

*DON QUIJOTE ES LA PERFECCIÓN
SUMA DE LA TAUROMAQUIA¹*

Dominique Fournier*



En un momento en que no se habla más que de *mundialización* en las gacetas y en las charlas de mostrador, los vituperios contemporáneos contra los juegos con toros podrían parecer ridículos. Sin embargo, si miramos las cosas más de cerca y no vacilamos en forzar la mano, varios índices nos llevan a pensar que los movimientos abolicionistas y animalistas forman parte de un proceso universal, en que el hombre ve puesto en cuestión su lugar en su propia sociedad, después de haberse visto obligado antes a alejarse de su medio natural. Menos para el hombre, más para el animal: causa furor la discusión sobre la igualdad de derechos entre ellos, mientras que lo jurídico no deja de perder fuerza a medida que lo virtual gana terreno a la realidad. Entonces, ¿por qué evocar lo concreto, la naturaleza y lo social si todo sucede en un mundo alternativo en que los antiguos valores humanistas no provocan más que risa y desprecio?

Hubo un tiempo en que la *mundialización* no se limitaba a imponer a los otros unas formas específicas de gobierno, sino

* CNRS/FMSH. Traducción: Carlos Martínez Shaw, Fundación de Estudios Taurinos.

¹ Ignacio Sánchez Mejías, en su conferencia sobre la tauromaquia, Universidad de Columbia, Nueva York, 20 de febrero de 1930.

que concernía también a una naturaleza pensada como universal al estar dotada de las evidencias más intangibles. Porque tenían la intención de imponer su propia noción del *salvaje* en la naturaleza de los aztecas fue por lo que los españoles optaron por una introducción precoz del toro. Este animal, de una especie desconocida para los autóctonos, iba a convertirse en el portador de técnicas agrícolas ignoradas, al mismo tiempo que en el vector de símbolos prestos a ser asumidos en común, desde el momento en que se apoyaban sobre el indispensable acto sacrificial: el bóvido productor de todo género, el bóvido peligroso por sus cuernos y su tendencia al vagabundeo, el bóvido sustituto oportuno de la víctima humana ceremonial en la exaltación de la muerte útil. El toro intermediario entre un modo de vida alterado por la conquista y un mismo concepto para una muerte compartida. El tiempo de un intercambio de valores fundado en esa verdad última ha pasado ya, puesto que la muerte asusta más que nunca: que se le reconozcan aspectos utilitarios o no, recuerda demasiado la realidad de las cosas. Y durante ese tiempo, el animal, antropomorfizado a todo tren, se dispone a igualar al hombre en numerosos aspectos, alcanzándolo en el aborrecimiento a una naturaleza que estaría libre de todo artificio.

¿Hasta qué punto percibe el hombre moderno que, al rechazar el espectro de la muerte, renuncia a la inmortalidad? Le importa poco en el fondo, puesto que su preocupación primera le empuja hacia el control inmediato de los bienes terrestres, siguiendo el orden de mercado fijado por una cierta unanimidad transcultural ávida de progreso. A condición, por supuesto, de obtener así más provecho personal que su vecino, individuo, grupo de presión, región o país...

Seguras de estar en su derecho, algunas instituciones regionales hacen alarde de nacionalismo puro y duro a fin de justificar su rechazo de prácticas lúdicas y rituales que no obs-

tante son comunes a diversas poblaciones del mundo. A pesar de esta posición radical, evitan lanzar el anatema sobre otros juegos inventados lejos de sus fronteras: ¿será porque, como en el fútbol generador de violencias y bajezas de todo género, su región consigue destacar al precio de inversiones considerables? O porque estos juegos generan siempre más dinero (en particular a través de las apuestas), legitimando así el calificativo de *juegos modernos*, bien lejos de las diversiones con los animales, sobre los cuales uno se pregunta qué pueden reportar individualmente al mayor número, al margen de las lamentables maquinaciones del *mundillo* y de las fuertes retribuciones de algunas figuras.

Al fin y al cabo, los juegos taurinos nos ayudan a discernir mejor el estado de las mentalidades de nuestros contemporáneos. Esto es válido para la *fiesta nacional*, tan orgullosamente reivindicada por varios países de ambos lados del Atlántico. Incluso si algunos quieren convencernos de que la tauromaquia constituyó uno de los puntos del contencioso de la lucha por la independencia americana, en puridad debe decirse que los países abolicionistas latinoamericanos no se decidieron a prohibirla hasta principios del siglo XX, bajo la presión de una buena burguesía blanca preocupada por responder a los *diktats* impuestos por las ligas de la virtud de todo género que pululaban por entonces en América del Norte, parangón del buen gusto y de la modernidad de buena ley. Desde entonces, vemos con demasiada frecuencia a la tauromaquia tomada como rehén entre un nacionalismo anunciado como moribundo y un nacionalismo exacerbado, serenado después por los frutos de una economía de aliento mundialista y manipulado por las necesidades primordiales de una clase social y política tan ávida de poder como de los beneficios consiguientes.

LAS OBLIGACIONES DE LAS RECOMPENSAS,
DE LOS BENEFICIOS Y MERCEDES RECIBIDAS
SON ATADURAS QUE NO DEJAN CAMPEAR EL ÁNIMO LIBRE²

Sea cual sea el contexto cultural, las empresas expansionistas han intentado siempre vestir sus pretensiones hegemónicas con un aparato completo de valores y de concepciones metafísicas capaces de legitimarlas a los ojos de las poblaciones que pretendían someter. Numerosos han sido pues los impulsores de este género de desatinos que han pretendido deber a la intervención de una divinidad dominante el don de un contacto privilegiado con la naturaleza. El argumento les parecía tanto más confortable por cuanto permitía rebasar los inciertos contornos de una religión con pretensiones más o menos imperialistas y producía la ilusión de estar a la escucha de los pensamientos individuales, dejando esperar un acercamiento al sistema de representaciones autóctono. En algunos casos, el tema del hombre conseguía sumergirse en el contexto antagónico y ocurría que grupos rivales terminaban por entenderse al encontrar puntos de convergencia entre sus concepciones *humanistas*. Sin ninguna duda, la muerte y las relaciones con los animales, es decir la vinculación obsesiva entre la naturaleza y la cultura, constituían algunos de estos puntos de convergencia. En estas condiciones, los juegos con los toros, y en particular la corrida de muerte, ¿no habrían sido una ilustración perfecta de los medios espectaculares por los cuales una civilización puede optar por expresar sus preocupaciones existenciales y sus sentimientos para con la naturaleza?

Cuando en el siglo XVI, alleccionados por la experiencia desastrosa de la epopeya caribeña, los españoles entraron en contacto con el *tlatoani* azteca³ y luego con el *inca* peruano, com-

² *Don Quijote*, parte II, cap. LVIII.

³ “El que habla”, el emperador.

prendieron pronto que su empresa de *civilización* y de *evangelización* debía apoyarse sobre elementos que fuesen tan concretos como espectaculares y que fuesen portadores de una fuerte simbología. Sus adversarios se encontraban a la cabeza de verdaderos Estados constituidos (incluso si el término puede parecer impropio a algunos puristas), fundados sobre una ideología muy estructurada que se hacía visible a través de rituales impresionantes, articulados en torno de un principio sacrificial, real o simbólico. Semejante contexto incitaba a adoptar una estrategia de enraizamiento en los territorios conquistados que invocaría, como en Europa, no sólo a la viña y al vino (o uno u otro sucedáneo), sino también a una forma espectacular de sacrificio animal, taurino. Este podía incluso reemplazar la realidad opresiva del sacrificio humano real y venir a completar el ritual de la misa, menos accesible en un primer momento por ser esencialmente simbólico.

