

*LA ADMINISTRACIÓN DE LAS PASIONES.
EL TORERO COMO HEROÍNA SEXUAL CALVINISTA*

Manuel Delgado Ruiz
Universidad Autónoma de Barcelona

Los toros ¿una fiesta puritana?
Para Dan Harlap y Ana Cortina



Dan Harlap y Ana Cortina están poniendo en circulación un interrogante de lo más sugestivo: «pero... los toros, ¿son católicos o son protestantes?». Le fue planteada a Enrique Gil Calvo en una charla en el Café Gijón, y éste ya se ha pronunciado sobre la cuestión (Gil Calvo, 1990a: 67-72; y 1990b). Como fuera que la cuestión también surgió con toda su fuerza turbadora en una evocable reunión de Ana y Dan con Alberto Cardín y conmigo en el Florián barcelonés, creo que es cosa de proponer algunas relecturas del toreo convencional que contribuyan a resolver la incógnita cierta de las intersecciones y sobreposiciones entre tauro-maquia moderna y protestantismo.

Para empezar, digamos que de lo que no hay duda es que las diversas fórmulas taurolátricas presentan en el plano formal un ascendente claramente católico, en el sentido que están definidas, además de por su determinante condición piacular, indisoluble de una tradición religiosa obsesionada por el tema cen-

tral del sacrificio, por un uso abundante de elementos tomados del repertorio mito-litúrgico del cristianismo no reformado y por su articulación en la red cultural socialmente habitada que Roma –muchas veces venciendo sus propios escrúpulos– ha homologado o que ha tolerado que se sitúe en la periferia de su piedad oficial. Es cierto que la Iglesia ha desconfiado desde siempre de la inclusión de protocolos taurinos en el interior de su religiosidad, pero eso ha ocurrido con muchísimos otros aspectos resultantes de la sistemática *squaterización* de su aparato ceremonial por parte de su propia feligresía.

Por otro lado, insinuar que las fiestas con toros, o cualquier otra modalidad de ejercicio festival, puedan ser tipificadas como «fiestas calvinistas» no deja de ser una ostensible antilogía, pensando sobre todo en la obsesión antiritual e iconoclasta que el reformismo puritano ha explicitado tanto y tan violentamente a lo largo de varios siglos. Así pues, los toros son una fiesta que sólo resulta comprensible inserta –como lo está– en un ejercicio de lo religioso fuertemente extrínseco, es decir, en el dominio de esa misma concepción de la religiosidad centrada en la pompa ritual contra la que precisamente habría de levantarse la Reforma antivaticana, en nombre de la privatización de las relaciones con lo santo, primer paso en la descalificación utilitarista del ritualismo en general.

Pero eso es una cosa; y otra, que el polo ideológico que las fiestas taurinas –y sobre todo la corrida convencional– registran pueda esclarecerse a partir de la detección en su seno de un discurso al que no le serían ajenas ciertas consecuencias morales y conductuales de las grandes revoluciones puritanas, ese momento que ya casi nadie duda en considerar fundacional para el mundo moderno. Y es ahí donde debe darse por buena la

sugestión que Gil Calvo ha planteado acerca del sentido no sólo moderno sino *modernizador* de la corrida, una aportación que casi compensa su incomprensible manía por descubrir en Mar-



vin Harris y su funcionalismo proteínico la cualidad explicativa que hace mucho que los antropólogos hemos desistido de encontrar en sus obras.

