

*JUEGO DE LUCES Y ESPEJOS:
IDENTIDAD Y TRAGEDIA EN EL RITUAL TAURINO*

María Jesús Buxó i Rey
Universidad de Barcelona

«A Julian Pitt-Rivers maestro del Simbolismo»



I.— RECUERDOS DE LOS AÑOS 80



ue en el otoño de 1985, en un seminario sobre “Toros, Cultura y Sociedad”, organizado por la Universidad Menéndez y Pelayo, coordinado por Mariano de la Cruz y Manuel Delgado, celebrado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Barcelona, cuando compartí dos mesas con Julian Pitt-Rivers y otros profesores. Y digo dos mesas, porque en la primera se debatió el eterno tema de los toros, sus símbolos y ritos, y, en la segunda, se comió el toro real lidiado el domingo anterior en la Plaza Monumental. Invitados por la organización, en el restaurante Florián, nos comimos, a modo de ritual totémico, el toro que fue presentado en el menú en notable biografía como negro, bragado y diestramente toreado y luego servido en succulento guiso y otros aderezos. Se cumple así, como indica Romero de Solís (1998) con el sacrificio de la fiesta popular de toros que care-

ce de sentido si no culmina con la ingestión colectiva del animal o de los animales sacrificados.

A decir verdad, lo mejor de las dos mesas fue compartirlas con Julian Pitt-Rivers, una vez a mi izquierda y otra a mi derecha. Con su inteligente y elegante conversación, me ayudó a olvidar la sensación infantil de la cena de nochebuena frente al pavo criado en casa, y, posteriormente, en diálogo abierto con los alumnos del departamento de Antropología Cultural fijó para siempre más la relevancia del simbolismo para lidiar no sólo con los toros y los toreros sino con los vericuetos de la cultura.

En este artículo-homenaje a un maestro del simbolismo, voy a hacer referencia a mi participación en la sesión del C.S.I.C. que no ha sido publicada, y aún siendo un escrito de otra época que no refleja en su totalidad lo que ahora pienso, no deja de ser el recuerdo del debate y los comentarios que en aquel entonces suscitaba la obra de Julian Pitt Rivers. Gracias a Patricia Martínez ha salido mi texto del baúl de los recuerdos, aunque también quedó registrado de algún modo en notas breves hechas por el coordinador Manuel Delgado en su libro *De la muerte de un Dios*. Y, por alusión a un registro que más que incorrecto, es incompleto, voy a partir de una afirmación que me atribuye y que no explica lo que dije en aquella reunión. Su frase dice así «algunas propuestas sitúan el conflicto escenificado en el ruedo como una lucha entre homosexuales en la que se dirime quién penetrará a quien» (1986).

Si bien reconozco el rigor y la originalidad de las propuestas de Julian Pitt Rivers y Manuel Delgado, no obstante, en aquel entonces me interesaba resituar la reducción

interpretativa relativa a la oposición ritual de los dos sexos en un marco más complejo: en la cosmovisión patriarcal entendida como una representación dominante sobre la naturaleza del hombre y del género masculino.

Ahora bien, en este marco no hay nada oscuro antropológicamente. Así, más que remover los fondos inconscientes o penetrar en la lógica oculta del simbolismo ritual taurino, se trata de ver como actúan, iluminan y esconden significados y fuerzas, para que cada espectador represente en su mente lo que quiera o necesite ver o sentir y cada antropólogo interprete el ritual con los datos, referencias, informaciones y el rigor metodológico que su capacidad intelectual e imaginativa le indiquen. Los símbolos no son algo simplemente observable, sino un tipo especializado de representación cognitiva o si se quiere un tejido dinámico de la actividad mental donde se trenzan en profusión la experiencia interior y la observación exterior para producir ideas, ilusiones, ideales como vías de placer o también para resolver problemas de conocimiento y emoción, especialmente en el ámbito de los conflictos identitarios. Los símbolos en acción escénica o lúdica pueden reforzar o subvertir las formas de ver las cosas y también de verse y entenderse uno mismo. Por ello, si bien la cognición humana puede elaborar múltiples significados y modificaciones de sentido de acuerdo con los intereses y las ansiedades particulares, también es cierto que la eficacia simbólica se caracteriza por establecer y cristalizar referentes constantes de significación, sean históricos, etimológicos o ideológicos. De ahí que en una corrida, o en cualquier juego de toros, el simbolismo se pueda considerar una polifonía, una fuga con

