

# ROLES, FUNCIONES Y SIGNIFICADOS DE LOS ANIMALES EN LOS RITUALES FESTIVOS. EL TORO DE SAN MARCOS (LA EXPERIENCIA EXTREMEÑA)

JAVIER MARCOS ARÉVALO  
*Universidad de Extremadura*

Quiero agradecer en primer lugar a la Diputación Provincial de Almería, a los organizadores de estas III Jornadas de Religiosidad Popular y especialmente a José Ruiz Fernández la amable invitación que me han hecho para participar en este encuentro.

Como pueden comprobar por el programa, mi intervención va a tratar sobre los *animales en las fiestas*. En la primera parte voy a abordar cuestiones generales; a grandes rasgos examinaré la atención intelectual que ha recibido el tema y me detendré en los roles, las funciones y los significados de algunos de los animales que durante los períodos festivos adquieren cierto protagonismo. Brevemente focalizaré mi atención, para concluir, en un rito peculiar que históricamente se ha celebrado en Extremadura: el *toro de San Marcos*. Aunque en su modalidad tradicional en la actualidad no tiene vigencia, pues según las fuentes documentales desapareció a finales del XVIII, disponemos de testimonios orales que afirman que, ocasionalmente, llegó a celebrarse en la aldea de San Marcos de Talayuela durante la década de los sesenta.

No me son desconocidos, bibliográficamente, ejemplos significativos del papel que juegan los animales en otras latitudes (el toro júbilo de Medinaceli, el de la vega, de Tordesillas, el del aleluya de Arcos de la Frontera, los toros de fuego de Aragón y del Levante, los bueyes de las romerías del sur de España, los caballos de las fiestas de moros y cristianos o los del vino de Caravaca de la Cruz, los gansos en Lekeitio y Markina...). Ahora bien mi inserción social y laboral en Extremadura, y mi experiencia de campo en ella, son circunstancias que aconsejan me limite en mi exposición, en cuanto a los datos empíricos y las informaciones etnográficas, a la realidad sociocultural que conozco de primera mano. En este sentido, los ejemplos sobre los que voy a reflexionar provienen y se inscriben en tal contexto.

\*\*\*

Si bien los estudios parciales de cultura popular que abordan distintos aspectos de los animales y su relación con ciertos santos en el plano local son abundantes, muchos de ellos se encuentran diseminados en las revistas de *Dialectología y Tradiciones Populares*, *Na-*

ria, *Folklore* y otras similares, apenas existe bibliografía, en cambio, que aborde desde una visión de conjunto los tipos de animales que aparecen en las fiestas, los roles que cumplen y las funciones que desempeñan, su relación con los grupos de edad y género, su correspondencia con el calendario y la vinculación con distintos modos de vida, etc. El único trabajo que conozco de conjunto lleva por título: *Animales, mitos y tradiciones*, cuyo autor, el folklorista Jose María Domínguez Moreno, apoyado en cierto tipo de fuentes y en la tradición oral, redacta un estudio interesante, pero alejado de la práctica empírica, y es deudor de las explicaciones mitográficas y de las tesis historicistas que se fundamentan en la determinación de los orígenes<sup>1</sup>. Sobre un ciclo en concreto, Guadalupe González Hontorio, Ángel Luis Fernanz, Consolación González y otros investigadores del Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma firman un trabajo parcial circunscrito temáticamente a *los animales del carnaval español* (1983).

Los antropólogos apenas se han ocupado del estudio de los animales en los contextos de las fiestas<sup>2</sup>. Si exceptuamos el caso de los toros, que cuentan con una cualificada literatura, (recordemos los trabajos de Julio Caro (1944-5, 1984, 1985), Joan Mira (1976), Ginés Serrán Pagán (1977, 1979, 1981), G. Marvin (1982), Julián Pitt-Rivers (1984, 1985, 1989, 1993), Manuel Delgado (1986, 1993) o los más recientes de Pedro Romero de Solís (1991, 1992, 1995, 1998) y Salvador Rodríguez Becerra (1995, 1997, 1998), la mayoría de los animales, reales, fantásticos, o fingidos, no han atraído la atención de los etnólogos. Lo que en principio llama la atención, pues sobre otros lenguajes y expresiones culturales constitutivos del fenómeno festivo, tales como el fuego, el agua, la música, el baile y la danza, la indumentaria ceremonial, el comensalismo, etc., contamos con aportaciones de cierta relevancia.

Tras revisar una abundante y significativa bibliografía, provisionalmente llego a las siguientes conclusiones:

1. Apenas existen trabajos generales sobre el papel de los animales, reales e irreales, en las fiestas españolas.
2. Existe una abundante literatura de carácter erudito y no especializada sobre algunos animales. Suele tratarse de estudios locales que, desde un enfoque historicista, no trascienden el nivel descriptivo.
3. Desde una perspectiva antropológica en España apenas existen trabajos sobre el uso y el universo simbólico de los animales en el contexto del ritual. Salvo las fiestas taurinas, y más especialmente la corrida de toros formal, los estudios antropológicos sobre los animales en las fiestas son escasos. Contamos, no obstante, con unas pocas aportaciones sobre el bestiario contemporáneo limitado a determinadas circunscripciones socioterritoriales del Estado español (Xosé Ramón Mariño Ferro, 1997: 293-313). Y con una interesante obra, *Juegos y Ritos con el toro* (1962), del historiador de las religiones Ángel Álvarez de Miranda. Fuente de inspiración, dicho sea

<sup>1</sup> Desde estas páginas quiero manifestar mi agradecimiento a J. M. Domínguez por las facilidades que me ha dado para consultar el citado documento inédito.

<sup>2</sup> Sobre la significación de las vacas, en el contexto de la sociedad vaqueira, pueden consultarse los trabajos de la profesora María cátedra.

de paso, para otros trabajos publicados en fechas posteriores. Este grupo de estudios se caracteriza por el abordaje contextual y el enfoque explicativo.

\*\*\*

Aunque el grado y la intensidad varía según las especies, existe una estrecha relación entre el hombre y el animal. Lo que se hace más evidente en el ámbito rural. La asociación animales/fiestas debe establecerse en correspondencia con el tipo de medio, los ámbitos ecológicos, la cultura y los modos de vida, los sistemas de aprovechamiento de los recursos naturales, las economías ganaderas y de tradición pastoril, etc.

Tras la domesticación algunos animales dejaron de ser una especie silvestre para convertirse en *seres personalizados*. La coexistencia en el ámbito doméstico a veces crea lazos afectivos que se manifiestan, por ejemplo, en el trato que dispensan los campesinos a los animales. Es decir, debido a unas supuestas o reales características físicas y morales, se distingue entre las especies y dentro de ellas se personalizan algunos individuos. Se les particulariza aplicándoles nombres, son objeto de atenciones especiales y reciben un trato singular según su “personal” carácter. Los rasgos de comportamiento los individualizan dentro del grupo. En este sentido son conocidos los vínculos que a veces se establecen entre los pastores y sus rebaños, y la mediación especial, casi humana, que se mantiene con algunas reses. En León y la cornisa cantábrica (Asturias, Galicia...) se pone nombre a las vacas, y en Extremadura tal individualización se extiende, aparte perros, gatos y a otros animales domésticos en su condición de mascotas, a los caballos, mulas, cabras, ovejas, etc.

El campesino establece categorías que implican *jerarquías*, es decir diferencias expresadas en términos de inferioridad y superioridad. Las funciones asignadas tradicionalmente a cada especie transmiten una idea clara de ello. A cada variedad se asigna un grado diferencial en orden de importancia, utilidad y valor. En cuanto a propiedades morales está extendida la consideración del caballo como animal noble, el mulo se considera terco; torpe, dócil y sumiso el burro; la cabra suele caracterizarse como díscola; lujuriosos el carnero y el macho cabrío; la estereotipia del cordero es la mansedumbre; la valentía y la lascivia el atributo del gallo; y en el ámbito salvaje, el toro destaca por su fuerza y fiereza. De manera que en función de diverso tipo de valoraciones cada especie, obedeciendo a reales o supuestas propiedades que se les atribuyen, se caracteriza física y moralmente, y se destina a diferentes actividades y sistemas de aprovechamientos de los recursos en las sociedades agropecuarias (carga y transporte, labores agrícolas, pastoreo, reproducción, alimentación, etc.).