En la interesante hipótesis de Gil Calvo sobre la virtud modernizadora de la ideología tauromáquica, ya existe implícitamente una interpretación del toreo como instancia protestantizante; lo que ya, de hecho, estaba anticipado en todas las puestas en conexión entre la fiesta nacional y el estado de ánimo ilustrado, que –como se sabe– no dejaba de ser una laicización de la pneumatología calvinista, en la que –con el precedente

sociniano, arminista, libertino y de otros movimientos heréticos del puritanismo— se operaba una definitiva mutación de la categoría Espíritu Santo en la categoría Razón. Pero Gil Calvo desliza en su visión un elemento nuevo y tan elocuente de ese substrato del extremismo reformista como es el de la orientación ya descaradamente profesional-individualista de la figura del torero y su vinculación a los principios de la moral del destino y del éxito carismático y personal como signo de salvación, de manera que sería posible encontrar en la fiesta convencional —la variante *urbano-burguesa* del toreo, según su clasificación— una expresión particular de la lógica racional-maximizadora de aquella mentalidad religiosa —el protestantismo según Calvino— que Weber halló en la base misma del progreso capitalista.

Por osada que pareciese, la proposición de Gil Calvo —contemplar al torero como una especie de héroe hugonote a la española— es perfectamente razonable. El ganador de el *San Patricio 1988* tenía razón en *Función de toros* al señalar la insuficiencia del modelo explicativo desplegado en mi *De la muerte de un dios* por lo que hacía a la corrida comercial, precisamente porque no constataba esa tarea didáctica que el proceso modernizador había asignado a la tauromaquia que se formaliza a partir del siglo XVIII y que contradistinguía a ésta de las variantes taurinas irregulares no estatalmente promocionadas que se situaban en el centro de mi explicación y que él designa como *rural-etnológicas*.

Y es aquí donde yo debo retomar mis propios argumentos para interrogarlos sobre si son o no compatibles con ese escoramiento protestantizante que la pregunta de Dan y Ana y la respuesta de Gil Calvo habían colocado sobre el tapete. Como sus lectores recordarán, *De la muerte de un*

dios sostenía que la corrida convencional funcionaba principalmente –aunque no exclusivamente– para constituirse en un modelo cultural de referencia en que se dramatizaban



las relaciones entre los sexos en general y particularmente el proceso del noviazgo y su culminación en el matrimonio. ¿Es esa lección que el toreo imparte con argumentos numinosos –se trata de un ritual– sobre el orden sexual del mundo y el fin trágico de la virilidad un discurso protestantizado también? La contestación sería: no sólo es así, sino que es precisamente en el plano de su alegorización de la jerarquía de los sexos donde es más manifiesta la marca ideológica de ese proceso de puritanización de las costumbres al que llamamos *modernización*.

1.— LA TAUROMAQUIA Y LA INVENCION DE LA SEXUALIDAD

La conjetura que sigue parte de la premisa —que se pide al lector que asuma, aunque sea provisionalmente— de que existe un reflejo tauromáquico de la división de los sexos, de manera que el toro continuaría desempeñando su papel ideológico en tanto que representación de la masculinidad, tal y como su estatuación simbólica en casi todas las culturas en que es manipulado ritualmente —y entre ellas las ibéricas— establece recurrentemente, mientras que el torero figuraría la irrupción de un elemento hasta entonces ausente en las celebraciones festivas de significación taurina como es el de lo femenino. Esto implica que la puesta en escena de la corrida convencional está desplegando un imaginario relativo a lo que se entiende que son los hombres, y las mujeres, las relaciones entre ambos y, en particular, el tipo de negociaciones que hombres y mujeres se entiende que establecen en torno o a partir de su sexualidad.

He dicho de su sexualidad, y valdría la pena detenerse ahí porque, junto con la entrada en escena de la mujer, la aparición de esta noción como argumento es también enteramente nueva. No podía ser de otro modo, puesto que el toreo convencional se produce simultáneamente a una forma diferente de pensar los hombres de las mujeres —de hecho, la mujer no ha sido, hasta este momento mismo, otra cosa que un objeto de la imaginación masculina— y a la invención de la sexualidad como esa potencia que hasta entonces se encontraba fuera y que, siempre fluctuante, eventualmente *poseía* a los individuos, pero que ahora pasaba a ser localizada *dentro* de la persona como una fuerza que de algún modo *está siempre*. Dicho de otra forma, la creación de la nueva modalidad

de toreo tuvo que suponer forzosamente –en tanto que instrumento de pedagogía popular de signo modernizador– una puesta al día en clave ritual de los nuevos códigos que iban a regir desde entonces los conflictos de género, así como los parámetros destinados a servir para ordenar ese inédito dominio en que se constituía lo sexual como experiencia interior.

