

El estado de la cuestión

Los toros, sencillamente una cuestión de vida o muerte

Bullfighting, simply a matter of life and death

Jean Palette Cazajus

Resumen

La reflexión seria sobre la tauro-maquia es tardía e inseparable de la de sus adversarios. Esporádica hasta 1980, ha ido luego por el camino de la interpretación ritual, sacrificial y simbólica. Con la mutación filoanimalista de la sensibilidad social, la reflexión se ha centrado en la legitimación ética del espectáculo. La conciencia de la muerte construyó nuestra anomalía evolutiva, mientras la herencia neuronal del animismo falsea nuestra relación con los animales. Sabemos que la muerte animal no es ni banal ni criminal. La coherencia ética del toreo exige que la muerte nunca se ausente de las plazas de toros y evita que el mal entre en ellas.

Abstract

A reflection on bullfighting is late to arrive and inseparable from that of its critics. Sporadic until 1980, this reflection would thenceforth embrace ritual, sacrificial and symbolic perspectives. With the advent of a public concern for the welfare of animals, the reflection on bullfighting has focused on its ethical justification as a spectacle. While a sense of one's mortality is a distinct evolutionary trait of the human species, the neural basis of animism distorts our relationship to animals. The death of an animal is neither trivial nor criminal. The ethical consistency of bullfighting requires the presence of death in the bullring and prevents evil from entering it.

Palabras clave: sacrificio, ética, animalismo, muerte, mal..

Key words: Sacrifice, Ethics, Animal Rights Movement, Death, Evil.

«Antes creo, Sancho –dijo don Quijote– que te quieres encaramar y subir en andamio por ver sin peligro los toros». (*Don Quijote de la Mancha*. Segunda parte. Capítulo XIV).

1. Paseillo

El etnólogo Louis Dumont relataba las duras y básicas tareas de su profesión. La de indagar si existen, en las lejanas comunidades estudiadas, formas del saber comparables a las que nosotros practicamos y si existen, entre nosotros, formas del saber identificables con las que ellas practican. La de construir conceptos y valores susceptibles de dar cuenta de tan incierta totalidad. Nosotros, occidentales hemos construido un poliedro del saber cuyas caras múltiples trinchan de algún modo la realidad de nuestra percepción en rebanadas epistemológicas. Cada categoría tiene así su rebanada particular que corresponde, queremos pensar, a una porción del saber total. Solemos hablar así de ciencias duras o exactas, de ciencias humanas, sociales. Y cada una de las citadas ciencias se va diversificando a su vez en otros poliedros sucesivos que funcionan según el conocido modelo de las matrioshkas rusas y siguen rebanando la realidad en incontables e interminables lonchas subordinadas. Al final, no sabemos cómo sabemos, ni sabemos si sabemos.

Hubo una época no tan lejana en que se pensaba que esta función totalizadora, esclarecedora era la que le correspondía a la filosofía. A lo largo de la historia esta quedó progresivamente amputada de todo aquello que se fue configurando históricamente como campo de las ciencias concretas. Tras una época de dudas e incertidumbres casi letales, despojada, desnudada, violentada, la filosofía pensó por un momento que su nuevo papel totalizador la devolvía a una casi platónica aurora. Desengañémonos. Ahora la filosofía solo puede ser una actividad espeleológica. Porque solo en los intersticios dejados por las ciencias soberanas, solo en los socavones, profundos como simas, que se abren debajo de las autopistas del tecnouniverso encuentra hoy el alimento de su supervivencia.

Por Tauromaquia entendemos el conjunto de las prácticas taurinas actualmente vigentes. Es decir que hablaremos esencialmente de la llamada «corrida de muerte» pero sin descartar el variopinto conjunto de tradiciones y prácticas populares alrededor del toro bravo. ¿Puede ser la tauromaquia un objeto de la filosofía? ¿Por qué no? ¿Puede ser la filosofía un instrumento para pensar la Tauromaquia? Aquí las cosas se complican. Nos bastará de paso recordar que si la filosofía encarnó siempre la pretensión universal de la cultura occidental, la tauromaquia tiene una dimensión profundamente local. Veremos que

la Tauromaquia solo es concebible para la mente en tanto que práctica excepcional, en tanto que fenómeno insólito. Es decir problemático. Si la filosofía internacional ignoró las corridas de toros, la filosofía española no le fue, en gran medida, a la zaga. El objeto aparecía particularmente incómodo. Como le pasó a Ortega y Gasset, que tras afirmar en numerosas ocasiones la importancia de la tauromaquia en la historia española, tras proclamar su voluntad de dedicarle el texto fundamental que se merecía, dio finalmente lo que los aficionados llamamos familiarmente la «espantá».

Incontables fueron en la literatura taurina los títulos que recurrían a modo de salvoconducto o de traje de gala, a la palabra «filosofía». En la primera mitad del siglo XIX, Santos López Pelegrín, taurinamente apodado «Abenamar», publicó una *Filosofía de los toros*; en los años 20 del pasado siglo, el ganadero Félix Moreno Ardanuy ofrecía su *Filosofía taurina*; diez años más tarde el escritor carlista Torralba de Damas añadía su *Filosofía del toreo*. Repetía título el crítico taurino *Giraldillo* en 1951. En 1961, el periodista radiofónico Rafael Campos de España se atrevía con una *Historia crítica de la filosofía del toreo*. Y los que nos dejamos en el tintero. Nada de lo que cuentan interesa nuestro objeto.

2. ¿Cómo lidiar este toro?

La Tauromaquia podría ser un excelente objeto para la filosofía. Pero la filosofía no ha encontrado jamás ni la forma ni el lenguaje con que saber hablar significativamente de la tauromaquia. Los aficionados decimos de ciertos toros que son «incierto», es decir, que su comportamiento resulta impredecible, generalmente tirando a peligroso, con arreglo a los criterios generales de la etología comportamental del animal durante la lidia. Digamos que la Tauromaquia es un objeto fundamentalmente incierto. Una gema de particular brillo y dureza que ha roto sistemáticamente los dientes de quien intentara hincárselos. En realidad podríamos afirmar que solo se empezó a reflexionar «seriamente» sobre toros a partir de la segunda mitad del siglo XX. Salvado algún que otro francotirador, Leiris, Bergamín. Salvada la publicación, en 1943, del primer tomo de *Los Toros. Tratado técnico e histórico* bajo la dirección de José María de Cossío, el futuro y mítico *Cossío*.

Veremos que intentar reflexionar seriamente sobre las Toros difícilmente se conseguirá si no recurrimos en algún momento a las ciencias humanas. Entenderemos que la filosofía es hoy tanto madre

de las ciencias humanas como hija suya según los casos. Y entenderemos sobre todo que su actual carácter errático le sigue otorgando un estatuto libre e independiente. Por fin, no echaremos en saco roto la frase de Lévi Strauss: «Las “ciencias humanas” solo son ciencias mediante una halagüeña impostura». Modernamente se ha intentado hablar de toros desde una perspectiva ética, estética, metafísica, ontológica, axiológica, simbólica, sociológica, etnológica, sicoanalítica, lúdica... podríamos seguir. La primera tentativa en ese orden fue seguramente la de Michel Leiris con su insólito *Espejo de tauromaquia* publicado en 1938. Nada gratuito resultaba el hecho de que Leiris uniera en su persona el espíritu de los surrealistas y la voluntad etnológica. Desde entonces cabe contemplar seriamente la hipótesis de que las mejores reflexiones sobre la tauromaquia hayan ocupado siempre un espacio incierto entre el rigor y el delirio.

Deberemos preguntarnos en algún momento si puede hablarse en este caso de *hecho social total* según la definición que diera Marcel Mauss. Parece que el enfoque adquiere nitidez, que la tauromaquia se desvela con menor reticencia cuando el prisma es etnofilosófico. Lévi Strauss, de inicial formación filosófica, terminó concluyendo que ni la filosofía contestaba las preguntas que ella misma suscitaba, ni todas las preguntas necesarias cabían en la filosofía. En los mismos años en que Lévi Strauss lidiaba con las dudas que iban a determinar su itinerario intelectual, despuntaba en Alemania una corriente del conocimiento que, a su manera, reflejaba las mismas preocupaciones. Me refiero a la llamada «Antropología filosófica» alrededor de Arnold Gehlen y Helmut Plessner. Aquellos hombres trataban de integrar a la reflexión filosófica no solamente las aportaciones de la etnología sino también las de la biología, de la zoología, de la naciente etología, de la paleoantropología. Exponían un ser humano carencial y excéntrico por definición. Le buscaban un suelo naturalista al peregrinaje óntico de Heidegger. Donde ellos privilegiaban el arquetipo humano de la propia cultura etnocentrada, Lévi Strauss trató de intuirlo en la diversidad de las culturas: «observar las diferencias para descubrir las propiedades». A esta filiación añadiremos el nombre de Philippe Descola, heredero directo y prestigioso de Lévi Strauss, cuya voluntad de pensar *Más allá de naturaleza y cultura* contribuye a arrancar la tauromaquia de las garras de retóricos y lacrimosos.

Hoy la tauromaquia atraviesa una situación de absoluta emergencia. Padece un acoso despiadado por parte de poderosos grupos de opinión. Si los activistas antitaurinos siguen siendo minoritarios, la mayoría de la sociedad oscila entre la indiferencia y la hostilidad. No

nos hagamos ilusiones, «es la lucha final» y los aficionados a los toros se encuentran minoritarios y solitarios frente a una configuración ideológica de alcance mundial definitivamente instalada en el corazón de las mentes posmodernas. Dicho de otra manera, cualquier reflexión sobre los Toros se ha convertido en una actividad bélica, en una experiencia de la trinchera. Cualquier aproximación distanciada a la tauromaquia aparece irrisoria, impracticable, por no decir aporética. El problema es que razonar en situación de emergencia no es bueno ni para la calidad del pensamiento ni para la lucidez del pensador.

La gran etnóloga británica Mary Douglas, escaldada por los hábitos mentales heredados del estructuralismo, desconfiaba profundamente de todo pensamiento binario y de «aquellos que declaran que existen dos clases de gente o dos clases de realidades o de procesos». Vemos hoy que los sistemas binarios son esenciales en las ciencias de la computación, y muestran asimismo su importancia en ramas esenciales del saber, desde la biología evolutiva hasta los avances de las neurociencias. La tauromaquia solo constituye uno de los términos de un binomio. El otro es su antítesis negativa, la expresión de los constantes enemigos que la acompañaron con histórica fidelidad. Creo así que toda tentativa de aproximación filosófica a la tauromaquia exige hoy verse completada por un conocimiento mínimo de las fuentes y fundamentos del actual pensamiento filoanimalista. De lo contrario, sencillamente no nos enteraremos del objeto de nuestra reflexión. Al final nos encontraremos con que la reflexión sobre la tauromaquia y sus prácticas, de periférica en los reinos de la filosofía está en vías de convertirse en el envite de las preguntas más centrales y actuales sobre la identidad y la continuidad de la especificidad humana.

3. Entre metafísica e inventario

El año 2009 veía la tardía publicación de *Metafísica taurina*, un sorprendente libro de Cecilio Muñoz Fillol. Iniciada en fecha muy anterior y concluida en 1950, la obra no se editaría. El autor era un curioso sabio enciclopédico, un humanista digno del Quattrocento, resurgido en el pueblo de Valdepeñas (Ciudad Real) donde naciera en 1909 y falleciera en 1979. Licenciado en veterinaria y luego en filosofía y letras simultaneó el ejercicio de su profesión inicial con la docencia, dejando aparentemente un hondo recuerdo entre su alumnado. Hombre activo e incansable, encontró tiempo para escribir 30 obras de teatro, 11 novelas y 30 ensayos. Abnegado y desinteresado,

fue el primero en despreocuparse del destino editorial de muchas de sus obras.

La *Metafísica taurina* de Cecilio Muñoz Fillol es un objeto de literatura taurina altamente inusitado y significativo. Digamos que anticipa y de algún modo sintetiza, todo el repertorio temático que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días irán abordando los posteriores estudiosos de la tauromaquia. Lo evoqué hace un rato: mitología, simbología, psicología, estética, ecología, etología y para liar la salsa una buena dosis de metafísica en el sentido más convencional y menos universitario de la peligrosa categoría. Los años de redacción, los de una dura y provinciana posguerra, marcan indudablemente el sino de la obra. Cecilio Muñoz Fillol tampoco era un especialista de las plurales ramas del saber con que se atrevía y las imprescindibles fuentes de documentación bibliográfica no abundarían en la Valdepeñas de los años cuarenta. La obra resulta hoy un extraño y fascinante objeto arqueológico. Bastantes páginas conservan cierto interés. Pero domina la sensación de obsolescencia y a veces se impone cierto desasosiego ideológico: «La crueldad, es innata en el hombre y no ha podido contra ella nada la civilización [...] en todo hombre palpita un coeficiente de crueldad de carácter atávico más o menos pujante, más o menos dormido, más o menos latente, porque es la herencia de Caín, el superviviente del primer crimen». O también: «Lo más turbio de las almas turbias y lo más turbio de las almas limpias, que en estas duerme en la infraconsciencia sin emerger jamás, brota en la fiesta de los toros como descarga que exonera la infectada maraña de la humana maldad. Y queda el alma purgada, de momento, de malos instintos [...]». Estilo y construcción dan idea de la tonalidad general de la obra. Reciente la tragedia del cainismo nacional, tenía Don Cecilio sobradas razones para dar rienda suelta a una retórica pesimista. En cuanto al supuesto aspecto catártico de las fiestas de toros dio mucho juego en los años venideros, con menos ingenuidad y más pedantería. Cecilio Muñoz fue realmente un pionero.

