era la escenificación y, por supuesto, la dramatización de la competencia entre los cuatro barrios en que también se dividía la población. El insigne escritor peruano, en otro lugar de su obra, insiste en que, al igual que en los *tinkus*, el éxito de la fiestas de toros depende de que, en realidad, mueran, cada día, algunos capeadores. En el caso contrario, es decir, en la ocurrencia de que estas muertes no se produjeran, caería la vergüenza sobre la fiesta y el baldón sobre el pueblo que la convocase. Es más, Arguedas describe con gran patetismo cómo, en las fiestas populares de toros, los campesinos peruanos formaban tropas e iban contra los toros buscando la muerte. La similitud formal entre las batallas rituales andinas y las fiestas populares de toros que se realizan en Perú permite destacar que la comunicación entre las mismas pudo y tuvo que hacerse a través de la coincidente dimensión sacrificial de ambos cruentos y lúdicos combates.

Penélope Harvey, en un artículo ya citado, presenta un tipo de corrida de toros que se celebra actualmente en Ocongate (capital distrital de la provincia de Quispicanchis del departamento del Cuzco, Perú) la cual, aunque incorpora la suerte del cóndor, no es propiamente lo que hasta ahora, utilizando la terminología de Arguedas, habíamos llamado una *yawar fiesta*, ya que, en este caso, el ave de los Andes no es atada sobre la cruz de la res brava de la Puna sino que, ebria, se suelta en la plaza para que con sus alas burle, como los toreros, las embestidas de los toros. Vale la pena señalar que en esta corrida no matan ni al cóndor –que se vuela al día siguiente de la ceremonia– ni a los toros –que se sueltan después de correrlos para que vuelvan a sus prados–. Quizá la única muerte que se espera sea la de los toreros (¿no puede morir, acaso, el cóndor entre las astas del toro?). Los campesinos, entre los que hay que contar a los propietarios de los toros, se alegran cuando algún capeador es revolcado por uno de los toros (8). Los capeadores afirman que los campesinos interpretan las heridas que sufren los toreros y las muertes que a veces ocasionan los toros como si fueran señales de buenos augurios porque, en el fondo, creen que el derramamiento de sangre, en el curso de la corrida, constituye la mejor ofrenda para los espíritus de la tierra y sirve para asegurar una buena cosecha y una multiplicación de los ganados (Harvey, 1992: 227-228). Parece claro que en esta modalidad de corrida la víctima sacrificial es el hombre y si, por una parte, conecta directamente con supervivencias de las antiguas prácticas cultuales de los indios precoloniales, nos devuelve, por otra, a nosotros los ibéricos, un tema esencial poco abordado por la crítica taurómaca: que tras el torero se esconde una víctima sacrificial y, más allá, que la práctica insensata y audaz de muchos mozos en las fiestas populares españolas de toros son, de la misma manera que en América, otras formas de sacrificio, de autoinmolación velada pero consentida: al menos así parece

leyendo las descripciones de fiestas populares de principios de siglo, como por ejemplo, las de Eugenio Noel (Noel, 1986).

La antropóloga peruana Fanni Muñoz (9), siguiendo el camino marcado tanto por Arguedas en su novela *Yawar Fiesta* (1988) como por Harvey, en el artículo que aquí acabamos de recordar, ha reiterado que las fiestas de toros, llevadas por los españoles al Perú, fueron reelaboradas por los indios y subraya, particularmente, el hecho extraordinario de producirse, a partir del siglo XVIII, una interesante versión local de fiestas de toros y cóndor denominada el *turupukllay* (10) de la que, por cierto, ya dieron cuenta, en el siglo pasado, los mencionados viajeros Von Tshudi y Squier. A pesar de que esta fiesta, dado que escenifica la lucha de un cóndor y un toro, ha sido interpretada, por unos, como un testimonio del enfrentamiento de la cultura hispana con la andina, del mundo "de arriba" –el cóndor y los Andes (Amerindia)– con el mundo "de abajo" –el toro y el Mar (Occidente)–, otros, Penélope Harvey y Fanni Muñoz, sin embargo, han visto en ella, además de esta oposición, un momento del ritual contemporáneo destinado a efectuar un pago anual a alguna divinidad vinculada con la tierra –al *Apu*, a la *Pachamama* (11)– con la finalidad de garantizar la fertilidad de los campos. En cualquiera de los casos, para los comuneros y demás habitantes de las zonas agrestes, la presencia de heridos y, más todavía, de muertos es un buen augurio: desde las creencias, de los unos porque les hace pensar que así fructifican mejor sus mieses y, desde las de los otros, porque les hacen creer que la resolución del enfrentamiento histórico de ambas culturas se alimenta en el derrame común de las sangres.

Ahora bien, el que el toro, además de cumplir estas funciones esenciales al equilibrio de la colectividad, llegara a ser un animal lúdico y cultual entre las poblaciones indígenas –alcanza un estatuto sobrenatural por ser un animal que se identifica con el Amaru (12)– sólo fue posible en virtud de la estructura sacrificial de las fiestas populares españolas que los conquistadores llevaron hasta América: esto permitió que el ganado vacuno fuera plenamente incorporado al mundo material, social y espiritual de la cultura indígena. Y viceversa, el hecho, precisamente, que las fiestas populares de toros se hayan aclimatado en América Latina sólo en los países de cultura sacrificial, y sólo en ellos, es una prueba más de que se hallan dotadas de una raíz y de una estructura oblativa.

Notas

(1) José María Arguedas publicó, por primera vez, *Yawar Fiesta* (Fiesta de Sangre) en 1941. Ha sido considerada por numerosos críticos como su novela mejor lograda. La acción de la novela se desarrolla en Puquio, una pequeña ciudad del departamento de Ayacucho, en la sierra sur del Perú, donde fue llevado de niño y vivió su infancia y adolescencia. Los acontecimientos descritos tienen lugar en el entorno de 1930, algún tiempo después de que el gobierno peruano prohibiera la corrida de toros tradicional indígena. La cita que encabeza el presente texto es una adaptación libre de un fragmento de la obra de Arguedas en que quedan

planteadas las grandes fuerzas espirituales que se oponen: los espíritus de los cerros y el cóndor que los representa y sobrevuela, de un lado, y el alma del agua y el toro que la sobrenada, de otro (1988, 72).

(2) De las fieras que aparecen en el circo no se dice que estén domesticadas sino amaestradas. Respecto a la belleza del toro que va a participar en las fiestas populares no hay más que acudir, por ejemplo, a Vejer de la Frontera (Cádiz) o a Beas de Segura (Jaén) para observar el imponente "trapío" de los animales que se corren, los cuales, por si fuera poco, deben ser elegidos entre las ganaderías de reses de lidia de mayor renombre. El caso más notable es el del *Toro de la Vega* de Tordesillas (Valladolid), que es encerrado durante un mes en un corral próximo al pueblo para que todo el mundo lo contemple y dé su aceptación, pues la tradición "expone" a las autoridades a verse en la tesitura de devolver al toro y buscar otro que responda a las exigencias de perfección que requiere todo animal sacrificial (Pitt-Rivers, 1995: 190-191).

(3) A punto de perecer los habitantes de Atenas diezmados por destructoras plagas y mortíferas epidemias acuden a oír el consejo de Pitonisa. El oráculo les ordenó que buscaran al culpable, a Sópatros, reo del asesinato de un toro sagrado, lo prendieran, lo mataran y lo *devoraran* entre todos. Los atenienses lo hallaron en Creta, pero defendido por su clan no tuvieron más remedio que pactar con él la invención de un ritual en virtud del cual había que sacrificar, con la participación de todos, es decir, de todos los grupos sociales antagónicos, un toro en el mismo lugar donde había cometido el primer sacrilegio. El animal era, en realidad, el sustituto de Sópatros (Romero de Solís, 1992: 540-543).

(4) En Grecia contemporánea no sólo se sacrifican toros y otros animales domésticos con motivo de las *Kourbánias* sino también con ocasión de las *Anastenárias*. Estas últimas tienen para nosotros, los españoles, una resonancia especial ya que en el curso de las mismas los protagonistas del sacrificio –los hermanos de la cofradía de los anastenáridos– andan con los pies desnudos sobre brasas encendidas (Georgoudi, 1979: 283, n. 3), como lo hacen también actualmente, los varones, ya sean niños, jóvenes o ancianos, en San Pedro Manrique (Soria) (Agromayor, 1987: 263-275).

(5) Si, una vez más, vamos de la fiesta de toros populares a las corridas de toros convencionales podemos reconocer signos indirectos de esa misma evolución: por ejemplo, el que hoy día todos los matadores hagan la faena de muleta con un estoque simulado no quiere decir que estemos ante una generación de toreros que padecen una debilidad congénita de muñeca sino que aplican, inconscientemente, una nueva distancia con la muerte: la misma que hay entre una espada juguete y un arma de templado acero.

(6) El "modelo ideal" de la organización social de estas comunidades andinas, según Molinié, es una endogamia de mitad que funciona por el matrimonio preferencial entre habitantes de estratos ecológicos diferentes.

(7) *Ayllu*, en lenguaje aymara, significa las parentelas organizadas por la distancia genealógica que intercambian mujeres.

(8) No deja de evocarnos el comportamiento del pueblo de Tarascón ante las acometidas de tanto la "tarasca" como de las "vaquillas" en el curso de sus fiestas populares según puso de relieve Louis Dumont en su notable investigación sobre *La Tarasca* (1987).

(9) Fanni Muñoz leyó su tesis *La cultura popular andina: el Turupukllay (Corrida de toros con cóndor)* en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Lima en 1984. Un año después publicó un extracto de la misma con el título "La fiesta del Turopukllay en el mundo andino" en *Márgenes. Encuentro y Debate*, la revista que edita la Casa de Estudios del Socialismo de Lima (año VI, nº 10/11). Este extracto que es el que aquí se publica en forma de artículo, así como el anterior, me han sido comunicados por la Dra. Molinié, a la que desde aquí expreso mi más vivo agradecimiento.

(10) *Turupukllay* es una voz de origen quechua que proviene de la unión de *turu* (=toro) y *pukllay* (=juego).

(11) Según Molinié, el destinatario del sacrificio humano de los *tinku* es, explícitamente, la *Pachamama*, la divinidad de la fertilidad: una vez más la semejanza entre las fiestas de toros populares andinas y las batallas rituales. De la misma opinión es Fanni Muñoz. Respecto a la oposición de fuerzas, volver a la nota 1.

(12) Muñoz, F.: *La fiesta del Turupukllay...* (en este volumen)

Bibliografía

Agromayor, L.: *España en Fiestas*. Madrid. Aguilar. 1987.

Arguedas, J. M.: *Yawar Fiesta (Fiesta de Sangre)*, Lima, Edit. Horizonte, 1988 [1941] (9a. ed.).

Calmell, J. E.: *Historia taurina del Perú*, Lima, Editorial Taurina, 1936.

Dumont, L.: *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, París, Gallimard, 1987 (3a. ed.).

Durkheim, E.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979 (6a. Ed.).

Fournier, D.: "Tauromaquia americana. ¿Un grandioso sacrificio de sustitución?" en P. Romero de Solís (Ed.), 1995, págs. 231-254.

Georgoudi, S.: "L'égorgement sanctifié en Grèce moderne" en M. Detienne y J.P. Vernant: *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

Harvey, Penélope (1992): "Jugando con la identidad y la tradición. Las corridas de toros en el Sur andino", en *Tradición y modernidad en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1992.

Molinié, A: "Sangre en los Andes, sangre en la arena", en P. Romero de Solís (Ed.), 1995, págs. 255-280.

Muñoz, F.: "La fiesta del Turupukllay en el mundo andino", en *Márgenes. Encuentros y Debates*, Lima, Casa de Estudios del Socialismo, 1984, Año VI, nº 10/11, págs. 211-231.

Noel, E.: *Las Capeas y otros escritos antitaurinos*, Madrid, El Museo Universal, 1986.

Palma, R.: "Apuntes para la crónica tauromáquica durante la época del coloniaje", en *Documentos literarios del Perú*, Lima, Imprenta del Estado, 1877.

Pitt-Rivers, J.: "Taurolatrías: la Santa Verónica y el Toro de la Vega", en Romero de Solís, P. (Ed.), 1995, págs. 181-202.

Romero de Solís, P.: "Carne de toro, carne de hombre. Un sacrificio de sustitución en la Alta Andalucía", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional De Antropología e Historia*, México, Nueva Época, 1991, nº 33, págs. 30-37.

——— "La Tauromachie comme ensemble sacrificiel" en *Information sur les Sciences Sociales*, París, Londres, Nueva Delhi, 1992, nº 31, págs. 531-550.

——— "La religión y los alimentos en los textos sagrados mediterráneos: a propósito del consumo de carne", en I. González Turmo y P. Romero de Solís: *Antropología de la Alimentación: Ensayos sobre la dieta mediterránea*, Sevilla, Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía y Fundación Machado, 1993, págs. 51-93.

——— "El toro de San Marcos", en *Anuario Etnológico de Andalucía: 1992-1993*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1994, págs. 237-247.

——— *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*, Sevilla, Universidad de Sevilla/ Real Maestranza de Caballería de Sevilla, 1995.

——— "Cultura bovina y consumo de carne en los orígenes de América Latina", en A. Garrido (Ed.): *Alimentación y Cultura en España y América* (en prensa).

Rubio, F.: "La fiesta del Turopukllay en el mundo andino" en *Márgenes. Encuentro y Debate*, Lima, Casa de Estudios del Socialismo, año VI, 1984 (Reed. en el presente volumen), nº 10/11, págs. 211-231.

Squier, G.: *En el país de los Incas. Exploración e incidentes de viaje*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1974 [1865].

Tarrés, S.: "El 'toro de la boda' en el Magreb Mediterráneo" (en el presente volumen).

Teixeira, F.: *O touro e o destino. Morte e ressurreeiçao a las cinco en punto de la tarde*, Lisboa, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religioes, Universidad Nova Lisboa, 1994.

Von T: *Travels in Perú during the years 1838-1842*, London, 1841.

DOCUMENTOS

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

LAS FIESTAS POPULARES DE TOROS EN ANDALUCÍA. DEFINICIÓN, TIPOLOGÍA Y CATÁLOGO

Pedro ROMERO DE SOLÍS
Universidad de Sevilla

Resumen

Se definen las fiestas populares de toros distinguiéndolas de las corridas de toros convencionales para explicitar que forman, ambas, el conjunto de la Tauromaquia. Se alude a la represión administrativa que han sufrido, estas fiestas, históricamente y lo poco que han interesado a los científicos sociales, los cuales, han tendido a denostarlas y, cuando no, a silenciarlas. Sin embargo, constituye una expresión colectiva e intensa donde se expone el sistema de valores con que se rige cada comunidad a la vez que, en el curso de la misma, la irrupción del toro opera como un disolvente de las contradicciones entre los grupos y realiza, entre ellos, una sutura simbólica. Se describen los distintos tipos de fiestas populares de toros –toro del aguardiente, toro enmaromado, encierros, suelta de vaquillas, toro de fuego, etc.– así como se expone el Catálogo resumido de fiestas de toros de Andalucía que alcanza a 166 poblaciones, donde se indican el tipo de fiesta y la fecha de su celebración.

* * *

Las fiestas populares de toros. Una realidad muy poco estudiada

La idea de realizar un *Catálogo etnográfico de las fiestas de toros de Andalucía* surgió como consecuencia, en primer lugar, de la comprobación directa de las muchas y diversas fiestas de toros que se celebran en el territorio de la Comunidad Autónoma Andaluza; en segundo lugar, de la amenaza, intelectual y administrativa, que secularmente las persigue y, en tercer lugar, de la escasa bibliografía que, hasta el presente, se había producido en torno a ellas; es decir, como reacción ante el desinterés, si no el rechazo, de la comunidad intelectual. En fin, el estudio de las fiestas de toros se nos presenta como un auténtico reto al que debe dársele cumplida solución.

Aunque en la Introducción al presente volumen las definimos, quisiéramos recordar qué entendemos por *fiestas de toros*, por *fiestas populares de toros*. En primer lugar, fiesta es una alegría colectiva, un regocijo, en el que participa, las más de las veces la mayor parte, si no la totalidad de la población, convocada por un motivo religioso, generalmente, para celebrar el día de la divinidad poliada –el santo patrón– bajo cuya protección se halla colocada la comunidad. En el marco de estas fiestas, como uno de sus momentos fundamentales, se celebra la *fiesta de toros*, propiamente dicha,

en la que el animal adquiere un particular protagonismo y todo el pueblo gira en torno y en función de él (1). Suele tener dos partes o secuencias: una, aprovechando el peligro de las embestidas con las que se defiende el animal, vivir la emoción del riesgo que culmina con el espectáculo de la muerte pública de la res y, en segundo lugar, aunque sólo en ciertos casos, la preparación culinaria y la ingestión colectiva de la carne del bóvido, es decir, el *festín* (2).

Además de estas fiestas existen las denominadas *corridas de toros* convencionales, la "fiesta nacional" como antaño se la denominaba. Algunos autores, tomando al pie de la letra el título del libro de Pepe-Hillo, *Tauromaquia o Arte de torear* (Cádiz, 1796), es decir, interpretando anacrónicamente el significado de las voces, consideran, primero, que es erróneo utilizar la voz *tauromaquia* para designar las fiestas de toros de carácter popular y reservan esta voz, de origen intelectual, a las fiestas de toros "cultas", es decir, profesionalizadas, en las que priva la dimensión espectacular y el beneficio económico; en suma, las que entendemos hoy día por *corridas de toros* y, segundo, proyectan sobre la palabra *Arte* el contenido contemporáneo mientras ignoran la dimensión gremial, laboral, en suma, popular –pues de las artes mecánicas habían estado excluidas las capas superiores de la sociedad– que tenía esa voz para el propio Joseph Delgado. Con más fundamento es la identificación que se hace de la *tauromaquia* con la destreza que demuestran poseer sólo los toreros profesionales. Nosotros, por supuesto, tenemos una idea más amplia y consideramos *tauromaquia* toda forma humana de combate contra toros. Las hay, por consiguiente, populares y nobiliarias, antiguas y modernas, ibéricas y americanas, portuguesas y francesas, etc. Además, por el momento, consideramos que la corrida convencional es la más alta expresión que ha alcanzado la cultura popular en el marco de la civilización ibérica.

En consecuencia con lo anteriormente afirmado distinguimos, dentro del género *tauromaquias*, de un lado, las *fiestas populares de toros* y, de otro, las *corridas de toros convencionales* a sabiendas de que no utilizamos una terminología demasiado feliz pero que, en nuestro medio cultural, permite la identificación inmediata de ambos tipos de acontecimientos taurinos. Encierros y corridas son, por supuesto, ambos, fiestas populares. Unos, sin embargo, tienen como escenario las calles del pueblo y como protagonista el colectivo de los mozos, mientras que las otras tienen como escenario una arquitectura especializada –la plaza de toros– y unos protagonistas individuales, los toreros, que son profesionales contratados (3). Que sean los dos fiestas no plantea ninguna objeción. Quizá encontremos más dificultad a la hora de comprender que el "encierro" es también una "corrida", pero queda claro si nos remitimos al hecho de que ambos escenifican el traslado de los toros desde su medio natural –el campo– al espacio sacrificial –el centro del pueblo–. En el primer caso el traslado cobra una enorme importancia hasta el punto que el juego con el toro fundamentalmente se realiza en el proceso mismo de la conducción del animal, que concluye con su *manifiesto* en la plaza pública o en la plaza de toros, según los casos (4). En el segundo, se le da importancia y desarrollo a lo que ocurre una vez el toro en la plaza. Por supuesto que ambos tipos de festejos son productos de la cultura popular: en el primer caso, más ligados al uni-

verso rural y religioso y, en el segundo, más vinculados a la cultura urbana y a las celebraciones civiles. En toda circunstancia, una corrida de toros completa debe tener *encierro* y *lidia*.

Ahora bien, la irrupción de la tropa de toros en la ciudad nunca fue bien vista por los administradores que, como era lógico, por todas partes donde pudieron la prohibieron. Por eso sólo se conservan muy pocos encierros de toros de lidia cuatreños: los de Pamplona, los de algunos pueblos próximos y que se hallan bajo su influencia, como Estella. Desparramados por la geografía española todavía quedan algunos testimonios solitarios, erráticos, como son los de Cuéllar (Segovia), que se tienen por los más antiguos. El resto de los encierros se hacen con vaquillas o torillos de corta edad.

El caso de los encierros de Pamplona es paradigmático de la resistencia popular a la supresión de sus fiestas e ilustra perfectamente cuál ha sido, históricamente, el papel muchas veces represivo de la Administración del Estado en lo que se refiere a fiestas populares de toros (5).

La riqueza cultural de Andalucía, en este aspecto festivo, es parcialmente desconocida por el colectivo de investigadores sociales tanto a nivel nacional como autonómico. ¿Este distanciamiento es una prolongación de la actitud represiva secular del poder político? ¿Puede decirse que se deba a una acción política intencionada? ¿Es consecuencia, por el contrario, de la propia censura emanada de determinadas élites intelectuales? En cualquier caso, siempre se han producido unas reacciones –cierto, directamente administrativas, pero siempre sostenidas por cierta opinión– que tienden segura e irreversiblemente a la neutralización de estos acontecimientos populares que, por ser autónomos, poseen una lógica propia al margen del discurso homogeneizador del Estado, de un discurso maniqueo que, por todas partes, asocia lo popular a lo atrasado y rural, y el progreso a lo urbano (6).

El desconocimiento, insistimos, de esta realidad festiva se muestra claramente en ciertos estudios de algunos investigadores que no sólo no advierten su presencia sino que llegan a manifestar que, en Andalucía, no existen fiestas populares de toros. Esta peregrina afirmación la hace María Elisa Sánchez Sanz en *Narria*, una publicación de la Universidad Autónoma de Madrid dedicada a estudios antropológicos. En efecto en el artículo "Fiestas de toros y fuego en el Sistema Ibérico" aseguraba que habría que excluir de la distribución nacional de fiestas de toros a Galicia, Asturias, Cataluña y Andalucía (7). Sánchez Sanz relativizaba su afirmación señalando que había logrado encontrar en Andalucía sólo tres referencias: el *toro gallumbo* de Loja, un *toro de cuerda* en Grazalema y los *toros de Beas* (de estos últimos, unos años antes, se había hecho eco el llorado maestro Caro Baroja) (8). Sánchez Sanz explica esta paradójica pobreza, en una región, Andalucía que, como ella misma destaca, es el foco central de la fiesta nacional, en el hecho de que nunca se haya practicado otro culto al toro que el toreo a pie. Afirmación piadosa, cuyo significado se nos escapa. Al margen de estas oscuras explicaciones estamos seguros de que esta escasez es más culpa de una investigación indigente que...¡de la ausencia de cultos pedestres! (9).

Distribuidos por la geografía andaluza existe un abundante y variado número de fiestas populares taurinas que, por el momento, según nuestros cálculos, pasan generosamente del centenar y medio (10). Es más, en lo que respecta a la Comunidad Andaluza, esta situación está cambiando. La Comisión Andaluza de Antropología, dependiente de la Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, patrocinó la elaboración del mencionado *Catálogo*, y el que suscribe dirige, desde hace algún tiempo, el curso de doctorado *La Tauromaquia a la luz de la teoría social del Sacrificio* en el Departamento hasta hace poco de Antropología Social y Sociología y, ahora de Sociología y Trabajo Social de la Universidad de Sevilla, avances que hace una década eran inconcebibles.

Por todo lo anteriormente referido y convencidos de la urgencia de dar a luz la riqueza cultural taurina de Andalucía, hemos considerado tarea urgente dar a conocer esta primera síntesis del *Catálogo etnográfico de fiestas populares de toros en Andalucía,* donde avanzamos un testimonio veraz de la riqueza y extensión de nuestras tauromaquias populares.

Una aproximación teórica

La fiesta, expresión intensa de la vida colectiva, contiene en sus ritos una gran variedad de significaciones y simbolizaciones que representan el sistema de valores e interpretaciones de la vida y del cosmos con que se dota una determinada comunidad social.

La fiesta es, también, productora y transmisora de normas sociales ya sea mediante la manifestación expresa de la estratificada realidad social, ya a través de la negación, o transgresión dramatizada y transitoria, de la verticalidad social.

Entendemos que la fiesta de los toros se ajusta a este segundo tipo. Si bien su carácter no es, como en el caso del carnaval, abiertamente transgresor. Sin embargo, como el carnaval, las fiestas populares de toros proyectan, sobre la sociedad estratificada, una liberadora dimensión igualitaria.

En algunos casos, las fiestas de toros niegan, simbólicamente, la estratificada realidad social, mientras que, en otros, ratifican el carácter horizontal de la sociedad y, en los demás, potencian la afirmación de grupos dentro de la comunidad. En todos nuestros pueblos las fiestas de toros refuerzan el sentimiento de integración, de pertenencia, a la vez que subrayan sus diferencias con respecto a otras localidades geográficamente cercanas y, en tanto que tal, antagónicas.

Aparentemente, y en los pueblos que nos ocupa la elaboración del *Catálogo etnográfico de fiestas populares de toros en Andalucía*, la clase social no es un criterio que imponga una participación diferenciada en los ritos festivos. Precisamente la funcionalidad de estas fiestas se apoya en la negación simbólica que hace de las diferencias sociales.

Las fiestas de toros anulan las diferencias reales y favorecen la conversión de su público en una celebración comunitaria. Así que, en virtud de las fiestas, la heteroge-

neidad social queda eventualmente abolida y los múltiples discursos que la sustentan, muchas veces contrapuestos, ante la irrupción trepidante del toro, suspenden sus contradicciones y suturan el tejido social. En efecto, frente al toro todos pertenecen a una comunidad sin fisuras (11).

Las fiestas de toros son igualitarias no sólo porque todos los individuos de la comunidad que lo deseen pueden participar en ellas sino, también, porque la presencia del toro despoja, automáticamente, a los individuos de sus diferencias. Ante una embestida del toro, el alcalde y el sacristán huyen con la misma diligencia. Se observan, sin embargo, distintos grados de participación, generalmente, a causa de imperativos de sexo y edad. Así, el papel de la mujer es claramente diferenciado del de los hombres. Aparentemente pasivas, las mujeres participan con entusiasmo en las celebraciones estimulando a los varones para que desempeñen con *hombría* su arriesgado rol frente a los toros. A partir de un tiempo a esta parte, constatamos cómo comienzan a verse, sobre todo en algunas fiestas de la provincia de Cádiz –por ejemplo, en el *Toro de la Virgen* de Grazalema o en el *Toro del Aleluya* de Vejer de la Frontera– una creciente participación femenina que viene a confirmar una tendencia presente en la sociedad de nuestro tiempo: la asunción femenina de los valores tradicionalmente tenidos por masculinos.

El discurso profundo que dramatiza la fiesta es entendido, de forma consciente o inconsciente, por todos los vecinos. La amenaza, el caos simbólico, que representa la irrupción del toro en las calles del pueblo, reclama inmediatamente la respuesta de los participantes y el control lúdico del orden.

