

El Toro de la Vega: fiesta e ideología

LUIS MARTÍN ARIAS

Universidad de Valladolid

El Toro de la Vega: festivity and ideology

Abstract

The tournament of *El Toro de la Vega* in Tordesillas (Valladolid) is the most authentic festivity that still exists in Spain and, probably, in Europe, apart from being the fiesta of popular tauromachy first documented (1453). However, in the last few years, political and journalist media, that is, the dominant ideological apparatuses, have embarked on a ferocious smear campaign that seeks its prohibition. So we are before a paradigmatic conflict, one that makes evident the collision between the truth of the festive experience and the manipulation created by ideological discourse.

Key words: Tauromachy. Ideology. Animalism. Anthropology. Cultural Conflict.

Resumen

El torneo del *Toro de la Vega* de Tordesillas (Valladolid) es la fiesta más auténtica que se conserva en España y, posiblemente, en Europa; además de ser el festejo de tauromaquia popular documentado con mayor antigüedad (desde 1453). Sin embargo, estos últimos años los medios políticos y periodísticos, es decir los aparatos ideológicos dominantes, han emprendido una feroz campaña de desprestigio, que busca su prohibición. Estamos pues ante un conflicto paradigmático, que pone en evidencia el choque entre la verdad de la experiencia festiva y la manipulación que propicia el discurso ideológico.

Palabras clave: Tauromaquia. Ideología. Animalismo. Antropología. Conflicto cultural.

El ancestral rito del Toro de la Vega de Tordesillas viene provocando desde hace años y, sin duda, lo seguirá haciendo en un futuro inmediato, encendidas campañas de rechazo en los medios de comunicación de masas y entre los sectores políticos que nos gobiernan, hasta el punto de que, hoy por hoy, puede considerarse como el más acabado ejemplo de conflicto o "guerra" cultural en España¹.

En cierto modo es lógico que así suceda, ya que se trata de una verdadera «fiesta» –quizá la más auténtica que podamos encontrar en Europa– y que por lo tanto cumple religiosamente el que, probablemente, sea el principal requisito para ser considerada como tal,

¹ El último episodio persecutorio (de momento) ha sido la petición aprobada por una mayoría del Congreso de los Diputados para que se cree un "grupo de trabajo" que elabore una "ley de protección animal" que busque "soluciones" que eviten el "maltrato animal" en fiestas populares como el Toro de la Vega. Fue acordada el pasado 30 de septiembre de 2009 mediante la consabida alianza de los grupos de izquierda y nacionalistas catalanes (PSOE, IU y ERC).

² Georges BATAILLE., en su obra clave, *El erotismo* (1957), define, por un lado, a "lo profano" como la parte de la realidad que se construye mediante un sistema de prohibiciones, las cuales hacen posible el trabajo, la acumulación y la producción; contraponiéndolo a "lo sagrado", bajo cuyo amparo es posible la excepción festiva, a través de la cual se vive una experiencia de transgresión, limitada o autocontenida, de esas prohibiciones. La fiesta constituye otra parte de realidad, un mundo alternativo al profano, donde la inversión de los valores conduce al gasto y al dispendio.

según Georges Bataille²: una experiencia ritual en cuyo transcurso se produce una «transgresión» (eso sí, sagrada). La transgresión, cuando es verdadera, provoca inevitablemente el escándalo de aquellos que detentan el poder político e ideológico; pues lo sagrado siempre pone en cuestión, aunque sea parcialmente, el sistema de normas y códigos sociales que el poder dominante gestiona. Así ha ocurrido tradicionalmente con el Carnaval, desde la Edad Media hasta la época contemporánea; siendo un último ejemplo de dicha hostilidad anticarnavalesca la estricta prohibición del mismo impuesta en España durante toda la dictadura franquista.

Ahora bien, es curioso observar cómo esa misma hostilidad tuvo también lugar frente a los festejos taurinos populares, ya que sin duda el propio Franco (y la mayoría de sus ministros) sintió por estas fiestas, en las que el pueblo asume el ejercicio absoluto de su soberanía en el interior de un universo simbólico, un desprecio manifiesto. Y sin embargo en la actualidad, época de «memoria histórica» sesgada, no se suele recordar del mismo modo una prohibición (la del Carnaval) que la otra (la de la Tauromaquia popular); quizá debido a que el nuevo Carnaval, restaurado en la Transición, se recreó ya bajo una forma degradada, constituyéndose en un espectáculo asimilado y neutralizado desde el poder emergente (de hecho, en la mayoría de los lugares donde se celebra hoy es más bien un evento oficial y cuasi infantil). Por el contrario, las fiestas taurinas populares no han podido ser tan fácilmente domesticadas y han mantenido sus características transgresoras, de tal modo que siguen atragantándose a los que mandan, apoyados ahora, eso sí, en paradigmas ideológicos específicamente posmodernos (entre los que juega un papel esencial el "animalismo").

Pero conviene insistir, y recordar que el franquismo reprimió duramente los festejos taurinos populares, como por ejemplo el "Toro Embolado" de Lebrija (Sevilla) que sólo pudo volver a celebrarse tras la restauración de la democracia. Incluso, en algunos momentos puntuales, el conflicto de la dictadura con el pueblo, que insistía en ser soberano en el mundo simbólico de la fiesta, alcanzó una notable gravedad; para desesperación de la escasa y deprimida oposición política democrática al franquismo, que no entendía, en aquellos tiempos de «despolitización» evidente, el persistente desinterés de ese mismo pueblo por ejercer también dicha soberanía políticamente en el contexto de la prosaica realidad cotidiana. Sirva como ejemplo la violenta carga que tuvo que efectuar la Policía Armada (los llamados "grises") en 1953 –época en la que prácticamen-

te nadie se enfrentaba en la calle a las autoridades de la dictadura— contra la multitud de sorianos que celebraban el «lunes de bailas» de las fiestas de San Juan (F1), prohibidas por el gobernador civil, intervención policial que provocó numerosos heridos, algunos de gravedad³.

Después, llegó la renovación y el lavado de su propia imagen que intentó el franquismo al comienzo de los años 60, tras el “Plan de Estabilización” de 1959, comenzando el periodo del “desarrollismo” y los gobiernos “tecnócratas”, con el ascenso al poder del Opus Dei, en detrimento de los viejos sectores de inspiración falangistas. Jugaría un papel importante en este simulacro de “modernización” el nombramiento de Manuel Fraga como Ministro de Información y Turismo en 1962, el cual, entre otros alardes de supuesta “europeización”, dictó la Circular 32/1963 que se atrevía a suprimir tajantemente todos los espectáculos «que impliquen maltrato de animales, aunque sean tradicionales», orden que la Guardia Civil aplicó con celo, cuando pudo, como fue el caso del «Toro Júbilo» de Medinaceli, prohibido entonces, merced a la circular del ministro Fraga, y que no se volvió a celebrar normalmente hasta quince años después, en 1977, con la llegada de la democracia.

Este proceso antitaurino, emprendido por el franquismo, afectó, por supuesto, al “Toro de la Vega”. Ya antes del nombramiento de Fraga, en 1961, se había desarrollado una fuerte campaña antifestejos populares, impulsada por el Conde de Bailén, que se cebó especialmente en el torneo de Tordesillas. Ese año, el mentado Conde y quienes le apoyaban entre los altos cargos de la administración franquista, solicitaron en la Semana Internacional del Toro de Lidia de Salamanca el beneplácito de los organizadores para acabar con el Toro de la Vega; y a punto estuvieron de conseguirlo, ya que los papeles y los trámites burocráticos estuvieron preparados y listos para ejecutar la prohibición⁴; pero fue en 1964 cuando, en aplicación de la mencionada circular 32/1963 del ministro Fraga, se decidió a ejecutar, *manu militari*, la disposición gubernativa, que prohibía expresamente alancear y matar al toro; aunque se permitió hacer el encierro. Pese a que el pueblo de Tordesillas fue tomado por un amplio despliegue de la Guardia Civil, que intentó asustar a los participantes mediante un dispositivo impresionante (los agentes patrullaron constantemente con metralletas), dos valientes



F1. Celebración del tradicional “lunes de bailas” en las Fiestas de San Juan de Soria en la actualidad.

³ Manuel DELGADO ha estudiado a fondo estos hechos en: “Soria 1953. Una evocación necesaria”. L. DÍAZ (comp.): *Etnología de Castilla y León*. Junta de CyL, 1986: 167-74; y en: “Folkloristas contra el folklore. Científicos y policías en los hechos de Soria”. *Antropologías*, 1987: 14-6.

⁴ Según ha narrado el torneante Antonio Santander de la Cruz, primer presidente del Patronato del Toro de la Vega. Véase su testimonio en la página web de dicho Patronato, en la dirección: www.patronatodeltorodelavega.com/.../cronica-1978.htm.

mozos del pueblo no obedecieron la orden y alancearon al toro, hasta matarlo, como siempre, en la Vega. Después, en represalia, y según manifestación oral de testigos de la época, estos dos valerosos torneantes, que salvaron el honor del pueblo y la tradición, fueron salvajemente golpeados en el cuartelillo de la Guardia Civil.

Justificaciones ideológicas de un rechazo

No obstante la actitud del franquismo no es sino un episodio más, dentro del general repudio que siempre han manifestado los detentadores del poder político e ideológico por las fiestas, tanto carnavalescas como taurinas; un rechazo que ha sido históricamente muy similar: incluso los repertorios de argumentos morales descalificadores han ido parejos, a la hora de combatir ambos casos de experiencia festiva; como recuerda el hecho de que en el siglo XVI el Papa Sixto V dictara una bula de excomunión contra todos aquellos que participaran en fiestas taurinas. Ahora bien, lo que ha ido cambiando a lo largo del tiempo han sido precisamente esos argumentos contrarios a la fiesta. Así, con la llegada de la modernidad, y en su etapa más positivista, predominaron dos argumentos antitaurinos de tipo humanista/capitalista: el absurdo de poner en juego, gratuitamente, vidas humanas (con el consiguiente embrutecimiento moral de quienes contemplan a los demás poner en peligro tan alegremente su integridad física) y el derroche de recursos ganaderos y económicos en una diversión sin finalidad práctica aparente; recursos que hubiera sido deseable encauzar hacia la ganadería extensiva con fines alimenticios, del mismo modo que el tiempo y las energías dilapidados por los participantes en los rituales taurinos estarían mejor empleados en actividades de carácter laboral, productivas y pragmáticas, encaminadas al progreso del país⁵.

5 Desde el siglo XVIII en adelante, los intelectuales anticasticistas y demás pensadores enciclopedistas e ilustrados españoles, salvo honrosas excepciones como la de Nicolás Fernández de Moratín, denostaron la fiesta de los toros, achacándole incluso el ser una de las causas de nuestro secular atraso económico.

Ambos argumentos, el "humanista" y el "económico", ejemplifican a la perfección la contraposición que establece Bataille entre lo profano, que es tanto como decir la realidad social cotidiana en sus aspectos más pragmáticos (la producción, el trabajo, el ahorro, la racionalidad positiva y el orden codificado, a partir del cual se establecen y legitiman las prohibiciones) y lo sagrado (el exceso, el derroche, la transgresión de esas prohibiciones y la fiesta que acompaña a todo ello). Lo sagrado instaaura un espacio-tiempo, una dimensión simbólica, paralela o complementaria a esa realidad profana que, a partir de lo que propone la teoría del texto que manejamos, pode-

mos caracterizar como una realidad exclusivamente semiótica e imaginaria, desmochada de su dimensión simbólica.

