

Revista de Estudios Taurinos
N.º 10, Sevilla, 1999, págs. 213-230

Saumade, Frédéric: *Les tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Ministère de l'Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie, 1998, 205 págs.

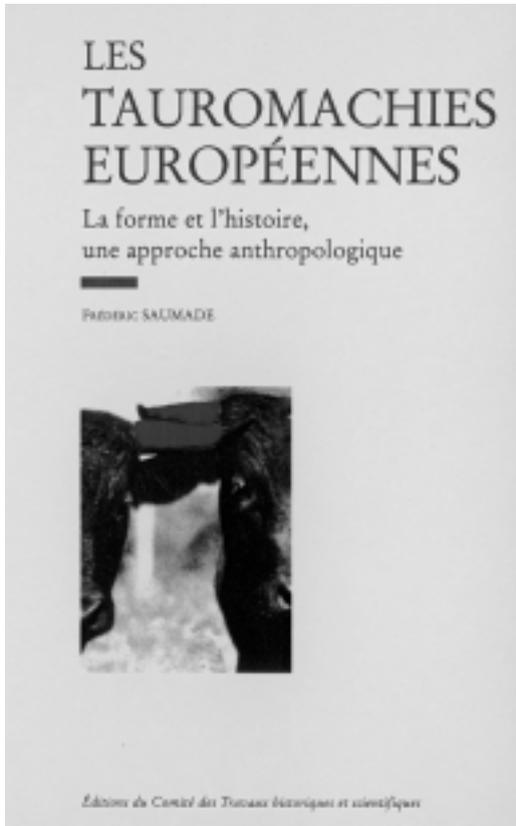


Fig. n.º 29.– Portada del libro *Les tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique*.

Son muchos los lazos que me unen al prof. Saumade, miembro de la Fundación de Estudios Taurinos y profesor de la Universidad de Montpellier pero, sobre todos, el de la amistad que espero que nunca se vea afectada por la discrepancia que mantenemos a la hora de interpretar la tauromaquia. Compartimos amigos, aficiones y, en buena parte, el talante general con que nos gusta enfrentarnos a la vida. Por si fuera poco, los dos somos profesores de Universidad, colegas en numerosos seminarios de materia taurina realizados en Francia, Portugal y España y, por supuesto, compañeros de barra en más de una taberna y espectadores de corridas de toros en localidades contiguas en más de una plaza. Sin embargo, todas esas complicidades no son suficientes para que dejemos de sostener interpretaciones divergentes sobre el significado de la fiesta de toros¹.

Para Saumade las exigencias metodológicas parecen estar por encima de otro cualquier razonamiento. Cualquier referencia a lo que no sea posible de pesar y medir en el curso de su «trabajo de campo», no pertenece a la realidad y, por consiguiente, no existe para las Ciencias Sociales. Toda referencia a los «orígenes» ya sean religiosos, mitológicos, históricos son, para él, manifestaciones de una tendencia paradójica que ha aparecido en las sociedades modernas progresistas, las cuales, deseosas de gozar del prestigio que sólo transmite la «anti-

¹ Frédéric Saumade, después de una larga y fructífera estancia en varias ganaderías de España y Portugal, realizó una tesis doctoral de materia taurina que leyó en la Universidad parisina de La Sorbona y, por su calidad, fue editada por la Maison des Sciences de l'Homme con el título *Des «sauvages» en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie* (Paris, 1994). Posee un premio de investigación concedido por la Fundación de Estudios Taurinos y patrocinado por la Real Maestranza de Caballería de Sevilla.

güedad», han dado en inventarse falsas tradiciones (Saumade, 1999: 175). Así pues, la búsqueda de los orígenes no sería otra cosa que la manifestación de una falsa conciencia que permite a los estudiosos de la tauromaquia sustituir la verdadera realidad por un discurso esteticista. Por ende, cualquier dato aportado por la mitología, la religión, la literatura, la historia, la arqueología, etc., por ser todos difíciles si no imposibles de constatar a nivel del «trabajo de campo», no tienen existencia real y sólo contribuyen a hinchar ese discurso presuntuoso y extravagante que los investigadores ponen al servicio de un formalismo exclusivamente retórico.