Tal proceso de domeñamiento de ese nuevo artefacto intelectual que serán a partir de ese momento –en torno al XVI y culminando precisamente a lo largo de la segunda mitad del XVIII– los *instintos* ha sido uno de los núcleos de atención de la sociología alemana de principios de siglo, concretado en libros tan memorables como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber (1988, 1), o *El protestantismo y el mundo moderno*, de Ernest Troeltsch (1958), y que luego encontrarán continuidad en una divulgada obra de Norbert Elias: *El proceso civilizador* (1990). Esta línea, aplicada al campo de la búsqueda de los orígenes de la conflictivización personal de lo sexual, fue reinaugurada, como se sabe, por Michel Foucault, en su *Historia de la sexualidad*, en particular su primer volumen *La voluntad de saber* (1988), y, más adelante, por Niklas Luhmann en *El amor como pasión* (1988).

Todos estos enfoques coinciden en señalar el surgimiento de una nueva noción, la de *racionalidad*, de la que se exige una victoria –una colonización casi, cabría decir– sobre las potencias disolventes que acechan desde el seno del propio individuo. Nace entonces una urgencia apremiante por imponer un autocontrol en la totalidad de expresiones vitales que ejecute el triunfo de la Razón –un desplazamiento fácilmente reconocible de la concepción calvinista de la Gracia– sobre el caos instintivo que conspira siempre desde dentro.

Todo en el inculcamiento de los principios de la urbanidad –que es a partir de entonces cuando empieza a devenir una preocupación obsesiva en ciertos sectores sociales y que se concreta en la institucionalización del aparato educativo– aparece destinado al encauzamiento y regulación de las pulsiones procedentes del interior humano.

La misma Iglesia católica asumió esos principios a partir de Trento y contribuyó a su difusión en los países controlados ideológicamente por el poder eclesial. De hecho, a la Iglesia contrarreformista es a quien le corresponde el mérito de, aliada con el absolutismo, haber extendido fuera de las áreas absorbidas por las revoluciones puritanas los principios del nuevo tipo de hombre, vencedor sobre las pasiones y los bajos apetitos, que Lutero y Calvino habían propiciado. Para el caso español, existe una excelente aproximación a este tipo de procesos en los trabajos de Julia Varela, sobre todo en sus *Modos de educación en la España de la Contrarreforma* (Varela 1983; y 1988: 73-91).

Es en ese marco de reeducación generalizada de las masas europeas en la necesidad de autodominio sobre los instintos donde se producen los grandes cambios en el campo del amor y la pasión que, rompiendo con lo que había sido la mentalidad medieval, alcanzan en sus efectos hasta nuestros días y conforman la ideología amorosa actual. Esa reorientación generalizada de las relaciones entre los sexos, situada por algunos autores –Werner Sombart, en *Lujo y capitalismo* (1979)– como un requisito básico para el conocimiento de la génesis del capitalismo, implicó la aparición de comportamientos y animosidades inéditas que alcanzan su madurez precisamente en la segunda mitad del siglo XVIII. Todos esos nuevos fenómenos encuentran en la fiesta de los toros un

modelo de divulgación sumamente eficaz tanto por su elocuencia alegórica como por la misma vehemencia de los simbolismos expresados ritualmente.