Ahora bien, conviene aclarar que, para Bataille, tanto la vivencia profunda de la fiesta, como la del erotismo o la de la religión, requieren “una experiencia personal, igual y contradictoria, de la prohibición y de la transgresión”; ya que este autor diferencia claramente a lo sagrado de lo que él llama la “vuelta a la naturaleza”, como pérdida de lo humano y regresión a un estadio animal. Por el contrario, de manera opuesta a esa simple regresión, está la “transgresión”, la cual levanta la prohibición pero, y esto es importante, sin suprimirla, porque es la prohibición la que crea el deseo. De este modo, la “transgresión organizada” forma con la prohibición un conjunto que define a la vida social, pues la transgresión excede –sin destruirlo– al mundo de lo profano, del que es complemento, abriendo un acceso más allá de los límites, pero al tiempo que preserva dichos límites. Desarrollando lo que propone Bataille, hemos sugerido en otro trabajo la importancia cultural de la dialéctica prohibición/transgresión, tal y como puede percibirse en el par oposicional que fundamenta el universo simbólico medieval: Cuaresma/Carnaval, que en el mundo hispánico se manifestaría, ya en la modernidad, a través de la oposición entre los ritos católico (esencialmente los relacionados con el culto mariano) y los contra-ritos transgresores de las fiestas taurinas⁶. En todo caso, y aunque esto no lo señale Bataille, que se hace un lío con el asunto de la guerra y de los sacrificios humanos (como ejemplos, disparatados, de lo que él entiende también por “transgresión”), para nosotros el límite donde debe quedarse la transgresión (para ser organizada y autocontenida) es el daño o la muerte de otro ser humano; ese otro universal como límite que señalan tanto el cristianismo, como la filosofía de Kant o la ética de Emmanuel Lévinas.

Pero, volviendo a los argumentos que se han utilizado tradicionalmente contra festejos como el del Toro de la Vega, conviene recordar que, junto a las ya enunciadas justificaciones antitaurinas típicamente ilustradas y modernas, que meten en el mismo saco a la corrida comercial y a la tauromaquia popular, ha existido y existe una amplia corriente de rechazo de los festejos taurinos populares por parte de un público “culto”, aficionado sin embargo a la corrida comercial moderna (F2),

⁶ Luis MARTÍN ARIAS: “Tauromaquia o cómo plantarle cara al Horror”. *Trama y Fondo* nº 12, pp. 31-44, 2002. Quizá uno de los motivos de la desactivación festiva del Carnaval actual sea, precisamente, la falta de prohibiciones (de “Cuaresma”) que se puedan contraponer, dialécticamente, con las transgresiones carnalescas.

F2. *La corrida moderna*. Ilustración de la revista “La Lidia”. Mator en la hora de la verdad, entrando a matar en la llamada “suerte de recibir”.



de tal manera que esta sí que queda justificada por estar "regulada" y por sus valores "estéticos", frente al supuesto salvajismo, sin control u orden alguno, de la tauromaquia popular⁷.

7 Dentro de esta corriente de rechazo a los festejos populares, pero no a la corrida, habría que incluir al anteriormente comentado prohibicionismo franquista; que convivió con el intento de manipulación política interesada, en el contexto del "Spain is different!", de un tipo de corrida comercial esencialmente fraudulenta (fue la época del salto de la rana de "El Cordobés" y del afeitado sistemático de los toros).

8 J.M. de COSSÍO: *Los Toros* Espasa-Calpe, 1984, vol. 1: p. 682.

Así, comentando la llamada Ley Maura de 1931, que intentó, una vez más, eliminar la tauromaquia popular en España, el famoso historiador taurino José María de Cossío, en su enciclopedia "Los Toros", defendió dicho intento de prohibición del siguiente modo: "es preciso declarar que la intención de tales órdenes estaba perfectamente encaminada. En efecto, las capeas presentan en su estado más primitivo y repelente todos los elementos de crueldad, riesgo y frenesí de las corridas de toros, sin valor apenas que compense su desnudez, salvo su casticismo pintoresco"⁸.

Podemos denominar a esta actitud, quizá producto de una mala conciencia no elaborada, que se da en cierto tipo de intelectuales, el "error Cossío", que ha hecho y sigue haciendo mucho daño a la fiesta de los toros. No obstante, pensadores actuales de la talla de Fernando Savater han seguido insistiendo en dicho "error", al señalar que hay que distinguir "entre la fiesta de los toros tal como debe ser (es decir moralizada) y el linchamiento de algún bóvido por una turba desconsiderada"⁹.

Para el antropólogo Manuel Delgado, esta reivindicación elitista de "lo estético" es en realidad un instrumento utilizado para desactivar aquello que es verdaderamente importante en las tauromaquias: el rito; de tal modo que "el poder del rito" vendría a poner en evidencia, merced a los festejos populares, "el poder de lo social" gestionado directamente por el pueblo; mientras que la corrida sería la forma domesticada en cuyo desarrollo puede percibirse como es un poder alternativo, el del Estado, el que ha logrado poner bajo su control a dichos rituales, desnaturalizándolos¹⁰.

Sin embargo, es esta una propuesta excesivamente rígida, deudora de un esquematismo influenciado por viejas filosofías políticas decimonónicas (el marxismo y el anarquismo) que han sobreestimado siempre la importancia cultural de lo real del odio de clases, de tal modo que ese supuesto poder del rito vendría a representar (aunque en otro escenario, más metafórico) el deseado y añorado "poder popular". Algo similar le ocurrió a Mijail Bajtin quien, pese a su interesante teoría sobre el Carnaval¹¹ cayó también en el maniqueísmo de enfrentar a la "cultura popular" (que, según él, sería la propia de las clases subal-

9 Fernando SAVATER: "Aproximación a la Tauroética". *Taurología* nº 5; 1990: pp. 63-5.

10 Manuel DELGADO: "El toreo como arte o cómo se desactiva un rito". *Taurología* nº 1, 1989: pp.32-8.

11 Mijail BAJTIN: *La cultura popular en la edad media y el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barral Editores, 1974.

ternas) con la "cultura institucional" (característica, por el contrario, de la burguesía, de la clase dominante), como si se tratara de dos formas de entender el mundo opuestas e incompatibles.

Frente a este maniqueísmo, que conlleva la ineludible existencia de una supuesta escisión civilizatoria, preferimos asumir más allá de suspicaces «teorías de la sospecha», el indudable valor artístico de una auténtica experiencia estética, como es la corrida moderna, al mismo tiempo que defendemos (porque lo creemos perfectamente compatible con lo anterior) el valor antropológico y cultural de los ritos taurinos populares; dos tauromaquias que no sólo no se oponen entre sí sino que se complementan a la perfección, conformando algo muy valioso, un universo simbólico (el "planeta de los toros") que, como señaló Michel Leiris, es nada más y nada menos que el arquetipo de la cultura de Occidente¹².

En definitiva, no cabe sino admitir la enorme importancia, estética y ética, de la corrida de toros; pero asimismo debe dar que pensar el hecho, comprobable, de que esta sólo exista en aquellos lugares donde se desarrollan también festejos populares, del mismo modo, que la corrida ha desaparecido o no se ha podido implantar, pese a haberse intentado, allí donde no los hay; luego cabe postular la hipótesis de que existe una íntima relación, estructurante y complementaria, entre los ritos populares y esa máxima expresión estética de los mismos que es la corrida; una relación subterránea muy similar a la que ha señalado Bajtin entre el carnaval y la alta cultura (la literatura o el teatro), o la que sorprendentemente se produjo, en una época ya muy moderna, entre el espectáculo cinematográfico, en sus inicios, y la feria¹³.

De este modo, podemos verificar que las regiones españolas con más tradición de festejos populares son también las más taurinas (Castilla la Vieja, Madrid, País Vasco, Andalucía o País Valenciano); de igual forma que las regiones taurinas francesas son precisamente aquellas que también los mantienen, como las Landas y el País Vasco francés (con sus encierros, corridas landesas y saltos o «écarts»), la Camarga (la "course" o encierro del "biou" embolado y la corrida camarguesa «de la escarapela») y el Rosellón o Cataluña francesa (con sus "bous", "corre-bous" y "bous al carrer"), tradiciones taurinas todas ellas, tanto las cultas como las populares, defendidas a capa y espada por los habitantes de dichas zonas, para mortificación y fastidio de los nacionalistas vascos y catalanes

12 François ZUMBIEHL: "Tauromaquia a la francesa (Eros casi sin Thanatos)". *Taurología* nº 1, 1989: 5-12. Una importancia cultural que reivindicó también Federico García Lorca, cuando afirmó que "el toreo es probablemente la riqueza poética y vital de España, increíblemente desaprovechada por los escritores y artistas, debido principalmente a una falsa educación pedagógica que nos han dado y que hemos sido los hombres de mi generación los primeros en rechazar. Creo que los toros es la fiesta más culta que hay en el mundo".

13 La relación textual entre diversas expresiones decimonónicas de la cultura popular y de la fiesta con el cine la hemos desarrollado en: Luis MARTÍN ARIAS: "Cinematógrafo y carnaval". *Tres al Cuarto*, nº 5, 1999:23-7.

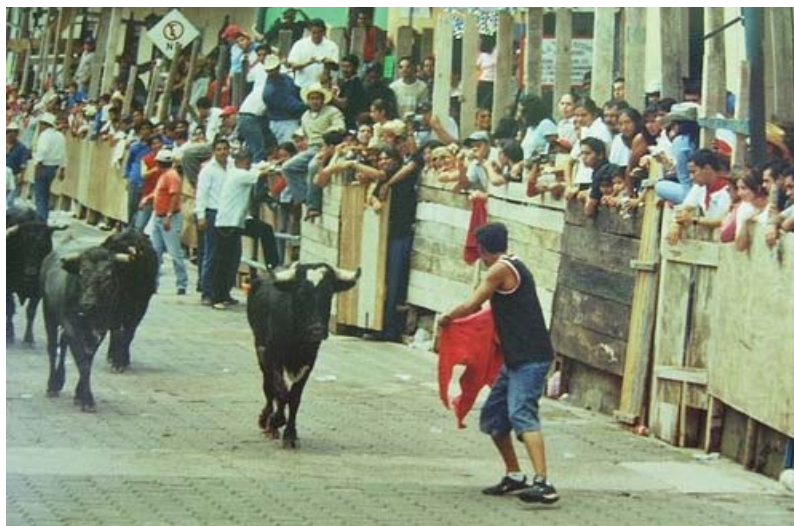
14 Recientemente *The New York Times* ha publicado una reseña (Michael KIMMELMAN: "In a Spanish Region, a Twilight of the Matadors", 30-9-09) en la que se equipara la persecución al toro en Cataluña con la imposición del catalán en las escuelas. Según el periódico estadounidense, la postura antitaurina no obedece a la adopción de argumentos éticos, sino políticos, describiendo el prestigioso rotativo cómo los "derechos de los animales" han ayudado "a impulsar la agenda nacionalista". Veremos, más adelante, la estrecha relación ideológica que existe entre nacionalismo y animalismo.

15 El *Diario de Xalapa* (México) daba el 23 de julio de 2008 la noticia de que habían acudido a la fiesta 20.000 visitantes, añadiendo que "muchos de ellos tenían en sus manos un volante que la organización México Antitaurino se encargó de repartir desde muy temprana hora. El mencionado volante hacía alusión al maltrato hacia los toros y se pronunciaba en contra de las corridas de toros. Muchos leyeron ese volante, muchos intercambiaron ideas acerca del contenido en pro de la defensa de los animales, pero todos se quedaron a la gran fiesta taurina".

españoles, que mantienen a este otro lado de la frontera un actitud opuesta, ferozmente antitaurina, por creerla un instrumento eficaz de su política antiespañola¹⁴. Por último, y siguiendo nuestro recorrido por el "planeta de los toros", podemos comprobar que en las naciones americanas donde más fuerza tienen las corridas se dan también, y en los últimos años con gran auge, las llamadas "pamplonadas", junto con capeas y otras muestras de tauromaquia popular; como el encierro llamado la "xiqueñada" o "jiqueñada" (F3) que se celebra todos los 22 de julio, desde 1972, en Xico (Veracruz, México) durante las fiestas en honor de Santa María Magdalena a la que también se le ofrecen los "toritos encohetados"¹⁵.

Si esta hipótesis es cierta, la de la existencia de una estrecha e insustituible interrelación de la tauromaquia popular con la corrida, la defensa de los festejos populares en general, y del Toro de la Vega en particular, resulta vital para la supervivencia de la fiesta de los toros. Quizá es algo que intuyen los antitaurinos, al tiempo que han captado perfectamente la vacilación y las dudas de los aficionados que comparten los presupuestos del "error Cossío", y por eso atacan por ahí, al considerarlo el flanco más débil y menos protegido.