varias voces e imágenes cuyas interpretaciones populares o antropológicas no contestan todas las incógnitas, sino que hacen surgir nuevas cuestiones constantemente. Y esa es la razón por la cual me atrevo a discrepar a la vez que reconozco el interés de las interpretaciones ya mencionadas. Incluso afirmaré con Sperber (1978), que aún en el caso de ser interpretaciones aceptables histórica y culturalmente, no agotan el proceso de significación ya que el ritual taurino requiere nuevas interpretaciones. De ahí que quepa establecer tantas significaciones como ideas y experiencias tengan los que piensan o quieren analizar los ingredientes simbólicos que componen el ritual taurino, y su sentido social, político y religioso. En este sentido, sólo voy a entrar en algunos aspectos de esa densa trama porque son tantas las imágenes y voces que la exégesis taurina produce que merecerían un libro entero.

II.— INTERPRETACIONES EN JUEGO

En mi escrito afirmaba que el juego taurino dramatiza fundamentalmente el problema del poder en relación con el control cultural de la vida y la muerte, lo cual se establece en términos de la lucha y la contraposición entre dos concepciones culturales de ser hombre. El toro expresa la configuración natural del hombre, la fuerza física y la hombría, mientras que el torero representa la configuración cultural del hombre, que oscila entre identidades hetero y homosexuales, entre fuerza y astucia, y entre violencia arrogante y sensibilidad estética. A lo cual ahora añadiría que en el ruedo

se representa la tragedia de la construcción identitaria del hombre, entre los vericuetos del poder y la complejidad transgenero de la respuesta humana.

Nada hay en el ritual taurino que haga referencia a la lucha de poderes entre hombre y mujer, ni la domesticación del varón por la mujer, por mucho que se usen, apropien y se inviertan símbolos y características pertenecientes a la naturaleza de la mujer y a la ideación y construcción cultural del género femenino.

En este sentido, serían cuestiones por dilucidar las afirmaciones de Pitt-Rivers en los siguientes párrafos (1983):

«Queda por saber cómo Andalucía ha encontrado en el sacrificio del toro el medio de superar las contradicciones que, en este país, pesan sobre la relación entre los sexos (295)».

«En aquella época habíamos definido la corrida como la manifestación ritual de una reivindicación del orgullo masculino donde toda la tragedia de la condición masculina en Andalucía está representada a través de la del toro, ...el torero es un héroe, violador de tabúes, quien a través de la inmolación del toro... los hombres reciben la potencia sexual la masculinidad bestial que es la fuente de la virtud masculina entre los andaluces (ibidem, 291)».

Partiendo, pues, de que el sacrificio del toro es un rito donde se aseguran los valores tradicionales de los sexos en la sociedad hispánica, que dependen en cierto modo de lo que son los hombres y las mujeres, este autor concluye con la clave que permite interpretar el simbolismo de la fiesta de los toros. Esto es, la inexorable integración del hombre al sistema cultural que consiste en la renuncia al instinto y la subordinación al poder de la mujer, en definitiva, el fracaso

y la impotencia del varón frente a la domesticación cultural ejercida por la mujer.