Si la tauromaquia convencional fuera –como propuse en *De la muerte de un dios* (Delgado Ruiz, 1986, 2)– esa metaforización del enamoramiento que desencadena, en el macho instintivo, la calidad seductora de la hembra, con el patrocinio y bajo la vigilancia social, y que es el primer paso de una dinámica que culminará en el matrimonio y la integración socio-hogareña del varón, difícil sería no reconocer en ello algo de aquella voluntad didáctico-sacralizante de la nueva moral moderna que tanto Gil Calvo como yo mismo estamos dispuestos a defender como ingrediente sustantivo de la génesis de las corridas.

Es precisamente en ese momento, los últimos decenios del Siglo de las Luces, donde aparece ese estilo relacional entre los sexos que es fácil reconocer espectacularizado en el toreo convencional. Me estoy refiriendo a la desaparición del matrimonio convenido y a su sustitución por la boda fundada en la libre elección propiciada por el amor, consecuencia de cambios estructurales profundos en el papel de las familias en la sociedad. También, a la creciente psicologización y personalización de esas relaciones; a las ideas sobre la «utilidad» de las pasiones como materia prima de los intercambios entre los sexos y la conceptualización de los impulsos eróticos como resorte fundamental de la semántica amatoria; a las nociones relativas al instinto sexual como una fuerza necesitada de control y consenso; a la urgencia por acabar con aquel «temperamento oscilante» –empleando la expresión que acuña Huizinga en su *El otoño de la Edad Media*– de personas y multitudes que había caracteri-

zados los periodos históricos anteriores y frente a la que se levanta la exigencia de mayor firmeza en los sentimientos; a la oposición entre naturaleza y civilidad, en la que el sacrificio –y cabe aquí subrayar *sacrificio*– de la primera pasa a ser condición para el triunfo de la segunda; a la estatución del matrimonio como el lugar donde liberar el empuje de la voluptuosidad; a la preocupación por el procesualismo y la secuencialización de la dialéctica amorosa, como parte de una atención nueva por la temporalidad... Todos estos elementos ideológicos *están* en la corrida, si es que no *son* la corrida misma.

Desde este punto de vista, la tauromaquia convencional sería la plasmación ceremonializada de esa nueva idea sobre la necesidad de administrar los instintos pasionales y racionalizar como si fuera una inversión mercantil tanto los dispositivos de atracción sexual como el conjunto de negociaciones simbólicas que se desencadenan a partir del enamoramiento del hombre y que acaban conduciéndolo a la asimilación en el hogar.

2.– EL TOREO COMO *PALMIRA*

Pero si la tauromaquia recibe del proceso de modernización el encargo de escenificar ritualmente la conflictivización de la sexualidad y los dispositivos amorosos en que la cultura confía para orientar a los jóvenes y sus pasiones hacia la familia, hay en sus argumentos ceremoniales un componente diferencial en especial remarcable. Me refiero al papel asignado a la mujer. Llegados a esta cuestión, en nuestro inevitablemente vertiginoso recorrido por las relaciones entre dinámica *civilizadora* –en el sentido que le daría Elías a esta expresión– y toreo

convencional, se hace preciso recurrir a otro aporte teórico notable en lo que hace a la lectura weberiana de la historia europea, aplicado ahora al campo de la construcción de las relaciones de género que van a definir la contemporaneidad y que triunfan, ya de forma irreversible, hacia la mitad del siglo XVIII. Me estoy refiriendo a la obra de Edmund Leites *La invención de la mujer casta* (1986), una aproximación extraordinariamente interesante al nuevo concepto de mujer que el puritanismo y su laicización ilustrada acuña y expande por toda la Europa de la época.