En cualquier caso, y como ya hemos apuntado, en la actualidad esos ataques contra la fiesta se despliegan a partir de argumentos diferentes a los tradicionales, pues ya han sido abandonadas aque-



F3. Un reportero fue el primer corneado de la jornada, en la tradicional xiqueñada. Ese año hubo en total 14 heridos, 3 de ellos de gravedad, según el *Diario de Xalapa* (23-7-2008).

llas justificaciones de matiz humanista y capitalista, que definían bien el orden ideológico dominante en el periodo de la modernidad ilustrada. Ahora se trata de otra ideología, la posmoderna, en la que juega un papel esencial el "animalismo", es decir el discurso que postula que los animales tienen "derechos" (aunque sin la contrapartida de los deberes, claro está), presuponiendo que, el extender hasta ellos las obligaciones morales que, hasta ahora y en el mejor de los casos, nos debíamos los seres humanos unos a otros, se va a producir un avance ético, que permitiría ampliar el campo de lo que hay que proteger jurídicamente con el mismo celo que se guarda respecto al "animal que habla".

Sorprende esta ideología animalista por la evidente y masiva inscripción de su discurso en un ámbito puramente imaginario, que lo sitúa por completo de espaldas a la realidad¹⁶; resultando ser, de este modo, una ideología ciega por completo a lo real, a la verdadera utilización que el hombre hace, en la actualidad además de manera masiva y en cadena, de numerosas especies animales, a las que cría y mata de modo industrial para comer sus restos después, o para darles una infinidad de usos que están presentes en cada momento de nuestra vida cotidiana. Pero, para poder centrarnos en lo que es el núcleo ideológico del discurso animalista (el rechazo de la muerte del animal) y suponiendo que la mayoría de los partidarios de estas tesis fueran consecuentes con ellas; lo cierto es que su adopción es un ejemplo de cómo en la posmodernidad se ha producido el abandono del humanismo moderno (que situaba al hombre en el centro de todo) para abrazar un antihumanismo neotribal; ya que la defensa de los animales conlleva siempre el despliegue de un odio extremo dirigido a esos otros seres humanos que no comparten esta perspectiva moral.

Desde luego sorprende, a poco que se conozca, la violencia verbal y la facilidad para llegar de inmediato a los más graves insultos, que demuestran los militantes que participan en casi todas las manifestaciones públicas antitaurinas; pero incluso otras formas de actuar de estos grupos fanáticos asustan todavía más, por el odio y la capacidad de destrucción, cultural y simbólica, que explicitan. Podríamos poner muchos ejemplos, pero vamos a centrarnos en dos noticias recientes, relacionadas con estos movimientos. La primera fue la profanación de la tumba del matador Julio Robles, el 8 de septiembre de 2008¹⁷, en la que, tras robar el busto del torero, unos energúmenos derramaron pintura de color rojo en el panteón, escribiendo por detrás con pintura negra: «toreros asesinos». Al día siguiente, el

16 No en vano el animalismo ha sido definido como "pensamiento Disney" ya que en su puerilidad infantiloides parece tomarse al pie de la letra la proyección antropomórfica que sostiene a ese "mundo de fantasía", propio de un parque temático. Este término ha sido propuesto en algunos trabajos, por ejemplo en: José M. ECHAVARREN: "Disneylización de la naturaleza y políticas verdes". *GAPP*, 1999: pp. 209-14..

17 "Unos vándalos destrozan el panteón de la tumba del torero Julio Robles" *El Mundo*. 5/09/2008. Esta salvajada fue especialmente dolorosa para los aficionados, ya que Julio Robles, un torero excelente y muy buena persona, sufrió una grave cogida en la plaza de toros de Beziere (Francia), que lo dejó inválido, en una silla de rueda, falleciendo tiempo después en Salamanca.

comunicado del grupo antitaurino que reivindicaba la fechoría connotó todavía más a los aficionados: lo que en realidad pretendían era profanar el cadáver, pero al no poder desenterrarlo para secuestrarlo, decidieron llevarse la escultura con la imagen del diestro que, según los malhechores, devolverían «cuando termine la masacre de toros bravos»¹⁸.

18 "Los profanadores de la tumba de Julio Robles pretendían desenterrar el cadáver del torero". 06/09/2008.

19 "El líder de un grupo crítico con el Toro de la Vega propone alimentar las aves carroñeras con cadáveres humanos". *El Norte de Castilla*, 19-8-2009. En 2007 la asociación que preside (Actyma) hizo sobrevolar una avioneta durante el festejo con una pancarta que, provocando a las 40.000 personas que asistían a la fiesta, decía "Tordesillas, vergüenza humana". Fue denunciada por el Ayuntamiento, por injurias, sin que de momento todo esto haya tenido ninguna consecuencia judicial para dicha asociación.

La otra noticia que queremos comentar fue propiciada por las declaraciones del presidente de una asociación animalista, que se ha caracterizado hasta ahora por su especial saña contra el Toro de la Vega¹⁹, en una rueda de prensa en la que "propuso el cierre de los crematorios en España por sus efectos altamente contaminantes y la consiguiente utilización de los cadáveres humanos para alimentar a las aves carroñeras, de tal modo que se garantizaría la pervivencia de determinadas especies de aves, en peligro de extinción", según informaron los periodistas asistentes que, muy serios y circunspectos, tomaron nota de lo que este individuo decía, sin hacerle ninguna pregunta o comentario comprometido. El lema que allí, frente a ellos, lanzó el animalista fue: "No te deja(e)s cremar, déjate devorar".

No son hechos aislados, sino que se trata de acciones y discursos que definen a la perfección el núcleo "alucinatorio" que anida en el pensamiento animalista. Por ejemplo, la profanación de tumbas y el secuestro de cadáveres ha sido una de las muchas aportaciones pioneras de los grupos de «liberación animal» del Reino Unido al movimiento internacional. Un caso de amplia repercusión fue el robo en octubre de 2003 de los restos de una anciana de 82 años, Gladys Hammond, del cementerio de Yoxall (cerca de Lichfield, sur de Staffordshire). Los restos de la señora Hammond, fueron sustraídos por defensores de los "derechos" de los animales que hacían campaña contra la granja Darley Oaks, donde se criaban cobayas para fines científicos ya que era la suegra del dueño del criadero. Los activistas advirtieron que sólo los devolverían si la granja cesaba su actividad; como así fue: la instalación se cerró después de seis años de contundente campaña de asedio contra los propietarios y trabajadores de la empresa, con pintadas en sus casas, rotura de cristales de sus coches, amenazas de muerte contra sus empleados... Pero fue la profanación de la tumba la ofensa que quebró toda capacidad de resistencia²⁰.

20 "Acoso a la experimentación animal. El propietario de una granja de cobayas en Inglaterra tira la toalla tras ser 'secuestrado' el cadáver de su suegra". *La Vanguardia*, 26/08/2005. El mismo periódico informaba que este cierre había motivado que más de 500 científicos (con 3 premios Nobel entre ellos) firmaran un manifiesto señalando que la situación creada ponía en jaque algunos de los más importantes avances científicos en el campo médico. En las actuales condiciones, sin la investigación con animales "no habría progreso, ni curas para muchos dolores y enfermedades, tanto en los mismos animales como en personas".

Lo importante es que toda esta locura, con la violencia antihumanista y antiprogreso que evoca, viene a ser en el fondo un ataque directo a

esa dimensión simbólica que nos hace ser verdaderamente humanos. Hay un cierto consenso entre los paleontólogos de que lo que diferencia a los prehomínidos de los homínidos, estableciendo un corte en los yacimientos es, precisamente, el hecho de encontrar en los restos fósiles de los homínidos la presencia de enterramientos; una acción simbólica (sagrada) que no tiene ninguna finalidad práctica (los prehomínidos en general eran caníbales, es decir muy “ecologistas” ya que reciclaban los cadáveres comiéndoselos). Recordemos, por otra parte, que el drama de Antígona, hoy perfectamente ininteligible para la ideología posmoderna, tiene sentido por el empeño de la heroína, que da su vida por llevarlo a cabo, de enterrar a toda costa a su hermano, impidiendo que se cumpla la orden del tirano de dejarlo a la intemperie para que se lo coman, precisamente, los buitres.

Conocer la verdad: historia y desarrollo del festejo

Como más adelante explicaremos, una hipótesis fundamental para este trabajo es la de considerar a la ideología como un hecho de lenguaje opuesto a toda búsqueda de verdadero conocimiento. Si esto es así, frente a la ideología, en tanto que falsa conciencia del mundo, el primer movimiento reactivo (aunque no el único) ha de ser el de promover el establecimiento de la verdad de los hechos, restaurando en la medida de lo posible el principio de realidad.

Por eso hay que dar a conocer en qué consiste realmente el festejo del Toro de la Vega, subrayando algunas características históricas y ciertos detalles de cómo se desarrolla el rito, que habitualmente son eludidos, enmascarados o directamente tergiversados en los discursos antifiesta de los medios de comunicación y de los políticos que detentan el poder.

La primera característica que llama la atención en el Toro de la Vega es la antigüedad del rito, “el único torneo taurino de neta raíz medieval e incluso celtibérica que se conserva en España”, en palabras de Amando Represa Rodríguez, Director del Archivo General de Simancas (1979); pero aunque su origen sea en realidad más remoto, el primer documento que se conserva es también muy antiguo, de 1453 (F4).



F4. Lámina de la serie *Tauromaquia* de Goya en la que se supone que se representa un lance muy antiguo, de un caballero (el Cid) que alancea al toro desde su montura, suerte que daría lugar al primer tercio de la corrida moderna, en el que interviene el picador.

²¹ Tal y como lo ha establecido el historiador, natural de Tordesillas, Jesús López GARRANEDA. Es interesante señalar cómo en Castilla y Portugal la feria y la fiesta han ido siempre de la mano, constituyendo un modelo ejemplar de articulación de lo profano y lo sagrado, que no tienen por qué estar necesariamente reñidos, como ocurre en la modernidad.

Otros documentos del siglo XV señalan la existencia en esta época de una Cofradía, con su Mayordomo, encargada de organizarlo, siendo siempre el día del torneo el martes, por ser este el de la “feria” en la villa, por privilegio de mercado franco otorgado por Enrique IV²¹.

Desde sus orígenes documentados, y hasta 1981, el festejo permaneció bastante inmutable, habiendo sufrido quizá las mayores transformaciones en las últimas décadas. Así, desde 1453 hasta 1981 el toro salía de la Plaza Mayor e iba hasta el «palenque» (extensa vega pinariega a la orilla del Duero). Tras la restauración de la democracia, el festejo vivió unos años de esplendor, y 1981 fue declarado Tercer Año Internacional del Toro Vega; emitiendo las autoridades estatales españolas un sello y matasello conmemorativos (algo que hoy sería impensable); hasta que en 1999 es declarado mediante un decreto de la Junta de Castilla y León, «festejo tradicional» de la región; aunque desde entonces la actitud de las autoridades autonómicas ha sido tibia y distante, cuando no de abierta oposición (como lo demuestran los reiterados ataques que ha emprendido varios años contra la fiesta el llamado Procurador del Común).

En todo caso, creo que el criterio de antigüedad (como emblema de una tradición que, por eso, se justificaría como tal) no es un argumento a favor de la fiesta; ya que esta es una elaboración simbólica, un artificio hecho por el ser de lenguaje que es el animal que habla, de tal modo que lo importante es la coherencia simbólica y ritual que despliega y no los años que tenga la celebración. Perfectamente podemos asumir el concepto de “invention of tradition” propuesto por el historiador Eric Hobsbawm, aunque no en el sentido político que él lo usa²²; y lo podemos aceptar porque necesariamente toda tradición es un invento, un hecho del lenguaje, que actúa en una dimensión simbólica y no sólo en los registros semióticos e imaginarios.

²² Eric HOBSBAWM: *La invención de la tradición*, Crítica, 2002. Al margen de lo que propone Hobsbawm, un historiador muy ideologizado, su concepto nos puede servir para explicar el hecho de que muchas fiestas, hoy tradicionales, sean de origen bastante reciente, como los Sanfermines de Pamplona o la Semana Santa de Valladolid, ambos recreados, tal y como actualmente los conocemos, a finales de los años 20 del pasado siglo.