Dejando al margen las ferias y mercados de ganado primaverales y otoñales, de evidente funcionalidad económica, los animales aparecen en las fiestas a diversos niveles: transformados en alimentos con un valor emblemático en determinadas fechas; vivos (gallos, cerdos, corderos, cabritos...) en las ofrendas que se realizan en los ofertorios de diferentes devociones; bajo la protección de santos celebrados como abogados de ciertos animales; en rituales de connotación pastoril, las fiestas del raboteo<sup>3</sup> y del esquila, y en

<sup>3</sup> En Campanario, población de importante tradición pastoril, en primavera se *desrabonan* las ovejas. Es una costumbre que consiste en juntarse grupos de amigos para comerse los rabos de los borregos.

otros que tampoco tienen que ver con la religión y el santoral. Es éste el caso de los gallos, carneros y machos cabríos, que son corridos durante las fiestas, de grupo de edad y género, que protagonizan los quintos.

En Extremadura el cerdo adquiere protagonismo durante el invierno en torno a las fiestas de las matanzas familiares y junto a las celebraciones de San Antón; el burro, inscrito en el contexto del ritual de la fiesta, aparece en invierno durante los carnavales, asociado generalmente con papeles rituales no serios, sino jocosos y subalternos; los corderos, durante la Pascua de Resurrección, y en forma de caldereta durante las romerías y jiras campestres de la primavera; en estas fechas adquiere relieve también el caballo, si bien se asocia igualmente a determinadas celebraciones del ciclo invernal, generalmente unidas a sucesos, históricos o legendarios, que recuerdan e incluso dramatizan colectivamente mitos de orígenes y acontecimientos bélicos tales como las extendidas *encamisás*. El toro, en su versión real, aparece en las fiestas de primavera y verano, estando igualmente asociado con el Domingo de Resurrección o el Corpus Christi, y especialmente con determinados santos, vírgenes y cristos que se conmemoran como fiestas patronales en las distintas culturas locales. En su variante de animal simulado, prácticamente reducido a las vaquillas de mentirijillas, es característico del ciclo de invierno (S. Blas, San Sebastián...). En este caso se inscribe en el contexto de los carnavales y la fiesta de quintos.

Algunos animales cumplen funciones importantes durante la celebración de las fiestas, convirtiéndose en ocasiones en protagonistas o en figuras en torno a los que gira el desarrollo del ritual festivo. Aunque generalmente se trata de animales reales, en otras son irreales, híbridos, cuya representación se caracteriza por combinar rasgos antropomórficos y otros de naturaleza zoomórfica. En Extremadura están relativamente extendidas las carantoñas (Acehuche, Hurdes...), los osos (carnaval verato), las figuras antropozoomórficas como el Jarramplas de Piornal y otros personajes que, provistos de máscaras, y revestidos generalmente de pieles de cabras, borregos y otras, tratan de subrayar su identidad animalística.

De manera que el simbolismo del reino animal adopta diversas modalidades. Realidad que está presente en la fiesta desempeñando roles principales y subordinados. Los animales que ejercen un rol de protagonistas en las celebraciones festivas, no obstante, lo son siempre en una relación de dependencia respecto del hombre. Ahora bien, se establece una variedad de actitudes hacia ellos en función de los géneros, los grupos de edad y otras categorías biosociales. En las fiestas, temporalmente, los animales suelen jugar un papel ritual subordinado, pero existen diferencias de trato y valoración. Los gallos, por ejemplo, se destinan al “sacrificio” y no son tratados con consideración; la estima que se tiene a los caballos, en cambio, deriva de su propia naturaleza y de lo que su posesión significa en términos de valor y prestigio social. De manera que, aunque ambos desempeñan papeles importantes en las fiestas de quintos y de primavera, respectivamente, el papel de cada uno se reviste de una consideración social modelada culturalmente y valorada de manera diferencial. Lo que parece evidente es que las actitudes y los comportamientos hacia los animales, en el entorno festivo, están pautados y ritualizados. En los últimos tiempos frente a ciertas formas de violencia cultural (instintividad) se van imponiendo valores de

sensibilidad difundidos por la ideología conservacionista (racionalidad). Lo que está contribuyendo, por otra parte, a terminar con ciertos rituales.

Los animales que aparecen en las fiestas pueden clasificarse en tres categorías:

1ª.-*Animales reales* (cerdo, oveja, toro...).

2ª.-*Animales irreales*, que pueden subdividirse en:

A.-*Fantásticos o Míticos*, es decir imaginarios: (El Dragón, Satanás, los Diablos y Diablas, las Tarascas...).

B.-*Híbridos*. Esta categoría comprendería aquellos personajes y figuras que comparten una naturaleza antropozoomórfica (Carantoñas...) representados por personas con el rostro cubierto con máscaras y el resto del cuerpo con pellejos animales desempeñan un rol animalístico. Tratan de escenificar lo incontrolado y no domesticado: algo próximo a lo bestial y monstruoso.

3ª.-*Animales simulados* (vaquillas de mentirijillas, caballitos, el oso, el lobo...).

Otra clasificación distingue entre:

1.-*Animales domésticos*, caracterizados por su docilidad y sometimiento.

2.-*Animales salvajes* (el toro).

También pueden diferenciarse entre:

1.-*Animales benéficos* (los domésticos, en general).

2.-*Animales dañinos* o perjudiciales.

## EL CERDO

En Extremadura la mayor presencia y variedad de animales, en el contexto festivo-ceremonial, se da durante el ciclo de invierno. Y esto es tan válido referido a los animales reales como a los irreales, híbridos y simulados.

El cerdo está presente fundamentalmente en dos tipos de fiestas: una, doméstica, las matanzas caseras, que desde hace unos años cuenta con una modalidad pública que, en proceso emergente, afecta a toda la comunidad; y otra que se desarrolla en torno a las celebraciones de San Antón el diecisiete de enero.

Durante el período comprendido entre diciembre y febrero se celebra el ciclo de las matanzas familiares. Una característica del sistema sociocultural extremeño es su porcofilia. Mientras que en el bestiario salvaje, peninsular y regional, el toro ocupa un lugar preeminente, el cerdo lo ocupa en el ámbito doméstico. Aunque la matanza tiene plena vigencia, en los últimos tiempos existe una tendencia, cada día más significativa, en cuanto a la extensión del ritual desde el ámbito familiar al público y social. Numerosos son los pueblos y comunidades que en los últimos años celebran la matanza, en la plaza pública, como una fiesta agregada al calendario ritual local. El sacrificio público de los animales, con fecha variable, se lleva a cabo entre San Antón y los carnavales. En general, se reproducen las ceremonias de la matanza tradicional, extendiendo ahora el ámbito de la interacción social no sólo a los parientes, sino también al conjunto de los vecinos.

El ciclo matancero en el calendario rural se inicia con la fiesta de la Pura, la Inmaculada Concepción, conocida en la provincia de Cáceres bajo los sobrenombres de la Pringona, virgen de las Tripas, o Mondonguera; y en la de Badajoz (Valverde de Llerena) como la virgen de las Matanzas. La distribución que se hace de los productos matanceros responde a una planificación previa que tiene como principales objetivos el asegurar el consumo animal y el satisfacer los compromisos rituales. De esta manera se consiguen productos de consumo inmediato, a corto, medio y largo plazo. La distribución de las carnes está en estrecha relación con el *ciclo festivo anual*: las piezas con valor emblemático, como el buche, se dejan para las Candelas, San Blas y el Domingo Gordo; el morcón, para el martes de carnaval; el lomo, para el Domingo de Resurrección y las romerías de Pascua, etc. Y otras se apartan tradicionalmente para ser consumidas en las celebraciones onomásticas, del ciclo vital, o se destinan a personas con ciertos estatus o para aquellas que se hallan en estados físicos excepcionales (enfermos/embarazadas).