En este sentido, ampliando el registro interpretativo, Delgado (1986) matiza algunas de estas afirmaciones:

Según Pitt-Rivers, el rito del toro es para restablecer un equilibrio amenazado y para reinstaurar una idealidad que los hechos reales desmienten y hacen imposible. Al apoderarse de la capacidad sexual del toro sacrificado, los machos andaluces reconstruyen una sexualidad insegura y recuperan el lugar que ellos entienden les corresponde naturalmente y que ha sido usurpado por las mujeres, enmiendan una situación irregular y altamente favorable para lo que ellos consideran debiera ser, pero no es. La orientación explicativa que aquí se propone apunta en otra dirección a partir de análogas premisas. No es un proceso de adquisición ficticia de una personalidad y un poder masculinos sólidos lo que se ilustra simbólicamente en la fiestas de toros y en los rituales que le son afines, sino una crónica del imprescindible fracaso de tal objetivo. No es un triunfo (social o instintivo) lo que se muestra en el rito, sino lo inevitable de su frustración. No es la superación de la emasculación implícita en la socialización, sino una clara proyección de su dolorosa realidad, a costa de las expectativas de satisfacción instintual y en base a su renuncia a ejercer un poder culturalmente asignado a las mujeres (131).

A mi entender, las relaciones conflictivas entre hombre y mujer no constituyen el origen de la corrida, no constituyen la fiesta nacional, ni agotan todas sus interpretaciones. Incluso, en el marco de la ideología patriarcal resulta inconducente, o si se quiere tautológico, reducir este juego

y este simbolismo ritual y sus eficacias a la relación antagónica y de dominación entre el hombre y la mujer. Si del análisis del simbolismo ritual se extrae que esta fiesta representa las relaciones conflictivas entre los dos sexos, esta afirmación constituye una reducción semiológica que disuelve el ritual en la obvedad. Precisamente porque se trata de aquella parcela de la mentalidad patriarcal que más versiones explícitas ha producido tanto en ideas como en textos morales, religiosos y políticos —sólo hay que hojear a San Pablo, San Agustín o Santo Tomás para entender lo peligrosas que son las mujeres, el lugar secundario que deben ocupar y como se deben controlar sus tendencias malignas— a lo cual se suma gran parte del acervo popular transmitido por los cuentos, las leyendas, los proverbios, y las canciones. Desde esta perspectiva, la fiesta de toros sólo representaría los argumentos obvios de una parte de la racionalidad patriarcal, aquella en la que el control de la naturaleza (la mujer), por otra parte secundaria, debe supeditarse a los valores culturales del hombre, y este, a su vez, debe protegerse de sus instintos y tentaciones naturales (mujer-sedución) y dominarlos hasta la propia muerte si es preciso.

¿Para qué representar lo obvio ya expresado en cualquier narrativa y liturgia? Se podría argumentar que los poderes constituidos, iglesia y estado, usan la popularidad de este ritual para reforzar la ideología moral dominante y orientar el descontento, pero lo cierto es que resulta poco convincente expresar de forma oscura lo que es culturalmente explícito y obvio a través de un rito tan complejo y elaborado. Por lo cual cabe pensar que encubre cuestiones más profundas y problemas de distinto signo.

No niego que la reiteración de esta lectura del simbolismo ritual haya producido mella en parte de la población española, pero una teoría de la conspiración femenina basada en lógicas profundas que vienen guiadas por una reducción freudiana relativa a la representación de la satisfacción o la insatisfacción de los deseos masculinos en la reconstrucción de una sexualidad insegura usurpada por las mujeres, es por lo menos ilusoria atendiendo a la realidad social. Me resisto a interpretar el juego taurino como un calco de estas preocupaciones y miedos infantiles porque reduce uno de los juegos rituales más extraordinarios que sobreviven en la actualidad a la problemática de unos varones con una identidad sexual mal constituida que nunca van a poder resolver por culpa de la domesticación que sobre ellos ejercen las mujeres. No deja de sorprender, además, que en el marco de la ideología patriarcal que todo lo invade, los varones españoles hayan llegado a una situación, no real, pero si mentalmente tan conflictiva y angustiosa que les obligue a organizar ritos para afirmar su virilidad, o simplemente poner en evidencia lo dominados que están por las mujeres, y, por añadidura, sin solución. Me resisto a creer que los hombres sean tan estúpidos, tengan tan poca conciencia de su realidad y tan mal concepto de sí mismos y que sean, además, tan sadomasoquistas y se entretengan en la contemplación festiva de la disminución de su machismo y la exposición pública del miedo que sienten hacia las mujeres, así como la incapacidad para establecer una identidad sexual clara. Y, por último, esta interpretación dicotómica de oposición hombre-mujer se convierte en un riesgo etnográfico cuando se plantea como una adaptación simbó-

lica que procede de interpretaciones locales derivadas de su contextualización en la sociedad andaluza. ¿Querría decir que el modelo interpretativo no es o es aplicable al resto de la piel de toro?