Parece que conocía varias obras de Ortega y Gasset y se infiere que tenía un conocimiento más o menos rudimentario de Freud y de Nietzsche. No sé si fueron tales fuentes las que le sugirieron atreverse a una muy peculiar teoría sobre la existencia en la humanidad de un universal «sentido taurino» predeterminado por un supuesto «instinto taurino», sobre cuyas modalidades y factores de transmisión glosa abundantemente frente a nuestra dubitativa perplejidad. «Excéntrico» en el sentido más etimológico, es adjetivo que le conviene como ani-

llo al dedo al libro de Cecilio Muñoz Fillol aunque solo fuese por la manera tardía y periférica en que ha llegado a nuestras manos. Cabe pensar que el erudito manchego tuviese en mente, cuando se lanzó a la redacción de *Metafísica taurina*, la reciente publicación, en 1943 y 1947 de los tomos uno y dos de la obra a cargo de José María de Cossío. Con *Metafísica taurina* Cecilio Muñoz Fillol asumió la misión de añadir al seco *Tratado técnico e histórico* su propio tratado dictado desde la desbordante subjetividad.

En el origen del enciclopédico proyecto pilotado por Cossío estuvo Ortega y Gasset. Por primera vez, los toros se convertían en objeto de reflexión, de totalización y de recapitulación. Tal proyecto habría sido impensable si no hubiese habitado el espíritu de sus iniciadores el sentimiento de una decadencia. Cuesta hablar de decadencia en un período inmediatamente posterior a la llamada «edad de oro» del toreo, la que viese el acmé de los legendarios Joselito y Belmonte y las plazas llenas como en pocos momentos históricos. Pero el Ortega posterior a *La rebelión de las masas*, coherente con el propio pensamiento, «bajo la introspectiva posición de afrontar lo taurino, había creído reconocer tras un momento climático en el duelo entre Belmonte y Joselito, un “momento de madurez” que si no podía sostenerse llevaría a la Fiesta a un estadio “de éxodo y putrefacción”»¹.

4. Entre inventario y decadencia

El sentimiento de decadencia ha acompañado la tauromaquia desde sus inicios. Siempre ha sido la tauromaquia una extraña «anomalía» en el sentido que le dan a la palabra los astrofísicos. Porque ha sido siempre un objeto celeste difícilmente identificable. Cuando toda Europa parecía inscribirse en el *Proceso de la civilización* expuesto por Norbert Elías, es decir el proceso de expulsión, fuera del paisaje social, del espectáculo de los humores del cuerpo como de los humores y las aristas de la mente, de las emociones más invasivas, a fortiori la violencia y la muerte, aparece la corrida de toros que se complace en exhibir y potenciar estéticamente un espectáculo que gira alrededor del sacrificio público de un ser vivo. El rico manantial semántico y axiológico de la tauromaquia se desarrollará en absoluta contraposición a la normativa del *Proceso de Civilización*.

¹ GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: «Paquiro o de las corridas de toros. Ortega y la tauromaquia», en *Revista de Estudios Orteguianos* 16/17 (2008).

José Gómez Ortega, «Joselito», muere trágicamente en Talavera en 1920. Juan Belmonte se retira de los toros en 1922, con 30 años, para regresar a los ruedos dos años después. El período que sigue, hasta la Guerra Civil, resultará efectivamente más grisáceo. La Segunda República, salvo excepciones, es poco taurófila cuando no antitaurina y el propio Azaña confesaba que los toros «le aburrían una barbaridad». El fútbol y el cine llevan camino de convertirse en las grandes pasiones populares. Y a partir de 1928, con la progresiva implantación del llamado «peto» destinado a proteger al caballo de las cornadas del toro, irrumpe una innovación de consecuencias trascendentales para la identidad, el equilibrio y el porvenir de la tauromaquia.

Anteriormente, durante la llamada suerte de varas, cada toro despanzurraba entre 2 y 5 caballos, a veces más. Es decir que a lo largo del siglo XIX y casi del primer tercio del XX finaron infinitamente más caballos que toros. Zuloaga pintó en 1910 un cuadro que muestra un picador a lomos de un penco esquelético y ensangrentado y lo tituló *La víctima de la Fiesta*. Cualquiera puede encontrar en YouTube secuencias en turbio blanco y negro donde los desgraciados matalones yacen desparramados en el ruedo o aparecen arrastrando por la plaza el sórdido bulto negro del mondongo. Aquellos tristes rocines eran los residuos escuálidos y crepusculares, desechados por edad o condiciones, procedentes de las labores del campo o el transporte público en una época en que apenas existía la motorización. Lo que aparecía como un progreso ético era también el simple epifenómeno determinista de un cambio de paradigma en la historia de las fuentes de energía. El animal empezaba a «ser» porque estaba dejando de «hacer». Curiosamente, entre muchos aficionados, no forzosamente perversos ni fascinados por el desparrame de vísceras caballunas, la imposición legal del peto fue acogida como una auténtica desgracia. Para muchos iba a ser la puntilla que acababa con la «Fiesta». Miguel, primogénito de Ortega y Gasset, cuenta que su padre le decía «que entonces existía un equilibrio entre la fuerza del picador y la del toro; que al imponer los petos, ese equilibrio había desaparecido al hacerse fuerte el picador con el caballo protegido, con lo cual el toro quedaba deshecho».

Otros muchos, entre los cuales estaban los promotores y redactores del *Cossío*, conscientes de los motivos que imponían poner fin a una situación demasiado polémica, también intuyeron que la corrida de toros se estaba enfrentando a una ruptura epistemológica de impredecibles consecuencias. Tal ruptura epistemológica afectó por igual la estructura histórica de la corrida de toros y la estruc-

tura mental de muchos aficionados. La nueva situación fue vivida, incluso por sus partidarios, sin duda mayoritarios, no como un progreso civilizador sino como un síntoma preagónico. Hasta entonces, el primitivismo de aquella fiesta le confería, podríamos pensar, una vitalidad casi «precultural». Algo como si la tauromaquia anterior a la imposición del peto se dirigiera a esa dimensión de la vivencia social que Durkheim calificaba de «efervescencia comunitaria». Toda la realidad social, desde el neolítico, era orgánica. Nunca volveremos a tener acceso a las milenarias percepciones y representaciones desaparecidas con el maquinismo y la motorización. Magistralmente lo expresaba Ortega, agradeciéndole a Marañón el envío de unas fotos del malogrado Espartero (1865-1894): «Lo que ha cambiado por encima y por debajo de todo eso es la zona del alma de que todavía vivía el toreo»². La enciclopedia dirigida por José María de Cossío inauguró para los aficionados a los toros los tiempos del acceso a una práctica reflexiva. Transformó de alguna forma la tauromaquia en un objeto social y cultural sometido a la racionalidad, la reflexión y la distancia que proporcionan las fuentes escritas y el rigor de los documentos. La tauromaquia se convirtió en un objeto moderno y marcado por la temporalidad. Es decir transitorio; es decir mortal. De modo que el libro de Cecilio Muñoz Fillol aparece como un apéndice existencial al *Cossío*, y a la vez una protesta contra su empirismo descriptivo. Es un escrito nostálgico y litúrgico, ingenuo y reivindicativo.

5. *El planeta de los toros*

A todos aquellos, la gran mayoría, que no son moradores de lo que Antonio Díaz Cañabate llamaba «planeta de los toros», les asombrará el carácter profuso de la literatura taurina. Pero cualquiera que se asome a su feraz hojarasca pronto se dará cuenta de que sobra el casticismo trasnochado, la retórica obesa, las consideraciones polvorientas y las anécdotas triviales. Un riguroso trabajo de clasificación de los tropos y los semantemas que alimentan dicha literatura supliría con ventaja el objeto de este trabajo. El pensamiento taurino parece haber sido siempre aquejado de temor e impotencia frente a las exigencias filosóficas y éticas de su propio objeto.

La propensión al vacío retórico y al cartón piedra dialéctico que lastra buena parte de la literatura taurina, tiene su equivalente en los ruedos actuales. Es la diferencia entre toreo «pa fuera» y toreo «pa

² GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: Op. Cit.

dentro», entre toreo exterior y toreo interior. La diferencia entre los dos está al alcance del más profano. Está basada en el etograma fundamental de los herbívoros que huyen de sus predadores o los embisten si no queda más remedio. La intensa selección ganadera practicada con el toro de lidia ha potenciado la dimensión acometedora y reiterativa de la embestida. Pero siempre queda presente en el animal la tentación atávica de romper el enfrentamiento, la de irse «por sus terrenos», se dice en la plaza. Conocido por torear «al alimón», en fiestas camperas y en el estrado de las conferencias, con Ortega y Gasset, el torero Domingo Ortega decía que torear era conseguir que «el toro vaya por donde no quiere ir». Ni más ni menos. Hablar de toreo interior quiere decir lo mismo. Hablar de toreo exterior supone, lo habrán deducido, pactar de forma más o menos descarada con el toro para que se vaya por sus terrenos, por donde quiere ir, por donde «coge» menos. Paradójicamente, ese toreo, rectilíneo o apenas arqueado, suele ser más largo, más espectacular, más fácil de «ligar» que el auténtico y encandila al «espectador» mientras el aficionado se desespera. El toreo interior es curvo, sobrio, intenso, fuerza el terreno y la naturaleza del toro y se practica en el espacio de la «corná». Nada más concreto, más biológico, más prosaico si cabe. Conseguir de forma metódica, armónica, rítmica y de principio a fin que el toro vaya por donde no quiere ir es la definición de la faena perfecta. No se torea enarbolando *Ser y tiempo*. Se torea conociendo y forzando la etología comportamental del toro. Entonces sí cabe la posibilidad de que se conjuren ser y tiempo. Siempre que el toro sea «bravo».

El aficionado piensa que un toro no puede ser calificado de bravo si no es peligroso. Pero hoy existen numerosos cerebros crepusculares que sueñan con maridar bravura y docilidad. No se imagina el profano con qué indudable profesionalidad y admirable competencia genética, los ganaderos actuales son capaces de crear un toro que embiste sin crear peligro. Bien pocos son ya los toros bravos que salen de toriles. Cuando irrumpe uno, el aficionado cabal dice simplemente: «hoy salió el toro». El torero podrá optar entonces entre exteriorizar el peligro o interiorizarlo. Podrá elegir entre la permanencia del *Ente* o la arriesgada posibilidad del *Ser*. Cuando coinciden en el ruedo toreo interior, es decir etimológicamente «egocéntrico», y toro bravo, *el* «Ser hacia la muerte» accede a la plena conciencia de sí. Surge una inesperada forma de *Ereignis*, un advenimiento que fusiona verdad del espacio, verdad del tiempo y, si nos gusta jugar con la palabra, verdad del Ser. De alguna manera se habrá representado en la arena la alegoría de la constitución ética de la propia conciencia. Pero

en la plaza, como en la vida, la inercia de la existencia se complace con los encantos de la *Uneigentlichkeit*, la diosa Inautenticidad. Las halagüeñas exhibiciones del simulacro bastan para complacernos. Optar por el *Eigentliches Seinkönnen*, por la propia capacidad de acercarse a la autenticidad, en la plaza como en la vida, es voluntad de pocos.

«Los toros son un sacrificio, un rito ancestral, no sanguinario, pero sí ineludiblemente sangriento. Hay que ligarlos con raíces micénicas, ibéricas y romanas de razas fuertes y solares. (...) Existe como atávico rito de purificación y liberación de la crueldad animal y nativa, de esas ardientes razas solares (...) pero estoy dispuesto a admitir que de no matar tantos toros, nos hubiéramos matado unos a otros. (...) Nunca sé que de una corrida saliera la gente para asesinarse o quemar conventos³. Para estas cosas se ha salido de los Ateneos, de los mítines y aún de las cátedras. Es la inteligencia la que, cuando es cruel, lo es definitivamente, porque no se libera a sí misma tan estética y fácilmente como el instinto».

La cita es de José María Pemán. En una crónica de 1951 dedicada al ya citado libro del crítico taurino «Giraldillo» y enésima *Filosofía del toreo*. Baña en la sopa ideológica de su época. Al mismo tiempo su recurso, nada gratuito, a dos palabras tan significativas como «sacrificio» y «rito» anticipa la temática que resultará dominante durante medio siglo en las reflexiones «serias» sobre la tauromaquia. Pemán, como hiciera Fillol, se acuerda de la crueldad. En ambos casos parece dictar la palabra el contexto cronológico posguerracivilista y la memoria escaldada de la irracionalidad de las turbas. La totalidad del artículo se caracteriza por el tono ligero y la «gracia» de que alardeaba el autor. Pero la cosa es más interesante de lo que parece. Los Toros se postulaban entonces como «La Fiesta Nacional» en un tiempo en que el *trapío* del animal había quedado reducido y sus defensas solían ser mermadas de manera fraudulenta. Frente a quienes se atrevían a protestar, estaban los que temían que el regreso a un toro más voluminoso y mejor armado tuviese consecuencias sangrientas. El eco de la muerte de Manolete (1947) no se había apagado. El artículo de Pemán comentaba la polémica y mostraba cómo ya existía

³ Pemán parece ignorar que tras una mala corrida en la plaza del Torín de Barcelona, El día *de Sant Jaume del any trenta-cinc (25 de Julio 1835)*, en un contexto anticarlista y anticlerical, *això va ser la causa de cremar els convents*.

la divisoria entre autenticidad y simulacro, riesgo y profundidad o inocuidad y espectacularidad.

Tal período histórico constituyó una travesía del desierto para la reflexión sobre la tauromaquia. Brilla como un diamante aislado el bellissimo libro de Ángel Álvarez de Miranda, *Ritos y juegos del toro*, publicado en 1962. El investigador quiere encontrar las premisas del toreo moderno en las prácticas asociadas al rito del toro nupcial, documentadas desde la época de Alfonso el Sabio. En puridad habla poco o nada de la corrida de toros. Pero casi todos los que escribirán sobre toros a continuación, tendrán metida la obra en un rincón de su mente. Muerto el dictador, los toros recobraron por un tiempo cierta frescura, se renovó y rejuveneció la afición, subió el nivel de exigencia y también la altura del debate taurino. Porque el advenimiento de la democracia estimuló a la vez el pensamiento taurino y su inseparable discurso inverso, el discurso animalista y antitaurino. Todo el mundo sabe que el discurso antitaurino ha sido una constante histórica desde la misma Edad Media. Pero solo en los últimos decenios acabó de centrarse en la exclusiva dimensión filoanimalista. Tradicionalmente, las razones invocadas cabían en la expresión «pan y toros», el tópico popularizado por el panfleto de 1812, atribuido a León de Arroyal. Solían ser religiosas a veces, pero esencialmente de índole económica, política y social. Nadie se preocupaba por la muerte del toro. Recordábamos hace un instante que la mortandad en el ruedo era antes caballuna que taurina.