Esta es la razón por la que la fiesta se convierte, además, en un rito de paso. Los mozos solteros son, junto con el emblema de la fuerza de la comunidad, un vector de esperanza lanzado hacia el futuro. Su misión es mostrar el mismo valor que ya demostraron, antaño, sus padres. En ese aspecto, deben ser valientes pero, también, inteligentes para burlar al toro. La temeridad ciega no es apreciada. El valor no implica la aventura descerebrada ni, por supuesto, el desenlace fatal. Por eso, según hemos podido observar, los mozos imprudentes cogidos por las vaquillas, en muchas ocasiones, se convierten, debido a su superficial control de la realidad, en el hazmerreír del pueblo.

En las fiestas a las que hemos acudido, el toro parece ser vivenciado como la representación de la animalidad y del instinto; es decir, constituye un símbolo de la Naturaleza. El pavor que produce su presencia impacta a todos en el aspecto más total de cada individuo, esto es, en su condición de mortal. Así, frente a un sentimiento tan radical, las diferencias sociales se apaciguan, se olvidan momentáneamente y la sociedad vive el momento de plenitud que supone la suspensión de las contradicciones que cotidianamente la desgarran.

En dicho contexto las únicas cualidades estimadas por todos son el valor y la astucia para burlar al toro. Sólo el arrojo y el artificio se convierten en los valores capaces de señalar alguna diferencia entre las personas. Pueden, pues, llegar a simbolizar el liderazgo virtual de toda una comunidad abocada a un imaginario desastre.

La acción conjunta de todas las determinaciones de las fiestas de toros suele generar un fuerte sentimiento de identificación en el interior de la comunidad. En efecto, estas fiestas ritualizan cada año una hipotética amenaza de desintegración comunitaria, la cual se dramatiza mediante la incursión del toro en las calles del pueblo. Esta incursión se entiende como intromisión del caos en una comunidad normalmente ordenada. Situación que alcanza su *clímax* cuando el animal penetra en la plaza central del pueblo, generalmente, en la plaza mayor, rebosante de público. No hay que olvidar que la plaza constituye el centro de la comunidad, el espacio urbano donde se cruzan y se enlazan todos los movimientos, todas las acciones y reacciones del sistema.

La imagen del toro, representante de la animalidad, de lo inhumano, es, por así decirlo, la propia negación de la cultura; en efecto, constituye y simboliza las múltiples amenazas que desde fuera pueden alterar o desestabilizar la cotidiana existencia social.

En las fiestas populares de toros en la mayoría de los casos, el animal acaba convirtiéndose en víctima mortal y, en algunos, su carne es consumida por todos los participantes, por todos los que constituyen la comunidad que festeja.

No podemos evitar la manifestación de nuestro permanente asombro ante el drama que configura el núcleo esencial de estas fiestas. Nos preguntamos por qué estos pueblos tienen que expresar de forma tan dramática la necesidad de ser, la necesidad de atenuar la heterogeneidad. La respuesta que hemos encontrado es que resulta imprescindible *sacrificar* la heterogeneidad social para poder alcanzar el júbilo de una sociedad sin diferencias. *Sacrificar* parece ser el precio que hay que pagar para poder restaurar simbólicamente una sociedad sin escisiones.

Las hipotéticas amenazas a la comunidad, que ejemplifica el toro, son eliminadas con su muerte, y al consumir colectivamente su carne son sus cualidades las que son englutidas por el cuerpo social. En este punto podemos interpretar la muerte del toro como un sacrificio y el derramamiento de la sangre como el establecimiento de una alianza entre los vecinos. Con la occisión ritual del animal se pretende conjurar las fuerzas adversas de muerte y destrucción que espontáneamente, toda sociedad genera.

En efecto, al consumir la carne del animal en *comunión* en el curso de un *banquete* colectivo, los individuos no sólo se hacen partícipes de su fuerza, es decir, de los aspectos positivos de la animalidad, que así se canalizan e incorporan en la cultura, sino que, también, con el placer compartido del banquete se celebra el gusto por vivir, se exalta con júbilo el hecho de ser miembro de la sociedad que festeja: morder, mascar y chupar son, pues, los sonidos primordiales que acompañan a las formas más intensas de solidaridad social.

El fenómeno de la ocultación administrativa. Las fases del estudio

La escasa orientación bibliográfica sobre fiestas populares taurinas en Andalucía nos obligó a partir de cero, a ir directamente a los pueblos mismos y, en su defecto, a establecer una relación directa con sus representantes encargados de la organización de las mismas.

El segundo camino resultó un estrepitoso fracaso. Levantar, completo, el *Catálogo*, es un trabajo de largo aliento, porque obliga a asistir personalmente a todos los festejos dada la ocultación de las autoridades locales a lo que ya hemos hecho en varias ocasiones referencia. A la dificultad de la distancia y el número de festejos, hay que añadir que en una misma fecha se solapan varias festividades. La nueva distribución de la población andaluza y la continua emigración hacia las grandes ciudades revoluciona el calendario festivo tradicional, de modo que, muchísimos pequeños pueblos han cambiado la fecha de celebración de sus patronos trasladándola a los meses de julio y, fundamentalmente, agosto, meses en los que numerosos emigrantes retornan a pasar las vacaciones, con lo que se produce una concentración de festejos en un mismo día.

A temor de ser reiterativos, debemos repetir que la principal dificultad que tuvimos en la elaboración del presente *Catálogo* fue el silencio administrativo de los Ayuntamientos. En efecto, tan pronto como sabían, por las llamadas telefónicas o por el contenido de los cuestionarios que se les enviaban por correo que existía un interés por sus fiestas de toros, el cierre informativo era inmediato. Centenares de llamadas telefónicas y miles de cartas, a lo largo de los años, han ido quedando sistemáticamente sin respuesta. Es más, en la última circular que hemos enviado a todas las alcaldías de pueblos andaluces donde presumimos que se celebran fiestas populares de toros sólo obtuvimos... ¡diez respuestas! Las fiestas de toros permanecen blindadas tras un silencio sepulcral.

Parece claro que la razón de este silencio es el temor que existe, en estas localidades, de que sus fiestas sean identificadas y, por tanto, neutralizadas o, simplemente, prohibidas. Las autoridades locales cursan a la Consejería de Gobernación un oficio solicitando autorización para poder celebrar unas fiestas de toros donde aseguran las exigencias administrativas de orden público, la presencia de enfermerías y material médico, las ambulancias para evacuar un posible herido grave, etc., pero no especifican las particularidades excepcionales de la fiesta, aquellas que, precisamente, las hacen interesantes desde el punto de vista antropológico. Por eso, los datos que tan amablemente nos ha facilitado la Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía no nos han servido porque no distinguen la diversa tipología de fiestas de toros que es, en realidad, lo que a nosotros nos interesa. Las fiestas de toros de cualquier pueblecito de Andalucía no resisten el envite de una crítica lanzada por un grupo de ecologistas, por un colectivo de animalistas o por cualquier grupo organizado de urbanitas con acceso a los medios de comunicación de masas. Es más, la publicación de cualquier artículo en el que se filtre alguna crítica, por liviana que sea parece como si afectara gravemente la seguridad administrativa de los responsables políticos del orden público, los cuales desencadenan, como reacción, una presión inmediata para, primero, suspender la fiesta y, posteriormente, para su desaparición. El marco de legalidad al interior del cual se celebran muchas de nuestras fiestas de toros es, cuando menos, dudoso. En todo caso, los representantes de pequeños municipios saben muy bien que tan pronto como ocurra algo en el transcurso de la fiesta que la haga salir del anonimato la fiesta queda amenazada, herida de muerte. Este esquema se reproduce desde tiempo inmemorial. Esca-

sas, muy escasas, son las fiestas de toros que no se hayan visto, en algún momento, amenazada su supervivencia. Así viene ocurriendo desde hace dos siglos.

Otro dato de interés, que explica la discreción de los informantes, es que muchas localidades andaluzas disfrutan de fiestas taurinas que, aunque disimuladas bajo el manto de lo *tradicional*, son de reciente creación y aunque cuenten con buena salud, ya que constituyen los principales acontecimientos festivos allí donde se producen, en cualquier momento el poder administrativo puede descubrir su modernidad y suprimirlas aduciendo falta de tradición. Los reglamentos emanados de las instituciones responsables de la gobernación del país, para frenar la expansión de las *fiestas populares de toros* sólo admiten que se celebren aquellas fiestas cuya antigüedad puede ser atestiguada, prohibiendo terminantemente la restauración de las perdidas o el establecimiento de nuevas. Así pues, en general, las *fiestas populares de toros* subsisten en un clima represivo, prohibitivo, vigente desde hace muchos años.

El hecho de que la nueva reglamentación exija *tradición y antigüedad* al festejo para que pueda celebrarse, dificulta su estudio objetivo ya que, en muchos casos, es difícil conocer los orígenes y la potencia de la tradición de muchas fiestas: son las propias autoridades locales quienes nublan conscientemente las informaciones para no verse desposeídas de una fiesta que goza de la aceptación popular.

La metodología desarrollada en las visitas a los pueblos en que teníamos acreditación de sus fiestas se basaba en el uso de las técnicas propias de la Antropología: de una parte, la recogida de datos en los propios Ayuntamientos y, particularmente, en sus respectivas comisiones de festejos así como la recopilación de material gráfico y bibliográfico (revistas, folletos, fotografías antiguas y modernas, vídeos, etc.); y, de otra, la observación participante y las entrevistas en profundidad realizadas a un número variable de personas (dependiendo de las dimensiones de cada población) que habían sido previamente seleccionadas en razón de sus diferentes puntos de vista con respecto al tema, en función de su posición social, profesional, de su edad, sexo o de su vinculación a instituciones relacionadas con el mundo de los toros.

A todo este bagaje de documentación variopinta recolectada se le sumó el empleo de material audiovisual. La grabación de entrevistas con informantes, de música festiva (donde se recoge el alboroto tumultuoso de las calles), fotografías y diapositivas, así como el uso del vídeo que proporciona un material, ciertamente perecedero, pero insustituible para el estudio.

La limitación del tiempo, como es previsible, nos ha impedido visitar todas las fiestas. Sin embargo, hemos podido elaborar una serie de informes sobre las características generales de las fiestas taurinas de una serie bastante representativa de los municipios andaluces que esperan su futura publicación.

Tipología de las *fiestas de toros*

Capeas, sueltas de vaquillas, encierros, toros enmaromados, toros de fuego, etc., son distintos tipos de festejos que, con toda seguridad, preceden en el tiempo a las convencionales corridas de toros que se celebran en espacios arquitectónicos especializados –las plazas de toros– capaces de concentrar numeroso público sedente y en presencia de la autoridad civil. La diferencia fundamental que las separa consiste en que si las primeras son fiestas de *participación* en las que toman parte el grupo social en su conjunto, las segundas, por el contrario, son fiestas de *representación* o espectáculo, en las que la comunidad está presente solamente como público.

No obstante, esta diferenciación no debe entenderse de forma excesivamente estricta ya que, en las corridas de toros convencionales, el público sigue decidiendo, con sus aplausos o airadas manifestaciones, el curso de la fiesta, y en las capeas un número no desdeñable de participantes están allí en tanto que espectadores aunque, eso sí, contribuyendo a crear algo que resulta imprescindible a toda fiesta: el *ambiente*.

La variedad observada de tipos de fiesta de toros nos ha permitido establecer una tipología que abarca las distintas modalidades de juegos que realizan los jóvenes con los toros bravos en el curso de las celebraciones populares. Hemos establecido ocho tipos que a continuación vamos a describir, aunque desde ya hagamos la aclaración previa de que las distintas modalidades de juegos no se excluyen entre sí. Es decir, en una misma fiesta pueden y suelen coincidir varios tipos diferentes de juegos con los toros. Los distintos tipos de fiestas de toros que proponemos son las siguientes:

- El encierro
- La suelta de vaquillas
- El toro o vaquilla del aguardiente
- El toro ensogado
- El toro de fuego
- El toro embolado

El encierro

Del *encierro* es de donde, propiamente, la *corrida* toma su nombre. Es la suerte por la cual los mozos conducen los toros desde los cerrados situados en el campo más inmediato o desde los corrales, ya en la ciudad, hasta el lugar donde ha de celebrarse la lidia. En el primer caso, los protagonistas de la suerte suelen ser los vaqueros que, en unos casos, si el ganado se cría en territorios situados en zonas pantanosas o lo constituyen extensas llanuras, acompañan al encierro a caballo y, en otros, en todos aquellos en que la ganadería pace en sierras, en territorios muy movidos, abruptos y donde la vegetación es tupida y, en consecuencia, la utilización del caballo es, prácticamente, imposible, van a pie y se ayudan de perros que acosan a los toros hasta reunir la tropa que rodean los cabestros. Traemos hasta aquí una cita de la cuarta de las *Cartas de España* de Blanco White donde se describe un *encierro* en la Sevilla de finales del

siglo XVIII que, curiosamente, se parece muchísimo a los actuales de Pamplona. Por testimonios de este tipo, entendemos, se sabe lo que se ha perdido no sólo en Sevilla, sino en toda Andalucía. El ganado escogido para la lidia se traía, cuando los encargados del festejo lo consideraban oportuno, desde las dehesas donde se criaba la ganadería hasta Tablada, una gran llanura situada al Este, en las afueras de la ciudad. Allí los toros se mantenían, en libertad, algunos días, hasta que eran finalmente conducidos, al amanecer del mismo día de la corrida, a la plaza. Esta operación de traslado del ganado hoy día se hace dentro de cajones que van cargados en un camión y no suele ser objeto del interés del público. Lo que interesaba muchísimo antes era el encierro, hasta el punto de que, por ejemplo, en Sevilla el público que esperaba el encierro no dormía en toda la noche e invadía las calles próximas a la plaza alborotando, cantando y bailando, haciendo tiempo, para presenciarlo. Lo que al público le interesaba de este trayecto era que, al final, recorría algunas calles de la ciudad, espacio que le permitía realizar algunas "heroicidades". Por otra parte, a media noche, todos los buenos aficionados de la ciudad, montados a caballo y garrocha en mano, partían de Sevilla y se dirigían a Tablada para correr con el encierro. Los vaqueros formaban un hato con los toros que iban a ser conducidos a Sevilla y para esa operación se ayudaban con las hondas y con los *cabestros*. Los jinetes se colocaban a ambos lados de la torada y, formada así la partida, emprendían todos un trote regular hasta llegar a media distancia de la plaza, lugar donde comenzaba la *manga*, un camino cerrado a ambos lados por gruesos postes cruzados con otros palos colocados horizontalmente, y donde apretaban espuelas hasta imprimirle un vertiginoso galope. Aunque los sevillanos sabían muy bien el peligro que corrían no por eso dejaban de exponerse, con alegría y sin miedo, nos previene Blanco White, unos esperando en medio de la *manga* para, entendemos, correrlos, mientras que otros, más cerca de la empalizada, esperaban que algún toro se desmandase para, a ser posible, capearlo. Mientras tanto, los vaqueros a galope tendido, pegados a los cuernos, envolvían a los toros y a los cabestros con la esperanza de no perder ningún animal y lograr encerrarlos en la plaza (Blanco White, 1977: 129-131). En el caso, como avisábamos, de que la tierra fuera movida, como ocurre en todas las poblaciones serranas de Andalucía –en donde, por otra parte se concentra el mayor número de fiestas populares–, este trayecto se hace a pie y los vaqueros se ayudan con cabestros y perros. La diversión popular comienza allí donde la tropa de toros ha alcanzado el caserío urbano, llegan lo suficientemente cansados para haber reducido en parte su peligro, momento en que los mozos pujan por quitar a los animales del control de los vaqueros para mantenerlos lo más posible por las calles y jugar, burlándolos, antes de encerrarlos, esperar su recuperación y correrlos de nuevo pero, ahora, ya en un lugar cerrado como la plaza mayor o, en su caso, una plaza de toros.

Los toros, una vez en la plaza, pueden ser toreados al estilo convencional, como es el caso de Guarromán (Jaén) o *recortados* solamente como es el caso de Siles (Jaén). Normalmente la estructura urbana de los pueblos andaluces es de tal naturaleza que la plaza del pueblo sin grandes dificultades se adapta fácilmente a la exhibición de las destrezas taurinas de los mozos habilitando un palenque. En cualquier caso, ya sea

urbana o arquitectónica, la plaza del encierro se configura como el centro de la comunidad.

La suelta de vaquillas

En muchos pueblos, toros, novillos, vaquillas o *vacos* –como en algunos lugares se llaman a estas hembras de desecho ganadero (12)–, se llevan encajonados hasta un lugar del caserío y se sueltan para que corran libremente a lo largo de una/s calle/s previamente cerradas con empalizadas que impiden a los animales introducirse en otras zonas urbanas. El toro o los toros, número que depende de la potencia de la fiesta, furioso, al hacer irrupción en la zona urbana acotada, introduce instantáneamente el caos, el desorden, a la vez que un elevado grado de excitación se apodera del público presente y de la comunidad en su conjunto. En estas fiestas no muchas veces se corren toros y sí muy frecuentemente vaquillas, que son más baratas, son más divertidas y conllevan mucho menos riesgo. Más divertidas porque tienen más movilidad y ellas mismas parecen participar más voluntariamente en el juego. El juego suele proseguir soltando las vaquillas, una vez encerradas y descansadas, una a una, en el recinto cerrado de una plaza. Esta plaza puede ser bien una plaza de toros permanente o bien prefabricada y transportable. Lo clásico es habilitar la plaza central con talanqueras y enarenando el suelo para que los animales no resbalen y la caída de las personas no sea dolorosa. En la plaza, las vaquillas son corridas de forma desordenada por los mozos en un ambiente festivo. Excepcionalmente se sueltan más de una a la vez. Los mozos las *corren* y las *burlan,* y el que sabe –los menos– las *recortan. Recorte* es una especie de quiebro a cuerpo limpio que hacen los mozos entrándole al toro, por detrás, a la carrera. El animal al sentir la proximidad del mozo y hacer por él se voltea, instante en el que aprovecha el mozo para tocarle el testuz. Las fiestas andaluzas no se distinguen por la calidad de sus *recortadores,* pues esta es una suerte que, actualmente, se practica más en la mitad norte de España. Sin embargo, hemos visto a algunas alcaldías fomentar la suerte mediante concursos, lo cual es muy loable pues canaliza positivamente la actividad festiva de los mozos (13). La suelta de vaquillas suele ser contemplada por numeroso público que desde las gradas, los tendidos y el callejón sigue entre bromas, risas y sobresaltos, con curiosidad y expectación, la actuación de los mozos que, claro está, son todos identificados por un público que establece una inmediata comunicación y cordialidad con ellos.

El toro del aguardiente

En realidad es una modalidad más de *suelta de vaquillas*, distinguiéndose de la anterior por la hora en que se celebra: a primeras horas de la mañana. La *vaquilla del aguardiente* señala, a unos, el inicio de la fiesta mientras que, para otros, es el remate de una noche de bebida y baile. Se denomina del *aguardiente* porque es a la hora del amanecer cuando los campesinos, camino del trabajo toman –en el caso de haber desayunado– para "poner el cuerpo en caja" o –en el caso de estar todavía en ayunas–

"matar el gusanillo" una copita de aguardiente. De la misma manera, el personal festivo, que ha pasado la noche en el *baile* o en la *verbena*, toma café, se desayuna unos *churros* y bebe unas copas de aguardiente camino de la plaza (14). A veces, caso de Pegalajar (Jaén), se tiran petardos y *buscapiés* para despabilar al público y animar no sólo a los *corredores* y *recortadores* sino, también, a los muchos graciosos y caricatos de ocasión que se dan cita, en el momento de la "alboreá", en la plaza de toros (15).

El toro ensogado

Este juego ritual, denominado también *toro enmaromado* o *toro de cuerda* consiste en correr por las calles del pueblo al toro al que, previamente, se le ha atado, en la mazorca de los cuernos, una soga o maroma muy resistente y larga. Los mozos agarran el extremo de la cuerda y, como y cuando pueden, frenan o desvían el trayecto del toro salvando de cogidas y percances a mozas y mozos, a la vez que demuestran su capacidad llevándolo de uno a otro barrio del pueblo. Es una suerte muy antigua que siempre dio mucho gusto jugarla. Por eso Sancho, en la novela de Cervantes, confiesa que sacia el hambre con un puñado de bellotas que si la suerte le deparara y tuviera al alcance un suculento manjar lo disfrutaría sin duda, como si "me dan la vaquilla, corro con la soguilla" (Cervantes, 1994: II, 1084). El prestigio del toro ensogado llegó a tal extremo que hubo un momento que se alzó con la representación de todos los juegos con los toros de modo que, por ejemplo, es el único que Goya, tan interesado por todas las formas de tauromaquia popular, lleva a sus lienzos (ver, por ejemplo, *El gayumbo*, 1793, ól./cobre, 42,7 x 31,5 cms., Ginebra, Col. Seldmayer en Gassier, 1990: 54) y es, asimismo, el que la autoridad cita en sus pragmáticas cuando decide abiertamente la represión de las tauromaquias (ver reproducción de la "Real Provisión por la qual se prohibe... el abuso de correr por las calles novillos y toros, que llaman de cuerda, asi de dia como de noche", en Romero de Solís, 1995: 2, 154).

Posiblemente, los toros de cuerda constituyan el ritual mágico más antiguo que se conserve en España. Álvarez Miranda los silenció a favor de las *corridas nupciales* por cuanto que éstas contenían las suertes –el pase de capa y las banderillas– que formaban el núcleo de la corrida convencional moderna. Ya se sabe que en aquellas corridas los mozos mientras recorrían con el toro el trayecto que había entre el campo y el trozo de calle, o la plaza, donde vivía la novia lo capeaban. Para Álvarez Miranda en el instante en que el cuerno, impulsado por la embestida, tocaba la capa del mozo sería aquel en que, en virtud de las propiedades de la magia simpatética, las virtualidades genitales del toro pasaban al burlador. Sin duda, es un procedimiento de apropiación pero no es el único, ni el más importante. A nosotros nos parece que es la *soga* el instrumento principal descubierto por el ingenio del hombre para apropiarse de la fuerza, de la potencia, en fin, de las cualidades excepcionales del toro silvestre o bravío. En efecto, la maroma o cuerda es el instrumento que se utilizó, desde Iberia hasta China, para domesticar a la fiera por el procedimiento de jalar la maroma, pues es así cómo el hombre sustrae, poco a poco, la fuerza, el vigor, del toro y termina por ponerlos a su servicio. Es la soga el hilo conductor por el que circulan las virtualidades del toro

al hombre acrecentándole el poder a la vez que establece una corriente inversa que permite que pase al toro del orden salvaje al orden doméstico y productivo, es decir, transite de la esfera de la Naturaleza silvestre al de la Cultura productiva. La lidia del toro con la soga permite a los mozos sentir, en su propia mano, el poder inmenso del toro, poder que penetra en virtud del juego, en el interior de cada cual, pero que se transforma, inmediatamente, transcendiéndose hacia el exterior, en forma de esfuerzo coordenado, ordenado, colectivo, social. La fuerza del toro penetra en el interior de los mozos, se resuelve en forma de participación social y se exterioriza en victoria colectiva.

De todos los tipos de fiestas de *toros de cuerda* que hemos tenido ocasión de contemplar, sin duda, la más completa y emocionante es el llamado *Toro de la Virgen* de Grazalema (Cádiz) al que, aquí, en este monográfico, Julian Pitt-Rivers le dedica un estudio particular.

El toro de fuego

No hemos encontrado, en Andalucía, ningún *toro de fuego* con las características de los que se celebran en algunas poblaciones de Castilla –por ejemplo, Medinaceli (Soria)– en la que a un toro, mediante un artilugio de hierro sujeto a la cabeza, se le colocan dos bolas de estopa a las que se les prende fuego y arden como si fueran antorchas colocadas en los cuernos. Aquí en Andalucía, por todas partes por donde hemos contemplado toros de fuego, el toro era simulado: una carcasa en forma de toro erizada de ingenios pirotécnicos que es movida por una o dos personas que la sostienen por encima de sus cabezas y colocándose debajo. La carcasa es un artefacto, como explica en este mismo volumen, Concha Rioja, construido en una fábrica pirotécnica de Benacazón (Sevilla), de madera forrado de cartón piedra, con forma de bañera, al que van adheridos, formando una capa erizada, infinidad de tubitos que contienen petardos, cohetes y fuegos de artificio. En lugar de astas lleva unos cohetes sin recorrido ascendente, sino rastrero e imprevisible, llamados *culebrinas*, que constituyen las armas agresivas y peligrosas del inocente simulacro. El toro de fuego sólo sale de noche. El estallido de un potente cohete señala la hora convenida en la que el *toro de fuego* comienza su carrera por medio de las calles. Curiosamente, el *toro de fuego* produce entre las gentes una inquietud que parece que va más allá de lo razonable, a veces desencadena, ante el anuncio de su llegada, verdaderos estados de ansiedad que sólo se entienden si admitimos que esta carcasa es objeto de la proyección del toro fantasmal que tienen los andaluces introyectado en las estructuras profundas de su psique colectiva. A la inexplicable inquietud que provoca la inofensiva carcasa hay que añadirle el temor colectivo que desencadenan los *buscapiés*, el asombro que produce la belleza y la espectacularidad de los fuegos artificiales que parecen emanar de los cuernos incendiados de luz de este quimérico animal de fuego y comprenderemos su éxito entre el numeroso público que su presencia, en general, convoca. En un trabajo de doctorado realizado por Carmen Castilla comparaba este tipo de toro de fuego con "un inmenso dragón" que, a nosotros, apunta certeramente, nos recuerda a los de Mons (Francia) que

cita Dumont en su libro sobre *La Tarasque* (1987). En este tipo de juego, como un pirotécnico de los que fabrican en Benacazón (Sevilla), "la pólvora es todo, pólvora tienen las mechas, pólvora tienen las chisperías que es lo que hace aguantar el fuego y pólvora tienen las culebrillas locas".

El toro embolado

En Castilla suele llamarse al *toro de fuego*, indistintamente, *toro embolado*. No es así en Andalucía, donde la terminología está subvertida. Ya hemos visto que el toro de fuego en Andalucía es un simulacro pirotécnico y no un toro real. Los verdaderos toros de fuego o toros embolados se corren en los pueblos vinculados al Sistema Ibérico, desde Valencia hasta Soria y, por el N. hasta la Cataluña meridional (Nubet, 1985: 115). Se llaman toro *embolau* (región castellano-aragonesa) o *embolat* (región valenciana) por las bolas de material ígneo que sobre chasis de hierro le colocan en las astas y a las que, posteriormente, le prenden fuego. En Castilla, se amarra cuidadosamente al testuz del animal un soporte o chasis de acero que tiene dos vástagos con un desarrollo aproximado y paralelo al de los cuernos, pero que se mantiene a cierta distancia de los mismos, cuyo nombre es *gamela*, en los que se colocan, después de una preparación cuidadosa que, para su perfección, exige muchas horas de trabajo, las dos mencionadas, bolas de más de cinco kilogramos de peso cada una y fabricadas con lienzos, colocados formando capas, de material inflamable, a las que se les prende fuego momentos antes de ser *corrido* el toro. En el caso andaluz, "embolado" es preciso tomarlo en el sentido literal de la voz que transmite el *Diccionario de la Real Academia*, es decir, "poner bolas de madera en las puntas de los cuernos del toro para que no pueda herir con ellos" (1994: II, 803b) que como leemos, no hace referencia al elemento ígneo.