Evidentemente, los conquistadores europeos habían emprendido una obra de difusión destinada a imponer con un mismo impulso el amor del Dios verdadero (sostenido por la Iglesia de Roma) y la protección del monarca español. Por ello les pareció oportuno recurrir a una forma tauromáquica típicamente ibérica que fue necesario adaptar formalmente al contexto americano y cuyo sentido se modificó a veces a fin de mejorar su eficacia. La corrida practicada por los caballeros constituía en primer lugar una distracción para los hidalgos que encontraban en ella una manera de lucirse recuperando un poco «el aire del país». Pero era igualmente un medio eficaz de informar a las gentes del pueblo sobre el rango de cada personalidad en la estructura del poder: en una época en que, en la metrópoli, el juego oficial con los toros tal vez se había despojado de una parte de su dimensión sacrificial, los ediles locales tenían la obligación de acondi-

cionar la plaza principal de su ciudad⁴ para que aquel juego pudiera desarrollarse de una forma satisfactoria. Hacían construir por tanto unas gradas sobre las cuales tenían obligación de codearse las diferentes autoridades del virreinato, con asientos, decorados y trajes que eran otros tantos elementos del código destinado a informar al ciudadano acerca del papel y el status jerárquico respectivo de los cuerpos constituidos, así como de los espectadores privilegiados. Pero el espectáculo apuntaba igualmente a deslumbrar a los indios por la magnificencia de un aparato digno de la exuberancia escenográfica tradicional, que, como en México-Tenochtitlan, acompañaba a las fiestas y sacrificios humanos inscritos en el calendario ritual de dieciocho meses (de veinte días) tan bien descrito por el franciscano Bernardino de Sahagún en la primera mitad del siglo XVI⁵. Era preciso, por último, que los espectadores pudieran ser testigos del saber hacer técnico y de los valores morales puestos de manifiesto por los europeos en su confrontación con los bóvidos. Sin embargo, más allá del ordenamiento propio de la península ibérica que reservaba la pista a los caballeros escoltados por su séquito de lacayos a pie encargados de auxiliarlos en caso de peligro, la reglamentación colonial estipulaba que unos danzantes indios estuviesen presentes en el espacio consagrado, «con sus plumas y chirimías» (Rubial, 1998: 56). Más aún, (Marroquí, 1969: 528) evoca para el siglo siguiente el acta de cabildo de 1635 que imponía para las fiestas solemnes tres días con cien toros buenos y que «el segundo día hubiera dos toros embolados

⁴ Marroquí precisa que si, en México, era en general en la Plaza del Volador donde se celebraban las corridas previstas por el Cabildo, era porque las ventanas del virrey caían encima (1969, t. II, 525).

⁵ Varias de estas fiestas comportaban por otra parte secuencias agonísticas ritualizadas, como era el caso del “sacrificio del gladiador” practicado durante la fiesta de Tlacaxipehualiztli.

y premio al que diera mayor lanzada, y en medio de la plaza se pusiera ese día un volador...». Cuando se habla del volador, se evoca ese juego ritual originario del oriente mexicano que implica la erección de un mástil elevado coronado de una estrecha plataforma de donde se lanzaban en general cuatro *voladores* atados cada uno por los pies a una cuerda que parecía alargarse al tiempo que se aproximaban al suelo dando vueltas lentamente al son de la flauta tocada por un quinto comparsa que se mantenía de pie en la cima. Es patente la alusión a la organización del universo en cinco dimensiones, recuperada evidentemente en provecho propio por el poder colonial. Todo ocurría, pues, como si fuera necesario que los toros y estos acontecimientos solemnes donde se expresaba la grandeza de un imperio «donde no se ponía el sol» fuesen también la ocasión de dejar entrever un indicio de voluntad de integración social y étnica.

Al mismo tiempo, pero en el registro de lo cotidiano, la ganadería bovina, introducida desde los primeros tiempos de la conquista, consiguió crecer rápidamente y ocupar una buena parte de las tierras consagradas por los indios a sus cultivos de subsistencia: incluso sucedía a menudo que algunos animales incontrolados y amenazadores se escapaban hacia las zonas incultas de la naturaleza donde se transformaban en animales salvajes susceptibles de aparecer, a los ojos de muchos indígenas, como otros tantos avatares de Tezcatlipoca, el dios jaguar todopoderoso de los aztecas. Paradójicamente, y a pesar de los cálculos de los conquistadores, la empresa de “colonización bovina” acabó por tener tal éxito que el animal y la práctica de los juegos taurinos encontraron un lugar tan vasto en el universo material como en el imaginario autóctono (Fournier, 1995). Adeptos desde siempre a diversas formas de sincretismo, los indios se apresuraron a inventar maneras específicas de «torear», como el *rodeo* y el *jaripeo*, que eran expresiones subversivas de una atracción hacia la dimensión lúdica de la relación con un

animal peligroso. El carácter subversivo de estas creaciones procedía de su voluntad de insertar prácticas y concepciones endógenas en un sustrato impuesto: era una manera de oponerse al juego español, si era necesario a través de la burla, pero siempre obteniendo ventajas de ello. El *rodeo* retomaba algunas de las prácticas de cría intensiva de ganado descritas por Ciudad Real en ocasión de su visita de 1584 (1976, II: 92). El *jaripeo* parodiaba a sabiendas la solemnidad del juego español, ya que el indio torero, al que le estaba expresamente prohibido montar a caballo, se esforzaba en mantenerse sobre el lomo del toro pese a sus riesgos⁶. Estos peligros eran por otra parte tan reales (sobre todo cuando había alcohol de por medio) que los frailes se esforzaron pronto por intentar prohibir estas prácticas que (sin duda con razón) les parecían tender hacia el auto-sacrificio en un contexto en el que se proscribía el sacrificio humano en nombre del Dios todopoderoso. Pero si hay que creer en los registros de diversos procesos por brujería del siglo XVII mexicano, algunos indios y mestizos alimentaban intenciones más materiales al convertirse en «toreros»: obtener renombre, status social y, probablemente, ventajas pecuniarias de su particular manera de practicar la tauromaquia. Semejante reapropiación del animal «salvaje» civilizador terminó por inquietar a los españoles hasta el punto de que algunos de ellos se interrogaron seriamente sobre la conveniencia de proseguir la organización de espectáculos para gloria de la hispanidad en aquellas comarcas en que el toro se había transformado en un poderoso indicador de la identidad local.

Se había producido un verdadero reparto de valores por intermediación del animal. Incluso si éste había permitido la

⁶ En la tauromaquia de Goya se encuentra un ejemplo de esta práctica ejecutada por Mario Ceballos (a) El Indio.

emergencia de dos concepciones distintas de la tauromaquia, se imponía realmente como un agente no despreciable del mestizaje que iba a marcar de modo tan perdurable la cultura de México. Hay que decir que el toro no había esperado a su introducción en América para exponer su excepcional facultad para identificarse con la frontera, la que aproxima la vida a la muerte, las culturas entre sí, la naturaleza y la cultura, lo salvaje y lo domesticado...

