

**TENER O NO TENER.**  
**El lugar de los bueyes en la fiesta del Pi de Centelles (Catalunya)**

Manuel Delgado

1. *La eficacia ritual*

Entre las varias posibles, una de las definiciones de *rito* establecería que éste es *un acto o secuencia de actos simbólicos, altamente pautados, recurrentes en concordancia con ciertas circunstancias, en relación con las que tiene carácter obligatorio, y de la ejecución del cual se derivan consecuencias que total o parcialmente son también de orden simbólico*. Todo ritual implica siempre, de entrada, un enigma. En él podemos contemplar como un cierto número de personas –a veces multitudes, o incluso toda una comunidad al completo– invierten grandes dosis de energía y tiempo en repetir determinados gestos y en manipular de una cierta manera –y nunca de otra– ciertos símbolos. Las operaciones del ritual se llevan a término con un escrúpulo extraordinario, procurando no cometer ningún defecto de forma que pudiera restarles eficacia. Esa eficacia nunca es del todo instrumental, por lo que se sobreentiende que la productividad de protocolos tan cuidadosamente acometidos debe residir en *otra cosa*, algo que de algún modo aparece situado al margen de lo puramente empírico. Por mucho que no se sepa exactamente cuál es el objeto de las ocupaciones rituales, tanto los protagonistas como los espectadores tienen conciencia de que algo importante está en juego en todo ello. En tanto constituyen modalidades de paralenguaje, es obvio que los ritos «no hablan por hablar», sino que constituyen argumentos, discursos relativos a cómo son o deberían ser las cosas. A la hora de establecer de qué cosas se habla y qué se dice acerca de ellas el intérprete del ritual debe partir del presupuesto de los rituales són acciones o *performances* en los que se constelan modelos culturales, es decir símbolos y metáforas pertinentes en orden a establecer compromisos entre los sujetos psicofísicos y su medio sociocultural.

Por una parte, los ritos reproducen maquetadamente las condiciones sociales existentes, es decir que, a la manera como Émile Durkheim nos enseñó, son sinopsis o imitaciones dramatizadas en las que un orden social muestra y da a acatar los principios axiomáticos de los que depende. Dicho de otro modo, el ritual es una pauta de símbolos cuyo predicado es el orden social. En tanto que hipóstasis de la organización de la sociedad, los ritos sirven para recordarle a cada cual qué lugar le corresponde en el mapa social en relación a los demás, y lo hace exhibiendo esa distribución en el organigrama a la manera de una condena que encasilla a cada ser humano y a cada subgrupo social en un espacio predeterminado del esquema global. Los ritos permiten dirigir y legitimar la actividad social, definiendo la identidad del grupo y sus límites y reforzando su orden moral, puesto que los valores básicos que legitiman la actividad social están dramatizados en las ceremonias colectivas. Tenemos así que en el ritual la

representación es la organización,<sup>1</sup> y que ésta se refiere a principios que evalúan las ideas y las acciones, es decir a una configuración jerarquizada de valores. Su objetivo, cuanto menos en lo que a esto se refiere: buscar una concordancia entre estructuras sociales objetivas y estructuras mentales y cognitivas. A través de los ritos los individuos entienden y acatan el destino sociocultural para ellos prescrito. Los ritos, desde tal criterio, son lo que Clifford Geertz llamaría *modelos de la realidad social*.<sup>2</sup>

Pero los ritos no se limitan a desplegar una maqueta del orden de la comunidad, exhibida ante individuos pasivos que participan o contemplan esa imagen proyectada e ideal del mundo social. También son instrucciones de uso para esa vida social de la que se reproducen los principios básicos. No sólo explican cómo debería ser el mundo social, sino que, en tanto que constituyen todo un aparato pedagógico, entrenan a los sujetos en el tipo de actitudes y sentimientos que se espera de ellos en cada momento y ante ciertas circunstancias que es presumible que se produzcan. Según la tradición pragmática que inauguran George Herbert Mead y Wilhem Whitehead, los símbolos rituales funcionarían como fórmulas al servicio de la solución reflexiva de problemas que pueden plantearse en una situación futura. En tanto que conglomerados congruentes de símbolos, los ritos se conforman a la manera de un repertorio de estímulos parecidos a los que la vida social puede propiciar, de los que se esperan respuestas automáticas socialmente pertinentes por parte de los individuos. Son pues simulaciones, reproducciones virtuales o juegos que instruyen a las personas en las reacciones que se considera adecuadas ante las situaciones más o menos previsibles que les va a deparar la vida ordinaria. En tanto reservorios de memoria en que se conservan las técnicas adecuadas para afrontar las contingencias cotidianas, los símbolos rituales funcionarían de una manera no muy distinta a como lo hacen los genes en la vida animal. Son, por retomar la tipología de Geertz, *modelos para la realidad*.

Ahora bien, el hecho de que los rituales sean contemplados como mecanismos sociales con una función integradora y educativa no quiere decir que constituyan una simple correa de transmisión de los valores de la sociedad, ni como una puesta en escena de la cohesión social. Las cosas raras veces son como se ponen en escena en el drama ritual. Más bien se viene a decir que *así* es como deberían ser siempre y *así* es como se debería actuar en relación a ellas, puesto que se da por bueno el principio durkheimniano según el cual nunca existe una plena equivalencia entre el plano de las representaciones colectivas y el de las realidades hallables en la morfología social. Tanto los teóricos de la escuela de Manchester que incorporaron a Weber y Marx en el substrato teórico del estructural-funcionalismo, como los que en Estados Unidos, y de la mano de Gregory Bateson o los ecólogos culturales, propiciaron una interpretación en clave cibernética de los rituales –vistos ahora como servomecanismos de retroalimentación negativa o *feed-backs*–, pasaron a analizar los ritos como exageraciones dramatizadas de conflictos reales derivados de la aplicación de determinadas reglas sociales, escenificaciones *excesivas* de las que el resultado final acababa siendo siempre una afirmación de la unidad y la coherencia sociales. El ritual sería así una expresión del fracaso de los mecanismos normales

---

<sup>1</sup> S. Tcherkézoff, «Logique rituelle, logique du tout», *L'Homme*, 100 (oct.-dic. 1986), pp. 91-117.

<sup>2</sup> C. Geertz, «La religión como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 91-93.

disponibles para resolver las contradicciones y paradojas en el seno de la estructura social o del sistema cultural, de manera que éstos dependían en última instancia de los dispositivos rituales para mantenerse. Su función : actuar como refuerzo –en un sentido casi conductista– en zonas de tensión en las que eran previsibles los desacatos, las deserciones, pero también las perplejidades y la ansiedad. Los ritos pasaban a ser, por ejemplo, lo que, desde la escuela manchesteriana, Max Gluckman llamaba los *juegos sociales* o Victor Turner *dramas sociales*, es decir procesos de interacción que se originaban en situaciones problemáticas y que procedían hasta concretarse en una conducta socialmente estandarizada, que era el argumento que se representaba en público en forma ritual. El desarrollo de un conflicto dado hacia una crisis se producía en términos de una pugna entre la tendencia de los intervinientes a deshinibirse de las normas conocidas y a adoptar actitudes transgresoras, y la tendencia, finalmente triunfante, del orden societario a imponer su idea de armonía mediante el recurso a formas vehementes de acción social, en este caso los rituales.

En ese contexto teórico, los símbolos rituales son contemplados como portadores de una polarización del sentido, tal y como Victor Turner nos ha mostrado en su análisis de los procesos ceremoniales.<sup>3</sup> En todos los símbolos pueden distinguirse dos polos de sentido claramente distinguibles : un *polo sensorial*, en el que el contenido está directamente asociado con la forma externa del símbolo, y un *polo ideológico*, que se refiere a los componentes morales y sociales o a valores inherentes a las relaciones estructurales en el seno de la sociedad. En el polo sensorial se concentran elementos de los cuales pueden esperarse que susciten deseos y sentimientos. En el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían la acción y la concepcualitzación social. Así, según Turner, los símbolos yuxtaponen lo que es groseramente físico con lo que es estructuralmente normativo, lo que es orgánico con lo que es social. Biologizan lo social, al tiempo que socializan lo biológico. Y eso es lo que hace que los ritos resulten tan útiles en orden a hacer que las normas y los imperativos sean al mismo tiempo obligatorios y deseables. ¿Como lo consigue? : para Turner, poniendo en contacto de un lado normas éticas y jurídicas y por la otra estímulos emocionales. El símbolo ritual lleva a cabo a término un intercambio de cualidades entre los dos polos de sentido : las normas y valores se cargan de emoción, y las emociones básicas se dignifican, cuando no se institucionalizan.

Tenemos entonces que esa función educativa que cumplen los ritos no es sólo posicional –ésto es relativa a cuál es el lugar estructural de cada uno en relación con los demás–, ni sólo conductual –cuál es el comportamiento adecuado para cada eventualidad–, sino también emocional, es decir relativa a cuáles son los sentimientos que debe albergar cada sujeto en relación con los distintos avatares de su existencia social. Esa es la tesis central de un célebre artículo de Geertz<sup>4</sup> sobre las peleas de gallos en Bali, en la que se resaltaba cómo los rituales no sólo utilizan miedo, excitación, estremecimiento, placer..., sino que sirven para recordar que tales emociones que se ejemplifican son aquéllas de lo que la sociedad está hecha, y que son lo que permite mantener unidos a sus miembros. He ahí como los ritos acaban funcionando como recursos culturales al servicio de lo que Geertz llama, evocando a Flaubert, la «educación sentimental»

---

<sup>3</sup> Cf. Turner, *La selva de los símbolos*, pp. 31-34 y 59-60.

<sup>4</sup> Geertz, «Juego profundo : notas sobre la riña de gallos en Bali», en *op. cit.*, pp. 339-372.

de los individuos. Eso no quiere decir que los sentimientos escenificados en los ritos sean realmente vividos por los participantes o por los espectadores: los ritos escenifican sentimientos no para que los comprometidos en su realización los experimenten, sino para que sepan que esos sentimientos son la materia prima de que se nutre la sociedad para subsistir como tal.

Estas disquisiciones teóricas sobre los ritos y la eficacia social y psicológica que buscan obtener son importantes para el desarrollo que sigue, en el que se procuran interpretaciones a propósito de varios ámbitos temáticos concéntricos. El más amplio es el de los imaginarios modernos relativos a la división simbólica entre los géneros y, en ese marco ideológico general, las prácticas de seducción y cortejo y la autopercepción trágica que los varones deben hacerse del destino socialmente previsto para su propia virilidad. En un segundo nivel, se propondrá que todo ese entramado ideacional hace de las fiestas centradas en la manipulación ritual de toros un instrumento pedagógico. En un nivel máximo de concreción, se ensaya una interpretación, a la luz de lo sugerido en los planos anteriores, de una fiesta particular : el *fiesta del pi*, en Centelles, en la barcelonesa comarca de Osona. Como epílogo a todos estos desarrollos se recordará cuál fue el destino que los acontecimientos históricos depararon, en cuanto tuvieron la mínima oportunidad para ello, a semejante entramado representacional. Se operará así una puesta en relación sistemáticamente desatendida en los análisis acerca de la iconoclastia contemporánea en España : la de la desactivación tantas veces violenta de los ritos con el significado de éstos.

## 2. La pasión administrada.

El complejo ritual del que se hablará a continuación está centrado en esa figura tan recurrente del paisaje festivo ibérico como es el toro bravo, un ejemplo palmario de *símbolo dominante*, aquél que, siguiendo a Turner, «posee un alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico total».<sup>5</sup> La noción de símbolo dominante remite a Radcliffe-Brown y su apreciación acerca de que «cuando en una sociedad se utiliza el mismo símbolo en contextos diferentes o en diferentes tipos de ocasiones, existen algún elemento común de significado, y que, comparando los distintos usos del símbolo, podemos ser capaces de descubrir cuál es el elemento común».<sup>6</sup>

En orden a establecer el *status* simbólico del toro bravo o de lidia digamos, para empezar, que constituye una variante de lo que en etnozoología se da en llamar «salvajidad cultivada»,<sup>7</sup> es decir domesticación de animales para hacer de ellos el imposible lógico de indomesticados. La finalidad de este tipo de «domesticación paradójica» suele ser la de destinar a las bestias pseudosalvajes a fines simbólicos y rituales. La virtud que estos animales demuestran para constituirse en operadores simbólicos procede de su condición de representantes de todas las formas de equilibrio inestable o de ambigüedad entre los estados de *salvaje* y *domesticado*. De entrada y en general, este tipo de domesticaciones lógicamente imposibles resultan idóneas en las sociedades modernizadas para expresar cuadros contradictorios, en los que instancias conceptualmente incompatibles –del tipo *salvaje/civilizado*; *instintivo/cultivado* o *arcaico/moderno*– se perciben o se quieren presentar como incluídas la una en la otra. Más en concreto, si, como apreciara André-Georges Haudricourt en un memorable ensayo,<sup>8</sup> toda domesticación animal puede ponerse al servicio de la analogía con formas de subordinación que tienen como protagonistas a seres humanos, los animales pseudosalvajes serían útiles para representar formas de socialización humana igualmente paradójicas, en las que los individuos a ella sometida experimentarían ejemplos de lo que Gregory Bateson hubiera llamado *double bind* o «doble vínculo»,<sup>9</sup> es decir instrucciones antitéticas no muy distintas a las que puedan afectar a un animal criado precisamente para parecer salvaje : órdenes de desobedecer, mandatos de espontaneidad exigida, etc.

Hace algunos años tuve oportunidad de defender en un libro<sup>10</sup> una lectura de las corridas de toros españolas cuyo eje fundamental era el de la estatuación simbólica del toro bravo como alegoría de una virilidad humana sometida a un paradójico tratamiento socializador de este tipo, que, en sus primeras fases – infancia y mocedad–, hacía de ella un aspecto de la personalidad artificialmente

---

<sup>5</sup> Turner, *La selva de los símbolos*, p. 34.

<sup>6</sup> A.R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, p. 167.

<sup>7</sup> Cf. J.P. Digard, «Domestication impossible ou sauvagerie cultivée», en *L'homme et les animaux domestiques*, Fayard, París, 1990, pp. 160-165.

<sup>8</sup> A.-G. Haudricourt, «Domestication des animaux, culture des plantes et traitements d'autrui», *L'Homme*, II/1 (1962), pp. 40-50.

<sup>9</sup> Cf. G. Bateson, «Hacia una teoría de la esquizofrenia», *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1991, pp. 231-256.

<sup>10</sup> M. Delgado Ruiz, *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Península, Barcelona, 1986.

concitada, cuya condición pseudosilvestre –consecuencia en realidad de una estimulación cultural– habría de servir enseguida como el factor que impulsara a los sujetos a entrar en el juego de su propia domesticación, una domesticación que culminaba en el sacrificio y la conversión en energía social de aquella potencia engañosamente presentada, en principio, como caótica. El tratamiento ritual que merece el toro bravo podía contemplarse así como manteniendo una relación de equivalencia con el trato cultural que recibe la masculinidad humana, tal y como los propios varones –autopensándose en tanto que víctimas– la interpretan. De una manera parecida a cómo señalaba María Cátedra<sup>11</sup> que sucedía con las vacas, empleadas como metáforas vivientes de las virtudes que cabe esperar de la mujer vaqueira, el toro es depositario simbólico de los valores fisiológicos y morales que se consideran deseables en un varón : bravura, casta, entereza, agresividad al tiempo que nobleza, poderío, pujanza, potencia sexual, amor por la libertad, generosidad, virilidad, apasionamiento, estampa, raza, individualismo... pero también seriedad, sentido, etc. Ocurría, pero, que una ironía cultural hacía que esa bestia emblemática hubiera de resultar trágicamente asesinada en una acción ritual que se representa bajo los auspicios de la sociedad entera y cuyo desencadenante último era precisamente aquel conjunto de cualidades axiomáticas que la misma comunidad que ordenaba su muerte había antes exaltado.