6. Símbolos del sacrificio

En mayo de 1984 aparece en la *Revista de Occidente* un artículo que se convertirá en uno de los míticos textos de referencia: *El sacrificio del Toro*, del etnólogo británico afincado en Grazalema, Julian Pitt-Rivers. Él va a inaugurar una temática –correcto sería decir también una moda– en el tratamiento de la tauromaquia cuya onda de choque se hace sentir hasta nuestros días. La cuestión de saber si la corrida de toros es un rito, o un sacrificio, o ambas cosas a la vez se va a convertir en ineludible para toda reflexión que aspire a ser tenida en cuenta. Aquella hoguera ya había empezado a prender con el libro de Álvarez de Miranda. Libro por otra parte fragmentario, inacabado, publicado por su viuda posteriormente a la muerte prematura de su autor. Con anterioridad, ya habían aparecido signos precursores. El escritor y dramaturgo francés Henry de Montherlant publicaba en 1926 una autobiografía novelada donde narraba sus

pinitos taurinos en Andalucía. La tradujo posteriormente al español Pedro Salinas. El propio título nos ponía sobre aviso: *Los bestiaros*. En varias ocasiones el narrador invocaba los antiguos ritos mitraicos y la religión tardorromana del «Sol invicto». El escritor francés había contraído la pasión por estos temas al contacto de un personaje singular, el marqués de Baroncelli-Javon (1869-1943), considerado el «inventor» de muchas de las que hoy se consideran tradiciones taurinas indígenas en aquella marisma del Sureste francés llamada Camarga. Conviene tener en mente este concepto de *Invención de la tradición*, conocido título de una obra de Hobsbawm y Ranger que fue pionera en mostrarnos que las tradiciones pretendidamente más inmemoriales fueron habitualmente inventadas o reinventadas en fechas asombrosamente recientes.

Es el caso de las tradiciones taurinas. En el actual «momento de la verdad» que ve el progresivo acorralamiento de las fiestas de toros por grupos de presión cada vez más poderosos y en un contexto ideológico y axiológico de las sociedades siempre más hostil, produce desazón comprobar cómo el argumentario de muchos de sus defensores se reduce al aburrido sonajero de la tradición. El estado actual de las prácticas populares y la propia corrida de toros, lo veremos también con las tesis de Manuel Delgado Ruiz, son el resultado de la modernidad histórica y política. En cuanto al recurso a la antigüedad de los cultos, ritos y sacrificios del toro en el área mediterránea, con sus sempiternas referencias a las categorías de fertilidad, de fecundidad o de virilidad, su invocación ha pasado a formar parte de la panoplia y de la munición polémica de muchos aficionados. Un ejemplo reciente ha sido la difusión en Canal Plus Toros de un largo documental en el cual su director, André Viard, conocido y pugnaz defensor francés de las tauromaquias, muy obsesionado con tales referencias histórico-culturales, les dedicaba un espacio importante. Siempre hemos considerado que al margen de su indudable interés antropológico e histórico, la relación de estas antiguas categorías míticas o religiosas con los contenidos de la tauromaquia moderna y los problemas que la acucian es absolutamente tangencial.

Por eso no deja de ser sorprendente el éxito de la publicación de Julian Pitt-Rivers, cuya tonalidad general era la de un trabajo pensado para el lectorado británico y profano en cuestiones españolas y taurinas. Tampoco contiene nada susceptible de enganchar al aficionado práctico a los toros. La interpretación está basada en los conocidos polos de interés del etnólogo británico, es decir los valores tradicionales de las sociedades mediterráneas y en particular la *Antropología*

del honor o política de los sexos para citar el título de una de sus obras más conocidas. Pitt Rivers aplica a la corrida de toros una mayéutica basada en el método estructuralista donde la deuda con los brillantes análisis de Lévi Strauss parece obvia. A partir de ella, pretende extraer una construcción simbólica, transitiva e inobjetable. Para Don Julián, la corrida de toros es una representación «de la modalidad andaluza de relación entre los sexos». El autor es explícito: «A través de la representación de un intercambio de sexo entre el torero y el toro así como la inmólación de este último, que transmite su capacidad de engendrar al vencedor, se efectúa un trasvase entre la Humanidad y la Naturaleza: los hombres sacrifican el toro y reciben a cambio la capacidad sexual de aquél». Pero el rito solo debe entenderse cabalmente si contempla «el peligro de la sangre menstrual conjurado por el sacrificio de un animal con cuernos». Objetivo cumplido mediante una particularidad de la muerte del toro que consiste, según Pitt-Rivers, en que el diestro reasume plenamente su masculinidad cuando hunde el estoque en «esa vagina que le ha abierto el picador sobre el *mons veneris* de su lomo». La audacia y la espectacularidad de la demostración pueden producir desconcierto y perplejidad.

Pero la técnica comparativa es conocida y consiste en practicar, con más o menos, acierto, talento y coherencia, un particular juego de «Lego» que manipula los elementos simbólicos según un método, el estructural, basado en jugar con las oposiciones, inversiones, sustituciones y transformaciones. El resultado resulta a menudo muy espectacular sin que estemos siempre en condiciones de establecer si se trata de hipótesis rigurosas y plausibles o de simples juegos malabares más o menos deslumbrantes. El brillo y sobre todo la coherencia de la demostración actúan como factores inconscientes de veracidad. Pitt-Rivers se cura en salud y cita a Víctor Turner para recordarnos que «el significado de los símbolos nunca es evidente para quienes los emplean y sólo aparece ante el que los observa desde fuera». El problema es que ninguna coherencia o lógica interna del discurso simbólico extraído de unos hechos contingentes –aquí el rito o sacrificio taurino– garantiza que la interpretación haya quedado adecuada a su contenido. No lo olvidemos, la construcción de cadenas simbólicas, lógicas e interpretativas, es un puro producto de la antropología occidental y de sus protocolos, caracterizados por la continuidad discursiva. Las sociedades tradicionales, rituales, no «construyen» símbolos interpretativos, ellas «producen» símbolos usuales y ello de forma básicamente discontinua. Mitos y símbolos en las pequeñas sociedades tradicionales aparecen pues bajo la forma de

unidades discretas, a menudo antagónicas o contradictorias. Es la forma que adoptó el *Pensamiento salvaje*, tal como lo definió Lévi Strauss, para que dichas sociedades pudiesen disfrutar de una mínima transparencia para sí mismas.

7. Sacrificio de los símbolos

Aquellas sociedades pequeñas eran unánimes, no contradictorias. El conflicto solo podía ser con el exterior so pena de suicidio colectivo. Eran sociedades «frías» cuya temporalidad era determinada por los mitos originarios y el culto a los antepasados. Su relación con el tiempo puede entenderse como una tentativa de abolirlo. Lévi Strauss pensaba que el tiempo de tales sociedades no era el de la historia. Hoy asumimos que ninguna sociedad puede librarse de algún régimen de historicidad. El punto importante es que tal historicidad puede seguir escapando a la conciencia y en todo caso abrirse camino contra la voluntad consciente de sus miembros. Nuestras sociedades, ellas, son plurales, contradictorias, movidas por el antagonismo, conscientes de ser arrastradas por el tiempo. Las sociedades tradicionales eran sociedades de la «duración», en el sentido bergsoniano, duración engendrada desde la vivencia. Las nuestras son las de un tiempo instrumental, medido e impuesto desde fuera. En 1983, las relaciones entre los sexos en España o en Grazalema nada tenían que ver con los valores ancestrales que sostienen la construcción simbólica llevada a cabo por Pitt-Rivers. Incluso en los primeros años de la década de 1950 la historicidad y la modernidad movían la conciencia de los moradores del hermoso pueblo de la sierra gaditana en mayor medida de lo que el etnólogo británico estaba dispuesto a aceptar. Hacía tiempo que habían dejado de pertenecer a una sociedad «fría», si es que este hubiese sido el caso alguna vez. Julio Caro Baroja, amigo íntimo de Pitt-Rivers, mostraba cierta perplejidad ante este exotismo fundamental y la pertinencia de su entramado simbólico sobre la corrida de toros. En realidad creo que hay que leer en filigrana de lo que escribe Pitt-Rivers las huellas del capítulo del libro de Alvarez de Miranda titulado «Elementos rituales del toro nupcial en las corridas modernas».

Ciertamente, las comunidades rurales españolas, desde la Edad Media hasta los siglos XVI o XVII, eran más parecidas al tipo de microsociedad «fría» que el pueblo de Grazalema en los años 1950. En aquellos siglos, los valores dominantes eran claros, identificables y plenamente asumidos por el campo de la conciencia social. Cuando

se usaba, a efectos lúdicos o rituales, un lienzo blanco del ajuar de la novia, cuando el novio –a veces la novia desde su ventana– clavaba al toro ensogado unas banderillas, los participantes no podían dejar de tener claro en ambos casos –el color del lienzo y la sangre producida por las banderillas– la presencia de una evidente connotación virginal y sexual. La producción de trabajos casi miméticos, a veces hasta el esperpento, engendrada por el trabajo de Pitt-Rivers fue notable. Lo más importante es entender las razones de semejante éxito. Inicialmente, son años en que coexiste cierta bonanza de la tauromaquia con alguna forma de interés y de benevolencia hacia ella por parte del mundo intelectual. Al mismo tiempo, los grupos animalistas hostiles a las fiestas de toros empiezan a movilizarse de forma cada vez más eficiente y organizada, en particular a través de un inteligente aprovechamiento de la esfera mediática. Los aficionados más lúcidos entienden que ese momento relativamente dulce para la tauromaquia no puede ocultar la transición hacia una actitud cada vez más defensiva. A partir de Pitt-Rivers, las referencias al espesor histórico-cultural o simbólico que sustenta la tauromaquia se van a utilizar en tanto que estrategia de legitimación, en tanto que coartada para su continuidad. Pero desde entonces las reflexiones sobre la tauromaquia irán adoptando también cierto carácter de autopsia. Parecen proceder a la disección de un precadáver que no obstante se sigue moviendo demasiado. Sin duda el *rigor mortis* facilitaría las cosas. En segundo lugar la tauromaquia se ha convertido en un pretexto para la práctica de ejercicios intelectuales más o menos malabares que usurpan literalmente su realidad existencial. El cuerpo todavía vivo de la tauromaquia es lo único que parece no interesar a nadie en la ruidosa traca heurística. Sin duda con algunas excepciones alrededor de la Universidad de Sevilla y de Víctor Gómez Pin.

De qué manera interpretar, si no, esta reveladora frase de Pitt-Rivers: «la significación simbólica que daré en este ensayo queda completamente escondida a la conciencia del público taurino, el cual se contenta con comprender la corrida únicamente al nivel práctico». Y remacha el etnólogo: «Es un ejemplo de lo que se entiende por represión colectiva». Ahonda aquí en la herida crucial, en el malentendido que preside siempre la relación entre las prácticas taurinas y toda reflexión de ellas emanada. Cualquier epistemología apunta al establecimiento de una mayor y mejor intelección, primero de su objeto, después del propio sujeto reflexivo. Tratamos siempre de disminuir el eterno hiato entre el hombre y el mundo. En el caso de las prácticas taurinas, la reveladora frase de Pitt-Rivers revela todo lo

contrario, una profundización del hiato, un divorcio entre el objeto y la reflexión. La reflexión aparece como un pretexto antes que un proceso de esclarecimiento. Debemos buscar la raíz del problema en la ambigüedad fundamental que caracteriza la corrida de toros. Por un lado es un rito y una liturgia caracterizados por su repetición periódica e inmutable. Al rito pertenecen la estructura de la corrida, su organización, sus fases, sus actores, sus reglas preceptivas, sus elementos litúrgicos. Por otro lado, sobre esta base ritual, emerge en cada ocasión la cualidad de un evento particular, un tipo de representación dramática, efímera e irrepetible y dotada de un eminente carácter aleatorio. El transcurso de esta representación debe cumplir con obligaciones preceptivas de carácter deóntico y axiológico y su finalidad es el juicio del aficionado. El contenido cabe en tres valores griegos clásicos, *Andreía*, hombría de bien (singularmente glosada por Gómez Pin), *To Kalón*, lo bello, más ético que estético, *Areté*, virtud y excelencia. Antes, también había que componer con el colgante triperío de los caballos. Hoy estos valores han cambiado como la sociedad y las costumbres y solo se aguarda diversión y esporádicos destellos de una plástica liviana. El rito solo es un espectáculo para quienes son ajenos a su práctica habitual. Para el aficionado a los toros, la dimensión ritual se vuelve más implícita que visible. Al revés, el neófito descubre y observa el rito pero al carecer de claves para interpretarla, el evento particular de la corrida se le hace poco visible.

Dicho de otra forma: en los toros la continuidad iterativa del rito es el *continente* formal; el evento nuevo y efímero, la corrida particular, es el *contenido*. El rito es la permanencia del significante; la novedad de cada festejo, la transitoriedad del significado. Es imposible pensar simultáneamente ambas categorías. Hasta el punto de que los antitaurinos quieren acabar con el *continente*, mientras los aficionados luchan por el *contenido*.