Los *toros embolados* que hemos tenido ocasión de contemplar en Andalucía, por ejemplo, en Lebrija (Sevilla), tenían adheridos, al extremo de los pitones, unas bolas forradas de cuero que tienen la virtud de reducir, al mínimo, el riesgo de heridas graves por asta, puesto que en el caso de resultar el corredor *cogido* sería arrollado y, en el peor de los casos, lastimado pero nunca herido por la penetración del cuerno. Así pues, en los escasos lugares en que hemos encontrado juegos con *toros embolados* no contemplaban la más mínima participación del fuego. La tradición del embolado es ya en Andalucía muy débil y en franco proceso de desaparición ¿Queda alguno? La última vez que fuimos al toro de Lebrija los mozos lo corrieron sin bolas. Estimamos, por tanto, que es un juego que acusa una cierta dificultad para conservarse y extenderse, pues los andaluces, amantes del riesgo, gustan más la emoción del peligro y prefieren enfrentarse a los animales *completos*.

Esta eliminación de las bolas protectoras no deja de sorprendernos, tanto más cuanto que debió de ser, en épocas pasadas, una condición necesaria para su celebración si nos atenemos a la iconografía y a las descripciones literarias existentes. Por ejemplo, así lo prueban el grabado del siglo XIX que circula por Sanlúcar de Barrameda (Cádiz) de su *toro embolado*, fiesta hoy en día desaparecida y la relación que hace Jorge Bonsor,

el arqueólogo inglés descubridor del componente fenicio en los albores de la cultura andaluza, de las fiestas patronales de Carmona (Sevilla) de la corrida del *toro embolado* igualmente desaparecida.

El festín o banquete de carne de toro

Constituye la culminación más comunitaria e intensa de las fiestas populares de toros. Consiste en que el programa taurino que ha ido desarrollándose a través de toda una o varias de las modalidades expuestas –encierro, suelta, juego de recortadores, lidia, muerte de la res unas veces a estoque, otras a puntilla– concluye con una multitudinaria *comida en común* de las reses bravas que han sido objeto de juego. Es la culminación de la fiesta y parece reproducir prácticas socio-religiosas de gran antigüedad.

El banquete representa la comunión de todos los vecinos e implica, necesariamente, el *sacrificio* de la víctima.

El sacrificio puede ser precedido por un *peregrinaje* del animal por las calles del pueblo (caso de Siles) o realizarse con total discreción (caso de Alcaracejos).

La preparación de la carne la llevan a cabo cocineros voluntarios cuyo puesto muchas veces lo retienen por tradición.

Catálogo de fiestas de toros

Hemos logrado, por el momento, detectar 156 fiestas populares de toros en la totalidad del territorio andaluz. La distribución por provincias arroja unos resultados del todo imprevistos puesto que las provincias orientales tienen una densidad de festejos mayor que las occidentales, tanto más sorprendentes cuanto que éstas últimas siempre se han tenido por más taurinas. Así, Andalucía occidental –Huelva (14), Cádiz (7), Sevilla (33), Córdoba (6) y Málaga (23)– hemos detectado 83 fiestas mientras que en la Andalucía oriental –Almería (5), Granada (21) y Jaén (47)– se han contabilizado 73 festejos. Sin punto de comparación, la provincia más taurina desde el punto de vista de lo que entendemos por fiestas populares de toros es Jaén, que tiene 47 festejos, lo que supone, prácticamente, un tercio de todas las fiestas de Andalucía. Este caso parece confirmar lo que no sólo nosotros sino otros muchos investigadores han afirmado, esto es, que son las poblaciones serranas las que han guardado mejor las tradiciones taurómacas y, por tanto, las que celebran un mayor número de festejos. Sin duda alguna la relación de fiestas populares de toros no está agotada: no están ni todas las que son debido al ocultamiento al que hemos hecho referencia, ni todas las que surgirán en esta fase de expansión festiva por la que atraviesa Andalucía.

Localidad	*Tipo de fiesta*	*Fecha*
Almería		
Alhama de Almería	Toro de fuego	del 6 al 8 del XII
Arboleas	Suelta de vaquillas	del 15 al 16 del VIII
Canjáyar	Suelta de vaquillas	del 19 al 20 del IV
Félix	Toro de fuego	el 16 del VIII
Gádor	Suelta de vaquillas	el 15 del IV
Cádiz		
Arcos de la Frontera		
Barrios, Los	Toro embolado	el 15 del IV
Benaocaz	Toro ensogado	el 15 del VIII
Bornos	Suelta de vaquillas	el 4 del VII
Grazalema	Toro ensogado	el 23 del VII
Nueva Jarilla	Suelta de vaquillas	última semana del IX
Olvera	Suelta de vaquillas	el 1 del IX
Puerto Serrano	Toro de aguardiente	el 1 del I
San Roque	Toro de aguardiente	el 20 del VIII
Torre-Alhåquime	Suelta de vaquillas	el 15 del VIII
Vejer de la Frontera	Toro embolado	el 15 del IV
Villaluenga del Rosario	Toro embolado y ensogado	el 16 del VIII el 1 del IX y el 7 del X
Zahara de la Sierra	Suelta de vaquillas	del 20 al 21 del VIII
Córdoba		
Alcaracejos	Suelta de vaquillas Banquete	el 15 del III, el 13 del VII y el 16 del VII
Almedinilla	Tao de toro	sábado 13 de septiembre
Almodóvar del Río	Suelta de vaquillas	1er. domingo de octubre
Benamejí	Suelta de vaquillas	11 de septiembre
Carcabuey	Toro ensogado	del 24 al 26 del VIII y el 7 del IX
Montilla	Suelta de vaquillas (a veces)	1ª semana del V
Nueva-Carteya	Suelta de vaquillas	finales del VII y VIII
Viso, El	Encierro. Suelta.	24-29 de VI
Granada		
Arenas del Rey	Suelta de vaquillas	el 15 del VIII
Benalúa de las Villas	Suelta de vaquillas	finales del VIII
Bérchules	Suelta de vaquillas	el 25 del IV
Campotéjar	Suelta de vaquillas	del 6 al 7 del IX
Castril de la Peña	Suelta. Vaquillas de agua	Octubre y verano

Localidad	*Tipo de fiesta*	*Fecha*
Cogollos de Guadix	Encierro y suelta de vaquillas	San Agustín
Darro	Suelta de vaquillas	Agosto
Dehesas de Guadix	Suelta de vaquillas	Agosto
Dehesas Viejas	Suelta de vaquillas	Agosto
Dólar	Encierro	el 1 del XII
Gor	Encierro	el 8 del VIII
Guéjar-Sierra	Suelta de vaquillas	Agosto
Jerez del Marquesado	Suelta de vaquillas	el 12 del IX
Olivar	Suelta de vaquillas	del 6 al 10 del XII y julio
Peza, La	Encierro	Octubre
Purullena	Suelta de vaquillas	el 18 del VIII
Torrenueva	Suelta de vaquillas	Julio
Huelva		
Arroyomolinos de León	Toro de fuego	el 18 del VIII
Beas	Encierro y suelta de vaquillas	del 23 del VIII al 2 del IX
Cañaveral de León	Suelta de vaquillas de Sta. Marina	el 18 del VII
Chucena	Toro de fuego	del 14 al 17 del VIII
Escacena del Campo	Suelta de vaquillas	Agosto
Linares de la Sierra	Suelta de vaquillas (a veces)	el 23 del VII (San Juan)
Moguer	Toro de fuego	el 8 del IX
Nava, La	Suelta de vaquillas	el 11 del XII y el 26 del VIII
Paterna del Campo	Suelta de vaquillas	Septiembre del 25
Rosal de la Frontera	Suelta de vaquillas (a veces)	del 11 al 15 del VIII
San Bartolomé (Alájar)	Suelta de vaquillas	el 24 del VIII
San Juan del Puerto	Suelta de vaquillas	del 21 al 24 del VI
Santa Ana	Suelta de vaquillas	
Santa Olalla del Cala	Toro de fuego	el 27 del VIII
Villalba del Alcor	Toros y novillos ensogados	Desde el primer fin de semana de abril hasta el primer fin de semana de junio. Última semana de septiembre y 1ª de agosto
Jaén		
Jaén	Encierro	del 3 al 6 del V
Aldeaquemada	Suelta de vaquillas	del 11 al 12 del VIII y del 29 al 31 del IX
Arquillos	Encierro y banquete	el 25 del VII

Localidad	*Tipo de fiesta*	*Fecha*
Arroyo del Ojanco	Suelta de vaquillas	el 25 del IV
Bailén	Suelta de vaquillas (a veces)	del 5 al 8 del VIII
Baños de la Encina	Suelta de vaquillas	el 2° domingo del V y banquete
Beas de Segura	Suelta de vaquillas	del 24 al 25 del IV
Bedmar	Suelta de vaquillas	del 25 al 27 del IX
Benatae	Encierro	del 5 al 7 del 7 y el 25 del VIII
Cambil	Suelta de vaquillas	del 11 al 14 del VIII, del 23 al 24 del V y febrero
Carchelejo	Suelta de vaquillas	del 14 al 16 del IX
Carolina, La	Encierro	del 11 al 14 del V
Castellar de Santisteban	Suelta de vaquillas	del 12 al 15 del VIII
Chiclana de Segura	Encierro Suelta de vaquillas	del 9 al 14 del IX
Chilluévar	Suelta de vaquillas	5, 6 y 7 del IX
Cortijos Nuevos	Suelta de vaquillas	del 6 al 9 del X
Escañuela	Suelta de vaquillas	
Fuente del Rey	Encierro	del 20 al 24 del VIII
Garcíez	Suelta de vaquillas	el 15 del 8
Génave	Encierro Suelta de vaquillas	del 24 al 26 del IX
Guarromán	Encierro	el 21 del VI
Higuera de Arjona	Suelta de vaquillas	el 4 del V
Ibros	Encierro	el 4 del V
Iznatoraf	Suelta de vaquillas	del 3 al VII del IX
Jamilena	Suelta de vaquillas	el 14 del IX
Jódar	Suelta de vaquillas	del 1 al 5 del IX
Linares-Baeza (Est.)	Suelta de vaquillas	el 28 del V
Lopera	Suelta de vaquillas	última semana de agosto
Martos	Toro de aguardiente	del 23 al 27 del VIII
Navas de San Juan	Encierro	del 23 al 29 del VI
Noalejo	Suelta de vaquillas	del 18 al 22 del VIII
Orcera	Suelta de vaquillas	del 12 al 15 del VIII y del 29 al 1 del VI, (5 y 6 de julio en un barrio por la mañana) 15 de agosto otra fiesta
Peal de Becerro	Suelta de vaquillas	del 29 del VIII al 2 del IX
Pozo Alcón	Suelta de vaquillas (a veces)	del 3 al 8 del IX
Puente Génave	Suelta de vaquillas	San Isidro (dos días)
Pta de Segura, La	Suelta de vaquillas	del 16 al 21 del VII
Santa Elena	Suelta de vaquillas	del 17 al 20 del VIII

Localidad	*Tipo de fiesta*	*Fecha*
Santiago de la Espada	Suelta de vaquillas	del 17 al 29 del VIII
Santo Tomé	Suelta de vaquillas	del 25 al 27 del IX
Segura de la Sierra		
Siles	Encierro. Suelta. Banquete	
Solera	Suelta de vaquillas (a veces)	del 3 al 5 del VIII
Torre del Campo	Suelta de vaquillas	Julio
Torres	Suelta de vaquillas	el 21 del 9
Valdepeñas de Jaén	Suelta de vaquillas	el 3 del 9
Vilches	Suelta de vaquillas	del 16 al 18 del VIII
Villacarrillo	Encierro	el 9 del XII y del 13 al 19 del IX
Villares, Los	Suelta de vaquillas	del 7 al 9 del X
Villarrodrigo	Suelta de vaquillas	del 24 al 27 del VIII del 24 al 26 del IX
Málaga		
Alhaurín el Grande	Encierro de vaquillas	del 20 al 30 del V
Árchez	Suelta de vaquillas (a veces)	
Arenas de Vélez	Suelta de vaquillas	del 10 al 12 del VIII
Benaoján	Suelta de vaquillas	Finales del VII
Benarrabá	Suelta de vaquillas	el 15 del IV
Burgo, El	Toro de fuego	Finales del VIII
Casarabonela	Suelta de vaquillas	del 27 al 29 del VII
Cañete la Real	Suelta de vaquilla	el 23 del IX
Coín	Suelta de vaquilla	el 9 del VIII
Comares	Suelta de vaquillas (a veces)	del 24 al 26 del VIII
Cuevas del Becerro	Toro de fuego	Principios del IX
Estación, La (Benaoján)	Suelta de vaquillas	Finales del VII
Igualeja	Suelta de vaquillas	29 del VIII
Málaga	Suelta de vaquillas	del 27 al 29 del VII
Mijas	Encierro y suelta de toros	el 8 del IX
Sierra de Yeguas	Suelta de vaquillas	el 25 del VIII
Villanueva del Rosario	Encierro	del 3 al 5 del VIII
Villanueva del Trabuco	Suelta de vaquillas	del 24 al 26 del VIII y septiembre
Sevilla		
Algaba, La	Capea. Toro de Fuego	septiembre y octubre
Almadén de la Plata	Toro de fuego	el 15 del VIII
Almensilla	Toro de fuego	(1er. domingo de mayo, octubre y el 24 del VI
Aznalcázar	Toro de fuego (otros años)	Corpus y junio

Localidad	*Tipo de fiesta*	*Fecha*
Aznalcóllar	Toro de fuego	del 7 al 10 del IX
Benacazón	Toro de fuego	del 3 al 6 del VIII
Bollullos de La Mitación	Toro de fuego y suelta de vaquillas	del 25 del VII al 15 del IX
Bormujos	Toro de broma	el 26 del VIII
Brenes	Toro de fuego	octubre
Burguillos	Toro de fuego	Julio y octubre
Cantillana	Toro de fuego	el 31 del VIII, el 14 del IX y el 30 del IX
Carrión de los Céspedes	Toro de fuego	Julio y Virgen del Rosario
Cazalla de la Sierra	Toro de fuego	el 8 del X
	Suelta de vaquilla	el 26 del VII
Coronil, El	Suelta de vaquillas	el 15 del VIII
Cuervo, El	Suelta de vaquillas	Octubre
Fuentes de Andalucía	Quema del toro	Sobre el 18 del VIII
Garrobo, El	Toro de fuego	26 del VIII
Gerena	Toro de fuego	último jueves de mayo
Gerena (a veces)	Suelta de vaquillas	último fin de semana de mayo
Gilena	Toro de fuego (a veces)	el 7 del X
Lantejuela, La	Toro de fuego	el 11 del VIII
Lebrija	Toro de fuego y Toro embolado	Finales del IX
Palomares del Río	Toro de fuego	1ª semana del IX
Peñaflor	Suelta de vaquillas	del 15 al 17 del VIII
Real de la Jara, El	Toro de fuego	el 26 del VIII
Rinconada, La	Toro de fuego	Carnaval y julio
Salteras	Toro de fuego	el 15 del VIII
Sanlúcar La Mayor	Toro de fuego	del 25 del VII al 27 del IX
Umbrete	Toro de fuego	Fiestas de verano
Villafranco del Guadalquivir	Toro de fuego	Finales del VII
Villanueva de San Juan	Toro de fuego	Fiesta de San Juan
Villanueva del Río y Minas	Toro de fuego	el 15 del VII
Villaverde del Río	Toro de fuego y vaquilla de agua	Agosto

Notas

(1) No es casualidad la contigüidad que se produce, en los países taurómacos, entre la fiesta religiosa y la fiesta de toros. El prof. Pitt-Rivers ya puso de manifiesto que al rito católico de la Santa Misa, que se celebra por la mañana, se le opone el rito pagano del "encierro" y de la "corrida de toros", por la tarde. La actualización casi simultánea de ambos rituales parece insinuarnos la proximidad de sus significaciones: ambos constituyen una misma estructura sacrificial en la que la fiesta de toros aparece como el contra-rito capaz de restaurar frente al espíritu de las "bienaventuranzas", la verdad cruel de las relaciones sociales así como la presencia inexorable de la Naturaleza difuminada tras la exhibición triunfal de lo civilizado de las fiestas (Pitt-Rivers, 1995: 182).

(2) En las culturas mediterráneas, de las que la andaluza es una de sus múltiples manisfestaciones, la *fiesta* es inseparable del *festín*, del banquete. En la ciudad antigua, los banquetes eran la principal ceremonia del culto de la ciudad y en ellos debía participar la totalidad de sus habitantes. Como insistía Fustel de Coulanges, en la Antigüedad, se creía que de la celebración de esos banquetes públicos dependían la salud y el bienestar ciudadano (Cf. Fustel de Coulanges en Romero de Solís, 1985: 115). La relación festiva con el toro y la culminación en un banquete colectivo es tan antigua en el Mediterráneo como su propia memoria literaria demuestra: por ejemplo, cuando Telémaco y los suyos, viajando tras el rastro de Odiseo, su padre, llegaron a Pilos "la bien construida ciudad de Neleo", hallaron a los habitantes de la famosa urbe, en la orilla del mar, inmolando "toros de negro pelaje al dios que sacude la tierra" a Neptuno, congregados "en torno a grandes mesas en cada una de las cuales se sentaban quinientos ciudadanos" (la voz "banquete" procede de los bancos que se necesitaban para acomodar a tantos comensales y no, como comúnmente se entiende, a la cantidad y calidad de las viandas ingeridas (Cf. Homero en Romero de Solís, 1985: 115-116).

(3) En el siglo pasado el encierro y corrida formaban una unidad festiva en toda España. La *manga* de Sevilla, por ejemplo, se montaba a partir de la Puerta de Jerez y aunque fuera motivo de gran expectación terminó siendo suprimida por la autoridad (Blanco White, 1977: 129-130). Generalmente se han perdido a causa de sucesivas prohibiciones gubernativas. Un caso distinto es el de Pamplona, como puso de manifiesto el historiador de los encierros de esa ciudad Luis del Campo. Allí las autoridades se vieron obligadas a transigir debido a la fuerte presión popular por su mantenimiento.

(4) La conducción de los delincuentes que habían de escuchar sus sentencias empezaba en la cárcel y terminaba, con su manifiesto, en la plaza mayor. Aún hoy en día, se sigue llamando *manifiesto* el momento en que son desencajonados los toros y expuestos al juicio público antes de ser "ajusticiados".

(5) Sin ir más lejos, en estos días que doy la última forma a la redacción del presente estudio, leemos en la prensa de Madrid titulares de primera página que dicen: "La Comunidad empantana las fiestas de 100 pueblos al no aprobar la ley taurina" (*El País*, 21-VII, 1996).

(6) Creemos que el presente número monográfico es la primera publicación, de este contenido, que se hace en Andalucía. Nunca los científicos sociales andaluces habían, salvo honrosas excepciones, demostrado el menor interés por el análisis y el estudio de las fiestas populares de toros que sin embargo viven, desde la última tentativa de recuperación de la democracia política en España, una época de intenso florecimiento.

(7) Sin querer entrar en lo que ocurre en otras comunidades se nos vienen inmediatamente al recuerdo los *corre bous*, la *vaca de Cardona*, etc. el Catálogo que le sigue representa el más rotundo desmentido a las precipitadas afirmaciones de Sánchez Sanz.

(8) El *toro gallumbo* de Loja dejó de correrse hace más de medio siglo.

(9) Sánchez Sanz se pregunta, a continuación, si es posible relacionar esta ausencia de fiestas populares en Andalucía con el predominio de la influencia de las formas cretenses de fiestas de toros que, como se sabe, se inclinó hacia el espectáculo a pie, según se puede constatar contemplando las frescos del palacio de Cnossos. La regresión que propone Sánchez Sanz nada menos que hasta Creta para explicar el carácter espectacular de la dimensión esencial de las corridas de toros es, de todo punto, fantástica. ¿Cómo conectar nuestras fiestas de toros con las destrezas cretenses? Si Adolf Schulten no pudo encontrar nunca pruebas que demostraran que la cultura de Tartessos era el resultado de la emigración de un importante contingente de cretenses al occidente de Andalucía, ¿cómo podemos, así como así, aceptar que el toreo andaluz tenga sus raíces... ¡en Creta!

(10) Hemos contabilizado 170 fiestas populares pero nos aventuraríamos a afirmar que, incluso, dos centenares es un número muy conservador. Estamos seguros de que al socaire de la amenaza de una futura represión administrativa se destaparán muchos pueblos que mantienen prácticamente en la clandestinidad sus fiestas taurinas. Téngase en cuenta que sólo en la Comunidad de Madrid la administración autonómica tiene registradas 153 localidades con fiestas populares de toros.

(11) Recientemente se ha abierto una nueva contradicción representada por ciertos grupos ecologistas que pretenden la prohibición de todas estas fiestas con toros.

(12) Suele extrañar que se corran vaquillas y no novillos a la hora de sacrificar animales en fiestas. Buena parte del ganado que se utilizaba en las fiestas populares es del que se llama de media casta, es decir, no del todo silvestre y que permitía que los machos jóvenes, castrados en su momento, pudieran ser convertidos en animales para el trabajo, bueyes, hoy en total desuso gracias a la mecanización moderna. Por otra parte, las ganaderías, dado que tienen un territorio y un ali-

mento limitados, tienen que controlar su natalidad, por lo que tienen que matar numerosas hembras.

(13) *Recortar* es una de las suertes principales de la tauromaquia navarro-aragonesa. Sin duda alguna, en esta época, los más grandes recortadores se hallan en el sur de Francia puesto que la suerte principal de la corrida camarguesa consiste en recortar al toro para quitarle del testuz los trofeos. Hoy día se celebran numerosos concursos y se entregan codiciados trofeos en el N. de España a los mejores *recortadores*. La tauromaquia navarro-aragonesa gracias al contacto con Francia está en franca recuperación.

(14) Masa de harina de trigo frita en aceite de oliva. Se denominan también, según el lugar, tejeringos, calentitos, etc.

(15) Son una especie de cohete sin varilla que, en lugar de elevarse, corre a ras del suelo y parece buscar los pies.

Bibliografía

Blanco White, José: *Cartas de España*, Madrid, Alianza, 1977 [1972], Col. el Libro de Bolsillo nº 375.

Castilla, Carmen: *Fuego y vaquillas en las fiestas de Gerena (Sevilla)*, Sevilla. 1994, mecanografiado.

Cervantes, Miguel de: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Lib. II, Cap. LXII, Ed. de M. de Riquer, Barcelona, RBA, 1994.

Diccionario de la Real Academia, Madrid, Real Academia, 1994, 2 vls.

Dumont, Louis: *La Tarasque*, Paris, Gallimard, 1987 [1951].

El País, 21-VII, 1996.

Gassier, P.: *Goya. Toros y Toreros*, Catálogo de Exposición, Madrid, Ministerio de Cultura y Comunidad de Madrid, 1990.

Nubet, Natividad: "El toro de fuego en la región valenciana: de rito ancestral a simple diversión" en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, Madrid, 1985, t. XL, págs. 115-128.

Pitt-Rivers, Julian: "Taurolatrías: la Santa Verónica y el Toro de la Vega". Ver Romero de Solís P. (Ed.), 1995, págs. 181-201.

Romero de Solís, P.: "La 'Tauromaquia' de Goya y la invención de las corridas de toros" en *Revista de Estudios Taurinos*, 1995, 2, págs. 149-181.

——— (Ed.), 1995: *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Real Maestranza de Caballería, 1995.

Sánchez Sanz, Mª Elisa: "Fiestas de toros y fuego en el Sistema Ibérico" en *Narria. Estudios de Arte y Costumbres populares*, Madrid, sept. de 1978.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

MOSAICO DE LAS FIESTAS DE TOROS EN PORTUGAL

Luis M. Antunes CAPUCHA
Universidade Nova de Lisboa

Resumen

Independientemente de la particular postura de cada uno sobre las fiestas de toros, existe en Portugal la idea de que ellas apenas tienen una dimensión regional, existiendo como un fenómeno en gran medida circunscrito a las zonas de Ribatejo y del Alentejo. Tal creencia es falsa. Podemos encontrar en las diferentes regiones portuguesas rituales taurinos que conforman una red dispersa por todo el territorio, aunque con diferentes intensidades en cada región. Las diferencias, además, no son sólo de cantidad, puesto que estos rituales adoptan en cada localidad contenidos simbólicos y procedimentales propios. Pero en su conjunto convierten al fenómeno de la tauromaquia en un trazo estructural profundo de la identidad portuguesa.

Veamos, pues, en primer lugar, cómo se distribuyen las fiestas de toros por el territorio portugués y después cómo cambian los significados de las tauromaquias lusitanas de una región a otra y cómo esos significados traducen las características de los tejidos socio-económicos y culturales que las producen. Ese es un trabajo necesario para que, en otra ocasión, se pudiera abrir todo un amplio campo de investigación sobre las relaciones entre los cambios sociales y económicos que actualmente se constatan en la sociedad portuguesa y los patrones culturales que las fiestas de toros representan y significan (1).

* * *

Densidad taurina en Portugal: de Norte a Sur y de la frontera a las islas

Tres principales razones existen para que no siempre sea visible la dimensión nacional de las fiestas taurinas en Portugal. La primera es que no se toma en consideración, la mayor parte de las veces, la convivencia cotidiana con conceptos, valores y símbolos de referencia taurina, de los que son ejemplo cualidades como bravura o mansedumbre, fuerza o flaqueza, ímpetu o cálculo, pasión o moderación, nobleza o traición, verdad o mentira, o atributos como "tener un par de cuernos", tener "cojones negros", "ser una vaca", etc., que los tiempos incorporaron a la cultura, configurando maneras de ser y de pensar que tienen su referencia en la gramática taurina, donde adquieren sentido.

En segundo lugar, cuando se circunscribe el mapa taurino portugués al Ribatejo y al Alentejo, las personas acostumbran apenas a referirse a las "touradas" (2) y corridas de toros formales. Se olvidan de un enorme conjunto de otros rituales taurinos. En alguno de ellos los toros sólo tienen ya una presencia virtual, como ocurre en las bendiciones y procesiones con ganado alrededor de las ermitas en el recinto de las fiestas en honor de San Marcos, santo representado por un toro capaz de amansar a rapaces "díscolos" (3) o en las fiestas donde se comen los trozos de ternera y en las romerías a lugares donde existen extrañas patas de toro impresas en las rocas, como en Gulpilhares.

Otras veces, los toros no son de lidia aunque estén enteros y salvajes, o son metafóricos. Nos referiremos en primer término, a "chega de bois" (4) de las tierras de Barroso y de Montemuro y en segundo lugar, a "vaca de fogo" que se practica en tantas ferias en la zona del Douro Litoral (5).