Tenemos, así pues, que el asunto que centra las manipulaciones rituales de toros sería en gran medida el del destino socialmente deparado a los instintos sexuales, en particular a los masculinos. En principio esto podría ser puesto en relación con los supuestos ampliamente asumidos desde Freud y sus vulgarizaciones, según los cuales es el sometimiento cultural de los impulsos eróticos lo que hacía posible la vida social humana. Esa visión reduccionista escamotearía el hecho de que la problematización en esos términos de las relaciones entre naturaleza y cultura, lejos de constituir una constante humana universal, sería más bien propia de un discurso inseparable del proceso de modernización, asociado a lo que Michel Foucault y otros han conceptualizado como invención de la sexualidad.<sup>12</sup> Precisamente es la relación entre fiestas con toros e ideologías modernas sobre la sexualidad lo que descalificaría los supuestos que imaginan las fiestas con toros como restos de «ancestrales ritos», ajenos e incluso incompatibles con la civilización moderna. Bien al contrario, esa constancia pondría de manifiesto como las fiestas taurinas –y muy en particular el modelo o referente directo de todas ellas, la corrida convencional– son ritos cuya función está directamente asociada a la divulgación de ideas modernas sobre las relaciones de género.

En esa dirección es interesante la hipótesis sostenida por Enrique Gil Calvo,<sup>13</sup> según la cual el toreo funcionaría como una instancia pedagógica modernizadora, lo que en cierta manera ya estaba presente en las lecturas que ponían en relación la aparición de la tauromaquia formalizada y las preocupaciones racionalizadoras de la Ilustración. Aplicando este tipo de intuiciones a la presunción de que las fiestas con toros eran metáforas

---

<sup>11</sup> M. Cátedra, «*Bendito y maldito. Categorías de clasificación en el universo vaqueiro*», *Cuadernos del Norte*, 35 (enero-febrero, 1986), pp. 70-85.

<sup>12</sup> Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1987.

<sup>13</sup> E. Gil Calvo, *Función de toros*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.

relativas a la división simbólica de los sexos, lo que obtendríamos es la percepción de que, también en ese campo, el discurso detectable en las corridas de toros –y todas las fiestas con ellas emparentadas conceptualmente– sería inequívocamente moderno y modernizador. Esto sería así, en primer lugar, porque la alegoría taurina del destino trágico de la virilidad no constituiría sino una variante de la *fatalidad de lo natural* –la «naturaleza desgraciada»– que tanto preocupa a cierta Ilustración –Rousseau, Diderot–, y, luego, porque lo que en esas fiestas se dice a propósito de la jerarquía de los sexos y los códigos que deben regir las relaciones entre ellos sería, en esencia, nucleado a partir de las concepciones modernas sobre el tema.

Partiendo del supuesto interpretativo de que existe una correspondencia en clave tauromáquica de la diferenciación social de los sexos, la corrida convencional mantendría al toro desempeñando su papel en tanto que representación de la masculinidad, tal y como su estatución simbólica en casi todas las culturas en que es usado ritualmente establece, mientras que el torero figuraría la irrupción de un elemento hasta entonces ausente en las celebraciones taurinas como es el de lo femenino. Esto implica que la puesta en escena de la corrida convencional está desplegando un imaginario relativo al tipo de negociaciones que hombres y mujeres deben establecer en torno o a partir de su propia sexualidad. Esta conceptualización acerca de cómo debe ser la relación entre los géneros se inscribe en un sistema de representación –masculino, por descontado– en el que el instinto sexual es pensado como una suerte de energía natural disponible que debía ser administrada y reconducida hacia el matrimonio, para hacer de ella el combustible de la reproducción social y la felicidad conyugal.

El toreo convencional plantea sus términos de rerritualización del juego con el toro respecto de fórmulas anteriores al mismo ritmo que aparece en escena una forma diferente de pensar los hombres a las mujeres, y simultáneamente a la asunción 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*, por mucho que eventualmente calle. Dicho de otra forma, la creación de la nueva modalidad de toreo tuvo que suponer una puesta al día en la pedagogía 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, siempre en el marco general de una nueva tensión entre naturaleza y cultura.

Tal proceso de domeñamiento de ese nuevo artefacto conceptual que serán a partir de ese momento en torno al XVI –culminando a lo largo de la segunda mitad del XVIII– los *instintos* ha estado en el centro de interés de una tradición intelectual preocupada por la génesis de las categorías –Nietzsche, Weber, Bataille, Foucault, Elias, Luhmann, etc. Una de las conclusiones de ese tipo de atención ha sido la de señalar la importancia del 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, y que se asocia con el apremio por imponer un autocontrol en la totalidad de expresiones vitales, que ejecute el triunfo de la Razón sobre el caos

instintivo que conspira siempre *desde dentro*.<sup>14</sup> Se recuperaba de este modo la herencia estoica, recogida ya por la moral renacentista, de la razón humana como viable sólo a partir de la tranquilización y dominio de las propias apetencias carnales, sometidas ahora a una constante vigilancia puesto que es en ellas –es decir en el interior mismo de los individuos, en sus pulsiones– dónde cabe hallar las causas de las conductas antisociales. El individuo queda, a partir de ese momento que representan el pensamiento de Hobbes, Vives o Maquiavelo, directamente comprometido con la realización de los valores sociales, *responsabilizado*, puesto que es de cada cuál –de su *dominio de sí*– que depende la victoria sobre los impulsos internos execrables que harían imposible la vida en sociedad.<sup>15</sup> Los instintos son asociados entonces no a la naturaleza, sino a una patología del alma, una distorsión que puede impedir la realización de esa auténtica naturalidad que –por la propia inspiración divina que la funda– el ser humano encuentra en su propia razón. 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. A recordar cómo 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 al 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 Zuinglio y Calvino habían propiciado.<sup>16</sup>

Es en ese marco de reeducación generalizada de las masas europeas en la necesidad de autodomínio sobre los instintos donde se producen los grandes cambios en el campo de las pasiones, 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 ha sido situada por algunos autores<sup>17</sup> como requisito básico para el conocimiento de la génesis del capitalismo, e implicó la aparición de comportamientos y ánimos inéditos que obtenían 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. Un modelo concebido para reproducir escénicamente la estructura axiomática de una determinada parcela de lo social, pero también para constituirse en organizadora y suscitadora de los propios comportamientos adecuados a una nueva gramática relacional entre los sexos. Algo que, por cierto, ya apuntaba Le Roy Ladurie para el caso de la literatura, cuando afirmaba que

---

<sup>14</sup> Norbert Elias ha escrito sobre esta cuestión obras indispensables, como *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1987.

<sup>15</sup> M. Calvo García, *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre. Genealogía de la hermenéutica moderna del control social*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1989, pp. 37-42.

<sup>16</sup> Un par de textos interesantes sobre este asunto, ambos de J. Varela : *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1983 y «De las reglas de urbanidad a la ritualización y domesticación de las pulsiones», en F. Savater, ed., *Filosofía y sexualidad*, Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 73-91.

<sup>17</sup> Por ejemplo, W. Sombart, *Lujo y capitalismo*, Alianza, Madrid, 1979.

ésta «no es imitativa de la existencia social, sino normativa respecto de ésta y correlacionada con ella».<sup>18</sup>

Es precisamente en ese momento, los últimos decenios del Siglo de las Luces, donde aparece generalizándose ese estilo relacional entre los sexos que es fácil reconocer espectacularizado en el toreo convencional. Es en ese momento en que empieza a desaparecer el matrimonio convenido, que es sustituido por la boda fundada en la libre elección propiciada por el *amor*—un valor hasta entonces considerado ajeno o incluso contrario a la institución marital—, consecuencia de cambios estructurales profundos en el papel de las familias en la sociedad.<sup>19</sup> De ellos derivarían factores como la creciente psicologización y personalización de esas relaciones y las ideas sobre la «utilidad» de las pasiones como materia prima de los intercambios entre los sexos, así como la conceptualización de los impulsos eróticos como resorte fundamental de la semántica amorosa: las nociones relativas al instinto sexual como una fuerza necesitada de control y consenso; la urgencia por acabar *con* aquel «temperamento oscilante» —empleando la expresión que acuñó Huizinga en *El otoño de la Edad Media*— de personas y multitudes que había caracterizado los periodos históricos anteriores, y frente a la que se levanta la exigencia de mayor firmeza en los sentimientos; la estatución del matrimonio como el lugar donde liberar el empuje de la voluptuosidad, y del amor como una cosa esencialmente de dos, con respecto a la que se finje socialmente el respeto a la privacidad; la relación amorosa como un ámbito en el que los jóvenes ponen a prueba la verdad de sus sentimientos; la preocupación por la procesualidad y la secuencialización de la dialéctica amorosa, como parte de una atención nueva por la temporalidad y, en especial, por la cuestión del aplazamiento sexual como estrategia amorosa que prepara para el matrimonio;<sup>20</sup> la priorización de la idea de exclusividad que exige para cada relación amorosa un nuevo comienzo... Todos estos elementos ideológicos *están* en la corrida, si es que no *son* la corrida misma, incluyendo esa singularización de las figuras del toro y del torero que se oponía al carácter tumultuoso de las tauromaquías no convencionalizadas y que tanto tiene que ver con la percepción de la peculiaridad y la incomparabilidad de los amantes.

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 se tratase de 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, dominio en el que la instintividad deberá quedar al final del proceso «acuartelada», por emplear la expresión de Luhmann.<sup>21</sup> Esto es, se habla aquí de lo que no deja de ser sino una protocolización del carácter *útil* de las pasiones debidamente gobernadas. Es

---

<sup>18</sup> E. Le Roy Ladurie, *L'Argent, l'amour et la mort en pays d'oc*, París, 1980, p.276.

<sup>19</sup> Nada que añadir a lo resumido por F. Lebrun y A. Burguière en «La Europa de la primera modernidad», en A. Burguière, Ch.Klapish, M.Segalen y F.Zonabend, dirs., *Historia de la familia*, Alianza, Madrid, 1988, vol.II, pp.19-162.

<sup>20</sup> En las respuestas de los consultorios sentimentales tan de moda en cierta prensa sentimental de la Inglaterra, a principios del siglo XVIII, podían leerse cosas como: «La pasión debiera enraizarse muy profundamente y robustecerse antes de conducir al matrimonio. Un largo periodo de espera, fija la idea en el espíritu y nos acostumbra al afecto por la persona amada». (de un *The Spectator* de 1711, cit. por E.S.Turner, *Historia de la galantería*, Luis de Caralt, Barcelona, 1977, p.86).

<sup>21</sup> N.Luhmann, *El amor como pasión*, Península, Barcelona, 1985, p. 128.

en este marco que cobra dimensión el tema de las maniobras del cálculo que el matador lleva a cabo como una representación de la virtud en tanto que fórmula preservativa del exceso de voluptuosidad, es decir de la defensa virtuosa que la mujer hace de su virginidad, no porque le preocupe ésta –como el lugar común daría a suponer–, sino porque, como indica Luhmann de nuevo, «teme llegar a ser desgraciada por la inconstancia del hombre». Sigue Luhmann enseguida, en una descripción de ese modelo amoroso del XVIII que tanta relación cabe atribuirle con la estructura cultural que implica nuestra corrida: «[La mujer] se encuentra expuesta no sólo a la diferencia entre una seducción sincera y una insincera, sino que además se ve envuelta en una especie de autoseducción, puesto que defiende los intereses de su virtud pero, al mismo tiempo, tiene que hacerle el juego a su seductor».<sup>22</sup>

Pero si la tauromaquia recibe del proceso de modernización el encargo de dramatizar ritualmente la semantización de la nueva relación amorosa, 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 a los cambios que se están produciendo en el mismo momento histórico en que se produce la normativización de las fiestas con toros, cambios dependientes de la construcción por parte de la burguesía de una división inédita entre lo público y lo privado y la irrupción de conceptos nuevos como el de *intimididad*, todo ello asociado a su vez de un modelo ideológico de familia afín a necesidades productivas igualmente nuevas. Ese en ese marco que se produce los señalados cambios estratégicos en el papel que se asigna a la mujer –concebida ahora ante todo como esposa y madre–, así como a sus representaciones. En orden a iluminar esta cuestión cabe remitirse a los trabajos que –como el de Edmund Leites sobre la aparición del modelo de femineidad virtuosa y atemperadora de los instintos masculinos–<sup>23</sup> han estudiado pormenorizadamente las condiciones de aparición de un nuevo concepto de mujer, que el puritanismo y su laicización ilustrada acuña y expande por toda la Europa del Siglo de las Luces.

Lo que estos estudios muestran es cómo, a partir de la década de 1740, y de la mano de la nueva femineidad que engendran las ideologías puritanas, irrumpe en el campo de las representaciones una imagen de la mujer que, a diferencia de la medieval –a la que se la atribuía ser el depósito de la lasciva–, se interesa poco por el sexo y es portadora de civilización y de una ética más elevada, mientras que el varón pasa a ser perfilado 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 hacen de éstas 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 asexualidad. Fácil es ver en esos argumentos ideológicos el sustrato de lo que lo que acontece entre toro y torero en la plaza, entendido, de acuerdo con la

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>23</sup> Sobre todo E. Leites, *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

interpretación propuesta en *De la muerte de un dios*,<sup>24</sup> 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.

La 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 considerar ya como ampliamente 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 y motora en el XVIII, y fue allí dónde se produjo preferentemente y dónde se aceleró la gran revolución sexual puritana cuyos efectos en el comportamiento amoroso alcanzan, ya de forma generalizada y exenta de cuestionamiento, hasta el momento actual. No se olvide que el asunto al que aquí estamos otorgando un lugar preferente, el de las relaciones entre amor y matrimonio, en el sentido de la unión conyugal como asociación monógama basada en los sentimientos mutuos, es proclamado por primera vez en Inglaterra ya finales del XVI, con expresiones tan sobresalientes como la del propio teatro de Shakespeare. Y lo mismo podría decirse de la idea de que el enamoramiento permite que se lleve a cabo legítimamente la experiencia de la relación carnal entre los amantes. Desde Inglaterra, esta nueva moral acerca de las pasiones amorosas llega a trastocar paulatinamente las ideas al respecto en toda Europa, y lo hace en el siglo XVIII sobre todo por medio de una literatura fuertemente centrada en los temas del sentimiento y la virtud femenina como factores estratégicos de culturización y desnaturalización.

Un género literario, la novela amorosa, inaugurado con la *Pamela o la virtud recompensada*, de Samuel Richardson, desarrolló inmejorablemente el espíritu de aquel público burgués tan determinado por las versiones de Bullinger y Beza de la Biblia, que ahora se agrupaba en las distintas denominaciones en que se había fragmentado el calvinismo inglés. Sus obras, abundantemente recomendadas por los predicadores, no eran más que novelitas ejemplarizantes, hechas de sentimientos y subjetividades más bien vulgares.<sup>25</sup> Se trata de aquel prerromanticismo inglés que tanto influyera en Goethe o Rousseau, en que se la cuestión del *mutual love* pasa al centro de la literatura, como ocurre también con la figura de la mujer suave y delicada que encuentra su plenitud humana en el matrimonio, al que accede, por encima de las diferencias sociales de su amado, gracias al estímulo de la libidinosidad masculina y el simultáneo autocultivo de la virtud femenina. Vemos ahí como se plantean situaciones asociadas a la profesionalización de la mujer en tanto que tal, esto es de la idea de que la mujer podía alcanzar modalidades de éxito –básicamente en los terrenos del amor y el matrimonio– a partir de su pureza, al tiempo que se proclamaba que la decencia podía ser un medio para un fin. Precisamente era ese el juego relacional que imponía el torero al toro, una idea que ya estaba recogida de algún modo en las

---

<sup>24</sup> Delgado, *De la muerte...*, pp. 61-196.