8. En el principio era Michel Leiris

Tres años después de la publicación de *El sacrificio del toro*, en 1986 aparecía un libro del antropólogo Manuel Delgado Ruiz, titulado *De la muerte de un dios* y subtítulo *La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. De alguna forma, la obra venía a culminar el momento sociocultural y el tipo de pensamiento que acabamos de glosar. *De la muerte de un dios* también recorre los itinerarios del simbolismo taurino pero los diversifica y los socializa de forma más próxima al cuerpo de las comunidades estudiadas. La

originalidad del libro aparte de su muy rico aparato de citas textuales, es su continuo recurso al caudal de las coplas y los cantares populares como zócalo de sus hipótesis. Coplas y cantares desempeñan aquí un papel parecido al relato mítico en la obra de Lévi Strauss. Es decir que más allá del inmediato frescor de las letras exponen, no la opinión consciente de los actores, sino el significado inconsciente de las estructuras mentales legadas por la cultura. Si Delgado Ruiz pone sus pasos en la vereda recorrida por Pitt-Rivers pocos años antes, particularmente mediante la atención prestada a la mutación y el intercambio de los roles sexuales escenificados en la corrida de toros, es urgente recalcar la deuda absoluta de ambos con *Espejo de Tauromaquia*, publicado en 1938 por el escritor y etnógrafo, Michel Leiris (1901-1990), citado al principio.

Para quien fuera discípulo de los surrealistas, la corrida de toros era una tragedia donde hacía irrupción lo Sagrado. De lo sagrado nacía también el erotismo a través de la contraposición de los dos principios sexuales. El masculino actuaba como «sacrificador», el femenino como «víctima». Relación sacrificial en la base de toda relación erótica pensaba Leiris, ahondando en la vía abierta años antes por Georges Bataille (1897-1962), que consideraba el acto sexual y erótico como «destrutivo». No se entenderá bien la importancia otorgada por Delgado Ruiz a la necesidad de socialización de la sexualidad sin esta referencia a una sexualidad juvenil y destructora encarnada por el toro. La idea de que el torero encarna el principio femenino hasta el momento en que, mediante el estoque fálico, el sacrificio del toro le devuelve la preeminencia masculina está perfectamente expuesta en *Espejo de Tauromaquia* mucho antes de reaparecer en Pitt-Rivers. Pero los herederos de Leiris solo han sido capaces de asumir una mínima parte de la extraordinaria riqueza conceptual de su libro. Leiris se apoyó en su momento en las consideraciones del etnólogo Robert Hertz, para desarrollar una original reflexión sobre el dualismo cosmológico y axiológico ligado a los conceptos de lado derecho y lado izquierdo. «El diestro, el de la belleza inmortal, soberana, plástica. Luego el elemento siniestro, situado del lado de la desgracia, del accidente, del pecado». A partir de allí insiste en esa dimensión especular generada por el «coito sacrificial» de la corrida, en la que, en un vertiginoso juego de espejos, los antagonismos duales dibujan el paisaje de nuestras ambigüedades fundamentales. Allí aparece la noción fundamental del hiato, de la fisura inherente a toda existencia humana y que la corrida pone en juego como no lo hace ningún otro espectáculo. Muerto el torero, desaparecería con él la fisura; muerto el

toro desaparece el espejo. El sentimiento de un hiato, de una fisura es inseparable del acto de torear. Por la fisura, llega a comprender Leiris, asoma algo parecido a lo sagrado. «El hombre es aquello que le falta» resumía Bataille.

9. *Una particular trinidad*

Pero Delgado Ruiz negocia con la teoría «sacrificial». El etnólogo catalán privilegia el simbolismo y la manifestación discursiva de las estructuras inconscientes de la vida social, puestas de relieve tanto por la diversidad de las prácticas taurinas locales como por la riqueza y la fertilidad del acervo lírico popular. Más que por una consideración rutinaria sobre los roles sexuales tradicionales, Delgado Ruiz se interesa por la nupcialidad. Huelga decir que el recuerdo de Álvarez de Miranda es omnipresente. Sobre esta base Delgado Ruiz desarrolla una interesante parábola del papel del toro y de su muerte como la progresiva renuncia cristiana a lo instintivo y socialmente peligroso de toda sexualidad masculina indómita. El único momento en que el joven varón español podía dar rienda suelta a su reprimida sexualidad, y ello con la aquiescencia de la sociedad, era durante la noche de bodas, con una novia preferentemente virgen. Pero a partir de aquella noche, se produce una turbadora y progresiva inversión de los papeles. La sexualidad varonil empieza a ser domesticada y reconducida hacia la moderación y la finalidad reproductiva de la familia y de la sociedad. La novia se convierte en madre, cada vez menos tentadora y deseable, pero ya poseedora, al fin y al cabo, del pene paterno, dueña y administradora pues del potencial genésico del núcleo familiar. En cambio, el varón domesticado por el matrimonio y la sexualidad socializada, de alguna forma queda equiparado al principio de dependencia y pasividad femenina. De nuevo reaparece aquí la ambigüedad de los roles sexuales.

Para Delgado Ruiz, la muerte del toro refleja el encauzamiento y la domesticación de la sexualidad masculina juvenil, socializada en beneficio de todos. Ahora bien, no existe mayor arquetipo del hombre en la flor de la edad y obligado a sacrificar su potencia sexual en beneficio de la comunidad que la vida y muerte de Cristo. El etnólogo muestra cómo las tradiciones populares españolas, las coplas y los cantares multiplican los ejemplos de fusión y confusión entre las dos figuras míticas, la del toro y la de Cristo. Ya lo hiciera Unamuno con su *Cristo español*, en 1909. La fusión es sin duda tan armónica como antagonica y convendrá aquí recordar el genio de Marcel Mauss: «El

dios sacrificado es el dios y el enemigo del dios». Esta transformación permite a Delgado Ruiz potenciar el fundamental papel, en tal epifanía, de la Virgen María, mujer joven a la vez que madre del hombre joven sacrificado a la Comunidad. Nadie puede ignorar la abrumadora presencia en fiestas locales y de toros de la figura tutelar de la Virgen Madre en sus incontables advocaciones españolas. La tesis sorprendente de Delgado Ruiz es que tras la consunción en el sacrificio del Toro-Cristo, la que sobrevive y se impone es la religión de las mujeres, la de la diosa madre. El binomio toro-Cristo se convierte en trinidad coronada por la diosa-madre.

A las fiestas taurinas Delgado Ruiz las llama «taulatrías». La palabra ya la había usado Pitt-Rivers en 1990, para encabezar otro interesante trabajo titulado *Taulatrías: «La Santa Verónica» y «El Toro de la Vega»*. Pero lo importante es que por «taulatrías», el etnólogo catalán se refiere exclusivamente a las manifestaciones tradicionales, callejeras y populares de las prácticas taurinas. Descarta drásticamente el espectáculo clásico, el más visible y concurrido, la corrida formal. Para él la corrida de toros no es más que un epifenómeno histórico de procedencia borbónica, artificial, encorsetado por las reglas, las normas y los preceptos, producto de una nefasta concepción paternal y dirigista, la del estado moderno y... masculino. «Hoy el combate contra las taulatrías cobra esa misma dirección: la de la destrucción de la vieja religión de la madre y el hijo, de la casa, de la comunidad reconocible y la imposición, también entre las clases populares, las más reacias a ello, de un único modelo de orden y poder, que no es otro que el patriarcal, naturalmente adecuado [...] a las grandes sociedades jerarquizadas y estratificadas, sometidas al control estatal». Taulatría y cristolatría son una misma cosa. Y ambas se funden en una mariolatría que no es más que la versión cristiana del eterno culto mediterráneo a la diosa-madre. Y de allí a «Lo femenino radical como sedición» dice el autor, porque «El reino de la madre está en las antípodas del reino del Estado...».

Toda la argumentación de Delgado Ruiz presupone la persistencia, en 1986, de un «pueblo» etnológicamente puro, naturalmente llevado a seguir expresándose mediante los valores tumultuarios del viejo paganismo transhistórico todavía vivo en el soporte de los «mitemas» cristianos. La brillante exposición, argumentada, ejemplificada, que ha venido realizando Manuel Delgado Ruiz parece resumirse de pronto en la postulación de una utopía político-social apoyada en valores premodernos. En este sentido Pitt-Rivers y Delgado Ruiz llevaban camino de encontrarse. El pueblo que describen se parece

mucho más al fantasma idealizado del labrador de las comedias de Lope de Vega que a su realidad sociológica moderna. La descripción que José María de Cossío hacía de las *capeas* rurales y del pueblo avinado que las protagonizaba las podría firmar un radical antitaurino. El libro de Delgado Ruiz aparece en cambio como una paradoja reactiva y «demófila». Hoy los actuales actores de encierros, toros en la calle, *correbous* y otros *toros al carrer* se han dividido entre una «élite» de corredores taurófilos y militantes, una mayoría de jóvenes aculturados a lo más tóxico y masificado de las culturas posmodernas y una minoría empeñada en darle la razón a Cossío.

10. La tentación de rendirse

La grata tentación de los juegos formales, a veces irrisorios, a que da lugar la simbología taurina tenderá a retraerse. Porque la sombra de los batallones filoanimalistas en orden de batalla planea definitivamente sobre el paisaje intelectual. Por esto, a partir de los años 90, no hay reflexión medianamente seria sobre la tauromaquia que no aparezca condicionada por el problema, en adelante crucial, de su legitimidad ética. En 1998, el etnólogo francés Frédéric Saumade publica *Las tauromaquias europeas: la forma y la historia, un enfoque antropológico*. Con el prólogo, llega la transgresión: «De modo que tenemos que admitir que la teoría sacrificial no es más que la proyección intelectual de un arquetipo etnológico sobre una realidad que aparece así más sugestiva, cuando lo que requería era una explicación realmente convincente». El libro practica una minuciosa descripción sociológica de lo que Frédéric Saumade considera las distintas tauromaquias europeas, desde el soporte material que permite la realización del espectáculo, siguiendo con el entorno humano, social y económico que le da vida, terminando con las consideraciones etnográficas que diferencian, contrastan u oponen cada una de las tauromaquias descritas. Estas son, además de la llamada por Saumade «corrida andaluza», o sea la que nosotros llamamos lisa y llanamente «corrida de toros», la corrida portuguesa, las corridas navarra y aragonesa, desde el encierro pamplonica hasta las muy variadas modalidades de saltadores y «recortadores», la corrida landesa y la corrida camarguesa, estas dos últimas en suelo francés. El etnólogo francés tiene una idea detrás de la cabeza que comentaremos en su momento. Por eso tiene que poder demostrar la perfecta autonomía y originalidad contrastada de cada una de las tauromaquias propuestas. En apoyo de su demostración recurre, siempre que la realidad le

parezca brindar la ocasión, al método estructuralista de oposiciones e inversiones binarias.

Nos encanta que Saumade explique que la nefanda práctica del «afeitado» de los cuernos se convierte en una forma de castración metafórica que hace del noble toro de lidia un buey metafórico. Nos encanta que Saumade llame nuestra atención sobre la inversión de valores que caracteriza la comparación entre el torero español y la cuadrilla de «forcados» portugueses encargados de inmovilizar al toro. El primero, generalmente de extracción popular pero «aristocratizado» por su prestigio individual, los segundos más bien de elevada procedencia social pero cuya actuación en el ruedo se rige por una solidaridad igualitaria. En la corrida camarguesa los «toros» de raza autóctona son llamados en provenzal «biòus», o sea bueyes, ya que son castrados, sin que quede por ello afectada su capacidad de embestir incansablemente durante muchos años. Estos bueyes son, pues, toros metafóricos. Los «raseteurs» provistos en la muñeca de un gancho especial, tratan de arrancar de la testuz del toro una «cocarde», escarpela o lazo, premiada con más o menos dinero según la dificultad y el prestigio del toro perseguidor cuya «carrera profesional» puede llegar a los 14 años. La permanencia del individuo estrella la ostenta pues el toro, frente a la diversidad efímera de los «raseteurs». Nos encanta que Saumade concluya así que en la corrida camarguesa, el toro es un torero metafórico.

No oculto mi admiración por la riqueza descriptiva y etnológica del libro de Frédéric Saumade. La dimensión que abordaremos ahora me merece en cambio muchas más reservas, puesto que la verdadera finalidad de la obra, la idea detrás de la cabeza, acorde con el nuevo clima ético y zoófilo, parece ser la de cuestionar la muerte del toro. La recensión efectuada por el autor habla de cinco, seis tauromaquias «europeas». Son en realidad ibéricas, a lo que hay que añadir una estrecha franja meridional francesa. Solo la modalidad que el autor designa como «corrida andaluza» acaba con la vida del toro. Dicha excepción se convierte pues en sospechosa y cuestionable. Para Saumade, la corrida andaluza lleva la marca indeleble de su origen en el seno de lo que califica de «imperialismo cultural andaluz». Se fue definiendo como la perpetuación, en el tiempo y en los valores, de las prácticas aristocráticas. El auge del toreo a pie, dice Saumade, fue encuadrado desde mediados del siglo XVIII por las Reales Maestranzas de Caballería de Sevilla y Ronda, cuyos valores nobiliarios interiorizaron hasta hoy los arrogantes e individualistas toreros. La cría del toro de lidia se rigió por parecidos valores y criterios. El «imperialismo»

cultural andaluz impuso a España su tauromaquia como le impuso su folklore. Los primeros rudimentos del toreo a pie no tienen más utilidad que facilitar la estocada. Al revés, hoy el público solo le dedica importancia a la faena de muleta y ha dejado de valorar la estocada. La conclusión de Saumade es que la muerte del toro solo constituye ya una rutina. Arrastrado por la inercia dualista, Saumade aprovecha la existencia del llamado «indulto» excepcional, concedido a los toros particularmente bravos, para inferir la arbitrariedad de su muerte habitual. El etnólogo francés es demasiado diestro en las prácticas binarias para no comprender que la excepcionalidad del indulto es, al revés, la inversión de una regla necesaria: la muerte del toro, requerida por el desarrollo coherente de la lidia y de sus valores.