Para el doctor Saumade, la tauromaquia es sólo «un espectáculo comercial y mediático» cuyas determinaciones evolucionan de un lugar a otro, de una época a otra, en el contexto de los intereses cambiantes... ¡«de la sociedad global»! Sin embargo, después de habernos «escandalizado» con esta más bien cínica definición, quizá influido por la corrida «camarguesa» que, modernamente, se ha convertido en una gigantesca tómbola de pujas y apuestas, desarrolla una de las interpretaciones más interesantes que he tenido ocasión de conocer. Saumade, cierto, intenta responder a una ambiciosa tesis: determinar un espacio cultural preciso, supralocal, suprarregional, supranacional, en fin, «global», para esa curiosa y original tarea de festejar con toros. Para ello, elabora un discurso muy sugestivo donde da cuenta simultánea de las distintas tauromaquias europeas: por primera vez, que yo sepa, alguien se plantea las fiestas de toros de la Camarga, Las Landas, País Vasco, Aragón, Sur de Portugal y Andalucía como un conjunto dotado de una unidad estructural integrada por relaciones de oposición y de complementariedad. Aunque

sólo fuera por ésto la obra de Frédéric Saumade debe ser conocida por los interesados en las interpretaciones modernas de la tauromaquia y, por supuesto, ocupar un lugar de excepción.

En ese contexto la lectura de *Les tauromachies européennes* se hace apasionante. Seguimos con extraordinario interés la ingeniosa construcción de esa estructura de juegos y espejos con el toro hasta mostrarnos una tauromaquia en toda su existencia simultánea y supranacional. Resumiendo su tesis –soy consciente de todo lo que dejo fuera–, puede quedar expuesta en las siguientes palabras: la gesta de los *forcados* portugueses se organizó invirtiendo la práctica del matador español, mientras tanto el toro castrado y «dominador» se impuso en la Camarga como opuesto al toro bravo y «sometido» de Andalucía, la antitauromaquia del encierro pamploñico constituye la respuesta burlesca a la fiesta «más nacional» de la misma manera que la reciente invención de la corrida aragonesa de «recortadores» ha venido a completar la de los *raseteurs* franceses y la cuerda con la que se sujeta la vaca en las bien ordenadas y civiles corridas landesas es la misma con la que se ensogan los «vacos» en los encierros anárquicos y «arcaicos» de muchos pueblos de la geografía taurina»² (1999: 177). Cada uno de estos polos son, por supuesto, mani-

² Utilizo el término de «vacos» según lo hacen en la sierra de Segura de Jaén pues me parece que transporta muy bien una doble significación: si en Siles el *Toro de San Roque* es, hoy, una vaquilla ensogada en Beas se ata con «soguero» el *Toro de San Marcos*, un toro de cinco o más años de ganaderías acreditadas como punteras en las plazas de toros españolas. El trabajo de Saumade está completado con un «Glosario» del que extraemos la definición del principal actor humano de la corrida camarguesa: es un individuo con camiseta y pantalón blanco y calzado con zapatos de deporte y, armado con una especie de gancho (*crochet*) intenta, aproximándose al testuz del animal, arrancarle unos hilos que lleva sujetos entre los cuernos.

festaciones de la dualidad que contiene toda tauromaquia, siempre dramáticamente escindida entre las influencias contrapuestas y, muchas veces, irreconciliables de la alta y la baja cultura, de la cultura de élite y la cultura popular.

Hemos de entender, además que, cuando el prof. Saumade afirma que estos distintos avatares de juegos con toros son las respuestas que desarrolla cada región a la expansión imperialista del modelo andaluz, es porque parte de la convicción de que la tauromaquia andaluza constituye una creación admirable –sabemos hasta qué punto esto es cierto para Saumade, un hombre del que yo soy testigo que es capaz de detenerse el corazón con uno de esos lances de lentitud imposible que instrumenta Curro Romero y que nos llevan a sentir lo inefable– de la cultura docta, de la cultura de élite, esto es, de la emanada por un grupo capaz de dictar doctrina, por el grupo social dominante. Aquí, en mi opinión está el talón de Aquiles de su argumentación: para Saumade, la tauromaquia andaluza padece una «contaminación señorial», modernamente dicho, representa al Estado frente al resto de los «juegos con toros» que serían «populares» y, en tanto que tales, auténticas expresiones colectivas de legítimas aspiraciones (1999: 177).