<sup>25</sup> N. Armstrong, “Estrategias de autoproducción: *Pamela*”, en *Deseo y ficción doméstica*, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 136-163.

prácticas galantes del rococó español, como aquel célebre baile -la «contradanza del marido»-, en la que los hombres debían irrumpir violentamente en la sala imitando la acometida de los toros en la plaza contra las damas.<sup>26</sup>

Las ficciones tipo *Pamela* hablaban básicamente de lo perentorio de una reforma en las relaciones entre los sexos, a partir sobre todo de la reconversión de los protocolos de cortejo. Para ello, se hace irrumpir en el orden de las representaciones al personaje de la mujer doméstica, con cualidades psicológicas y un autocontrol interesado del propio comportamiento que hacen de ella el factor estratégico en orden a reconducir las desordenadas pasiones masculinas hacia el amor y, desde él, al matrimonio monogámico heterosexual. O, repitiéndolo de otro modo, el argumento central de esta literatura puritana es el de cómo la mujer consigue convertir la agresividad instintiva de los varones en esa materia prima de la familia moderna, lo que Nancy Armstrong llama, refiriéndose precisamente a las aventuras amorosas de Pamela y Mr. B., «amor de clase media».<sup>27</sup> En efecto, la pugna masculina por conquistar el cuerpo femenino y el poder de no consentir en ello de las heroínas, un tema tan común en la literatura amorosa de la segunda mitad del XVIII, es dramáticamente idéntico –al menos según mi interpretación– a la historia que se cuenta en los ruidos y su clave argumental reside siempre en la capacidad del elemento femenino en autorepresentarse atractivamente, ofreciendo algo que sólo habrá de concederse tras la mediación de un contrato mediante el que el varón promete autocontrolarse y aceptar el refugio para sus instintos que el hogar le brinda.

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 de intentar violarla, comprende que la única forma de hacerla suya es proponeniéndole matrimonio, a lo que la muchacha, 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. En la obra de Richardson, la analogía taurina es explícita. Para subrayar 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 –Mr. B–, del que se dice que «ya ha atacado a la pobre cocinera». En primer lugar, Pamela –que no tienen inconveniente en reconocer 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 la presunta bestia no era otra cosa que «una pobre vaca»<sup>28</sup> a la que resulta bien fácil someter.

En apariencia, esta concepción de la mujer como agente socialmente encargado de atraer hacia el hogar la energía desordenada de los instintos masculinos, y hacerlo mediante las técnicas de seducción y engaño supuestamente propias de su género, se sitúa entre las concepciones que, a nivel

---

<sup>26</sup> Cf C. Martín Gaité, *Usos amorosos del dieciocho en España*, Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 40-2.

<sup>27</sup> Armstrong, *op. cit.* p. 19.

<sup>28</sup> Lo que, por cierto, se adecúa a la perfección a la celebrada tesis de mi admirado maestro Julian Pitt-Rivers, acerca del proceso de cambio de sexo a que el ritual de la corrida somete al toro hasta convertirlo, en efecto, en una “inofensiva vaca” (Cf. “el sacrificio del toro”, *Revista de Occidente*, 36 (mayo 1984), pp. 27-49.

prácticamente universal, distribuyen las diferencias sexuales en clave de enfrentamiento naturaleza-cultura. Como ha señalado Sherry B. Ortner<sup>29</sup> en un celebrado artículo, la recurrente asignación a la mujer de roles empíricos o simbólicos asociados a lo que se supone que es el campo de la naturaleza, podría ser contemplado como el origen de todas las asimetrías que, siempre y en todos sitios, la han perjudicado.

La manera como el papel de la mujer en el universo simbólico descrito vendría a confirmar ese principio enunciado por Ortner podría merecer dos interpretaciones. Por una parte, se podría entender que la mujer deviene operadora del tránsito de una virilidad *cruda* a una virilidad *cocida*, por emplear el conocido símil de Lévi-Strauss, de manera que, excepcionalmente, la mujer parecería colocarse del lado de la cultura y el hombre del de la naturaleza. El que las mujeres sean representadas como trascendiendo más el ámbito de la naturaleza que los varones es, en cualquier caso, y como la propia Ortner<sup>30</sup> señala, relativo, puesto que las tareas socializadoras asociadas al cuidado de los niños y al campo alegórico de la cocina, consistentes en transformar lo bruto en elaborado ya la habían situado a la mujer en labores de intermediación entre cultura y naturaleza, consistentes siempre en producir miembros de la comunidad adecuadamente socializados. Esa posición ambigua entre naturaleza y cultura, lejos de redimir a la mujer de la condena a la marginación y la subordinación que la afecta, todavía añade más razones ideológicas al lugar subalterno a que se la destina, razones que ahora, además y por causa de su ambivalencia clasificatoria, la convierten en fuente de contaminación y de peligros simbólicos.

Esta lectura podría modificarse, aunque sin variar sus conclusiones, a la luz de lo que Richard Sennet<sup>31</sup> ha planteado en relación con las concepciones que empezaron a circular en el siglo XIX acerca del hogar, que lo verían no una negación de la naturaleza, sino el único lugar en el que ésta podía existir en plenitud, legítimamente y a salvo de una esfera de la *cultura* asociada a la de la vida en la calle. La dicotomía *cultura-naturaleza* se mostraba así como idéntica a la de *público-privado*, en tanto era en la vida privada dónde podía realizarse una naturaleza humana que una parte de la Ilustración y el romanticismo después habían contribuido a exaltar. De igual modo que, como ha recordado Dolores Juliano,<sup>32</sup> el pensamiento moderno, inspirándose en el modelo que Cicerón y los estoícos le habían prestado, establecería que la racionalización no podía ser colocada del lado de la *cultura*, puesto que «la racionalidad es la ley misma de la natural y no una construcción cultural». En ese contexto conceptual, la pasión sexual sería legítima sólo si aceptaba someterse a los códigos familiares del amor, según una ideología que veíamos cómo empezaba a concebirse a mediados del XVIII y se democratizaba en el XIX. Si la apreciación de Sennet fuera correcta la mujer no intervendría como transformadora de la natural en cultural, sino en una dinámica de conducción de lo natural a lo que la sociedad moderna concebía como su reserva natural, la familia. En cualquiera de los casos, la asignación de un poder social *imaginario* a las mujeres por parte de la ideología

---

<sup>29</sup> S.B. Ortner, «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?», en K. Young y O. Harris, eds., *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1974, pp. 109-131.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 128-129.

<sup>31</sup> R. Sennet, *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1978, pp. 115-135.

<sup>32</sup> D. Juliano, *El juego de las astucias*, Horas, Madrid, 1992, p. 106.

cultural vendría a justificar una vez más su desvalorización y, paradójicamente si se quiere, su marginación respecto de cualquier instancia de poder social *real*.

### 3. «Lo que hay que tener».

Ahora bien, todo ese uso del toro de lidia como complejo alegórico del destino social reservado a los jóvenes varones, imaginándose a sí mismos como víctimas de una instintividad concitada por la propia cultura, es posible sólo a partir de aquel trato paradójico antes aludido, consistente en domesticar a un ser para que no parezca domesticado y, todavía más, para que encarne una metáfora perfecta de la instintividad masculina en libertad, y todo ello para acabar siendo sacrificado no a pesar, sino como consecuencia de esos valores que representa. Ese tratamiento esquizofrénico es posible sólo a partir de una manipulación que es doblemente anatómica y semántica. Repitamos, en primer lugar, que el toro, así como cualquiera de sus sucedáneos rituales –incluyendo sus simulacros humanos, las *vaquillas*–, es un *símbolo dominante*, es decir un símbolo recurrentemente usado en los protocolos rito-festivos de una amplia región cultural, en este caso la constituída por las sociedades hispánicas.

Para establecer ese valor al mismo ritual y social que se asigna a los toros bravos debería hacerse notar que, volviendo a la tipología de Turner, su *polo fisiológico* subraya una condición instintualmente poderosa, que es de donde procede su *salvajidad* o bravura y lo que le permite a ese animal aparecer tan recurrentemente asociado a la ultramasculinidad, y no sólo en las culturas ibéricas. Ese valor simbólico viene dado porque, a diferencia de lo que ocurre con otros bóvidos destinados a la labranza, al tiro o a la alimentación, no ha sido castrado, o que, a diferencia de lo que ocurre con los bóvidos sementales, su virilidad carece de aplicación instrumental. Su domesticación consiste precisamente en no amputarle sus genitales, manteniendo así la cualidad de la fiereza como clave de su falsa naturalidad. Nos referimos, así pues, a animales que representan lo salvaje no, como los del circo o las piezas de caza, de la mano de su carácter de *capturados*, sino por haber sido la consecuencia de una cría especializada. El lenguaje reconoce esa distinción y separa para ello radicalmente lo que en español es un *toro* de lo que es un *buey*, de forma tal que uno adquiere su singularidad, en tanto que simbolizador, por la forma como se opone al otro : un *toro* no es otra cosa en realidad que un *buey no emasculado*, de igual manera que un *buey* no deja de ser sino un *toro emasculado*.

En otras lenguas también puede quedar testimoniada esa especie de doble rostro fisiológico del bóvido europeo, consecuencia de lo que se hace con sus testículos durante el proceso zootécnico a que se le somete, aunque es muy probable que el referente de las corridas de toros españolas haya sido estratégico en orden a enfatizar un antagonismo semántico seguramente inexistente o débil con anterioridad o en otros contextos. De este modo, en francés, el *taureau* se incorpora para aludir al animal objeto de lidia en la plaza y únicamente como elemento de la corrida, así como para designar a un joven vigoroso y al toro destinado a fines de reproducción de la especie, destinándose la voz *boeuf* para los bóvidos en general. En italiano ocurre algo parecido con la oposición *bue-toro*.

Una especie de zoonacionalismo hizo que el toro bravo fuera presentado en España como una auténtica especie autóctona –el *bos taurus ibericus*– presunto descendiente directo del mítico uro. Ortega y Gasset le dedicó incluso todo un ensayo al asunto, en el que se decían cosas como que «la variedad vacuna dotada de bravura es una especie zoológica arcaica que se ha perennizado en España, cuando desde muchos siglos antes había desaparecido

de todo el mundo».<sup>33</sup> Los diccionarios modernos renuncian a esa supuesta singularidad nacional y reducen el toro a ser la variante adulta y no castrada de lo que es, junto con el *bos indicus*, una de las variantes del bóvido domesticado, el *bos taurus*, cuya hembra es la *vaca*, que de joven es *novillo* y al que si se le han amputado las gónadas se le llama *buey*. No se olvide, por lo demás, que en los Estados Unidos se opera idéntico desglose simultáneamente semántico y ritual, en la oposición *bull-box* y en el relieve que tal contraste recibe en los rodeos.<sup>34</sup> En Cataluña la diferencia existe, aunque más matizada. El *brau* o *toro* es el animal que protagoniza las corridas convencionales, mientras que *bou* sirve para designar indistintamente a la totalidad de bóvidos, castrados o no, de manera que las fiestas no convencionales con toros son llamadas *corre-bous*, de igual modo como los cosos pueden ser denominados *places de bous*. El diferencial semántico se puede, no obstante, establecer añadiéndole a *bou* el adjetivo *brau*, «bravo», con lo que se le distingue del *bou manso*, o «buey manso».

La paradoja semántica que implica reconocer que existen «bueyes bravos» es, en el fondo, idéntica a la que en la corrida recoge la figura posible del *toro manso*. Que una de las reses que han de lidiarse «salga mansa» constituye una irregularidad ritual que hasta 1950 conllevaba el castigo ritual del animal transgresor, al que se le clavaban en otra época banderillas de fuego, palos que incorporaban en su punta un pequeño explosivo. El toro manso es identificado por el aficionado porque, empleando el lenguaje taurino, se frena en el capote, embiste con las manos por delante y mete el pecho antes que la cabeza. Arrolla sin fijeza y raras veces se revuelve. Estas manifestaciones de descastamiento van acompañadas de frecuentes huídas a tablas. Se opera, a partir de esa potencial actitud cobarde de ciertos toros, una taxonomía que le reconoce al morlaco que es objeto de lidia convencional tres calificaciones posibles: la deseable de *bravo*, la indeseable de *manso* y la intermedia de *desigual*. Esto es importante, puesto que revela que la distinción entre animales buenos para significar ritualmente y malos para significar ritualmente sólo en apariencia es en exclusiva fisiológica y basada en la presencia o no de órganos genitales. Ante todo, es comportamental.

En efecto, la mansedumbre y la bravura no son sólo categorías obtenibles mediante la amputación o no de los atributos sexuales, sino que requieren una cierta actitud en la fase liminal del rito, actitud que, de no darse, hace irrelevante que el animal conserve o no su capacidad sexual. Esto es lo que permite que, en La Camarga francesa, animales castrados como los *cocardiers* reciban el estatuto de «bravos» a partir de un desplazamiento de su genitalidad de su zona natural – de donde han sido eliminados para aumentar la velocidad en la carrera del animal– a la testuz, de la que ahora cuelgan escarapelas, elocuentemente llamadas *attributes*, que los *raseleurs* deben arrebatarse a la bestia.<sup>35</sup> Se repite aquí la lógica de la traslación de la zona genital a la cabeza que rige en ese eufemismo ritual que es la amputación como trofeos de las orejas o el rabo de los animales que mueren en las corridas comerciales. De ahí que la paradoja de que

---

<sup>33</sup> J. Ortega y Gasset, *Los toros y la caza*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

<sup>34</sup> E.A. Lawrence, *Rodeo*, Altea, Barcelona, 1989, pp. 231-236.

<sup>35</sup> Cf. F. Saumade, *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, París, 1994, p. 83. También E. Désvaux y F. Saumade, «Relativiser le sacrifice ou le quadrant tauromachique», *Gradhiva*, 16 (1994), pp. 79-84, y F. Saumade, «L'élevage du taureau de combat : du héros au mythe. Essai d'anthropologie comparée», *L'Homme*, 136 (oct.-dic. 1995), pp. 35-51.

el *biòu* occitano se homologue con el toro bravo español a partir de su emasculación, puesto que los valores viriles cuya alegoría se pretende continúan vivos en la bravura metafórica del animal : perder los genitales es lo que le permite representar la genitalidad.

Por lo demás, existen ejemplares de bóvido domesticado que no reciben ese tratamiento especial que da lugar a lo que se ha llamado *tauromaquias*. Preservar los testículos de los bóvidos machos puede tener un sentido no expresivo, sino plenamente instrumental. De hecho, de un *toro*, un *brau* o un *bull* deberíamos decir que son animales no-castrados destinados a centrar en torno suyo determinados protocolos simbólicos, puesto que existen bóvidos machos no emasculados que tienen un uso igualmente práctico-empírico como reproductores. Me refiero a los *sementales*, *llavorers*, *stalloni* o *bulls for service*, animales cuya potencia genética es destinada a funciones que no son de índole ritual. En ese sentido el toro bravo se opone simbólicamente no sólo al buey –toro sin sexualidad–, sino también al semental –toro con sexualidad reproductiva–, contraste que aparece al servicio del valor del primero como metáfora de la institinvidad libre e improductiva, opuesta a las circunstancias vitales –pensadas como equivalentes– del castrado –sexualidad amputada– y del marido –sexualidad domesticada. Si la castración puede –como veíamos en el caso del *biòu* camargués– convertir metafóricamente a un *buey en toro*, la hipervirilidad del semental hace devenir metafóricamente a un *toro en buey*.

La eficacia denotativa del toro, en tanto que objeto privilegiado por una extraordinaria atención cultural, viene dada, así pues, por la presencia de sus testículos, determinante fisiológico no tanto de su fertilidad, como de la ferocidad y valentía con que se espera que acometa a aquellos con quienes se enfrenta. En todos los casos la diferencia reside en *tener cojones* o *no tener cojones*, un asunto que en las culturas hispánicas merece un lugar bien central en la autoestima de las personas del género masculino y en la valoración que se asigna a sus acciones. El uso coloquial que se hace de las expresiones mediante las cuales son designados los testículos establece algo más que el nombre de un órgano corporal. Los *huevos* o los *cojones* es algo a lo que se alude de continuo para hacer alusión al poder de hacer algo que se entiende les corresponde como varones, como tener coraje o imponer una determinada voluntad sin necesidad de justificarla. Hacer lo que fuere *por cojones*, *poner los cojones encima de la mesa*, *echarle huevos* a algo, *tener huevos* para llevar a cabo alguna actuación, calificar algo como *cojonudo*, son expresiones empleadas en cualquier momento para tipificar positivamente no importa qué cosa, persona o acto. Estas expresiones alusivas a los testículos sirven para designar lo que un «macho» puede o debe hacer para no defraudar las expectativas que corresponden socialmente a su condición de tal.<sup>36</sup> Ser «hombre» implica que, en un momento dado, algo puede hacerse porque su autoridad no puede ser desacatada ni contrariada, sin requerir explicaciones, *porque le sale de las pelotas*. Los sentimientos de inseguridad o de vulnerabilidad se asocian a su vez con alteraciones que afectan a los testículos : *estar acojonado*, *tener los cojones por corbata*, etc. Cuando un hombre está al límite de su capacidad de aguantar una situación que le disgusta, la expresión adecuada es *estoy hasta los huevos*, de igual manera que para significar una

---

<sup>36</sup> Stanley Brandes se ha referido a esta suerte de *testiculocentrismo* que afecta a sociedades como la andaluza : *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 118-121.

situación de hartazgo la expresión indicada suele ser *estar hasta los huevos*. *No tener cojones* es, en cualquier caso, una de las peores descalificaciones que se le puede dirigir a un varón.