Por fin, los toros –o las vacas bravas– en carne, hueso y cuernos son elementos centrales en rituales como la "tourada a vara larga" de la zona Este de la Sierra da Estrela y de la zona de Portalegre, las "picadas" del Ribatejo, los "encerros" de casi toda la zona fronteriza central, la "vaca das cordas" de Ponte de Lima, la "tourada a corda" de Isla Terceira, la "capeia raiana" y el "forcao" del término de Sabugal, las "esperas de toiros" del Ribatejo y de la conurbación de Lisboa (Grande Lisboa), los sacrificios taurinos de la margen izquierda del Guadiana, las "touradas a moda alentejana" que se practican en todas las aldeas del Alentejo, con raras excepciones, y, por fin, las "pamplonas" o becerradas de toda la región comprendida entre Lisboa y la zona de Mondego. Así, como se puede ver en el mapa número 1, el territorio presenta un aspecto más cubierto (6). (Mapa nº 1).

Pero existe una tercera fuente que alimenta la creencia falsa con la que comenzábamos. Se trata del desconocimiento de la cantidad de lugares donde, todos los años, se realizan corridas de toros y touradas oficiales, institucionalizadas, reglamentadas por el Estado y promovidas por profesionales.

Ojeando, por ejemplo, el número de corridas que han tenido lugar en un período de siete años (entre 1985 y 1991) en plazas de toros de todo el país, verificamos que abarcan a la totalidad del territorio (7).

En un primer grupo de localidades podemos colocar las plazas en las que se celebran más corridas durante la temporada y que alimentan, por decirlo así, el campo profesional. Tales son los casos de Lisboa, Nazaré, Angra do Heroismo, Moita de Ribatejo, Vila Franca de Xira, Alcochete, Montijo, Santarém o Setúbal. En lugares como Abiul, Aldeia da Ponte, Alcácer, Figueira da Foz, Espinho, Viana do Castelo, Terrugem, Urrós, Barquinha, Azambuja, Evora, Beja, Vila Viçosa, Arruda dos Vinhos, Cascais, Estremoz, Cartaxo, Almeirim, Alpiarça, Sobral de Monte Agraço, Malveira, Alter-do-Chão, Portalegre, Elvas, Salvaterra y muchas otras en el Ribatejo y en el Alentejo, se sitúan las plazas que organizan regularmente corridas, aunque sea en número limitado, constituyendo así un segundo grupo.

En muchas otras localidades, que van desde ciudades relativamente grandes como Guimarâes y Guarda hasta las aldeas más pequeñas, las corridas se organizan en plazas desmontables, a las que acude un público local y regional que alcanza, a veces, cantidad suficiente para repetir corridas en uno o dos años. De esta manera en algunos casos la plaza desmontable vuelve varios años consecutivos.

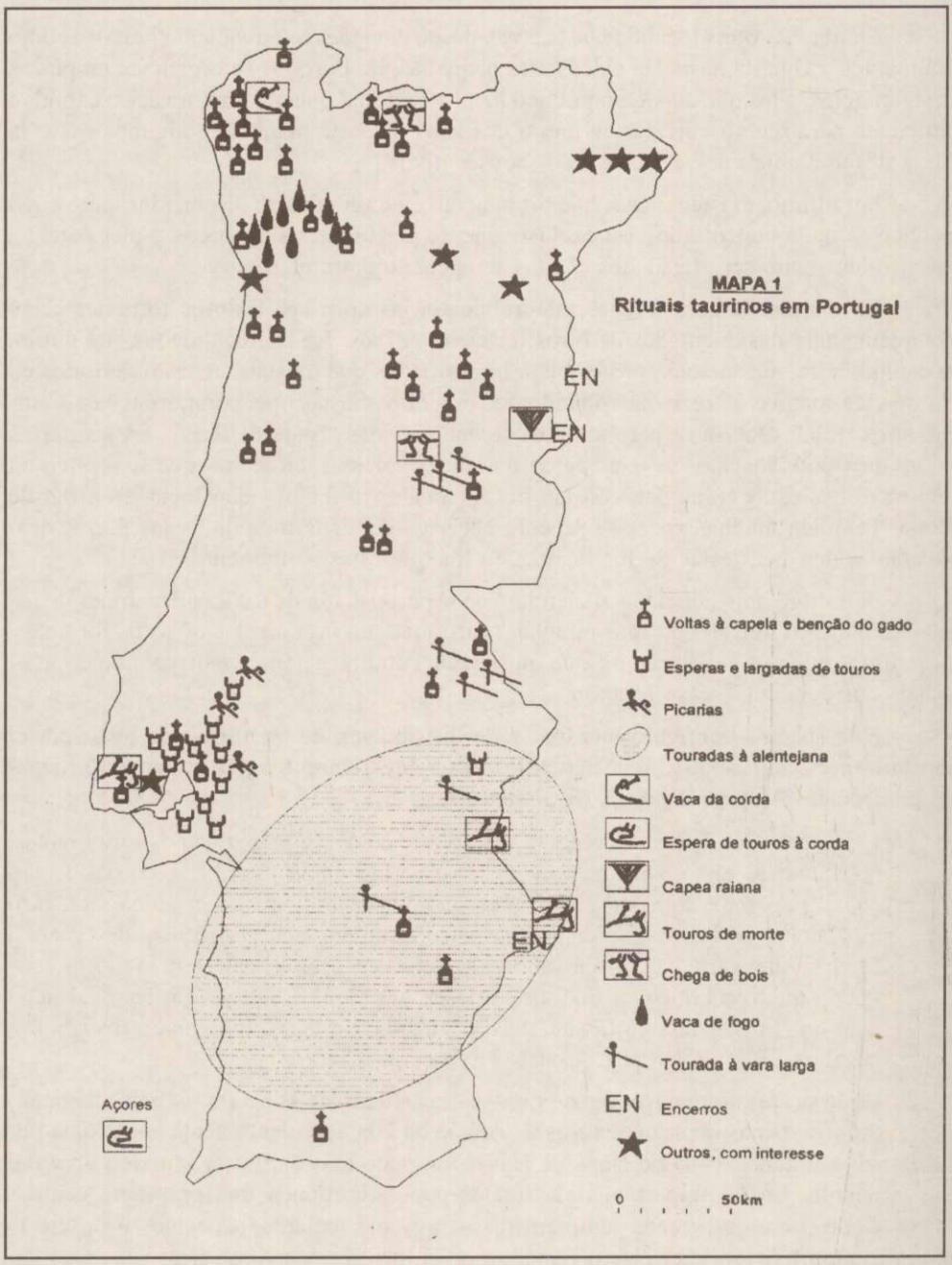
Por último, existen plazas que promueven un gran número de corridas, pero cuyo público se halla constituido casi exclusivamente por turistas simpáticos y dispuestos a pagar dinero para ser engañados. Todas se encuentran en el Algarve.

En las plazas para turistas, naturalmente, las corridas de toros formales están completamente desvinculadas de otros festejos taurinos. En las localidades que nutren el campo de la tauromaquia profesional, lo normal es que existan fechas o períodos en los que las corridas se realizan coincidiendo con otras fiestas, que comportan casi siempre otros rituales taurinos, pero también se dan corridas "fuera de feria". En las plazas en las que todos los años se dan apenas una o dos corridas, en fechas que se repiten un año tras otro, éstas coinciden con las fiestas locales, o incluso dan lugar a un día de fiesta. También muchas veces se procura hacer coincidir la tourada en las plazas desmontables con las fiestas de los lugares en los que éstas se montan.

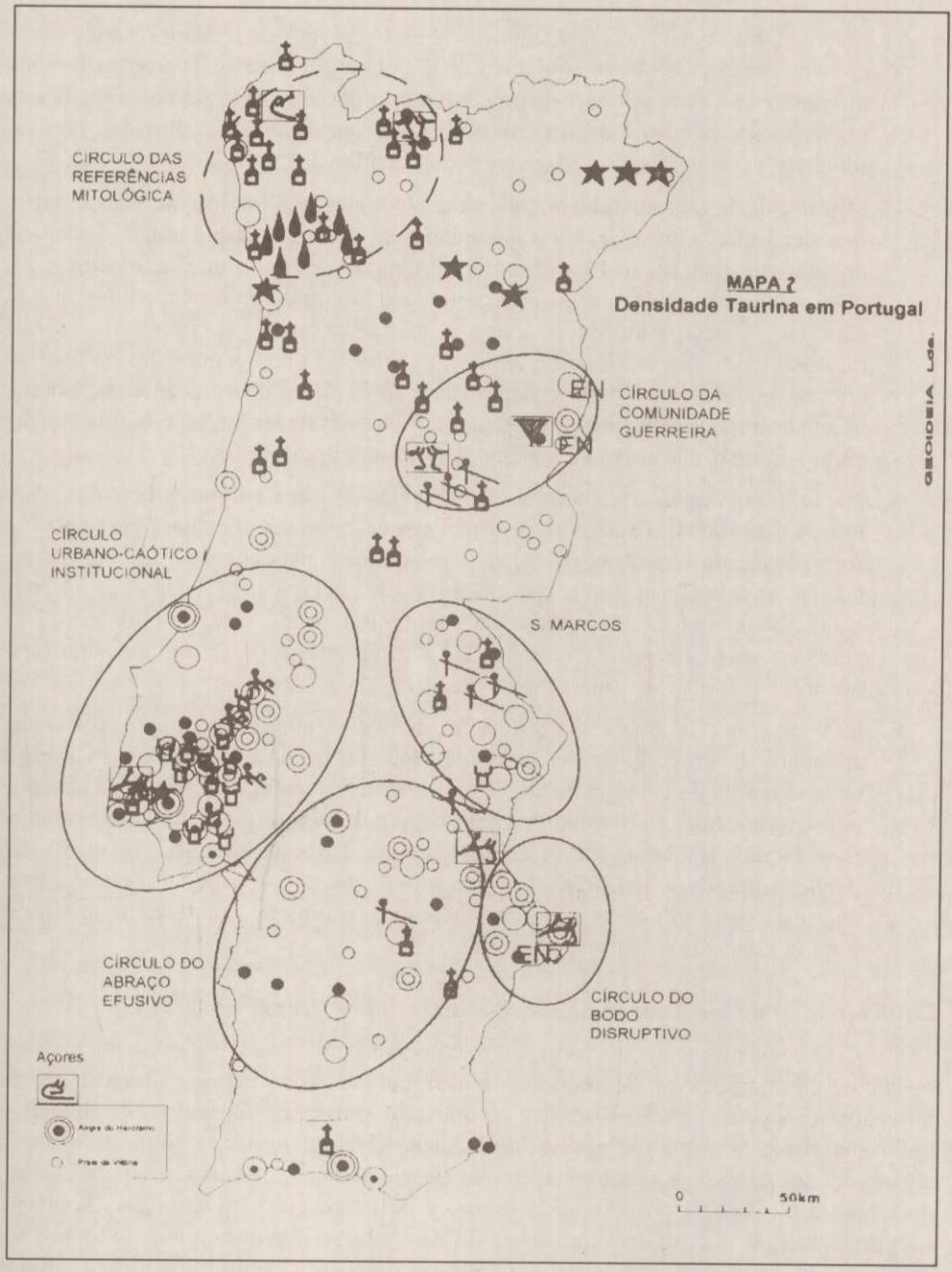
Si prolongamos un poco el ejercicio de superposición de las localizaciones de los rituales taurinos de carácter más popular e informal con las corridas de toros formales, advertimos que nos encontramos ante un sistema comunicacional de dispersión e intensidad considerables (véase Mapa nº 2).

Este sistema configura una lógica de distribución de las fiestas de toros por el territorio nacional que distingue seis tipos (o círculos como los llamamos en el mapa) de relación festiva con los toros (8). Estos son:

1. Un círculo donde las referencias al toro bravo son ya más o menos mitológicas, bien cuando el toro aparece en público, como en la "vaca das cordas", bien cuando aparece domesticado y compitiendo, en nombre de la aldea, con otro toro, como en Barroso, o cuando se transforma en vaca pirotécnica destinada a finalizar las verbenas, dispersando al pueblo en folía y, así, generando la confusión que reconduce, al final de la fiesta, al orden. El ámbito profesional tiene aquí una presencia significante más localizada, así como lo tienen otros rituales taurinos. Estamos en el Litoral Norte y en el Minho.
2. En la orilla interior fronteriza y en las zonas Este de la Sierra da Estrela encontramos apenas la plaza de toros de Aldeia da Ponte, recientemente construida por sus habitantes, y la de Nave de Haver, un poco más antigua y también obra del pueblo. En contrapartida, los rituales populares tienen una presencia central. Como veremos, tienen también trazos muy particulares, asociados a un cierto comunitarismo guerrero, originado por la localización fronteriza.
3. Descendiendo por la frontera hasta el alto Alentejo, la tauromaquia institucional pasa a ser una referencia legítima del ambiente cultural y social. Aunque insu-



Mapa nº 1. Rituales taurinos en Portugal (Apud. Luis M. Antunes Capucha)



Mapa nº 2. Densidad taurina de Portugal (Apud. Luis M. Antunes Capucha)

ficiente para ocupar un lugar importante en los planes de los empresarios taurinos –no olvidemos que la población de toda la región apenas sobrepasa las cien mil personas–, la zona contiene un conjunto importante de plazas de toros donde regularmente se realizan corridas. La mayor parte de ellas coinciden con las romerías y fiestas de San Marcos o con corridas de "vara larga".

4. Más al Sur, la tauromaquia adquiere un papel aún más importante. Casi podríamos decir que la mayoría de las localidades de la margen izquierda del Guadiana no sobrevivirían sin su fiesta taurina –y también religiosa que casi siempre incluye el sacrificio del toro, que se ofrece a la comunidad de hombres que lo adoran–. Muchos indicadores –hasta el hecho de ser una región productora de toreros– lo confirman. Uno de ellos es el esfuerzo que las poblaciones han hecho, en muchos casos, para construir sus propias plazas de toros de mampostería, donde después, desgraciadamente, pocas funciones tienen lugar, por el hecho del enrarecimiento de la población que determina el paisaje local.
5. Por todo el Alentejo, además, se dan corridas de toros en plazas cerradas. Pero lo que más llama la atención es el número de touradas al estilo alentejano. No sólo porque no hay fiesta de aldea que dispense unas cuantas. También porque las fiestas se realizan sin un gran pretexto. La duda que nos queda es si, en otras condiciones –mayor masa crítica de público potencial– no sería el deseo de las personas sustituir ciertas "touradas" al estilo alentejano por touradas con rejoneadores y forcados o matadores.
6. Exactamente donde la masa crítica de público es mayor, el campo profesional encuentra la base de su mayor opulencia, construida a pesar de una pésima calidad media de los organizadores e intervinientes en el espectáculo, a costa de una enorme buena voluntad del público y del cuerpo que los forcados dan al espectáculo. Hablamos de la conurbación de Lisboa. Aquella, por otro lado, donde la grandeza de las ferias taurinas no dispensa las "esperas" de toros, productoras, entre otras cosas, de un ambiente favorable a la cultura de la afición y de la adhesión a los juegos con toros.

La diversidad de las Tauromaquias Populares en Portugal

Como nos propusimos, veamos pues cómo varían de una zona a otra los sentidos –o mejor, la composición de sentidos– que la cultura tauromáquica comporta. Sería imposible proceder aquí a un análisis comparado exhaustivo de todos los rituales y todos los sistemas culturales locales/regionales. Elegimos, pues, a título explicativo algunos de los casos más notables, como las fiestas de Ponte de Lima, de Ilha Terceira, de Lageosa da Raia, y de Aldeia da Ponte, y de la margen izquierda del Guadiana. Elegimos además el caso de Vila Franca de Xira, por su mayor complejidad y por ser emblemático en el conjunto del país, queriendo demostrar cómo no sólo los sentidos cambian de un lugar a otro, sino cómo la cultura tauromáquica puede construir la gramática en la que se expresan elementos tan contradictorios como los que modelan las sociedades.

Vaca das cordas en Ponte de Lima

Ponte de Lima es sede de un término del distrito de Viana Do Castelo, en el Alto Minho. Es una región campesina, francamente industrializada, pero desde donde salen diariamente migraciones pendulares hacia Viana do Castelo o hacia el Val do Ave. Como ocurre en el resto de toda la región, por tanto, emerge centralmente un régimen económico y social basado, en gran medida, en la pluri-actividad y en el pluri-beneficio. El turismo –en la que la "vaca das cordas" es utilizada como atractivo– es, por otro lado, una fuente de recursos por la que las autoridades locales apuestan. Actualmente, quien organiza la fiesta es una comisión nombrada por el Ayuntamiento (Concejalía de Turismo) que soporta los gastos, substituyendo a los molineros que, como reza la tradición, lo organizaban antiguamente por encargo municipal. A este cambio acompaña también el desarrollo de registros escritos sobre el origen de las fiestas, que contribuye a fijar una versión oficial, aunque no anulen completamente algunas ambigüedades o versiones contradictorias. Las ambigüedades empiezan ya porque la vaca es un buey. Además apreciado por su tamaño más que por cualquier otro atributo.

En segundo lugar, la "vaca das cordas" es parte de una fiesta mayor donde se incluye la procesión del Corpus Christi, así como el "boi bento" (buey bendito), símbolo de fertilidad y fortuna, rodeado de las folias (9) como si fuera Apis y con alegorías a la lucha del bien y del mal (San Jorge y el dragón).

Un tercer aspecto de ambigüedades se refiere a la representación del origen de la fiesta. Según la versión oficial, la tradición tendría su base en un episodio remoto en el que una vaca pagana (tal vez mitraica) habría sido expulsada del templo cristiano. En la versión popular que se cuenta en la localidad, habría ocurrido precisamente lo contrario. Los moros invadieron el templo y fueron expulsados por una vaca brava, que aún hoy se celebra en la ventana de la iglesia donde el toro es regado con vino. Otros, en la búsqueda de otra explicación más erudita y esotérica, como tendría que ser la explicación a una fiesta taurina en una zona donde no se quiere admitir que exista afición, evocan al buey Apis, a casi toda la mitología egipcia, griega y fenicia y lo que sea necesario, para conseguir atribuir un origen verosímil a la "vaca das cordas".

Lo más importante, sin embargo, para los participantes, no parece ser el origen de la fiesta, sino la participación en una tradición distintiva; subrayando la expresión distintiva. La "vaca das cordas" atrae a miles de forasteros, tantos como, en Portugal, no se reúnen en ningún sitio para ver a un toro. Éste sale de un corral improvisado en uno de los extremos del pueblo atado con tres cuerdas y recorre un camino predeterminado por las calles del pueblo hasta la iglesia mayor. En una de las ventanas de la fachada se le ata a las rejas, después de haber dado tres vueltas al exterior del templo. (Figura nº 1). Seguidamente es regado con vino, se corta una de las cuerdas y con las dos restantes es conducido hasta la fuente, a la que también rodea por tres veces, y por fin hasta la ribera del río Lima. Por el camino atropella, marra, embiste, provoca pánico y desbandada. Tradicionalmente a la "vaca das cordas" se la mata en el corral y se vende la carne para comidas rituales en familia o con amigos.

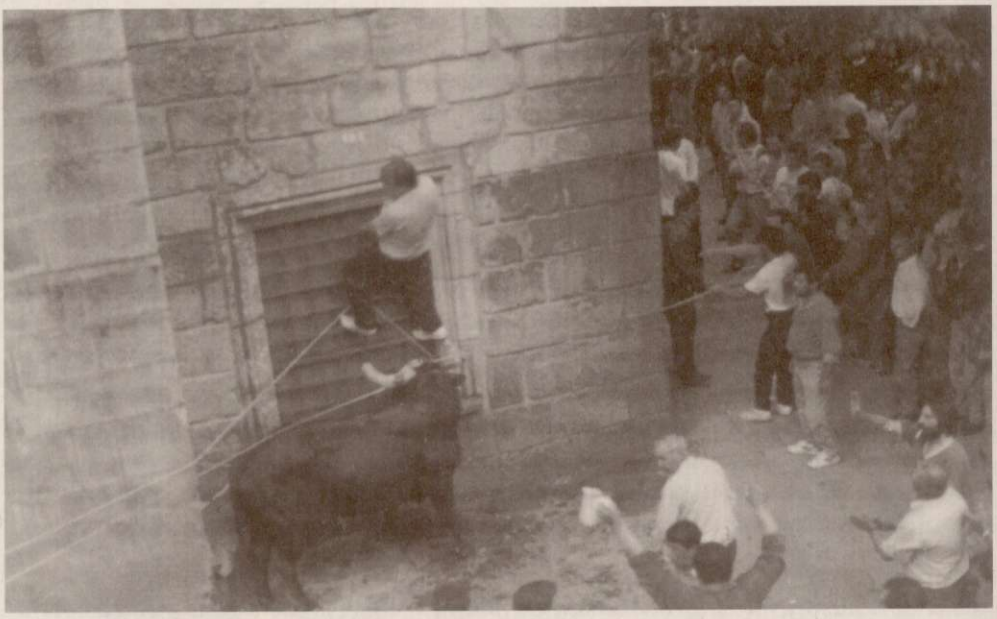


Fig. nº 1. La «vaca das cordas» en Ponte do lima (Viana do Castelo, Portugal) (Fot. de Luis M. Antunes Capucha)

El ambiente efusivo empieza a caldearse antes de que el toro salga a las calles, con los cohetes, el frenesí, la inquietud revelada en los encuentros en los bares, tascas, y cafés, la recepción a los familiares emigrados, la llegada de los forasteros, y la excitación de la espera. El bullicio sólo se acalla muy entrada la noche, cuando los lugareños construyen la alfombra de flores por donde pasará la procesión del "boi bento".

De toda la fiesta sobresale, por un lado, la referencia a los moros, importante en toda la región, que guarda en la memoria de los tiempos en los que era tierra de nadie y los árabes eran el enemigo demoníaco, sujeto a manipulaciones tan contrastadas como las de las versiones populares y oficiales del papel de los fieles de Alá en la tradición de la "vaca das cordas".

Por otro lado, es de resaltar una creciente participación femenina por parte de las mozas solteras, fácilmente distinguibles, en lugares próximos al peligro.

Nos queda también la versatilidad del rito, que lo vuelve capaz de adaptarse a las nuevas necesidades de la comunidad. La verdad es que actualmente, al toro de la "vaca das cordas" sólo se le mata y se come después de haber sido exhibido en el campo de juego de los Limianos, propiciando así un beneficio suplementario que es ese otro elemento identificativo del pueblo: el fútbol. Pero principalmente la "vaca das cordas" es pura diversión. En el decir de la prensa local, verdaderamente todo se resume a unos tropezones, correrías, bravatas, moratones, tropelías... En fin, todo el pueblo, hombres y mujeres riéndose con delirio y entusiasmo colectivo, en medio de las desbandadas

colectivas y caóticas. ¿No parece, la pura diversión, ser una buena razón para mantener el ritual?

Tourada a corda en Ilha Terceira

En Ilha Terceira las "toiradas a corda" son cosa seria, son realmente el acto social por excelencia de la sociedad de esta isla. Los toros son el emblema de los terceirenses, que crecen con ellos, se adhieren a una ganadería como símbolo de pertenencia, en las touradas se consigue novio y casamiento, y la diversión está asegurada. Todo parece transcurrir con los toros, y por eso cuando los toros corren por la calle, la isla se paraliza para dejarlos correr.

Los terceirenses asumen, en el contexto de las rivalidades del archipiélago de Azores, la razón de afecto a los juegos de toros. La verdad es que las "touradas" son una institución central en la isla, no sólo debido a la importancia emblemática (10), sino también por el tiempo que ocupa, por las energías y recursos que moviliza y por las funciones de local de encuentro estratégico que desempeña.

Ese efecto se traduce en la calidad de los carteles de la feria de San Juan que, todos los años, en tres o cuatro ocasiones, da lugar a llenos totales en la plaza de toros de Angra do Heroismo. Sin embargo, el elemento más preponderante de las fiestas taurinas en las islas son las casi setenta *touradas a corda* que todos los años se realizan. Durante ciertas etapas de la primavera y del verano es raro el día en que no haya una "corda"en una localidad a donde se dirigen gran parte de los habitantes de la isla. La limitación que existe en este sentido, consiste en la regla de no celebrar dos touradas el mismo día en el mismo término.

En una *tourada a corda* se suelta al toro por la localidad con los cuernos embolados y atado con una cuerda larga que los vaqueros del ganadero sujetan por un extremo, de forma que controlan las embestidas (por ejemplo, permitiendo o evitando el acceso a determinada persona, para que la coja o evitar la cogida). Los vaqueros no pueden permitir al toro que sobrepase dos rayas pintadas en el suelo, a ambos lados de la calle. Todos los daños producidos al pasar los límites de estas rayas son de total responsabilidad del ganadero.

Las personas llaman al toro, lo incitan y escapan de él de forma más o menos desordenada, mientras que algunos especialistas lo torean con un paraguas o lo quiebran a cuerpo gentil. Incluso algunos no especialistas pueden probar con uno u otro cambio o quiebro, por ejemplo, si quieren impresionar a alguna chica de la asistencia (11).

Los toros son apreciados en función del juego que dan. Cuanto más capaces sean de correr, saltar, embestir, subir barreras, perseguir, tanto mejor (12). Más diversión proporcionan y más emoción crean debido al peligro que representan. Cada toro tiene entonces un valor y un precio específico. Tienen, también, una identidad y un nombre (el "Cara Branca", el "19", el "Toro de Victor Mendes", son ejemplos de nombres de toros) elegidos en base a algún atributo específico o a algún episodio de su vida.

Las "touradas" son organizadas por las Comisiones de Fiestas, las cuales, previamente, consiguen de los vecinos los medios necesarios (13). Cada comisión alquila los toros a uno de los cinco ganaderos de la isla. Por determinado precio se alquilan ciertos toros. Los toros más apreciados, que han dado prueba de mayor número de "cordas" (algunos llegan a realizar más de 60), son los más solicitados.

Pero un grupo de vecinos, o una sola persona, puede no ser partidario del ganadero elegido por la Comisión. O pueden no haberle gustado los toros, o puede simplemente querer hacerse notar. En cualquiera de estos casos puede organizar, a su costa, una nueva "tourada", con otros toros de otro ganadero.

Realmente, este sistema representa una competición por el prestigio entre aldeas, entre grupos de vecinos o entre personas individualmente (14). Se trata, por tanto, de un elemento principal de la estructuración de las relaciones y de las clasificaciones en la sociedad terceirense.

La introducción creciente en las ganaderías de la isla de toros llamados de sangre española, oriundos de Portugal, es una manifestación de los cambios que ocurren actualmente en la estructura de la fiesta. Pero esa transformación traduce dinámicas mucho más amplias. Ya que estos toros se prestan peor a los resultados esperados en las *touradas a corda,* pero mejor en las corridas de toros en la plaza. Sin embargo, es de estas últimas de las que se espera una mayor contribución a la economía de la isla, a través del turismo.

De manera que, si las tradicionales *touradas a corda* aunaban a la sociedad campesina, la actual tauromaquia terceirense se combina con la apertura a nuevas actividades, que la disolución de la insularidad, aunque lenta, viene trayendo. La apuesta que los lugareños, incluyendo las autoridades, realizan en la feria taurina de Angra do Heroismo y el esfuerzo de su promoción en el exterior representa bien esa nueva actitud.