Cierto que la invención, en el siglo XVIII, de la corrida de moderna en la que sus protagonistas humanos son los toreros a pie fue el resultado de la expulsión, en todos los ruedos de España, no sólo de muchas suertes que con la crisis de poder austracista habían alcanzado a exponerse en las arenas y que, algunas de ellas, puede que incluso tuvieran una procedencia regional, sino también del toro, del toro navarro, ágil y pequeño, a favor del toro andaluz, corpulento y mayestático. Sin

embargo, es preciso no olvidar que esa expulsión se realizó con la complicidad de todos los públicos locales, regionales y nacionales. Es más, creo que fueron los públicos los que forzaron la evolución de la fiesta de toros en el sentido que, finalmente, representó Andalucía, es decir, poniendo en el centro del espectáculo, por una parte, al individuo, la principal novedad de la época, el espectáculo del individuo libre de frenos, capaz de cualquier límite y, por otra, rescatando, desde sus prohibiciones, el rito ancestral de la muerte del toro.

También escribí en otro lugar, que «en el proceso de invención de la corrida moderna algunas *suertes*, procedentes, como todas, de la retaguardia rural, fueron, poco a poco, quedando aisladas en las plazas de localidades próximas a sus lugares de procedencia mientras que, en el resto de los cosos de España, fueron expulsadas por su acérrimo enemigo: la moderna y revolucionaria escuela andaluza de toreo»³. Sin embargo, estas afirmaciones requieren ser matizadas para lo que acudo a poner un ejemplo. Goya inmortalizó en uno de sus mejores grabados de su *Tauromaquia* a Juanito Apiñani saltando con garrocha a un toro: dado que Apiñani tenía un apellido vascuence y riojano, y se sabe que los regantes de la ribera utilizaban pértigas para desplazarse con rapidez por los regadíos saltando las acequias, acortando camino, sin necesidad de perder el tiempo buscando los puentes, ha terminado por ser considerada como una de las *suertes* emblemáticas del toreo vasco-navarro. Aplicando su esquema, en el caso de que hubiera registrado *sur place* esa forma de trasladarse y pudiera considerarlo como un resultado de su trabajo

³ "La «tauromaquia» de Goya y la invención de la corrida moderna", en *Revista de Estudios Taurinos*, 1992, n.º 2, 172.

de campo, diría que, según la estructura de oposición, era una forma espectacular de rebelión frente al imperialismo andaluz. Ahora bien si además anotara la época de su aparición por lo menos el siglo XVIII diría que, en este caso, la historia, subsidiariamente, confirmaba la mencionada oposición. Pero hoy sabemos que en la fiestas de toros que se celebraban en el siglo XVIII en Pamplona, además de los riojanos, eran contratados por el Ayuntamiento para saltar con garrocha toreadores del Sur. Entre todos ellos, riojanos y gaditanos, el más famoso ¡mire Ud. por dónde! parece ser que fue Francisco Martínez de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), una ciudad que tenía una potente industria salinera que, como es sabido, requiere el funcionamiento de numerosos caños paralelos que, aunque imposibles de saltar a pie, lo son sin embargo con pértiga... En fin, los datos históricos requieren un cuidadoso manejo y algunas veces, como en este caso, reducir el esencialismo de informaciones escasamente contrastadas. Al menos, ahora podemos dudar si el salto con garrocha es vasco-navarro o andaluz. Y, en ese caso ¿quién expulsa a quién? En puridad, el toreo andaluz aunque estuviera desplazando suertes en realidad su tarea era mucho más honda, estaba restaurando en los ruedos de las ciudades el sacrificio público de las reses y era, en cualquier caso, debido a su procedencia una modalidad de ocupación popular de la ciudad.

En efecto, por la descripción que hace de todos estos juegos y espectáculos taurinos que aparecen situados en «oposición» al toreo andaluz tienen en común una misma falta, una misma *manque*. Que en ellos no se mata al animal. Es ahí, precisamente, donde Saumade encuentra el «hecho diferencial» entre la tauromaquia andaluza y el resto de las

fiestas de toros, es a partir del rechazo del sacrificio que construye las diferentes tauromaquias y erige su falsa teoría: a la estructura de la tauromaquia consideraba como un conjunto le sobra la muerte del toro.

En mi opinión, este modelo saumadiano que, de un lado, opone a Andalucía frente a las identidades emergentes de cada tradición taurina y, que de otro, es capaz de colocar en valor y en tensión, en correlación y en complementariedad, simultáneamente, los juegos de toros de Portugal y de Aragón, de Cataluña y Las Landas, del País Vasco y Camarga, difícilmente se sostiene en su esteticismo constructivista de laboratorio. Veamos.