La atención focalizadora prestada a los testículos de los bóvidos machos es consecuente a tal preocupación por, como se dice con frecuencia en las culturas ibéricas, *tener lo que hay que tener, tenerlos bien puestos o tenerlos en su sitio*. Porque alegoriza a la propia masculinidad pseudo-indomesticada, lo que se hace con las gónadas del toro es nodal, puesto que es de tales apéndices que depende todo el prestigio cultural del toro y su valor de símbolo dominante en la cultura. En multitud de fiestas populares, el momento culminante es el de, una vez sacrificada la res, apoderarse los mozos de sus testículos y mostrarlos como un premio. De hecho, la amputación ritual de las orejas o del rabo del animal muerto en la lidia convencional no es sino la expresión dulcificada de esa misma operación de arrebatarse al toro el símbolo físico de su peligrosidad social y el atributo que ha justificado su consideración trágico-ritual por parte de la comunidad.

En ese mismo campo semántico que constituyen los costumbrarios, y en paralelo a lo anterior, la boda es representada con frecuencia en los costumbrarios ibéricos como un acto de castración que convertía un joven varonil y poderoso en un individuo subordinado a una supuesta autoridad femenina en la esfera privada. La idea de asimilar al individuo varón que culmina con su matrimonio el proceso de socialización-domesticación de su virilidad –pasando bruscamente de la exaltación a la renuncia, a la manera como ocurre con los toros que real o simuladamente se castran en las fiestas populares–, con un buey, es algo que el propio rito nupcial explicitaba en la operación llamada «de colocar el yugo», en la que el sacerdote colocaba el velo de la novia sobre los hombros del contrayente. Las canciones de boda recogen ese símil. Así, las muchachas leonesas cantaban en las fiestas nupciales:

*Ya te pusieron el yugo,  
ya te ataron los cornales.  
¡no te libras del infierno,  
ni aunque tu suegra te ampare!*

*Ya te pusieron el yugo,  
ya te ataron la jamosta,  
¡No te podrás escapar  
ni aunque te pique la mosca!*<sup>37</sup>

En una canción tradicional de bodas santanderina, se dice también:

*Ya te van a poner, niño,  
el yugo de la humildad,  
recíbelo con cariño,*

---

<sup>37</sup> F. González Largo, «Escenas costumbristas de la montaña leonesa», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXV (1969), p. 350.

*pues fue tu voluntad.*<sup>38</sup>

La homologación de los hombres casados con toros castrados, se puede ver reconocida en tradiciones como las de uncir a dos mozos vestidos de bueyes a un arado conducido por otro muchacho, en este caso travestido con ropas femeninas. En la zona de Astorga y la Maragatería eran llamados estos ritos de *zamarrones* y se llevaban a cabo con motivo de casamientos.<sup>39</sup> En Asturias este tipo de prácticas eran denominadas de *guirros*.<sup>40</sup> En Cataluña, todavía hoy pueden oírse a una mujer referirse a su esposo como *el meu manso*, de igual modo que a la mujer con autoridad sobre un marido débil se la llamaba *vaca*.<sup>41</sup> Existen prácticas análogas a las antes descritas, como la *llaurada dels bous* que tenía lugar en la Vall de Boí con motivo de las fiestas de Carnaval.<sup>42</sup>

Estos ejemplos de uso metafóricos de bueyes o de sucedáneos para significar la «domesticación marital» y la imaginada subordinación de los varones casados al despotismo de sus esposas, deben ponerse en relación con la cualidad significadora de los bóvidos castrados para representar el resultado de la manipulación festiva o ritual de que es objeto el toro. Podría decirse que lo que el animal lidiado experimenta metafóricamente es un proceso de transformación que va reconvirtiendo su fuerza física -de la que la presencia de los testículos es a un tiempo clave biológica y alegórica- en docilidad, hasta hacer de él un animal que, porque ha sido real o simuladamente castrado, puede constituirse en signo del mismo fracaso instintual a que los varones se consideran condenados por la sociedad y su instrumento, la mujer.

Escribía Jean-Louis Durand, refiriéndose al sacrificio en la Grecia antigua: «El animal vivo procedentes de especies domésticas, ruminantes y porcinos esencialmente, y el cuerpo-troceado-para-ser-comido son tratados de acuerdo con un sistema de reglas que define el buen uso humano de la carne».<sup>43</sup> Parafraseando tal apreciación, podríamos decir que el tratamiento cultural que hace de un animal falsamente salvaje un animal virtualmente domesticado no es sólo una ilustración de un paso de lo crudo a lo cocido vivida como especialmente traumática para el transeunte, sino un tratado de las reglas y categorías que establecen el buen uso humano de los testículos, puesto que es esa parte del organismo la que centra cualquier organización ritual de tipo tauromáquico. Dicho de otra manera: no son tanto los toros como sus genitales lo que resultan «buenos para pensar». Podemos afirmar entonces que la artificial naturalidad a integrar se localiza, instala su capital, en la testicularidad, y que es esa testicularidad la que, mediante su adecuada manipulación metafórica, permite que una potencia esquizofrénicamente atizada para que se muestre insubordinada, se vea arrastrada por su propio impulso a aceptar la inevitabilidad de su disciplinamiento y, por último, de la dimisión irrevocable de su vitalidad.

---

<sup>38</sup> V. Sau, *Historia antropológica de la canción*, Picazo, Barcelona, 1972, p. 62.

<sup>39</sup> A. Alonso Garrote, *El dialecto vulgar leonés hablado en la Maragatería y Tierra de Astorga*, CSIC, Madrid, 1947.

<sup>40</sup> Cf. D. G.-Nuevo, «Guirros y zamarrones», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IV (1948), pp. 242-5.

<sup>41</sup> A. Griera, *Les sponsalles*, Gazeta de Vic, Vic, 1925.

<sup>42</sup> Cf. J. Amades, *Costumari català*, Salvat, Barcelona, vol. II, p. 210.

<sup>43</sup> J.-L. Durand, «Sacrifice et découpe en Grèce ancienne», *Anthropozoologica*, número especial, 1987, p. 275.

Es por ello que si el toro bravo o sus sucedáneos son puestos a significar públicamente la fuerza pseudo-caótica que hay que controlar primero, para hacer luego de ella un combustible social, los bueyes son colocados en la escena de las representaciones dramatizadas del orden social como paradigmas de la renuncia y la conformidad. No es casual que sean tantas veces bueyes los encargados de presidir, hasta no hace tanto, esos autohomenajes societarios que son las procesiones de Corpus, ni que los «milagros taurinos» consistan fundamentalmente en el prodigioso momento en que una santa o un santo convierten a un toro bravo en una bestia mansa, ni que sean tantas las imágenes marianas que en Cataluña hayan sido halladas por bueyes o aparezan con uno de ellos rendido a sus pies –las *Mares de Déu* del Tura, de Bellvitge, de Núria, etc. Las fiestas de toros, en cualquier caso, son sólo comprensibles porque en algún sitio los bueyes también pueden ser puestos a significar, más allá de la miseria de su condición estrictamente práctica, lo que hay después de la muerte del toro, el *más allá* elíptico del drama ritual de la inmolación que la comunidad exige constantemente del dios bestial.

Contemplaremos ahora un ejemplo de ese uso protocolario de bóvidos castrados, probablemente con el fin de significar, una vez más, el elogio y la derrota socialmente infringida a la masculinidad. Se trata, en este caso, no de un lugar central en la tragedia ritual, sino de un pequeño papel apenas sin relevancia aparente, pero que, atendido como merece, pone de manifiesto su aportación como refuerzo significador, por no decir de redundancia, del argumento social que la ceremonia vehicula.

#### 4. La festa del pi en Centelles.

Centelles es una población situada en la comarca de Osona, a unos cincuenta kilómetros de Barcelona. Cuenta en la actualidad con poco menos de 6.000 habitantes, la mayor parte de los cuales se emplean en los servicios y en una industria textil con amplia tradición en la zona. El momento más álgido de su calendario ceremonial es la celebración, en el marco del ciclo navideño, de la *festa del pi*, una práctica dendrolátrica con características ciertamente particulares, por mucho que sean observables numerosas conexiones con otros protocolos centrados en la sacralización de pináceas que se producen en toda Cataluña y, más allá, en toda la Península Ibérica –muchos *árboles mayos*, por ejemplo–, y que las costumbres actuales han acabado por generalizar de forma absoluta mediante la masiva difusión a nivel doméstico del culto a los abetos navideños.

La *festa del pi* ha permanecido en esencia invariada en su organización básica desde las primeras noticias que de ellas tenemos, localizadas en el siglo XVI. Es protagonizada por una organización masculina de la que los miembros son conocidos como *galejadors*. Actualmente forman parte de tal asociación hombres de todas las edades, a pesar de lo cual los testimonios escritos y orales dan cuenta de que hasta hace no demasiado era exclusiva de la juventud masculina. Hay que decir que los últimos años se han incorporado algunas mujeres al papel de *galejadors*, aunque su actuación es muy restringida y no acceden a ninguna de las tareas centrales de la ceremonia. Estas *galejadores* de hecho participan en una acción de travestismo ritual, en tanto se visten de varón y ocupan lugares en el proceso ritual que la tradición ha asignado siempre al género masculino. Hay que decir que los *galejadors* adoptan uniforme ceremonial: chaleco –eventualmente zamarra de lana–, camisa blanca, faja y lazo rojo y barretina. Su atributo principal son, pero, las escopetas y trabucos antiguos que disparan a lo largo de la ceremonia. Hoy por hoy, el número de *galejadors* que participan en la fiesta llega a los trescientos, pero hubo momentos críticos en los años 60 y 70 en que la tradición era mantenida con vida por apenas una decena de personas.

La celebración consta de distintas secuencias, siguiendo el típico esquema de rito de paso, en el que es un pino que hace las veces de iniciado que transita. La primera fase tiene lugar en la mañana del 26 de diciembre, día de San Esteban. Entonces, un grupo de *galejadors* salen en dirección a la zona boscosa que se extiende hacia el sudeste. Una vez allí, el piquete se dedica a buscar un pino que reúna ciertas condiciones de perfección, sobre todo por lo que hace a la ramada, que debe ser «redonda y frondosa»<sup>44</sup>. Escogido, el árbol es marcado con un tiro de escopeta, de manera que puede decirse que es literalmente fusilado, una percepción que puede ser tan explícita que uno de los cronistas de la fiesta habla de «herida» para aludir a la señal con que el árbol es distinguido.<sup>45</sup>

La jornada principal es la del 30 de diciembre. Los *galejadors* acuden armados a la misa primera que se celebra en la iglesia de Santa Coloma, una mártir, principal advocación local, a la que la fiesta le es dedicada y de la que su leyenda dice que fue quemada viva sobre una pira hecha con leña de pino. Acabada la misa, cuando empieza a despuntar el día, los *galejadors* salen del

---

<sup>44</sup> F. Solà, *El pi de Centelles*, Tipografía Balmesiana, Vic, 1918, p. 1.

<sup>45</sup> V.Rourich y J.Rovira, *La festa del pi*, E.R., Sant Cugat del Vallès, 1981, p.19.

templo disparando salvas y gritando vivas a la santa. Inician entonces su peregrinaje hacia el bosque donde hallarán el pino seleccionado días antes. Llevan consigo los alimentos que constituirán su almuerzo, esencialmente pan, vino y butifarras que asarán en varias hogueras encendidas en alguna de las explanadas situadas en los límites de la zona boscosa. Acabado el almuerzo ritual, los *galejadores* se agrupan en torno al pino e dan comienzo a su tala, en el que participan exclusivamente los varones. Se lleva a cabo a golpes de hacha y por turnos, con el fin de que todos los concurrentes puedan intervenir. Mientras tanto, los demás *galejadores* y los visitantes y gentes del Centelles que les han acompañado animan a quienes talan. Cuando el pino está a punto de caer abatido, es atado con cuerdas y todos los *galejadores* lo sostienen con sumo cuidado con el fin de que caiga con la máxima suavidad, puesto que lo contrario podría acarrear el deterioro de la ramada. Si ese supuesto se produjera, el pino sería automáticamente desechado y debería iniciarse de nuevo todo el proceso. Una vez cortado, el pino se traslada en brazos a una carreta que aguarda. Se fija, derecho, encima de ésta, de manera que no se balancee. Cuando el árbol ha sido bien asegurado, la mayor parte de *galejadores* regresan al pueblo para recorrer de arriba a abajo la calle mayor disparando sus trabucos. Los otros se quedan junto a la carreta y la acompañan en lenta y ruidosa procesión hasta Centelles.

Se entiende que el pino debe hacer su entrada en el pueblo a la doce del mediodía. Lo está esperando la mayoría de la población. En el límite que marcan las primeras casas, unas muchachas, vestidas con trajes tradicionales, se suben a la carreta, que hace imponente su entrada en el pueblo precedida por todos los *galejadores* y por una banda de música que se ha incorporado a la comitiva. Se llega a la plaza mayor. El carro con el árbol queda situado en un lado, dentro de un gran círculo que los *galejadores* forman contorneando la plaza, y desde el que disparan al unísono sus armas con un estruendo difícilmente soportable. Después de varios minutos de estrépito, un grupo de bailarines de ambos sexos –entre los que se encuentran las jóvenes que han acompañado al pino desde su entrada en el pueblo– ejecuta la *dança del pi*, un baile que representa el emparejamiento de los mozos y mozas que viven en los bosques con aquellos que habitan en el pueblo.

La carreta que transporta el pino inicia, una vez finalizado el baile, su última etapa hasta el pie de las escalinatas de la iglesia de Santa Coloma. Se descarga el árbol, siempre en brazos y vertical. En la entrada misma del templo, un *galejador* se sube a la copa y saluda a los presentes mientras el resto hace girar vertiginosamente el pino cantando: «*Ara balla el pi, ara balla el pi*». Cuando la danza cesa, los *galejadores* inclinan por primera vez el árbol y lo hacen entrar, arrastrándolo aparatosamente por el pasillo central hasta el altar mayor. Allí, los *galejadores* separan el tronco y dejan sólo la ramada. A ella son atados varios cabos de la cuerda que cuelga del techo y que, mediante una polea, servirá enseguida para subir el pino y dejarlo suspendido a unos cinco metros sobre el altar mayor. Antes de izarlo se han colgado de las ramas pomos de magníficas manzanas, grandes barquillos en forma de estrella y no menos enormes piezas de pan sin levadura en forma de hostias gigantes. En el momento de la majestuosa ascensión de la copa del pino así ornamentada, los *galejadores* y el público que llena a rebosar el templo entonan el himno a la Santa, bajo cuyo patrocinio se halla la población. Por la tarde, hacia las siete, un pequeño grupo de *galejadores* sube al campanario para disparar salvas, al mismo tiempo que se hacen sonar las campanas.

El pino permanece suspendido del techo de la iglesia hasta el día de Reyes. Al finalizar la misa de la una del mediodía de ese día, se baja el árbol. Una vez en el suelo, los asistentes al oficio poco menos que se abalanzan sobre él para arrancarle ramas, a las que se atribuyen virtudes profilácticas y propiciatorias y que se exhibirán en las casas hasta el año siguiente. Las manzanas y barquillos son distribuidos entre el Ayuntamiento, la parroquia y los *galejadors*, de los que suelen ser las madres o las esposas quienes van a recogerlos al consistorio.