Lo que permite justificar un festejo como el Toro Vega es su coherencia ritual y simbólica; la cual precisamente se ha ido fortaleciendo en los últimos años, desde su regulación, mediante unas Ordenanzas y un Patronato (fundado en 1978 y, tras su desaparición, refundado en 1999) que vela por el cumplimiento de las mismas. Dichas Ordenanzas regulan actualmente de manera muy estricta un torneo, al que, y pese a celebrarse siempre en un día laborable (el siguiente martes a la festividad de la Virgen de la Guía, patrona de Tordesillas,

que cae siempre el 8 de septiembre, natividad de la virgen) asisten cada año entre 35.000 y 40.000 personas. El día anterior, lunes, se ha llevado a cabo el encierro del animal, en cuyo transcurso el pueblo aprueba o no al toro. Al siguiente día, el “martes de la peña”, el toro saldrá del pueblo, volviendo al campo, hasta que llega al palenque o vega pinariega y arenosa, al lado del río Duero; donde sólo esperan al impresionante animal, un toro de cinco o seis años de gran peso (más de 500 kg) y gran trapío y presencia, unos 10-12 valientes lanceros a pie; aunque el toro llega acompañado también de bastantes más lanceros a caballo, las dos únicas formas permitidas de luchar contra el toro en la vega.

En definitiva, a pesar del tópico extendido, año tras año por los medios de comunicación, de que al animal se le mata tumultuariamente, poco menos que a patadas, ejerciendo tal labor una turba asilvestrada de centenares de personas, esto en realidad no es así: sólo los lanceros, especialmente la decena escasa de a pie, haciendo alarde de increíble valor, están en condiciones de enfrentarse al animal a campo abierto en el pinar, al lado del río, un terreno muy favorable para la bestia, de ahí que, en cierta forma, pueda hablarse de aplicación del concepto caballeresco de “igualdad de armas”, como lo demuestran los numerosos heridos, incluso muertos, que se han producido a lo largo de la historia del torneo; incluyendo las frecuentes heridas que pueden sufrir también los valiosos caballos utilizados en los lances (F5).

F5. Lancero a caballo tras herir al toro en el palenque, en una imagen que recuerda a la Tauromaquia de Goya. A partir de la primera lanzada es él quien, según las Ordenanzas, puede y debe matar al toro.



Matar con la única ayuda de una lanza y, como mucho con el auxilio de un caballo, de cara, frente a frente y en su terreno natural a un imponente animal es algo que no puede hacer todo el mundo ni que se haga todos los días. Por eso es escandaloso. En resumen: lancero no puede ser cualquiera (incluso en la actualidad existe un "colegio de lanceros", que organiza el Patronato para transmitir las normas y las técnicas a las nuevas generaciones de mozos del pueblo) ni se puede alancear de cualquier forma. Desde que se suelta al toro en el pueblo (a las 11 de la mañana, y tras el aviso de un cohete o "bomba") y hasta que el toro llega al palenque, sólo se le pueden hacer cortes y recortes, peligrosos pero similares a los de tantos otros encierros que se realizan en los países y regiones taurinas. Ahora bien, y es lo característico de esta fiesta singular, únicamente cuando está en la vega, y tras atravesar una marca, es cuando se le puede alancear. El que da la primera lanzada es el encargado de matarle y, según un acuerdo reciente, cuando el toro recibe una lanzada de muerte acude el puntillero, para evitar una agonía más larga. No suele morir, pues, de más de cuatro lanzadas, pese a que los antitaurinos insistan interesadamente, una y otra vez, en la imagen tumultuaria de un pueblo entero linchando a un pobre toro²³.

23 Como muestra valga un botón: en un artículo reciente, la autora compara la corrida con el Toro de la Vega, diciendo "¿cómo se mide la diferencia entre lo que sufre un animal linchado por todo un pueblo y lo que sufre a manos de un solo hombre sacado a hombros por el pueblo?". Acierta en una cosa: el mismo argumento que sirve para descalificar al Toro Vega (el sufrimiento y la muerte) se puede utilizar para hacerlo respecto a la corrida de toros. Elvira LINDO: "En er mundo". *El País*, 30-9-09.

Además, el espacio del festejo está muy bien delimitado, de tal forma que si el toro sale del pinar y llega a un camino que hay detrás, gana el torneo (ocurrió en 1993 y 1995), perdonándosele la vida y pasando a vivir varios años más en la dehesa, como semental. Pero lo habitual es que triunfe el hombre: el lancero ganador acude a la plaza mayor (llevando en su lanza el rabo del toro como trofeo) y es recibido por el alcalde en el balcón del ayuntamiento y por todo el pueblo junto con muchos asistentes de fuera, que llenan la plaza.

F6. Dramática estampa de la serie *Tauromaquia* de Goya, en la que se reproduce una lucha llena de tremendo peligro entre el toro bravo y toreros populares a pie, una de ellos armado con una lanza, guardando el lance un tremendo parecido con el torneo de Tordesillas.



Por tanto, hay unas normas muy estrictas que regulan el torneo; y según las cuales el lancero o torneante «debe vencer al toro conforme ordenanza», combatiendo con la lanza castellana y sin ninguna otra ayuda artificial, lo cual proporciona escenas de gran belleza en las que el hombre se enfrenta en campo abierto a la fiera, rememorando estampas de la tauromaquia de Goya (F6), características todas ellas que hacen de este festejo algo más

emocionante, noble y edificante que las propias corridas comerciales, en las que los toreros profesionales cobran millones por matar a animales con mucho menos trapío e integridad de defensas que el Toro-Vega.

Desde hace años, los sectores de aficionados más conscientes (capitaneados, mientras vivió, por el excelente crítico taurino Joaquín Vidal), han venido manifestado su preocupación por la degradación paulatina que sufre la corrida comercial, fruto en primer lugar de los intereses de los "taurinos" profesionales (incluida la mayoría de las llamadas "figuras" del toreo, sus apoderados y grupos de presión) que sólo van a ganar dinero corriendo el menor riesgo posible, aunque sea de manera fraudulenta, alterando las características del toro de lidia (principal problema para la supervivencia de la fiesta actualmente, ya que puede degenerar en un espectáculo circense). A esto se une la presencia creciente en las plazas de toros de un público indocto e indocumentado, que sólo quiere "juerga", que haya música y orejas y al que los aspectos rituales le importan poco. En la pérdida del auténtico entendido juega un papel esencial el predominio en la cultura actual de la imagen, el simulacro y el voyeurismo, así como el hecho de que un aficionado, como los buenos vinos, se hace lentamente, empezando a ir a la plaza siendo niño y madurando con el paso de los años y las muchas corridas vistas; pero las prisas y la falta de paciencia de nuestras sociedades posmodernas están alterando este delicado proceso, necesario para que haya un público adecuado en la plaza.

Ahora bien, la fiesta de los toros, en su conjunto, es un campo de resistencia esencial frente al totalitarismo que quiere imponer la ideología posmoderna. Por muy devaluada que esté la corrida, su componente de verdad es innegable: en cualquier momento puede haber una cogida y la vida de los toreros está siempre en peligro; además el toro muere de verdad en la plaza. Por otro lado, los problemas que hemos señalado son tendencias que se pueden revertir, y un ejemplo es lo que viene ocurriendo en Francia en estos últimos años, donde cada vez se publican más libros, se dan más conferencias y cursos, habiéndose creado una afición seria y entendida. Pero hay que insistir en que el ámbito de verdad, donde debe apoyarse la defensa de la fiesta de los toros, es el de los festejos populares, y especialmente el Toro-Vega, fundamento mismo de la autenticidad de la fiesta.

Sobre todo hay que tener en cuenta que la polémica del Toro-Vega es una polémica del siglo XXI. En ella juegan un papel esencial los medios de comunicación, la imagen, el look y la publicidad; por eso las imágenes

morbosas o las breves consignas contundentes son un arma casi imbatible en manos de los animalistas. La fiesta, y de ahí uno de sus valores esenciales, pero también una de sus mayores debilidades, es el arte y espectáculo más difícil de someter al imperio del simulacro y lo virtual (y por tanto se adapta mal al cine y a la televisión). El eslogan anti Toro-Vega funciona perfectamente en el micro-formato que circula en los medios y permite liquidar el asunto de un plumazo: “anacronismo salvaje”... Unos segundos de imágenes en la tele, y ya está, a otra cosa. Sin embargo, la defensa del rito requiere de teorías complejas, no existe un razonamiento a favor que sea simple y escueto, todo ello lleva tiempo y espacio, el de una larga charla o el del libro y, ¿quién está dispuesto a leerlo?, cuando además esos argumentos, tan complicados, no nos van a evitar el ser tachados de partidarios del “salvajismo” más primitivo y elemental. A nadie le gusta ser pasto del odio ajeno, de un fanatismo como el animalismo, a cuyos practicantes, encima, los ideólogos de los medios tratan como “almas bellas”.

24 Javier G. CELAY: *Rito de Acero. La unión de un pueblo*. DVD Casta Comunicación, 2009. La película se presentó el 13 de marzo de 2009 en las Casas del Tratado de Tordesillas, aunque el ayuntamiento de la villa, en una actitud propia de los políticos profesionales, viene demostrando desde entonces que prefiere no hablar demasiado del asunto del Toro-Vega fuera de las fechas festivas y apenas si ha promocionado el video.

Ahora bien, si los antitaurinos se mueven a sus anchas en internet y en la televisión, con escabrosas imágenes acompañadas de sus correspondientes clichés, tan propicios ambos a los modernos medios de comunicación, es importante plantear el debate también a nivel audiovisual. Una producción reciente, la película *Rito de acero*, ha demostrado que se pueden hacer cosas interesantes a este nivel²⁴. La virtud de este filme es que su autor no se ha recreado en ningún detalle morboso, sino que merced a un excelente trabajo de montaje intercala numerosas entrevistas, siempre de gente que tiene algo importante o significativo que decir, con imágenes de niños jugando a los toros en la vega o con escenas, rodadas en estudio, de lidia a caballo de una “tora” (instrumento utilizado para los entrenamientos taurinos).

Por tanto, *Rito de acero* lleva la otra voz de la polémica, la de la verdad del rito, al terreno del audiovisual, donde hasta ahora sólo se han movido a su antojo los manipuladores, los frívolos y los desinformados; de tal modo que permite comparar la «información que dan los medios» versus «lo vivido», «lo que de verdad se siente en la Vega», a través de las declaraciones de varios participantes en el torneo y miembros del Patronato. Vivencia frente a ideología: como dice muy acertadamente en la película José Ramón Muelas, miembro ilustre del patronato, en una “sociedad de mantequilla”, un “rito de acero” tiene necesariamente que chocar e incomodar, explicando a renglón seguido su intensa adhesión al torneo por-

que «no conozco nada capaz de procurarme tantos bienes inmateriales» como esta “ceremonia”, que para él es “la más íntima y satisfactoria”.

La ideología como falsa conciencia

A partir de la teoría del conocimiento que estamos manejando, basada tanto en el pensamiento socrático como en el análisis textual y en el concepto de lo simbólico, es posible postular que existen dos vías para el saber y la verdad: la epistemológica, fundamentada tanto en la objetividad como en la verificación empírica que permite el método científico (vía que nos suministra verdades siempre parciales, limitadas y falsables, basadas en hechos, en tanto que huellas de lo real gestionadas desde el lenguaje); y la vía que ofrece la gnosis poética o sagrada; de tal modo que, a diferencia de la anterior, esta otra estaría volcada en la subjetividad (en el “conócete a ti mismo”).

Pero hay que subrayar que la vía poética debe ser la preeminente, por lo cual la otra –la epistemológica– ha de estar siempre supeditada a la gnoseología que la sujeta (ética y estéticamente) a lo simbólico. Si para conocer el mundo que nos rodea, y movernos por él apoyándonos en el principio de realidad, la vía objetiva es factible y adecuada (pues permite controlar el subjetivismo y las pasiones que nos habitan), para conocernos a nosotros mismos, reconociéndonos como los seres pulsionales que somos, es imprescindible, por el contrario, reivindicar nuestra subjetividad, disponiendo de unos instrumentos –los textos y las representaciones, los mitos y los ritos– con los que poder desplegar, frente a lo real, nuestras experiencias más íntimas, pero de un modo experimental, contenido y limitado, para vivirlas así con la distancia justa que nos haga avanzar por el camino del saber, sin correr por ello un peligro excesivo.