El hombre se ha esforzado por establecer relaciones con el animal desde el alba de la humanidad, sabiendo siempre que cada especie podía buscar su supervivencia a costa de la otra en un momento u otro. Los numerosísimos usos que el hombre ha sabido extraer del animal prestan valor al individuo, distinguen al técnico que da prueba de su capacidad para actuar sobre una criatura siempre imprevisible, incluso en el caso de la domesticación. El ciudadano moderno experimenta cierta dificultad para imaginarse la realidad animal, y hay que constatar que el movimiento animalista parece crecer al ritmo de la desmaterialización de la economía. En su grandeza de alma, algunas ligas de “protección” se plantean incluso conceder alma a los animales, y en particular a aquellos que han sabido encontrar un lugar en operaciones de alta rentabilidad económica. En otoño de 2010, unos carteles pegados sobre las paredes del metro parisino anunciaban películas destinadas a los niños cuyos héroes eran animales antes considerados misteriosos y peligrosos, como lobos o búhos. ¿Qué imagen se pretende dar a nuestros hijos, inconscientes del imaginario del pasado? ¿Una *mickeyzación* de la naturaleza, una antropomorfización de los animales asimilados a los humanos y pensando y viviendo como ellos en un entorno en que la naturaleza no tiene realmente sitio? Es curioso constatar hasta qué punto numerosos “defensores de los animales” son reacios a reconocer la personalidad original de sus protegidos: niegan su lugar en «lo salvaje» por supuesto, pero contestan igualmente el uso que han sabido hacer de ellos los hombres a fuerza de técni-

cas y de conocimientos elaborados a lo largo de los siglos, respetando muy frecuentemente su parte de animalidad.

Si se presta atención a ello, hay algo de espantoso y de bárbaro en la fotografía aparecida en la última página de *El País* en el momento de la prohibición de la corrida por el Parlamento catalán en julio de 2010. Lejos de ilustrar la alegría de uno u otro de los legisladores locales, entusiasmados por haber conseguido la aprobación de una de sus reivindicaciones nacionalistas, representaba a un dirigente del movimiento animalista: sentado sobre un amplio canapé, el joven sonreía a la cámara al tiempo que daba el biberón a un gato acurrucado sobre sus rodillas. ¡Qué falta de respeto por siglos de civilización, qué manera insólita y bien poco sensible de tratar al animal! ¿Por qué este rechazo a reconocer la autonomía del felino, esta manera de someterle imponiéndole un lugar extraño en un universo de falsa comunicación? ¿Por qué esta apatía intelectual ante las enseñanzas de la historia? ¿Por qué querer olvidar que el gato (*murilegus* en la Edad Media) había sido introducido en el ecosistema europeo por sus cualidades de cazador de ratones, alimentado lo justo por un dueño siempre atento a preservar en el animal la mayor parte de un instinto que le permitía «purgar la casa del ratón pestilencial» (Bobis, 2000: 125) En la imagen de *El País*, por el contrario, el gato tiende a convertirse en un producto de origen exclusivamente humano que se ve despojado de su naturaleza animal. Este sería de alguna manera el índice de un «progreso» que intenta ahondar cada vez más el foso entre naturaleza y cultura y termina por convertirse de hecho en una manera suave de «rechazar el horror de la muerte» (Morin, 1970: 278).

En septiembre de 2010, Fernando Savater retomaba en la Maestranza de Sevilla la observación esbozada en su obra *Tauroética* sobre el fin de la confrontación plurimilenaria entre el hombre y el animal: al margen de algunos virus particularmente tenaces, los animales están ahora en condición de ser

completamente vencidos por la técnica y las relaciones económicas, y esta obstinación que muestran algunos en situarlos al mismo nivel que los humanos, a concederles derechos sin imponerles los deberes correspondientes, acaba por rebajarlos a un lugar que no les corresponde evidentemente en la naturaleza.

No nos equivoquemos: tal como ha sido codificada en España a principios del siglo XVIII, la corrida no se contentaba con vehicular valores «castellanos» (sospecho incluso que su oficialización, que prohibía de hecho la corrida ecuestre practicada sólo por los hidalgos, ha sido favorecida por los Borbones, preocupados por legitimar su acceso al trono de España), sino que actuaba al modo de un rito instituido para convertirse en el vector de un mito que establecía las condiciones de la relación entre naturaleza y cultura (Fournier, 1999). Hemos aquí ante una ceremonia que instauraba la irrupción, en el corazón de la ciudad, de la naturaleza salvaje representada por un animal *recreado* para tal fin, adornado de virtudes específicas que iban a ser reveladas por el combate y que le hacían digno de ser combatido: su carácter salvaje, a priori indomable, su combatividad, su movilidad, incluso un cierto grado de nobleza. El arte y el buen hacer del torero, heraldo de la sociedad reunida en las gradas, introducirán al animal en un proceso atañente a la domesticación que se acabará en el momento en que el toro sea «aplomado», cerca del autosacrificio, cuando se dice que el toro «pide muerte». Como precisa F. Wolff (2010: 20), la ética tauromáquica reside en esto: un combate sin duda desigual, pero leal, llevado según una codificación rigurosa, incluso en su dimensión sangrienta: un combate que implica la presencia permanente de la muerte, una presencia real y no solo mimética como en otras expresiones artísticas. Por esta razón la muerte que se inflige al bóvido no es en absoluto un castigo, sino al contrario un acto que sella su condición de héroe. Recordemos que el toro considerado como *manso* cuando ha sido criado como *bravo*, el toro en fin

desprovisto de las cualidades físicas y morales requeridas, corre el riesgo de quedar excluido del ruedo para sufrir la suerte de los animales de matadero, sin pica, sin banderilla, sin las *torturas* estigmatizadas por los antitaurinos. Lejos de comportarse como un animal de excepción, lejos de merecer los elogios de los aficionados, el manso no es ya más que un animal de poca utilidad porque ya no se identifica con su naturaleza original y con el peligro que se supone representa para la humanidad. Se le niega así el derecho de una muerte por el estoque, ese arma que Sánchez Mejías calificaba de «rayo de plata y de sangre que alza en la mano derecha todo el que triunfa sobre la muerte».

Los mexicas y los incas habían comprendido perfectamente lo que se jugaba en un espectáculo ritual en el cual habían detectado la expresión de una visión cosmológica digna de ser compartida a pesar del proceso de aculturación sufrido. En la didáctica puesta en escena del combate entre la naturaleza primitiva y la cultura de lo humano, el hombre debía triunfar poniendo lealmente su vida en peligro. Es lo que el papa Pío V había intentado prohibir en el siglo XVI con la bula “Salute gregis” (1º de noviembre de 1567): no se trataba realmente de defender el mundo animal, sino de impedir que el hombre pusiese su vida en peligro al margen de la razón de estado, como en los duelos, igualmente prohibidos: «(...) muchos para hacer muestra de sus fuerzas y atrevimiento en públicos y particulares espectáculos, no dejan de pelear con toros y otras bestias fieras, de donde también suceden muertes de hombres, cortamientos de miembros y peligros de almas muchas veces (...)»⁷. Era un tiempo en que los valores humanistas tenían un sentido y empezaban a propagarse un poco más ampliamente⁸. En nuestros días, hay

⁷ Citado por el padre Mariana (1950: 454).

⁸ En su obra de carácter antitaurino, José Vargas Ponce (1961: 127) cita a varios eclesiásticos en apoyo de su argumentación, entre ellos al teólogo jesuita Juan Fragozo que, en 1641, afirmaba que no se podía «permitir el lidiar con bes-

antitaurinos atrapados por una cultura mundializada utilitarista que se alegran ruidosamente de las horribles cornadas sufridas por los toreros⁹, en particular en los últimos meses de la temporada de 2010, o que se quejan de que el animal no tiene su oportunidad o al menos de que las oportunidades no son iguales. De algún modo, en el mundo de la extrema modernidad que estos individuos pretenden representar, lejos de toda barbarie, se debía poder contabilizar en la plaza tantas muertes de hombres como de animales, como en los tranquilizadores tiempos de los juegos de la Roma antigua¹⁰. ¡Qué lejos estamos de la emoción del grito lanzado por Federico García Lorca como reacción a la muerte de su amigo Ignacio Sánchez Mejías en la plaza de Manzanares:

tías por diversión y por placer aprobar los espectáculos cruentos, causa de muertes y homicidios, de suyo es verdad; porque se expone a manifiesto peligro las vidas de los súbditos, las cuales es deber del Príncipe conservar».