Como otros animales, el cerdo en vida es una criatura profana, que convertida en carne y alimentos mediante el rito de la matanza, conjunto de prescripciones y proscripciones consuetudinariamente establecidas, se “sacraliza”. Téngase en cuenta que, en definitiva, de lo que se trata es de conseguir parte del avío necesario para la reproducción física del grupo (la vida y su continuidad) y la reproducción espiritual (las relaciones intervecinales, familiares, etc.). De aquí que el alimento, en una sociedad donde los recursos proteínicos básicos proceden –o procedían hasta hace poco tiempo- de su carne, adquiera el valor de “lo sagrado”.

Frente a los problemas comunes y las necesidades que plantea “hacer la matanza”, difíciles de resolver individualmente, se crea un régimen de prestaciones diádicas, en ambas direcciones. Preferentemente la cooperación moviliza a los parientes consanguíneos y rituales. Conjuntamente participan de unos compromisos recíprocos encaminados a resolver prácticamente cuestiones de naturaleza no individual, sino colectiva, social o familiar. Este tipo de ayuda no se retribuye sino que se devuelve. La obligación de devolver el favor favorece la interacción social, fomenta la sociabilidad. De manera que la *reciprocidad* se convierte en un instrumento a partir del cual se vertebran las relaciones entre los distintos grupos que constituyen la comunidad. El intercambio es uno de los vehículos que hace posible y potencia las relaciones intervecinales.

Ahora bien, la reciprocidad trasciende el marco de las personas y se da también entre éstas y los seres sobrenaturales. La divinidad, representada bajo las advocaciones de San Martín, San Andrés, la Inmaculada, San Antón,...recibe a cambio de su simbólica protección, la que se impetra mediante la ofrenda, parte de los dones que produce el sacrificio (patas, orejas, chorizos, bobos...). En los ofertorios de las fiestas asociadas al ciclo de las matanzas se implora el favor divino. La ofrenda, fragmento del animal sacrificado, de la víctima propiciatoria, figura como el tributo o compensación en respuesta al favor solicitado. Desde luego, la intención de proteger los alimentos es uno de los objetivos busca-

dos en algunos de los rituales que asocian el cerdo y, por ejemplo, San Antón, como mostraré a continuación.

La celebración de San Antón, 17 de enero, está muy extendida en la geografía peninsular. Existe una conocida relación entre San Antón y los animales, y en especial con el ganado porcino. Iconográficamente la imagen del santo se presenta con un cerdito a sus pies. En algunos pueblos todavía se conoce al gorrino alimentado por el común de los vecinos con el nombre de cochino de San Antón, o cochina antona (Vva. Vera). San Antón, en efecto, está considerado, y muy especialmente entre los ganaderos, como el abogado protector de los animales. En el medio rural su significación pecuaria se circunscribe preferentemente al cerdo y a las caballerías.

En Extremadura las ceremonias principales que se realizan durante la fiesta de San Antón en torno al cerdo son:

1. *La bendición de los animales.* Ceremonias de bendición que persiguen, simbólicamente, quitarles el mal en general y protegerles contra las enfermedades. Uno de los rituales consiste, tras ser bendecidos por el sacerdote, en dar un número determinado de vueltas en torno a la ermita del santo.
2. *Los petitorios y las cuestaciones.* Los hermanos del santo sacan la imagen en procesión por las calles y se detienen a las puertas de las casas para recoger las ofrendas de los ganaderos y devotos. En algunas le colocan al santo en sus andas todo tipo de productos matanceros, que después, ya benditos, se pujarán en subasta pública.
3. *Ofrendas y Donaciones* (de animales vivos y de productos derivados). Por promesa y devoción los donan los ganaderos y otros particulares tratando que tanto sus animales como los productos embutidos, como si de un acto de magia simpática se tratara, se protejan y curen.

Aunque no abunda también existe el tipo de *ofrenda comunitaria*. En Brozas el pueblo dona al santo un jamón. En este caso es la comunidad en su conjunto la que espera la intervención taumatúrgica para la protección de sus bienes y patrimonio pecuarios.

4. Es tradicional también que la cofradía de San Antón alimente o compre un lechón que luego subastará. Frecuentemente son los ganaderos quienes lo donan, y ellos también los que portan al santo en la procesión (Gargantilla).
5. En algunas poblaciones durante la fiesta de San Antón es costumbre probar los primeros chorizos matanceros (Plasencia). Y como otras fiestas, ésta también tiene su plato emblemático: las coles o berzas con buche/bobos (Brozas...).

Es decir, el animal en las celebraciones festivas también está representado por sus productos derivados. Los rituales asociados al cerdo comprenden varios ámbitos de significados: el sentido profiláctico, la noción taumatúrgica de protección del alimento y el comensalismo ritual como medio de interacción social.

## EL GALLO Y LOS MACHOS CABRÍOS

Las fiestas son un código comunicativo, es decir constituyen un lenguaje que marca, en cada sociedad, los roles por sexo y edad, así como los cauces adecuados de participación de los diferentes grupos sociales (niños, jóvenes, quintos, mujeres...).

Las corridas de gallos, machos cabríos y carneros, animales equivalentes simbólicamente, se inscriben en Extremadura en el contexto de las fiestas de los quintos y carnavales. Es decir, se asocian con prácticas rituales de invierno propias de un grupo de edad masculino.

Las corridas de gallos, ritual que se celebra temporalmente durante un período que transcurre entre finales de año y el miércoles de ceniza, con dos fechas clave, el Domingo Gordo, denominado a veces *Domingo de Gallos*, y el martes de carnaval, consiste en una práctica de destreza, habilidad, fuerza y valor. En Albalá, donde corren los gallos unas ciento cincuenta personas, el carnaval se define como “los gallos”. Aquí se cuida con especial mimo el gallo que se destina al sacrificio. Se cría en los corrales particulares y es motivo de elogio correr un gallo de gran peso, provisto de ostentosos espolones, viejo y de pescuezo duro, que sea capaz de resistir 20 o 25 golpes.

Básicamente existen tres modalidades de sacrificar los gallos: una, cuando se sueltan por las calles y los quintos, a pie o montados en caballerías, los persiguen hasta matarlos; otra, enterrados en un hoyo en la tierra con el pescuezo y la cabeza fuera. Se matan de una doble forma: tirándoles piedras; o bajo la modalidad de la pita o gallina ciega. En este caso se vendan los ojos del quinto, al que se da varias vueltas tratando de desorientarle, y tiene que acertar dar al ave con un palo.

Los volátiles también se sacrifican abatiéndolos a tiros con armas de fuego. La forma más extendida, sin embargo, es la *corrida de gallos*. Por orden previamente establecido los quintos, montados en caballerías enjaezadas, corren al galope, uno a uno, para degollar las plumíferas que, cabeza abajo, penden de una cuerda. Se trata de arrancarles la cabeza, lo que se verifica con las manos, o con los sables, espadas o palos de los que van provistos. Frecuentemente llegada la hora del sacrificio, sea en la versión de sueltos por las calles o corridos con caballerías, los animales suelen estar beodos. Y en los últimos años se va imponiendo la costumbre de colgarlos ya muertos.

Aunque no siempre, los quintos-jinetes suelen revestirse ceremonialmente. En la mayoría de los casos, subrayando su condición ritual, se engalanan con el traje local, y en otras se disfrazan de forma carnavalesca. Las mujeres jóvenes, que son parte importante del rito, presencian las corridas de gallos ataviadas con el traje local. El caballo por su parte, elemento fundamental de la fiesta, es objeto de un cuidado especial y se enjaeza con las mejores galas y adornos.