Sin embargo, conviene no engañarse: ahora y siempre los seres humanos deseamos más bien no-saber, no-conocer; para vivir así preservados, al menos imaginariamente, del peso de lo real. La posición, rigurosa, del científico, o la exigencia que requiere la auténtica experiencia estética, hacen que la mayor parte del tiempo, la mayoría de los hombres, se alejen, consciente o inconscientemente, de ambas posibilidades de conocimiento. De ahí el éxito que ha tenido siempre un pensamiento decaído, sustitutivo, fabricado a partir de la yuxtaposición de meras opiniones y de creencias irracionales, pero consoladoras; convenientemente adobado, todo ello, con las dosis necesarias de superstición y oscurantismo.

Pues bien, para explorar la mucho más habitual vía del no-saber, nos pueden ser útiles dos conceptos que Marx propuso en el siglo XIX: alienación e ideología; aunque es imprescindible ir mucho más allá de los estrechos márgenes que estipula el marxismo, para el que ambos fenómenos, al ser supraestructurales, están exclusivamente supeditados a la infraestructura económica y a la lucha de clases. De entrada, hay que resaltar la importancia que, para el análisis de estos conceptos, tiene una adecuada teoría del lenguaje, ya que tanto la gnosis-episteme como la ideología tienen como eje común el problema del lenguaje y de la percepción; aunque ambos hechos de lenguaje se colocan en contraposición absoluta, ya que la gnosis socrática está relacionada con la verdad y la esencia del lenguaje (con su dimensión simbólica), mientras que la ideología, muy al contrario, supone el haber consentido, interesadamente, que sea el registro imaginario del lenguaje el que haya tomado el mando sobre la estructura semiótica, desencadenando un proceso que hace factible la construcción de una falsa conciencia del mundo, es decir un pseudo-conocimiento, una "mentira", pues se trata de escenificar una representación distorsionada de la realidad que facilite, ante todo, una consoladora ausencia de contacto con lo real.

La ideología se apoya en el lenguaje, en determinados mecanismos discursivos de ocultación y de no reconocimiento de la realidad (y de lo real), para conformar un conjunto de ideas ampliamente compartidas, consciente o inconscientemente, por un grupo social, que lo adopta como su "ideología dominante". Esta red de discursos, previamente admitidos y aceptados como indiscutibles por la mayoría de un grupo social (o incluso, a veces, por toda la sociedad), dota de (reconfortante) significado a la realidad (evitando todo contacto con lo real), puesto que en el fondo el principio de realidad tiene algo de inasumible o inaceptable (la confrontación con lo real, propiamente dicho, que conlleva). De esta manera, gracias a la ideología, la realidad queda reconfigurada, en términos mucho más manejables para el ego.

En resumen, la ideología, como encubrimiento de lo real, es un fenómeno que, más allá de la estricta sumisión a la infraestructura económica, interesa a la "economía psíquica" del ser humano. Es una falsa conciencia que atañe, no sólo, a la percepción de la realidad social sino también a la conciencia de sí mismo del individuo que piensa, permitiendo (y de ahí su enorme eficacia) que el yo consciente eluda, precisamente, la enojosa tarea de pensar (y sentir) libremente, sin condicionantes y facilitando al ego unos sucedáneos de "pensamiento", de "razonamiento" o de "expe-

riencia”, ya preelaborados y que por tanto, aunque aparentemente resulten explicativos, son falsos. No obstante, sobreviven muy bien, y con llamativa terquedad, debido a que, para su legitimación, no precisan en absoluto el contraste objetivo con la realidad ni, tampoco, lo cual es todavía más importante, con la propia experiencia subjetiva. Esto lo refleja muy bien el aserto que mejor define la alienación ideológica: “si la realidad estropea mis prejuicios, peor para la realidad”.

Y sin embargo, en ocasiones es inevitable que estalle la contradicción entre la “ideología dominante” (en tanto que guía reconfortante y accesible que sirve para movernos con seguridad por la pseudo-realidad reconstruida) y el encuentro con lo real, mediado por lo simbólico de un texto, una representación o un rito, que han propiciado una experiencia capaz de quebrar el artificial “constructo” dominante. La ideología, en tanto que discurso ajeno, previamente configurado y modelado, se contrapone en ese momento a la experiencia, que es subjetiva, propia y vivificadora (F7).

Un ejemplo del conflicto entre ideología prefabricada y vivencia personal, a propósito del Toro-Vega, nos lo ofrece el manifiesto que suscribieron y publicaron varios militantes de Izquierda Unida (IU) de Tordesillas, quejándose de que “por lo que parece, es como si hubieran llegado nuevos aires y otras actitudes a IU y sobráramos todos aquellos que desde hace muchos años somos militantes y hemos trabajado y hemos luchado por todo tipo de libertades” (...) “y ahora porque nos gustan los toros tenemos que aguantar el que nos llamen de todo, nos insulten y se nos desprecie”²⁵.

Llegados a este punto, es necesario volver otra vez a Marx, para perfilar lo mejor posible el concepto de ideología que aquí vamos a manejar, poniéndolo en relación con Bataille, y sus conceptos de lo sagrado y lo profano. Es sabido que la definición de ideología que da Marx en *El capital* es la siguiente: *sie wissen das nich, aber sie tun es*,

F7. El Toro de la Vega, como experiencia llena de peligro y emoción, lo vive sobre todo el lancero de a pie, la suerte taurina más antigua, peligrosa y heroica, que adquiere todo su valor en el contexto altruista de una fiesta ritual.



²⁵ "Militantes de IU con el Toro de la Vega". *El Mundo*. Diario de Valladolid. 4-10-05: pág. 3. Uno de los firmantes fue Gerardo Abril, actual presidente del Patronato y "maestro de lanza" que ha ganado el torneo en cuatro ocasiones; héroe que los cinéfilos muy bien podríamos reconocer como de hechuras "fordianas", el cual, según cuentan las crónicas del festejo, recibió siete gravísimas cornadas al intentar alancear de frente y por derecho al toro el 11 de septiembre de 2001. No han sido las únicas: tiene en su cuerpo alguna cicatriz más.

que puede traducirse como: “ellos no saben, pero hacen”. Esta frase ha sido interpretada de muchas formas, pero a nosotros nos interesa su lectura literal: la ideología, tal y como hemos afirmado anteriormente, es un no-saber («sie wissen das nich»). Pero, se trata de un no saber que no sólo no impide actuar, hacer, en el ámbito de lo profano, sino que es incluso una condición para que este registro, funcional, se despliegue de manera adecuada; de tal manera que sea posible que el hacer “cosas-para-mí” (en términos kantianos) funcione adecuadamente, aunque precisamente no queriendo saber nada, por ello, de la “cosa-en-sí”.

La ideología es una forma de eludir lo sagrado, cuyo núcleo según Bataille es la experiencia religiosa. Efectivamente, Marx señala (contradictoria y paradójicamente, a poco que se piense) que si la religión era el opio del pueblo, ahora, en la era del capitalismo moderno, la religión antigua, incluso la metafísica propiamente dicha, han sido sustituidas por la “metafísica de la mercancía”, por “la religión de todos los días”; de tal modo que la realidad social se ha vuelto “mística”. Es decir, que según Marx ahora, en la modernidad, estamos peor que antes –de ahí la contradicción del aparentemente pensamiento crítico marxista, que no sabe percibir la gnosis que hay en la experiencia religiosa auténtica– pues el opio es la pseudorealidad misma, como ilusión fabricada, puesto que el dinero, la mercancía, son adorados.

Se trata, por consiguiente, de que los falsos ídolos (el dinero y la mercancía) han desplazado a los auténticos, a la religión y a la metafísica. En términos socráticos, la modernidad ha dejado de lado a los misterios délficos del “conócete a ti mismo”. En definitiva, el no-saber que intuye Marx es, ni más ni menos que el que supone dar la espalda a la gnosis subjetiva, a la vía poética (religiosa, filosófica y ética) que nos conduce al verdadero conocimiento. Por lo cual la “ilusión”, es decir, lo imaginario, se apodera de la realidad. La ideología dominante en la modernidad es, por tanto, el pobre sustituto de la religión, por eso la posmodernidad no es que sea una era post-ideológica o no ideológica, ya que no se cree en nada, o ya que incluso la posmodernidad misma es la consecuencia de haberse decretado, a finales del s. XIX, la muerte de Dios; sino que precisamente por todo esto es justamente lo contrario, la más ideológica de todas las edades hasta ahora conocidas del hombre. El individuo posmoderno no cree en nada importante (ni en la verdad, ni en la fidelidad, ni en la palabra que se da), y por eso se agarra como una lapa a la ideología, necesítandola más que nunca²⁶.

²⁶ Chesterton ya lo sugirió, al decir que, en la época moderna, en el momento en el que se deja de creer en Dios se empieza a creer en todo, en cualquier cosa; es la superstición ideológica sustitutiva de la gnosis subjetiva.

En la posmodernidad no sólo está en crisis la experiencia religiosa, sino también la estética, en un sentido amplio. Pero también está en crisis la episteme, el conocimiento verdadero en general, tanto subjetivo como objetivo, ya que no hay verdad, todo es simple «juego de lenguaje». Desde luego que sigue funcionando y desarrollándose, conviviendo perfectamente con la ideología audiovisual de masas, una razón instrumental, una ciencia estrechamente unida a la técnica, a la tecnología; pero esa ciencia meramente pragmática, desligada de la gnosis subjetiva, del «conócete a ti mismo» (es decir, conoce ante todo tus limitaciones), es tremendamente peligrosa y acrecienta cada vez más el potencial autodestructivo de la especie humana.

Llegados aquí, es factible, y muy productivo, poner de nuevo en relación a Marx y Bataille, pues este último señaló que en la modernidad se ha dado lo que él llama el “desmoronamiento” de lo sagrado, que ejemplifica en el auge de la “baja prostitución”, que ha permitido pasar de la experiencia religiosa (el erotismo) a la indiferencia que pone en el mismo plano a lo profano y lo sagrado, merced a la degeneración por el dinero, por la hegemonía del comercio. En el fondo se trata de lo mismo: la experiencia religiosa, festiva, desplazada por el significante utilitario y profano.

El sexo, la violencia y la muerte

Si la ideología es un no querer saber nada de lo real, los núcleos fóbicos de su rechazo van a ser, como es lógico, el sexo, la violencia y la muerte. De este modo, los discursos ideológicos dominantes se construyen sobre la negación de lo más real, para el ser humano, como es el hecho de que la diferencia sexual determina nuestra condición de seres mortales; pero el lenguaje, que nos hace conscientes de esa cita ineludible con la muerte, permite al mismo tiempo construir falsas conciencias que, en la práctica, la niegan desde lo imaginario. Otro problema que, asimismo, debe gestionar la ideología, como veremos, es qué hacer con lo real del odio. Pero vayamos por partes.

En la posmodernidad, la ideología dominante se fundamenta ante todo en una aversión a lo real de la diferencia sexual y a su articulación simbólica; que se ha consolidado al tiempo que se producía una inversión histórica que ha anulado la presencia estructurante en la cultura de un Dios Padre, en tanto que padre simbólico, para dar paso a la hegemonía de diversas “diosas maternas”²⁷. Así,

²⁷ La presencia de esa “diosa” que emerge tras el derrumbe de la ley paterna la ha explorado Jesús GONZÁLEZ REQUENA en diversos textos modernos. Por ejemplo, véase: *Amor loco en el jardín. La diosa que habita el cine de Buñuel*. Abada ed., 2008.

tras la crisis del patriarcado y de la función paterna, que inaugura la posmodernidad, anunciada por la muerte de Dios que pregonó Nietzsche, emergen los ideologemas posmodernos que conllevan la exaltación y adoración, al modo de una nueva "religión política", de una diosa todopoderosa, ejemplificada por la mujer imaginaria del feminismo cultural y fundamentalista, la madre naturaleza del ecologismo-animalismo y la madre patria del nacionalismo.

