

PAN Y CIRCO, PAN Y TOROS

Enrique Gil Calvo
Universidad Complutense de Madrid



asualmente, el torero que hoy ocupa la cúspide del escalafón profesional se apoda *Espartaco*. Y si bien su apelativo es específicamente toponímico (por designar la ciudad natal del matador), no logra evitar la implícita alusión al héroe histórico inmortalizado por Stanley Kubrick en 1960 bajo la efigie de Kirk Douglas: el carismático conductor de la rebelión de los gladiadores, ahogada en sangre en el año 71 antes de nuestra era. Dada esta coincidencia de nombres, bien puede aprovecharse la ocasión, como excusa, para plantear una analogía entre los gladiadores del circo romano y los lidiadores de las plazas de toros en las corridas modernas.

1.– GLADIADORES Y LIDIADORES

No pretendo utilizar paralelismos exclusivamente formales (derivados de la voz latina *gladium* que significa «espada»), como puedan darse en la profesionalidad mercenaria de ambos tipos de luchadores, en la psicosis colectiva de morbosos encarnizamiento que, según la leyenda, apasiona

a los fanáticos seguidores de ambos tipos de espectáculos de masas, o en la supuesta herencia bética de los *taurobolios* hispanorromanos, más o menos relacionados con el culto latino a Mitra. Sino que, por el contrario, mi intención es reflexionar acerca de la hipótesis siguiente: el circo romano y las corridas de toros ¿son funcionalmente equivalentes?; los efectos culturales y políticos que los juegos del circo ejercían sobre la ciudadanía romana ¿son análogos a los ejercidos por las corridas modernas sobre los aficionados a los toros?

Naturalmente, la hipótesis no es nueva, sino que ya ha sido muchas veces explotada desde que se iniciase en el siglo XVI el culto renacentista por la antigüedad grecorromana. Por ello, cuando la corrida moderna se institucionaliza, durante el siglo XVIII, el neoclasicismo entonces imperante no podía desaprovechar la ocasión de subrayar el paralelo. De ahí que la arquitectura de las plazas de toros recuerde explícita y deliberadamente a las ruinas arqueológicas de los anfiteatros romanos (no así a los circos propiamente dichos, que se utilizaban para carreras de carros, en vez de para luchas, como los anfiteatros) según el modelo del Coliseo, al que remeda todo coso taurino. Y, en este sentido, la mejor prueba la proporciona las Arenas de Nimes, que es simultáneamente la arena del circo romano (anfiteatro) y el ruedo de la corrida moderna (plaza de toros).

Pero al margen de esta voluntad neoclásica de remontrarse a unos presuntos orígenes prestigiosos (postura que no deja de suponer una especie de pedante esnobismo, más propio de nuevos ricos y de advenedizos presuntuosos que de conservadores de la tradición y de puristas del casticismo), todavía existe otro indicio dieciochesco que apunta en la misma dirección. Me refiero ahora, no ya al intento neoclási-



Fig. n.º 9– Antonio Casero: *Par de banderillas*, en *Los toros*, Madrid, Ayuntamiento, 1992, lám. 16 (Textos de J. L. Pecker).

co de *legitimar* las corridas mediante su comparación con los juegos de la antigüedad grecorromana, sino, antes al contrario, al opuesto empeño ilustrado de *descalificar* las corridas por su emulación de los efectos embrutecedores y estupefacientes del *panem et circenses* con que el Imperio Romano entretenía a sus ciudadanos.

A este respecto, los antitaurinos dieciochescos más ilustrados tradujeron en seguida el *panem et circenses* de Juvenal por «pan y toros», pero con el mismo significado crítico de denuncia, alertando contra los (presuntos) efectos desmovilizadores y despolitizadores causados por una (supuesta) instrumentalización maquiavélica de los espectáculos de masas: es el «¡vivan las cadenas!» obtenido por medio de la tauromaquia. En este sentido, el panfleto más famoso se tituló, precisamente, *Pan y toros*: aunque fue atribuido a varios autores (entre ellos a Jovellanos), parece ser que bajo su anonimato se ocultaba León de Arroyal (Elorza, 1971).