Los galleros más admirados son los que cortan mayor número de cabezas. La cabeza del gallo y su cresta representa un importante trofeo. Es costumbre, todavía hoy (Jerte, Trujillanos, Almaraz...), arrojarlas a los pies de las novias. Reproduzco a continuación la expresiva respuesta que sobre esta cuestión obtuvimos en Trujillanos de un informante edad: “*El arrancar de cuajo el pescuezo del animal era como una prueba que te pone la vida*”

*y la cual tienes que pasarla. Era una manera de mostrar que ya estabas preparado para afrontar cualquier problema; es decir, que ya no eras un niño, sino que eres un hombre; y ¿a quién demostrárselo mejor que a la mujer con la que compartirás el resto de tu existencia?...Creo que cuando logras arrancar la cabeza y se la das a la novia, es como si le ofrecieses el primer de los muchos trofeos que piensas ofrecerle”.*

\*\*\*

La práctica de comprar, adornar, pasear, emborrachar y luego sacrificar un macho cabrío está muy extendida en la provincia de Cáceres. Entre diciembre y febrero, y especialmente en torno a Nochebuena, principios de año y los carnavales, los quintos *corren los machos*. En algunas poblaciones son sustituidos por carneros. En Valdastillas el ritual está asociado a tres momentos: el talleo, el sorteo y la despedida.

Los machos cabríos, a modo de mascota, protagonizan el rito de paso de los quintos a la edad adulta. Suelen apartarse, para sus ceremonias, machos selectos, bien dotados de cornamenta y turmas. “Correr los machos” consiste en un ritual que subraya los valores de la masculinidad. Comprados se traen del campo, desde una finca, a la población. Como ceremonia previa a la “corrida” está el “vestir” a los machos. El cornudo semental es tratado con mimo y profusamente engalanado por las novias y amigas, en su condición de quintas, con zumbas, campanillos, telas, cintas multicolores, globos, papeles y serpentinas, pimientos rojos, albahaca, etc.

El callejeo de los machos, habitualmente ensogados, se suele anunciar con cohetes. Correr los machos se denomina al paseo y a las rondas, que con acompañamiento musical de tamboril y gaita o charanga, realizan los quintos, vestidos de forma estrafalaria, por calles y pueblos de tradición pastoril en las comarcas del norte cacereño con uno o varios machos. Los machos, como la *corrobla de los quintos*, se emborrachan. Tras las coplas y el baile, cuando los efectos del alcohol empiezan a manifestarse, los quintos realizan gamberradas y azuzan los machos contra las mujeres jóvenes que se encuentran en su camino. El ritual concluye con el sacrificio y la ingesta de su carne por el grupo de edad en “comuni3n fraternal”. Seg3n Jose Mar3a Dom3nguez ha sido frecuente que en la víspera de las bodas los novios consumieran los test3culos del macho, animal al que se le atribuyen las mismas virtudes gen3sicas que al toro.

\*\*\*

Desde tiempos antiguos el gallo se ha tenido como s3mbolo de valor y poder sexual. Para algunos representa la carne, la lujuria que debe ser eliminada antes de comenzar la cuaresma. Por su parte, el macho cabr3o desde la civilizaci3n cl3sica se asocia a la lubricidad, y con 3l se identifica comunmente a la persona de gran potencia sexual. En las pr3cticas descritas frecuentemente se ponen de relieve sus atributos fecundadores mediante el adorno de las turmas. Ambos animales, fuente de energ3a y sexualmente prestigiados, se identifican con la fogosidad ven3rea de los j3venes.

Existe un cierto paralelismo en la expresión ritual y de contextos significativos entre las corridas de gallos y de los machos cabríos. Tales manifestaciones tienen un sentido simbólico. La entrada en quinta de los mozos, y su protagonismo ritual, se celebra de una manera grupal y afecta a toda la comunidad. La iniciación de los jóvenes varones y su reconocimiento de la mayoría de edad social y sexual, como adultos, se verifica mediante una prueba de “hombría, valor y fuerza”. A través de un ritual de iniciación masculina se propicia el cambio de estatus. El joven que se incorpora al mundo de los adultos, mediante el sacrificio ritual, adquiere una nueva condición.

El *rito de paso* se estructura en tres fases o secuencias: en la primera, preliminar o rito de separación, se aparta al quinto de su rol inicial, se le segrega de su situación anterior en la estructura social. De hecho, durante este período lleva una vida aparte en la “casa de los quintos”. La segunda, liminar, o rito de marginación, representa la etapa en la que el individuo se transforma. No es lo que era, mozo-joven, pero todavía no se ha convertido en lo que llegará a ser (adulto). La característica comportamental en esta coyuntura es la activación de conductas transgresoras “formalmente prescritas”. Y en la tercera, de resocialización-domesticación, se producen los ritos de agregación o integración. El quinto se reincorpora, con un nuevo estatus, a la sociedad normal. Lo que materialmente se verifica con su vuelta al hogar familiar, y a veces también, por medio del comensalismo comunal.

Es decir, el rito indica y establece transiciones entre estados distintos, marca el cambio de posición de una categoría social a otra. La eficacia simbólico-social del rito de paso se marca siempre, a través de ceremoniales de transición mediante el cruce de fronteras y umbrales. En este sentido todos los ritos de transición encierran el simbolismo de la vida y el renacimiento. Como observara Edmund Leach (1978), la finalidad del ritual, que no ha de tener necesariamente una forma religiosa, es efectuar transformaciones simbólicas.

Los ritos de paso tienen un carácter regulador e implican modificaciones posicionales de los individuos en el contexto referencial. Los rituales de quintos asociados con animales, etnografiados anteriormente, les permiten alcanzar, en el contexto de la comunidad local, una nueva *personalidad social*. Pero la participación grupal cumple asimismo una función integradora que proporciona cohesión y un sentido de identidad. Mediante un vínculo ritualmente establecido se crea un sentimiento de *communitas* (V. Turner:1988). Se trata, por medio del igualitarismo formalmente constituido, de dar cohesión al grupo, es decir de borrar las diferencias.

## VAQUILLAS, CARANTOÑAS Y OTROS PERSONAJES ZOOMÓRFICOS

Asociados también con las fiestas de invierno, las celebraciones de quintos y los carnavales, aparecen otros tipos de animales. Me refiero ahora a *las vaquillas de mentirijillas* y a expresiones de naturaleza híbrida como las carantoñas. Figuras éstas últimas que desarrollan un comportamiento resultado de la fusión entre lo humano, lo animal y lo monstruoso.

Generalmente un mozo, aunque a veces también dos quintos revestidos de bóvidos, simulan caricaturescamente la corrida de toros. Bajo la estructura de madera que propor-

cionan unas parihuelas o escaleras de mano, cubiertas de una piel o manta, a modo de lomo del animal, un bípodo maneja el aparatoso armazón y escenifica cómicamente el comportamiento del animal que representa. La careta, los cuernos, algunos cencerros y un trapo en la parte trasera a modo de rabo completan el disfraz. Una de sus conductas características es la persecución a que somete a las personas que encuentra a su paso, y la agresión se dirige especialmente contra las jóvenes del sexo femenino a las que, realizando gestos libidinosos, no duda en alzarles las faldas. Al finalizar la parodia, después de reiteradas actuaciones, la vaquilla<sup>4</sup> suele matarse simbólicamente tirando una salva de escopeta al aire.

La vaquilla representa la fusión de la naturaleza humana y la animal. Ahora bien, nótese que las falsas figuras suelen interpretarse los quintos, individuos en estado marginal durante un período asimismo liminal. El toro, aunque simulado, también representa el caos. Durante un período transitorio, se permite que naturalezas no humanas, animalizadas, transgredan, durante un paréntesis en el tiempo ordinario, el orden y las normas establecidas. Orden social y equilibrio amenazado que se restablece definitivamente con la muerte metafórica del animal que causa el caos.