Capea raiana

La capea raiana es un ritual de paso a la edad adulta de los jóvenes de ciertas aldeas del término de Sabugal. El día de esta fiesta, que ahora es siempre en el mes de agosto para permitir la participación de los emigrantes, los toros que han sido alquilados en España se colocan en un recinto, previamente acordado, a campo abierto. Centenares de personas de la aldea donde la capea tendrá lugar y de toda la región se dirigen hasta el recinto a caballo, y si no lo tienen, andando, en moto, en coche, o de cualquier forma, para que con la ayuda y orientación de los más profesionales, y con la ayuda también de los cabestros, traigan los toros hasta los corrales.

Cerca de la aldea el cortejo de jinetes y toros en tropel inicia una galopada que los conducirá, en medio del griterío de los que esperan, hasta los corrales. A este ritual se le llama "encerro" y de su calidad (número de jinetes, capacidad para dirigir los toros sin que ninguno se desvíe, espectacularidad, etc.,) depende en buena medida los criterios de apreciación de la capea.

Los corrales se improvisan en las traseras de una casa de la calle principal de la aldea, conformándolos con carros de bueyes, remolques de tractores, o entablados que garanticen la constitución de una plaza cerrada.

Una vez encerrados los toros, sale el buey de prueba. Éste será lidiado más o menos de la misma forma en la que lo serán los otros por la tarde. El instrumento de la lidia es el "forcao". El "forcao" está compuesto por una vara de casi veinte centímetros de diámetro y siete metros y medio de larga, cruzada en su extremo con otra vara idéntica. Las dos varas van atadas con otras más pequeñas colocadas de tal manera que forman un triángulo cuya base es una vara transversal (cuyas puntas se prolongan más allá del punto de intersección con los lados), y el vértice está constituido por la punta posterior de la vara longitudinal. En la base del triángulo, en el punto donde se insertan las varas laterales, salen las "galhas", pequeños palos salientes donde el toro deberá embestir. (Figura nº 2).

El "forcao" es empuñado por casi treinta mozos que se colocan en las líneas exteriores e interiores de los lados del triángulo y en el interior de la línea definida por la base. Es dirigido por un timonel que, a través de la movilidad del extremo posterior del eje longitudinal, llamado "rabiche", orienta el aparejo hacia el toro, deteniendo las embestidas e impidiéndole atacar por los lados.

Cuando el toro desiste de luchar, el "forcao"se coloca en el suelo y los mozos comienzan a "recortar" al toro a cuerpo y a correr a su alrededor hasta cansarlo. Después lo sujetan saltándole todos encima.

Estas operaciones están reservadas estrictamente a los mozos del pueblo aunque durante la capea de la tarde, los "mordomos" de la fiesta lanzan un toro "a los de fuera". Con el aumento de la emigración y el aumento de posibilidades de no conocerse todos los "de la tierra", cada aldea adopta para la identificación de los suyos un conjunto de medidas, incluyendo controles de distribución de camisetas, gorras, y pañuelos con señas de la localidad.

La fiesta está organizada por los "mordomos", dos mozos que se ofrecen cada año. Recientemente aparecieron las "mordomas", dos mozas por lo general hijas de emigrantes que quieren ver reconocido, a través de sus hijas, el derecho a participar en la organización de la fiesta de su pueblo. La atribución de toda la responsabilidad de la fiesta a cuatro jóvenes constituye una verdadera escuela de participación y responsabilización.

Además de la organización de la fiesta –que incluye alquilar los toros, contratar conjuntos musicales, hacer el programa, entre muchas otras cosas– los "mordomos" tienen más responsabilidades. Por ejemplo, ellos deben llevar la "galha", el sitio de mayor riesgo en el "forcao", para recibir al primer toro. También son ellos los que inician, a caballo, un desfile con el tamborilero, los jóvenes solteros provistos de alabardas y lanzas en dos filas y en marcha militar y algunos casados cerrando el desfile. El cortejo recorre las calles del pueblo y entra, según un recorrido predefinido, en la plaza donde el público aguarda el inicio de la capea. Éste es precedido por una petición



Fig. nº 2. El «forcao» en acción. Capea «raiana» de Sabugal (Portugal)
(Fot. de Luis M. Antunes Capucha)

de autorización hecha por uno de los "mordomos" al militar de mayor rango presente entre la asistencia o, en la ausencia de un militar, a otra autoridad.

Todos estos elementos rituales, a la par del propio "forcao" y del hecho de que tenga que ser manejado "a paso certo" (15), indican el origen guerrero de la "capea raiana", que tendrá como antecedentes viejas milicias civiles necesarias en una región tan frecuentemente atravesada por ejércitos invasores (16). El mismo origen tendría la tradición que manda a los casados preparar pequeñas varas con aguijones en la punta, para picar al toro desde refugios donde se protegían, como si los animales representasen a caballeros y ellos mismos fueran guerrilleros que los lancean para luego esconderse inmediatamente.

Tales orígenes, no obstante, no explican bien la afición actual a las capeas. Ciertamente las capeas sólo se realizan aún porque las tropelías, la espectacularidad, el peligro que conllevan y las emociones que despiertan lo justifican. Y también porque representan un símbolo de identidad de la región y de cada pueblo. La competición y el consumo suntuoso son, de hecho, elementos importantes en las "capeas raianas". Cada aldea intenta realizar una capea mejor que la vecina pero, al contrario de lo que ocurre, por ejemplo, en las islas Azores, donde la rivalidad se verifica generalmente entre vecinos, en el término de Sabugal es entre los colectivos de las comunidades aldeanas. Tal rivalidad tiene su máxima expresión en el concurso del "forcao" que,

todos los años, se realiza en la plaza de toros de Aldea da Ponte, que se abarrota –en el sentido literal de la palabra– de gente organizada en "claques" para apoyar y ver ganar a su aldea.

Por otra parte, que los elementos de origen más antiguo sólo se mantengan para poder ser utilizados actualmente, lo prueban los cambios que se están operando. Citemos, por ejemplo, la realización de la capea de Aldea da Ponte en una plaza de toros. Citemos además, el acceso de muchachas a "mordomas", fruto directo de la emigración y de la necesidad de dar oportunidad de participación a padres que no poseen hijos varones. Citemos, en tercer lugar, el propio cambio de las fechas de las fiestas hacia una época en la que los emigrantes pueden estar presentes. Citemos, por fin, el hecho relevante de que, aun en contradicción con los discursos más tradicionalistas, las mujeres estén superando diversas trabas, hasta el punto de ya manejar el "forcao" y participar en el desfile con alabardas.

Sacrificios taurinos

En la margen izquierda del Guadiana tienen lugar algunos de los más interesantes rituales taurinos portugueses, singularmente por la inclusión de sacrificios bovinos. Las fiestas en las que se integran dichos rituales son, por tanto, relativamente diferentes unos de otros, aunque posean algunos elementos en común.

Entre esos elementos comunes se cuenta el origen. Estos rituales parecen tener raíces en reuniones comensales organizadas por la donación al pueblo por parte de una familia latifundista (17) de un animal que primero era corrido y después muerto y comido (18). En varias localidades esta tradición, aun habiendo evolucionado divergentemente, aparece todavía bastante nítida. Referiremos dos como ejemplo, omitiendo sin embargo su nombre para evitar intervenciones prohibitivas por parte de las autoridades. Les llamaremos "Montalto" y "Ravinas".

En "Montalto" la fiesta es organizada por la "mesa da misericordia" compuesta de forma relativamente estable, aunque se verifiquen algunas rotaciones justamente debido al desgaste provocado por la fiesta. Entre tanto, una misma persona puede mantenerse durante más de una década en la organización.

El ritual taurino se prepara en el verano, en el patio central de un castillo. Se inicia con el riego del piso por los bomberos, al tiempo que los muchachos se preparan para jugar con el toro. Antes de la salida de éste hay una "tourada a alentejana". Ésta consiste en una forma de correr vacas bravas (en este caso un número que ronda las cinco, una de cada vez) recortándolas (19). Preferentemente, los muchachos que recortan las reses procuran que los persigan hasta la barrera en un punto donde se sitúan las muchachas solteras.

El elemento central de la "tourada" es, consecuentemente, la "pega" (20), a cargo de un muchacho cada vez, que puede recibir ayuda de amigos. El valor de la suerte varía en función del poder y la maña de la vaca.

Una vez corridas las vacas sale el toro. Éste es también recortado e incitado a embestir hasta los burladeros o hasta la barrera, pero sólo en raras ocasiones es "pegado", aunque haya personas que aún recuerden a ciertos "pegadores" que no dejaban un solo toro por "pegar".

A continuación el toro es amarrado con una cuerda (21) y sometido, después de mucha briega, junto a una piedra de molino incrustada en la barrera, y después es muerto con un golpe de "choupa" (22). (Figura nº 3). Seguidamente empieza a ser descuartizado, para lo que es colgado como si estuviese crucificado cabeza abajo en la propia plaza. (Figura nº 4). La carne se vende en la aldea y es comida por cada una de las familias que adquieren una pieza del animal (23).

Por la noche hay una verbena con fuegos artificiales y baile, y al día siguiente tiene lugar la procesión del "Senhor dos Passos" y una salva de miles de cohetes.

En Ravinas, por el contrario, la procesión inaugura la fiesta en una fecha fija a finales de Agosto. Se trata, ciertamente, de una de las fiestas más desenfadadas e intensas del territorio nacional. La supresión del orden y la creación de la excepción se constatan por el hecho de que hay padres que se despiden de la familia hasta el fin de la fiesta. La dimensión excesiva se nota por el ambiente musical y la embriaguez colectiva que caracterizan a toda la población, en esta época verdaderamente invadida por forasteros.

Todo el proceso es organizado por una comisión integrada por cinco muchachos u hombres jóvenes, que la preparan desde el año anterior, por lo que acompañan a la antigua comisión para aprender los principales pasos a dar. Durante el año van organizando varias iniciativas destinadas a recaudar fondos. La comisión es elegida cada año por la del año anterior, según un modelo en la que cada miembro invita a otro, sin ningún tipo de acuerdo. Independientemente de las simpatías personales, el grupo se formará y deberá funcionar de forma totalmente solidaria hasta el final de la fiesta.

Debemos advertir que estamos hablando de una organización compleja, que abarca una procesión, cuatro corridas de toros (24), cuatro bailes de grandes dimensiones –para los cuales se contratan conjuntos españoles caros y capaces de provocar "frisson"–, ocupación de espacios, construcción de "tabuados" (25) en la plaza central (o de la iglesia) donde se realizan las corridas, entre muchas otras actividades. Los presupuestos ascienden a muchos millones de escudos y cada comisión tiene como ambición principal conseguir una fiesta brillante y dejar más beneficios que la comisión anterior. Aunque reciban fuertes apoyos del Ayuntamiento (26), los jóvenes que componen la comisión hacen en ella un verdadero noviciado de responsabilización en la vida en común y de participación en las instituciones.

Cada día las fiestas se inician con un encierro. Se sueltan dos toros, uno de cada vez, desde uno de los extremos del pueblo, subiendo una ladera entre la excitación de los presentes, que siguen delante o detrás guardando las debidas distancias, o se esconden en los portales y gritan desde las ventanas. El toro desemboca en la plaza de la



Fig. nº 3. La «choupa». Un carnicero apuntilla al «Toro de Montalto» después de haber sido toreado (Fot. de Luis M. Antunes Capucha)



Fig. nº 4. Momento en que se inicia la crucifixión del «Toro de Montalto» (Fot. de Luis M. Antunes Capucha)

iglesia, que está cercada por tablas y cubierta de arena. La plaza se vuelve caótica con las desbandadas más o menos comprometidas de los mozos –y también de algunas mozas– y los gritos de los que asisten desde las gradas. Tranquilizado con la presencia de dos cabestros, el toro se para y, en una complicada operación, es atado con una cuerda e introducido dentro de un corral construido en las gradas. Una vez encerrados los dos toros, la gente sale de la plaza y se va a comer y a beber a las tascas, tabernas y asociaciones que existen en gran número. Hasta hace pocos años, tenía lugar una especie de subasta de carne, en la cual participaban los carniceros de la región (27).

Por la tarde se reponen fuerzas con una siesta, que dura hasta poco antes de la corrida. Sobre las cinco de la tarde las personas empiezan a llegar a la plaza de la iglesia, parándose para beber vino o cerveza en las tascas o en las dos asociaciones existentes en la plaza (28). Momentos antes de iniciarse la corrida los bomberos mojan el recinto y los presentes bromean con el baño recibido o por recibir.

La corrida comienza con el "passeio" encabezado por la Comisión de las fiestas, seguida de los matadores y peones de brega, por lo general contratados en España, vestidos con trajes de luces. La banda de música acompaña el desfile.

Los toros son lidiados como en España, si exceptuamos la suerte de varas, que aquí no se realiza y teniendo en cuenta que en la arena permanece, durante la faena, una buena parte del público. Después del arrastre del toro una vez estoqueado, al torero se le premia (con una o dos orejas e incluso el rabo, conforme a su mérito en la lidia) en función de la faena y de la estocada, o es abroncado hasta casi la agresión, en el caso de haber toreado mal (especialmente si no mató bien). Muertos los dos toros, la fiesta continúa con espectáculos musicales, más vino y cerveza, baile, discotecas, paseos por la calle, hasta el amacecer, hora de volver al nuevo "encerro", prosiguiendo así las fiestas hasta el primer dia de septiembre, en que se inician las primeras funciones de la nueva comisión.

Naturalmente, los juegos de toros tienen una importancia en Ravinas que transciende sobradamente los días de fiesta, constituyendo un elemento central del universo simbólico local, tanto más cuanto que la singularidad de los rituales taurinos le confiere una distinción a nivel nacional que compensa el retroceso, la marginalización económica y social a la que toda la región –una de las más pobres y vulnerables de Portugal– está, cada vez más, sujeta.

Touradas a alentejana

El Alentejo, como bien se sabe, es globalmente pobre. En proceso de desertización, con un tejido productivo muy poco competitivo, dependiente de apoyos externos y fuertemente afectado por el empleo precario y por el desempleo, resaltando en nuestros tiempos los signos de subdesarrollo que lo caracterizan por estar más resaltados tradicionalmente. Pero también es muy común la referencia a la riqueza de las tradiciones culturales, como si así se pudieran sustituir las carencias cotidianas y materiales por abundancias excepcionales y simbólicas.

Uno de los elementos más presentes, por todo el Alentejo, de esas tradiciones son los festejos con toros. "Toureio es grandeza" y los juegos de toros son el principal devaneo aristocrático (29) de los pueblos de casi todas las poblaciones alentejanas.

Pero como los recursos son pocos, en vez de las "touradas" formales, se organizan "touradas a alentejana", más baratas, en todos los lugares pequeños, pueblos y aldeas que no soportan más que los respectivos costes. En algunos sitios en períodos de mayor afluencia, el pueblo y las "autarquías" aún se lanzaron a la construcción de las plazas de toros y en la organización de "touradas" con profesionales (30). Pero en muchos de esos locales, en la plaza se celebran ahora "touradas a la alentejana" iguales a las que se organizan en ruedos improvisados en paseos y plazas de las poblaciones.

La "tourada" es idéntica a la descrita en Montalto. En algunos sitios, como Terena (31), es tradicional que se ofrezca un premio monetario a quien en primer lugar "pegue", solo, a una vaca. El valor del premio se negocia tácitamente entre los muchachos y quien lo ofrece, en la medida en que sólo cuando los primeros entienden que el premio alcanza un valor adecuado a las dificultades que la vaca presenta, la "pega" se intenta, como si aún estuviéramos en el antiguo mercado donde se contrataba a los jornaleros para el trabajo en el latifundio agrícola.

Esperas de toros y corridas en Vila Franca

Se realizan cada año siete "esperas" de toros en Vila Franca de Xira, dos al principio de verano, el primer fin de semana de Julio, durante las fiestas del "colete encarnado" y cinco a la entrada del otoño, en la primera semana de octubre. Constituyen la fiesta mayor de la región del área metropolitana de Lisboa.

Para los vilafranquenses esas fechas son las referencias en la división del tiempo, que se cruza con el otro, el del horario general y oficialmente reconocido, hasta el punto que divide el planteamiento de vacaciones: se reservan siempre unos días para la feria de octubre porque día de fiesta es, siempre, día de no trabajo. Es también día de reunirse toda la comunidad, incluyendo los emigrantes que regresan a su círculo de origen, y los inmigrantes que en las "esperas" de toros van aprendiendo los juegos, los trucos, los valores, las representaciones, los mitos, las percepciones y el sistema de lugares físicos y sociales que constituye la cultura local.

El día de la "espera" los toros son transportados en cajones (32) hacia los corrales situados en uno de los extremos de la ciudad. En las calles, la gente aguarda con cierta ansiedad los cohetes que anuncian el inicio de la "espera". Entonces los toros, cinco en cada "espera", conducidos por "campinos" y encuadrados por una manada de siete cabestros, se lanzan en tropel atravesando toda la ciudad (33), por en medio de las personas que corren, gritan y provocan. La "espera" acaba en la plaza de toros, donde los animales son encerrados. (Figura nº 5).

Después se sueltan, uno a uno, por las calles, donde los jóvenes los recortarán, citarán, esquivarán, agredirán, fustigarán, escarnecerán y, por fin, los devolverán de nuevo a los corrales. El ambiente es caótico y reinan emociones fuertes y alegres. En

la "espera" las desigualdades tienden a desaparecer (lo que se nota en alguna uniformidad o, en otros casos, en la inversión de ciertos signos externos de la posición social como la ropa), y cada cual se entrega a sí mismo. Muchas personas deambulan por las calles, se paran en las tabernas y en los bares donde se bebe vino y cerveza (en cantidad, claro está, un poco excesiva), o en locales y tinglados donde se encuentran grupos de vecinos o amigos, constatándose algunas de las solidaridades que amenizan el sentimiento de entrega a uno mismo que la posible embestida del toro provoca.

La verdad es que, cuando el toro arranca o amenaza con hacerlo, se origina una fuga más o menos desordenada. La experiencia del miedo es un elemento importante de la fiesta. En ella se aprende, cíclicamente, lo que es el miedo y el coraje y a lo que sabe la adrenalina.

Ese miedo se convierte en violencia hacia el toro, como si fuese una víctima expiatoria, a la cual se le pincha, se le pega, y se le apedrea y, por fin, se le expulsa de la comunidad. Al contrario de lo que ocurre en la corrida de toros, esa descarga es disruptiva, incontrolada, colectiva y no delegada en un héroe.

Como casi siempre ocurre en las fiestas, el ambiente en la "espera" de toros es el de la supresión, o subversión, de las reglas de conducta normales. Las calles por donde transcurre la "espera" están cerradas y preparadas con arena en el suelo, convirtiéndose en el recinto de la fiesta. Las tiendas tienen los escaparates tapados. Los semáforos no dan órdenes, y quedan, como mucho, en instrumento para burla al toro. Se entra en casa por las ventanas, si hace falta. Se intenta que el toro parta algún escaparate, algún contenedor de basuras o suba por las escaleras de algún edificio. Se intenta saltar a las gradas en un lugar donde se encuentren elementos femeninos para provocar un contacto que en esa ocasión es legítimo y aceptado. Los estatutos sociales pierden importancia y sentido cuando el toro está en la calle, haciendo a todos iguales, o casi. Esto no impide que algunos muchachos se destaquen porque jueguen mejor con el toro. Esos mismos no se salen, a pesar de ello, de su grupo. No adquieren estatuto especial de héroes: continúan siendo apenas vilafranquenses que dominan mejor el miedo.

Encerrados los toros en los corrales, la calma no regresa totalmente. Los vilafranquenses se dirigen en grupos a sus tertulias (34), o a los restaurantes (en el caso de que no posean un espacio para la tertulia), para las comidas de confraternización. La comida y bebida excesiva, practicadas ahora en nuevos espacios, más diseminados por la red urbana, prolongan esta comunión comensalista que se iniciara en las tabernas de las calles de la "espera", y continúan en transgresión hasta que llega la hora de irse a la plaza a participar en la corrida de toros (35). Ahí se restablece algún orden.

Polisemias, univocidades y duplicidades

Aunque hayamos seleccionado apenas algunos de los diversos rituales taurinos existentes en el territorio de Portugal, parece clara la diversidad de formas que alcanzan. Tal diversidad no es obstáculo, sin embargo, para detectar elementos comunes.

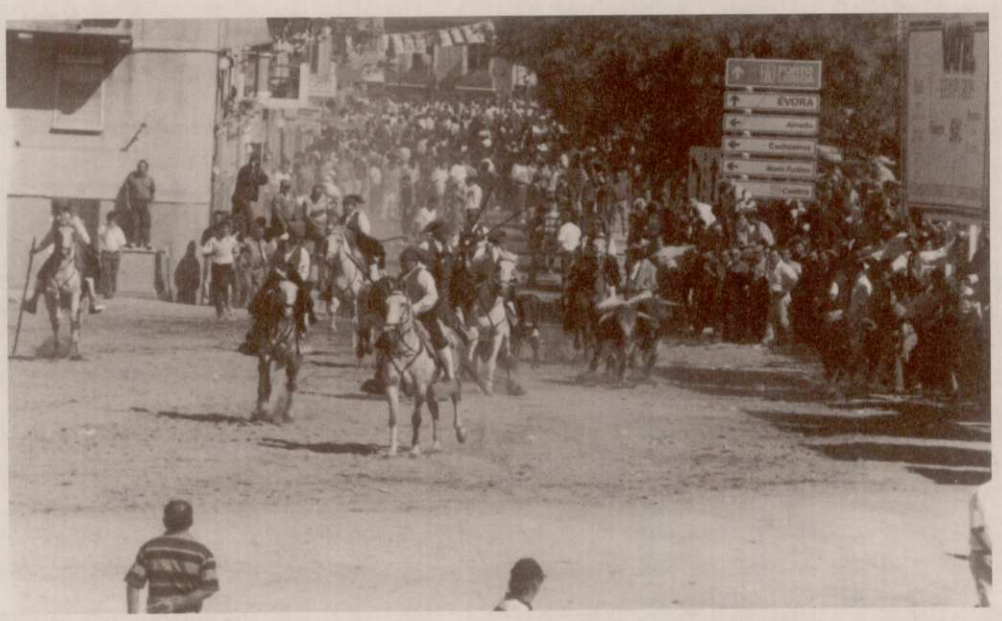


Fig. nº 5. Panorámica de la entrada en la ciudad de una «espera» de reses de lidia en la fiesta del «colete encarnado» de Vila Franca de Xira (Portugal) (Fot. de Luis M. Antunes Capucha)

Por ejemplo, por todas partes la fiesta de toros es un fuerte elemento de identidad. En todos los lugares referidos se manifiesta un sentimiento de afirmación de individualidad que la fiesta de los toros simultáneamente posibilita y confirma, dada su autenticidad. Al mismo tiempo alimenta una referencia estructurante de la memoria colectiva y de sentimientos de pertenencia a una tradición distinta, en un contexto de uniformidad de patrones culturales, y por ello, de búsqueda de distinción.

Un segundo elemento es la promoción de la participación. La fiesta de toros, en las versiones populares, aúna a todas las personas en un mismo proceso. A pesar del hecho de que existan protagonismos diferenciados, la presencia del toro tiende a integrar e insertar a todas las personas. En algunos casos, a través de las comisiones de los festejos, la promoción en la participación se hace compleja hasta el punto de institucionalizar instrumentos de aprendizajes de los secretos de funcionamiento de las instituciones y del ejercicio de poder en nombre de la comunidad, con la correspondiente responsabilización.

Un tercer elemento común a todos los festejos taurinos es la creación de cuadros de pura evasión y diversión. Difícilmente se encuentra, además, otro medio más eficaz de creación de situaciones burlescas, excepcionales y emotivas, es decir, de ambientes dionisíacos. Esa es tal vez la razón principal por la que la afición a los toros continúa con tanta vitalidad. La asociación entre el miedo, la risa y la destreza, paradigmas de

la diversión, están en la base, entre otras cosas, de la adhesión continuada a los juegos de toros.

Todavía nos referiremos como elementos comunes a dos aspectos particulares que merecerán un análisis más detallado que no cabe aquí: se trata de la presencia del agua –fuente de la vida y elemento purificador– en casi todos los festejos descritos, y la integración de los mismos en fiestas que comportan elementos religiosos diversos.

Por fin, referiremos cómo algunas alteraciones que se verifican en los rituales taurinos traducen, a su manera, transformaciones más amplias en la sociedad en general. El ejemplo más representativo de este fenómeno es la creciente participación femenina en prácticas que, hasta hace poco tiempo, estaban prohibidas a las mujeres.

Por otro lado, en cada lugar encontramos elementos singulares y, algunas veces, opuestos a los de otros sitios. La singularidad comienza, desde luego, en la forma técnica de lidiar a los toros. Después, en algunos casos, los animales aparecen con los cuernos prácticamente intactos y en otros sitios aparecen con ellos protegidos, los espacios se circunscriben en unos sitios mientras que son abiertos en otros, entre otras tantas diferencias.

Más allá de los aspectos formales, también los significados varían bastante, desde los casos en que se practican sacrificios taurinos, hasta los juegos de destreza, individual y/o colectiva. Debe subrayarse, aún, la diversidad de significados presentes en las tauromaquias populares. En unos casos es fundamental la referencia a una historia mítica –como es el caso de la referencia a los moros en Ponte de Lima o a la guerra en Sabugal–, en otros casos la existencia y cohesión de una comunidad, por oposición a otras comunidades vecinas y rivales. En otros casos incluso poseen elementos asociados a la sexualidad, a la fertilidad, a la celebración de la abundancia, al derroche propiciatorio y prestigiador (para los individuos o los colectivos). Algunas veces la referencia es más prosaica y se resume, en buena parte, en la tarea de convertir la fiesta local en un recurso económico, principalmente con la promoción turística.

Finalmente, la forma en la que se organizan también puede oponer diferentes tipos de fiestas. En algunos casos la responsabilidad compete a las autoridades de carácter más o menos público e institucional. En otros casos, compete a las comisiones más o menos vitalicias y permanentes. Y aún, en otros, las responsabilidades principales son asumidas por comisiones rotativas, nombradas o elegidas de forma tendencialmente democrática.

Cada ritual taurino posee elementos referentes a su contexto local, que, por su parte, representa y al cual le atribuye sentido. Por eso rituales eventualmente semejantes en la forma, pueden comportar significados diferentes. Contrariamente, rituales distintos pueden poseer significados homólogos. Pero además de esto, un mismo ritual puede contener en sí referencias muy distintas, y hasta contradictorias. Tan contradictorias como lo son las realidades sociales que los rituales propagan.

Al respecto es especialmente ilustrativo el caso de las zonas urbanas del área metropolitana de Lisboa, en las cuales la relación entre las tauromaquias populares (las "esperas") y las corridas formales, siendo fuerte, contrapone y da sentido a la combinación e intercambio que ahí se produce a un ritmo alucinante entre sistemas muy dinámicos de estructuración de los tejidos locales, por una parte, y sistemas más dilatados de institucionalización global de los procesos sociales, por otra.

Todas las sociedades se estructuran en términos diferentes entre hombres que, en su naturaleza pre-social, son iguales. Algunos autores se han referido a la dicotomía "espíritu apolíneo/espíritu dionisíaco" como forma de tratar, simbólicamente, esta contradicción.