Lo más grave del asunto es la evidente precariedad de la tesis de la existencia autónoma de variadas tauromaquias europeas. El propio Saumade en su muy interesante descripción de los orígenes y desarrollo de cada una de ellas no tiene más remedio que poner en evidencia su absoluta dependencia histórica de la llamada «corrida andaluza». No nos engañemos, si lo que Saumade discrimina como «corrida andaluza» se enfrenta a una evidente crisis de supervivencia, aquellas llamadas «otras tauromaquias» no son más que sus satélites semiapagados. Presencio personalmente el ocaso de la modesta «course landaise». La «course» camarguesa sigue teniendo cierto arraigo popular pero no sostiene la comparación con las corridas de muerte clásicas que ya dejaremos de llamar «andaluzas». A la corrida camarguesa, Frédéric Saumade la considera históricamente «republicana». Esta, el encierro pamplonica y las tradiciones tumultuarias parecidas –dice– están marcadas por un prurito antiautoritario. Mientras la corrida portuguesa es «igualitaria». Todos pues, quedamos debidamente aleccionados para inferir el carácter básicamente «reaccionario» de la corrida ex andaluza, desde sus orígenes y hasta la muerte del toro. La crisis es general, pero frente a la irreductibilidad de la corrida de muerte las otras tauromaquias, que vegetan a su sombra, aparecen como apéndices lúdicos.

11. Un paso al frente

En 2002, cuatro años después de *Las tauromaquias europeas*, aparece en las librerías *La escuela más sobria de vida*, del filósofo Víctor Gómez Pin. El título pertenece a una frase de Marcel Proust en *El tiempo recobrado*: «Por lo que el arte es lo más real que existe, es la escuela más sobria («austera» dicen otras traducciones) de vida y el

verdadero Juicio final». *Tauromaquia como exigencia ética* reza el subtítulo. Ya llegamos al corazón de la batalla. Conocido el enemigo definitivo, Víctor Gómez Pin da el paso al frente. A partir de ahora, los estudios sacrificiales o simbólicos sobre tauromaquia deberán considerarse como material bélico propio de la Guerra de los Cien Años o como confesión impúdica de que su autor ha decidido permanecer al amparo de un cómodo burladero. Desde el principio, en cuanto se empezaron a correr toros en España, sin duda mucho antes del siglo XIII, surgieron enemigos acérrimos de tales prácticas. La Iglesia condenó esta muestra impía de juego gratuito con la propia vida como un desprecio a su Creador. Acordémonos del Padre Mariana. Los economistas y los ilustrados deploraron los quebrantos infligidos a la agricultura y a su modernización. Los regeneracionistas renegaban de costumbres que parecían apartar a España del «Proceso de la Civilización». Hoy todo discurso histórico, etnológico, simbólico, estético sobre las fiestas de toros es literalmente inaudible para la sensibilidad animalista. Gómez Pin es el primero que empieza a entender la nueva regla del juego.

Entre la publicación de *El sacrificio del Toro*, de Pitt-Rivers, en 1983 y la de *La escuela más sobria de vida* transcurrieron 19 años. Desde 2002 hasta hoy, ya han transcurrido 15. Hoy la ofensiva animalista es general, poderosa, implacable, apoyada en una opinión pública mayoritaria, particularmente la juvenil. La zoofilia constituye uno de los elementos estructurales de la posmoderna ideología dominante. La producción de literatura animalista es masiva en todos los países occidentales particularmente los anglosajones. Cuando salió el libro, la batalla ya había empezado pero era menos feroz y las posiciones de los defensores de la tauromaquia menos precarias. Aquello puede contribuir a explicar la excesiva dispersión del fuego de salvos de Víctor Gómez Pin y su falta de intensidad. Desde un principio el autor entiende bellamente, con ecos fenomenológicos, que si el hombre «es cuerpo atravesado por el lenguaje y lenguaje llamado a asumir la finitud que marca el cuerpo» las diferencias con el animal no humano aparecen desde un principio difícilmente salvables. Hubiese necesitado más desarrollo e intensidad la posterior disertación sobre la polaridad *animal-lenguaje-muerte* potencialmente sugeridora de muy sólidas inferencias. La polémica sube de intensidad cuando Gómez Pin elige enfrentarse a la ortodoxia animalista del filósofo Jesús Mosterín, recogida en un libro que hemos leído superficialmente, sin que supiera retenernos, y programáticamente titulado *Vivan los animales*. La argumentación pretende apoyarse en lo último de las

neurociencias no siempre, ni mucho menos, con criterio y propiedad. No creo pecar de simplismo afirmando que Mosterín pretende, lisa y llanamente, borrar toda frontera entre humanos y animales. Gómez Pin elige, de alguna manera, la vía de la autojustificación donde el adversario ha elegido el terreno y dicta los términos de la contienda. En estos casos, en la plaza, decimos que «es el toro el que hace la faena». Gómez Pin acierta en demostrar en más de una ocasión la angelical ingenuidad de Mosterín que, en buena lógica continuista, opta por atribuir una posible dimensión simbólica a los rudimentarios «lenguajes» animales, concretamente a la llamada «danza» laboral de las abejas. Nada demuestra efectivamente, en este caso como en cualquier otro parecido, la existencia de otra cosa que no sea determinismo genético, evolutivo y funcional.

Por esto, cuando Gómez Pin pretende oponer a Mosterín la incommensurabilidad entre el potencial simbólico del lenguaje humano y cualquier sistema de señales animal, él, como todos los que lo precedieron, como todos los que vendrán después, no tiene más remedio que caer en la trampa comparativa. La vida humana ha quedado sumergida por la riada de las significaciones acumuladas en la relación hombre-mundo y sedimentadas en el lenguaje. Este es tan proliferante que está condenado a engendrar metalenguajes siempre insuficientes para hablar de sí mismo. Aceptar el principio de una comparación supone atarse dialécticamente de pies y manos. No hay posibilidad de confrontación entre quien se hace el intérprete de un «lenguaje» totalmente limitado, abarcado y controlado y quien, al revés, abarcado y desbordado por el exceso del nuestro, trata de dar cuenta de él. Las larvas de algunos parásitos colonizan el cerebro del animal huésped, cambiando sus comportamientos naturales por aquellos que favorecen las necesidades vitales del desarrollo de dicha larva. Esto es lo que ocurre cuando la larva animalista coloniza nuestro cerebro y nos sugiere como legítimo el debate sobre la porosidad de las fronteras entre hombre y animal. Para desacreditar la «obsesión sacrificial» en los toros, Saumade, dijimos, la calificaba de arquetipo etnológico. La negación, o cuando menos relativización, de las fronteras entre hombre y animal procede, como veremos, de la omnipresencia atávica del «arquetipo animista» o antropomórfico.

Seguidamente, Gómez Pin renuncia a la batalla principal para dedicarse, durante un largo capítulo, a establecer «La auténtica jerarquía entre arte y tauromaquia». Capítulo muy subjetivo donde el autor recurre a lecturas históricas –la de la ópera, por ejemplo– o actuales, la lectura de las creaciones asépticas e insípidas de ciertas modalidades

del arte contemporáneo, para convencernos de que la tauromaquia no puede entrar en las categorías, por muy flexibles que sean, que definen las artes convencionales. El último capítulo, «La animalidad perdida y asumida», vuelve a la trinchera y adopta cierta coloración fenomenológica pero predominan las referencias a la paleontología y la etnología. Extrañamente los autores elegidos son obsoletos. Desconcierta la referencia a las tesis desarrolladas por Sigmund Freud en *Tótem y Tabú*. El cuento originario freudiano del animal sacrificado y símbolo del padre resulta un poco polvoriento tras los trabajos de Lévi Strauss y de los que vinieron después. Recordemos que para el inmenso etnólogo francés, el totemismo solo era una ilusión de los antropólogos del siglo XIX. Él lo consideraba esencialmente como una lógica de clasificación que sirve para articular una relación entre series naturales y series culturales. Es más interesante Gómez Pin cuando incide en la fundamental dialéctica entre individuo y especie que en el caso humano se traduce en colisión. La individuación del ejemplar humano de la especie aporta con ella la conciencia de la muerte. «Hablar es dejar de ignorar la dialéctica muerte-vida». Comprenderemos entonces que «La muerte es un concepto del cual los animales carecen. De ahí que [...] los animales sencillamente no maten». Irrumpe entonces una aprehensión de la tauromaquia luminosa y productiva que la proyecta como «un reflejo de esa codificación entre registro de la animalidad y registro de la racionalidad» que se convierte en «memoria profunda» alimentada a través de la «fertilización del lenguaje». La lección de la corrida es evidente, «Así respecto a la muerte, lo adecuado... [es]... contemplarla no como lo que amenaza la realidad presente, sino como lo que posibilita la presencia de tal realidad».

12. La olvidada verdad de los geómetras

Los textos elegidos aquí lo fueron porque muestran la evolución convergente de dos estados de la opinión sobre la tauromaquia durante los últimos cuarenta años: la opinión intelectual y la opinión pública. La perspectiva del objeto taurino fue siempre azarosa, aventura extraña entre la grandeza y el naufragio. Se pudo hablar de una época áurea del toreo. No cabe hablar de plenitud para la atmósfera ideológica o intelectual que la envolviera históricamente. Nunca serena, siempre inestable y con aviso de tormentas. Quienes fueron los precursores y avisadores de la complicada contemporaneidad fueron también los que más se acercaron a la plenitud por la originalidad de

la reflexión. Retrospectivamente, del período anterior al que abarca este trabajo, hay que destacar un pequeño diamante negro, un breve objeto literario deslumbrante, aforístico y arbitrario. Las 72 páginas de *El arte de birlibirloque* (1930) de José Bergamín revelan la Tauromaquia y vuelven casi redundante todo lo que pudo escribirse después. ¿Quién se atrevería hoy a escribir que «una *corrida* de toros es un espectáculo inmoral, y, por consiguiente, educador de la inteligencia»?

Vimos cómo el interés por los toros, profundo, esencial, ampliamente documentado, manifestado durante toda su vida por Ortega y Gasset, contrastó con la promesa siempre dilatada y definitivamente abortada de redactar su *Paquiro, o de las corridas de toros*. Nada como este fracaso biográfico, esta fisura fatal, para simbolizar la difícil conexión entre la realidad «fenoménica» de los Toros y todo intento de acercamiento «nouménico». Dificultad que sin duda atraviesa la totalidad del presente trabajo. Dicen que la frase presidía el frontispicio de la Academia platónica. Bergamín deseaba verla inscrita en la entrada de las plazas de toros: «El que no sepa geometría no puede entrar». Entendió Ortega y Gasset que iba a ser difícil mejorarla. En *La caza y los toros*, donde están sus reflexiones taurinas más agudas, sin duda elaboradas al alimón con Domingo Ortega, se contentó con explicitarla un poco más:

«Toro y torero constituyen lo que los matemáticos llaman grupo de transformaciones geométricas [...] En la terminología taurina en lugar de espacios y sistemas de puntos, se habla de terrenos y esta intuición de los terrenos –toro y torero– es el don congénito y básico que el gran torero trae al mundo [...] Todo lo demás, aún siendo importante es secundario».

Me acosa una terrible tentación: la de pensar que Bergamín y Ortega iluminaban la comprensión de los Toros. La de pensar que los que vinieron después la oscurecieron.

13. *En el fragor de la batalla*

Francis Wolff es un reputado filósofo y universitario francés. Es el director del departamento de filosofía de la prestigiosa ENS (Escuela Normal Superior) de París, donde anima los inestimables «lunes de la filosofía», excepcional espacio de debate y confrontación. Reconocido especialista en filosofía antigua, particularmente en Aristóteles, es también aficionado a los toros e incansable defensor de la tauromaquia. Publicó en 2007 *Filosofía de las corridas de toros*. Título ambi-

cioso. El propio autor se encarga de relativizar: «Tranquilícense los no filósofos o aquellos a quienes la palabra filosofía asusta o aburre... no hay que tomarla aquí al pie de la letra». El libro es un tratado ameno que se propone abarcar la globalidad de la corrida de toros, empezando con la definición de sus protagonistas, toro y torero, pasando por los problemas suscitados, la legitimidad de la muerte del toro, la especificidad ética del improbable individuo al que llamamos torero y la determinación de la propia naturaleza del espectáculo, ritual, sacrificial, ética, estética o... sublime en sentido kantiano como sugiere el filósofo. La obra se despliega como una glosa prolija, que no siempre consigue evitar el pecado de toda literatura taurina, el énfasis un punto redundante. Va dirigida lo mismo al aficionado avezado como al profano ilustrado. Aquí el filósofo pone sobre todo la destreza y la agudeza de su «gesto técnico», profesional y la calidad de la expresión textual. El segundo y tercer capítulo, «Sobre nuestros deberes hacia los animales en general» y «Por qué muere el toro», tejen una apretada red argumental que se desarrolla, intuimos, mirando de reojo hacia la presencia del enemigo. No estoy seguro de que la definición antropomórfica del toro como un «ser activo, resistente, combatiente», dueño aparentemente de su destino, que «realiza su esencia cuando combate» o el concepto, muy aristotélico, de «toreidad», constituyan el mejor acceso posible a la ética y la realidad del toro de lidia. En este tema, toda argumentación eficiente debe externalizarse y oponer la rotunda definición de los propios conceptos a su relativización o matización, determinadas desde la presión externa.