\*\*\*

Algunas fiestas de invierno se vertebran en torno a personajes arquetípicos, centrales, que, aislados o en grupo, se cubren con máscaras y revisten de pieles de animales tratando de representar seres fantásticos. Hibridación, subrayada mediante elementos deformadores, que les permite representar fieras o seres de difícil catalogación. El resultado de la manipulación suele engendrar una identidad indefinida, donde la frontera entre lo real y lo irreal es difícil de marcar. Con la máscara puesta, tales personajes representan lo bestial, sin ella, una condición próxima a lo humano. Dualidad, y ambivalencia, que se proyecta en el ritual. A medida que avanza el proceso de desanimalización, mediante la intervención de la devoción local, el personaje se desprende de su máscara, es decir de la parte más animal de su personalidad. Lo fabuloso y salvaje, o lo que representa la perturbación, experimenta una transformación y se somete a lo divino y a lo social. En suma, el instituto domeñado y el triunfo de la cultura.

Las carantoñas de Acehuche, según la explicación de los protagonistas de la fiesta, “*tratan de aparentar las fieras, seres que no parezcan humanos*”. Son figuras grotescas entre lo quimérico y lo animal. Invenciones inverosímiles, seres humanos convertidos, cíclicamente, en bestias imaginarias. Figuras metamorfoseadas que suelen representar el mal, genérico, impersonal, que afecta a toda la comunidad. Desde este punto de vista

<sup>4</sup> En Extremadura, entre otras, recibe las siguientes denominaciones: *vaca* (La Pesga, La Huetre, Horcajada, Caminomorisco, Nuñomoral, Torreorgaz, Zarza de Granadilla...); *vaquillas* (Serradilla, El Torno, Mesas de Ibor, Santa Marta de Magasca, Güijo de Granadilla, Torremanga, Villar del Pedroso, Navatrasierra, Navaconcejo, Torrecillas de la Tiesa...); *vaquija* (Casas de Castañar...); *vaca vacuja* (Valdastillas...); *vaca corná* (Villanueva de la Sierra...); *vaca embolá* (Hernán Pérez, La Saucedá, Campo Lugar...); *vaca madroña* (Salvatierra de Santiago...); *vaca pendeja* (Berrocalejo, Garvín de la Jara...); *vaca pendona* (Cachorrilla, Montehermoso, Pescueza Moraleja...); *vaca pintá* (Torrecillas de los Angeles, Ovejuela...); *vaca romera* (Botija, Garrovillas, Piedras Albas, Valdeobispo...); *malavaquilla* (Monroy...); *maravaquilla* (Arroyo de la Luz, Villar del Pedroso...); *vaca tora* (Acehuche, Millanes de la Mata, Portezuelo...); *toro cesto* (Higuera de Vargas...).

algunas carantoñas, botargas y personajes fabulosos, de características zoomórficas, asumen temporalmente un papel ritual. Está extendida la idea de que, periódicamente, la sociedad tiene que desprenderse de lo malo que afecta a la comunidad en su conjunto. La teoría del chivo expiatorio puede ser pertinente aquí para explicar el rol de estos personajes. En casos como el de Jarramplas, figura que durante dos días es sometido a escarnio público y a la furia de sus vecinos, parece que está claro. El Jarramplas simboliza el enfrentamiento entre el bien y el mal, la lucha entre el caos y el orden, en suma, el conflicto entre dos principios opuestos.

La máscara posibilita el transformismo de la personalidad, la conjunción de lo animal con lo humano. De manera que el hombre se transmuta en bestia. Quizá se trata de un intento de fundir la naturaleza animal y la condición humana. O, metafóricamente, de transmitir al hombre los atributos o facultades del animal (fuerza, agilidad, etc).

Hay quienes interpretan este tipo de rituales como de expulsión del invierno, y, por extensión, de la muerte. En una concepción arcaica, de valor mágico, relacionan estos personajes con la idea de regeneración de las fuerzas de la naturaleza. La función de estas ceremonias invernales sería, entonces, propiciar o favorecer, en un *tiempo liminar*, de inseguridad, la revitalización social y natural tras el letargo invernal.

Para despejar las incógnitas teóricas y los significados de estos personajes animalísticos, más allá de las especulaciones convencionales, hay que hacer estudios en profundidad de experiencias etnográficas concretas, en su contexto referencial, y someterlos a examen comparativo. La interpretación del lenguaje simbólico debe inscribirse en el marco sociocultural en el que se produce.

## EL CORDERO

El cordero es un animal simbólico. Judíos, cristianos y musulmanes lo “sacrifican” en sus respectivas celebraciones de Pascua. El cordero, con el que en nuestra cultura se tiene un trato delicado, es un animal que goza de toda estima y desde la antigüedad se destinó al sacrificio de la divinidad.

La práctica de la trashumancia y la tradición agropecuaria son factores clave en la configuración del sistema sociocultural extremeño. El borrego aparece ligado a las fiestas de la Navidad y la Epifanía, con la representación de belenes y convertido en alimento ceremonial, y especialmente está asociado con los rituales agrarios de Pascua y las romerías de primavera. Durante la Pascua está extendida la tradición de salir al campo y degustar la caldereta y la chanfaina de cordero, que en ocasiones se sustituye por el cabrito. En convivencia familiar se degusta la carne del animal que figuradamente representa a Cristo, en un tiempo de renovación *espiritual* (se conmemora la Resurrección), *social* (se fortalecen y renuevan las relaciones intergrupales) y *material* (la llegada de la primavera y la renovación de la vida).

En Extremadura existen dos tradiciones de fuerte contenido pastoril donde el cordero es protagonista. En Fuente de Cantos, población del sur de Badajoz de importante tradición ganadera –la atraviesa de norte a sur la cañada real leonesa–, se celebra a finales

de abril la *fiesta de la chanfaina*. Es una celebración de raíz pastoril y sesgo alimentario en torno al cordero, que trata de reivindicar los valores pecuarios. El plato emblemático es la chanfaina. Cuando moría una oveja, o un pastor sacrificaba un cordero, entregaba al dueño la canal limpia, la carne, y él se quedaba con las partes que aquél rechazaba, las “asauras” o despojos del animal, es decir las vísceras. Con estos ingredientes guisaba un plato “pobre” pero de abundante valor nutritivo. Es decir un plato, el que ha dado nombre a la fiesta, ligado a las clases populares y a los modos de vida pastoriles.

Otra costumbre que hasta fechas recientes ha estado muy extendida es la de los “borregos del Aleluya”. El tiempo pascual en la liturgia católica está relacionado con la figura simbólica del Cordero de Dios, el *agnus Dei*, que ha sido inmolado por la salvación del mundo. Es decir, renovación cósmica y victoria de la resurrección sobre la muerte. En las poblaciones de Zafra y Trujillo la tradición del “Aleluya pascual” está relacionada con lo religioso, la pascua cristiana de Resurrección, y con el ámbito de lo pastoril y la tradición ganadera de sus respectivas comarcas.

El sábado santo los padres compran corderitos a sus hijos pequeños, quienes adornan con lazos las lanas de los costados, la cabeza y las patitas. En Zafra hasta el día del sacrificio en la romería de Quasimodo, celebrada el domingo siguiente al de Resurrección, pasean los corderos por las praderas próximas a la población. Los niños son los principales protagonistas del ritual. Representan, alegóricamente, la renovación y la continuidad de la vida<sup>5</sup>.

Frente al carnero, caracterizado como un animal poderoso e hipergenital, la figura del cordero, acristianado, se representa dócil, como el animal que sigue al buen pastor. A Cristo, por otra parte, se le llama cordero de Dios y se identifica con aquél por su inocencia y mansedumbre.