Lo que Leites explica es cómo, a partir de la década de 1740, irrumpe, desde la nueva femineidad engendrada por el calvinismo, una mujer que, a diferencia de la medieval –a la que se le asimila el depósito de la lascivia–, se interesa poco por el sexo y es figurada como portadora de civilización y una ética más elevada, mientras que el varón pasa a ser imaginado como encarnador de la energía, la vitalidad y la sexualidad. Es a la mujer a la que la cultura puritana le asigna el papel de divulgadora de los principios de la reducción racional de la lascivia y del autocontrol sobre los instintos, y es a ella a la que la sociedad le asigna la misión de interiorizar sus valores y arrastrar hacia ellos a sus enamorados, redimiéndoles de sus inclinaciones naturales a la vez que haciendo de ellas una energía a rentabilizar. La superioridad física del hombre ha de ser encauzada por la mejor predisposición ética de la hembra que propicia su relativa asexuación. Fácil es ver en esos argumentos ideológicos el substrato de lo que acontece entre toro y torero en la plaza, entendido de acuerdo con mi interpretación en *De la muerte de un dios*, como alegoría del juego de los sexos y del proceso de domesticación de los varones, a

partir del moldeamiento, siempre diferente en función de las condiciones psicológicas personales de cada sujeto a tratar, de sus impulsos instintuales por cuenta de lo que ya van a empezar a entenderse como las “armas de mujer”: habilidad embaucadora, falsa virtud, extorsión afectiva, simulación, pudor y coquetería, y todos los demás elementos de que se componía la idea peyorativizante de la mujer como detentadora de un erotismo ainstintivo e interesado.

Se antoja duro de aceptar, no obstante, la génesis ideológica del toreo –visto siempre como una metáfora de la seducción de lo masculino con fines racionalizadores– en la noción calvinista de mujer, y podría ser contemplada mi conjetura como una cabriola más o menos ingeniosa, pero en exceso temeraria. Pero lo cierto es que la idea de que la mujer es una entidad de cuya virtud y habilidad depende la redención amorosa de un toro furioso y sediento de satisfacciones instintuales no hay que buscarla en ningún tratadista español de moral o de toros, puesto que se encuentra inequívocamente explicitada en acaso la obra más emblemática de la ideología sexual puritana, y también la más leída a lo largo del siglo XVIII. Me refiero, como se habrá podido adivinar, a *Pamela o la virtud recompensada*, la famosa obra de Samuel Richardson, publicada por primera vez en 1741¹.

No se pierda de vista que esa noción de que el masculino era el más instintualmente vulnerable de los sexos y que la mujer debía reconducir y administrar sus impulsos desordenados nace en la Inglaterra del XVII y se puede

¹ Hay una edición en castellano (1979).

considerar ya como muy generalmente aceptada por amplias capas sociales europeas al siguiente siglo. En contra de lo que se supone, no fue Francia sino la Inglaterra puritana la que representó la potencia intelectualmente hegemónica en el XVIII. Es desde allí que una literatura fuertemente centrada en los temas del sentimiento y la vir-



tud femenina como factores estratégicos de culturización y desnaturalización se expande por toda Europa de manera hartamente influyente. *Pamela* es, sin duda, el exponente más claro de ello.

Pamela es la apoteosis de la profesionalización de la mujer en tanto que tal, esto es, de la idea de que la mujer podía alcanzar modalidades de éxito –básicamente, entonces, en el campo del amor y el matrimonio– a partir de su virtud

y que la decencia era un medio para un fin. Mi tesis, como recordará quien la conozca, era la de que precisamente era ése el juego relacional que imponía el torero al toro, una idea que ya estaba recogida de algún modo en las prácticas galantes del rococó español, como aquel célebre baile, la «contradanza del marido», en el que los hombres debían irrumpir violentamente en la sala imitando la acometida de los toros en la plaza contra las damas². Pero la lectura de *Pamela* pone de manifiesto que ese símil no era en realidad mío, sino que centra uno de los momentos claves de la obra de Richardson, la más paradigmática de la moral puritana británica y el exponente más claro del éxito ideológico de la moral amorosa de extracción protestante en toda Europa.