Los capítulos sobre la ética y el ser del torero le deben mucho a la inspiración estoica y se nutren de referencias a Marco Aurelio, Séneca o Epicteto. «¡Locura es que haya todavía quien quiera ser torero!», se admira Wolff. Acoplada con el aforismo geométrico de Bergamín, la exclamación del filósofo ayuda a redondear una definición muy plausible de la corrida de toros y de su enigma. Por supuesto, Wolff echa su cuarto a espadas y también nos ofrece su personal disertación sobre el estatuto artístico de la corrida. Al menos destaca su carácter también impuro, su frecuente «fealdad», sus roces con lo terrible y lo sublime. Como nada hay como los toros para estimular el verbo y la tentación lírica, como el libro está sembrado de referencias a toros, toreros y faenas concretas, el resultado coquetea con la idealización. Ciertamente Wolff es lúcido, nos ha avisado de que la corrida de toros puede ser muy desabrida. Suele ser lo más frecuente. Pero nada en su libro permite hacerse una idea de los funestos síntomas actuales de degradación interna: ni la polémica esencial sobre la definición

de la bravura del toro y sobre su necesario grado de peligrosidad, sobre la indigencia ganadera predominante; ni la victoria definitiva del público de espectadores sobre el público de aficionados, es decir, la del papanatismo sobre la exigencia crítica; ni el alarmante proceso de retraimiento de los públicos taurinos; ni las constantes corruptelas y trampas del «mundillo» de la profesión. Wolff sabe, pero no lo dice, que el enemigo interior se llama tentación del simulacro. Por esto, no lo dudemos, el único filósofo taurino válido es el aficionado asiduo y exigente. Sus conocimientos fundamentales no han de ser enciclopédicos. Requieren saber algo de la etología elemental del toro en el ruedo así como las mínimas reglas de geometría de los terrenos invocadas por Bergamín y Ortega y Gasset. El resultado no será tanto el acceso al disfrute estético como a cierta forma de coherencia entre pensamiento y realidad de los fenómenos.

La intensificación del fragor de la batalla llevó el filósofo francés a publicar posteriormente un libro más modesto, nutrido del anterior, *50 razones para defender las corridas de toros*. En 2010, al calor de la polémica suscitada en Cataluña y que terminaría con la prohibición de las corridas de toros, Fernando Savater publicaba un librito de 96 páginas, *Tauroética*. La contraportada es un excelente resumen: «El libro de Fernando Savater no es un alegato a favor de las corridas de toros, sino contra las argumentaciones moralistas de quienes quieren suprimirlas. Sobre todo, es una reflexión sobre nuestras relaciones con los animales y la diferencia esencial entre los miramientos que debemos tener con ellos y las obligaciones éticas que tenemos con los humanos». Poco podremos añadir en materia de ambigüedades. No me consta que Fernando Savater sea un aficionado a los toros particularmente apasionado y asiduo. Creo que en ese momento tan desagradable, que vio la fiesta de los toros atenazada por la improbable pinza bífida del animalismo y del catalanismo político, incomodado por unos y otros, el filósofo quiso reaccionar contra la confluencia de la mala fe. La argumentación se quiere didáctica, minuciosa, caso por caso, pero a la postre termina siendo relativista y errática. Es el posicionamiento preferido por el animalismo radical que lo considera, con toda razón, como éticamente inseguro y propio de quien se bate en retirada. En su momento, las incontables páginas animalistas y antiespecistas de Internet se recomendaban unas a otras el comentario crítico de un universitario americano que, según ellos, desbarataba la argumentación de Savater. Solo era una crítica lógicamente argumentada desde la vulgata animalista pero tan escolar como alicorta. Coincido con ella en una cosa: Savater parece desconocer los

grandes autores de la literatura animalista. Nadie debe sentirse obligado a leer las 750 páginas de la biblia de Tom Regan sobre derechos animales, pero es un deber conocer básicamente los fundamentos de un ideario activo y en constante evolución, sólidamente afianzado en las más prestigiosas universidades. Desespera toda comparación con el aldeanismo y la producción casposa tan habituales en el bando adverso.

14. El fin de la excepción humana

A escala internacional, es posible que la tauromaquia no aparezca siquiera como un objetivo prioritario para la militancia animalista. Pero es indudable que se la considera también como el caso más emblemático de maltrato animal, ya que desde su punto de vista la visibilidad pública del «crimen» lo hace particularmente cínico y provocativo. «La mise à mort» dice el francés. ¡La escenificación del acto de matar! En una época en que los niños urbanos saben de los peces lo que les cuentan filetes y rodajas congeladas; en una época en que los telediaristas se cuidan muy mucho de retransmitir los cotidianos vídeos de las atroces decapitaciones o crucifixiones generosamente practicadas por ciertos grupos «humanistas» y también los espeluznantes escenarios de mutilaciones tras las bombas y atentados cotidianos. Las razones se sostienen. Pero tenemos que asumir que la cultura occidental se ha extraviado en un terrible *impasse* en sus relaciones con la muerte. Frente a ella nuestra actitud se parece cada vez más al negacionismo. «No solo se mide la fuerza de una ideología por las respuestas que da sino también por las cuestiones que es capaz de silenciar» decía Gunther Anders. Resumiendo: la corrida de toros se ha convertido en el frente filosófico de una cuestión fundamental: la naturaleza de las diferencias biológicas y cognitivas entre hombre y animal.

Continuidad o discontinuidad. Toda la polémica cabe en esta disyuntiva. Si el señor Mosterín tiene razón, la corrida de toros es moralmente injustificable. Si puede demostrarse que existe una discontinuidad fundamental entre las especies animales y el género humano, la trinchera de la afición a los toros debe estar en condiciones de resistir el asedio. La tesis de la discontinuidad ontológica suele ser ajena a las llamadas sabidurías o espiritualismos orientales, cuya manifestación más llamativa es sin duda el Jainismo con su absoluta exigencia de *Ahimsa*, de respeto de toda vida. En cambio la ha asumido el pensamiento occidental durante muchos siglos. Discon-

tinuidad basada históricamente en una dualidad ontológica, la que enuncia el Génesis, la que pertenece a la tradición religiosa occidental, pero que seguirá alimentando, pese a la ruptura epistemológica, el pensamiento de Descartes y en general la tradición filosófica más o menos basada en el carácter fundacional de la propia conciencia. Cabe rastrear así esta dualidad en la fenomenología y en el propio Husserl. Al mismo tiempo, y contentémonos con evocar al Poverello de Asís o a Jeremy Bentham, la creencia en una dualidad ontológica ha coexistido a menudo con la asunción de una continuidad espiritual y compasional. Quienes hoy siguen asumiendo, con más o menos convicción, la tesis de la dualidad ontológica suelen ser aquellos a quienes atenaza el miedo irracional a asumir las conclusiones de las Ciencias Evolutivas. Aquellos a quienes les aterra *El fin de la excepción humana*. Con este título el filósofo francés Jean-Marie Schaeffer pretendió, en 2007, reintegrar definitivamente el ser humano en el seno del cosmos. Más que de una obra original, se trata de un balance de la filosofía occidental sobre la cuestión, con especial atención a los discursos de Descartes y Husserl; de un reexamen de las raíces del concepto de cultura en la antropología del siglo XX y de un estado de la cuestión de la genética y de las teorías de la evolución en los primeros 2000. Diez años después, siguen proliferando los avances en las ciencias de vanguardia que vienen completando y confirmando la demostración de Schaeffer.

El libro postula un naturalismo evolutivo apoyado en un tipo de conciencia mesocósmica. Es decir que ninguna definición de esencia puede adscribirse al hombre, una criatura cuya única identidad es «la cristalización genealógica, provisional e inestable de una forma de vida en evolución». Convivimos con la evidencia definitiva de que el ser humano se inscribe en una absoluta continuidad, genómica, biológica, evolutiva y ambiental, con todas las especies vivas. En este sentido, el hombre es pues un animal como los demás. La primera consecuencia es la desaparición de la tradicional dicotomía hombre-animales que solo cobraba significación en referencia a un ser humano ontológicamente entronizado. La postulación de un «colectivo animal» era el producto lógico de aquel etnocentrismo ontológicamente anclado. Tendremos derecho a seguir hablando de «animales» pero siempre y cuando nos incluyamos en tan discutible concepto. Y si no, habrá que recordar que cada especie es un mundo específico, autosuficiente y relacionado con otras especies solo a través de las relaciones de predación o, en el mejor de los casos, de comensalismo. Fuera de aquello, lo normal es que reine el autismo,

la incomunicación, la indiferencia y el silencio del mundo. Hablamos, por supuesto, de los animales llamados «salvajes». Los particulares comportamientos de las especies domésticas, resultado de una total artificialización y antropización, plantean muy distintos problemas.

15. Una absoluta especificidad

Durante muchos años a ningún etólogo se le ocurrió aplicar los protocolos de las ciencias humanas al estudio e interpretación de los comportamientos animales. Quienes rompieron el tabú fueron los etólogos japoneses. No nos extrañará si nos acordamos de la dimensión animista y continuista asumida tanto por el Budismo como por el Shintoísmo. En este contexto se hicieron tan importantes y ya clásicos descubrimientos como fuera el del lavado y «salado» de patatas en el mar por parte de los macacos japoneses de la isla de Koshima (1953), así como su proceso de difusión, divulgados en un artículo de 1965. Se trataba del primer comportamiento animal considerado como cultural. No genéticamente heredado, sino individualmente aprendido y transmitido. Hoy la expresión «culturas animales» forma parte de la rutina. Los más «cultos» son los chimpancés, particularmente en su variante *bonobó*. Se hablaba hace poco de unos sesenta, setenta «gestos» culturales entre nuestros «primos» evolutivos. Todos ellos relacionados con actividades muy elementales. Nadie ha observado nunca siquiera una mínima tentativa de mejorar los cantos recogidos para partir ciertos tipos de nueces. Recordemos que los paleontólogos consideran cada vez más la posibilidad de que el invento del elemental *chopper*, primer canto tosca y voluntariamente tallado, deba atribuirse a ciertos parántropos o australopitecos, hace más de tres millones de años. La generalización complacida de la expresión «culturas animales» resulta, pues, particularmente perversa porque pretende asentar en nuestras cabezas una imposible y torticera analogía con las culturas humanas.

Si entendemos perfectamente la coherencia epistemológica de quienes aplicaron a los grupos sociales de primates los criterios tradicionalmente propios al estudio de las sociedades humanas, tan necesario y coherente aparece el proceso inverso. A cada especie la caracteriza y la define el llamado *etograma* de sus comportamientos. Excepcionales fueron los factores, aleatorios, teleonómicos u otros, que marcaron el ritmo de la evolución humana, llámense mutaciones favorables, papel de la mano, de la bipedia y de la técnica, consecuencias de la *neotenia*, del desarrollo cortical, del control del fuego,

de la evolución cultural... por solo evocar los más conocidos. De modo que el etograma humano se caracteriza por su capacidad de innovación, acumulación, significación, abstracción y simbolización. Lo mismo produce Kant que Hitler, lo mismo San Juan de la Cruz que «Hola». Todo saber humano es producto de su etología. Esto nos aboca a dos fuertes paradojas. La primera nos dice que el hombre es así el único animal que sabe que lo es. La segunda dice que en un mundo sin presencia humana, en ausencia de quien los nombrase y categorizase, no habría, conceptualmente, «animales». El resultado es la evidencia de una nueva «humanocentralidad» naturalista y culturalmente autopoietica que se muestra más radicalmente separadora de lo que fuese jamás el «humanocentrismo» basado en la dualidad ontológica. La tesis de la *excepción* ontológica queda sustituida por la de una *especificidad* evolutiva y cultural que no le debe nada a la metafísica. Lo que ya sabía Friedrich Schelling: «Con el Hombre, la naturaleza abre los ojos y se da cuenta de que existe».

Apostar por el etograma humano nos permite por otra parte obviar el enojoso tema de la conciencia, con sus pueriles preguntas accesorias acerca de la existencia de una «conciencia» animal. Lo que solemos entender por conciencia, la capacidad de un yo autofundado, exterior al mundo y exterior a nosotros mismos, solo puede ser un atributo de Dios. De lo anterior se inferirá que asumimos tranquilamente ser determinados por nuestra exterioridad, por el mundo que nos preexiste y nos sobrevivirá. Spinoza ya lo había entendido antes que nosotros. La mayor grandeza del Ego humano es la de un sujeto que emerge sabiéndose pura ilusión. Pero hablar de especificidad o de excepción evolutiva implica el riesgo de cierta deriva teleológica o finalista. Hablaremos más adecuadamente para el género humano de absoluta «anomalía» evolutiva. Y en este anómalo etograma humano la mayor anomalía la constituye la conciencia de la muerte.

16. Morir, un privilegio selectivo

Ningún animal tiene la más mínima conciencia de la muerte. Ni siquiera el chimpancé pese a los vanos y forzados intentos de gente como el primatólogo Franz de Waal para interpretar de forma jamás fehaciente muy discutibles comportamientos. Conciencia de la muerte y conciencia correlativa del tiempo son dos categorías emergentes exclusivas de la condición humana. La evolución cultural del Ser Humano fue un proceso autocatalítico precipitado por la conciencia de la muerte. Esta fue la matriz de la posibilidad humana, la madre

del individuo y la madrina de las sociedades. La evolución de una especie no es teleológica, sino teleonómica. En ausencia de cualquier finalidad, tiende a seleccionar, entre sus ejemplares, las mutaciones aleatorias que, a la larga, terminarán optimizando su perpetuación. Los especímenes son los vehículos de los genes de las especies. Antes de que la palabra humana las nombrase, «vida» y «muerte» eran indiferenciables y acompasaban la continuidad del singular proceso de «lo viviente». Es de tal calibre la emergencia de la anomalía humana que rompe con el concepto de teleonomía y se constituye como una efracción en la continuidad orgánica. El portador de los genes se erige en protagonista de la función.

Lo que era un proceso único, la conciencia de finitud lo transforma en antagónico. El ser humano separa la vida de la muerte y se condena a morar en el fatal intersticio. Lo que era mera disipación de los especímenes en la indiferencia orgánica deviene en el horizonte trágico que define el ser y transforma el accidente biológico en tragedia existencial. Somos la rotura de la vida dentro de la propia vida. Rompiendo con la teleonomía bioevolutiva es probable que hayamos sacrificado nuestro porvenir en tanto que especie. La tentación de las teleologías es la respuesta «adaptativa» del vértigo existencial a la desaparición de las teleonomías naturales. Somos así el único *Ser-hacia-la-muerte* y a la vez seguimos siendo el animal humano. Gracias a esta dualidad nuestra conciencia de la muerte está enturbiada, interferida por esta naturalidad fundacional. Afortunadamente, sigue siendo parcial, embrionaria. Si la conciencia de la muerte fuese una presencia realmente inmanente a la experiencia del ser, la existencia humana se haría intolerable, de todo punto imposible. Lo intuyó Albert Camus: «No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio». La permanencia de esta «incompletitud» de la conciencia de la muerte entre nosotros es el vestigio evolutivo de su inexistencia en el resto del mundo animal, como el coxis es el vestigio de la cola arcaica.