## EL CABALLO Y EL BURRO

Aparte las múltiples casuísticas locales de fiestas en las que el caballo y el burro desarrollan distintos papeles, inspirados en experiencias históricas y en hechos socioeconómicos particulares, en general el caballo adquiere protagonismo fundamentalmente durante el invierno, relacionado con fiestas donde se evocan sucesos bélicos, de raíz histórico-legendaria, y con la primavera, en torno a la pascua y las romerías subsiguientes.

Abundan los rituales que apoyados en mitos de orígenes fundamentan el nacimiento y la génesis de la fiesta en un hecho de armas, mediante una oportuna intervención divina, frecuentemente una victoria de los cristianos sobre los musulmanes, o de los españoles sobre los portugueses, como suele ocurrir en Extremadura. Se trata de rituales comunitarios de tipo conmemorativo. El caballo se integra en las celebraciones religiosas y paralitúrgicas tales como las conocidas *encamisás*, procesiones nocturnas a caballo con jinetes ensabanados. Un importante número se festejan en torno a la víspera de la Inmaculada Concepción, pero también durante la fiesta de San Antón.

<sup>5</sup> Agradezco a Francisco Croche Acuña la información que me ha facilitado sobre los “borregos del Aleluya” en Zafra.

La organización de algunas de estas fiestas, en las que el caballo desempeña un rol relevante, se establece mediante hermandades y otras asociaciones masculinas militarizadas, que se estructuran en un sistema de jerarquías y cargos. Los caballos, por su parte, enjaezados con mantas de colores y madroños, compiten en destreza y velocidad en las carreras que suelen celebrarse. Significado distinto adquiere el caballo en el contexto primaveral de las romerías y fiestas de pascua. Aquí se subrayan los valores, ya no bélicos, sino agropecuarios y en consonancia con lo que significa de júbilo el nuevo ciclo en cuanto a fertilidad y renovación de la vida en general. Los caballos principalmente, pero también otros animales de tiro o labor, adquieren una vez engalanados nuevos significados. En poblaciones del llano, con cierta segmentación socioeconómica, el caballo adquiere el valor del prestigio y se convierte en un elemento ritual marcador de la diferencia social. Hasta no hace mucho tiempo, en la geografía de la gran propiedad, el caballo era un *elemento distintivo de grupo social, clase económica y género*. Los jóvenes jinetes que emulan hoy a los individuos de aquellos grupos, como si se tratara del último y más potente modelo de coche o de la moto de mayor cilindrada, exhiben los caballos durante estas cíclicas coyunturas de manera fastuosa y competitiva.

Uno de los momentos climax en el ritual caballista es la carrera. Es el escenario adecuado, en el que se concentran todas las miradas, para exhibir de manera ostentosa la alzada y las alegres y vistosas galas de los équidos. Las carreras de caballo, con las que suelen concluir las romerías campestres pascuales y primaverales, se celebran en las correrías, topónimo muy generalizado en las poblaciones rurales extremeñas, con el que se nombra a las calles anchas y largas.

El burro, por su parte, en función de la caracterización que de él hacen los campesinos, -testarudez, torpeza, docilidad, humildad...-es decir, el reverso del caballo, representa en las fiestas papeles secundarios y de subordinación. Y aparece en las zonas de sierra y en los contextos de trabajo (carga, transporte y actividad agropecuaria), y en escenas de carácter burlesco (fiestas de quintos y carnavales). Es decir, no se le asignan papeles nobles y de prestigio, sino de mofa y comicidad. Podríamos convenir que el caballo asume papeles de cierta dignidad, mientras que el burro desempeña los innobles. Como figura que aparece en los carnavales el burro se presta a la crítica social, a la broma y al sarcasmo. Ahora bien, los asnos también aparecen en las fiestas reproduciendo actividades tradicionales y escenificando experiencias locales. En Campanario, por ejemplo, el Lunes de Pascua adquieren un papel relevante asociado a los niños. Se les adorna con las mejores galas, las "caídas", evocando la arriería, una actividad históricamente importante para la economía local.

Lo que es evidente es que cada día hay más caballos mientras disminuye el número de los restantes animales de tiro para las faenas agrícolas. El nulo uso agropecuario que en la actualidad tiene el caballo, hoy casi todo está mecanizado, lo convierten en el medio rural en un lujo, símbolo de prestigio social y del estatus económico de su poseedor. La posesión de un caballo sigue siendo costosa. En función de lo cual todavía se da un acceso discriminado a su disfrute. Lo que hace que en determinados rituales se establezca una diferencia entre protagonistas principales y secundarios, o espectadores. Es decir, es un

elemento que subraya las diferencias. Ahora bien, como en los últimos tiempos está extendida la práctica de alquilar los caballos, ya no se marcan tan manifiestamente las diferencias de clase y poder económico por el uso de este animal.

Antiguamente recibía mayor atención el jinete, su indumentaria, destreza y habilidad, que el caballo. Hoy es al contrario; las miradas se centran sobre todo en el équido, en sus adornos, la doma que ha tenido, los alardes que ejecuta, etc. El caballo, por último, se asocia con los hombres y los valores que significan poder, fuerza y valentía. Y frente al humilde burro representa lo noble.

## EL TORO

Múltiples prácticas y juegos con el toro, inscritas en el contexto de las fiestas, están vinculadas a diferentes celebraciones de tipo religioso. El toro considerado como animal mítico, sujeto de juego o espectáculo, siempre es el protagonista de los encierros, capeas, sueltas de vaquillas, y de modalidades tales como las del toro del aguardiente, de fuego, enmaromado, embolado, nupcial y otras variantes locales que permiten la demostración pública de coraje, valor y poder, es decir la expresión de las cualidades masculinas. Prácticas y rituales por medio de los que, según ciertos autores, de manera “mágico-religiosa” se transmiten simbólicamente a los individuos que se ponen en contacto con él las fuerzas genésicas que se le atribuyen y la capacidad fecundadora que se asocia con su sangre. La creencia de atribuir propiedades regeneradoras a la sangre corrobora la importancia simbólica de los rituales en los que aparece el toro.

Como algunos de nosotros vamos a asistir mañana en Ohanes a la fiesta de San Marcos para presenciar el encierro que precede a la procesión y las *ceremonias de reverencia* a que someten al toro delante de la imagen del Santo evangelista, me parece oportuno concluir mi intervención con unas reflexiones sobre la histórica costumbre y los rituales del toro de San Marcos en Extremadura, donde según la opinión generalizada de cronistas y tratadistas tuvo su primer origen.

San Marcos es un santo muy celebrado en Extremadura, y el más festejado en el mes de abril. Se asocia con la fertilidad de los campos y los ganados, y se le atribuye un carácter protector y propiciador de los cultivos y las cosechas. Mediante las rogativas que se le dirigen en primavera se implora su taumatúrgica intervención. En tiempos pasados también estuvo vinculado a arcanas *prácticas paralitúrgicas*, hoy desaparecidas, de carácter tauromáquico. El texto de una copla recogida de la tradición oral, por Antonio Rodríguez Moñino (1933), recuerda la costumbre:

*“Ven conmigo a Talayuela  
a la feria de San Marcos;  
allí verás un torito,  
arrodillado ante el santo”.*

El ritual de San Marcos incluía la presencia de un toro en las diversas ceremonias que se celebraban en torno a la festividad del evangelista. Un conjuro de palabras y acciones,

que realizaba el mayordomo de la cofradía utilizando una varilla o estandarte bendecido del santo, servían para la supuesta conversión de un toro bravo en manso. El ritual es un lenguaje simbólico. En la celebración del toro de San Marcos se evoca la milagrosa actuación del santo frente a la bestia y su conversión en dócil y amigo del hombre. Es decir, un animal fuerte y temible cambia su carácter, por obra prodigiosa, y se reduce a mansedumbre. Según la información que transmiten *observadores de visu*, un toro bravo, al que se denomina Marcos, se traía del campo a la población. A su llegada era adornado por los fieles, especialmente por las mujeres, con roscas de pan, guirnaldas y candelillas en los cuernos; se paseaba por las calles y, al día siguiente, el de la fiesta del evangelista, presidía la misa en el templo, asistía a la procesión junto a la imagen del santo, se volvía a callejear y entraba en las casas para pedir limosna, asiste a los actos litúrgicos en el monasterio de Nuestra Señora de la Luz en Brozas, oye misa y plática, recorre el claustro y, finalmente, recobrada la fiereza, se devuelve al campo en su estado natural. Es decir, la milagrosa intercesión divina estaba circunscrita temporalmente a la víspera y fiesta del santo.