En este punto sería relevante conocer la versión y las vivencias de las mujeres andaluzas sobre este particular, lo cual me interesó en aquel momento, pero sólo tuve la oportunidad de preguntar en entrevistas informales a mujeres andaluzas residentes en Cataluña. No tiene valor de encuesta pero con diferentes actitudes de agrado y disgusto, las respuestas sobre su comprensión de la fiesta o corrida de toros, no hicieron alusión a nada que les afectase personalmente, ni sintieron que desarrollase en ellas emociones vinculadas a su identidad, excepto por activarse el sistema de prestigio asociado a algún tipo de reconocimiento público, brindar el toro, o el placer estético de sentirse observadas o admiradas por llevar mantilla. Así, toda implicación es más estética que emocional y se desvinculan de sus formas simbólicas atendiendo a la espectacularidad y al exotismo de sus ritmos y silencios mientras, por otra parte, rechazan la brutalidad y la dureza que sitúan en un mundo de hombres. Aunque sobre el mismo no hay coincidencias respecto a sí representan una parodia de la fuerza bruta, la hombría, una ridiculización de lo femenino, o son simplemente unos divos cuya fama tiene muchas facetas y representaciones sociales. Fue frase recurrente afirmar que era cosa de hombres y muy brutos, había que ver como torturan al pobre animal y, también, que era curioso o gracioso como se movía el torero, y según su presencia y donaire, o si eran más guapos o menos atractivos, resultaban más afeminados o varoniles. Además atendieron con sorpre-

sa las interpretaciones anteriormente mencionadas, y aún no viéndose reflejadas en el rito, si les divertía el ingenio interpretativo de la transmutación del toro en vaca menstruante, y les molestaba la parodia feminoide del torero cuya trasgresión del modelo machista entendían que sólo buscaba ridiculizar a las mujeres, lo cual no deja de ser una forma secundaria de alineación cultural hacia las mujeres. En la realidad de estas mujeres queda claro, pues, que hombre y mujer son naturaleza y cultura simultáneamente, y otra cosa es la asignación de criterios, estilos y ademanes de género según la imposición de una ideología cultural concreta por parte de los sistemas de poder y su encuadre en marcos teóricos.

Por todo ello, las interpretaciones centradas en la fiesta taurina como una reivindicación del orgullo masculino, o como la crónica del fracaso de un poder masculino sólido, puede que hagan referencia a fantasías compartidas sobre el poder y la dominación de la mujer que dan expresión simbólica a ciertas ansiedades psicológicas profundas no reconocidas. Pero, en realidad son parte de la supeditación de los hombres a la propia ideología patriarcal cuyo poder se establece sobre la base de un único y legítimo modelo de hombre, de identidad masculina, negando, persiguiendo, ridiculizando otras formas de identidad sexual y de género entre los hombres. Así, a mi entender, la fiesta no tiene como contrapunto la mujer, ni el poder de las mujeres, por ello aceptar la asignación fácil de naturaleza y cultura a uno u otro sexo, y la introducción dicotómica de las respectivas transformaciones e inversiones simbólicas para la consecución del poder y el control, no deja de encubrir la realidad más profunda de esta fiesta que hace referencia a la identidad sexual en plural de los hombres.

En definitiva, la elaboración ritual de la fiesta nacional representa un enfrentamiento de poderes, pero el nudo tensional no se establece entre hombre y mujer, sino entre hombres para dirimir el conflicto relativo a la definición de la identidad sexual y de género y con ello relaciones de poder vehiculadas simbólicamente a través del control de la vida y la muerte.