A la hora de la interpretación, la ceremonia parece remitir a ese mismo campo semántico en el que se instalaban lógicamente las fiestas taurinas, preocupado centralmente en la división simbólica de los sexos tal y como es pensada por los varones, que, ejerciendo el control monopolístico sobre la producción de significados, son quienes definen y delimitan los términos del sistema de representación global. Además de establecerse lo que se entiende que debe ser la diferencia entre hombres y mujeres, parecen enunciarse normas a propósito de en qué condiciones debe producirse entre los jóvenes la comunicación intersexual con fines socialmente estratégicos. En efecto, todo el ritual podría ser leído como enfatizando un discurso inequívocamente relativo al cortejo, a la nupcialidad y al matrimonio, y al extraordinario interés que la comunidad tiene de patrocinar y a un mismo tiempo vigilar esos procesos. En este imaginario ritualmente escenificado, los varones se piensan paradójicamente como las víctimas del sistema social que dominan, en una línea ya abundantemente estudiada de autorepresentaciones en que los hombres se conciben a sí mismos como sacrificándose en aras del bien de la comunidad.

Los jóvenes que protagonizan la expedición ritual a los territorios exteriores, ese proverbial dominio de lo salvaje y no domesticado que ha sido de siempre el bosque –aunque sea, como en este caso, un cierto fraude: el bosque es propiedad de un vecino que cede cada año uno de sus pinos–, salen con la bendición recibida en el templo –hipóstasis del poder incontestable de la comunidad– para cumplir un cometido bien claro: escoger un magnífico ejemplar de pino, símbolo asociado en la cultura a la virilidad en estado silvestre, para, bajo la falsa apariencia de un agasajo, llevarlo hasta el centro de la vida ordenada de la comunidad. En el momento de entrar en el pueblo, la recepción de la comunidad en pleno, la incorporación de la música –de la que no en vano se dice que amansa a las fieras– y la compañía de las mozas que se suben con él al carro, serán señales de asimilación que le mostrarán lo irreversible de su destino. En la plaza y más adelante ante el templo de la Santa, la trampa del proceso de domesticación se habrá ya cerrado y un orden comunitario tradicionalmente pensado en términos femeninos y maternalizantes mostrará lo ineluctable de sus designios para con la libre masculinidad.

Por fin, el árbol abandonará su posición erguida para, horizontal, protagonizar una clamorosa penetración en la iglesia. Se realiza así ese acto carnal supremo –una hierogamia casi explícita– que, como ocurre en la imaginación masculina a través del difundido mito de la *vagina dentata*, resultará letal para una virilidad que será primero desactivada, mediante una castración fácilmente reconocible, luego elevada a los cielos –ese techo de la iglesia que está en lado opuesto de la fondosidad del bosque– y finalmente despedazado y devorado por la colectividad. Todo el protocolo no ha hecho más que mediar dramáticamente el paso del bosque al pueblo, de lo externo a lo interno, del caos –el estruendo de los disparos– al cosmos –el canto del himno–, de lo salvaje a lo domesticado, de la individualidad asocial al acatamiento a lo colectivo, de lo

nocturno a lo diurno, de lo lunar a lo solar, de lo telúrico a lo celestial, en fin, de la naturaleza a la cultura. Un proceso de cocción. En el altar testimonio y decorado de los ritos con que se jalona el proceso de socialización de los humanos, la *cocina* por excelencia, el protomatrimonio ha sido consumado. El macho, después de haber renunciado a la libertad y a la autonomía, ha accedido al llamado de la civilización y ha acudido dócil y orgullosamente a ofrendar su esplendor a la Santa, asumiendo el lugar que le corresponde en el concierto social. Lo que los *galejadores* ponen en escena no es otra cosa que la inexorabilidad de los planes que la comunidad había previsto para con su sexualidad, peligro y a un mismo tiempo requisito de su orden.

En toda esta descripción no ha habido papel alguno para nuestros *bos taurus*. En cambio, de alguna forma, éstos estaban en todo momento presentes, incluso en su ausencia. En efecto, el carromato en que era instalado el pino y sobre el que es llevado en procesión de los territorios del exterior a los del interior, del bosque a la ciudad, era arrastrado por un tractor. Pero eso constituía una transgresión impuesta por circunstancias involuntarias que habían deteriorado una parte fundamental del orden ritual de cuya importancia nadie era en Centelles ignorante. La tradición había impuesto el que quienes debían arrastrar la carreta debían ser un par de bueyes de labranza y así había sido siempre. Las transformaciones tecnológicas que han llevado a hacer del bóvido castrado un animal sustituible en todas sus tareas en el campo había hecho que desde hace muchos años fuera imposible encontrar ejemplares con que contar para la fiesta. Por ello, el carro que transporta el pino hasta el pueblo había sido remolcado hasta 1991 por un vehículo de motor. Una misteriosa necesidad de respetar este aspecto violado de la tradición, hizo que en la de 1992, se hiciera todo lo posible para traer hasta el pueblo, desde la comarcas pirenaicas, sendos bueyes que restituyeran este aspecto tan por lo visto esencial del rito. Desde entonces los bueyes no han faltado a su cita con la celebración.

Lo que importa, más allá del rescate del cierto *look* de tradicionalidad que pueden aportar los bueyes, es que el concurso no delegado de los bueyes implica una contribución gramatical básica en orden a subrayar aquello que dice el ritual, el tipo de axiomas relativos a las relaciones socio-sexuales que hipostata. En ese sentido, el lugar de los bueyes es en apariencia periférico, es cierto. Pero esa marginalidad que hace de ellos aparentes testimonios pasivos de la liturgia festiva es relativa, puesto que su papel en la lógica ritual es básico precisamente al encarnar resumidamente los bueyes toda la argumentación ideológica de la fiesta. Ellos son la síntesis y la conclusión misma del proceso ritual, puesto que el drama de la domesticación social de la instintividad que la celebración condensa metafóricamente deviene en ellos, encarnada en su condición de castrados para ser útiles, pura metonimia.

Se pone de manifiesto aquí hasta qué punto resulta inservible analizar un rito por sí mismo, desconsiderando la red más amplia en la que siempre se integra, es decir lo que veíamos al principio que Victor Turner presentaba como las dimensiones *operacional* y *posicional* de los símbolos rituales. En el *pi* de Centelles hay en apariencia un ritual aislado, pero, en realidad, su mensaje es sólo comprensible inserto en un sistema del que adopta tanto la lógica como el repertorio, así como conectado con otros dispositivos de la estructura social y de la mitología con los que comparte un mismo orden subyacente. Es reconstruyendo este amplio campo emblemático que el sentido de un ritual puede quedar clarificado.

En tanto que centrado en un ejemplar de pinácea, comparte el el significado con todas aquellas fiestas que emplean pinos piñoneros (*pinus pinea*) como protagonistas rituales, siempre para significar la captura de una entidad simbólica asociada a lo erecto –*empinarse* se emplea comunmente para aludir la erección viril– y de la que se subraya el valor especial de lo que de ellos se suspende, sean piñas o, como en nuestro caso, manzanas, auténticos testículos vegetales, destinados, como las criadillas de los toros o las corbatas de los novios en las bodas modernas, a ser distribuidos o subastados entre los miembros presentes de la comunidad. Se habla, al fin y al cabo, de *lo que cuelga*, otra forma de hacer referencia a los testículos. Por lo demás, el propio Cela registra la sinonimia *piñón-cojón* en su *Diccionario secreto*.<sup>46</sup> En la cultura tradicional europea, los pinos aparecen inscritos, además de en el ciclo navideño, también en las fiestas del árbol-mayo, aquellas en las que un árbol o un poste son levantados en las plazas, muchas veces enfrente de la iglesia o del Ayuntamiento y casi siempre a cargo de grupos de varones de los que la condición de casados o de solteros es la que establece la pauta identificatoria. Como el toro, el mayo –o *majo*– designa a un mismo tiempo a la especie natural asilvestrada y al joven poderoso y pletórico de energía.

La equiparación de la *festa del pi* al código moderno de las relaciones amorosas entre los jóvenes y a la nupcialidad es, por lo demás, explícita. Toda la ceremonia no hace otra cosa que establecer que el relato ritual es, como veíamos, la del emparejamiento entre la gente de la montaña y la gente del pueblo. Pero, además, todo el dominio festivo se reconoce emparentado con el del cortejo, puesto que el verbo *festejar*, significa, tanto en catalán como en español, al mismo tiempo celebrar fiestas y hacer la ronda a la mujer amada. Que Fulanito y Menganita «festejan» significa, literalmente, que salen juntos o son novios. Por si fuera poco, *galejar* quiere decir, también literamente, galantear, de manera que los *galejadores* no son otra cosa que «galanteadores». Su vinculación con las pináceas no es casual, puesto que los *mayos* son los lugares en torno a los cuales siempre se han celebrado en la península Ibérica las pseudobodas de mozos y mozas e incluso las pseudobodas infantiles.

Los *mayos* aparecen, a su vez, a la cruz, puesto que el día 3 de mayo –mes del Toro, mes de María, época de las bodas humanas y del apareamiento de las especies animales– se celebra la fiesta de la Invención o el Descubrimiento de la Cruz o de la Veracruz. Por otra parte, la asimilación de Cristo con un árbol está establecida en el mismo Nuevo Testamento: «Porque, ¿si en el árbol verde hacen estas cosas, en el seco, qué no se hará?» (Lc. 23,31). El personaje de Cristo y el ideograma de su pasión reclama, también en este rito local, el papel central –ya sea como protagonista, ya sea como referente más o menos oculto– que ocupa en el campo semántico de las prácticas de la tradición nominalmente católica.<sup>47</sup> No se olvide que Cristo es siempre el protonovio mítico y que la boda, como todo sacramento, reproduce el momento de la crucifixión, entendida en este caso como la consagración de la unión matrimonial de Dios con su pueblo o de Cristo con su Iglesia. La introducción del pino en el templo es perceptualmente lo bastante clara como para que la trasposición del rito analizado al código erótico –es, ciertamente, una penetración– y al código mitológico –hierogamia del dios y la comunidad– no tenga porque ser tomada como una sobreinterpretación.

---

<sup>46</sup> C.J. Cela, *Diccionario secreto*, Alfaguara, Madrid, 1969, vol. I, p. 208.

<sup>47</sup> Cf. O. Calavia «Cristos, paracristos y contracristos», *Antropología*, 10 (octubre 1995), pp. 167-185.

El oscuro, pero omnipresente, protagonismo de los bueyes en la fiesta, no tiene tampoco nada de arbitrario. Este animal ocupa un lugar preferente en todo el ciclo navideño en que se inserta la fiesta. Y no se trata del papel nodal que se otorga, a partir de textos apócrifos, al buey que preside el nacimiento divino, sino de la inmensa cantidad de canciones, leyendas y costumbres propias de Navidad en las que un bóvido castrado ocupa un lugar preferente.

El simbolismo del Tetramorfos explicita la idea de que el buey es el animal que representa la figura del Cristo que muere en la cruz,<sup>48</sup> al mismo tiempo que una canción popular tan difundida como «El arado» señala esta intercambiabilidad entre los momentos culminantes de la pasión de Cristo y la triste condición de un buey de labranza:

*La semilla que derrama  
por medio de aquel terreno  
significará la sangre  
de Jesús el Nazareno.*

*Los frontiles son de esparto,  
los que pongan a los bueyes  
y al buen Jesús maniataron  
de tan ásperos cordeles.<sup>49</sup>*

Trasladando la comparación a otro campo, todo lo que sucede con el pino hasta su suspensión del techo de la Iglesia de Santa Coloma de Centelles puede ser contemplado como idéntico en su esquema a un ritual ampliamente estudiado, y que se practicaba en la Península Ibérica hasta no hace mucho : el *toro de San Marcos*. En esta fiesta, un grupo de varones salía en expedición a buscar a uno de los toros salvajes-domesticados que pastaban en la dehesa. El más señalado de los miembros del grupo «convencía» al toro –se supone que emborrachándolo– para que le siguiera, reproduciendo el milagro que protagonizara en la leyenda correspondiente San Marcos. La comunidad recibía al grupo y al toro que traía consigo. Este era entregado a las mujeres, que lo adornaban y lo conducían hasta la iglesia. Allí, y en estado de mansedumbre, era obligado a escuchar misa, siempre agasajado por las gentes del pueblo, en especial por las mujeres. En el momento de la consagración, el animal salía supuestamente despavorido del templo y casi siempre resultaba sacrificado inmediatamente después de recapturado.<sup>50</sup>

El orden de equivalencias estructurales propuesto entre el rito del *pi de Centelles*, el del *toro de San Marcos*, el mito de la pasión de Cristo y el proceso de socialización de masculinidad de los jóvenes –pensado como de una desmasculinización paulatina–, podría quedar reflejado en el siguiente diagrama, en el que las diferentes secuencias se organizan siguiendo el esquema de los ritos de paso:

---

<sup>48</sup> Cf. M. Pacaut, *L'Iconographie chrétienne*, PUF, París, 1961, pp. 25-7.

<sup>49</sup> En A. Linage, «Cantos de boda y la Semana Santa en Duratón (Segovia)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1940, pp. 396-397.

<sup>50</sup> Cf. J. Caro Baroja, «El toro de San Marcos», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (1944-45), pp. 88-122, y M. García-Matos, «Curiosa historia del toro de San Marcos en un pueblo de la Alta Extremadura», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IV (1948), pp. 600-610.



<b>SOCIALIZACIÓN DE LA VIRILIDAD</b>	<b>PI CENTELLES</b>	<b>TORO SAN MARCOS</b>	<b>PASIÓN DE CRISTO</b>
--------------------------------------	---------------------	------------------------	-------------------------

Inclusión en el grupo de mocedad	Bosque	Dehesa	Huerto de los olivos
----------------------------------	--------	--------	----------------------

**[Periodos de libertad provisional]**

Enamoramiento	Señalamiento por los <i>galejadores</i>	Encuentro con la cofradía	Prendimiento
---------------	---	---------------------------	--------------

**[Fases de separación]**

Cortejo y <i>oviazgo</i>	Primera tala Traslado al pueblo	Trasamiento Traslado al pueblo	Proceso Camino al alvario
--------------------------	------------------------------------	-----------------------------------	------------------------------

**ALTAR MAYOR**

Introducción en la iglesia, boda y noche nupcial	Introducción en la iglesia, segunda tala y suspensión	Introducción en la iglesia y huída en el momento de la consagración	Muerte en la Cruz y descenso a los infiernos
--	---	---	--

**[Fases liminales]**

Tornaboda e incorporación al grupo de casados	Descenso y distribución de ramas y ornamentos	Condimento, distribución y consumo de la carne	Resurrección, ascensión y conmemoración eucarística
---	---	--	---

**[Fases de reintegración]**

En la *festa del pi* y en el *toro de San Marcos* encontramos el mismo esquema argumental : algo falsamente salvaje –los pinos y los toros que centran estas fiestas son libres, pero tienen amo– transita de su pseudo-independencia a la docilidad exigida para la plena integración matrimonial. El momento en

cuestión, en el que la liminalidad ritual logra su cenit, se produce siempre en el altar mayor de la iglesia, donde la potencia supuestamente asilvestrada es desprovista de aquello que había hecho de ella una entidad prestigiada y honorable, pero de lo que debía desprenderse para ser puesta a funcionar socialmente. La sacramentalización testicular –operación mediante la que *lo que cuelga* es colocado en el centro mismo del ritual– es la que implica la destrucción sacrificial de aquello que se venera. El drama mitológico de Cristo es, en este contexto, reinterpretado a partir de que la joven divinidad aparece como una entidad asociada a la virilidad inútil y al tiempo pletórica, conducido al centro de la atención social y allí inmolado por culpa de sus virtudes.<sup>51</sup> Por último, la imaginación que, desde su lugar de privilegio en la producción de simbolismos, los varones le imponen al conjunto del sistema mito-ritual que les represente a ellos mismos como víctimas de una serie de astucias que arrastran una masculinidad socialmente concitada a la domesticación –en el sentido literal de *incorporación a la vida doméstica*– que representa el noviazgo primero y el matrimonio después. Ese momento trágico pero socialmente necesario tenía lugar en la noche nupcial, en un lecho en el que las resonancias religiosas eran explícitas, tal y como ha señalado Xavier Roigé : «El culto a la virginidad y al romanticismo llevan a la representación del hogar conyugal como un santuario y un altar en el que tiene lugar el acto sagrado de la reproducción. La presencia del crucifijo y de las imágenes religiosas acentúan la religiosidad del lugar».<sup>52</sup> El elemento común de todos estos relatos es el mismo : no es que se agreda ritualmente a lo sagrado, sino que lo sagrado lo es precisamente porque su destino es el de ser estirpado en el momento de su apoteosis.