⁹ La decencia y la caridad impiden reproducir aquí algunos de los comentarios indignos proferidos en los medios de comunicación españoles o latinoamericanos por algunos «defensores de los animales» con ocasión de cada uno de los terribles accidentes de 2010. Nos encontramos incluso con recientes profanaciones de tumbas o monumentos dedicados a muy nobles toreros que nos hacen pensar en las exacciones y los atentados perpetrados por los jóvenes nazis franceses contra las sepulturas judías o musulmanas.

¹⁰ Los doctores de la Iglesia vituperaban entonces los espectáculos y los placeres que procuraban. Evocando al joven Alipio que, escuchando el clamor del anfiteatro, «recibió una herida más peligrosa en su corazón que el miserable gladiador en su cuerpo», San Agustín subrayaba la dimensión contaminada del espectáculo, sus efectos sobre la razón amenazada por los instintos despertados por la vista de la sangre y de la violencia. Por su parte, Tertuliano recordaba que los juegos eran asideros de la idolatría: «los antiguos imaginaban que esos espectáculos eran un deber para con los muertos (...) en la persuasión de que la sangre humana apaciguaba las almas de los difuntos». Pero planteaba igualmente el problema bajo el ángulo de la ética social: los actores de tales espectáculos, incluso en el teatro mismo, sufrían el oprobio del Estado aun siendo adulados por el conjunto de la sociedad: «jamar a los que se castiga, despreciar a los que se aprueba! ¡Exaltar el arte y condenar al artista! (...) En fin, ¿os hace falta sangre? La de Jesucristo fluye bajo vuestros ojos».

«¡Que no quiero verla!/ Dile a la luna que venga, que no quiero ver la sangre/ de Ignacio sobre la arena (...) ¡no me digáis que la vea!/ no quiero sentir el chorro/ cada vez con menos fuerza;/ ese chorro que ilumina/ los tendidos y se vuelca/ sobre la pana y el cuero/ de muchedumbre sedienta./ ¡Quién me grita que me asome!/ ¡no me digáis que la vea!».

QUE ESTO DEL HEREDAR ALGO BORRA O TEMPLA EN EL
HEREDERO LA MEMORIA DE LA PENA QUE ES RAZÓN
QUE DEJE EL MUERTO¹¹

Como en el cine (norteamericano, entre otros), o en los deportes de pelota modernos, o en los noticiarios televisados, o en los juegos electrónicos que apasionan a ciertos niños, hay un gusto por convencerse de que la muerte del hombre procede de un espectáculo o es resultado de una falta. Incluso si se quiere creer que no son muy numerosos, algunos de los que se oponen de manera violenta a las corridas no se negarían probablemente a instalarse detrás de una mampara de vidrio destinada a imponer una distancia razonable respecto del espectáculo tranquilizador de la inyección letal inflingida a hombres atados, asesinos incluso no convictos. El teatro del castigo legitima la atracción por un hecho que uno se resiste a veces a vivir cuando nos concierne demasiado. Está cercano sin duda el tiempo en que las compañías de seguros se harán cargo de los últimos instantes de nuestros queridos futuros difuntos a fin de liberarnos de un deber que se ha hecho absurdo, pero mientras tanto preferimos indignarnos, o admitir el castigo supremo, o desviar la vista. Por otra parte, las ciencias sociales se han volcado sobre este tema: la etnóloga N. Vialles había demostrado que los mataderos, con su corolario, el imaginario de la mácula, se encontraban ahora rele-

¹¹ *Don Quijote*, parte II, cap. LXXIV.

gados al exterior de la ciudad, mientras que diversas encuestas sociológicas daban cuenta de la rentabilidad de las empresas y los lugares de muerte especializados. Estamos lejos de las *vandades* que ponían las cosas y las gentes en su sitio, pero al mismo tiempo las exposiciones contemporáneas que exhiben *obras* elaboradas a partir de cadáveres aportan comodidad y dinero a toda una cadena de explotadores que va desde los autores a los organizadores, pasando por los proveedores de cuerpos. Aprender a bien morir y a filosofar era bueno antes, cuando, con el *ars moriendi* de alcance universal, «se disipa un poco la dramatización del fin último y se opera un retorno a la vida, que es exaltación humanista de la dignidad del hombre e insistencia cristiana sobre la necesidad de bien vivir para bien morir» (Chartier, 1976: 51). Lejos de «tener la meditación y pensamiento de la muerte» (Chartier, 1976: 66), el mundo contemporáneo opta por el olvido o por el beneficio. En este contexto, la corrida molesta a los *esprits forts* porque erige la muerte en realidad, sobre todo cuando, obstinados en ignorar la evolución de los animales combatidos en la plaza desde el siglo XVI de Alonso de Herrera (1970: 331), se persuaden de que se mata todavía y siempre «a lanzadas y cuchilladas a una res de quien ningún mal se espera, antes mucho provecho» (...) ¹².

Sin duda el hombre ha adquirido muy pronto la certeza del carácter inexorable de la muerte y se ha aplicado a darle un sentido haciéndola deslizarse hacia el orden de la inmortalidad. Ahora bien, según la expresión de E. Morin (1970: 34), «esta inmortalidad supone (...) no ignorancia de la muerte, sino por el

¹² Antes de la introducción de los toros especializados, es cierto que las bestias encaminadas al combate eran seleccionadas de entre los machos destinados al abastecimiento de carne o a la reproducción de los animales de tiro para el trabajo del arado (López Martínez, 2002).

contrario el reconocimiento de su llegada (...) en una zona de desazón y de horror». Presente en cada instante de la vida, la muerte se manifiesta, como dice Savater, bajo dos formas: la de un riesgo permanente y la del destino final, de una certeza absoluta. Contrariamente a lo que pretendía el virulento escritor anti-aurino Coeurderoy (2007: 41) en la segunda mitad del siglo XIX, evidentemente es ahí donde radica una de las principales características que nos distinguen en el mundo animal: la conciencia que tenemos de la muerte, incluso si ignoramos en principio el lugar y la hora¹³. Entonces, ¿qué abominación es ese espectáculo de la corrida que reconoce la existencia ritual de la muerte, que nos fuerza a aprenderla de nuevo y la pone en juego como en una vanidad en movimiento, convocando al toro, figura muy concreta de la realidad y del peligro? ¿Quién mejor que Sánchez Mejías ha sabido encontrar las palabras al afirmar: «El toro es el que embiste, el que acomete, el que quiere enganchar al torero para herirlo o matarlo. El toro es el peligro, la muerte, la muerte que nos rodea por todas partes, que nos busca o que nos espera, que nos acecha o que nos viene al encuentro. El torero es el que sortea el peligro, el que engaña a la muerte traficando con ella, el que crea una regla, un arte para no morir. El que se enfrenta con el toro, con el peligro, con la muerte y en sus mismos hocicos elabora su triunfo, conquista su gloria, accede a su bienestar»? En el momento de la estocada, el hombre sabe que ha triunfado de la muerte porque ha sabido infligir al animal otra muerte, tan técnica como sincera. De hecho, en los juegos con el toro, la muerte de los protagonistas no es nunca infamante, punitiva, puesto que, según el principio sacrificial, se convierte por el contrario en alimento de la vida. La muerte de un

¹³ «Se pretende que el toro no sufre porque no puede prever la muerte que le espera y que solo la conciencia de la muerte nos aterroriza (...) Con todos sus estudios y su filosofía, ¿qué sabe de la muerte el hombre más que los animales?».