III.— IDENTIDADES SEXUALES Y DE GÉNERO EN PLURAL

Actualmente la vinculación clásica entre sexo y género en términos de la oposición naturaleza y cultura, y en especial la consideración de que constituyen una estructura fija de relaciones simbólicas ha sido substituida por una apreciación más radical sobre la naturaleza discursiva de la sexualidad (Foucault, 1977). No hay un sexo natural esencial que marque significativa y sensiblemente el cuerpo, sino que el sexo y el género se imaginan, conceptualizan y oponen de formas diversas en diferentes épocas y lugares. No es la naturaleza la que dicta las reglas del juego, sino el sistema patriarcal de poder que, donde impera, establece la distinción dicotómica hombre-masculino, mujer-femenino para ordenar y sancionar recursivamente los sistemas sociales, cognitivos y espirituales. Ciertamente, la ideología patriarcal sexualiza la conciencia como vía de represión física e intelectual, lo cual quiere decir que el cuerpo y la mente asumen el sexo que se impone a lo largo del proceso de socialización que dura y se refuerza durante todo el proceso vital asignando a los géneros respectivos estilos corporales ideales. De ahí que la identidad no sitúa tanto en la distinción biología-

cultura que da pie a la dicotomía sexo-genero, sino en los procesos de corporeización de la realidad cultural, esto es, cómo la cultura se inscribe en el cuerpo. Como plantea Bourdieu (1977), la encarnación de la cultura significa aprender y reconocer las distinciones sociales a través del cuerpo, lo cual permite entender que, según la socialización o el ambiente cultural, la identidad sea un proceso cerrado sin alternativas –ideología patriarcal– o bien quede abierto al juego y a la acción ritual.

En este sentido, la fiesta representa un mundo de fuerzas y poderes que se juegan a través de símbolos de la corporalidad y las posibilidades escénicas en la presentación de la identidad del género masculino en plural. Y esas proyecciones simbólicas se construyen siempre en referencia a algo corporal, y este algo sólo tiene dos referentes vivientes en el hombre, los animales y las mujeres, de cuyos atributos y transformaciones se apropia simbólicamente.

Y es desde este marco interpretativo de la construcción de la corporalidad, y la teoría performativa por tratarse de un juego y ritual, donde se hace relevante bucear en la formación primaria más que en la representación y en las fuerzas o eficacias más que en el significado de la corrida de toros. Incluso, independiente de las elaboraciones locales e históricas, aunque sin duda se hace referencia a los símbolos de la fiesta nacional que son releídos y poseídos, disfrutadas y sufridas según los intereses y las sensibilidades distintas de la audiencia participante.

En la realidad cultural del Mediterráneo, y en el período clásico, los juegos de toros constituyen una escenificación que representa formas libres –saltarse a la torera–, a

veces ambiguas, que encubren y desvelan la complejidad de la formación identitaria de los hombres en sus diversas tendencias sexuales y expresiones de género. Libres en cuanto tanto en Creta, Grecia y Roma (*male mas*), como en la



Fig. n.º 4.- De la Tauromaquia de Goya.

España musulmana la práctica homosexual era socialmente reconocida, y la homoerótica se expresaba en poemas cultos y refinados, que eran inspirados por adolescentes y no por mujeres como se ha tendido a creer (Bullough, 1976). En este marco, la reprobación o la secundariedad no recaía en la homosexualidad, sino sobre quien adoptaba la posición pasi-

va y paciente en dicha relación, lo cual se asociaba a jóvenes, mujeres y esclavos excluidos de la estructura de poder (Boswell, 1992). De los viejos cultos místéricos y de las iconografías mitráicas sobresalen los símbolos dominantes de la fuerza sexual y el poder de reproducción que se sitúan en el toro cuyos tropos quedan focalizados en los testículos, mientras que la expresión más fálica y erótica se sitúa en la serpiente y la espada y será el torero el que represente la dimensión más ambigua, masculinoide o femeninoide, a la vez que homoerótica, mediante la exhibición de gestos, desplantes y vestimenta. Incluso posturas como muestra uno de los grabados de la Tauromaquia de Goya que representa a un diestro toreando de frente por detrás.