No se trata de dilucidar aquí si los ritos reflejan o imponen la estructura de la realidad, o ambas cosas a la vez. Dejando de lado provisionalmente cómo se produce la dialéctica que une las representaciones y las organizaciones sociales, lo que se ha tratado de contemplar aquí es como los ritos y los mitos rituales llevan a cabo su trabajo de significación sobreponiendo códigos formados por elementos en apariencia distintos, pero que organizan de forma argumentalmente parecida grupos de paradigmas equivalentes, y como lo hacen para venir a decir cosas cuanto menos parecidas. Mudando de objetos, pero sin modificar sus objetivos a la hora de hacerse entender, las diferentes dramaturgias que fuera y dentro del escenario ritual hemos visto producirse plantean que hay que saber renunciar a ciertas virtudes tan indispensables como peligrosas. Esa es la lección moral de la que el rito hace la pedagogía: las cualidades a un tiempo fisiológicas y comportamentales que más se han hecho apreciar, deben, llegado el momento, rendirse, si es que se quiere recibir la homologación civilizatoria.

En el orden jerárquico que se despliega en el ritual, pero no menos en la vida cotidiana de los jóvenes, este discurso sitúa por encima de todo el valor de «tener lo que hay que tener» y enfatiza la importancia de saber demostrarlo. Pero, a un tiempo, se exige que ese atributo sea entregado como prenda de garantía llegado el momento socialmente indicado. Del toro se admira y envidia su poder, su arrogancia, su libertad y su insaciabilidad, pero se le compadece porque se

---

<sup>51</sup> Sobre la representación o soslayamiento de la virilidad de Cristo a partir del Renacimiento, cf. L. Steinberg, *La sexualidad de Cristo en el arte del Renacimiento y en el olvido moderno*, Hermann Blume, Barcelona, 1989.

<sup>52</sup> X. Roigé, «Burguesos i obrers. La família i la sexualitat contemporània (s. XIX - principi XX)», en X. Roigé, ed., *Sexualitat, història i antropologia*, Universitat de Lleida, Lleida, 1996, pp. 83-108.

sabe del designio que le afecta precisamente por causa de tales cualidades. Del buey no se espera nada, salvo que contribuya con su trabajo leal, con su carne o con su fuerza pacífica al bienestar de los humanos. Como tampoco se espera nada de ese «buey metafórico» que es el toro semental, cuya energía sexual es esclava de un trabajo mecánico. La zoología nos dice que los tres –toro bravo, buey, semental– son en realidad el mismo animal. Pero, en cambio, nosotros sabemos que son distintos como la noche del día y que la diferencia entre ellos está en la presencia o el uso social de un apéndice anatómico del que todo depende, y que es, para quienes los tienen por atributo –*en su sitio*–, motivo de orgullo tanto como de preocupación, substancia misma de su fuerza y el lugar de su vulnerabilidad, fuente de plenitudes pero también promesa cierta de que la vieja maldición que malogra los sexos precozmente habrá de volver a cumplirse.

## 5. La zona oscura

La *fiesta del pi* constituye un motivo de orgullo para los centelleses y merece un lugar seguro en todas las guías turísticas sobre la vida festiva de los catalanes. Los folcloristas y antropólogos estudian su historia o su significado y llegan a conclusiones sobre su posible origen o el papel que juega en la comunidad que la practica. Pero, como ocurre en España con todas esas celebraciones asociadas al culto a los santos, hay un aspecto oscuro en ese universo de símbolos costumbrarios que pocas veces es atendido, a pesar de que clama con su elocuencia acerca de cierto tipo de crispaciones que, casi siempre, las fiestas populares ocultan bajo su apariencia de actos consensuados por esas comunidades que con tanto entusiasmo los llevan a cabo año tras año.

En ocasiones, esa zona turbia puede quedar semiexplicitada por los propios practicantes. El himno que las gentes de Centelles cantan exultantes en el momento en que el árbol escogido es izado, en honor a la Santa, remite en su estribillo a esas emociones comunitarias de los que los eruditos hablan para hacer notar la importancia de las fiestas y ritos en la sentimentalización de las autonociones de identidad: «*Patrona de Centelles / coloma, ocell del cel / guieu vers el camí de les estrelles / aquest poble fidel*». Pero en una de **sus** estrofas, ese mismo himno hace intervenir esa sombra que desmiente la presunta tranquilidad de la comunión suscitada:

*Del Sant Temple la façana  
vosta imatge ha presidit ;  
si va caure en hora insana,  
més gentil ha rellorit*<sup>53</sup>

Quiénes visiten Centelles con motivo de sus fiestas de inviernos podrán adquirir una cinta de cassette que contiene una especie de auto sacramental sobre la pasión del pino escogido en San Esteban. El relato narra en primera persona los términos del avatar del árbol sacramentado y en él se alude a ese mismo desgraciado episodio:

*Tot d'una em sento estremir  
al davant de nostra Dona.  
Per ella jo soc el Pi,  
el Pi de Santa Coloma.  
De la façana, fa anys,  
la tragué mala astrugança,  
però la pedra ha rellorit  
amb nova fe i esperança.  
Tant de bo que semblants fets,  
mai més pugui succeir,  
i per molts anys, amb so de festa  
pugui venir un altre pi.*<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> «Del Santo Templo a la fachada / vuestra imagen presidió / si cayó en hora insana / más gentil floreció».

Se evoca, en ambos casos, que ese mismo escenario donde la fiesta culmina, la iglesia de Santa Coloma, fue destruido con saña en el verano de 1936, en los días posteriores a la insurrección militar del general Franco. La representación de la santa que presidía la fachada principal del templo fue derribada y luego vejada públicamente. Se incendió también el edificio y todo lo que podía arder en su interior, entre otras cosas la propia imagen de la patrona. Los objetos metálicos incombustibles fueron amontonados en la entrada, junto con las imágenes y crucifijos del culto doméstico que se había emplazado a los vecinos a llevar. Estos no fueron los únicos actos de iconoclastia producidos en aquellos momentos en Centelles, una población que por aquel entonces no contaba más de 1.500 habitantes. También se derribó el monumento al Sagrado Corazón que presidía la plaza mayor –donde fue reemplazado después de la «liberación»–, en ese mismo espacio que entonces, como ahora, los *galejadors* empleaban para honrar estrepitosamente al pino ritual, antes de iniciarse la danza de los mozos y mozas y de que el árbol se encaminara hacia el templo.

También fue destruida la capilla de la Virgen del Socorro, que el pino acaricia en su tránsito por las calles del pueblo. Lo mismo que le sucedió a la imagen exterior de santa Coloma y al Sagrado Corazón de Jesús, le ocurrió a la de la Virgen de la Esperanza que estaba colocada en el Portal que preside la calle principal de la población, una imagen que, a diferencia de las otras, nunca fue restituida a su lugar. Tampoco se volvió a levantar la cruz con que se iniciaba el Paseo, centro de reunión habitual de los centellese en las tardes de los días de fiesta. Se saqueó también la capilla del convento carmelita situado en las afueras del pueblo. La principal víctima personal de la persecución fue el vicario organista de la parroquia de Santa Coloma, *mossèn* Jacint Anglada i Cotell, que consiguió en principio escapar y refugiarse en una masía de Muntanyola, a la que un grupo de hombres armados fue a buscarlo para darle muerte.<sup>55</sup>

No fueron éstos en absoluto hechos aislados. La comarca de Osona –y en especial, su capital Vic, la llamada *ciutat dels sants* por la cantidad de iglesias que se levantan allí–, conoció actuaciones de destrucción y ofensa sacrílega de extraordinaria vehemencia. Como en otros lugares de Cataluña y de España, un tesoro de inmenso valor fue sencillamente arrasado como consecuencia de la voluntad de acabar con los lugares y objetos del culto católico tanto oficial como popular, al mismo tiempo que sus servidores –los miembros del clero– eran objeto de persecución y con frecuencia de tormento y asesinato. Los sacrílegos de Centelles fueron dirigidos por miembros de un comité antifascista forastero, es cierto, posiblemente originario –dicen– de Roda de Ter, en una de esas operaciones de mútua delegación destructiva originadas probablemente en un cierto escrúpulo por parte de los comités de cada pueblo a la hora de atacar personas, objetos o lugares del culto local. Los informantes que recuerdan aquellos hechos coinciden en atribuir esta abstención por parte de los anticlericales del mismo pueblo, a la necesidad de no deteriorar su autoridad con

---

<sup>54</sup> «De pronto me siento estremecer / justo frente a nuestra Mujer / Por ella yo soy el pino / el pino de Santa Coloma / De la fachada, hace años / la sacó mala fortuna / pero la piedra ha vuelto a florecer / con nueva fe y esperanza / ojalá hechos así nunca vuelvan a ocurrir / y por muchos años, en son de fiesta / pueda venir otro pino». Poema de A. Coll, «Entre dos pinos», en *Festa del Pi de Centelles*, cinta de cassette editada por Discobal, Barcelona, 1983.

<sup>55</sup> El episodio aparece relatado en J. Pitxot, *Martirilogio vicense*, Vic, 1958, p.12.

una actuación violenta contra símbolos valorados por los vecinos. Pero está claro que los miembros de organizaciones sindicales y políticas de izquierda en el pueblo dieron su beneplácito a los desmanes, que en todo momento orientaron, y se tiene constancia de que, a su vez, se desplazaron a otras poblaciones para llevar a cabo la casi protocolaria destrucción de todo cuanto tuviera que ver con el catolicismo.

La inmensa mayoría de atenciones que han merecido asuntos como éste, un episodio más de la iconoclastia que se generalizó aquellos mismos días de 1936, han renunciado a ver en ellos algo más que la expresión delirante del odio a que la Iglesia se había hecho merecedora entre las clases populares, a causa de su complicidad con las fuerzas tenidas por económica y políticamente reaccionarias. Un caso como éste de Centelles figuraría entre aquellos cuyas posibilidades de interpretación se han resentido de la dificultad con que el contemporaneísmo ha enfrentado a los fenómenos no explicables en términos estrictamente políticos. En pocos casos resultaría más patente la bondad de una complicidad entre historiadores y antropólogos como en unos acontecimientos como éstos, en los que tan ostensible resultaba la combinación de factores estratégicos pertenecientes tanto a lo contingente de los cambios históricos como a lo recurrente de los esquemas culturales que interesan la sociedad. En términos generales, lejos de pertenecer a un supuesto extrarradio ilógico de la dinámica histórica, los acontecimientos de violencia anticatólica en Centelles, en el verano del 36, como toda la gran tradición iconoclasta que conoce España en los siglos XIX y XX, se inscriben en el amplio proceso de la modernización. En concreto, la desautorización tantas veces violenta del antiguo poder concedido a las hipostatizaciones rituales y a las mediaciones metafóricas del control social estuvo al servicio de la implantación de los principios de la civilidad moderna, de las modalidades de dominio ejercidas a través de la acción de la conciencia privada y de la arbitraje político-estatal de los conflictos.

La fiesta, equivalente temporal del templo, no podía quedar fuera del proyecto de erradicación de las instituciones religiosas de la cultura. En concreto, la *fiesta del pi*, como la praxis festiva en general, hacía que cíclicamente el poder ritual trascendiera su espacio ordinario –la iglesia parroquial, la ermita, el santuario, etc.– para hacerse presente en la total extensión de la vida pública. No eran sólo los fieles más o menos regulares quienes acudían ese día a la iglesia, sino la comunidad entera, que participaba en un acto general a un tiempo de exaltación y de sumisión ante los principios regidores de la convivencia que estaban siendo dramatizados. Una comunidad de la que, dicho sea de paso, tanto entonces como ahora, formaban parte individuos que podían hacer compatible su participación activa en ciertas prácticas patrocinadas por la Iglesia con expresiones –el constante recurso a la blasfemia, por ejemplo– de desafecto hacia el clero y la religión. La prueba de que era la red rito-festiva lo que se aborrecía y se pretendía erradicar –y de la que la Iglesia era más usufructuaria que inspiradora, y mucho menos directora– lo tenemos en uno de los objetos que los iconoclastas, como en otros lugares, se cuidaron de destruir en Centelles: los gigantes que salían a la calle en los días señalados. Mientras que en casos como el *gegant del pi* de Barcelona, la agresión pudo ser justificada *a posteriori* como un accidente involuntario originado en el hecho de que los armatostes estaban en un local anexo al templo, en este caso los atacantes tuvieron que desplazarse hasta la calle llamada de Jesús, lejos de la iglesia de Santa Coloma y de las otras, para acceder al depósito en que se custodiaban las figuras. Allí, llevaron a cabo

con ellas la misma labor de purificación que con los demás objetos a un mismo tiempo sacramentados y sacramentalizadores.

La cultura estaba –está– saturada de lugares y momentos en que la comunidad ejercía la censura contra figuraciones del desorden y donde se culminaba con la eliminación real o simulada de todo tipo de metáforas alusivas a potencias antisociales. Los anticlericales, de hecho, acostumbraban en sus actuaciones de eliminación de curas y frailes a emplear modelos de violencia ya presentes en el repertorio festivo –por cierto, con especial énfasis en la castración de las víctimas–,<sup>56</sup> hasta el punto que en pocos lugares como éste puede contemplarse con mayor claridad ese valor que la violencia tiene como recurso que no hace sino mimar tecnologías disponibles en la cultura, mucho más si pensamos en el propio escoramiento piacular del campo semántico en que la *fiesta del pi* se inscribe, obsesionado por los motivos de la tragedia pasional. El árbol se constituía en centro de un protocolo recurrente, en el que, como veíamos más atrás, no es tanto que se actúe con violencia contra los objetos y personas a los que se santifica como que esos objetos y personas son santificados precisamente porque devienen centro de una agresión ritual. Por otra parte, en otro lugar me he detenido a pormenorizar la manera como las acusaciones dirigidas contra el clero por su atribuida peligrosidad sexual, colocaba automáticamente a sus miembros en el objetivo de una tradición sacrificial que demostraba un interés destructivo por las representaciones de la hipergenitalidad.<sup>57</sup>

Es cierto que el bando de los insurrectos en 1936 tenía amplias posibilidades de reproducir modelos de sacramentalización –modelo «cruzada» para las situaciones de agresión, modelo «martirio» para las situaciones victimarias–, pero está claro que, en el bando contrario, los anticlericales también tenían referentes de los que nutrirse. Si los comités antifascistas se inspiraban en la censura popular de signo festivo, aquella que servía para ejecutar cada año al correspondiente Rey de Carnaval o Judas, pongamos por caso, los piquetes armados que emprendían expediciones en busca de víctimas a las que darles el «paseo», imitaban, tanto a nivel de organización como de estilo, las actuaciones en que los grupos de mocedad llamaban a las casas para hacer esas recolectas que en tantos lugares funcionan a la manera de una suerte de impuesto festivo. Todo ésto se visibilizaba en el caso de Centelles. Mucho antes de que la historia propiciara una versión trágica de idéntica gestualidad, la imagen de grupos de varones llamando a las puertas de las casas era habitual en una población para la que las *caramelles* habían sido siempre una de las más sentidas tradiciones del final de la Cuaresma. Y acaso no fuera del todo casual que el único asesinato de un miembro del clero, cometido por un piquete de hombres que llamaron a su puerta, tuviera que ser el padre Anglada, que tanto tiempo se había encargado de organizar a los *caramellaires* de la Pascua centellesa. Ni siquiera podía ser extraña en Centelles la estampa de un puñado de varones armados que salen en expedición en busca de su víctima: cada año se repetía para ir a fusilar, a un bosque cercano, ese pino que debía encarnar la vieja figura, tan cara al folclore de denominación católica, de «aquél que debe morir».