Si el toro es, como se ha dicho anteriormente, símbolo de poder (36) es, por encima y además de eso, el símbolo de un orden anterior a toda configuración social: la naturaleza, con su fuerza, insumisión y capacidad reproductora. Realmente, el acto de desafío y burla de la autoridad es, simultánea y contradictoriamente, el acto de negación de toda la autoridad, de un regreso cíclico a la naturaleza. Los hombres, situados ante la necesidad de tener que actuar según sus propios instintos, ante la fuerza de la naturaleza, retoman la situación anterior a todo orden social y cultural.

La sociabilidad y toda la cultura significa distanciamiento de la naturaleza animal y un intento de controlarla. Pero ese distanciamiento sería intolerable sin el eterno retorno al acto creador: mientras el toro está en la calle los hombres se integran festivamente con él y entre sí en la naturaleza animal. Pero a medida que el toro es burlado y derrotado, se alejan de él, hasta expulsarlo: el toro acaba acorralado y vuelve a la oscuridad de los corrales (37).

Después de la "espera" viene la corrida de toros, que hace de contrapunto: la ritualización codificada a que obedece, la entrada que hay que pagar, el espacio delimitado y cerrado de la plaza, la sujeción a comportamientos, normas y reglas codificadas por los poderes que tutelan los espectáculos, la rígida jerarquía que se establece entre los profesionales del toreo, son otros tantos aspectos de control del potencial disruptivo y tumultuoso que conlleva la fiesta de los toros.

Control, paradójicamente, aceptado. Se trata del compromiso entre el gusto por el exceso y la ausencia de reglas, por un lado, y la legitimación de una cultura que la moral de todas las corrientes racionalizadoras procuran destruir.

El elemento caótico no desaparece totalmente de la corrida (38). Está representado por la presencia del toro y por el estado emocional en el que supuestamente se encuentra el público. Pero quien domina es el torero: el héroe que racionalmente lidia a la bestia y lo hace componiendo la figura y controlando la pose. Veamos ahora el conjunto de la fiesta. ¿Se trata de una interrupción del orden con final anunciado, funcional para su mantenimiento? ¿Refuerzo de las reglas de lo cotidiano o reverso social o, aún más, instauración de nuevas reglas?

Si la cuestión se resolviera preguntándole a los vilafranquenses lo que prefieren, ardientemente responderían que preferirían quedarse comiendo y bebiendo en las tertulias, después ir a la corrida de toros, y volver a la "espera" al día siguiente.

Porque, al fin y al cabo, la "espera" y la corrida representan los dos extremos de una misma realidad, compuesta de orden y de desorden, que es cotidiana pero que en la fiesta se agudiza por el régimen de excepción, al mismo tiempo que se expresa en el sentido más profundo.

Notas

(1) El autor dirige actualmente, con este fin, una investigación que ha sido subsidiada por la Junta Nacional de Investigación Científica y Tecnológica durante tres años, con el título "Identidad Cultural y Desarrollo: Fiesta, Tradición y Cambio en Portugal".

(2) En Portugal es común el uso del término "tourada" para referirse a los espectáculos con rejoneadores y "forcados", reservando la expresión "corrida de touros" para espectáculos de toreo a pie. Sin embargo, esta última expresión también se usa indistintamente para ambos tipos de corrida.

(3) En ciertas regiones las madres llevan a sus hijos díscolos o revoltosos hasta la iglesia, a la presencia de una figura de toro representada por San Marcos, donde creen que, con rezos y golpes del toro los muchachos se "amansan". En otros lugares, entre el ganado en procesión alrededor de la ermita donde se encuentra la figura de San Marcos, se encuentra (o se encontraba, mientras estas fiestas no fueron suprimidas, tal como ocurrió recientemente) un becerro bravo que se amansa en presencia del santo, el cual, según la creencia de los pastores y propietarios de ganado, tiene el poder de curar los rebaños y las manadas.

(4) Se trata de la pelea entre toros que son propiedad comunitaria en las aldeas de montaña.

(5) La vaca de fuego es una vaca de lata transportada por un hombre, que embiste contra la muchedumbre despidiendo fuego y destellos por los cuernos, poniendo así punto final a las verbenas.

(6) En este mapa sólo se han inscrito las fiestas que aparecen referidas en el Anuario de fiestas y romerías publicado por la Secretaría de Estado para el Turismo, que no contiene más que los casos de mayor importancia.

(7) El análisis de la distribución de las corridas de toros formales, por tipo de espectáculo, ha sido confeccionado en base a los informes del sindicato de toreros entre 1985 y 1991.

(8) Estos tipos no abarcan las localidades donde se realizan rituales taurinos cuando éstos no se vinculan a un estilo y a una cultura de carácter supra-local. Aunque sí habría que destacar que quedan excluidas la Ilha Terceira y otras islas de las

Azores, en las cuales los rituales taurinos tienen un carácter de fenómeno social total.

(9) Mozas con trajes "reducidos" y adornadas con guirnaldas que rodean al Buey Santo en la procesión.

(10) Como difícilmente podría dejar de ser, la afición a los juegos de toros se justifica por referencias míticas. En este caso, una de las referencias más importantes asume la expresión de un sentimiento nacionalista y honroso. Cuenta la leyenda que Brianda Pereira –que por sus actos tuvo un monumento en Terceira– había desempeñado un papel fundamental durante la guerra de independencia, incitando a otras mujeres a enviar a sus hijos al frente para combatir. Ella misma, con sus hijos, expulsó a los invasores españoles con la ayuda de toros bravos lanzándolos contra las tropas enemigas.

(11) Encontrar novia pasa, casi siempre, por correr toros por lo menos en una "corda".

(12) Los especialistas en los quiebros y en el toreo con paraguas son, generalmente, personajes locales –debido en exclusiva a sus competencias taurinas– que tienen simpatía por uno u otro ganadero. Por el contrario, los vaqueros de los ganaderos rivales harán todo lo posible para que un toro de los suyos alcance y castigue a los "toreros" de los que el público es partidario.

(13) El número de toros que se corren en cada "corda" y el valor respectivo depende de los medios disponibles.

(14) La estructura social se basa en una economía campesina, en la cual la actividad pecuaria, principalmente de ganado bovino productor de leche, tiene un lugar predominante. El "desperdicio" con toros en las "touradas" invierte, pues, la realidad que obliga a defender y ahorrar en el día a día un patrimonio tan escaso –desde el punto de vista de las familias– como producen las vacas lecheras.

(15) En una especie de "orden unida".

(16) El elemento invasor está representado por los toros que deben venir de España. Existe, con todo, una versión más pacífica para esta necesidad de recurso a los toros españoles o, por lo menos, colocados en el país vecino, para el encierro. Dice, por ejemplo, Aderito Tavares, que el derecho a "robar" los toros en España es el resultado, en otros tiempos, de un tributo pagado por los criadores españoles a los campesinos portugueses debido a los estragos cometidos por las manadas en los campos de Sabugal, cuando las reses sobrepasaban los límites de las propiedades de sus dueños.

(17) Sistema socio-económico predominante, durante siglos, en esta región.

(18) Durante la guerra colonial portuguesa, en los años sesenta y principio de los setenta, era frecuente que las familias hicieran promesas a los santos y Vírgenes de las iglesias de sus pueblos, prometiendo oro, dinero, o flagelaciones personales a cambio del regreso de sus hijos sanos y salvos. En algunas aldeas de la

margen izquierda del Guadiana era común que, además del oro o del dinero, se ofreciera a la Virgen sacrificar un toro el día de la fiesta. Tampoco es ajeno al carácter de sacrificio de los rituales taurinos de esta región el hecho de que durante las fiestas de estos últimos años esté presente siempre, en las conversaciones, el grave problema de la sequía que afecta a toda la región.

(19) Recortar una vaca o un toro consiste en correr por delante de él haciendo zigzag o en línea curva, lo cual impide al animal alcanzar a quien practica esta suerte, de tal forma que en determinados momentos se pasa por la tangente de los cuernos, pudiendo tocar la cabeza de la res. Normalmente los muchachos que practican esta suerte se colocan de forma que aparecen en la cara del toro llegando de puntos opuestos, haciéndose así el quite ("quitando") unos a otros. Cuando esta suerte está bien ejecutada es realmente espectacular.

(20) Como se sabe, la "pega" consiste en hacer embestir al animal contra el "pegador", el cual empieza a recular de forma que prepara la reunión, momento en que se agarra al pescuezo o a los cuernos del animal pegándosele a la cara.

(21) La técnica para conseguir atar una cuerda alrededor de los cuernos de un toro varía de unos sitios a otros pero, en todo caso exige una gran pericia.

(22) Se trata de un golpe dado en la cerviz del animal, que lo mata instantáneamente.

(23) Aunque sin conexión directa con el asunto, no podemos dejar de resaltar los trabajos de Moisés Espírito Santo (1988), en los cuales se revela cómo, alrededor del siglo XVI, una prohibición del obispo de Leiria (en el centro de Portugal) de que se realizaran "bodos" durante el Corpus Christi con toros bravos, dadas las muertes y estragos que provocaban, acabó por ser abolida, ya que la carne de los bueyes mansos que substituyeron a los bravos desaparecía milagrosamente entre la muerte del toro y el momento de ser cocinado, como tuvieron ocasión de verificar y relatar, durante algunos años, los propios fiscales enviados por el obispo. Ya en aquel entonces se conocía la irreductible diferencia entre la raza brava y la mansa, lo que también acaba por cuestionar algunas de las ideas actualmente mantenidas respecto a los orígenes de la cabaña brava peninsular.

(24) Una de ellas es una becerrada y otra es una novillada dada por la Comisión del año siguiente.

(25) Los "tabuados" son unas estructuras de madera que, además de vedar el espacio donde se realiza la corrida, sirven de bancada. La estructura se asienta en unas estacas que soportan las bancadas y, por debajo, las tronqueras. Se puede asistir a las corridas arriba, pagando, o debajo de las bancadas –para lo que hay quien prepara asientos días antes de las fiestas– o aun dentro del recinto, caso en el que se suben a las bancadas cuando el toro embiste.

(26) La posición central del Ayuntamiento en la vida local es notable: el centro de la economía –hasta el punto de asumir empresas que organizan encierros– y de la sociedad local, como además es común en esta región. Por otro lado, su inter-

vención traduce claramente un cambio social más global, dado que la autarquía asume en parte el papel del antiguo latifundista. Por ejemplo, antiguamente, las bancadas eran construidas por los ricos, que invitaban a personas para asistir a las corridas de toros en la bancada que habían construido. Actualmente el Ayuntamiento asume la construcción de las bancadas, las cuales explota la Comisión de Fiestas.

(27) Ahora se realiza un concurso mediante plicas, quedándose con la carne quien ofrece un mejor precio.

(28) Una es la sociedad llamada de los ricos, por razones de la selección social de sus miembros, que se verificaba en sus orígenes, y que ya no existe. La otra es la llamada sociedad de los mozos. En la becerrada del último día de fiestas, en todo semejante a una corrida "a la alentejana" –como la de Montalto– por lo menos una vaca brava debe entrar en el bar de la sociedad de los ricos.

(29) Usando la expresión de Fernando Claramunt López. cf. F.C. López, "Un delirio popular y aristocrático", *Mediterráneo*, nº 5/6, Lisboa, 1995, pp. 99-108.

(30) Que también actualmente se pueden realizar en ocasiones y situaciones muy especiales.

(31) El ruedo, en este caso, está al lado de una ermita en el campo, donde tiene lugar una de las mayores romerías alentejanas. En uno de estos últimos años, durante la procesión (que sigue inmediatamente después a la corrida), los ruegos o plegarias para que lloviese, de los oficiantes y sacerdotes que conforman el cortejo fueron realizados de forma permanente y explícita.

(32) En el origen de la "espera" existía la práctica de ir al encuentro de las manadas en trashumancia, con destino a las corridas en Lisboa o en Vila Franca, con idea de desviar algún toro e introducirlo en la ciudad.

(33) Recorriendo una de las arterias principales y, normalmente, con mayor movimiento y transitadas de la ciudad.

(34) Peñas que se reúnen en casas o garajes o en otros locales debidamente decorados y que sirven como sedes permanentes.

(35) La corrida se estructura de forma semejante a las de cualquier corrida en otro país, con algunas diferencias importantes, además de las que existan en estilo o escuelas. Primero, la muerte del toro en el ruedo está prohibida y sólo en raras ocasiones se autorizan corridas con picadores. Después, en las corridas de rejones, el toro sufre una muerte simbólica en forma de una "pega" por un grupo de "forcados", elemento típicamente portugués de la fiesta. En tercer lugar, Portugal es el único país donde la no integridad de los cuernos del toro no solo es autorizada sino que además es estimulada, estando permitido afeitar para el toreo a pie y obligatorio embolar para el rejoneo.

(36) Que deriva no sólo de sus atributos morfológicos, fisiológicos, o etológicos, sino

también de la asociación a su criador, casi siempre un ganadero/propietario rural con gran peso y prestigio social.

(37) En casos raros no resiste la "espera" y muere o queda moribundo en la calle.

(38) Algunos festejos oficiales, como la "becerrada de la sardina asada", célebre por el carácter tumultuoso de la población juvenil, que hace abarrotar la plaza en la madrugada de "colete encarnado", (chalecos rojos), acaban por celebrar, en el propio recinto institucional, el ambiente de embriaguez colectiva de la más tumultuosa fiesta.

Bibliografía

Benedict, R.: *Padroes de cultura,* Livros do Brasil, sd. Lisboa.

Capucha, L.: "De poder a poder: o toiro pelos cornos". En *Estructuras sociais e desenvolvimiento. Actas do II Congresso Portugues de Sociología*, Fragmentos e APS, Lisboa, 1993.

——— "O Caos na Ordem Urbana: Cultura Popular e Vivências Colectivas em Vila Franca de Xira", in *Coloquio Viver (n)a Cidade - Comunicaçoes*, Grupo de Ecología Soicial do LNEC e Centro de Estudos Territoriais do ISCTE, 1990.

Caro Baroja, J.: *Escritores combativos*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1985.

Claramunt López, F..: "Taurofobias y franciscanismos". En *Taurología,* nº 4, 1990.

——— "Un Delírio Popular y Aristocrático". En *Mediterrâneo*, nº 5/6, Lisboa, 1995.

Delgado Ruiz, M.: *De la muerte de un Dios*, Ediciones Península, Barcelona, 1986.

——— "El Toreo como arte o cómo se desactiva un rito", *Taurología*, nº 1, 1989.

——— "Tener o no tener - los bueyes en la fiesta del Pin en Centelles, Cataluña". En *Mediterrâneo*, nº 5/6, Lisboa, 1995.

Echevarría, J.: "Correr toros en el encierro de Pamplona". En *Taurologia*, nº 1, 1994.

Elías, N.: *El Proceso de la Civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Espírito Santo, M.: *Origens orientais da Religiao Popular Portuguesa*, Assirio e Alvim, Lisboa, 1988.

Matta, R.: *Carnavais, malandros e heróis*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1980.

Mauss, M.: *Ensaio sobre a dádiva*, Ediçoes 70, Lisboa, 1988.

Nietzsche, F.: *A origen da tragédia*, Guimaraes Editores, Lisboa, 1985 (4ª Ediçao).

Romero de Solís, P.: "Carne de toro, carne divina: un banquete sacrificial en Siles de Segura (Jaén)". En *Taurología*, nº 6, 1991.

——— "Una demencia genial. En torno a los orígenes de la plaza de toros de Sevilla". En *Revista de Primavera del Excmo. Ayuntamiento de Sevilla*, Abril 1992.

——— "La tauromachie comme ensemble sacrificiel". En *Information sur les sciences sociales*, nº 31, Maison des Sciences de l'Homme y Ecole Pratique des Hautes Etudes, París, Londres, Nova Deli. 1992.

——— "La dimensión sacrificial de la tauromaquia popular", En *Mediterrâneo,* nº 5/6, Lisboa, 1995.

Saumade, F.: "Culto del toro o culturas de los toros", *Taurología,* nº 3, 1990.

——— "Mythe et historie dans una Société du Spectacle Tauromachique", *Taurología*, nº 6, 1991.

——— "Deux formes d'opposition à la corrida espagnole: les courses portugaises et camarguaise". En *Mediterrâneo*, nº 5/6, Lisboa, 1995.

Tavares, A.: *A capeia arraiana,* Lisboa, 1985.

Teixeira, F.: "O touro e a luta contra opressao". En *Diário de Notícias*, 20 de Novembro de 1988.

——— "O touro do caos e a ordem dos homens". En *Diário de Notícias*, 27 de Novembro de 1988.

——— "A corrida do forçao". En Mediterrâneo, nº 5/6, Lisboa, 1995.

Wolf, F.: "Sócrates en el país de los toros (Diálogo Apologético)". En *Taurología*, nº 2, 1990.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 25 (1998)

LA FIESTA DEL *TURUPUKLLAY* EN EL MUNDO ANDINO (1)

Fanni MUÑOZ
Universidad Católica de Lima

Resumen

El acercamiento etnográfico a las corridas de toros practicadas en los pueblos andinos nos permite plantear algunas hipótesis interpretativas en torno a esta fiesta. Frente a la usual visión dicotómica en la cual se enfrenta lo andino –cóndor– a lo occidental –toro–, esto es, los dos grupos sociales históricamente antagónicos –indios contra españoles o mistis– presentamos, en este artículo, otra interpretación que cree reconocerla como una fiesta ritual para cumplir un pago a la «Pachamama» con la finalidad de garantizar la fertilidad de la tierra. Esta sería una visión que evidencia la complejidad de la fiesta, que trata de exponer los diferentes significados que tiene para los habitantes de diversas zonas del país y que destaca la profunda integración del toro en el sistema cultural andino.

* * *

Rastreando su origen

La corrida de toros, fiesta de españoles, es practicada tempranamente en el Perú. Dicha fiesta es tan antigua como la llegada del ganado vacuno (2). Éste fue traído en 1539 (Calmell, 1936) y la primera noticia de una corrida de toros realizada en Lima data de 1540 (Palma, 1877). El motivo de esta corrida fue la consagración de óleos hecha por fray Valverde. Por ordenanza virreinal, el Cabildo de Lima era el encargado de la organización de las corridas. Hacia 1559 se regularon las corridas en el marco de las celebraciones de las fiestas religiosas en honor de San Juan y Nuestra Señora de la Asunción, los santos patrones, así como siempre que hubiera que conmemorar beatificaciones y canonizaciones. Fuera de este calendario establecido, también, se celebraba, de la misma manera, la llegada de los virreyes, la entronización de los reyes, el nacimiento de príncipes, la onomástica del rey, etc. (3).

La participación activa de la población indígena en esta fiesta era un hecho. Mendiburu nos proporciona un relato por el cual sabemos que, hacia 1550, se celebraba en la ciudad de Cuzco una corrida de toros en honor del santo patrón Santiago (Mendiburu, 1977: IV). Allí asistían indios nobles y comunes. Esta fiesta sería tan requerida por la población indígena que el Tercer Concilio Limense (1582-1583) promulgó una prohibición dirigida a la participación de los indios en corridas de toros. Se

adujo la mortandad que ocasionaba este juego. La razón fundamental era, sin embargo, el temor de la Iglesia de no estar cumpliendo una buena labor evangelizadora: los indígenas ponían más interés en el aspecto lúdico de la fiesta que en la ceremonia religiosa. Pese a la historia de prohibiciones, es un hecho que estas fiestas siguieron realizándose.

Entre finales del S. XVIII e inicios del S. XIX se produce una variante local de la fiesta, denominada *Turupukllay*. Los diarios de los viajeros Von Tschudi (1841) y George Squier (1974) describen la participación y reparan en la crueldad de los indios en las corridas de toros. Según ellos, los indios daban muestras de un total desprecio por sus vidas. Muchos, la perdían; otros, quedaban malheridos. Georges Squier, a propósito de su paso por el pueblo de Sta. Rosa (Puno) escribió: "(...) presenciamos una corrida de esas que tanto gustan a los indígenas (...). Hubo sí, una variante, ya que en el lomo del toro se colocó un cóndor sujeto, el cual empezó a picotear al animal. La población indígena se mostraba envalentonada por este hecho" (Squier, 1974: 150).

El *turupukllay*

En esta fiesta confluyen dos elementos simbólicos: el toro, de origen hispano, y el cóndor, de origen andino. La interpretación más frecuente sugiere que estos símbolos ponen de manifiesto la oposición entre la cultura hispánica y la cultura andina. Sin embargo, al observar la fiesta sin tanta precipitación vemos cómo los dos elementos simbólicos interactúan y se complementan. Ya hemos indicado, al principio del artículo, que el toro fue incorporado muy pronto en el mundo andino, de lo que se deduce que, necesariamente, sea un símbolo de confrontación y oposición (4).

Al día central de la corrida le preceden varios rituales y ceremonias de los que son objeto el cóndor y el toro. En los días previos, la caza del cóndor, la elección y/o traída del toro para la pelea; la víspera del día central, el *velay* toro y cóndor (5); el día de la fiesta central, marchas, cantos y finalmente la ceremonia de despedida (*kacharpari*). Hasta fines de la década de los sesenta las corridas con cóndor eran celebraciones habituales en comunidades, pueblos y capitales de provincia de la sociedad rural (6). La encuesta que Arguedas aplicó a nivel nacional ha permitido elaborar un mapa y cuadro (ver Anexo 1), para ubicar la expansión de las corridas con cóndor (7). Se puede observar que la mayor concentración de fiestas de corridas se localiza en el sur andino y, particularmente, en la sierra de Junín. De igual forma encontramos que las fechas en las cuales se celebran las corridas son las que tienen que ver con el aniversario del santo patrón del pueblo, así como también las que se hacen con motivo de fiestas cívicas, especialmente el 28 de julio, día nacional del Perú.

¿Cuál es el significado que tienen estas fiestas para los hombres que habitan en la sociedad rural? Las fiestas y los rituales que la acompañan, como toda producción cultural, tiene un significado asignado por los distintos individuos que participan en ellas. Este significado también varía en relación a los cambios que se han ido operando en la sociedad rural y en la función que cumple la fiesta.

El análisis de la fiesta observada en Cotabambas en 1983 y la comparación con otras (8), realizadas en diferentes años y zonas (además de información más reciente –1991– en relación a Cotabambas) (9), nos permiten dar cuenta de los múltiples significados que tiene la fiesta, dependiendo de la diversidad étnico-regional de los participantes. Contribuye a ello la suerte que se le destina a uno de los dos animales que intervienen en la corrida (cóndor y/o toro). El cuidado y protección final que se le designa a uno de los dos animales o a los dos, oscila con el daño que se les puede proporcionar.

Ya hemos dicho que para algunos, la fiesta expresa el conflicto cultural entre ambas culturas: lo andino frente a lo español; sin embargo, otros participantes ven en la corrida algo completamente distinto: una fiesta ritual para cumplir un pago a la *Pachamama* con la finalidad de garantizar la fertilidad de la tierra. Pensamos que ambas interpretaciones pueden coexistir en una misma localidad (este fue el caso de la fiesta observada en Cotabambas). Sin embargo, al comparar las fiestas, encontramos que, a lo largo de los años, el sentido de conflicto es el que ha ido adquiriendo mayor difusión y alzándose con la hegemonía sobre los otros significados. Son los *mistis* y los *cholos* (10) los que han alimentado esta interpretación. Quizás ello se deba a un elemento reivindicativo de lo andino, cuando no a una banalización política y folklórica de la fiesta. Esta apreciación se refuerza si se toma nota de los ingresos monetarios que se obtienen con la llegada de vecinos y turistas que vienen desde diferentes lugares del país y del extranjero con la finalidad de ver la corrida con cóndor.

En la novela *Yawar Fiesta* escrita por Arguedas en 1941, encontramos cómo, a través de la corrida del *Turupukllay*, se muestra el conflicto cultural entre los distintos personajes que habitan en Puquio y para los cuales la fiesta asume diferentes significados (11). Intervienen allí indios, mistis, terratenientes y cholos. Cada uno de ellos va a cumplir un rol en la fiesta; sin embargo, como se indica en la novela, los encargados de su realización y conducción son los campesinos (12). Para los cuatro «ayllus» de Puquio –*Pichk'achuri*, *K'ollana*, *K'ayau* y *Chaupi*– se trata de una fiesta de competencia entre barrios, tocándole, en la oportunidad de la novela, medir sus fuerzas a los ayllus de *Pichk'achuri* y *K'ayau*. Si nos detenemos en el discurso de los indígenas, encontraremos cómo el lenguaje de los signos y de los símbolos es clave para entender el significado de la fiesta.

En primer lugar, hay que contar con la asociación que se establece entre el toro (en este caso, particular, *Misitu*) y el *Amaru* (13). La descripción que se hace del origen del *Misitu* (toro elegido para la corrida y cedido por el gamonal Julián Arangüena), es similar a la de las leyendas y relatos sobre el *Amaru*: "El *Misitu* vivía en los *k'eñwales* de las alturas en las grandes punas de los *K'oñanis* decían que (...) no tenía padre ni madre. Que una noche, cuando todos los ancianos de la puna eran aún huahuas, había caído una tormenta sobre la laguna; que todos los rayos habían golpeado el agua (...); que el agua de la laguna había hervido alto (...). Y que al amanecer (...) se hizo un remolino en el centro del lago (...) y que en medio del remolino apareció el *Misitu*,

bramando y sacudiendo su cabeza (...). Moviendo toda el agua nadó el *Misitu* hasta la orilla" (Arguedas, 1988: 72).

Es decir, estamos frente a un animal que si bien es foráneo también es percibido como un ser propio del medio indígena. Por ello no es casual que para poder coger al toro *Misitu* haya que hacerle un «pago» al *auki Tk'arwarasu* pues lo que es a él a quien pertenece (14). Sólo un sacerdote indígena, en este caso el *lay'Ka*, se puede comunicar con el *auki* para garantizar la captura del toro. Vemos como el *auki K'arwarasu* hablándole secretamente al corazón, le había dicho: "(...) tú vas a subir a *K'oñani* con los *K'ayaus*; vas a llevar mi/ *Misitu* para que juegue en la plaza de *Pichk'a churi*/ Yo voy a mirar desde mi cumbre el *yawar fiesta*" (Arguedas, 1988: 93).

Este tema también fue investigado por Arguedas en sus estudios antropológicos. Al analizar las narraciones orales había advertido la transformación y desplazamiento de la figura del *Amaru* por la del toro (15), lo cual constituía una de las formas de retraducción de un símbolo antiguo que toma la forma de un elemento nuevo (16).

En segundo lugar, el dato acerca del encuentro de la rabia del *Misitu* y la rabia del comunero en un ritual de sangre, donde la violencia es central, y admite la posibilidad de una doble interpretación de la fiesta. La muerte final de *Misitu* destrozado por la dinamita que le arrojan en plena corrida junto al indio gravemente herido por el asta del toro constituye el último capítulo de la novela (Harvey, 1992: 238).