Ritual, el de la *domesticación de la naturalidad*, que según las fuentes documentales llegó hasta finales del siglo XVIII<sup>6</sup>, cuando la ideología racionalista de la Ilustración erradicó la costumbre<sup>7</sup>. En opinión de diversos teólogos y cronistas históricamente la experiencia del toro de San Marcos estuvo extendida por una amplia zona del suelo peninsular. Según el antropólogo Salvador Rodríguez Becerra (1997) la costumbre se dio preferentemente en las zonas rurales de sierra y, en general, estuvo relacionada con áreas de ganadería de vacuno, localizándose su foco principal en las tierras de Alcántara. A partir de la información que facilitan los documentos, y teniendo en cuenta principalmente el

<sup>6</sup> Todavía en 1772 seguía la costumbre en Castillo de las Guardas (Sevilla) y Alosno (Huelva). 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 (Archivo Municipal de Cala). Este documento lo publicó M. R. Martínez en 1883-4.

<sup>7</sup> Don Juan Zuleta Murga, funcionario de la Diputación Provincial de Badajoz, verbalmente me comunica que en la década de los años sesenta del siglo pasado presencié cómo un toro cogido de un ronzal fue introducido en la iglesia en una finca (¿San Marcos?) de Talayuela. Según su testimonio visual, aunque el toro en aquella ocasión era manso, ninguna gracia hizo al sacerdote, al que le explicaron se trataba de una antigua tradición.

También dispongo de testimonios orales de personas mayores de Casas de don Gómez que aseguran que sus abuelos conocieron, en el tránsito del siglo XIX al XX, la práctica de llevar un toro en la procesión de San Marcos.

Miguel Muñoz de San Pedro, en el prólogo que escribe a la reedición de la obra “Hijos ilustrados de Brozas” (1961), de Eugenio Escobar y Prieto, en las páginas XXV y XXVI dice: “En un manuscrito de don José Luis Velázquez, conservado en la Real Academia de la Historia, se dice que en 1753 cesó en Brozas la curiosa práctica del toro de San Marcos, prohibido por Decreto de su Majestad; pero parece muy probable que se prolongara hasta cerca del siglo XIX”. (El subrayado es nuestro).

El 25 de abril de 1927 en el periódico de Cáceres, “Nuevo Día”, Vicente Moreno Rubio describe la fiesta del toro de San Marcos, que presencié en 1901, en la aldea de San Marcos (Marvaio) a corta distancia de Valencia de Alcántara.

Julio Caro Baroja, sin aportar documento alguno, en su artículo “El toro de San Marcos”, publicado en el tomo Iº de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (1944-5), sospecha también sobre la pervivencia de la costumbre en un espacio temporal más allá del siglo XVIII. En la página 109, escribe: “...para hacer investigaciones en el terreno sobre la costumbre, que tal vez, pese a los testimonios del siglo XVIII, haya alcanzado tiempos más modernos”.

testimonio de los frailes franciscanos, la geografía del toro de San Marcos comprendería las dos Castillas, Extremadura, Andalucía (Sevilla, Huelva, Córdoba, Jaén, Granada y Almería) y Portugal (aldea de San Marcos –Marvao-). En Extremadura las poblaciones principales que lo celebraban pertenecían a las Diócesis de Coria, Plasencia, Cáceres, y en menor grado, a la de Badajoz.

Diversas fuentes sitúan la costumbre a finales del siglo XV. Desde mediados del XVI contamos con descripciones realizadas tanto por autores que fueron testigos oculares como por otros que escriben tras la información indirecta que obtienen por medio de intermediarios. Hay también quienes escriben de oídas o reproducen lo que dijeron otros. El debate durante tres siglos gira en torno a la mansedumbre y al comportamiento dócil, atípico, que adquiere el toro en el contexto del ritual, sobre su racionalidad o irracionalidad. La controversia se dirimió entre los que consideraban el comportamiento del toro como un *hecho milagroso*, es decir producto de la intercesión divina manifestada por San Marcos; y los que lo consideraron un *hecho mágico*, supersticioso, debido a la intervención diabólica. Un tercer grupo de teólogos y tratadistas entendió se trataba de algo *artificial* producido por la manipulación humana. En esta actitud se encuentra el Dr. Laguna, que en fecha temprana, [1555], juzgaba que la mansedumbre a que se reducía al animal obedecía a la embriaguez a que se le sometía. Tesis que fue secundada en 1620 por el teólogo portugués Villa Moura, quien no acepta la idea de la intercesión divina, y se inclina por una explicación racional. Unos años después, en 1635, Francisco Torralba Villalpando argumenta también que la mansedumbre del animal obedece al factor étlico. Y el padre Fray Benito Jerónimo Feijóo (1736) dedica un discurso de su *Theatro crítico universal* a desmontar el carácter sagrado, mágico o religioso, de la costumbre. En fechas más próximas a la actualidad, Julio Caro Baroja (1944-5:117) cree razonable la tesis de la embriaguez, dado que, a fin de cuentas, dice, San Marcos representa una divinidad protectora de la agricultura y, correlacionado con ello, también de las viñas. No faltan, por otra parte, autores que explican la mansedumbre en función de la naturaleza propia del animal que se elegía para desarrollar el ritual (Lorenzo de Miranda, 1813; Publio Hurtado, 1901). Lo que contrasta con las informaciones que afirman que, a veces, animales novatos y poco amaestrados arremetían contra el clero y los fieles convirtiendo la iglesia en un improvisado ruedo, como alguna vez ocurrió en Almendralejo y Casas de don Gómez.

Ninguno de estos autores, sin embargo, conoció la costumbre de primera mano. Otros, en cambio, la presenciaron en varias ocasiones (J.B. Moles, 1592; Fray Francisco de la Trinidad, 1652; o Fray Antonio de Truxillo, 1690). Son los que se pronuncian sobre el amansamiento del toro como si de un hecho milagroso se tratara.

La explicación de la transformación experimentada en la naturaleza del toro, como milagro obrado por la divinidad a través del santo, remite a la idea que identifica a San Marcos con el animal; y, por consiguiente, a la “santificación” que se produce durante un período ritual. El toro, generalmente, no se mataba, no era una víctima, más bien encarnaba la representación de la divinidad, o su manifestación. Es decir, parece que se producía una sacralización temporal del animal. Como observa Rodríguez Becerra (1997), la transformación cíclica de la fiera del animal en mansedumbre tiene su justificación

doctrinal en el poder de Dios a través de un santo, San Marcos, a quien se quiere rendir tributo. El hecho de separar al toro del mundo de la naturaleza, desde el momento que se le aparta de la vacada, se le da un nombre propio, mediante un ceremonial que recuerda al bautismo, y se le adorna, sugiere una triple idea: la conversión ritual de profano en sagrado, la individualización-personalización de la bestia, así como su inserción circunstancial en un cosmos social, la comunidad local. A los animales salvajes, frente a los domésticos, no se les suele dar nombre, designándose genéricamente. La domesticación de la naturaleza salvaje, expresada mediante el poder divino, significa también la victoria definida en términos de orden social. Se trata, entonces, de una simbólica transmutación de su condición bestial, y de su característica más destacada, la fiereza, por mansedumbre, que los cronistas comparan con la del cordero.