Saumade olvida que, en la mayoría de los casos por él citados, la fiesta no concluye con la muerte de las reses porque a su sacrificio se han opuesto condicionamientos concretos piénsese en Francia o en Portugal que tienen su «origen», no en la «noche de los tiempos», sino en disposiciones legislativas concretas emanadas, con lugar y fecha, de los respectivos poderes gubernativos. Pero no vayamos a creernos que esas prohibiciones sólo afectan a dichos países y que nosotros, los españoles, hemos estado a salvo de esas amputaciones de índole político. No. Ni mucho menos. La historia de la tauromaquia española puede muy bien verse como una sucesión indefinida de normas, disposiciones, reglamentaciones, pragmáticas, breves, bulas, etc. dirigidas a ordenar, conducir, encerrar, impedir, prohibir, etc. las fiestas de toros. Aunque está por hacer un estudio general de las prohibiciones de correr toros en el ámbito español y, por supuesto, hispánico, me voy a detener un momento en el comienzo de las religiosas. En 1567, el papa Pío V publica la bula *Salute Gregis*, por

la cual condenó, como nos recuerda el antropólogo Pérez Peña, la lidia del toro y fulminó con la gravísima excomunión *latae sententiae*. Es decir, quedaban separados automáticamente de los sacramentos y prohibida su inhumación en tierra sagrada lo que conllevaba la privación de salvación eterna a quienes fomentaran, promovieran y permitieran la celebración de fiestas de toros⁴. En España, la bula pontificia produjo una auténtica sublevación. El desacato fue ampliado por la Universidad de Salamanca y el Papa se vio obligado, para tratar de atajarlo, a nombrar al obispo de esa ciudad delegado pontificio con el encargo de hacer cumplir su mandato. Como años después el papa Sixto V pronuncia un nuevo anatema entendemos que la bula de Pío V no había surtido los efectos deseados a causa de su general desobediencia. Ante el clima de insurrección moral, unido a las presiones de la Corona, Clemente VII, ya a finales del mismo siglo, decide levantar el anatema. Es decir, oponiendo una resistencia activa hoy día difícil de imaginar por el riesgo que entonces tales anatemas suponían se vencieron las prohibiciones. Pero, posteriormente, será el poder civil el que tome el relevo y a lo largo del siglo XVIII se repetirán las prohibiciones, a veces, durante periodos tan largos, como el tiempo de una generación. Vale la pena hacer notar que las prohibiciones eclesiásticas no sólo pretendían preservar a los fieles de una muerte gratuita e irres-

⁴ Pérez Peña, M.J.: *Exégesis de la Tauromaquia. Cultura y hermenéutica ritual y simbólica*, trabajo de doctorado del Departamento de Antropología Social y Cultural, Universidad de Sevilla, manuscrito, pág. 8. Esta bula, prosigue Pérez Peña, supuso, en la Ciudad Eterna, la prohibición de correr toros «bajo pena de muerte». Recuérdese que en el siglo XVI se corrían toros en varias ciudades de Italia, entre ellas, en el propio Vaticano.

ponsable entre los cuernos de un toro sino frenar el compromiso creciente del pueblo en estas fiestas con algo más que su disposición lúdica. En suma, la Iglesia sospechó que el juego disimulaba la supervivencia de ciertos cultos paganos. Una lectura atenta de la obra histórica del padre Mariana nos lo confirma plenamente. Pero la sospecha de la Iglesia tampoco se detiene en las zonas de España que habían estado más romanizadas sino que salta a América donde adquiere nuevos y, si cabe, más inquietantes matices. En efecto, el Tercer Concilio Limense (1582-1583) se vio obligado a prohibir la participación de los indios en las fiestas de toros debido a las numerosas muertes que se cobraban los bravos animales. Aparentemente es el mismo argumento que el aplicado en España pero quizá podamos distinguir un matiz: en Perú los indios, al correr y enfrentarse con los toros, lo hacían con un desprecio tan grande de sus vidas que levantó la sospecha de que prolongaban sus sacrificios humanos en las corridas de toros y burlaban, de esa manera, todo el esfuerzo de evangelización. En España fue el propio sacrificio del toro el que producía inquietud religiosa. Las villas y ciudades celebraban corridas votivas y ofreciendo la muerte de los toros se pretendía ganar el beneficio, la protección de santos, vírgenes y cristos

Así pues, la reducción que hace el doctor Saumade, al método de la «observación participante» y el rechazo a la asunción de los datos que aportan la historia y la hermenéutica, le lleva a operar insensatamente con numerosas «medias verdades». Por ejemplo, si en el curso de sus encuestas varios informantes le dijeron, por ejemplo, que en Portugal, en el curso de sus fiestas, no se matan los toros, esta afirmación se

convierte, para su argumentación, en un dato esencial e inamovible. En el caso de que haga una pesquisa histórica y que conste que las hace y alcance a vislumbrar que existió otra época en que la lidia era protagonizada por matadores no por ello cambiará una tilde en el esquema de sus oposiciones y argumentará como si, en efecto, «esencialmente» el toreo portugués no contuviera, aunque fuera por una ausencia circunstancial, la muerte de la res.