A este final trágico de la fiesta ofrecido en la novela de Arguedas, se le opone otro señalado por Augusto Goicochea y Nelson Manrique (17). Ambos describen corridas con cóndor que presenciaron entre los años cincuenta y sesenta. El primero en el pueblo de Chalhuanca, provincia del departamento de Apurimac, la fiesta se hace en homenaje del santo patrón San Pedro, el 29 de junio; el segundo, en Lircay (Huancavélica) con ocasión de la fiesta de la Virgen del Carmen. En ellas el desenlace de la fiesta es el despedazamiento del cóndor. En la corrida que tiene lugar en Chalhuanca, el toro debe quedar ileso después que ha sido cabalgado por el cóndor. Si el toro resulta herido, el ensañamiento con el cóndor es más fuerte. Se le mata, para luego disputarse sus ojos y plumas, que servirán como amuletos. En estos pueblos la organización de la fiesta recae en la autoridad de los mistis o mestizos, lo cual explicaría la violencia dirigida hacia el cóndor, representante de lo indígena.

La fiesta observada en Cotabambas (1983) se celebra el 28 de julio, aniversario patrio (18). Esta es una de las provincias más pobres de Apurimac. Habitan en este pueblo mestizos, abigeos, campesinos y jóvenes migrantes de retorno. Cada uno de estos personajes participa en la fiesta cumpliendo diferentes roles. Los abigeos, autoridades políticas de esa zona, se encargan de la organización de la fiesta. Entre ellos se elige al capitán, al mayordamo y al diputado. Tienen la obligación de conseguir el ganado, se encargan de alimentar a los toros y al cóndor la noche previa a la corrida, así como también de preparar la comida que se dará al finalizar la corrida y disponer del lugar en el que se levantará el coso. Los campesinos participan en la fiesta encargándose de realizar las ceremonias. La banda de músicos *wakawak'ras* y los cantos del

wak'raykuy y *waca taqui* son asumidos por ellos. Los cantos entonados por las mujeres están presentes desde el inicio hasta el final de las ceremonias. Los mestizos colaboran con los gastos que la fiesta demanda: la alimentación de los animales y el convite para todos los participantes e invitados (incluida la cerveza). Para los campesinos, la corrida es un juego ofrecido al *Apu*, como un medio para augurar un buen año agrícola. Roberto Quispe, campesino de Cotabambas nos dijo: "(...) el *Turupukllay* es un juego que se le ofrece al *Apu* del pueblo para que nos ayude en un buen año de cosechas".

Aquí es evidente la función de la fiesta como un sucedáneo funcional que cubre las necesidades de hacer un pago al *Apu* con la finalidad de garantizar la fertilidad de la tierra. Es interesante notar que la canción *waca taqui*, cantada por las mujeres campesinas y que se repite en otras corridas es un rezo por el agua (ver Anexo 2).

En esta corrida ninguno de los dos animales debe hacerse daño. Sin embargo, la presencia de heridos o muertos en la corrida era considerado como un síntoma de buen augurio para las cosechas. Al final de la corrida, el cóndor es objeto de una ceremonia ritual de despedida denominada *Kacharpari*, con fuerte contenido simbólico para los campesinos. A manera de cortejo, los participantes de la fiesta llevan al cóndor a una cima desde la que se observa el pueblo. El cóndor ha sido adornado con cintas rojas, azules y verdes. Antes de soltarlo se derrama chicha por el suelo y en todas las direcciones. Al ser liberado, el cóndor debe volar en dirección del *Apu*. De ser así será un buen año para las cosechas.

Por su parte, los mestizos y vecinos del pueblo han hecho suya la interpretación de la fiesta como escenificación del conflicto entre el mundo indígena, representado por el cóndor, y el mundo hispano, representado por el toro. Después de una dura lucha ambos elementos se fusionan dando lugar al mestizo. En la construcción y apropiación de esta idea por parte de los mestizos del pueblo han contribuido la serie de filmaciones y vídeos realizados sobre la fiesta, ya sea para la difusión nacional como para el extranjero. Los cortometrajes de Barandiarán y Figueroa han tomado muchas de las ideas de Carlos Mendívil (Mendívil, 1968: 75) y Alfonsina Barrionuevo (Barrionuevo, 1968) quienes habían puesto el énfasis en la confrontación de esos dos mundos en las corridas. Ellos difieren de la idea que transmite José María Arguedas en el guión que preparó para el documental de la fiesta de la Virgen de la Natividad, patrona de Santo Tomás (Chumbivilcas), producido por el grupo de cine del club Cuzco. Su comentario acerca de las corridas fue el siguiente: "(...) deben morir por lo menos dos capeadores cada fecha porque si no caerían en vergüenza la/ provincia y la fiesta. Los indios van en tropas contra/ los toros buscando la muerte (...). Al final de la corrida, la/ multitud baila en la plaza, los hombres cargan sobre las cabezas/ los *wak'rapukus*, todos cantan el *chischis paraschay* (tormenta de agua y nieve)" (Arguedas, 1957: 3).

Javier Univazo, productor de *Apu Cóndor*, uno de los últimos cortometrajes realizado en Cotabambas en 1991, observó que este tipo de corridas, en la actualidad, es ya más una fiesta de mestizos que de campesinos. Tampoco se hace con la frecuencia que se solía hacer. Caso extremo fue el de la corrida que presenció en 1991. Se hizo

a insistencia del productor para poder filmar el vídeo y a cambio de un pago a mestizos y autoridades civiles por ello. Los campesinos participan en la fiesta, pero cada vez en roles más secundarios.

Los mestizos y autoridades políticas han visto en el cobro de los vídeos una forma de obtener una fuente de ingresos personales o para el pueblo. Para ello reproducen todas las ceremonias y ritos tradicionales. Incluso se llega a solicitar copia de los vídeos para promocionar la fiesta, como fuente de atracción de turistas, en los hoteles de Cuzco. Los mestizos hacen explícito el significado de la fiesta en el mismo vídeo cuando al ser entrevistados afirman que en la corrida se manifiesta la lucha entre los opresores españoles y el pueblo indígena.

Sin embargo, nuestra investigación apunta en un sentido distinto. El simbolismo original del *Turupukllay* está asociado íntimamente a las ceremonias propiciatorias de buena cosecha. Así lo indican los elementos que forman parte de ella: la caza y procesión del cóndor, la canción *Wacca Wacca* –que es un rezo al *Apu* en demanda de agua–, el rol del toro, el sonido de las cornetas (reemplazo del antiguo *Wak'rapuko*). El toro, elemento de origen hispano, ha sido incorporado al mundo quechua, a tal punto que se le identifica con el *Amaru*. Ambos animales pertenecen al Wamani.

Para los campesinos se trata de un juego del que participan el toro y el cóndor que se oficia ante el *Apu*, para que se alegre y no envíe castigos. A él se le pide agua para que asegure una buena cosecha. El toro es símbolo de fecundidad, el cóndor símbolo de justicia. Ambos pertenecen al *Apu*. La sangre derramada en la tarde de corridas es para calmar "la sed de la *Pachamama*": el derramamiento de sangre es síntoma de un buen año para el pueblo.

La visión del *Turupukllay* como la escenificación del conflicto de dos culturas es ajena a este simbolismo. El conflicto sólo aparece en la escena previa a la fiesta, en el momento en el que se ofrece al cóndor un caballo como cebo. Lo que ha sucedido es que en las últimas décadas la fiesta ha sido resignificada a medida que los campesinos perdían el control de la organización de la misma. Los cambios en la economía y en la sociedad andina, particularmente la pérdida de importancia de la actividad agropecuaria han derivado en un mayor protagonismo de los mestizos en la organización de la fiesta. Para ellos, la fiesta más que ritual propiciatorio es la escenificación del encuentro y enfrentamiento entre lo andino (cóndor) y lo occidental (toro). Conflicto que se resuelve en un mestizaje cuyo simbolismo no puede ser más dramático: el derramamiento de ambas sangres.

Notas

(1) El presente trabajo fue publicado en *Márgenes. Encuentro y Debates* (1993). Sintetiza algunos aspectos a la vez que introduce referencias más recientes de la tesis de licenciatura, dirigida por el prof. Alberto Flores Galindo, *Cultura Popular Andina: El «Turupukllay» (corrida de toros con cóndor)*, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Lima.

(2) El ganado vacuno, sin llegar a la importancia que tuvo el equino durante el período inicial de la Conquista, causó gran impresión a los indígenas. Garcilaso de la Vega comenta este hecho. La rápida expansión del ganado vacuno en las diversas zonas del territorio permitió conocer las bondades de este animal, la capacidad de tiro, carga y resistencia así como su fácil adaptabilidad. Este impacto inicial y la inmediata utilidad otorgada al ganado vacuno posibilitó la posterior recreación del toro en el mundo indígena hasta llegar a incorporarlo a su mundo material y social. La figura del toro ocupa un lugar de importancia en la imaginería andina así como en los mitos, cuentos, leyendas y relatos.

(3) La actitud de la Iglesia hacia la fiesta de corridas no siempre fue favorable. Se dieron fuertes debates que terminaron en disposiciones, unas a favor, otras en contra, de mezclar una fiesta tan profana con la religión.

(4) Harvey (1992: 230). En efecto, en este artículo donde aborda el estudio de las corridas con cóndor en Ocongate (Cuzco) indica que el simbolismo del toro y el cóndor es mucho más complejo que lo que refleja la simple oposición. Para Harvey, ambos animales pertenecen tanto al paisaje social como al poder estatal.

(5) Una vez capturado el cóndor se le da de comer y beber. Bebe cerveza. Todos los miembros del pueblo que velan por la noche van a beber con el cóndor.

(6) Pese a que las corridas con cóndor han dejado de realizarse en muchos pueblos, las otras, al estilo español, son fiestas típicas en el mundo campesino. Prueba de ello son 249 plazas de toros fijas ubicadas en las 3.030 comunidades reconocidas y registradas como tales en 1980 por el Ministerio de Agricultura y Alimentación.

(7) La información obtenida en dicha recopilación del folklore nacional realizada en 1945 se encuentra reunida en una serie de legajos que están depositados en los archivos del Museo de la Cultura. Es un material muy rico para los interesados en el estudio de la cultura andina. Lamentablemente cuando desarrollamos este estudio no pudimos consultatr toda la serie completa porque algunos legajos habían pasado al servicio privado de ciertos investigadores de nuestro medio.

(8) Nos referiremos a la fiesta de toros que describe Arguedas (1988) localizada en Puquio y observada, por él, en la década de 1920. De igual forma las corridas con cóndor descritas por Goicochea en Chalhuanca, Harvey en Ocongate y, finalmente, Manrique en Lircay.

(9) Javier Univazo, quien gentilmente nos proporcionó el vídeo «Apu Cóndor» producido por él para presentarlo al IV Festival Americano de Cine de los Pueblos indígenas en 1991, nos informó acerca de los cambios operados en la fiesta. En primer lugar, ésta se había dejado de realizar desde el año 1985.

(10) Se denominan con la voz *cholos* los emigrantes campesinos que habitan en la ciudad y regresan a sus pueblos para la fiesta. *Mistis*, por supuesto, los españoles.

(11) Aunque se trata de una obra literaria y en la cual está presente la invención del narrador pensamos que, dadas las similitudes que hemos encontrado con otras fiestas de toros, José María Arguedas, quien vivió desde su infancia en pueblos indios, pudo muy bien haber tenido una experiencia directa de la fiesta.

(12) El conflicto y la incomunicación entre el mundo campesino y los representantes de la cultura occidental simbolizados en la figura del sub-prefecto, el alcalde, el policía y el cura, se producirá cuando ellos quieran asumir la conducción y modalidad de la corrida.

(13) El *Amaru*, en el mundo andino, es un ser simbólico que habita en el espacio del Ukhu Pacha. Ver Valle (1982: 117). Este es uno de los tres ámbitos en los que se divide el espacio en el mundo andino. Ahora bien, también esta forma de representación del espacio ha ido cambiando.

(14) Esta visión no es igual en todo el área andina. En el caso de los pastores de puna estudiados por Flores Ochoa, el toro no es considerado como un animal del *Apu*. Emilio Mendizábal, al igual que Salvador Palomino, encuentran que el *Amaru* (ser movible) habita en el mismo lugar del *wamani* y desde ahí se desplaza a la *Pachamama* para fecundarla. No hay que olvidar que el *auki Karwarasu* es el padre, con tres picos de nieve, de todas las montañas de Lucanes (Arguedas, 1988: 92).

(15) Entre los relatos más conocidos tenemos los pertenecientes a la zona de Junín: "La Aparición de los seres humanos en la tierra" (Arguedas e Izquierdo, 1947: 65); el relato recogido por Alejandro Ortiz en la zona de Cajamarca: "La laguna de Schururo" en Alejandro Ortiz (1973: 79); y el relato de "Yanacocha" en Arguedas e Izquierdo (1947: 84). En estos relatos se observa la presencia del toro ocupando la posición del *Amaru*.

(16) Arguedas (1951: 3-4). Esta misma interpretación ha sido planteada por José Sabogal y Francisco Stastny. El primero es su texto sobre *El toro en las artes populares* (1949). El segundo en su libro sobre *Las artes populares en el Perú*. Ambos tratan la victoria del modelo de *conopa* (piedras particulares, pequeñas, con representaciones de animales, que fueron objeto de culto en el mundo indígena) en forma de toro sobre la tradición tipo alpaca. A juicio de Stastny, las *conopas* constituyen un caso de sobrevivencia disyuntiva, la cual, por su contenido asume un doble sentido sustitutorio: (a) tomando el lugar de las alpacas, el toro va a ser utilizado como animal de ofrenda simbólica en festividades religiosas andinas; (b) el toro asume la ubicación y posición que ocupaba el Amaru. La transformación más clara es el caso del *Torito de Pucará*, empleado en la celebración de la fiesta del Señalacuy (marca del ganado) que se celebra el 3 de mayo en la zona de Santiago de Pupuja (Castañeda, 1977: 10).

(17) En julio de 1992, Nelson Manrique nos informó de una corrida que él había presenciado.

(18) Originariamente la fiesta se celebraba en honor de la Virgen de la Asunción (15 de agosto) patrona del pueblo. Sin embargo, en las últimas décadas, la desestructuración del agro produjo cambios que repercutieron en el patrón festivo de los pueblos rurales asociado al ciclo agrícola. Las fiestas sólo cumplen la función de integrar y cohesionar a una determinada colectividad, por lo que resulta más apropiado hacerlas en fechas cívicas. Ello facilita la participación de los naturales que no habitan en sus pueblos.

Bibliografía

Arguedas, J. M.: "Yawar" en *Revista Americana de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1936, XIV, nº 156.

——— "El Carnaval de Cotabambas" en *Ayllu*, Cuzco, 1945, I, nº 1.

——— *Canciones y cuentos del pueblo quechua*, Lima, Huascarán, 1949.

——— "Incorporación del Toro a la Cultura Indígena" en *Trilce*, Lima, 1951, nº 2.

——— "Puquio, una cultura en proceso de cambio" en *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1956, t. XXV, págs. 184-232.

——— "Canciones quechuas" en *América*, Washington, 1957, vol. IX, nº 9.

——— "Estudios de Folklore" en *El Comercio*, Lima, 27 de noviembre de 1957.

——— "El Toro de Pucará" en *Cultura y Pueblo*, Lima, 1964, nº 1.

——— "El Forastero" en *Marcha*, Montevideo, 31 de diciembre de 1964.

——— *Amor mundo y todos los cuentos*. Lima, Eds. Francisco Moncloa, 1967.

——— *Las Comunidades de España y del Perú*, Tesis UNMSM, Lima, 1968.

——— *Yawar Fiesta*, Lima, Eds. Horizonte, 1988, 9ª ed.

——— *Señores e Indios*, Montevideo, Arca Ed., 1976.

——— "Nuestra música popular en sus intérpretes" en *Textos del Sabueso Contemporáneo*, Lima, Editores Mosca Azul & Horizonte, 1977.

——— *Formación de una Cultura Indoamericana*, México, Siglo Veintiuno, 1981.

——— *Obras Completas*, 5 vols., Lima, Editorial Horizonte, 1983.

Arguedas, J. M. e Izquierdo, F.: *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima, Dirección Artística y Extensión Cultural, 1947, Col. Escolar Peruana.

Bastien. J. W.: *Mountain of Condor, Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Minnesota, 1978.

Barrionuevo, A.: *Cusco mágico*, Lima, Editorial Universo, 1968.

Bustamante, M.: "Una Corrida de toros en Ayacucho" en *Apuntes para el Folklore Peruano*, Huamanga, 1940.

Calmell, J. E.: *Efemérides taurinas peruanas*, Lima, Ed. del Taller Tipográfico del Perú Taurino, 1944.

——— *Historia taurina del Perú*, Lima, Editorial Taurina del Perú, 1936.

Cancian, F.: *Economics and Prestige in a Maya Community (The Religious Cargo System in Zinecantan)*, California, 1965.

Castañeda León, L.: "Arte popular en el Perú" en *Revista del Museo de la Cultura Peruana*, Lima, 1977.

Cobo, Padre: *Obras*, Ed. de F. Mateos, Madrid, Ed. Atlas, 1964, Col. Biblioteca de Autores Españoles, vls. XCI y XCII.

Cossío, J.: *Los Toros*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, 4 vls.

Delgado Vivanco, E.: "El toro en el folklore", en *Revista del Instituto Americano de Arte*, Cuzco, 1972, nº 8.

Escalante, C. y Valderrama, R.: "Arrieros, troperos y llameros en Huancavélica» en *Allpanchis*, Cusco, IEP, 1983, nº 21.

Escobar, G.: *Sicaya, cambios en una comunidad mestiza andina*, Lima, IEP, 1973.

Espejo Núñez, T.: "Sangre de toro negro", en *Publicaciones Pueblo*, Lima, 1 de enero de 1948.

Espinoza Bravo, C.: "Corridas de toros en la Sierra", en *Revista de Cultura Peruana*, Lima, nº 36, julio de 1948.

Foster, G.: "Culture and Conquest: America's Spanish Heritage"

en *Publication in Anthropology*, New York, 1960, nº 27.

——— *Tzintzuntzan: Los Campesinos mexicanos en un Mundo de Cambio*, Boston, Litile' Brownand Co., 1967.

——— *Las Culturas Tradicionales y los Cambios Técnicos*, México, FCE, 1964.

Flores Galindo, A.: *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, [1986] Lima, Editorial Horizonte, 1988.

Inca Garcilaso de la Vega: *Obras Completas*, Madrid, Ed. Atlas, 1960, Col. Biblioteca de Autores Españoles nº CXXXII-CXXXV.

Harvey, P.: "Jugando por la Identidad y la tradición. Las corridas de toros en el Sur andino» en *Tradición y modernidad en los Andes*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1992.

Macera, P.: "El arte mural cusqueño. Siglos XVI-XX" en *Apuntes*, Lima, 1975, nº 4.

Martínez, H.: "Las fiestas en la integración y desintegración cultural" en *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1959, t. XXVIII.

Mendíburu, M.: "Corridas de toros" en *Ateneo*, Lima, 1977, t. IV.

——— *Apuntes históricos del Perú y noticias cronológicas del Cusco*, Lima, Imprenta del Estado, 1902.

——— *Diccionario Histórico Bibliográfico del Perú*, Lima, Imprenta Enrique Delicas, 1932.

Mendívil, C.: *Los morochucos y Ayacucho tradicional*, Lima, Ed. Perú, 1968.

Mendizábal Losack, E.: "La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginario ayacuchano" en *Folklore Americano*, Lima, 1963-64, n°. 11-12, págs. 74-139.

Ministerio de Agricultura y Alimentación: *Comunidades campesinas del Perú*, Lima, Dirección de Comunidades, 1980.

Morote Best, E.: *Huamanga: Una larga historia (Antología)*, Lima, Consejo Nacional de la Universidad Peruana (CONUP), 1976.

Mugaburu, J.: *Crónicas de la época colonial*, Lima, Librería e Imprenta San Martín, 1971, Col. de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú.

Ortiz Rescaniere, A.: *De Adeneva a Inkarri*, Lima, Eds. Retablo de Papel, 1973.

——— "La laguna de Shuruzo" en *De Adeneva a Inkarri*. Ver Ortiz Rescaniere, 1993.

Palma, R.: "Apuntes para la crónica tauromáquica durante la época del coloniaje" en *Documentos Literarios del Perú*, Lima, Imprenta del Estado, 1877.

Squier, G.: *En el país de los incas. Exploración e incidentes de viaje*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1974.

Stastny, F.: *Las artes populares del Perú*, Madrid, Eds. Edubanco, 1981.

Urbano, H.: "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta", en *Allpanchis*, Cusco, IPA, 1982, n° 7, págs. 4-49.

——— "Representaciones colectivas y arqueología mental de los Andes", en *Allpanchis*, Cusco, 1982, n° 20, vol. XVII, págs. 33-83.

——— "El mundo andino no es una continuidad", en *El Observador, Revista de la Semana*, n° 39, Lima, 21 de agosto 1983.

Valderrama, R. y Escalante, C.: "Mitos y leyendas de los quechuas del sur del Perú" en *Debates en Antropología*, Lima, 1978, n° 2.

Valle, L.: "El discurso mítico de Santa Cruz de Pachacuti Yamqui", en *Allpanchis*, Cusco, 1982, n° 20.

Vargas Ugarte, R.: *Historia de la Iglesia en el Perú*, Lima, Imp. Santa María, 1953.

——— *Concilios limenses*, Lima, Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana, 1952.

Von Tschudl: *Travels in Peru during the years 1838-1842*, Londres, 1841.

Anexo I

CANCIÓN DE LA CORRIDA WACA TAQUI (*)

Wacally waca
Torollay toro
Cotabambas Plassapi
Runa Mawucuc (bis)
Haccay Orccopis
Waca Wacharun (bis)
Puc way vaquero ccawaranqui

Ejuriy (vaquero ccawaramunqui)
China cactincca cóndor
mijum
China cactincca ccaca
ñitichun
orcco cactincca palay
munqui

iru Icshuan pacay vamunqui
Caychu caychu plasachayqui
chicchaschay paraschay
Cotabambas plasa chayqui
chi chischay paraschay

osccay osccay cutirapuy
chichischay paraschay
puca poncho t'icay cuscco
chicchiscay pnschay (bis)

Vaca, Vaquita mía (bis)
toro, torito mío
En la plaza de Cotabambas
El hombre lo presta (bis)
Dicen que en aquel cerro
la Vaca lo parió (bis)
El Vaquero que corre bien lo viste

Si ser hembra que lo coma el cóndor
Si ser hembra que lo aplaste un peñasco
Si ser macho lo esconderás

Lo esconderás con pajas forrajeras
Es esa, es esa tu plaza
mi granicito, mi lluviecita
plaza de Cotabambas
Mi granicito, mi lluviecita (bis)

Mi gato montés vuelve a tu lugar
Mi granicito, mi lluviecita
en flor recibe en poncho rojo
mi granicito, mi lluviecita.

—oOo—

(*) Música del pueblo de Cotabambas. Trad. de J. Szeminski.

Anexo II

CORRIDAS CON CÓNDOR EN EL ÁREA ANDINA

Distrito	*Provincias*	*Departamentos*	*Día*	*Fiesta*
Enero				
Huamanga	Ayacucho	Ayacucho	06	
San Miguel	La Mar	Ayacucho	25	
Livitaca	Chumbivilcas	Cusco	20	Fiesta Titular San Sebastián
Caraz	Huaylas	Ancash	20	Virgen Chichinkira
Chongas Bajo	Huancayo	Junín	20	Fiesta de Copone Vaso Sagrado
Jauja	Jauja	Junín	20	San Sebastián
Febrero				
Quiquijana	Quispichanchis	Cusco	02	
Munqui	La Unión	Arequipa	02	
Ocobamba	Andahuaylas	Apurimac	02	
Coyllurqui	Grau	Apurimac	10	San Guillermo
Concepción	Concepción	Junín	02	Carnaval
Jauja	Jauja	Junín	02	Carnaval
Mayo				
San Pedro	Canchis	Cusco	03	Fiesta de las Cruces
Urubamba	Urubamba	Cusco	15	San Isidro
San Jerónimo	Andahuaylas	Apurimac	03	Cruz
Sepallanga	Huancayo	Junín	03	Fiesta de la Cruz
San Miguel	La Mar	Ayacucho	15	San Isidro
Macusani	Carabaya	Puno	15	San Isidro
Tambobamba	Grau	Apurimac	15	San Isidro
Junio				
Chalhuanca	Aymaraes	Apurimac	29	San Isidro
Cangallo	Cangallo	Ayacucho	24	San Juan
Chuquibambilla	Grau	Apurimac	29	
Livitaca	Chumbivilcas	Cusco	29	
Coporaque	Espinar	Cusco	06, 24	
Huánuco	Huánuco	Huánuco	24	San Juan
Chupaca	Huánuco	Junín	24	San Juan
Tarma	Tarma	Junín	24	San Juan
Tarma	Tarma	Junín	24	San Juan
San Jerónimo	Huancayo	Junín	29	San Pedro

Distrito	*Provincias*	*Departamentos*	*Día*	*Fiesta*
Julio				
Huamanga	Ayacucho	Ayacucho	30	Fiesta Patrias
San Miguel	La Mar	Ayacucho	06	Virgen del Carmen
Parinacochas	Parinacochas	Ayacucho	28	Fiestas Patrias
Puquío	Lucanas	Ayacucho	28	Fiestas Patrias
Chiquilán	Bolognesi	Ancash	16	
La Unión	La Unión	Arequipa	28	Fiestas Patrias
Andahuaylas	Andahuaylas	Apurimac	28	Fiestas Patrias
Pampachiri	Andahuaylas	Apurimac	24 a 30	Fiestas Patrias
Chincheros	Andahuaylas	Apurimac	28	Fiestas Patrias
San Jerónimo	Andahuaylas	Apurimac	28	Fiestas Patrias
Chuquibambilla	Grau	Apurimac	28	Fiestas Patrias
Coporaque	Espinar	Cusco	28	Fiestas Patrias
Yauri	Espinar	Cusco	28	Fiestas Patrias
Paruro	Paruro	Cusco	28	Fiestas Patrias
Ocongate	Quispicanchis	Cusco	28	Fiestas Patrias
Quiquijana	Quispicanchis	Cusco	16	Virgen del Carmen
Huancayo	Huancayo	Junín	28	Fiestas Patrias
Pucará	Lampa	Puno	16	
			10 días	Fiestas Patrias
Yunguyo	Chucuito	Puno	28	Fiestas Patrias
Santa Rosa	Melgar	Puno		
Agosto				
Huancapi	Victor Fajardo	Ayacucho	25	San Luis
Chiquiari	Bolognesi	Ancash	04	Santo Domingo
Tambobamba	Grau	Apurimac	15	Virgen de la Asunción
Cusipata	Quispicanchis	Cusco	15	
Pampachiri	Canas	Cusco	05	
Pitumarca	Canchis	Cusco	15	
Paucartambo	Paucartambo	Cusco	15	
Huacrapuquío	Huancayo	Junín	24	San Bartolomé
Huancayo	Huancayo	Junín	25	
San Jerónimo	Huancayo	Junín	30	Santa Rosa
Jauja	Jauja	Junín	30	Santa Rosa
Sicaya	Huancayo	Junín	04	Santo Domingo
Tarma	Tarma	Junín	06	Batala San Juan
Tarma	Tarma	Junín	30	Santa Rosa
Huarochirí	Huarochirí	Lima	30,15	Santa Rosa
Cabana	San Román	Puno	15	
Ayaviri	Ayaviri	Puno	30	Santa Rosa

Distrito	*Provincias*	*Departamentos*	*Día*	*Fiesta*
Orurillo	Ayaviri	Puno	30	Santa Rosa
Cotabambas	Cotabambas	Apurimac	15	Virgen de la Asunción
Chalhuanca		Aymaraes		Apurimac
Setiembre				
Coracora	Parinacochas	Ayacucho	29	San Miguel
Carcas	Bolognesi	Ancash	29	San Miguel
Pichurhua	Abancay	Apurimac	08	Virgen Natividad
Mamara	Grau	Apurimac	15	
Paruro	Paruro	Cusco	08	Fiesta titular
San Agustín	Huancayo	Junín	08	Virgen de Cocharcas
Macusani	Carabaya	Puno	24 ó 27	
Ayaviri	Ayaviri	Puno	08	
Octubre				
Ocros	Bolognesi	Ancash	07	
Coylurqui	Grau	Apurimac	07	Virgen del Rosario
Pitumarca	Canchis	Cusco	11,14	Virgen del Rosario
Diciembre				
Coracora	Parinacochas	Anayacucho	08	
Chuquibambilla	Grau	Apurimac	08	
Livitaca	Chumbivilcas	Cusco	08	
Santo Tomás	Chumbivilcas	Cusco	08	
Oropesa	Quispicanchis	Cusco	08	
Pampas	Tayacaja	Huancavelica	25	
Macusani	Macusani	Puno	08	Corrida con Wifala
Santa Lucía	Lampa	Puno	15	

Fuente: *Investigación sobre Folklore Nacional*. Museo Nacional de la Cultura Peruana. Lima, 1945-1949. Información completada posteriormente.