Voy a concluir con la lectura de un texto del siglo XVI (1592), donde se describe el ritual en los siguientes términos: “...y la dicha villa de las Brozas muy notable, por un hecho milagroso, que se ve en ella todos los años, en el día de San Marcos Evangelista, en el cual traen en una solemne procesión un toro (que comúnmente es el más feroz y bravo que hallan) tan manso y quieto como una oveja....Y la víspera de la fiesta de San Marcos sale el mayordomo con cinco o seis cofrades al campo en busca del toro que han de traer aquel año...y el mayordomo le dice: “Anda acá, Marcos, que ya es hora”. Y con ser toros extremeños tan fieros y bravos, como los hay en España, le sacan de la boyada solo y le traen por la villa.

*...Acabadas las vísperas...le llevan por todas las calles...y entran con él por todas las casas...Por la mañana...el mayordomo...le lleva a la iglesia del pueblo. De allí salen con el dicho toro en procesión la clerecía y todo el pueblo...y va con tanta mansedumbre, que así niños, como hombres y mujeres pueden llegar a él, y llegan a tocarle, y ponerle la mano en el cerro y a los cuernos, y poniéndoles en ellos guirnaldas y flores y roscas de pan, y algunas veces le pegan candelillas encendidas...*

*Solo es vedado el pegarle candelitas en los cuernos, y tomar de los pelos al toro, como solían hacer las mujeres, en especial portuguesas...”*

Aparte el valor de domesticación y “sacralización” o uso religioso del animal, los rituales con el toro tienen otras esferas de significación. El poder genésico del toro, y su carácter simbólico, ha sido subrayado por diversos autores. Quizá otro de los significados del ritual del toro de San Marcos pueda relacionarse con la fecundidad. Prudentemente es lo que podría inferirse en razón de que eran las mujeres las que lo recibían y adornaban, y las que, con respeto y admiración, se acercaban a él, le tocaban y guardaban sus pelos como si de reliquias o talismanes se tratase. En la Zarza, Badajoz, hasta hace pocos años las novias iban al cerro de San Marcos a bailar al santo una pieza, porque, dicen, traía buena suerte al matrimonio. El protector de los cultivos extendía su fertilidad, figuradamente, desde los campos, a los animales y a las personas también.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Álvarez de Miranda, A.: 1962. *Ritos y juegos con el toro*. Taurus Ediciones. Madrid.
- Del Arco, E., González, C., Padilla, C. et alter.: 1994 *España: fiesta y rito*. (T.I. Fiestas de invierno). Ediciones Merino. Madrid.
- Delgado Ruíz, M.: 1986. *De la muerte de un Dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Nexos. Barcelona.
- Domínguez Moreno, J.M.: S/f “Animales, mitos y tradiciones”, s/p.
- 1998 “Los carnavales rurales en la provincia de Cáceres”, en J. Marcos (Edit.) *Los carnavales en Extremadura (Entre la fiesta y el espectáculo)*. Tecnigraf. Caja de Ahorros de Extremadura. Badajoz.
- Flores del Manzano, F.: 1996. *La vida tradicional en el valle del Jerte*. Asamblea de Extremadura. Mérida
- González-Hontorio, G. Fernanz Chamón, A. L. González Casarrubias, C. et alter: 1983. “El animal como protagonista en los carnavales españoles”, rev. *Narría*, 31-32: 3-9. Museo de Artes y Tradiciones Populares. Universidad Autónoma. Madrid.
- Leach, E.: 1978. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid.
- Marcos Arévalo, J.: 1995. *La construcción de la Antropología social extremeña*. Uex y Junta de Extremadura. Madrid.
- Mariño Ferro, X. R.: 1996. “El lenguaje simbólico: el bestiario como ejemplo”, en F. Checa (Edit): *La función simbólica de los ritos*, 293-313. Icaria. Instituto Catalá d’Antropología. Barcelona.
- Morris, B.: 2000. *Animals and Ancestors. An Ethnography*. 287 pgs.
- Pitt-Rivers, J.: 1984. “El sacrificio del toro”, *Revista de Occidente*, 36: 27-47. Madrid.
- Turner, V.: 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. Madrid. (1969).

**BIBLIOGRAFÍA (SOBRE EL TORO DE SAN MARCOS)**

- Barrantes, V.: 1977. *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura*. Instit. Pedro de Valencia. Badajoz. (T.I.). (1875).
- Benito Boxoyo, S.: 1952. *Historia de Cáceres y su patrona*. FET de las JONS Cáceres.(1794).
- Caro Baroja, J.: 1974. “El toro de San Marcos”, *Ritos y Mitos equívocos*, 77-110. Istmo. Madrid. (1944-5).
- Castón Durán, F.: 1945. “La cofradía de San Marcos”, *Rincones de la Historia Extremeña*, 83-89 Vda. de A. Arqueros. Monte de Piedad y Caja General de Ahorros. Badajoz.
- Coria, F.: 1608. Descripción e historia general de la provincia de Estremadura. s/p
- Domínguez Moreno, J. M.: 1987. “La fiesta del “Toro de San Marcos” en el oeste peninsular”. *Revista de Folklore*, 80:49-58. Caja de Ahorros Popular. Valladolid.

- Feijóo, Fr. B. G.: 1777. *Theatro crítico universal o Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes (...)*, 1781 (1736). Pantaleón Azúar. Madrid. (T.VII, Discurso VII: 200-220).
- García Matos, M.: 1948. “Curiosa historia del toro de San Marcos en un pueblo de la Alta Extredura”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IV: 600-610. CSIC. Madrid.
- Hurtado, P.: 1901. “Supersticiones extremeñas”, *Revista de Extremadura*, III. Impr. Jiménez. Cáceres.
- Martínez y Martínez, M.R.: 1883. “Fiesta de San Marcos”, rev. *El Folk-lore Frexnense*, I: 203-210. Impr. El Eco. Fregenal de la Sierra.
- Moles, Fr. J. B.: 1985. *Memorial de la provincia de San Gabriel*, 200-203 Edit. Cisneros. Madrid (1592).
- Moreno Rubio, V.: 1927. “Los milagros de San Marcos”, *Nuevo Día*, 25-IV. Cáceres.
- Rodríguez Becerra, S.: 1997. “Creencias, ideología y poder en la religiosidad popular. El ritual del “toro de San Marcos” en Extremadura y Andalucía”, en *Ibérica. Fêtes et divertissements*, 8: 125-141. Presses de l’Université de Paris Sorbonne.
- Rodríguez Moñino, A.: 1933. *Dictados tópicos de Extremadura*, 202-226 y 285-318. A. Arqueros. Badajoz.
- Ruiz Fernández, J.: 1999. “Peculiaridades de la fiesta de San Marcos en la Alpujarra. Notas para su estudio histórico y etnográfico”, en *Religión y Cultura*, I: 661-670. Consejería de Cultura y Fundación Machado. Signatura. Sevilla.
- Soria Sánchez, V.: 1989. “La tradición extremeña de los toros”, en J. Marcos y S. Rodríguez (eds.) *Antropología Cultural en Extremadura*, 247-249. Universitas Editorial. Asamblea de Extremadura. Badajoz.
- Trinidad, Fr. J. de la.: 1652. *Crónica de la provincia de San Gabriel de frailes descalzos*. Juan Osuna. Sevilla.
- Truxillo, Fr. A.: 1690. *San Marcos defendido en el milagro que Dios obra todos los años enamansar un toro, por sus méritos, el día que la Iglesia celebra su fiesta, en veinte y cinco de abril, desde las primeras vísperas hasta concluida la misa del Santo (...)*. Antonio Román. Madrid.
- Zapata, L.: 1983. “De toros y toreros”, en *Miscelánea. (Varia Historia)*. Institución Pedro de Valencia y CSIC. Badajoz. (1583-1592).