Pues bien, creo que la pista del circo romano (hipótesis que interpreta al lidiador como gladiador) debe ser seguida en esta segunda dirección ilustrada («pan y toros» como *panem et circenses*), y no en la meramente arqueológica o neoclásica. Ahora bien, tampoco en el sentido del hipercriticismo negativo con que suele ser interpretado el eslogan de Juvenal (pan para sobornar y circo para seducir, obteniendo de buen grado la sumisión), sino en otro mucho más positivo y constructivo. Si se puede comparar a las corridas con el circo romano, no es para descalificarlas críticamente, sino para mejor advertir su funcionalidad latente. Lo cual exige, por supuesto, una nueva interpretación positiva del *panem et circenses*. Y, efectivamente, podemos disponer de ella: es la que se contiene en la extraordinaria obra *Le pain et le cirque*,

de Paul Veyne (1976), el conocido historiador de la antigüedad romana, amigo y discípulo de Foucault.

2.— EL EVERGETISMO ROMANO

Tras descartar por simplistas o superficiales las interpretaciones maquiavélicas del *panem et circenses*, todas ellas inspiradas en el militarismo militante de Cicerón o del propio Juvenal (quienes, al igual que los *abertzales* proetarras, temían que las fiestas y los juegos públicos desmovilizaran el espíritu marcial, castrense y espartano de la ciudadanía), Veyne pasa a proponer la que él considera más clarificadora interpretación, procedente de un autor latino de la misma época, Frontón, al que cita:

«Se contenta al pueblo romano con dos cosas, donaciones y espectáculos, pues se le hace aceptar la autoridad tanto con futilidades como con cosas serias. Hay mayor peligro en olvidar lo serio, pero mayor impopularidad en olvidar lo fútil. Las donaciones son menos violentamente reclamadas que los espectáculos, pues las subvenciones no satisfacen más que *individual y privadamente* a los plebeyos que las necesitan, mientras que los espectáculos complacen al pueblo *colectivamente*» (Veyne, 1976: 729-730)¹.

Aquí se contiene el más sintético y preciso comentario acerca del *panem et circenses*: no se trata de sobornar el *interés privado* de los súbditos, individualmente separados, sino de suscitar el *interés público* de los ciudadanos, colectivamente congregados; pues la existencia de la asamblea públi-

¹ Existe traducción castellana con el título *El pan y el circo*.

ca (hecha posible por la fiesta del espectáculo) es la condición necesaria para que no haya calculador soborno egoísta sino altruista donación desinteresada.

Veyne propone llamar *evergetismo* a esta sutil institucionalización de la política, producida durante el imperio romano integrador de la civilización helenística. El *evergetismo* consiste en la exigencia de que toda autoridad civil, desde el notable local y el magistrado de provincias hasta los ediles de la capital y el mismo emperador, deba legitimarse necesariamente mediante su desinteresada oferta de donaciones públicas. Por esta suerte de mecenazgo político, todas las autoridades deben financiar, de su propio bolsillo privado (y no con cargo a las arcas del Estado), las manifestaciones estéticas expresivas de la vida pública: desde la construcción de templos, plazas, monumentos y edificios públicos, hasta la organización y subvención de funciones de teatro, juegos del circo y demás espectáculos públicos.

Así, el *evergetismo* es una institución política que vincula el ejercicio de la autoridad civil con la donación pública desinteresada. El *evergeta* es un mecenas benefactor, pero sus donaciones no son individuales y privadas (como en el caso de las relaciones clientelistas entre patronos y clientes), sino públicas y colectivas. Sólo merece ejercer la autoridad civil quien sea capaz de donarse desinteresadamente en público a la colectividad.

En especial, el emperador, como primer *evergeta* del imperio, está obligado a patrocinar los más importantes juegos del circo: financiándolos de su bolsillo privado, organizando su gestión (como hacen los productores de cine), dirigiéndolos personalmente y (diríamos hoy) editándolos.



Fig. n.º 10.– Antonio Casero: *Par de banderillas* (Madrid, 1960).

Pues tanto mayor será el poder de su autoridad cuanto más logre impresionar al público con el efecto catártico de sus espectáculos públicos.

De esta manera, los juegos del circo son una suerte de espectacular *potlach* político, de festín cívico que el gran hombre (*the big man*) regala desinteresadamente a su pueblo. Para que haya *potlach* tiene que haber destrucción, derroche, es decir, consumo improductivo: lo gastado no debe beneficiar a nadie, pues no es un soborno maquiavélico. Por eso, la fiesta espectacular (o el espectáculo festivo) es la mejor donación posible, ya que aúna la gratuidad antieconómica con su capacidad de congregarse colectivamente a un público soberano.