individuo por la supervivencia del grupo. V. Gómez Pin evoca a su vez «la muerte digna (que) es un acto de afirmación de la vida, que sólo tiene sentido si se parte del principio de que la vida humana tiene una finalidad diferente de la del mero perdurar» (2002: 17). Una muerte que, como sugería Mishima a propósito del destino que se había reservado para sí mismo, debía ocurrir en

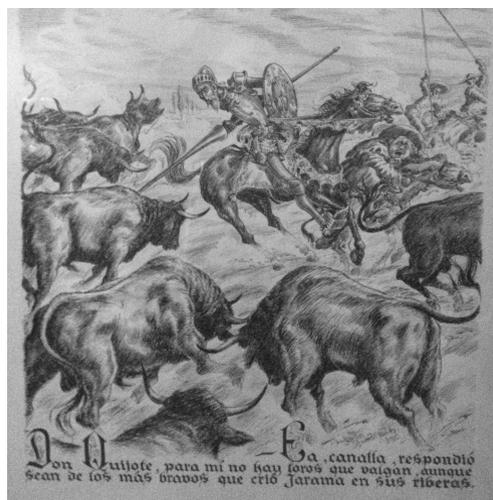


Fig. n.º 1.- *Don Quijote luchando con los toros*. Grabado, imagen cedida por el autor.

el momento más potencialmente creativo y no cuando las fuerzas del individuo hubieran abandonado prácticamente su cuerpo¹⁴. Esto vale tanto para el hombre como para el animal.

¹⁴ Esta obsesión evidentemente ha atravesado los tiempos y los continentes a pesar del profundo respeto generalmente concedido a las personas de edad depositarias de la sabiduría. En uno de sus poemas, Sor Juana Inés de la Cruz se dirigía metafóricamente a una rosa en estos términos: «mira que la experiencia te aconseja/ que es fortuna morirte siendo hermosa/ y no ver el ultraje de ser vieja».

Los antitaurinos lamentan evidentemente que en las plazas la muerte no esté repartida de manera igualitaria en términos contables. No sería justo que la muerte contingente del hombre resulte de una apuesta de riesgo y que la del animal imponga su ineluctabilidad. Sería necesario que el hombre y el animal se presentasen iguales ante la muerte como serían iguales en sus derechos, o poco más o menos. Esta preocupación por la paridad, ¿no replantearía de hecho el problema de la existencia del *doble*, hermanos o no, uno del lado salvaje, otro de la domesticación, que sería indispensable a la emergencia de toda civilización? Entre los numerosos ejemplos espigados a través de los continentes, S. d'Onofrio (2011: 45) escoge el *Antiguo Testamento* para recordar que el criminal Caín había sido encargado por Dios del cultivo del suelo, mientras que su hermano Abel se ocupaba de la ganadería. El análisis permite avanzar que no hay ninguna paradoja en el hecho de que Dios decida que el papel de víctima sacrificial recaiga sobre el pastor de ganado menor cuando se plantea el problema del crecimiento del grupo «para que su hermano Caín pueda ser indirectamente el origen de una parte de los humanos». En este contexto fundador, era preciso que el homicida fuera considerado como el *alter ego* de la víctima, el agricultor-civilizador afirmándose mediante el dominio del sacrificio del que representa la dimensión *salvaje*, animal, del mundo. Los exegetas no iban a dejar de precisar este punto, y en su homilía del 10 de febrero de 592, sobre la parábola de los invitados al banquete de bodas, el papa Gregorio I, San Gregorio el Grande, retomaba la visión diacrónica de un proceso de civilización sostenido por la espiritualidad, esa voluntad de «saciar al alma de tuétano y de grasa», recurriendo a la alegoría de los toros y de las aves grasas: «¿Qué debemos ver, queridísimos hermanos, en los toros y en las aves grasas sino a los Padres del Antiguo y del Nuevo Testamento?». Si las aves alimentadas representan el estadio evidente de la domesti-

cación, de la cultura asociada al Nuevo Testamento y al principio del perdón, el toro simboliza, por su parte, ese *illo tempore* igualmente indispensable a la construcción de la Iglesia y del Mundo, el tiempo en que «los Justos habían sido autorizados a aplastar (...) a sus enemigos y los de Dios e incluso a matarlos sin injusticia», mientras que Cristo nos ha enseñado a «amar a nuestros enemigos, a hacer el bien a los que nos odian». Difícil no pensar aquí en establecer una aproximación con la corrida y la polisemia que encierra. El toro se impone como la imagen salvaje del pasado original cuyo lugar en el proceso civilizador incide en la imaginación por su potencia y su espíritu belicoso, pero representa sobre todo el animal digno de participar en la oposición espectacular de las dos caras de una dualidad¹⁵, y por tanto en la muerte deliberada que confiere todo su sentido al rito de renovación del acto fundador.

Sin ningún género de duda, los animalistas se negarán a reconocer la existencia del *doblo*, es decir la otra cara de una realidad imperativa, ya que no aspiran a hacer del animal más que el *semejante*, poniendo así en cuestión el principio de una dualidad desequilibrada¹⁶, única capaz de desencadenar el movimiento decisivo. Aquí tenemos el colmo de la ambigüedad, ya que, a fin de cuentas, una posición tan extrema termina por congelar lo humano en una posición improductiva. En materia de corrida, los *defensores* de los animales se contentarían de buena gana con la idea de una muerte repartida. Por supuesto, una extraña idea que constituye una regresión absoluta para los que siguen guiados por los valores del humanismo en la medida en que la reali-

¹⁵ Después de todo, se sabe que los espectadores de la corrida se dividen a menudo en toristas y toreristas, como si no se debiera ver en la actitud de ambos más que diversos grados o matices.

¹⁶ En *Les Mythologiques*, Lévi-Strauss hacía notar en este punto la existencia de numerosas divinidades cojas.

dad de la muerte del hombre no ha sido nunca una palabra vana en la plaza. El destino fatal de Sánchez Mejías (y de tantos otros) muestra que la apuesta de riesgo nunca ha sido ficticia en la plaza, incluso en nuestros días. Si es cierto que los progresos de la medicina han limitado el número de muertes en el ruedo, no es la frecuencia de los sucesos trágicos que han jalonado las temporadas de 2010 en América y Europa la que desmentirá aquella evidencia. Se conocen, sin embargo, *toristas* lo suficientemente rigurosos como para evocar un exceso de selección de parte de los ganaderos que, bajo la presión de los toreros y de sus agentes, tienden a crear un animal a imagen de lo que se figuran los antitaurinos que no se han acercado a un toro de lidia ni en los prados ni en la arena, y se figuran un animal pacífico, dulce, con la flor en la boca como el buen Fernando (Walt Disney, 1938). Sin embargo, existen todavía ganaderías taurinas, ciertamente calificadas de «románticas», un poco a la antigua, como las que fueron de Pablo Romero cerca de Villamanrique de la Condesa, en que las camadas de machos de cuatro años sufren mermas anuales muy superiores al 10%. En la marisma del Guadalquivir, en las dehesas que se extienden por la frontera de las provincias de Sevilla y de Córdoba o al fondo de Extremadura, los toros se enfrentan en combates singulares, en los cuales el vencido moribundo recibe a menudo una última cornada del conjunto de los inquilinos del cercado. Pese, pues, a la búsqueda obsesiva del animal *colaborador*, las corridas no han perdido su carácter de peligrosas para el hombre, a despecho incluso de la atenuación de la fiera del animal, como si los toreros habituados a bestias *cómodas* olvidasen a la vez las características primarias de la raza y el sentido del combate: dominar primero al animal en un tiempo muy corto, respetándolo usando técnicas adquiridas, expresar después el alcance de la estética experimentada. La muerte no viene sino al final, lógica última de un proceso técnico de domesticación, al tiempo que exigencia de carácter filosó-

fico, incluso religioso para aquellos que admiten su carácter sacrificial.