---

<sup>56</sup> Esto es algo a lo que ya había llegado T.J. Mitchell, en su libro *Violence and Spanish Folklore*, University of Pennsylvania Press, Minesota, 1988, en especial en el capítulo «Folklore and Persecution», pp. 55-74.

<sup>57</sup> Delgado, *La ira sagrada*, pp. 63-66.

La propia *fiesta del pi*, tal y como ha quedado resumidamente descrita, había estado décadas ensayando una ocupación tumultuosa del templo por parte de hombres armados. De hecho, de algún modo la exaltación armada de la Santa podía ser igualmente contemplada como un simulacro de agresión, en la medida en que la variación que implica apuntar a las imágenes o al cielo y en cargarlas o no con algo más que salvias, sería seguramente lo bastante pequeña como para que franquearla resultara fácil a la menor oportunidad, transformando lo que podría mostrarse como un *feed-back* negativo en otro positivo. Ese carácter de agresión sublimada en culto que implica la peculiar forma con que los mozos centelleses veneraban a la Santa ya había sido delatado por la propia jerarquía eclesial. El Obispo Francisco Veyán hizo pública, a consecuencia de una visita pastoral que hizo a Centelles en 1786, una resolución en la que se podía leer : «Por cuanto estamos informados que en la fiesta que suele hacerse en esta parroquia a Santa Coloma se suelen comeer dentro de la Iglesia muchas irreverencias y otros excesos de griterio y bullicio, entrando en ella algunos mozos con armas para disparar en el campanario, apoderándose de éste con violencia, tocando las campanas con desorden y disparando desde allí tiros de fuego...».<sup>58</sup> En esa misma dirección corroboradora de la condición potencialmente peligrosa atribuida a una fiesta basada en la acción de hombres armados, tenemos la prohibición gubernamental que afectó a la *fiesta del pi* a partir de 1934, a raíz de los sucesos revolucionarios de octubre de aquel año. Idéntica percepción era explicitada mucho después por un escritor local, Joan Ribalta, en un artículo de 1985 en que evocaba sus impresiones en el frente, en un diciembre de 1938, comparando el fragor de la batalla con la vivencia que, por aquellas mismas fechas, acababa de tener de la *fiesta del pi* : «El estallido de la fusilería y el tableteo de las automáticas, el “boom” sórdido de las granadas de mano y obuses en conjunto... era un fragmento real con consecuencias horribles ; el *galeig* del día 30, por mucho que lo quisiésemos transfigurar, no deja de ser un simple efecto de ensayo».<sup>59</sup>

La presencia de modelos de agresión ritual en el comportamiento de los iconoclastas en Centelles presenta aún más ejemplos. El derribo de la cruz del Paseo y de las imágenes del Sagrado Corazón, de la Virgen de la Esperanza y la exterior de Santa Coloma, se llevó a cabo empleando exactamente el mismo método que año tras año se había empleado –como hoy se emplea– para hacer caer el pino de la fiesta en honor de la patrona principal, sólo que sin el cuidado que en el ritual se ponía en la operación para no dañar un objeto que era, paradójicamente, a un mismo tiempo adorado y abatido. Por lo demás, se habrá notado que, al prender fuego a la imagen que dominaba el interior del templo no se hizo otra cosa que reproducir el episodio pasional que, en el plano mítico, la propia Santa había tenido que padecer en su muerte martirial y que los centelleses evocan anualmente por Navidad, ofrendándole a su patrona el mismo árbol cuyo leña había servido para su tormento.

Pero no basta con reconocer en las agresiones sacrílegas en Centelles el recurso a ciertas técnicas culturales, con el fin de ejecutar los designios del proceso de modernización y para desactivar cualquier modalidades de mediación metafórica. La violencia no es sólo un dispositivo cultural, sino también un medio de comunicación que, en el uso que el sistema ritual hace de él, informa de

---

<sup>58</sup> Citado por A. Pladevall, *Centelles. Aproximació a la seva història*, Eumo, Vic, 1987, p.236.

<sup>59</sup> J. Ribalta, *Els camins esborrats*, Ajuntament de Centelles, Centelles, 1988, p. 191.

ciertas condiciones en que se entiende debe producirse la interacción social. Sabido es que, porque es signo y valor, el acto de agresión no puede existir sino para ser comunicado o transferido, es decir para ser objeto de circulación intercambiaria. De hecho, bien podríamos decir que la violencia no hace más que funcionar a la manera de una modalidad de moneda «para todos los usos», con que pagar o con que cobrar deudas.

Esto, a su vez, podría ser puesto en relación con la virtud reparadora que se insta a ejercer los actos lesivos en la resolución de los conflictos. Una antropología de la violencia vendría a ser en realidad una variante de una antropología que estudiara las tecnologías de la compensación que la cultura dispone para la regulación de prestaciones y contraprestaciones asimétricas, y, en particular, de una de sus modalidades más expeditivas: la venganza. Las relaciones humanas no sólo se fundamentan en el intercambio continuo de prestaciones y dádivas, sino también en el no menos inevitable intercambio de agravios. Se intercambian bienes, pero también, por así decirlo, males. Toda ofensa infringida implica una deuda pendiente –«me las pagarás todas juntas», se dice–, cuya satisfacción puede aceptar como pago esa moneda franca que es la violencia. Como los objetos regalados a los que Marcel Mauss dedicara su «Ensayo sobre el don», las ofensas también parecen poseídas de una fuerza que obliga a su devolución, que las impele a regresar siempre a de donde partió. Por ello, toda agresión supone, de un modo u otro, un «ajuste de cuentas», la regularización de lo que es percibido –con razón o sin ella– como una desigualdad en el juego de las reciprocidades. De ahí el singular encono, tan saturado de atrocidades, con que suelen desarrollarse las guerras civiles, consecuencia de la condición largamente aplazada de la cuenta de daños morales o físicos pendientes de resolver, el volumen acumulado de la deuda y, por tanto, de la reparación requerida para restablecer el equilibrio, la cancelación de débitos que permite que las partes «queden en paces»: la devolución del agravio-don siempre se hace con intereses. El don se restituye con usura.

En el caso concreto de las expresiones de violencia sacrílega que conoció Centelles en 1936 resulta difícil reducir a la unidad la totalidad de deudas acumuladas que los actores sociales consideraban a saldar. En cualquier caso, la dilucidación de cuáles eran esos contenciosos largamente pendientes pasa por clarificar el sentido del sistema rito-festivo que quiso desactivarse tan expeditivamente : de qué hablaban los ritos, cuál era el contenido moral de las ceremonias cíclicas que se amparaban en la tradición para ostentar constantemente su naturaleza ineludible. Esto es, en primer lugar, cuáles eran las zonas de tensión que estaban focalizándose, de qué instrucciones sobre la conducta adecuada se estaba haciendo una pedagogía, y, por último, qué sentimientos constituían la argamasa que hacía posible la compatibilización entre intereses individuales y colectivos en relación con los asuntos escenificados. De lo expuesto se concluye que cuanto menos una de esas esferas dramatizadas como problemáticas y susceptibles de una acción social especial era el de las relaciones de género antes del matrimonio. El argumento –inequívocamente moderno– era otra vez el de la necesidad de controlar y rentabilizar las fuerzas de la naturaleza de las que el agente principal era el varón, ésto es el impulso sexual, fuerzas que se representaban como espontáneas pero que eran en realidad la consecuencia de una manipulación cultural que las conducía a una esfera en que podrían ser desactivas como peligrosas e incluso rentabilizadas por la sociedad. En relación con este asunto, la actitud que se postulaba en el drama ritual como pertinente

era la de la renuncia de los varones a su «natural» tendencia a dar rienda suelta a sus deseos sexuales y la aceptación de una disciplina que los encauzara a la causa suprema del bien social y de la familia, causa de la que las mujeres aparecían, en ese imaginario autorreferencial masculino, como garantes y ejecutoras. En cuanto a los «sentimientos necesarios», no podían ser otros que los previsibles como resultado de la dimisión del goce a que la sociedad –y sus agentes, las mujeres– obligaba a los varones : la frustración, el dolor y la rabia que provoca ver malograda la más prometidora de las naturalezas.

La tesis central aquí sería la de que amplias parcelas del complejo rito-festivo que se constela desde finales del siglo XVIII –y que conserva todavía hoy parte de su vigencia bajo el *look* de «lo tradicional»– remite a un tema central en todo el proceso de modernización, entendido en el sentido que Norbert Elias habla de «proceso de civilización» : requerimiento de un mayor autocontrol sobre los impulsos «naturales» y acuartelamiento generalizado de las pasiones. Más en concreto, el asunto sobre el que postula un principio de ordenamiento era el de la nueva división de lo público y lo privado, división que se producía en paralelo a la que enfrentara de un lado la racionalidad normativa –equilibrada, imparcial, universal–, y, del otro, el ámbito de los afectos y las pasiones –imprevisible, heterogéneo, caótico–.<sup>60</sup> Al mismo tiempo, la división simbólica de los sexos en ciernes encontraba que, mientras los hombres eran depositarios «naturales» del espacio público y de la razón normativa, la mujer debía asumir como labor fundamental la del mantenimiento del hogar, ámbito en el que el varón debía encontrar el alivio de impulsos naturales y emocionales cuya presencia en la jurisdicción pública –el café, el trabajo, la política, etc.– habría supuesto un factor de distorsión inaceptable.

Tenemos entonces que en la medida en que lo público debía constituirse en un territorio homogéneo y tranquilo, sometido a la vigilancia rasadora del Estado, las turbulencias emocionales y las energías pasionales de los titulares naturales de ese espacio público –los varones, por supuesto– debían por fuerza someterse a un repliegue forzoso a los ámbitos de lo privado, en los que las mujeres –especializadas culturalmente ahora en los dominios del afecto y la sexualidad domésticos– asumirían la estratégica tarea de mantenerlos satisfechos. La mujer podía llevar a cabo esa misión de educación moral y templanza de los instintos del hombre arrastrando a éste a su destino de cabeza de familia mediante un ardid, del que el motor y el combustible eran aquellas mismas pasiones que la vida familiar y la dulzura femenina habrían luego de atemperar. Ese principio normativizador escogió, no obstante, un vehículo altamente paradójico : el ritual, esto es los protocolos de denominación católica que habían servido hasta entonces para cualquier pedagogía relativa a las conductas adecuadas y a los sentimientos pertinentes. De tal manera que el entramado rito-religioso podía ser cómodamente encontrado culpable de vulgarizar principios de un mundo, en cuyo programa de implantación estaba precisamente inscrita la urgencia de acabar con los ritos y con la religión extrínseca. Convertir a ese sistema simbólico, sus servidores y sus dispositivos en

---

<sup>60</sup> Sobre la puesta en paralelo de las distinciones *razón-sentimiento* y *público-privado* y su interpretación en clave de género, me remito a C. Pateman, «Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy», en S.I. Benn y G.F. Gaus, eds., *Public and Private in Social Life*, St. Martin's Press, Nueva York, 1983, pp. 281-303 ; L. Nicholson, *Gender and History*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, y S. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

responsables de los aspectos psicológicamente más indeseables del proceso resultaba demasiado tentador como para soslayarlo.

No es, por ello, extraño que con tanta frecuencia el problema anticlerical haya permitido ver en él reconocido un tipo de conflictividad que funcionaba en parte como lo que hoy llamaríamos un enfrentamiento de género.<sup>61</sup> Según esa interpretación, se llevaba hasta las últimas consecuencias, al amparo de la historia y sus necesidades, el rencor provocado por un amplio campo de referencias simbólicas y rituales que mostraba como celestialmente inspirado un mundo en el que los varones eran víctimas de un fantasmático poder femenino, encarnado por la Iglesia. La violencia contra los ritos se constituía así en violencia contra la autoridad de los símbolos sociales y contra el poder emanado por unos ritos que era «medios sociales para procesos sociales, reglas para reflexionar sobre reglas».<sup>62</sup> Pero no era contra el discurso que los ritos encarnaban que se dirigía la iracundia de las masas, sino con el hecho de que unos contenidos hasta tal punto modernizadores como los que las ceremonias públicas vehiculaban tuvieran que aceptar para su difusión un soporte hasta tal punto inasumible. Un ritual religioso, fundado en los principios mismos de la presencia sacramentalizadora de la comunidad, que se llevaba a cabo bajo los auspicios y la vigilancia atenta de ésta, se constituía en fórmula de divulgación pedagógica de una relación humana –la pasional, destinada a convertir la fogosidad en domesticidad– que había sido concebida por el pensamiento moderno en términos de absoluta privacidad. Se trataba básicamente que la propaganda de las nuevas modalidades de socialización de los individuos –en este caso de los varones– renunciara a los métodos de interiorización propios de las sociedades tradicionales, fundamentadas en los paralenguajes rituales y en las festivalizaciones, y reconociera sus expresiones en fórmulas mucho más coherentes con su contenido introspeccionista y psicológico, por ejemplo a través de la ficción novelesca como un lenguaje educativo específicamente burgués. Por decirlo como había propuesto en relación con todo ello Allon White,<sup>63</sup> se trataba de pasar de una pedagogía basada en la «histeria» de la cultura popular a otra fundamentada en la «neurosis» literaria burguesa.

Entre otros muchos cargos, pero con un énfasis que apenas se disimulaba, a la Iglesia se le reprochaba, desde el discurso anticlerical, haber institucionalizado una suerte de poder femenino tanto en la esfera pública como privada. Esa hegemonía femenina se presentaba como reminiscencia del mítico matriarcado primitivo, procedente de las religiones naturalistas de la Antigüedad basadas en el culto a la Gran Madre y que el catolicismo había mantenido vigente hasta nuestros días, camuflado entre otras muchas concesiones a la pagania y a la idolatría precristianas. Con su persistente intromisión en los asuntos domésticos, siempre supuestamente en favor de la esposa, y otorgándole a través del culto un importante papel a la mujer en el espacio público, la Iglesia de Roma era vista como responsable de una anomalía inaceptable en la distribución de

---

<sup>61</sup> Esta era la tesis central que defendía en *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnik, Barcelona, 1993. En un sentido parecido, acerca de la relación entre sistema ritual local e iconoclastia : «Violencia ritual y división simbólica de los sexos en Almadén (Ciudad Real)», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, XLVI (1992), pp. 73-103.

<sup>62</sup> J.L. García García *et al.*, *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1991, p. 14.

<sup>63</sup> A. White, «Hysteria and the End of Carnival : Festivity and Bourgeois Neurosis», *Semiotica*, 54 (1985) : 97-111.

papeles de autoridad, puesto que el proceso de modernización era interpretado en clave de un proceso de masculinización y el filopaganismo católico representaba un estado de cosas sociales conceptualizada como «matriarcalizado» o «feminizante», al tiempo que arcaico, atrasado, primitivo, etc. Pero aún más grave era que la Iglesia estaba legitimando un monstruoso poder femenino en la propia esfera privada. Digamos que el acuartelamiento de la mujer en la casa que la familia nuclear burguesa impone a partir de su modelo, era desobedecido por unas unidades domésticas en las que el padre aparecía como una figura ausente o debilitada, aunque fuera en realidad por factores que tenían mucho más que ver con las condiciones laborales impuestas por la revolución industrial que con supuestas inercias culturales.