Por eso, cada vez más, se constituye en eje esencial de la estructura ideológica posmoderna el llamado "discurso de género"²⁸. Si tomamos –al pie de la letra– lo que quieren decir las palabras que utilizamos, deberíamos poner de relieve que el sintagma "discurso de género" tiene ante todo un origen, y por tanto un significado (derivado de aquel) eminentemente lingüístico: "discurso" es un término que procede de la teoría del lenguaje, del mismo modo que el uso en español de la palabra "género" ha estado, hasta hace muy poco, restringido al ámbito gramatical.

Un discurso es, por tanto, un hecho de lenguaje lo cual equivale a decir, en el contexto del pensamiento contemporáneo, que es un hecho ideológico, ya que esta época nuestra, la "postmodernidad" (como la designó Lyotard) o la "modernidad líquida" (si se prefiere la denominación propuesta por Bauman) es la de la toma del conciencia de lo que Richard Rorty caracterizó, muy pertinentemente, como el "giro lingüístico" de la filosofía occidental. Por eso, es hoy comúnmente admitido que el mundo que habitamos, el universo de lo humano, es un artificio construido por y desde el lenguaje. "Todo es lenguaje", "vivimos atrapados en el lenguaje"; podrían ser las fórmulas admitidas, implícita o explícitamente, por la mayoría de nosotros en estos inicios del siglo XXI²⁹.

Esta forma de pensar, común y aceptada por casi todo el mundo, fue sin embargo iniciada, como suele ocurrir tantas veces, por pensadores de vanguardia, como fueron Nietzsche o, más adelante Wittgenstein; aunque quien realmente llegó más lejos en este asunto, a mediados del siglo XX, fue Jacques Lacan, cuando señaló que para nosotros, y de manera inevitable, por un lado está "lo real" (de lo cual nada podemos saber y frente a lo cual sólo podemos gozar de manera, eso sí, tan improductiva como autodestructiva) y por otro el lenguaje, los juegos de lenguaje, en tanto que mascaradas que nos alienan, lejos de lo real, ocultándolo o desfigurándolo inevitablemente.

28 La parte que sigue está extraída de mi ponencia "Entre la ideología y el conocimiento", presentada en la Mesa Redonda: "Retos del discurso de género para el siglo XXI". Universidad de Gerona, 26 de mayo de 2009.

29 Luis MARTÍN ARIAS: "El lenguaje y el mundo. Consideraciones en torno al relativismo". *Trama y Fondo* nº 23, 2007: 15-30.

De este modo, y por lo que aquí nos ocupa, tendríamos por una parte lo real que es el sexo y, por otra, los juegos de lenguaje que intentan protegernos de ese goce (que por eso sólo podría darse fuera de la lógica del lenguaje estructurado, por ejemplo en el delirio psicótico). Pues bien, esos juegos de lenguaje, en relación a lo real sexual, están actualmente agrupados bajo el concepto de "género". Pero, ¿por qué es necesario encubrir, tapar, lo real sexual? Según Lacan porque lo sexual nos resulta, directamente, insoportable: dado que lo real es un territorio totalmente inhóspito, preferimos fabricarnos un mundo artificial (metáfora de eso que estamos llamando los juegos de lenguaje, de la ideología) que nos aleje de ese desierto desolado y desolador, que es lo real.

Ahora bien, frente al papel denegador de la diferencia sexual que cumple la ideología, la fiesta, por el contrario, sirve para que afrontemos, simbólicamente, lo real del sexo. Ha sido Pitt-Rivers (F8) el que mejor ha establecido cómo uno de los objetivos (inconscientes) del rito del Toro-Vega es encauzar la energía de muerte hacia la vida, hacia la fertilidad, pues para este antropólogo el rito (o como él prefería denominarlo, contrarito) del Toro-Vega es sobre todo una ceremonia de fertilidad que anuda el lazo social entre las gentes y revitaliza a la comunidad, creando las bases simbólicas de la diferencia sexual masculino / femenino, para de este modo conducir a la pulsión hacia el sexo fértil y creador³⁰.

En otro trabajo, hemos abordado más detenidamente el estudio de la relación entre la fiesta y la diferencia sexual, intentando desarrollar las propuestas de Pitt-Rivers con los instrumentos que nos ofrece la teoría de lo simbólico, tal y como ha sido propuesta por J.G. Requena³¹. Dado que ahora no podemos detenernos específicamente en este punto, subrayemos lo siguiente: el antropólogo inglés recordaba cómo hasta hace unos años el Toro-Vega concluía con una Fiesta Final, en la que la apertura del baile era privilegio del héroe que había matado al toro, el cual escogía a una joven que se convertía así en la Madrina del baile. El héroe sostenía la lanza durante el baile, y si una gota de sangre caía en el vestido de la chica, este era guardado sin lavar como ajuar, ya que la sangre (la pulsión salvaje) simbolizada (humanizada) pasaba así a ser un buen augurio para la fertilidad del futuro matrimonio.

F8. El antropólogo inglés Julian Pitt-Rivers, que murió en 2001, era nieto del fundador, junto a E.B. Taylor, de los estudios de antropología en Oxford, donde existe un "Museo Pitt-Rivers". Julian fue un innovador al estudiar con mirada antropológica las costumbres todavía vigentes en el mundo desarrollado, creando la llamada "antropología de la comunidad".



³⁰ Fascinado desde mediados de los años 80 por el rito (o contrarito) del Toro-Vega, Pitt-Rivers visitó Tordesillas en varias ocasiones, dedicando los mejores esfuerzos de los últimos años de su vida a elaborar una teoría antropológica que tenía a esta fiesta como uno de sus principales fundamentos. Véase, sobre todo: "El sacrificio del toro" (1984) y "Taurolatrias: la Santa Verónica y el Toro de la Vega" (1990-1992). Su obra ha sido recopilada en: *Revista de Estudios Taurinos*, Tomos 14, 15 y 16. Sevilla, 2002.

³¹ Luis MARTÍN ARIAS: "La construcción de la diferencia sexual en la fiesta de los toros" *Trama y Fondo* nº 16, 2004: pp. 13-38.

En todo caso, lo que resulta indudable es que el problema del sexo, de la diferencia sexual, está directamente relacionado con el de la violencia. Dado que la ideología animalista delira –gracias a sus mecanismos de construcción de un mundo imaginario, que nada tiene que ver con el real– la condición manejable de la violencia, no tolera las expresiones simbólicas de violencia, despreciando lo que han ideado, trabajosamente, generaciones enteras, creando ritos de un valor cultural incalculable como es el del Toro-Vega. Pero la sociedad posmoderna, que elimina esas formas de violencia ritual, no es una sociedad menos violenta y más solidaria; al contrario; finalmente se ha hecho más insolidaria (hoy puede uno caer enfermo en medio de una calle en una gran ciudad y morir allí, ante la indiferencia de miles de personas), al tiempo que comparece en ella, como «efecto rebote», una violencia anómica, deslocalizada, sin sentido y aniquiladora de lo social.

Cierto ideologema moderno nos ofrece la creencia de que el ser humano puede regularse exclusivamente mediante lo racional, y que por tanto el intercambio de signos o significantes (el esencial sería el dinero) puede controlar y ordenar a la sociedad que, de este modo, establecería unos lazos sociales basados en reciprocidades medibles, objetivables: yo te doy a ti algo tasado en tantos euros y tú me correspondes con algo de un valor equivalente. Todo limpio, todo verificable según la lógica científico-positivista. Todo, por eso mismo, tremendamente inhumano: si sólo prevalece la lógica del mercado nos convertimos en un número más, en un objeto, en un mercancía intercambiable por otra. Pero, en este universo lógico y racional, todo aquello que no puede ser convertido en valor de cambio (en dinero) no existe, es negado o recusado. Y si persiste en manifestarse como fenómeno objetivo es (se dice) por una disfunción que puede y debe ser corregida; por eso la violencia sólo se entiende cuando es operativa, cuando sirve para algo práctico, para obtener algo concreto, como puede ser el usarla para robar o prevalecer sobre los demás en un posición privilegiada frente a las relaciones universales de intercambio ³².

³² Y sin embargo, abundan los ejemplos de violencia desbocada y sin fin práctico: el gamberrismo juvenil de fin de semana, las peleas entre hinchas deportivos -que no existen en los espectáculos taurinos, por cierto-, la proliferación de asesinos múltiples o psicópatas desenfrenados que matan, porque sí -y que son los protagonistas que fascinan en los productos audiovisuales posmodernos-, el terrorismo o, sobre todo, la violencia contra las mujeres; esta última ligada, en el fondo, con la imparables caída de la natalidad.

Pues bien, la fiesta se justifica por una actitud opuesta frente a la violencia, ya que entiende que esta es constitutiva y esencial al ser humano. Etimológicamente viene de «Bios» (vida, raíz griega que da lugar a palabras como biología o estudio de la vida). No hay vida sin violencia y de ahí su relación con el sexo. Por otro lado, tal y como señaló Freud, una energía poderosísima, la pulsión («Trieb») es lo que empuja sin cesar al ser humano hacia la violencia

que, si no se regula, es destructora y autodestructiva («pulsión de muerte» llamó Freud a este fenómeno). Las sociedades antiguas, sabias en tanto aceptaban una tradición de siglos, admitían la necesidad de regular esa violencia real y pulsional mediante ritos que la desplazaran hacia objetivos no humanos, haciéndola además socialmente productiva. El rito del Toro-Vega ofrece un ejemplo de violencia localizada, socialmente productiva (produce cosas que no fabrica el mercado, como son las buenas relaciones entre vecinos y el hecho de que existan hombres y mujeres dispuestos a procrear); aplazando mientras tanto la labor de la muerte, ofreciéndole el sacrificio de un animal totémico y el de aquellos que se juegan la vida enfrentándolo.

Por lo cual es un error considerar que la fiesta es un atavismo propio de una cultura rural y atrasada, del que la sociedad moderna pueda prescindir sin más; ya que se trata de un mecanismo insustituible en el complicado proceso de creación del lazo social, en la conformación de la comunidad; en definitiva en el sostén de la convivencia misma. Muchos pensadores han subrayado esto, incluso autores insospechados como Adam Smith, cuando ataca a las pequeñas sectas rigurosas y antisociales (similares a los actuales animalistas) por no reconocer que las diversiones públicas pueden «disipar fácilmente en la mayoría del pueblo ese humor melancólico y apagado que casi siempre es el caldo de cultivo de la superstición y el fanatismo», y de ahí que los «iluminados promotores» de estos últimos siempre las hayan temido y odiado³³.

Pero el pensador escocés habla de «diversiones públicas», por lo cual quizá cabe preguntarse si se puede hacer otro tipo de fiesta, más “moderna”, menos “salvaje”. Tenemos el ejemplo de lo que ocurre actualmente, sobre todo en las grandes ciudades, con los jóvenes en los llamados «botellones». Estas pseudo-fiestas, en lugar de integrar y fortalecer el lazo social, crean conflictos, por ejemplo entre generaciones; así “en Gran Bretaña las grandes cadenas comerciales y de comida rápida llevan casi cuatro años utilizando el «mosquito device» para evitar el vandalismo o que los adolescentes se reúnan en sus puertas”, un aparato que “emite un molesto pitido de 17,5 Khz que sólo pueden percibir los menores de 25 años” basado en “la presbiacusia, por la cual el pabellón auditivo envejece y se pierde la sensibilidad a las frecuencias por debajo de 17,5 Khz”³⁴.

Otro ejemplo es el de los conflictos, también generacionales, que se vienen desarrollando en Valladolid capital durante las fiestas patronales

³³ Adam SMITH: *La riqueza de las naciones*. Alianza ed.: p. 729. Cit. en: Carlos RODRÍGUEZ BRAUN: “La caza y los toros”. *ABC*, 2-6-2005: p. 3.