La estocada constituye el momento más peligroso de la faena en la medida en que obliga al hombre a perder de vista la cabeza del animal y a meterse por encima de los cuernos. Es igualmente el momento en que el matador se libera de una tensión que alcanza su culmen, una tensión que le incita a reencontrar al enemigo en el animal convertido a veces en compañero. En ese instante, como expresaba Ignacio Sánchez Mejías en una conferencia dada en Nueva York, «el toro es el demonio y para librarse de él hace falta hacer la cruz con la muleta y el estoque, obligándolo a humillar la cabeza y hundirle la espada en el morrillo, matarlo. Matar al toro es matar a la muerte y al demonio».

Pero evidentemente, y como ha podido poner de relieve F. Zumbiehl (1987) en el transcurso de sus conversaciones con varios grandes toreros, esta culminación, que en la norma y en los hechos define al «matador de toros», no es el momento con que sueñan los jóvenes deseosos de entrar en la profesión. Ya que, si fuera el caso, ¿por qué no se alistarían en los mataderos para sacrificar a los bóvidos con menos riesgo desde una plataforma? El problema es que la muerte es necesaria en la arena, sobre todo después de la oficialización de la corrida a pie en el siglo XVIII. Jugar con un animal, como pretenden hacer algunos organizadores de espectáculos mexicanos poco escrupulosos en las corridas incruentas que intentan montar hoy en los Estados Unidos, como para satisfacer los dictados de una mundialización de la idea del espectáculo triunfante, significaría instrumentalizar al toro como un simple objeto de comercio que habría que sacrificar después, puesto que es técnicamente imposible reutilizar al animal ya toreado, «que ya sabe latín». ¿Dónde quedaría la lealtad ética exigida en el instante de la muerte? Ya que es este momento de la verdad suprema el que otorga o no todo su precio al conjunto de los tres tercios de la faena: en las grandes pla-

zas (Madrid, Sevilla, Bilbao), ¿cuántos toreros pierden los trofeos ganados en principio en las primeras fases por culpa de una estocada defectuosa o fuera de los cánones exigidos? Pero, sobre todo, ¿cuántos son los que han perdido la vida en este fulgor del instante en que la muerte se cruza, parece vacilar entre el hombre y el animal y los toma a veces a los dos, como hizo por ejemplo con Manolete y el toro *Islero* de Miura, en Linares, el 29 de agosto de 1947, o con El Yiyo y el toro *Burlero* de Carlos Núñez en Colmenar Viejo, el 30 de agosto de 1985? Si el matador, que no es ya más que un hombre salido del pueblo, y que ve sin embargo cómo se le reconoce el honor de encarnar los valores identitarios del conjunto del grupo, no mata lealmente, es que ha fracasado. Ya que era esencial reconocerle en el siglo XVIII el derecho de inflingir públicamente la muerte, un derecho adjudicado hasta entonces sólo a la nobleza guerrera, un derecho que constituía sin duda una transgresión escandalosa, una forma de subversión a los ojos de la Iglesia. Dar la muerte remitía a la villanía al margen de un contexto oficial, y la inscripción de las gentes del pueblo en la corrida como protagonistas de primer rango significaba el paso a un status social extraordinario que le habría sido reconocido al propio pueblo. Hacía falta, sin embargo, que, al mismo tiempo, el toro se convirtiera en el otro protagonista realmente mayor porque sería desde ahora el resultado de una selección y de unas prácticas de crianza elaboradas en función de criterios fundados en principios aristocráticos: pureza de sangre, combatividad y nobleza de comportamiento, entre otros.

No se puede olvidar tampoco que la muerte del toro constituye de hecho el único elemento concreto de la corrida que, si no, no superaría el nivel de lo efímero y de la pura impresión estética experimentada por el espectador. Ya que la parte más importante de la obra reside aquí en el proceso de ejecución y no en el objeto acabado. Esta característica singular confiere un lugar privilegiado a la experiencia de los espectadores en la

medida en que es de la confrontación de las conversaciones tras la corrida de donde emerge la realidad compartida de una obra digna de inscribirse en el imaginario colectivo. Si comparamos la corrida con otras artes plásticas, podríamos reducir la obra del escultor a los golpes de buril, la del pintor a su habilidad en aplicar el color sobre la tela, ya que la faena del torero toma su fuerza expresiva de las intenciones del autor frente a la materia bruta, de su modo de atravesarse, de su forma de alargar un paso de muleta. La corrida permanece en el dominio de la trascendencia ya que no se reduce en absoluto a una evidencia sensible, a un artefacto que podrá ser inscrito y expuesto en el orden de la historia. Va más allá de la muerte.

En el corazón de un mundo que ya no reconoce a la muerte *natural* más que el derecho de confinarse lo más lejos posible de nuestra vista y de nuestro hogar, elemento impropio de una civilización humanitarista y no ya humanista, y, mejor aún, higienista, utilitarista, materialista, la corrida tiene que chocar ya que remite a valores que se creían eternos por ser humanos; tiene que incomodar por esta remembranza demasiado sincera de la muerte y por este sentido de las relaciones establecidas entre el hombre y el animal en el momento en que todavía existía la idea de naturaleza. Pero ¿no incomodaría más aún si cediese además a las exigencias de la sociedad del espectáculo y abandonase sus valores de ejemplaridad ética?

SI DA EL CÁNTARO EN LA PIEDRA O

LA PIEDRA EN EL CÁNTARO, MAL PARA EL CÁNTARO¹⁷

Para terminar, y como en forma de coda, ¿por qué no interrogarse sobre las creaciones taurinas americanas inspiradas en los siglos XVI y XVII por esta corrida ecuestre transformada por

¹⁷ Uno de los famosos refranes de Sancho, en *Don Quijote*, parte II, cap. XLIII.

el conquistador en herramienta al servicio de su proyecto de mundialización? Si suponemos que los toros pueden ser identificados con un mito (Fournier, 1990: 31), resulta pertinente asociarlos en América al sistema de transformación de los mitos puesto en evidencia por Lévi-Strauss a lo largo de toda su obra. Las modalidades locales de la tauromaquia participan de la búsqueda de una verdad capaz de superar las exigencias de la creación oficial porque éstas consiguen adaptarse a un entorno específico al tiempo que se insertan en un sistema de valores compartido por el conjunto de la sociedad.

El *rodeo* y el *jarripeo* se distinguen netamente del original ibérico porque no prevén la muerte del animal. Además de las razones de tipo económico (no olvidemos que su muerte impone la compra del animal a un precio tal que una comunidad rural raramente puede soportar), esta elección proviene sin duda de una voluntad de mantener una identidad autóctona en el corazón de un proceso de mestizaje cultural. De esta manera, el actor principal no da a los miembros de su grupo la impresión de aspirar a un status social vinculado a una adhesión a valores transmitidos por el toro español, único animal verdaderamente creado para combatir en la corrida de muerte. Es a partir de este momento cuando, en la esfera de lo simbólico, las representaciones indígenas de la muerte y del sacrificio siguen contribuyendo a la cohesión del grupo porque, escogiendo convertirse en matador de toros, el autóctono sabe que mantendrá sus distancias sociales con su comunidad de origen en el instante en que se le reconozca el derecho (luego la obligación) de matar a un animal que, contrariamente a los demás tipos de bóvidos utilizados en las diversiones locales, remite específicamente al mundo español.