Lo suele recordar el neurobiólogo Alain Prochiantz, particularmente escandalizado por el oscurantismo animalista: la evolución no es convergente sino divergente. Es decir, que del chimpancé no nos separan los siete a ocho millones de años de nuestro antepasado común sino los 14 a 16 de divergencia evolutiva. Habría que añadir que el ritmo evolutivo varía y que el nuestro, biológico y cultural, ha sido excepcionalmente rápido. El hecho de compartir 98,7% de nuestro genoma con el relativamente simpático primate solo puede impresionar a quien desconozca lo más elemental de la historia del genoma. También compartimos un 70% de nuestros genes con la

mosca drosófila y un 80% con el ratón. En cuanto a *Caenorhabditis elegans*, gusano de 1 mm y uno de los organismos animales más simples, comparte con nosotros el 40% de su genoma. Por otra parte el 98% de nuestro genoma es no codificante. Entre los restantes genes, las tasas de evolución y mutaciones, los fenómenos de regulación, de corrección, de conservación o delección de numerosas secuencias, las consecuencias sobre el metabolismo cerebral (20% de nuestra energía), el importante papel de las células gliales, son solo algunas muestras de los complejos procesos que han ido potenciando nuestras áreas cognitivas, asociativas y lingüísticas y ayudan a entender las abismales diferencias entre nosotros.

Diferencias que empiezan muy pronto. La fase embrionaria que ve la multiplicación de las células nerviosas y particularmente la proliferación neuronal, dura dos semanas en el feto de chimpancé y ocho en el feto humano. Con un año, el cerebro de la cría de chimpancé ha alcanzado el 70% de su desarrollo, porcentaje que el bebé humano solo alcanzará a los cuatro años. El desarrollo posnatal de dicho cerebro durará hasta los cuatro años en el chimpancé hasta los quince, probablemente más, en el ser humano. Para nacer con el mismo grado de desarrollo del cerebro y del propio organismo que el neonato chimpancé, el bebé humano debería llegar al mundo con 21 meses. El cerebro del recién nacido, a imagen de la condición humana, nace pues inmaduro e inacabado. Necesita el intercambio con los padres y con el entorno. El destino de la cría de chimpancé lo determinará el ciclo natural e indiferenciado de la vida y de la muerte. El bebé humano es hijo de la complejidad, la del entramado familiar, cultural, social levantado por quienes Homero nombraba «mortales».

Claro que las limitaciones del chimpancé se convierten en atributos excepcionales comparadas con las del toro de lidia. Con él, nuestro Último Antecesor Común se remonta a más de 220 millones de años (450 de evolución divergente). Si las vicisitudes de la caza han contribuido a mejorar el desarrollo cerebral de los carnívoros, no ocurre lo mismo con la alimentación pasiva de los herbívoros y su gregarismo. La plana testuz del toro no indica la presencia de un córtex cerebral particularmente circunvolucionado, pero sí la necesaria sujeción de fuertes músculos masticatorios. Recordemos que la desaparición de los nuestros liberó nuestro desarrollo cerebral. El toro dedica casi 70% del tiempo a pastar o a rumiar. El resto a descansar. Son 40.000 golpes de mandíbula al día, 10.000 para ingerir, 30.000 para rumiar. La escasa inteligencia de este animal rudimentario es condición sine qua non de su lidia en la plaza. Otra cosa es que la

imprudente jerga antropomórfica de los aficionados califique de «noble» al toro tonto. A esta ambulante máquina de digerir y producir metano le ha proporcionado la evolución dos defensas contra los predadores y una dinámica locomotora que la irresistible capacidad humana para producir significación ha puesto al servicio de prácticas culturales y simbólicas tan elaboradas como altamente improbables.

17. El animalismo, patología del animismo

Convincente o fallida, la demostración anterior es indiferente al mundo animalista. El antropomorfismo rige todos sus comportamientos. Aparece como una variante del llamado *Animismo* entendido como uno de los cuatro esquemas ontológicos de identificación que, según Philippe Descola, permiten categorizar el conjunto de las culturas humanas. Pasadas y presentes. Los otros tres son el *Totemismo*, el *Analogismo* y el *Naturalismo*, siendo este último el esquema de identificación de la moderna cultura occidental. Se trata de interpretar la oposición universal entre *fisicalidad* e *interioridad* en términos de *continuidad* y *discontinuidad*. Así, el esquema animista asume la visible discontinuidad física de las especies pero le opone la creencia en la continuidad de una idéntica conciencia interior. *Fisicalidad* distinta, *interioridad* semejante. El esquema naturalista moderno opone en cambio a la continuidad de la naturaleza, revelada por el esfuerzo de unificación científica de sus leyes, la absoluta discontinuidad de las conciencias individuales. *Fisicalidad* semejante, *interioridad* distinta. Son pues dos esquemas inversos. Los cazadores recolectores fueron y son los representantes tradicionales de la percepción animista del mundo. Cabe pensar que *Homo Sapiens* fue animista durante varias decenas de miles de años, posiblemente más. Los psicólogos evolucionistas concluyen que nuestra vertiginosa evolución cultural sigue produciéndose sobre un substrato neuronal propio de los cazadores recolectores.

Entre nosotros, la crisis de la posmodernidad ha generado una deriva errática entre los dos esquemas ontológicos, el moderno y el fósil, que conviven en nuestros cerebros. Por eso dudan algunos entre tener un hijo o un perro; por eso están nuestras sociedades avasalladas por significantes como «pet» o «mascota» todavía más indigentes que sus propios significados; por eso, la tarde del 7 de Junio 2017, en la madrileña plaza de Las Ventas, aplaudí, emocionado como el resto de la plaza, la solemne vuelta al ruedo concedida por su bravura a «Liebre», quinto toro de la ganadería de Rehuelga. En este caso

«animábamos» un animal muerto. Pero los dibujos precisamente llamados «animados» suelen humanizar, con movimiento y sonido, simples formas geométricas, vieja herencia sin duda de una primordial semántica de los preceptos. Cualquier sujeto racional puede entender y controlar las pulsiones de su substrato animista. El animalismo moderno las exacerba y las privilegia. La tentación del animismo unánime aparece escrita por vez primera en Isaías 11: «Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá» (vers. 6). «Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano» (vers. 8). «Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte» (vers. 9).

Pero las sociedades animistas eran y tratan de ser todavía sociedades que vivían en ósmosis con la vida animal y de ella extraían la totalidad de su supervivencia, alimento, vestimenta, herramientas, adornos, medicinas y cultura simbólica. En cambio la posmodernidad mantiene con el animal una relación inorgánica y abstracta pero compasiva y militante, expresada con virulencia mesiánica: «Lo que veo es ese aspecto conmovedor del animal que nada posee aparte de la propia vida que tantas veces le robamos. Veo esa inmensa libertad del animal vivo, sin más, sin toda la falsedad que nosotros añadimos a la sensación de existir. Por eso me afecta tanto el dolor de los animales»; «Hoy han asesinado a un ser haciendo correr ríos de sangre inocente, y ese asesinato miserable ha sido haciendo sufrir al máximo a un ser inocente, un ser con sentimientos, que siente dolor y que sufre».

La primera cita es de la excelsa escritora Marguerite Yourcenar. La segunda de una militante animalista con motivo del Toro de la Vega de 2015. Tienen un primer elemento en común. No solamente, una vez más, ha desaparecido totalmente la frontera entre hombre y animal sino que este aparece como la verdadera encarnación de una ideal humanidad metafórica, particularmente pura y victimizada. La propia autora de *Memorias de Adriano* es incapaz de atajar la pueril tentación de contrastar la animalidad mártir con una humanidad comparativamente inauténtica. En la segunda frase, la redundancia machacona de ciertas palabras y adjetivos es la inflada expresión de la eyaculación dolorista y compasional. Sabe el lector más neutro y menos prevenido que ni esta persona ni las miles que suelen clamar su indignación antitaurina en las redes sociales se expresarán jamás de esta forma hemorrágica para compadecer las víctimas y el sufrimiento cuando afectan a seres humanos. Delgado Ruiz veía el toro

como un avatar infranatural de Cristo Sacrificado. Los animalistas lo ven como un avatar hipernatural del Hombre Sacrificado. Cuanto más mudo y atarácico es el animal, más le postulan un corazón radiactivo. Implosión del sufrimiento y explosión de la compasión convierten el espacio ético en un invierno nuclear, cuyas radiaciones vitrifican los verdaderos afectos y esterilizan cualquier otra forma de sensibilidad, más reflexiva, menos egocéntrica. Frente al dolor y la violencia del mundo, no merece ningún crédito la rutinaria respuesta de que «lo uno no quita lo otro», porque la militancia filoanimalista se caracteriza por ser un narcótico de dedicación exclusiva, obsesiva.

Si las relaciones de una mayoría de especies animales con el hombre son hoy relaciones de dependencia, este es el resultado de la historia evolutiva por un lado, la historia de la domesticación por otro. Cambiar semejante estatuto no será fácil. Porque si el propio sujeto humano se muestra muy iluso cuando cree hablar de sí mismo, más ilusos son todos aquellos que pretenden hablar en nombre de otras especies. El animalista es fundamentalmente un ventrilocuo. Las ambiguas relaciones entre compasión y autocompasión, la imposibilidad histórica de fundamentar sobre esta sola base una verdadera ética pertenecen ya a la disertación escolar. No les dedicaremos un solo segundo. El animal es el mismo convidado de piedra para quien lo ofenda y para quien lo defienda. Su manipulable «objectividad» lo expone lo mismo al maltrato que a los exhibicionistas desbordamientos de la bondad autoproclamada. Sobre tal juguete afectivo podemos ejercer sin cortapisas nuestra pulsión de apoderamiento. En la vida real, el entorno es ingrato y él se suele apoderar de nosotros. Al final, aparece el sentimiento de indecencia cuando comprobamos hasta qué punto la hemorragia compasional puede trastocarse en vesania asesina, en pulsión de destrucción del otro cuando el discurso se vuelve hacia los supuestos «verdugos». El último ejemplo lo tuvimos con muchos de los comentarios que mereció la trágica y hermosa muerte del torero Iván Fandiño, el 17 de junio 2017 en el ruedo francés de Aire-sur-l'Adour.

18. Presencia de la muerte, ausencia del mal

La tauromaquia pelea por su supervivencia, «arrinconada en tablas», diría un aficionado. En su relación de gemelidad antagónica, tauromaquia y antitauromaquia ofrecen una relectura incómoda de la leyenda de los Dióscuros, inmortales y mortales a la vez, donde la antitauromaquia tiende a creerse inmortal mientras la tauromaquia se

sabe mortal. Teníamos que pensar primero el Mundo si queríamos poder pensar los Toros. Hoy la divisoria entre taurinos y animalistas coincide con la falla fundamental de la posmodernidad occidental que va dejando de separar progresistas y conservadores, para ir discriminando cada vez más distintamente entre «artificialistas» y «naturalistas». Por un lado están quienes creen en la ilimitada capacidad de la voluntad humana para modelar y siempre positivamente, la propia condición. Son los estimables herederos de la gran Filosofía de las Luces. Pero piensan el hoy desde aquel ayer, con el mismo estado de ignorancia que lastraba tantos textos del ilusionado siglo XVIII. Hoy ya no es perdonable. Por otro están quienes, conviviendo con el estado de la genética, de la paleontología humana, de las neurociencias, vienen asumiendo que la naturaleza humana no es plastilina; quienes han entendido que la violencia intraespecífica de los primates evolucionados se muestra rebelde a las mejores intenciones; quienes piensan que los dos siglos y medio transcurridos desde las *Luces* o la *Aufklärung*, y los menos de tres cuartos desde la *Shoah*, poco pesan en nuestra historia evolutiva. El carácter problemático de la condición humana es el resultado lógico de nuestra anomalía evolutiva. «Quaestio mihi factus sum», resumió Agustín de Hipona. El horizonte de la muerte es la condición de nuestra Condición cuando su negación es una de las tendencias profundas de nuestras sociedades.

Los grupos animalistas sueñan con un ser humano mondo y lirondo de las adherencias de su historia natural, desposeído de su espesor sustancial, maleable y convertible a placer en un «hombre sin atributos» como en la novela de Robert Musil. Para que humanidad y «animalidad» conformen el colectivo angelical soñado por quienes viven dominados por la pulsión de retorno a un útero edénico, hay que falsificar la realidad. Pero la animalidad no se define como el arca de Noé, sino como la cadena trófica de la predación, de la que formó parte la especie humana durante el 99,7% de su existencia. Fuimos cazadores y presas, devoradores y devorados, a menudo en el seno de la propia especie. Seguimos siendo predadores fundamentales, regularmente de forma homicida, sistemáticamente de forma social. Al igual que las otras pasiones ideológicas –religiosas o políticas– el animalismo cumple una función giroscópica. Estabiliza el eje interior y permite sobrenadar en un mundo abrupto y tumultuoso.

Considerada desde el espesor inalterable de la violencia humana intraespecífica, la muerte del toro no resulta particularmente escandalosa. Interpela sobre todo a los adeptos de la función giroscópica o similares creyentes en la mutación inminente de la naturaleza huma-

na. Prohibir las corridas de toros tendría la única ventaja de demostrar su absoluta incongruencia con la maldad humana. El mal es precisamente aquello que no puede prohibirse. No ignoramos en ningún momento la gravedad moral de toda relación a vida o muerte con lo que Lévi Strauss llamaba «la sustancia peligrosa de los seres vivos». Grande es la diferencia entre matar o no matar a un animal, pero no fue, durante miles de años, una disyuntiva ética. Fue la diferencia entre un acto fundador de la historia humana y un «no acto». Por eso los hombres, en los Vedas, en el Pentateuco, seguramente desde mucho antes, velaron por que fuesen codificadas y culturalizadas «las reglas de la buena muerte animal»⁴. El aficionado a los toros es tan capaz como cualquiera de valorar la legitimidad y la coherencia –también la incoherencia– de cualquier problemática animal.