LOS AUTORES

Javier CASTILLO FERNÁNDEZ es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Granada y miembro de numerosos centros de investigación relacionados con la Historia Moderna y de América. Entre sus publicaciones son de destacar: "Administración y recaudación de impuestos para la defensa del Reino de Granada: la Farda de la Mar y el Servicio Ordinario (1501-1516)", *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, nº 14. Murcia, 1992; "Usurpaciones de tierras y repartimientos de baldíos en la Alcalá del XVI", *Cuaderno del A.M.A.R.*, nº 1, Alcalá la Real, 1993; "Análisis de los textos de las representaciones de moros y cristianos de Cúllar", *Demófilo*, nº 18, Sevilla, 1996. Asimismo ha publicado: "El origen del Concejo de Baza (1489-1508)", *En 1490: En el umbral de la Modernidad.* Valencia, 1994, y "Algunos aspectos de la repoblación de Cúllar tras la expulsión de los moriscos (1572-1593)", en *Actas del I Congreso de Jóvenes Geógrafos e Historiadores*, Sevilla, 1995. Actualmente es miembro de la Asociación Española de Historia Moderna así como de la Asociación Española de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas de la Región de Murcia.

Luis Manuel Antunes CAPUCHA es profesor en el Instituto Superior de Ciencias del Trabajo y de la Empresa (Lisboa), donde dirige proyectos de investigación en el Centro de Investigación y Estudios de Sociología en torno a dos temas centrales: la exclusión social y la relación entre el desarrollo y las culturas populares. En este último campo presta particular atención a las fiestas de toros y especialmente a sus componentes populares. Sobre este tema ha presentado comunicaciones en congresos y reuniones científicas en Portugal y publicado artículos en revistas de sociología y antropología portuguesas, en la *Enciclopedia Temática del Portugal Moderno* y en libros colectivos. Fue organizador del Seminario de Tauromaquias Populares en 1995 por la Universidad Nueva de Lisboa y por el ISCTE con la participación de antropólogos, sociólogos, psicólogos y artistas portugueses, españoles y franceses.

Enmanuel DÉSVEAUX es doctor en Antropología por la Universidad de París. En la actualidad colabora con el CNRS, y con la Cátedra de Antropología del Colegio de Francia. Discípulo de Françoise Helitier, ha trabajado especialmente en las relaciones entre el hombre y los animales salvajes y en particular en la caza del oso en el norte del continente americano.

Domingo FOURNIER es doctor en Antropología por la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales. Investigador del CNRS y responsable de América y el Mediterráneo en la Maisón de Sciences de l'Homme de París. Realiza sus investigaciones en México sobre los aztecas y la población campesina contemporánea de la meseta central, y desde

1984 se interesa por la Baja Andalucía. Sus trabajos actuales se desarrollan en el campo de estudios comparativos de ganadería de toros de lidia, antropología de las formas de beber, sobre las peregrinaciones de la Virgen; todo ello en la línea de definición del territorio y las fronteras de la identidad.

Fernando GONZÁLEZ VIÑAS es licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Córdoba. Sus trabajos han estado siempre conectados con el mundo del toro. Es director del *Boletín de Loterías y Toros,* que publica el Aula Taurina de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba y ha escrito diversos artículos y colaboraciones: "De la indumentaria adecuada para asistir a una corrida de toros", "Moralidad y cuestiones éticas en torno a los toros" y "El suicidio del héroe", así como el Catálogo de la Exposición "Manolete y su tiempo" de la Real Academia de Bellas Artes de S. Fernando de Madrid. Es comentarista taurino del Canal de Córdoba TV y de la TV Municipal de Córdoba.

Pedro MAYA ÁLVAREZ es licenciado en Antropología Cultural por la Universidad de Sevilla. En los últimos años ha desarrollado una intensa tarea en la formación de agentes sociales, técnicos de cultura y animadores socioculturales. Sus investigaciones se centran principalmente en los campos de participación ciudadana, especialmente en el movimiento asociativo, desarrollo local, empleo y jóvenes. Es co-autor del estudio "Los jóvenes andaluces de los 90" (1994) y del "Inventario de recursos culturales de la Provincia de Córdoba" (1996). Actualmente es director técnico de la ONG "Escuela de Empleo", que desarrolla proyectos especializados en la promoción e inserción de colectivos socialmente desfavorecidos.

Antoinette MOLINIÉ es antropóloga. Tras varios trabajos publicados en Francia, Gran Bretaña y España, lleva a cabo actualmente un programa comparativo sobre rituales en España y los Andes. Ha realizado trabajo de campo en la región de Cuzco, en La Mancha y en Andalucía. Ha publicado un libro sobre los ritos del Corpus Christi en España y América y varios artículos entre los que se encuentran *Sacrificio y tauromaquia en España y América,* editado por P. Romero de Solís. Actualmente es directora de investigación en el CNRS en París, Profesora en la Universidad de París X (Nanterre), Investigadora Asociada del Centre de Recherche sur les Mondes Americains, Miembro del Consejo de Administración de la Societé des Americanistes, Miembro del Consejo de Administración de la Association pour la Recherche Anthropologique, y Miembro del Comité Nacional del CNRS.

Fanny MUÑOZ es doctora en Antropología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Lima. Entre sus trabajos merecen destacarse los publicados en *Márgenes. Encuentro y debates* (1993), así como su tesis de licenciatura, dirigida por el profesor Alberto Flores Galindo, *Cultura Popular Andina: el Turupukllay (corrida de toros con cóndor).*

Andrés OYOLA FABIÁN es licenciado en Filosofía y Letras y catedrático de Bachillerato en el I.E.S. "Eugenio Hermoso" de Fregenal de la Sierra; miembro del Consejo de Redacción de *Saber Popular,* revista extremeña de Folklore, y del jurado del premio "García Matos". Entre sus publicaciones relacionadas con la Antropología, destacan: "Recetarios manuscritos de cocina: aproximación a la gastronomía de la nobleza rural en sus textos". *Saber Popular* nº 6 (1992), págs. 33-38, *Recetarios manuscritos: cocina y alimentación en la Baja Extremadura (1860-1960).* Badajoz 1994, *Devoción y fiestas del Cristo de la Reja de Segura de León (De los franciscanos a las capeas).* Fregenal de la Sierra 1996, "Aproximación a los toros populares o cultura popular y censura". *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes.* Julio-diciembre 1994 págs. 217-249, (1996) y "Una leyenda negra: las setas en el saber popular". *Saber Popular* nº 12 (en prensa).

José PÉREZ DE LAMA HALCÓN es arquitecto. Miembro de la Fundación de Estudios Taurinos. Ha realizado cursos de postgrado en las universidades de California en Los Ángeles y Harvard. Profesor Asociado de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Sevilla desde 1993 y premio de Investigación Ciudad de Sevilla 1995, por el trabajo titulado "Biografía del patio mediterráneo. Permanencia y cambio en la historia del Mediterráneo". Ganador en 1995, con los arquitectos Benito Sánchez-Montañés y Alberto Ballesteros del Concurso internacional de 25 viviendas bioclimáticas para la isla de Tenerife. Actualmente, organiza un proyecto artístico y de investigación colectiva sobre paisaje y patrimonio en el Bajo Andévalo y el Bajo Guadiana, titulado "Acción en la Frontera", y trabaja en el proyecto integral de un parque de negocios y de investigación para el sector agroalimentario en la Mancomunidad de Municipios Beturia (Huelva).

Julian PITT-RIVERS ha sido profesor en la Universidad de Chicago y en la Escuela de Altos Estudios de la Sorbona de París. Ha realizado trabajo de campo en México, aunque su verdadero laboratorio ha sido España y el Mediterráneo, realizando múltiples investigaciones acerca del honor, la hospitalidad, el parentesco, los sexos, la fiesta, la indumentaria, la gracia y los toros. Ha impulsado, junto con Peristiany, los estudios sobre el Mediterráneo, a cuya temática pertenecen muchos de sus trabajos. La Fundación Machado le dedicó un homenaje en 1989 cuyos textos se recogen en los números 3 y 4 de la revista *El Folk-Lore Andaluz* (2ª época), actualmente *Demófilo.* Entre sus publicaciones destacan *Los pueblos de la Sierra* (1954), *Tres ensayos de antropología estructural* (1973), *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayo de antropología mediterránea* (1979) y numerosísimos artículos en las más prestigiosas revistas internacionales.

Concepción RIOJA LÓPEZ terminó sus estudios de licenciatura en Filosofía y Letras en 1975. Su vida profesional ha estado dedicada al trabajo en el Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla y a la investigación. Desde 1993 es Conservadora del Patrimonio Etnográfico de la Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y vocal de la Comisión Andaluza de Etnología.

Salvador RODRÍGUEZ BECERRA es doctor en Filosofía y Letras y profesor titular de Antropología Social en la Universidad de Sevilla. Cursó estudios de Antropología en Madrid y en la Universidad de Pennsylvania y ha realizado trabajo de campo en Aragón (Valle de Plan), Guatemala, Andalucía (El Aljarafe, las Sierras de Sevilla y Cádiz, Alcalá de los Gazules y Andújar) y Extremadura. Ha publicado y participado en la edición de trece libros y escrito más de cien artículos sobre religiosidad popular, fiestas, historia de la antropología y patrimonio antropológico. Entre sus libros: *Etnografía de la vivienda* (1973), *Encomienda y conquista* (1977), *Exvotos de Andalucía* (1980), *Guía de fiestas populares de Andalucía* (1982), *Las fiestas de Andalucía* (1985), *La religiosidad popular*, 3 vols. (1989), *Santuarios andaluces* (1995) y *Religión y Fiesta* [1998]. Dirige la revista *Demófilo* desde su fundación, forma parte del consejo asesor de varias revistas especializadas, ha impartido numerosos cursos sobre cultura andaluza en universidades y centros de profesores. Dirige los Cursos de Religiosidad Popular de Andújar (IV) y es patrono de la Fundación Riotinto y presidente de la Fundación Machado.

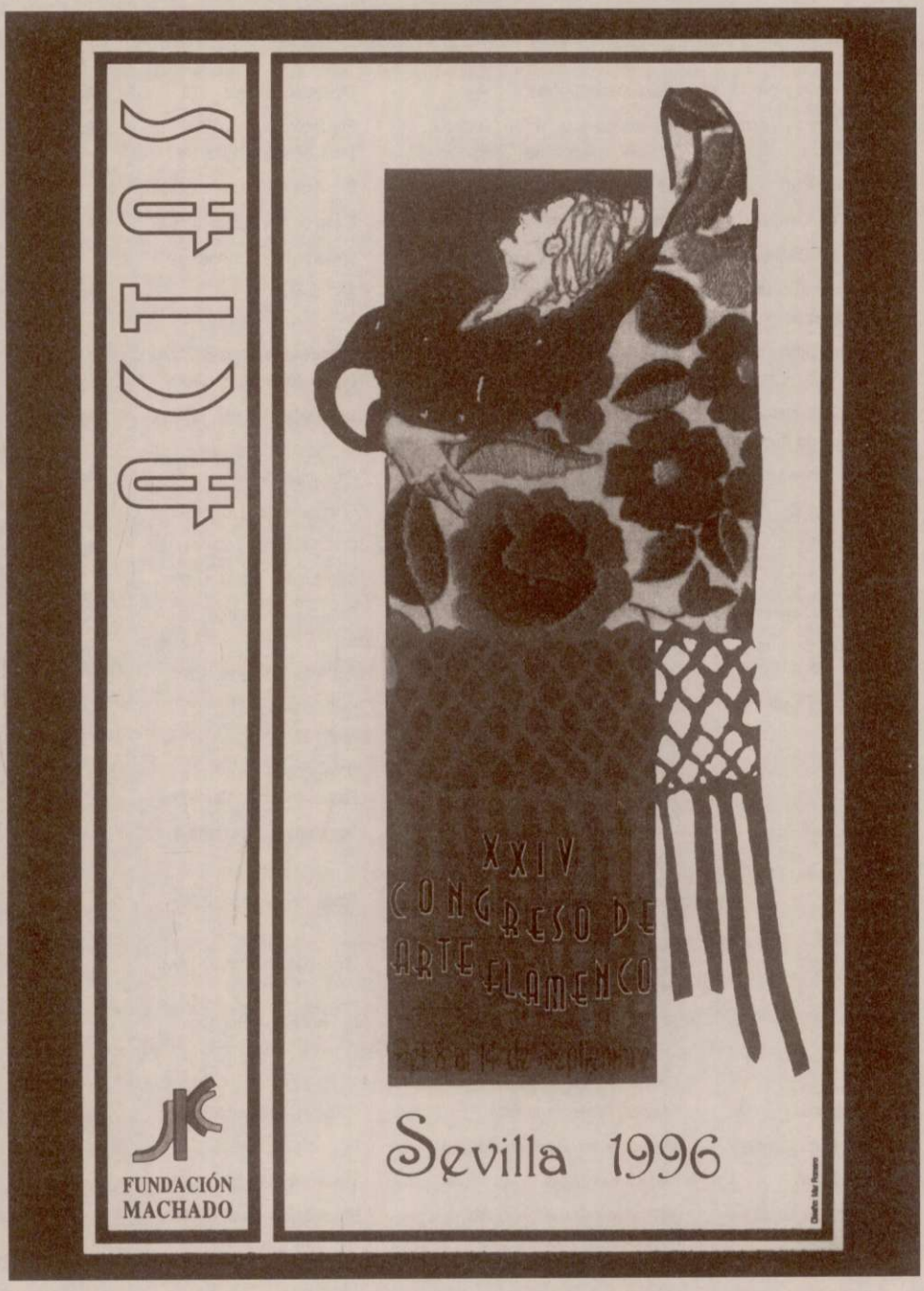
Pedro ROMERO DE SOLÍS es profesor titular de Sociología de la Universidad Hispalense y director de la *Revista de Estudios Taurinos* que publica la Fundación de Estudios Taurinos con el patrocinio de la Real Maestranza de Caballería de Sevilla. Dirige el curso de doctorado bajo el título *Tauromaquia y Sacrificio*. Es miembro de los consejos asesores de *El Hombre* que edita el Departamento de Antropología de la Universidad de Guadalajara (México) y de *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional.* De materia taurina ha publicado *Picasso: El Minotauro. Suite Vollard* (Sevilla, Instituto de Crédito Oficial y Real Maestranza de Caballería de Sevilla, 1992) y ha preparado, como editor, *Sacrificio y Tauromaquia en España y América,* (Universidad de Sevilla, 1995). Ha participado en los libros colectivos españoles *Arte y Tauromaquia* (Madrid, Universidad Internacional Menéndez Pelayo/Turner, 1983), *Sevilla y la fiesta de toros* (Sevilla, Ayuntamiento, 1980 y 1992), *Lances de Aldea* (Sevilla, Photovisión, 1992), *Los toros y su mundo* (Madrid, Guillermo Blázquez, 1993). y extranjeros: *Tauromachie. Mythes et réalités*, (Paris, Editions du Félin, 1995) y *Le Corps de Dieu en Fêtes* (Paris, Le Cerf, 1996). Ha publicado artículos sobre las tauromaquias en numerosas revistas españolas y extranjeras como *El Folklore Andaluz* (Sevilla), *Quites* (Valencia), *Mediterráneo* (Lisboa), *Information sur les Sciences Sociales* (París, Londres, Nueva Delhi), *Gradhiva, Revue du Musée de l'Homme* (París) y *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (México D. F.). Recientemente ha traducido junto con A. Martínez Novillo el famoso ensayo de Michel Leyris *Espejo de Tauromaquia*, Madrid, Turner, 1995.

Miriam RUIZ-ACAL ESTEBAN es licenciada en Geografía e Historia (Antropología Cultural) por la Universidad de Sevilla. En 1991 participó en el curso "Agentes de desarrollo rural", organizado por la Junta de Andalucía y realizó trabajo de campo para confeccionar un diagnóstico socioeconómico sobre La Carlota (Córdoba).

Valeriano SÁNCHEZ RAMOS es licenciado en Historia Moderna y de América por la Universidad de Granada y profesor de Enseñanza Secundaria en el I.E.S. "Santo Domingo" de El Ejido (Almería). Su campo de investigación es el antiguo Reino de Granada, centrando sus estudios en las estructuras económicas y de poder entre el último tercio del siglo XVI y el siglo XVII y en la Historia de las Mentalidades. Pertenece al Grupo de Investigación "Repobladores y moriscos" del Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Granada y es miembro de la Junta del Departamento de Historia del Instituto de Estudios Almerienses. Entre sus publicaciones destacan: *María Santísima de Gádor. Cuatrocientos años de historia mariana*; *Repoblación y defensa en el Reino de Granada: campesinos-soldados y soldados-campesinos* (Universidad de Granada, 1995).

Frédéric SAUMADE es profesor de Sociología y Antropología en la Universidad de Montpellier. Está especializado en Etnología y Antropología de la tauromaquia en la Península Ibérica y el Sur de Francia y ha realizado trabajo de campo en Aragón, Navarra, Portugal, Landas y sobre todo en la Baja Andalucía y Camarga. Es miembro del Laboratorio de Etnología Mediterránea y Comparativa Aix-en-Provence. Ha pubicado numerosos artículos en revistas etnológicas francesas, españolas y portuguesas, así como en revistas literarias taurinas españolas. Entre sus libros de divulgación señalamos *Au coeur de la Bouvino. L'Origen des traditions tauromachiques de Languedoc et Provence* y *Une vie de Bouvino: regards sur les traditions taurines de Camargue.* Ha participado en coloquios y conferencias en diversos centros culturales de España y Portugal. Asimismo le fue concedido el premio de investigación científica de la Fundación de Estudios Taurinos de la Real Maestranza de Caballería (1992), con el tema "Estudio comparativo de las tradiciones tauromáquicas europeas (Andalucía, Camarga, Landas, Portugal, Navarra y Aragón).

Sol TARRÉS CHAMORRO es licenciada en Antropología Social y en Geogràfía e Historia (Antropología Cultural) por la Universidad de Sevilla. Pertenece al Equipo de Investigación "Laboratorio de Antropología Social y Cultural" de la Universidad de Almería y es investigadora agregada al Instituto de Estudios Riojanos. Realiza trabajo de campo entre los inmigrantes magrebíes asentados en la ciudad de Sevilla, sobre los que versará su tesis doctoral, en proceso de elaboración, centrada en la religión, los ritos y la alimentación como elementos a partir de los cuales el inmigrante construye su propia identidad diferenciada.



Actas del XXIV Congreso de Arte Flamenco editadas por la Fundación Machado

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	*Romancerillo de Arcos*	Diputación de Cádiz, 1986	Agotado
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	*Romancero de la Tradición Moderna El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.*	Fundación Machado, 1987 Diputación de Badajoz, 1987	Agotado 1.600
Benito Mas y Prat	*La Tierra de María Santísima*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.600
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas*	Bienal de Arte Flamenco, 1988	Agotado
G. Doré y Ch. Davillier	*Danzas Españolas* (Láminas)	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.000
C. Alvarez Santaló, Mª. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra	*La Religiosidad Popular* (3 volúmenes)	Anthropos, 1989	Agotado
Juan Manuel Suárez Japón	*La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz*	Consejería de Obras Públicas y Diputación de Cádiz, 1989	Agotado
Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero	*El Romancero: Tradición y Pervivencia a fines del siglo XX*	Universidad de Cádiz, 1989	Agotado
José de la Tomasa	*Alma de Barco*	Procuansa, 1990	Agotado
Hugo Schuchardt	*Los cantes flamencos*	Fundación Machado, 1990	2.200
Alfonso Jiménez Romero	*La flor de la florentena. Cuentos tradicionales*	C. de Educación y Ciencia, 1990	Agotado
J. Cobos y F. Luque	*Exvotos de Córdoba*	Diputación de Córdoba, 1990	2.000
Antonio Zoido Naranjo	*Al Señor de la calle*	Portada Editorial, 1992	Agotado
E. Rodríguez Baltanás	*Alcalá, copla y compás / coplas de son nazareno*	Fundación Machado, 1992	500
VV. AA.	*De la tierra al aire (antología de coplas flamencas)*	Gallo de Vídrio Alfar, 1992	1.800
VV. AA.	*Paco Tito: memoria de lo cotidiano*	Consejería de Economía y Hacienda, 1992	1.500
P. Romero de Solís e I. González Tormo	*Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea*	Consejería de Cultura, 1993	1.000
T. Catarella	*El Romancero Gitano-Andaluz de Juan José Niño*	Fundación Machado, 1993	900
Francisco Checa	*Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete*	Universidad de Granada, 1995	1.800
Joaquín Díaz	*El Traje en Andalucía. Estampas del siglo XIX*	Fundación Machado, 1996	2.500
Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano	*Literatura Oral en Andalucía (Panorama teórico y Taller didáctico)*	Editorial Guadalmena, 1996	1.500
Gerard Steingress	*Cartas a Schuchardt*	Diputación de Badajoz, 1996	1.200
Isabel González Turmo y Pedro Romero de Solís	*Antropología de la Alimentación. Nuevos ensayos sobre la dieta mediterránea*	Universidad de Sevilla, 1996	2.000
Varios	*Actas XXIV Congreso de Arte Flamenco*	Fundación Machado, 1997	2.000

DEMÓFILO. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía

Número	Año	Monográfico	Precio
1	1987		2.000
2	1988		2.000
3	1989	Homenaje a Julian Pitt-Rivers*	2.000
4	1989	Homenaje a Julian Pitt-Rivers**	2.000
5	1990		2.000
6	1991		2.000
7	1991		2.000
8	1992		2.000
9	1992	Alimentación y cultura en Andalucía	2.000
10	1993	Homenaje a Demófilo	2.000
11	1993		2.000
12	1994		2.000
13	1994	Enfermedad y muerte en la cultura andaluza	2.000
14	1995	La cultura tradicional de Jaén	2.000
15	1995	Estudios de Antropología y Folclore en Almería	2.000
16	1995	Santuarios Andaluces*	2.000
17	1996	Santuarios Andaluces**	2.000
18	1996	Teatro Popular en Andalucía	2.000
19	1996	Huelva*. Palabra, Rituales y Fiestas	2.000
20	1996	Huelva**. Economía, Espacio y Símbolos	2.000
21	1997	Relaciones culturales entre Andalucía y Extremadura	2.000
22	1997	Las hablas andaluzas	2.000
23	1997	Fiesta y Cultura: la Semana Santa de Andalucía	2.000
24	1997	La cultura popular en la provincia de Cádiz	2.000

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Apellidos .....

Nombre..... Teléfono .....

Calle..... Núm..... C.P. .....

Ciudad..... Provincia .....

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía**

☐ Suscripción anual (4 números) 6.000 ptas.

☐ Números sueltos 2.000 ptas.

.....de.....de 199...

(Firma del suscriptor)

Sistema de pago:

☐ Talón nominativo a la Fundación Machado

☐ Transferencia a la cuenta 0182-5566-70-0012225411 (BBV)

☐ Reembolso

Remitir a: Demófilo. Fundación Machado. Calle Jimios, 13. 41001. Sevilla
Telf.: 95 - 422 87 98. Fax: 95 - 421 52 11

DOMICILIACIÓN BANCARIA

Muy señor mío:

Le ruego atiendan a partir de la fecha y hasta nuevo aviso los recibos que le presente la Fundación Machado correspondientes a la suscripción de **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía.**

Banco o Caja de Ahorros .....

Agencia (Dirección y número) .....

Localidad.....C.P. ..... Provincia. .....

Número cuenta corriente o cartilla. .....

Titular .....

.....de.....de 199...

(Firma del titular de la cuenta)

Código Cuenta Cliente

Entidad	Oficina	D.C.	Núm. de cuenta

NOTA PARA LOS EDITORES

La Revista dará noticia de cuantas publicaciones sean remitidas por las editoriales a la Redacción, haciendo recensiones de aquellas más relacionadas con los propósitos de ***Demófilo*** (Antropología social y cultural, historia, geografía, folclore, literatura oral, flamenco, etc.).

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática.

NÚMEROS MONOGRÁFICOS

La dirección de la revista está preparando los siguientes números monográficos que irán apareciendo paulatinamente.

— **La cultura del agua,** coordinado por L. del Moral, J. F. Ojeda y F. Zoido (en prensa).
— **La arquitectura vernácula,** coordinado por Juan Agudo Torrico.
— **Literatura popular y culta en Andalucía,** coordinado por P. M. Piñero, A. J. Pérez Castellano y E. Baltanás.
— **Los gitanos andaluces,** coordinado por Juan F. Gamella.
— **Inmigrantes en Andalucía,** coordinado por Francisco Checa.
— **Granada, sociogénesis de una ciudad,** coordinado por J. A. González Alcantud.
— **La cultura tradicional en Córdoba,** coordinado por F. Luque-Romero y M. Gahete.
— **La mujer en Andalucía y América,** coordinado por P. Sanchiz y D. Ramos.
— **Sevilla, percepción y realidad.**

Los interesados en participar en estos números monográficos, o en proponer otros, pueden enviar sus propuestas por escrito al Director de la Revista.

NOTA PARA LOS COLABORADORES

La revista está interesada en recibir noticias y crónicas de actos culturales, jornadas y cursos relacionados con la cultura tradicional, así como referencias y guías de museos, colecciones, documentos, actividades artesanales, espacios, lugares y construcciones de interés antropológico y patrimonial para Andalucía, que publicará en la sección de **Noticias** o **Miscelánea,** según la entidad o interés del tema.

Animamos especialmente a nuestros lectores y suscriptores a que nos remitan información y fotografías sobre «lugares de interés etnográfico», así como de interés para el patrimonio cultural andaluz.

JUNTA DE ANDALUCIA

Consejería de Gobernación y Justicia

FUNDACIÓN MACHADO