Me había parecido útil hace unos años la tarea de clasificar los toros y los juegos taurinos de México¹⁸, ya que cada

¹⁸ Fournier (1999).

bóvido y cada expresión lúdica está asociada a una categoría social y étnica particular, es decir, al fin y al cabo, a una fuerte reivindicación identitaria fundada en la aportación del animal introducido en el siglo XVI. Pero, sea cual sea el contexto, es notable que el bóvido macho utilizado siga refiriéndose a una animalidad liminal, contribuyendo así a apuntalar las bases del mestizaje cultural: el toro encarna a la vez el principio de domesticación, con sus ventajas y sus exigencias, y la naturaleza salvaje, de la cual, según numerosos mitos indígenas, se ha convertido en uno de sus dueños bajo la forma del avatar del diablo/divinidad autóctona. Animal-frontera por excelencia, se le percibe como exógeno, personifica la hispanidad y se convierte en vector de la identidad autóctona.

No cabe duda, pues, de que el hombre que se siente lo bastante atrevido como para enfrentarse al toro se afirma, a la manera del chamán *vertical* americano analizado por E. Viveiros de Castro (2009: 18), como un hombre que se mueve entre dos mundos y al que el grupo de pertenencia encarga la tarea de contribuir a los procesos de reproducción de las relaciones internas. ¡Qué importa entonces que, en el contexto posterior a las “altas culturas” andinas y mesoamericanas, estos mundos remitan a la persistencia de la cosmovisión indígena o a las consecuencias previsibles de la historia implacable de la mundialización!

Pero ¿por qué este héroe singular, este intermediario cultural, no había de ser sino un americano decidido y no venir del otro lado del Atlántico? Con el contacto con América, la mundialización había cobrado una nueva dimensión, lanzándose más allá de los océanos que constituían hasta entonces la frontera absoluta, ofreciendo a más de un hombre del pueblo la posibilidad de pensar de otra manera, al margen de los límites meticulosamente establecido por los clérigos a lo largo de los siglos. De este momento esencial del bascular, Cervantes hizo Don Quijote. El autor no se contentó con describir de qué manera unos valien-

tes caballeros llegaron a transformarse en desdichados juguetes de un penoso destino, sino que se interrogó sobre la evolución de los valores ancestrales y sobre su capacidad para perpetuarse a despecho de las burlas de las gentes que saben y que dirigen. Don Quijote iba a ser, pues, un héroe transcultural muy adecuado, desde el instante en que, tras su inoportuno encuentro con la manada de toros del volumen II, capítulo LVIII, su espíritu se iluminase con un saber nuevo y sintiese ganas de morir, momento clave de su último recorrido: «Yo, Sancho nací para vivir muriendo, y tú para morir comiendo; y porque veas que te digo verdad en esto, considérame impreso en historias, famoso en las armas, comedido en mis acciones, respetado de príncipes, solicitado de doncellas; al cabo, cuando esperaba palmas, triunfos y coronas, granjeadas y merecidas por mis valerosas hazañas, me he visto esta mañana pisado y acoceado y molido, de los pies de animales inmundos y soeces»¹⁹. En ese instante, Alonso Quijano descubre un mundo que había preferido ocultar y que no exige, sin embargo, más que beneficiarse de sus experiencias teñidas de amargura. En ese instante, como dice Ignacio Sánchez Mejías, Alonso Quijano sabe que no le queda más que cambiar el terreno del toro, es decir «renovar el combate, abrir nuevos horizontes a la vida en el arte de torear. Y como (Don Quijote) sabía torear, cuando vio que el toro le comía el terreno lo cambió de tercio o medio, más claramente, lo pasó de la mitad del mundo a la otra mitad: lo trajo al Nuevo Mundo. (...) Don Quijote lo hizo y en el esfuerzo se abrieron sus heridas y se derramó casi toda su sangre. La sangre de Don Quijote regando a más de medio mundo ha hecho brotar su arte, su arte de ser, de ser siempre, de ser y estar, de estar eternamente por los siglos de los siglos».

¡Pobre Don Quijote, símbolo tan ampliamente compartido del humanismo en marcha y de la lucha eterna contra los luga-

¹⁹ *Don Quijote*, parte II, cap. LIX.

res comunes, uno se lo imagina aquí un poco perdido frente a los molinos de la intolerancia y de la moderna globalización! Es por la muerte por la que se eleva hasta la inmortalidad, y no comprendería sin duda esa negación sistemática de la Parca ni las referencias reiteradas a la modernidad que lastran los discursos antitaurinos. Si, como la corrida, el libro de Cervantes conoció un éxito fulgurante en el corazón de los territorios americanos ocupados por los españoles, es sin duda porque la obra hacía resurgir sentimientos y valores eternos capaces de trascender las fronteras del tiempo y del espacio, acercando al lector al *hombre universal*. El periplo de Don Quijote le conduce a descubrir el mundo atravesando paisajes todavía salvajes, cortes principescas improbables, albergues de paso; y llega hasta el mar, el punto de partida para América, la fuente del saber recuperado sobre la espalda de los *sabios* que lo habían confiscado. Quijano se convierte en el guía que, extraviándose en el bosque del sueño y la ilusión, nos permite comprender al fin el gran todo y nos empuja a aceptar la alteridad. Pero su misión no se detiene en ese estadio. Y cuando su derrota fingida en la playa le hace tomar conciencia de su caída irremediable del lado de la realidad, es decir del saber nuevo impuesto por la sociedad moderna, sabe que debe prepararse a morir, que su función de guía de novela acaba de terminar (un poco como el toro aplomado pidiendo la muerte en el momento en que «sabe latín») para ocupar su justo lugar en la inmortalidad.

Pedro Córdoba (2009: 118) ha escrito muy acertadamente que «en ese intervalo de tiempo sustraído al tiempo que es la corrida, toreros y espectadores tienen la sensación, compartida por algunos grandes místicos, de deslizarse dentro del terreno de lo fabuloso: vivir la muerte sin morir, prolongar la vida hasta más allá de la muerte, vivir la vida más allá de sus límites, con una intensidad y una alegría que la vida civilizada nos niega obstinadamente». A la manera de Don Quijote, el torero nos repre-

senta en el ruedo, el lugar donde se despliega en un instante el camino ejemplar que lleva de la naturaleza a la civilización, de la nada a la vida. El torero no afronta solamente el peligro y la muerte, sino también las pullas o el triunfo. Ahí reside la paradoja de la corrida: la demanda de la verdad del torero, ¿es realmente la instituida por el rito y, en suma, por el Estado, o es más bien la suya propia, la que le convertirá en un sujeto actuante único, un técnico, un artista, un «Otro» ejemplar? Amparado por la muchedumbre y el Estado, el torero vive para sí mismo lo improbable, lo efímero y la muerte, se presenta en el umbral de la inmortalidad, al tiempo que, al margen de las plazas, las certezas oficiales preconizan cada día más un presente individualizado obligado, despojado de los oropeles de lo intangible y de la incertidumbre.

Pese a las transformaciones que ha sufrido, la corrida incomoda y continúa siendo objeto de diatribas que dan a sus autores la ocasión de afirmar su menosprecio por los que no comparten los pensamientos minimalistas de un aire del tiempo opresivo. Los jóvenes colombianos de la “Bogotá culta y civilizada” que se proclaman como «la juventud consciente que lucha por la vida: somos mestizos, no somos españoles; nosotros somos nobles y no torturadores» (Campaña Antitaurina, Bogotá 2010), recuerdan forzosamente por su intransigencia y sus certezas los escritos delicados que la señora Mary F. Lowell, superintendente del servicio de misericordia de la Sociedad Femenina de Templanza, publicaba en los años de 1890 en el *Echo* de Delaware para estigmatizar una fiesta que no tenía a sus ojos otra explicación que «el atraso y la ignorancia en la que se encuentran los españoles (...): como los toreros perciben salarios fabulosos, la mayoría de los españoles escogen esta profesión y desdennan las carreras literarias, científicas o artísticas [...], de donde proviene el hecho de que los escritores, artistas y hombres de Estado sean contados en

España» (citado por el filósofo Unamuno, antitaurino no obstante, 2008: 8).