Se trata de dos concepciones del ser hombre, la natural de la complementariedad heterosexual, el toro, frente a un elaboración cultural que resulta de su construcción en género masculino. Y éste último es un poder que no muere, porque es artificial, es poder construido, es continuo y autocontenido, y, sobresalientemente, homosexual. Aquí quiero recordar un término alusivo, *masculillo*, que hace referencia juegos de chicos en que dos de ellos cogen a otro sosteniéndolo uno por los brazos y otro por las piernas y ambas parejas bambolean su respectiva carga, dando con las nalgas de uno contra las del otro. Entre ambas formas de ser hombre no hay negociación, se debate la cuestión del poder y se elabora un ritual de lucha y muerte.

Así, lo trágico no es que el toro y el torero mueran como un dios o como un héroe, sino que lo hagan por la naturaleza de su sexualidad. No hay salvación en concordancia analógica con el realismo de su naturaleza fálica,

cuya sexualidad conjuga la erección y la torre airosa con el triunfo, y la caída con el poder evanescente e instantáneo, la limitación o la muerte. Y como parte del misterio del sexo se muere y se renace en ciclos constantes de transformación de la naturaleza generando vida nueva. En este sentido, sexo y muerte configuran la metafísica del conflicto identitario de los hombres. Así, los héroes buscan triunfar sobre la muerte y sus aventuras no son más que la búsqueda de la inmortalidad, sea a través de la fuente de la eterna juventud, o la transformación de su naturaleza, y si esto no es posible, la domesticación de la naturaleza a través de los artilugios del género. Así, para conseguir el poder de la vida eterna, hay que renunciar a la heterosexualidad, al modo de los seres de reproducción única. De ahí que se establezcan formas de expresión homosexual en las que la práctica activa se vincula al poder social e incluso intelectual, homosexualidad, real o estética, en ambientes militares, religiosos, políticos e intelectuales, o la negación, sea mediante castración o celibato, asegurando la fuerza espiritual en la autosexualidad shamanística o a través de técnicas tántricas de éxtasis.

En la interpretación de Pitt Rivers, en la interacción ritual no sólo se dan inversiones simbólicas, sino que la fiesta culmina con una transformación en la que el toro macho, al sangrar con los estoques y la espada, se convierte en vaca menstruante, mientras el torero, que conjuga astutamente los géneros masculino y afeminado exhibidos en el traje de seda ajustado, las luces, el contoneo y la seducción, se transforma finalmente en héroe matador.

A mi entender, reitero que, al no lidiarse en la fiesta el poder de hombres y mujeres, no hay contraposición hombre-

mujer, sino la apropiación de la construcción femenina para poner en juego el conflicto identitario de los hombres cuya culminación es absolutamente trágica, la vida o la muerte. Así, la pertinencia no se establece en la referencialidad, sino en la performancia en cuya acción se constituye el territorio donde acotar los significados y lidiar las fuerzas de la lucha a muerte. Como tal se ritualiza en un círculo, el ruedo, que tiene diversas acepciones simbólicas desde el *utero divinis fontis* hasta el caldero y la olla, lo cual no es necesariamente un referente de la mujer, sino del carácter cíclico de la tierra así como la rueda de la vida y del azar. Mientras las expresiones culturales con las que se pretende burlar el ciclo de la vida se constituyen en símbolos feminoideos que buscan por inversión analógica apropiarse de los poderes naturales y capacidades mágicas de la mujer. Sin duda el núcleo del tema corresponde a una ansiedad primigenia relativa a la capacidad mágica para actuar sobre la naturaleza y dominarla y por extensión se trata de una apropiación simbólica de todo poder mágico y de aquellos símbolos que lo representan.