Este verano varios miles de manifestantes ocuparon la villa y los alrededores de Barrancos (Portugal) reclamando de los poderes públicos el derecho de matar a las reses que iban a torear. El problema aunque llegase al Parlamento y la tauromaquia de Barrancos fuera tolerada, sin embargo, no hizo cambiar la actitud del Gobierno con el resto del país que al socaire del movimiento también reivindicó la misma libertad. Hasta toreros que aprovechando el río revuelto mataron toros a puerta cerrada en su finca, en su plaza particular, al ser descubiertos han sido públicamente condenados y administrativamente multados. Y si nos vamos, un poco más atrás, hasta la Revolución de los Claveles debemos recordar que Vila Franca de Xira, la ciudad taurina más emblemática de Portugal, dedujo del levantamiento político consecuencias inmediatas y proclamó en su territorio el restablecimiento de la lidia a muerte. La policía ocupó la ciudad y tomó la plaza de toros para que no se pudieran sacrificar públicamente los toros. «Está claro nos decía el doctor Antunes Capucha, un sociólogo de la Universidad de Lisboa y vecino de Vila Franca, que en Portugal no se matan los toros en público a causa de la relación de las fuerzas políticas».

Conocemos perfectamente, desde Freud, el mecanismo de sustitución y sublimación que opera, frente a la acción de una barrera represiva, en la conciencia individual y colectiva. Cuando el nivel de censura es lo suficientemente fuerte y no deja pasar determinadas pulsiones éstas se ven obligadas a disfrazarse para así burlar la prohibición. La tauromaquia portuguesa se ha visto forzada, ante una censura invencible, a disfrazarse, a transmutarse, para sobrevivir aunque sea metafóricamente. La muerte de los toros en Portugal se sigue produciendo por una vía sustitutiva y sublimada. Cuando los *forcados* se lanzan sobre el toro y lo inmovilizan, están simbólicamente matándolo: es más, cuando en la suerte fracasan, suelen decir que «le echaron vivo el toro al corral», palabras análogas a las que se pronuncian cuando un matador en España escucha el tercer aviso. La astucia de la razón sacrificial se inventa los disfraces necesarios para, consiguiendo la destrucción de la víctima, lograr la exaltación de la comunidad. La tarea del sociólogo como, por supuesto, la del antropólogo consiste en descubrir esta estructura profunda que sostiene el artefacto cultural en su apariencia más inmediata. En estas condiciones de acecho piacular en la que vive la tauromaquia portuguesa ¿es serio interpretarla en sí misma como una estructura cerrada que carece del polo de la muerte? Toda la tauromaquia portuguesa está marcada por el sello de la «nostalgia sacrificial». Me comunica el prof. Capucha, los incidentes ocurridos este mes de junio pasado en Penedo, una aldea cercana a Sintra y Lisboa. «Este año, después de 12 años de interrupción, la Comisión de Fiestas, volvió a reivindicar el derecho del pueblo a matar un toro en la fiesta religiosa del *Corpus Christi* y distribuirlo por caridad entre las

personas necesitadas. Al final, no pudieron matarlo porque las fuerzas del orden ocuparon la aldea y consiguieron impedir el momento culminante del sacrificio. Pero fue una gran jornada de afirmación de los derechos populares. Claro que no estuvieron, aclara el doctor Antunes Capucha, ni los mata-dores ni los taurinos», ni por supuesto, añado yo, nuestro antropólogo Saumade.

Por cuestión de honor todos los grandes toreros portugueses, por lo menos una vez, se han rebelado públicamente contra la ley matando un toro en la plaza: así lo hicieron Manuel dos Santos, Mario Coelho, Amadeu dos Anjos, José Falcao y José Julio (mató un festival en una corrida entera de Palha, en compañía de Antonio de Portugal y Rayito de Venezuela). En consecuencia, cualquier elaboración que no levante acta de esa *manque*, cualquier discurso que no incorpore esa profunda aspiración reprimida, es una enorme frivolidad. Emplazo, desde aquí, al prof. Saumade a que se remonte a los «orígenes» de la prohibición, desvele la trágica verdad, y denuncie las condiciones políticas que han sumido ¿por cuanto tiempo? a la tauromaquia del país hermano en la impotencia. Pero estamos convencidos de que nuestro estimado amigo Saumade, prudentemente, no hará éso, ni acudirá a Barrancos, ni apoyará a los aficionados de Penelo, permanecerá sosteniendo su ingeniosa «estructura» desfalleciente...