Pero son, sin embargo, los españoles los que peor hablan de su *fiesta nacional*, angustiados por la idea de no formar parte del flujo inquebrantable de la modernización a causa de la persistente falta de una creación identitaria exportada antaño por ellos mismos con el objetivo de una modernización anticuada, cuando se mezclaban alegremente los intereses económicos bien entendidos y la preocupación por difundir en las *tierras vírgenes* sus certezas metafísicas y éticas. A la manera de Jovellanos («Andando el tiempo, y cuando la renovación de los estudios iban introduciendo más luz en las ideas y más humanidad en las costumbres, la lucha de toros empezó a ser mirada por algunos como diversión sangrienta y bárbara», 1971: 114), algunos ilustrados participaron evidentemente de la tendencia lanzada por los religiosos y los moralistas, legitimando anticipadamente las reflexiones futuras de los doctos modernistas. Agujoneados por el temor del anclaje en el pasado, y a poco que se les prometa algún dinero como precio de su traición, como el señor Antón, laureado en el concurso financiado en Cádiz en 1875 por la señora viuda de Daniel Dollfus para vituperar los toros, algunos «espíritus honrados» supieron dar prueba de una inspiración sin límites. Así, al decir del docto gaditano, el hombre moderno debe saber que los toros, como la taberna, son la fuente de todos los males tanto físicos como morales, y espera que tales costumbres tan mal arraigadas «se transformen y desaparezcan al fin, para dar lugar a otras más en armonía con nuevos sentimientos, formados al calor de una civilización esplendorosa, cuyos límites en el progreso humano no nos es dable columbrar» (1876: 726). No obstante, uno cree adivinar que el pecado de los taurófilos es ante todo el de ofender el orden económico y político: «(...) no es sólo el perjuicio en la mala inversión de los jornales, sino que con mucha frecuencia, para asistir el trabajador a

una corrida que dista 30 ó 40 kilómetros de su residencia, abandona el taller, el arado, dejando un vacío en la producción nacional, y lo que es más triste, que suele empeñar para tales espectáculos hasta los utensilios más indispensables» *ibidem* 727), pero no se sabría desdeñar la importancia del qué dirán, el temor de la exclusión del «concierto de las naciones civilizadas» que impulsan a interrogarse: «¿Cómo es posible, sin oponernos al espíritu de progreso, sin revelarnos contra nuestra naturaleza, sostener esos espectáculos que repugnan a la razón y a la conciencia y que contribuyen a alejarnos del concierto de Europa? ¡De Europa! Que oye con horror o despreciativo desdén la relación de unas escenas más propias de la ferocidad africana que de un pueblo que hace alarde de seguir el movimiento de la civilización moderna» (*ibidem* 743).

¡La civilización moderna! La de la verdad única, de la naturaleza y el animal sometidos, del pasado aséptico, del porvenir radiante sembrado de dinero «contante y sonante». ¿Cuántos hay que se atrevan, como el torero en la corrida, a afrontarla en nombre de la imprevisibilidad en una puesta en escena de lo verdadero incapaz de garantizar nunca el menor desenlace? La corrida no es más que un discurso esperado que no puede mentir en tanto que permanece infinitamente sometido al juego de la muerte. Frente a las exigencias inapelables impuestas por grupos anónimos imbuidos de sus propias certezas, las tauromaquias ¿representan realmente la civilización del pasado, o bien unas maneras libremente consentidas por los participantes de buscar el yo absoluto en el contacto con el animal eterno, vector eventual de la muerte necesaria?

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso de Herrera, Gabriel (1970 (1513)): *Obra de agricultura*, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles.
- Antón, Fernando de (1876): “Memoria contra las corridas de toros”, *Boletín de la Sociedad Protectora de los animales y las plantas de Cádiz*, Cádiz, Imprenta José María Gálvez, págs. 725-748.
- Bobis, Laurence (2000): *Une histoire du Chat. De l’Antiquité à nos jours*, París, Fayard.
- Cervantes, Miguel de, (1605 y 1615): *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*.
- Chartier, Roger (1976): “Les arts de mourir, 1450-1600”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31, n° 1, págs. 51-75.
- Ciudad Real, Antonio de: *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, UNAM. 1976 (informe de la visita apostólica de cinco años del comisario general de los franciscanos, el padre Alonso de Ponce, efectuada en México y Guatemala a partir de 1584).
- Coeurderoy, Ernest (2007 (1853)): *De la corrida*, París, L’Herne (Carnets).
- Córdoba, Pedro (2009): *La corrida*, París, Le Cavalier Bleu.
- D’Onofrio, Salvatore (2011): *Le sauvage et son double*, París, Les Belles Lettres.
- Fournier, Dominique (1990): “Toros: video y tabernas”, *Taurología*, 3, Madrid, Brindis, págs. 31-36.
- _____ (1995): “Du taureau considéré comme outil d’acculturation au Mexique”, *L’Homme*, 136 París, École des Hautes Études en Sciences Sociales. Centre National de la Recherche Scientifique. págs. 53-73.
- _____ (1999): “Corrida, charreada et jaripeo. Identité taurine mexicaine et métissage culturel”, en Duviols, J. P.,

- Guillaume, A. y Molinié, A. (eds.): *Des taureaux et des hommes*, París, Presses Universitaires de la Sorbonne, págs. 187-199.
- Gómez Pin, Víctor (2002): *La escuela más sobria de vida. Tauromaquia como exigencia ética*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Gregorio el Grande, San: *40 Homélie sur les Évangiles*.
- Jovellanos, Gaspar Melchor de (1971 (1795)): *Informe sobre la ley agraria. Espectáculos y diversiones públicas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- López Martínez, Antonio Luis (2002): *Ganaderías de lidia y ganaderos. Historia y economía de los toros de lidia en España*, Sevilla, Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla-Universidad de Sevilla-Fundación de Estudios Taurinos.
- Mariana, Juan de (1950 (1609)): *Tratado contra los juegos públicos*, en *Obras*, t. 2, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores españoles.
- Marroquí, José María (1969 (1900)): *La Ciudad de México*, México, Jesús Medina.
- Morin, Edgar (1970): *L'homme et la mort*, París, Seuil.
- Rubial, Antonio (1998): *La pluma, el palacio y el convento*, México, Conaculta.
- Sánchez Mejías, Ignacio (2010): *Sobre tauromaquia. Obra periodística, conferencias y entrevistas* (ed. Gil González, Juan Carlos), Córdoba, Berenice.
- Savater, Fernando (2011): *Tauroética*, Madrid, Turpial.
- Tertuliano: *Contra los espectáculos*.
- Unamuno, Miguel de (2008 (1964)): *Écrits sur les taureaux*, Arles, Les Fondateurs de Briques.
- Vargas Ponce, José (1961 (1807)): *Disertación sobre las corridas de toros*, Madrid, Real Academia de la Historia, Archivo Documental Español, t. 17.

-
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009): *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.
- Wolff, Francis (2010): *Cinquante raisons de défendre la corrida*, Arles, Éditions Suerte.
- Zumbiehl, François (1987): *Des taureaux dans la tête*, Paris, Éditions Autrement.