Pero la donación del emperador, para poder hacerse digno de su autoridad suprema, debe llegar hasta el extremo de donarse a sí mismo, entregándose a la colectividad y sometiéndose al juicio del público. Los juegos del circo implican una fiesta ritual donde se representa el rito de la inversión de los estatus: la autoridad se somete al juicio del público, y éste pasa a ejercer el dominio soberano. Paul Veyne lo expresa muy bien en la extensa cita siguiente:

«Los espectáculos se convierten en una arena política porque la plebe y su soberano están frente a frente: la multitud romana honra allí a su príncipe, le reclama placeres, le hace conocer sus reivindicaciones políticas, en fin, aclama o ataca al príncipe so capa de aplaudir o silbar los espectáculos. Así, el circo y el anfiteatro alcanzan una importancia desproporcionada sobre la vida política romana: el espectáculo llega a convertirse en ceremonia oficial. Dado que la multitud sabía que el espectáculo se hacía en su honor, que era ella la reina de la fiesta, y que las autoridades sólo querían complacerla, la multitud, en consecuencia, se sentía en los circos y en los teatros como en su propia casa (tanto que, durante las jornadas de agitación política, era allí donde acudía para reunirse y

manifestarse). Al ser los espectáculos una fiesta perteneciente a la multitud, el mecenas patrocinador que editaba los juegos, incluso en el caso de tratarse del emperador, se ponía esos días a su servicio y se humillaba ante ella. Claudio llamaba a los espectadores “señores y amos” (*domini*): él, a quien, como soberano, la multitud llamaba normalmente *nuestro señor (dominus noster)*» (1976: 704).

El señor se somete al público, y éste (no sus miembros individuales, sino su entusiasta congregación colectiva) pasa a ejercer la soberanía. Así, el orden político resulta ritualmente subvertido y transgredido. Pues, en efecto, nada mejor que la transgresión del orden para expresar la donación de sí que debe hacer el poder para revestirse de toda su autoridad moral. Por eso, toda representación pública, para manifestar su vinculación con la autoridad civil, debe cuestionar el poder y transgredir el orden. Es la transgresión por la transgresión, como constituyente esencial de la fiesta pública: sea esta transgresión el sacrificio de vidas humanas (como en el caso de los gladiadores) o sea esta transgresión el sacrificio de toros de lidia (como en el caso de los lidiadores).

¿Qué sentido último tiene este *evergetismo* político? Según Veyne, el de expresar el poder y hacerlo respetable. Un poder que sólo fuera pura coacción física sería, sí, capaz de obligar, pero no alcanzaría autoridad moral. Por eso, el poder debe ganarse limpiamente el respeto de los súbditos sujetos a él: para que éstos, convertidos así en sujetos libres, quieran obedecerle espontáneamente movidos por su propia voluntad. Pues bien, para Veyne, el *evergetismo* político (la donación pública y desinteresada del poder) es esa institución capaz de congregar y entusiasmar al público, logrando que desee obedecer voluntariamente al poder, respetándolo soberanamente.

3.— EVERGETISMO Y TAUROMAQUIA

¿Resultan reconocibles en las modernas corridas de toros todas estas características de los juegos del circo romano, tal como las interpreta Paul Veyne? Por lo que hace al *evergetismo*, cabe dudarlo. Es cierto que, hasta el siglo XVIII, las funciones de toros obedecían por lo general al modelo de Veyne, ya que eran patrocinadas y donadas por algún mecenas benefactor, público o privado: desde la corona o el municipio hasta las familias nobles o los notables particulares (incluso los doctorandos de Salamanca debían donar corridas para poder obtener su grado). Ya en el mismo siglo XVIII, son las Reales Maestranzas de Caballería, como cuerpo colectivo del estamento nobiliario, quienes poseen el honor y el deber de organizar y patrocinar las corridas, otorgándolas como donación al pueblo.