En relación con ello, un número importante de antropólogos norteamericanos, orientados desde la escuela de cultura y personalidad y sus derivados han venido cultivando la imagen casi folklórica, acrítica y ahistórica de unas culturas euromediterráneas fuertemente matrifocales, es decir caracterizadas por lo que se da en llamar *matriarcado doméstico*. Este sería un cuadro definido por las tensiones y desacuerdos entre los comportamientos propios de la esfera pública, indistutable patriarcal, y una esfera doméstica, en la que la esposa y la suegra serían las figuras hegemónicas. Este es uno de los tópicos que más ha insistido en cultivar la antropología norteamericana de tema español, muy en particular de ambiente andaluz –Gilmore, Press, Brandes, etc.–, que, desde presupuestos más o menos neofreudianos, ha llegado a establecer una suerte de ley cultural enunciable en los siguientes términos : «Como en el resto del mundo mediterráneo, en Andalucía el espacio social de la comunidad está rígidamente dividido en dos esferas discretas y bien delimitadas, la masculina y la femenina. El reino femenino es el interior de la casa : los espacios privados... Entre las clases bajas, el aislado reino doméstico está dominado y controlado por las mujeres, no por sus maridos, dentro del típico patrón mediterráneo del familismo matriarcal.»<sup>64</sup>

En las casas de las clases populares se podía apreciar –según los psicoculturalistas norteamericanos– como la economía y la sexualidad estaban determinadas por el despotismo femenino y por los sentimientos de frustración y vulnerabilidad de los varones, incapaces de formar una personalidad masculina sólida y víctimas de los estragos psicológicos que provocaba supuesto «complejo edípico invertido». Según estas interpretaciones, esta incompetencia de los hombres a la hora de adoptar modelos paternos de prestigio y la condena a verse abocados a identificarse traumáticamente con los personajes familiares de más poder –la madre, la abuela materna–<sup>65</sup> se traducían en una discrepancia absoluta con una ideología cultural hegemónica de signo patriarcal, que se presentaba como ahistórica y consubstancial a una presumida personalidad cultural de los mediterráneos. El resultado de todo ello era el machismo, entendido como un mecanismo compensatorio que permitía exaltar agresivamente una virilidad de la

---

<sup>64</sup> D.D. Gilmore, *Agresividad y comunidad. Paradojas de la cultura andaluza*, Diputación de Granada, Granada, 1996, pp. 246-247.

<sup>65</sup> Cf. P. Adams, «Public and private interests in Hogar», en F.G. Bailey, ed., *Gifs and Poison : The Politics of Reputation*, Schocken Books, Nueva York, 1980, pp. 167-181 ; G.R. Saunders, «Men and women in southern Europe a review of some aspects of cultural complexity», *Journal of Psychology and Anthropology*, 4 (1981), pp. 413-434 ; D.D. Gilmore, «Anthropology of the Mediterranean Area», *Annual Review of Anthropology*, XI (1982), pp. 194-197.

que en el fondo se dudaba.<sup>66</sup> A su vez, esta contradicción entre ideología dominante y realidad vivida pasaba a colocarse en la base de una fuerte antipatía hacia las mujeres, pensadas como depredadoras, sexualmente insaciables, rígidas administradoras y violentamente autoritarias, animadversión que podía reconducirse hacia sucedáneos suyos como la parcela simbólica de la religión – ocupada preferentemente por mujeres– y la figura matriarcal de la Iglesia católica. Dicho de otro modo : a partir de ese perfil cultural, el ingrediente anticlerical del machismo español sería parte de la función psicológica de éste, en el sentido de restaurar el herido orgullo masculino y brindarle un subrogado al que dirigir la agresividad y el rencor que los varones experimentan hacia sus esposas y suegras.

Ni que decir tiene que el mito del matriarcado doméstico español forma parte de ese imaginario al que tanto han contribuido los antropólogos anglosajones que, a partir de los años 50, contribuyeron a la invención de la «cultura mediterránea» y trabajaron en concreto en el sur de España<sup>67</sup> : los ya mencionados, y otros como Pitt-Rivers, John Davis, Peristiany, con asimilados como Brenan y con aportaciones francesas como las de Pierre Bourdieu. En estas obras se confirman sobre el terreno y se legitiman «científicamente» todas las fantasías relativas a la poderosa, agresiva, autoritaria y sexualmente insaciable «mujer española», abundantemente recogido por la literatura viajera de tema español de finales del siglo pasado y principios del XX –Merimée, Gautier, Ford, Barrow, Hemingway, Irving, etc.– y al que se imaginaba manteniendo al marido sometido a una férrea dictadura y en situación de absoluta dependencia a los hijos. Esa visión reduccionista y casi caricaturizante prescindía –por supuesto– de cualquier cosa que pudiera parecerse a un análisis procesual e histórico de las familias pobres españolas de las que se hablaba. En realidad, tal apreciación es del todo mixtificadora, y se corresponde con la tendencia de la antropología anglosajona de temática euromediterránea a encontrar en ella un exotismo atenuado todo él hecho de mujeres nominalmente sometidas pero realmente dominadoras y varones machistas, obsesionados con el «honor» y la «vergüenza». Tras esa exotización arbitraria del sur de Europa, lo que se esconden son mecanismos de politización y subjetivización basados en la sexualización, mecanismos que son inequívocamente europeos y modernos y que son percibidos como restos sobrevivientes de una tradición agónica cuando en realidad son signos inequívocos de la modernización de las sociedades en que se dan. Es precisamente en la figuración de la femineidad inquietante, intrigante y fatal en dónde mejor se aprecia ese equívoco. Tomemos a esa mujer que se resume en el mito de Carmen, cuyo dominio, tal y como ha descrito González Troyano en términos que apenas si disimulan su ascendente taurino, «se origina y reside exclusivamente en su cuerpo, en su actuar...», que «triumfa inicialmente gracias a la fascinación que despierta y al buen uso que hace de esa fascinación».<sup>68</sup> Pues bien, ese arquetipo femenino que finalmente ha sido adjudicado a lo ideosincrásicamente español –y a lo andaluz en particular– aparece repetido en cientos de obras que, a lo largo y ancho de todo el

---

<sup>66</sup> Cf. D.D. Gilmore y M.M. Gilmore, «Sobre los machos y los matriarcados : el mito machista de Andalucía», *Éthnica*, 14 (1970), pp. 149-159.

<sup>67</sup> Al respecto, cf. J.R. Llobera, «El Mediterráneo, ¿área cultural o espejismo antropológico?», en *La identidad de la antropología*, Anagrama, Barcelona, 1991, pp. 77-108.

<sup>68</sup> A. González Troyano, *La desventura de Carmen. Una divagación sobre Andalucía*, Espasa, Madrid, 1991, p. 34 y 37.

romanticismo europeo del XIX, están protagonizadas por mujeres activas, dominantes, fatales..., un tipo de personaje que no aparece registrado en la literatura española del mismo periodo sino en muy raras ocasiones.<sup>69</sup> La «mujer española» y todos los tópicos con ella relacionados habrían servido entonces para devolver una imagen no contraria, ni siquiera ajena, sino como mucho excesiva de lo que estaba empezando a ser la mujer europea moldeada siguiendo los principios de la modernidad. Las implicaciones de este asunto han sido analizadas certeramente por Victoria Ana Goddard, que ha notado como «la sexualización de la mujer y del discurso social, que se evidencia en diferentes lugares de la zona mediterránea, debe entenderse no como manifestaciones de tradicionalismo, de atraso o subdesarrollo sino como fragmentos del discurso europeo acerca del individuo y su relación con la sociedad y la naturaleza».<sup>70</sup>

Por supuesto que la clave estaría, lejos de los prejuicios del psicoanálisis antropológico, en las dificultades que conocían las sociedades españolas a la hora de instituir las nuevas formas de familia que debían caracterizar a la modernidad industrializada. Se trata de ese momento del proceso de modernización en que se abandona un tipo de familia abierta al sostén y a la fiscalización exterior, por parte de la familia extensa o de los vecinos, determinada con frecuencia por relaciones de clientelismo, con límites poco o mal definidos, relativamente ajena a la sensibilidad y en la que no hay lugar para lo íntimo. De ahí se pasa a una familia basada en la autonomía de los sujetos, potenciación de los vínculos emocionales y aparición de un fuerte sentido de la privacidad hogareña, un cuadro que conoce un notable aumento de la autoridad paterna. Todo ello no era ajeno al surgimiento del Estado moderno y la generalización de los principios de la moral protestante de los que habrá de surgir también el concepto de ciudadanía actualmente en vigor. En efecto, la centralización del poder político encontró en la figura paterna su correspondencia en el microcosmos doméstico y consagró un auge de la autoridad del padre, al que se le asignaba la tarea de ejercer la autoridad e instruir ideológica y moralmente a la esposa y los hijos. Esto trajo consigo a su vez la desautorización de todas las formas de intermediación simbólica entre el poder superior del Estado o de Dios y los individuos civiles, que encontraban un refugio para su intimidad en la vida familiar. El matrimonio y la familia pasan a ser lo que no habían sido hasta entonces : la base de la sociedad, pero una base que no estaba obligada a rendir cuentas a nadie que no fuera la autoridad superior de la divinidad en el plano sobrenatural y del Estado en el del mundo. Una vez instaurada la situación de incertidumbre cultural generalizada que caracteriza las relaciones liberales en el seno de la sociedad, la familia aparece como la garante última del orden público y del acatamiento de los principios axiomáticos de los que depende el funcionamiento de la comunidad, tareas que hasta entonces habían sido impartidas desde las extroversiones del culto religioso, es decir a través de la pedagogía que impartían los ritos públicos y las fiestas.

Todo este cuadro propició que las mujeres vieran agudizarse hasta niveles desconocidos su subordinación y su dependencia respecto de los maridos y, en general, su subordinación en relación con el género masculino. La realización de ese tránsito hacia las estructuras socio-familiares modernas no podía hacerse

---

<sup>69</sup> Cf. M. Praz, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du 19e siècle*, Denoël, París, 1977.

<sup>70</sup> V.A. Goddard, «Antropología mediterránea e identidad europea : Honor, vergüenza y sexualidad», *Antropología*, 4-5 (octubre 1993), p. 22.

más que llevando a cabo una reinterpretación general de la religiosidad tradicional y del papel de una mujer obsesivamente representada en términos defectivos. Se requería una reestructuración general del sistema cultura global, en el que se reconociese la incompatibilidad de la extroversión ritual con cualquier forma superior de religiosidad y el repliegue de los auténticos sentimientos –de la fe religiosa al amor o las pasiones– al campo de lo íntimo y su esfera natural, la familia. Es únicamente en la familia donde puede hallarse esa simplificación de la experiencia, ese orden y esa certeza que el nuevo hombre moderno no podrá jamás encontrar en el espacio público. Para que ello pueda ser así es indispensable que la mujer asuma su lugar como guardiana y mantenedora de ese santuario de la privacidad que es la casa. No se trata de sugerir que la mujer no hubiera sido víctima antes de esa división simbólica que, en el plano de las prácticas sociales tanto como en de las proyecciones mítico-ritual, la relegara – como señala Bourdieu,<sup>71</sup> insinuando un sistema casi universal de oposiciones simbólicas– a lo curvo, lo interior, lo húmedo, lo oculto, lo privado, lo bajo, lo trasero, lo cotidiano, etc. Se trata más bien de señalar que la modernidad produce un modelo radical y canónico de ese principio de subordinación y resignación.

En la casa, sometida ; fuera de ella, sencillamente inexistente, invisible, sin derecho al tiempo y al espacio, víctima de una agorafobia que se le impone. Era preciso que la mujer renunciase incluso a lo que eran los escasos lugares de autonomía que le quedaban, como los propios de un cada vez más devaluado culto público. Era, en efecto, en los dominios de la extroversión ritual que se podía contemplar la condición manipulable y supersticiosa de todas las formas de humanidad que le permanecían adscritas : los pueblos arcaicos, las sociedades primitivas y, entre nosotros, los europeos, los campesinos, los viejos, los niños y, especialmente, las mujeres.

En ese contexto de absoluta devaluación de sus capacidades, de desposesión de las esferas en que todavía le era dado desarrollar sus propias formas de lenguaje, era previsible que las mujeres tomaran consciencia de que es su rol maternal el único en que iba a poder desarrollarse un mínimo de iniciativa y creatividad. Las mujeres habrían de abocarse a conservar ese escaso privilegio que se les concedía, prolongándolo lo máximo posible en el tiempo e intensificándolo por la vía de una mayor dependencia de la prole en relación con ellas, lo que paradójicamente se traducirá en la desconfianza de un padre que verá usurpado su ascendente sobre los hijos y deteriorada su autoridad en el seno familiar. Tal cuadro socio-familiar se traducía, en la imaginación masculina, en la percepción de la actitud femenina bajo las figuras excesivas e intercambiables de la sobredulzura y del sobredominio, figuras que eran asumidas como emasculadoras, frustradoras de los proyectos de hegemonía familiar y sexual del varón y política del Estado.

En cuanto a lo que la antropología culturalista llama *matrifocalidad*, se trataría de un rasgo de desestructuración familiar presentado sistemáticamente denotando cuadros de modernización «insuficiente» –«tercermundistas», por decirlo en un lenguaje actual–, o bien, en el otro extremo de un evolucionismo esquemático e ingenuo, situaciones en que las dinámicas socio-económicas han hecho que el sistema, por así decirlo, se haya «pasado de rosca» y haya provocado efectos monstruosos en la estructura del parentesco. Ese sería el

---

<sup>71</sup> P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Minuit, París, 1980, pp. 415-421 y 441-461.

caso, según Marvin Harris,<sup>72</sup> de los disturbios que provoca en la familia norteamericana el fenómeno de la emancipación femenina y el acceso masivo de las mujeres al mercado laboral. Significativamente, eso mismo fue lo que pasó a partir de mediados del siglo XIX, cuando, en Inglaterra, los reformadores se lanzaron a denunciar una situación muy extendida entre los artesanos y los trabajadores urbanos, una patología social consistente en que los varones, además de abandonarse a prácticas de promiscuidad y alcoholismo, ofrecían una diferenciación de género insuficiente, de tal manera que con frecuencia se comportaban con fragilidad más bien pueril y hacían gala de una pusilanimidad y una falta de autodominio extrañas a lo que se entendía eran las cualidades naturales de su género.<sup>73</sup> Contrastando con ello, los hogares de las clases bajas presentaban con frecuencia la presencia dominante de mujeres masculinas que hacían imposible la dominancia en las casas de varones inmaduros, incapaces de autocontrolarse y que pasaban la mayor parte de su tiempo libre en las tabernas. Es decir, aquellas mismas aberraciones –*padre ausente, complejo de Edipo invertido, matrifocalidad*– que, un siglo más tarde, los antropólogos culturalistas descubrirían en México, en España o en otras zonas europeas no suficientemente tocadas por la Modernidad, en las que aún no se había producido la hegemonía absoluta del modelo de familia edípica burguesa, pero también en aquellas sociedades ya modernizadas –como la norteamericana– en las que el desbarajuste y la desestructuración habían dado pie a la emergencia de familias *matriarcales*, fenómeno que no dejaba de interpretarse como síntoma de una grave patología cultural a rectificar.

Es decir, y como conclusión : la Iglesia podía ser encontrada culpable no sólo de haber patrocinado un sistema ritual que condenaba los instintos a un destino fatal, lo que en teoría la habría convertido en instrumento de los procesos de modernización que impondrían la familia monógama y patriarcal, sino que también lo era de haber impedido que esa familia llegaría a ser lo que se proyectaba para ella. Dicho de otro modo, no era sólo que el sistema ritual se empeñaría en convertir en pública una interrelación que se concebía como intrínsecamente privada, en fiscalizar una actividad que se asociaba de manera tan estrecha con el nuevo concepto de *intimidad*, sino que, una vez acuartelada la instintividad de los varones en la vida familiar, no se le brindaban a éste los beneficios que el concepto moderno de familia nuclear restringida le aseguraban en teoría. El varón debía renunciar a la naturaleza para no recibir, a cambio, ninguna de las ventajas que el proceso de la modernización prometía a los hombres, como contrapartida de su asunción de los nuevos principios de domesticidad. No se trataba únicamente de desarbolar un poder ritual que interfería constantemente en los romances y se inmiscuía en una sexualidad pensada como la esencia misma de la nueva privacidad, sino de impugnar una autoridad religiosa que hacía imposible la implantación del modelo edípico de familia, centrado en la bíblica figura del padre poderoso que el protestantismo –referente fundamental de los movimientos iconoclastas modernos y contemporáneos– creía estar en vías de conseguir imponer a nivel planetario.

---

<sup>72</sup> M. Harris, *La cultura norteamericana contemporánea*, Alianza, Madrid, 1984.

<sup>73</sup> Armstrong, p. 35.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.