Sacaremos del cajón de la vieja tradición filosófica dos conceptos antinómicos que nos ayudarán a entender la excepcionalidad de la corrida de toros: «contingente» y «necesario», lo que puede ser o no, y lo que no puede no ser. La corrida es una práctica «contingente», es decir, que siendo bien podía no haber sido y bien podría no ser algún día. Cuando llega a morir un torero, lo volvimos a leer con motivo de la reciente muerte de Iván Fandiño, uno de los chistes rituales de los animalistas consiste en exclamar: «Toros, equis decenas de miles, torero 1». Consabida e indecente equiparación de la vida animal y humana. Muy al contrario, la corrida de toros es un acto performativo que dice que la frontera entre hombres y animales es hermética y debe mantenerse sagrada. Cuando las normas del toreo dicen que la muerte del toro es necesaria, se trata forzosamente de la necesidad en su sentido habitual, contingente, como cualquier producto de la voluntad humana. El conocimiento de que la muerte es «necesaria» en sentido filosófico, es decir inexorable, algo que no puede no ser, es en cambio el trágico privilegio y el eje sacro de la condición humana. De principio a fin, dijimos, la práctica del toreo solo cobra sentido con la puesta en riesgo de la propia vida del torero. Es decir, que la conciencia del riesgo asumido por el torero, la conciencia de su muerte potencial, es el instrumento que incorpora en la corrida la presencia filosóficamente «necesaria» de la muerte. Por esto a la infrecuente muerte del torero se opone el infrecuente indulto del toro. El toro muere, pero el «ser-hacia-la-muerte» solo puede ser el torero. Así y todo, nuestra conciencia de la necesidad de la muerte es universal

⁴ Cf. MÉCHIN, Colette: «Les Règles de la Bonne Mort Animale en Europe Occidentale», en *L'Homme* 12 (1991).

y proyecta una sombra sacral que no puede dejar de abarcar también nuestra percepción de la del toro. De modo que la corrida de toros ocupa un espacio fronterizo entre contingencia y necesidad y viene a abrir en la conciencia un hiato vitalmente transgresivo y ansiógeno. Si la muerte es tan «necesaria» en la corrida de toros es que su aura excluye radicalmente la presencia simultánea del mal.

19. Bibliografía

- ANDLER Daniel: *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui ?* Gallimard, NRF Essais, París, 2016.
- BARGA BENSUSAN, Ramón: *Taurológia. La ciencia del toro de lidia*. Espasa Calpe, Madrid, 1989.
- BATAILLE, Georges: *Teoría de la religión*. Taurus, Madrid, 1998
- BENNASSAR, Bartolomé: *Historia de la tauromaquia. Una sociedad del espectáculo*. Pre-Textos, Valencia, 2000.
- BERGAMÍN, José: *El arte de birlibirloque*. Renacimiento, Sevilla, 2016
- *Obra taurina*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2008.
- URKERT, Walter: *Homo Necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*. Berkeley, 1983.
- CABRERA BONET, Rafael (ed.): *Tauromaquias vividas*. CEU Ediciones, Madrid, 2011.
- CAMPOS CAÑIZARES, José: *El toreo caballeresco en la época de Felipe IV. Técnicas y significado sociocultural*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007.
- «De intrahistoria y filosofías taurinas», en *Encuentros en Catay* 23 (2009).
- COSSÍO, José María de: *Los toros. Tratado técnico e histórico*. 12 tomos. Espasa Calpe, Madrid, 1943-1997.
- DAMASIO, Antonio: *El error de Descartes*. Crítica, Barcelona, 2006.
- *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Debate, Madrid, 2001.
- DELGADO RUIZ, Manuel: *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Bellaterra, Barcelona, 2014.
- DERRIDA, Jacques: *L'Animal que donc je suis*. Editions Galilée, París, 2006.
- DESCARTES, René: *Discurso del método*. Tecnos, Madrid, 2003.
- *Meditaciones metafísicas*. Alianza, Madrid, 2005.

- DESCOLA, Philippe: *Las lanzas del crepúsculo*. FCE de España, Madrid, 2005.
- *Par delà Nature et Culture*. Gallimard, París, 2005.
 - *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu editores, Madrid, 2012.
- DE WAAL, Frans: *El mono que llevamos dentro*. Tusquets, Barcelona, 2007.
- *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Paidós, Barcelona, 2007.
- DIGARD, Jean-Pierre: «Jalons pour une anthropologie de la domestication animale», en *L'Homme* 108 (1988).
- *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion. Le temps des sciences*. Fayard, París, 2009.
 - «Les Nouveaux Animaux Dénaturés», en *Etudes rurales* 129-130 (1993).
- DOMECQ Y DíEZ, Álvaro: *El Toro Bravo*. Espasa Calpe, Madrid, 1985.
- DONALDSON, Sue / KIMLICKA, Will: *Zoopolis*. Alma editeur, París, 2016.
- DOUGLAS, Mary: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid, 1973.
- DUMONT, Louis: *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Alianza, Madrid, 1999.
- DURAND, J.-L.: *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*. La Découverte, París, 1986.
- ELIAS, Norbert: *El Proceso de la civilización*. FCE, México, 1987.
- ERIKSON, Philippe: «De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie indigène», en *Techniques & Culture* 9 (1987), pp. 105-140.
- «De l'acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d'idées américanistes en Europe», en *Terrain* 28 (1997), pp. 119-124.
- FERRY, Luc: *El nuevo orden ecológico*. Tusquets, Barcelona, 2002.
- FONTENAY, Elisabeth de: *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Fayard, París, 1999.
- *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*. Albin Michel, París, 2008.
- GARCÍA-BAQUERO A. / ROMERO DE SOLÍS P.: *Fiestas de toros y sociedad*. Fundación de Estudios taurinos, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2003.
- GARCÍA-BAQUERO A. / ROMERO DE SOLÍS P. / VÁZQUEZ-PARLADÉ, I.: *Sevilla y la Fiesta de Toros*. Ayuntamiento de Sevilla, Servicio de Publicaciones, Sevilla, 1994.
- GEHLEN, Arnold: *Antropología filosófica*. Paidós, Barcelona, 1993.

- GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: «Paquiro o de las corridas de toros. Ortega y la tauromaquia», en *Revista de Estudios Orteguianos* 16/17 (2008).
- GÓMEZ PIN, Víctor: *La escuela más sobria de vida*. Espasa Libros, Barcelona, 2002.
- GOUYON, P.H. / DESSALLES, J.L. / GAUCHEREL, C.: *Le fil de la vie. La face immatérielle du vivant*. Odile Jacob, París, 2016.
- HALCÓN, Fátima / ROMERO DE SOLÍS, Pedro (eds.): *Tauromaquia, historia, arte, literatura y medios de comunicación en Europa y América*. Fundación de Estudios Taurinos, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2016.
- HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, 2009.
– *Essais et Conférences*. Gallimard, París, 2006.
- HOBSBAWM, Eric / RANGER, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
– *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona, 2012.
- HUGH-JONES, Stephen: «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande», en *Terrain* 26 (1996), pp. 123-148.
- ILLERA, J.C. / GIL, F. y SILVAN, G.: «Regulación neuroendocrina del estrés y dolor en el toro de lidia», en *Revista Complutense de Ciencias Veterinarias* 2 (2007), pp. 1-6.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la Razón Pura*. Traducción y notas de Juan B. Bergua. Clásicos Bergua, Madrid, 1970.
- KUPIEC, Jean Jacques: *L’origine des Individus*. Fayard, París, 2008.
- LEIRIS, Michel: *Espejo de Tauromaquia*. Traducción de Pedro Romero de Solís y Álvaro Martínez Novillo. Turner, Madrid, 1995.
- LESTEL, Dominique: *Les Origines Animales de la Culture*. Flammarion, París, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *El Pensamiento Salvaje*. FCE, México, 2002.
– *Mitológicas IV. El Hombre Desnudo*. Siglo XXI, Madrid, 2000.
– *De cerca y de lejos* (con Didier Eribon). Alianza, Madrid, 1990.
– «La leçon de sagesse des vaches folles», en *Etudes Rurales* 157/158 (2001).
- MAUSS, Marcel: *Lo sagrado y lo profano*. Obras I. Barral, Barcelona, 1970.
- MÉCHIN, Colette: «Les Règles de la Bonne Mort Animale en Europe Occidentale», en *L’Homme* 12 (1991).
- MOLINIÉ-BERTRAND, A. / DUVIOLS, J.P. / Guillaume-Alonso, A.: *Des taureaux et des Hommes*. Presses de l’Université, Paris-Sorbone, 1999.
- MOSTERÍN, Jesús: *¡Vivan los animales!* Debate, Barcelona, 1998.
- MUÑOZ FILLOL, Cecilio: *Metafísica taurina*. Asociación Cultural Cecilio Muñoz Fillol, Valdepeñas (Ciudad Real), 2009.

- NACCACHE, Lionel: *Le Nouvel Inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences*. Odile Jacob, París, 2006.
- NAGEL, Thomas: «What is it like to be a bat?», en *Mortal Questions* (1979). Trad. española, «¿Como será eso de sentirse murciélago?», en *Ensayos sobre la vida humana*. FCE, México, 2000.
- PALETTE-CAZAJUS, Jean: «De Montherlant à Joseph Peyré. Historia, ética y autenticidad en dos novelas taurinas francesas», en *Revista de estudios Taurinos* 24 (2008).
- «“Guadalquivir” de Joseph Peyré. Autenticidad del toro, ética del aficionado», en *Revista de estudios Taurinos* 25 (2008).
- «Los toros entre reverencia piadosa y ansiedad», en *Revista de estudios Taurinos* 29 (2011).
- PANIKER, Agustín: *El Jainismo, historia, sociedad, filosofía y práctica*. Kairós, Barcelona, 2001.
- PITT-RIVERS, Julian: «El sacrificio del toro», en *Revista de estudios Taurinos* 14/15 (2002).
- «Taurolatrías: “La santa Verónica” y “el Toro de la Vega”», en *Revista de estudios Taurinos* 14 (2002).
- «Traje de luces, traje de lunares», en *Taurología* 2 (1990).
- PROCHIANTZ, Alain: *Qu'est ce que le vivant?* Les Livres du Nouveau Monde, Seuil, 2012.
- PROUST, Joëlle: *Les Animaux pensent-ils?* Bayard, Montrouge, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Sobre la caza, los toros y el toreo*. Alianza, Madrid, 2007.
- REGAN, Tom: *En defensa del derecho de los animales*. FCE, México, 2016.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.: *Amazonian Cosmos*. Chicago University Press, Chicago, 1971.
- RÉMY, Catherine: «L'espace de la mise à mort de l'animal. Ethnographie d'un abattoir», en *Espaces et Sociétés* 118, 3 (2004).
- ROMERO DE SOLÍS, Pedro (ed.): *Sacrificio y tauromaquia en España y América*. Universidad de Sevilla y Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Sevilla, 1995.
- ROUSSILLON, René (dir.): *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*. Elsevier Masson, Issy-les-Moulineaux, 2007.
- RUDHART, J.: *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne*. Picard, París, 1992.
- SANZ EGAÑA, Cesáreo: *Historia y bravura del toro de lidia*. Austral, Madrid, 1958.
- SAVATER, Fernando: *Tauroética*. Turpial, Madrid, 2010.

- SAUMADE, Frédéric: *Las tauromaquias europeas. La forma y la historia, un enfoque antropológico*. Universidad de Sevilla y Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Sevilla, 2006.
- «L'obsession sacrificielle», en *Ethnologie française* 2, vol. 31 (2001), pp. 337-341. (Respuesta al artículo de FOURNIER Dominique: «Les spectacles tauromachiques naissent aussi de l'histoire», en *Ethnologie française* 1, vol. 31 (2001).
- SAFRAN FOER, Jonathan: *Comer animales*. Seix Barral, Barcelona, 2012.
- SCHAEFFER, Jean-Marie: *La Fin de l'Exception Humaine*. Gallimard, París, 2007.
- *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- SCHEID, John: *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Aubier, París, 2005.
- SHUBERT, Adrián: *Una historia social del toreo*. Turner, Madrid, 2002.
- SIGAUT, François: «Critique de la notion de domestication», en *L'Homme* 108 (1988).
- SINGER, Peter: *Liberación animal*. Trotta, Madrid, 1999.
- VARELA, FRANCISCO / MATURANA, Humberto: *El árbol del conocimiento*. Debate, Madrid, 1990.
- VIALLES, Noélie: *Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour*. Ethnologie de la France, Maison des sciences de l'homme, París, 1987.
- «La mort invisible», en *Terrrain* 20 (1993).
- VIDAL-NAQUET, Pierre: «Bêtes, Hommes et Dieux chez les Grecs», en POLIAKOV, Léon (dir.): *Hommes et Bêtes: Entretiens sur le Racisme*. Mouton, Paris-La Haye, 1975.
- *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*. Península, Barcelona, 1983.
- UEXKÜLL, Jakob von: *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa Calpe, Madrid, 1945.
- *Milieu animal et milieu humain*. Rivages, París, 2010.
- WOLFF, Francis: *Philosophie de la corrida*. Fayard, París, 2007.
- *Filosofía de las corridas de toros*. Bellaterra, Barcelona, 2008-2013.
- *50 razones para defender la corrida de toros*. Almuzara, Córdoba, 2011.
- ZUMBIEHL F.: *Des taureaux dans la tête*. Autrement, París, 1987.

Recibido el 8 de julio de 2017

Aprobado el 12 de septiembre de 2017

Jean Palette Cazajus
Fundación de Estudios Taurinos
jean.palette-cazajus@laposte.net