Pero conforme el Antiguo Régimen se deteriora, y al igual que sucedía en Inglaterra con el circo, el boxeo y las carreras de caballos (o por toda Europa con el teatro, la ópera, los bailes y los conciertos), las funciones de toros se comercializan y profesionalizan: dejan de ser patrocinadas por mecenas públicos o privados y pasan a ser organizadas por empresarios particulares, principalmente motivados por el cálculo de su lucro privado. Durante el transcurso del siglo XIX, casi todos los espectáculos públicos terminan por comercializarse ya por completo (con notables excepciones, como la de la moda finisecular de las bandas de música militar, que tocan gratuitamente en los quioscos del parque, la plaza mayor o el bulevar), y el *evergetismo* puede darse enteramente por extinto.

Pero las corridas de toros pueden suponer una excepción a esta regla. Al menos, así cabe interpretar la exigencia ritual de que sean presididas por alguna autoridad civil, cosa que no sucede con los demás espectáculos públicos. Es cierto que son organizadas por empresarios específicos, suministradas por ganaderos e industriales y ejecutadas por técnicos profesionales que sólo trabajan a sueldo. No hay, pues, mecenazgo ni patrocinio benefactor, en el sentido estricto de estos términos. Sin embargo, al igual que los juegos del circo romano, la corrida debe ser presidida por la autoridad.

Y esta presidencia no es meramente simbólica, sino arbitral, interventora y jurisdiccional. La autoridad de la presidencia monopoliza la última palabra, como demuestra el hecho de que el público, si bien discute la arbitrariedad de su ejercicio, nunca cuestiona la plena legitimidad de su derecho a ejercerlo. En suma, la corrida sólo puede celebrarse “con permiso de la autoridad”, que es quien monopoliza su graciosa concesión: en consecuencia, sigue habiendo otorgamiento desinteresado y donación gratuita, quedando así separado el interés público (ejercido por los espectadores y la autoridad que preside) de los intereses privados (representados por los ganaderos, los toreros profesionales y los empresarios). ¿Qué mejor muestra del *evergetismo*, así liberado de sus espurias adherencias clientelistas?

Por lo demás, el resto de características detectadas por Veyne en los juegos del circo resultan también muy claramente reconocibles en las corridas de toros. Por supuesto, aparece la primacía del entusiasmo colectivo sobre cualquier instrumentalidad individual. La arena es un foro que erige y edifica la plena autoridad soberana de lo público, cuya

influencia se impone masivamente sobre cada conciencia particular. Y la única forma de participar en la fiesta es la de renunciar a la propia intimidad privada y entregarse de lleno al influyente dominio del entusiasmo público.

Aparece después, como resulta igualmente notorio, el cuestionamiento y la transgresión del vigente orden normativo. Al igual que los gladiadores debían infringir y vulnerar el sagrado derecho a la vida, debiendo morir y matarse de verdad, también los lidiadores deben matar a los toros realmente, y estar a su vez dispuestos a entregar su vida desinteresadamente. Sin sacrificio transgresor no hay catarsis pública: sólo entretenimiento individual, consumido gregariamente.

Y, en fin, también en la corrida se celebra esa paradójica transgresión del orden que representa la inversión ritual de los estatus. Como ya comenté en otro artículo aparecido en *Taurología*: (“El carnaval, la pasión y la corrida”), la tauromaquia moderna representa en la plaza tres diferentes inversiones rituales de los estatus: hombre-animal (por cuanto el torero le cede al toro su soberanía), profesional-aficionado (por cuanto el torero acata la soberanía del respetable) y público-autoridad (por cuanto los espectadores insumisos pueden sublevarse contra la soberanía presidencial). Y en cada una de estas tres inversiones rituales se produce el mismo *síndrome de Claudio* descrito por Veyne: el titular del dominio debe entregarlo públicamente a aquellos sobre quienes lo ejerce, a fin de someterse y humillarse. ¿Qué mejor catarsis, capaz de manifestar la naturaleza pública del poder? Este debe ser el sentido último de la llamada *fiesta nacional*: el de expresar el *evergetismo* político de Veyne como entrega pública del poder.

4.- BIBLIOGRAFÍA

Elorza, Antonio (1971): *Pan y toros y otros papeles sediciosos defines del siglo XVIII*, Madrid.

Veyne, P. (1976): *La pain et le cirque*, París, Seuil.

Gil Calvo, E. (1990-1991): “El carnaval, la pasión y la corrida”, en *Taurología*, n.º 5, Dr. Dan Harlap, Madrid, pág. 68-74.