³⁴ Cristina GARRIDO: “El mosquito que sólo escuchan los jóvenes, ¿un arma contra el botellón?” *ABC*, 07-10-09. Como se señala en el reportaje se trata de un “arma acústica” que “demoniza a la juventud”; todo un síntoma de trastorno social.

de septiembre, reciente y artificialmente recreadas mediante la promoción oficial de «peñas» juveniles, que antes no existían, acompañado todo ello de un atrevido cambio de fechas en el otrora sacrosanto calendario festivo popular. El propio ayuntamiento ha estimulado, pese a su voluntarismo, la aparición de una versión, de momento y si no evoluciona convenientemente, decaída y degradada de la fiesta, que genera tensiones y conflictos entre diferentes sectores sociales, como demuestran los actos de vandalismo y desmadre adolescente de cada año. De nuevo la, por ahora, pseudo-fiesta, organizada desde arriba, desemboca en el gamberrismo, como forma de escape de las frustraciones sociales que, sin embargo no produce ninguna catarsis, ni propicia ninguna simbolización socialmente útil³⁵. Mientras en Tordesillas, como en tantos otros pueblos de la provincia de Valladolid, se celebra una fiesta auténtica, en la que la transgresión se vive mediante la violencia desplazada hacia el toro (animal sagrado y totémico), en las grandes urbes no sabemos qué hacer con los jóvenes, para que no se nos desmadren más.

³⁵ En el año 2007, el alcalde de Valladolid propuso enviar a los de las "peñas" a Iscar, a que les enseñen a comportarse, ya que mucho debían aprender los jóvenes de la ciudad en los pueblos en materia festiva. Por ejemplo, en Tordesillas, ese año se reunieron más de 30.000 personas, sin que ocurriera ningún incidente, salvo la muerte, luchando, de un toro bravo en campo abierto.

Y es que la fiesta tradicional necesita, para que sea realmente un rito, una serie de requisitos, siendo el esencial como ya hemos señalado, el de que se produzca una verdadera transgresión organizada, que ponga en escena el exceso y la violencia mediante una representación de lo simbólico. Así, el rito festivo servirá de válvula de escape a los conflictos y tendencias autodestructivas que (¿alguien lo duda?) se reproducen con increíble facilidad en cualquier tipo de sociedad. Este es el lado carnavalesco y gozoso de la experiencia festiva que sólo se justifica sí, y sólo sí, finalmente propicia, mediante esa operación catártica a las que acabamos de referirnos, la convivencia social y la desaparición (temporal, por supuesto) de los conflictos dentro de la comunidad.

Pero estamos llegando al fondo, al verdadero problema que plantea el rito del Toro-Vega, y que lo diferencia de pseudo-experiencias como el «botellón», y que no es otro que la explicitud del encuentro con lo real de la muerte que en su transcurso se produce. Finalmente, y enlazando con el comienzo de este epígrafe, si lo sexual nos resulta insoportable es porque su esencia misma, la diferencia sexual, nos remite de un modo directo a lo más real que puede haber para un animal que habla, la autoconciencia de la muerte. Somos mortales porque somos seres sexuados (si nos reprodujéramos por partenogénesis seríamos, por tanto, inmortales). Ahora bien, somos conscientes de la muerte pero queremos una falsa conciencia que nos lo haga olvidar. Como dice esa copla popular española:

*“Cada vez que considero
que me tengo que morir
haciendo una manta en el suelo
y me hartó de dormir”.*

En efecto, ante lo real del “morir” deseamos fervientemente alienarnos en lo ideológico, en el “dormir” que nos reconforta en la misma medida que nos aliena. Pero como señaló Unamuno, en *Del sentimiento trágico de la vida*, ante la evidencia incontestable de la muerte no hay que dormir: “¡No! El remedio es considerarlo cara a cara, fija la mirada en la mirada de la Esfinge”, porque, según Unamuno, “¡hermoso es el riego!”, tal y como señaló Platón.

En resumen, y en términos freudianos, tenemos aquí el conflicto entre el “principio de realidad” (el morir, la evidencia de la muerte) y el “principio de placer” (el dormir, el no querer saber nada de lo real, del sexo, en primer lugar tapándolo en tanto que “género”). Pero ese conflicto entre la realidad y la ideología no tiene, no debe, resolverse siempre a favor de esta última, al menos en esas pocas ocasiones en las que algunos son capaces de adoptar la postura heroica de mirar cara a cara a la muerte. Y eso es saber de lo real; ese es el riego que conlleva todo conocimiento.

Como dice Bataille en *El erotismo*, “el hombre puede superar lo que le horroriza, puede mirarlo cara a cara”, señalando más adelante que “en el cristianismo y en el budismo, el éxtasis está fundado en la superación del horror”. Y no debemos olvidar que, para Bataille, la experiencia religiosa convive, en la dimensión de lo sagrado, con la transgresión y la fiesta.

De la política del odio a la muerte del animal

El núcleo mismo de la ideología animalista, lo que esta pretende recurrir mediante una fantasía imaginaria, no es otro que lo real de la violencia, el sufrimiento y la muerte. Sin embargo, la ideología no puede subsistir sólo como discurso imaginario, desconectado de la realidad y de lo real, ya que no estamos hablando de un tipo de lenguaje explícitamente delirante y alucinatorio, sino, muy al contrario, de un instrumento de alienación que debe ser útil tanto para mantener “feliz e indocumentado” al individuo que, interesadamente, lo adopta, como para permitirle una máxima eficacia pragmática, en el ámbito de lo profano. Por este motivo, el discurso ideológico debe anclarse de alguna manera en lo real, y por

eso, si quiere prevalecer, tiene finalmente que complementarse con la praxis política, entendida como gestión del odio al otro.

Ya planteó Carl Schmitt que la política es lucha y se manifiesta a través del enfrentamiento amigo-enemigo; un antagonismo que puede tener cualquier origen o excusa (esto es indiferente), pero que cuanto más intenso es más carácter político posee; de ahí que el animalismo perviva y crezca en tanto que ha sido perfectamente capaz de convertirse en contendiente activo, y agresivo, en una «guerra» cultural, por lo cual en la actualidad hay que caracterizarlo no sólo como una corriente ideológica, sino como un movimiento eminentemente político, cuya dinámica interna exige el despliegue, como ya hemos señalado, de una forma bastante explícita de odio al otro³⁶.

36 "Hasta el momento, quienes más me han insultado han sido los defensores de los animales, y le puedo asegurar que he sido notablemente insultado a lo largo de mi vida, pero jamás con la violencia de los antitaurinos". Albert BOADELLA: "Contradicciones en la supuesta defensa de los animales. Carta a la Señora ministra de Medio Ambiente". Opinión. *El Mundo*, 4-1- 2007.

El carácter eminentemente político del animalismo le ha facilitado la rápida alianza con otros movimientos posmodernos, como son el feminismo fundamentalista o el nacionalismo. No es por casualidad que los mayores problemas que ha tenido en décadas de indiscutible hegemonía política el nacionalismo vasco con, digamos, el pueblo llano, hayan sido por la fiesta del «Alarde» de Irún y Fuenterrabía, ya que todos los partidos políticos nacionalistas (incluidos los proetarras) se empeñaron durante años en imponer, entrometiéndose de este modo en un universo simbólico, la «igualdad de género» en las comparsas que desfilan en el transcurso de esta fiesta. Por su parte, el nacionalismo catalán ha sufrido

serios contratiempos en sus feudos del delta del Ebro, donde existen pueblos muy taurinos, cuando ha intentado eliminar los «bous al carrer» (F9).



F9. "Sons taurins i catalans". Centenares de aficionados a los toros se manifiestan en la localidad de Amposta en julio de 2005, contra la pretensión de los partidos nacionalistas y de izquierdas de prohibir los "correbous".

mundo, siendo como es al mismo tiempo una de las ideologías más imaginarias que haya fabricado el ser humano, sustentada en un discurso que niega lo real del sufrimiento y de la muerte. Como ha señalado Francis Wolff, profesor de filosofía en la Universidad de la Sorbona de París³⁷, el animalismo se constituye a partir de una serie de pueriles

reducciones: la primera es la reducción de la naturaleza a un mundo «disneylizado», ya que si en aquella en realidad el fuerte se come al débil e impera la violencia por doquier, la idea que nos ofrece el animalismo es la de un universo natural manejable y manipulable, como si fuera posible someter a las especie animales salvajes «al reino de la armonía entre los pueblos y la tranquilidad burguesa». Las siguientes reducciones que señala Wolf son: la del conjunto de los sentimientos morales al totalitarismo y la unicidad de la «compasión»; la del valor de la vida para el ser vivo «a la ausencia de dolor» y, finalmente, la «asimilación del dolor del animal –esencial para su supervivencia– al sufrimiento humano y al mal absoluto en la naturaleza».

Pero esta ideología no sólo niega el dolor y la violencia inherente a lo real natural, sino que (salvo sus escasos partidarios que, a la vez y por un motivo de coherencia, son vegetarianos estrictos) en general el apego a la misma se compatibiliza, sin contradicción aparente, con el no querer saber nada, en la práctica cotidiana, de ese otro dolor necesario para la vida del hombre: el que se produce en las matanzas industriales de animales de granja. Y, no obstante, «cualquier persona que haya estado en un matadero sabe, que la vida y la muerte de los animales allí es más lúgubre y atroz que la del toro peor lidiado: no es el maltrato animal lo que estos supuestos progresistas quieren evitar; lo que desean impedir es la Fiesta, es la diversión. Aceptan la muerte triste del animal, no la festiva»³⁷.

No obstante, y de forma paradójica, si el sufrimiento es innegable en el matadero, pues el animal espera la muerte mientras percibe los aullidos de sus congéneres y el olor de la sangre, atrapado, sin poder hacer nada, es muy posible que el toro bravo, durante la lidia, no sufra apenas dolor, como sugieren los resultados de los rigurosos estudios científicos que, desde hace años, lleva a cabo en la Facultad de Veterinaria de la Universidad Complutense de Madrid, el doctor Juan Carlos Illera, director del Departamento de Fisiología Animal. Para realizar sus estudios ha necesitado más de cinco años de trabajo, analizando los niveles en sangre de cortisol y catecolaminas en 180 toros y 120 novillos en la plaza de Las Ventas de Madrid, todos ellos devueltos a los corrales antes y después de ser picados o incluso después de ser banderilleados; comprobando que el toro de lidia «tiene una respuesta hormonal distinta a la de cualquier otro animal» que le permite controlar el estrés. Junto a la capacidad de minimizar el estrés, este sistema hormonal quizá permita al toro no sentir dolor, durante los pocos minutos que dura la corrida de toros, un tiempo muy

37 Francis WOLFF: "La corrida y nuestros deberes hacia los animales". Artículo publicado en español en *6TOROS6*, 5 -3- 2008; aunque el original en francés apareció en el periódico *Liberation*, en plena campaña antitaurina en Francia.

38 Carlos RODRÍGUEZ BRAUN: "La caza y los toros". La Tercera. *Diario ABC*, 2-6-2005. Efectivamente, en el fondo, lo que se rechaza es la relación entre muerte y fiesta, con el argumento de que aquella no debe ser motivo de "placer" o "diversión". Sin embargo, aún recuerdo los antiguos velatorios de pueblo, en los que se bebía -"para subir el muerto al cielo"-, se comía y se contaban chistes que, finalmente, acababan produciendo explosiones de risa.

³⁹ Véase la tesis doctoral de Ramón ESTEBAN GAVÍN: "Influencias de la lidia en los perfiles hormonales plasmáticos en ganado bravo". Madrid, 2003. Tras hacerse públicos los resultados de sus estudios el Dr. Illera ha manifestado que, pese a que su trabajo "no pretendía ser un manifiesto en defensa de las corridas taurinas", ha sido ferozmente atacado por los antitaurinos: "No sé cómo han conseguido mi correo, me lo están reventando con insultos y amenazas de muerte". En: Gala DÍAZ CURIEL: "El toro no siente dolor en la fiesta" *El Mundo/Crónica*. 25/02/2007.

⁴⁰ Sergio DALLA BERNARDINA: "Una persona no completamente como las demás. El animal y su estatuto". *Gazeta de Antropología* nº 16, 2000. Las referencias a otros antropólogos que vamos a hacer en las líneas que siguen están tomadas de este trabajo.