Así la fiesta se reviste de atuendos, movimientos y gestos que corresponden al diseño patriarcal de lo femenino. Al modo de la inversión simbólica de un shaman en atuendo feminoide para conseguir o activar el poder mágico de la mujer, o también en forma de parodia de lo feminoide, el torero se viste de seda y lentejuelas y se mueve y contornea como mujer coqueta o sirena seductora buscando engatusar y conquistar al toro. Y en este sistema de analogías, se usa la mano izquierda y se torea por naturales encubriendo con la capa la espada, el pene, para conseguir burlar al toro y con ello triunfar sobre la vida y la muerte. Pero, además, en esa

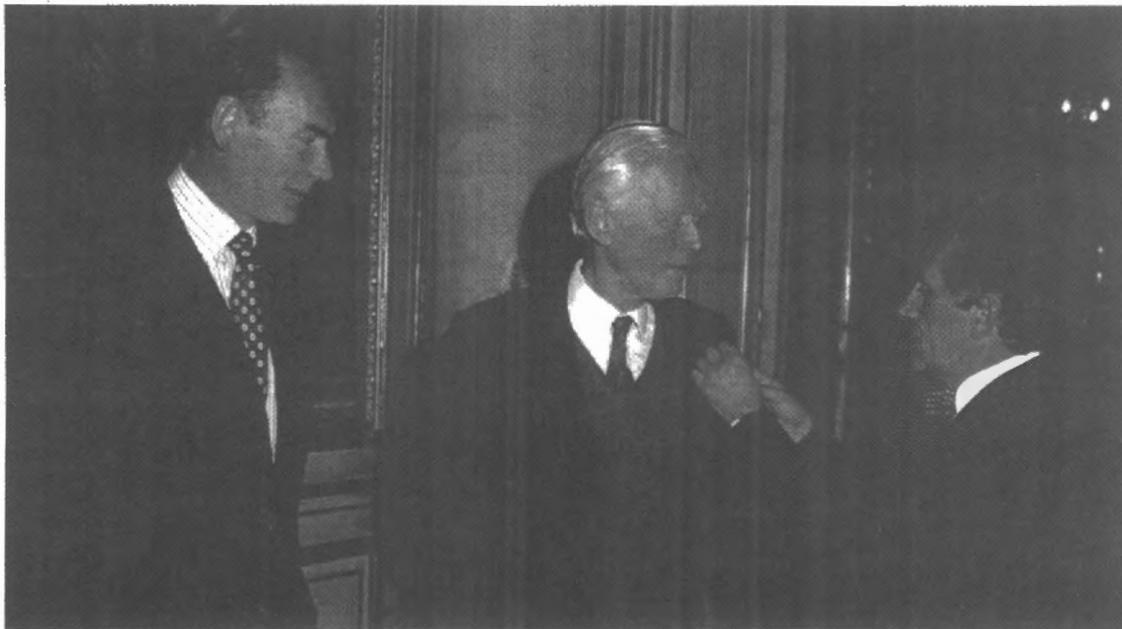


Fig. 5.- Inocencio Arias, actualmente embajador de España en la ONU, impone la encomienda de Isabel la Católica, el más alto galardón que concede la Monarquía española a personalidades del mundo de la cultura, al Prof. Pitt-Rivers, en presencia del Marqués de Tamarón actual embajador de España en Londres y a la sazón director general del ministerio de Asuntos Exteriores (Fot. de autor desconocido, Archivo Pitt-Rivers, Maison René Ginouvès, Universidad de Nanterre, París).