En efecto, y muy resumidamente, Pamela es la joven sirvienta que es asediada sexualmente por su patrón, Mr. B., que se ha enamorado perdidamente de ella y que la desea con todas sus fuerzas. Después de intentar seducirla, disuadirla para que sea su amante, incluso intentar violarla, comprende que la única forma de hacerla suya es proponerle matrimonio, a lo que la chica, naturalmente, accede. Al final, la «virtud» de Pamela y su capacidad para sortear y rentabilizar las acometidas de su pretendiente acaban por llevarla a alcanzar su objetivo: casarse con Mr. B. Se puede reconocer aquí, en la virginidad que Pamela utiliza a la manera del «bien escaso» de la mentalidad capitalista, la misma red de atracciones y quiebros que el torero despliega en su lidia. Esto es algo que Richardson, de algún modo, «sabe», como lo demuestra el que, para subrayar y agrandar

² Véase una descripción de esta danza en C. Martín Gaité (1988: 40-42).

literariamente el peligro que representa la masculinidad no controlada de Mr. B., emplee la alegoría de un encuentro de Pamela con un toro escondido en una de las propiedades del dueño del lugar animal, del que se dice que «ya ha atacado a la pobre cocinera». En primer lugar, Pamela –que explicita su convicción de que el toro representa las ansias de Mr. B. por poseerla sexualmente– intenta huir, pero finalmente opta por mantener la serenidad y enfrentarse al animal. Es entonces cuando se da cuenta de que no era más que «una pobre vaca» a la que resulta bien fácil someter.

Leer la cultura supone muchas veces que la clave hallada –de la que se pensaba era una osada interpretación– aparece, de pronto, nítidamente explicitada en algún lugar del sistema al que todavía no se había accedido. Esto implica que el significado que se atribuía a los símbolos no siempre es tan profundo e inconsciente como queríamos pensar en nuestro afán de originalidad. He aquí un ejemplo de ello. Descubrir que *De la muerte de un dios* –lo que yo creí que era una lectura rupturista y mi editorial presentaba en su publicidad como «una interpretación innovadora, altamente sugestiva»– no era más que la traducción a la jerga académica de la antropología de una apreciación contenida en la más célebre de las expresiones de la literatura puritana inglesa del siglo XVIII fue una experiencia tan decepcionante como alentadora. Decepcionante, porque la sensación habitual en el etnólogo de llegar siempre tarde se me mostró confirmada en toda su crudeza. Alentadora, porque ponía de manifiesto una dimensión del enigma cultural que es la tauromaquia que clarificaba su misterio, al mismo tiempo que, porque oscurecía nuevos aspectos de su naturaleza, estimulaba otras sendas interpretativas a seguir.

BIBLIOGRAFÍA

Delgado Ruiz, M. (1986): “El vértigo enamorado”, en *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelona, Península.

Gil Calvo, E. (verano 1990a): “Tauromaquia y religiosidad”, en *Taurología*, núm. 4, págs. 67-72.

_____ (1990b): *Función de toros*, Madrid, Espasa Calpe.

Elías, N. (1990): *El proceso civilizador*, FCE, México, (escrito en 1939).

Foucault, M. (1988): *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.

Leites, E. (1986): *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*, Madrid, Siglo XXI.

Luhmann, N. (1985): *El amor como pasión*, Barcelona, Península.

_____ (1988): “De las reglas de urbanidad a la ritualización y domesticación de las pulsiones”, en Savater, F. (ed.) (1988): *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 73-91.

Martín Gaité, C. (1988): *Usos amorosos del dieciocho en España*, Anagrama, Barcelona, págs. 40-42.

Richardson, S. (1979) [1741]: *Pamela o la virtud recompensada*, Barcelona, Planeta, Col. “Maestros ingleses”.

Sombart, W. (1979): *Lujo y capitalismo*, Madrid, Alianza.

Varela, J. (1983): *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid, La Piqueta.

Weber, M. (1988): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en Ensayos de sociología de la religión, Madrid, Taurus, vol. I (escrito en 1904-5). Existen numerosas ediciones en Península (Barcelona).

Troeltsch, E. (1958): *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, México (escrito en 1911).