F10. Impresionante estampa de un Toro de la Vega, con mucho trapío y presencia, que mantiene la cara alta, desafiante, ante los lanceros en el palenque.

similar al del torneo del Toro de la Vega (entre 15 y 20 minutos, como máximo), debido a que el organismo del toro bravo reacciona de inmediato a las heridas mediante la secreción masiva de unos opioides naturales, las beta-endorfinas, de las cuales libera durante la lidia (o el torneo) cantidades hasta diez veces mayores que las que es capaz de segregar un ser humano; y pese a ello los toreros, o los torneantes, manifiestan no sentir dolor en el momento de ser cogidos ni en los minutos posteriores, sobre todo si siguen combatiendo con el toro³⁹.

Pero llegados a este punto, el animalista aún puede esgrimir que el problema central de la corrida y del festejo de Tordesillas es la muerte del animal, ya que esta se lleva a cabo por puro "placer" o "diversión" y no para satisfacer una necesidad vital, como puede ser la de comer. En un debate reciente, un político antitaurino y nacionalista catalán de izquierdas, lo dijo claramente: «Si la muerte se justifica por la necesidad de alimentación, bien, de acuerdo; si la muerte es por un espectáculo es algo prescindible» (C.R. Braun, *op.cit.*). Pues bien, curiosamente, y en contra de lo que es ya un lugar común en la ideología posmoderna, ha planteado muchos

más problemas antropológicos matar a los animales para comerlos que hacerlo por puro "placer", ya que si bien la necesidad de gozar (por ejemplo, en la fiesta) es algo específicamente humano, el matar para comer no lo es, y por eso conlleva el riesgo de una regresión que nos animaliza. El antropólogo italiano S.D. Bernardina⁴⁰ ha señalado la paradoja de que en las culturas agrícolas y ganaderas tradicionales aparece "una gestualidad deliberadamente desvalorizante" del animal criado en la granja, al que se maltrata e insulta, "cosificándolo", previamente antes de matarlo. Este comportamiento, añadimos nosotros,

nunca se tiene con el toro de lidia, animal totémico, sagrado, al que los aficionados adoran y veneran hasta el final, quizá salvo cuando pierde esa categoría de bravo, y demuestra ser manso, negándose a luchar, y traicionando así su naturaleza (F10).

En definitiva, y aunque este antropólogo no lo interprete de manera adecuada, con el animal utilizado en un rito se ha tenido siempre una actitud diferente, por tanto, a la que se tiene con el animal doméstico que se va a utilizar para comer; como lo demuestra, por ejemplo, el comportamiento que aparece en fiestas antiguas como la ateniense de las “boufonías”, estudiada entre otros por W. Burkert (1981) y J.L. Durand (1986), en las que se mataba y bebía la sangre de un toro sin el menor “remordimiento”. Pero al utilizar precisamente este término moral, S.D. Bernardina demuestra que equivoca completamente el enfoque de su trabajo, ya que, proyectando su ideología actual al pasado, plantea que en la cultura tradicional la estrecha convivencia con los animales de granja daba lugar a un proceso de identificación con ellos, una “transferencia afectiva acarreada por la domesticación”, que no se daba en los animales salvajes que eran cazados ni (aunque no explica por qué) tampoco en los utilizados en fiestas y ritos.

Ahora bien, describe con precisión la actitud “secuenciada en dos tiempos”, con los animales de granja en las culturas premodernas, en la que se percibe una fase “antropomorfizante” (la bestia, idealizada y codiciada, es elevada al rango de “persona”, según él) y una fase “(re)-animalizante”, en la que el animal sufre una sorprendente y aparatosa “humillación” y “degradación”, que sólo se explica, según el autor italiano, porque ese desapego final, que van a demostrar sus criadores humanos, es la consecuencia de un “desinvestimiento afectivo” necesario para privar a las bestias de sus “derechos” en el momento de su sacrificio, transformándolas para ello en “cosas”: “el animal puede matarse puesto que convencionalmente es sólo una simple cosa”.

Esto explicaría, según este autor, el curioso fenómeno de que el campesino, antes de la matanza, acuse de crímenes o faltas muy graves a la bestia, pues lo hace para “encontrar un motivo de imputación que autorice la muerte del animal”. Pero sigue sin explicarse la falta de este proceso de desapego en el sacrificio ritual que acompaña a la fiesta. Por eso proponemos otra hipótesis, la de que esa actitud con el animal doméstico es necesaria para evitar al hombre una peligrosa “animalización”, ya que en el momento de la matanza se comporta como cualquier animal (mata, simplemente, para comer), rompiéndose así la frágil barrera que permite establecer la oposición naturaleza/cultura, es decir la diferencia entre los hombres y los animales; un problema que no existe cuando se mata a un animal con fines estrictamente simbólicos, ya que esa es indudablemente una actividad exclusivamente humana, con la cual no emerge ningún peligro de animalización.

En relación con la matanza de animales para comer, es muy interesante tener en cuenta que el auge del animalismo, en la cultura anglosajona primero, y occidental después, se produjo a partir de la década de los 50, cuando “cerdos, aves de corral y animales bovinos (terneros sobre todo) son cada vez en mayor medida confinados en instalaciones de cría industrial lejos de los lugares habitados por los hombres” (Digard, 1990). A partir de ese momento histórico, se creó una “distancia” entre el consumidor de la carne (que la compra perfectamente empaquetada en el supermercado y que no está obligado a poner en peligro su humanidad, animalizándose, en el contacto con lo real que se produce al matar para comer) y la técnica industrial de crianza y matanza, como lo han analizado algunos autores, que perciben por eso una “sobreevaluación de los animales familiares” (el llamado “petichismo” o atención exagerada hacia las mascotas) frente a una indiferencia y olvido absoluto de lo que ocurre con los animales de consumo (N. Vialles, 1987); un cambio que, insistimos, tiene lugar precisamente en la época en la que surge la ideología animalista y sus imaginarias fantasías “disneylizadoras”, propias de un individuo consumista que, como “niño malcriado” en un “peterpanismo” característico de la sociedad del espectáculo, lo quiere todo, la comodidad y el nivel de vida, pero sin mancharse las manos ni entrar en el roce, sucio, con lo real; y además para estar tranquilo exige no saber nada, no conocer la verdad, que no se le recuerde lo real. Pero las fiestas y los ritos taurinos traen ante nosotros una verdad incómoda, la de que no se puede vivir sin morir y sin matar.

En definitiva, al matar al toro, las diversas tauromaquias cumple un deber que tenemos los seres humanos para con los animales, “el de respetar su propia naturaleza: considerar al gato como un animal afectuoso, al perro como un compañero fiel, y al toro bravo como un ser bravo, es decir como un ser que debe vivir libremente y morir combatiendo porque es naturalmente agresivo e indomable. La ética a la que responde la muerte del toro bravo se resume en la fórmula: más vale morir luchando que vivir de rodillas. Es la fórmula de la bravura –la del toro en definitiva, incluso si es también de una cierta manera la que el torero tiene que hacer suya para tener el derecho de enfrentarse al toro”, porque “¿quién querría tratar a su perro como a una víbora?, ¿quién querría reservar a los delfines el mismo destino que se intenta dar a los grillos peregrinos que asolan las cosechas africanas? ¿Quién querría que tratemos a los toros bravos como a los pacíficos rumiantes que pueblan nuestros prados?” (..) “Pero además tenemos otros deberes para con los animales, y la corrida (..) es en ella misma su demostración por excelencia. El primero es respe-

tarlos como “el otro” del hombre pero no como su igual. La corrida muestra al toro como un ser al que se honra combatiéndolo y no como un ser al que se envilece abatiéndolo; pero al mismo tiempo no trata al toro como igual al hombre y es por ello que el hombre debe triunfar”⁴¹.

Ahora bien, dado que estamos hablando de una «guerra» cultural, que por mucho que se cronifique finalmente dará lugar a triunfadores y perdedores, ¿qué prevalecerá, la ideología o la fiesta? La primera lo tiene todo a favor, en una sociedad decadente, en la que valores como la valentía, la hombría de bien y la simbolización de la diferencia sexual no parecen apreciarse. En cualquier caso, no es posible una defensa exclusivamente intelectual de la fiesta; fuera de la experiencia subjetiva. No se puede asegurar su futuro sólo dando razones o argumentos; en primer lugar porque son intrincados y complejos, ya que el problema de la interpretación de la fiesta es que, al igual que ocurre en un sueño o en una obra de arte, la corrida y el torneo son polisémicos y dan lugar a significados y connotaciones distintos y a veces contradictorios.

Por otra parte, la defensa intelectual o artística de la fiesta suele caer en el error, tan peligroso, de defender sólo la corrida comercial (el “arte”, así en abstracto es mala argumentación: al fin y al cabo un bailarín puede poner “bellas” posturas y poses, sin necesidad de matar a un animal) y atacar los festejos populares, por su supuesta “barbarie”, sin percibir –porque falta la vivencia, la experiencia directa– que estos son el fundamento y la verdad de la fiesta.

Pero es que además, los sectores intelectuales posmodernos están especialmente incapacitados para entrar en la lógica, simbólica, de la fiesta. Enfangados en el relativismo y en el cinismo, la mayoría cree vivir en una sociedad del simulacro, donde no hay posibilidad de llevar a cabo una representación que sea verdadera, pues esta es siempre una mascarada. En este sentido, resulta muy significativo lo que ha planteado un artículo recientemente publicado contra el Toro de la Vega⁴², calificándolo como “una bufonada sangrienta”, dado que a los torneantes “el ampuloso respeto al toro, pregonado antes de iniciar la persecución, les sirve de catarsis cómica. ¿Cabe imaginar una negación de sí mismo más risible?”; añadiendo: “he aquí el testimonio de una extraña ceremonia de expiación. Pues tan intensa negación de la vívida verdad de los hechos cometidos” es insostenible, ya que “nadie trata con dignidad

41 Francis WOLFF: *Filosofía de las corridas de toros*. Edicions Bellaterra, 2008. En este interesante libro, Wolff plantea también una contradicción del animalismo con los auténticos ecologistas, “porque pronto habría que, si se atendiera a los prohibicionistas, contar al toro bravo dentro de las especies en peligro de extinción y sustituir las inmensas dehesas donde son criados, salvajes e indómitos, por instalaciones de ganadería industrial”.

42 Basilio BALTASAR: “La farsa sacramental del Toro de la Vega”. *El País*, 27-9-2009: p. 35. Previamente reincide el autor en las habituales manipulaciones del discurso animalista: “el mozo más aguerrido la clava en el costado del toro” –cuando hay unas reglas sobre cómo alancear al animal–, “los de atrás hincan en su cuerpo unas largas y afiladas hojas de acero” –incidiendo siempre en el supuesto ventajismo de los torneantes, con términos como “costado” o “atrás”–, “el toro busca (..) un lugar por dónde escapar” –negando el comportamiento habitual del toro bravo, único animal que no huye y vuelve a embestir pese a haber sido herido–, o bien diciendo puras falsedades como: el vencedor “podrá embadurnarse con su sangre, cortar sus testículos y enarbolarlos en la punta de su lanza” o que se persigue al toro “profiriendo espeluznantes aullidos de ferocidad”.

al toro que está martirizando. La contradicción es insalvable". Percibimos por tanto la idea, tan querida al intelectual posmoderno, de que entre lo real de la muerte y una posible representación simbólica que le de sentido existe un abismo insuperable, ya que esta última no es siempre nada más que, lo que precisamente el propio intelectual piensa de su trabajo, mero engaño, en el fondo cómico y risible.

En resumen, la fiesta aguantará mientras el pueblo, las gentes de los pueblos, la reconozcan como parte esencial de su universo simbólico y de su vivencia de lo social. Estamos hablando de un hecho cultural diferente, aunque no excluyente, de ese otro, empaquetado con el marchamo de «intelectual», que hoy domina el mercado cultural, ya que la fiesta es pura experiencia de la gnosis, del conócete a ti mismo, que permite alcanzar el estado poético que, según ese gran amante de los toros que fue el poeta José Bergamín⁴³, es un estado de añoranza infantil o popular; porque es una añoranza paradisiaca del estado del hombre puro.

⁴³ José BERGAMÍN en: *La decadencia del analfabetismo y La importancia del demonio*. Ed. Siruela, 2000.