muerte a traición, se penetra al toro en la cerviz, lo cual no sólo supone deponer la cerviz, sino la humillación de invertir la sodomización. Y sí ocurre al revés, la cogida, que sea el toro el que con sus pitones penetra al torero, no es raro oír la expresión: «nos ha jodido el toro ese». En este punto del sacrificio es donde la fiesta deja de serlo para convertirse en tragedia. En el destino trágico no hay salvación, lo cual hace que el rito sirva no sólo para que la audiencia traslade fantasías inconscientes sino para canalizar temores y prohibiciones. ¿Cuáles? En la homosexualidad clásica y en la ideología patriarcal, lo importante es el rol activo, ser el agresor y no el agredido, se desprecia la homosexualidad pasiva por su connotación de debilidad y falta de poderío. El miedo de los hombres machistas se proyecta en pasar a tener un rol emasculado, ser jodidos, qué se ponga en duda su masculinidad, o tener dudas sobre la propia masculinidad. Este cuadro de ansiedad o miedo paranoico de ser penetrado por el otro aboca en fantasías sádicas que se traducen en exacerbación morbosa y agresividad exagerada tal como vemos en los puyazos y en las banderillas erectas por no mencionar las diferentes estocadas hasta llegar al estoque final. Pero ahí yace el sentido de la tragedia, es en el exceso donde culmina la dignificación del sacrificado. Así, para redondear la faena, la audiencia hace una petición de inmortalidad mediante la castración del toro a quien se le corta la oreja y/o el rabo. Nadie pide que se corte la coleta al torero, una referencia a su virilidad atada en busca de la inmortalidad.

Gran parte del atractivo de la corrida reside en el hecho de que no es un ritual nítido, son muchas y constantes las transformaciones de luz a sombra y de sombra a luz: desde

las titilantes lentejuelas al brillo de la espada herida por el sol, la capa de doble color que cambia con el paso del amarillo al rojo, de pieles lustrosas y duras que se convierten en hendiduras sangrantes, de la gracia feminoide del toreo a la brutalidad de la estocada, y por encima de todo el tránsito de la vida a la muerte. Son tantos los vehículos simbólicos y su trenzado alegórico y metafórico que se prestan a la confusión y se resisten a la interpretación fácil. Al ampliarse la ambigüedad y las inconsistencias en los mensajes del rito, se abren las puertas al imaginario en el que se reflejan las diversas formas de ver, pensar y sentir cómo son representados social y estéticamente los hombres en sus diversas expresiones de género.

No hay conclusión a ese sistema abierto de símbolos entre lo festivo y lo brutal, el regocijo y la caída, que es la corrida de toros. Esto quiere decir que puede haber otros niveles de interpretación que, a modo de rastros del pasado y del presente, son reactualizables en cada performance. A mi entender, sin embargo, el ritual taurino constituye la escenificación de un estado de conciencia de la sociedad en el que se representa y dirime la construcción compleja de la identidad de los hombres en plural así como el enfrentamiento de estas identidades en clave de poder. En el mundo clásico se jugaba con coraje y sin disimulo con diversas formas de constituir la identidad masculina sin dejar de establecer jerarquías de dominación y sumisión de acuerdo con la idealización de modelos de hombre, adultos y jóvenes, guerreros y efebos. Y, en el marco de la ideología patriarcal de las sociedades estratificadas, la identidad masculina se endurece, se hace unívoca equiparando su esencia natural con el poder, de

tal suerte que encubre socialmente cualquier otra forma de ser hombre, excepto que se asuma el límite de género y la marginación social. Y ahí esta la potente escenificación del ritual taurino para reflejar y delatar festiva y trágicamente el juego de fuerzas entre la realidad de la identidad en plural del hombre y la pura y dura reproducción forzosa de un ideal de masculinidad y la correspondiente asignación de cuerpo, roles sociales y deseos sexuales.

BIBLIOGRAFÍA

Boswell, J. (1992): *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, Muchnik Editores.

Bourdieu, P (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, University Press,

Bullough, V. L.(1976): *Sexual variance in society and history*. New York, John Wiley.

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

Foucault, M.(1977): *Historia de la Sexualidad*. 1. México, siglo XXI.

Pitt Rivers, J.(1983): "Le sacrifice du ", *Le temps de la reflexión*, IV,. Traducción (1984): El sacrificio del toro, *Revista de Occidente*, 41, 17-35, Madrid,.

Romero de Solís, P. (1998): "La dimensión sacrificial de la tauromaquia popular". *Demófilo*, 245-260.

Sperber, D. (1978): *El simbolismo en general*. Barcelona, Anthropos.