No podemos alargarnos hasta descubrirle al doctor Saumade la sombra de la represión política, la amputación de las dimensiones sacrificiales, en cada uno de sus «ingenuos» juegos con los toros que el gusta de «oponer» a la tauromaquia andaluza. Debería leer, por ejemplo, la vibrante descripción que hace Blanco White, en una de sus *Cartas de España*, del

encierro de toros en Sevilla y, a continuación, acudir a los Archivos Municipales para comprobar todas las disposiciones tomadas por el Cabildo para erradicar la funesta costumbre de correr toros por las calles de la ciudad. Y de la misma manera fueron circunstancias políticas las que permitieron que, por el contrario, el encierro de Pamplona fuera tolerado: Del Campo ha escrito un documentado y revelador estudio sobre ello.

Pero ¿en qué se basa el doctor Saumade para afirmar la naturaleza «imperialista» de la tauromaquia andaluza? Como toda dinámica imperialista debe ser un movimiento que expresa el poder dominante es necesario encontrar el núcleo, la estructura profunda, escondida, agazapada, donde la tauromaquia andaluza hunde sus raíces, se transforma en ideología y se hace inasible a la conciencia sometida. Ese núcleo que la sataniza, según Saumade, no es otro sino una grave infiltración «señorial»: la muerte del toro. El argumento de Saumade va más allá porque asegura que sólo en una época, como la presente, en que la evolución de la corrida ha potenciado los aspectos estéticos y artísticos del ritual, hasta el punto de, para muchos «aficionados», hacer superflua la suerte de la muerte, es cuando ésta ha permitido revelar su verdadera procedencia. Así que, para el prof. Saumade, la muerte del toro, culminación y sentido moral de la tauromaquia andaluza, es una grave infiltración señorial en la tauromaquia popular que, en cualquier caso, es preciso, extirpar. Así, haciendo del ataque su defensa, con la acusación de «imperialista», el doctor Saumade, aprovecha para ir aportando los materiales que estima necesarios para justificar, desde la Antropología, la expulsión del sacrificio de las reses de todas las fiestas y con la intención de ir ponien-

do en pie una corrida *light* capaz de adecuarse a las exigencias del mercado europeo.

No hay que ir muy lejos para encontrar al primer responsable de la «teoría de la contaminación» que el prof. Saumade hace suya y la tiene por una conquista excepcional del pensamiento científico social que él, junto con Desveaux, sólo representan. Se trata del propio José M.^a Cossío cuando lanza su hipótesis de que la muerte del toro se introduce en la tauromaquia moderna, en general, desde la tauromaquia caballeresca cuya lidia solía terminar con la muerte de las reses y, en particular, con la utilización de la espada a partir del «empeño a pie». Cuando en el curso de la lidia el caballero en plaza, a causa de un accidente por nimio que fuera, pero que afectase a la «compostura» señorial por ejemplo, perder un rejón o caérsele el sombrero, perder una pluma o caérsele un guante, etc., estaba obligado, si no quería verse «deshonrado», a echar pie a tierra y matar al toro armado solamente de su espada⁵. Decisión tremenda que solía cobrarse sus vidas pero que, también, facilitaba, una y otra vez, la exposición pública del código moral de la nobleza –el código militar– o, dicho con otras palabras, exponer públicamente que la conducta que exige la colectividad social a la que se pertenece está por encima de la vida de sus individuos. Un código, ciertamente, de hondo calado sacrificial.

Sin duda alguna la tauromaquia andaluza, como toda la sociedad en la que aquella hunde sus raíces, está poderosamente influida por la ética y la estética señoriales y mucho

⁵ Cossío, J. M.^a de: *Los Toros*, Madrid, Espasa-Calpe, 19XX, t. X, pág. XXX.

del comportamiento del matador encuentra en ellas una de sus más poderosas inspiraciones. Sin embargo, la muerte del toro en las corridas modernas andaluzas tiene un origen más prosaico aunque, quizás por eso mismo, tanto o más admirable. La muerte del toro era infligida por el proletariado del matadero y esa práctica fue expuesta públicamente por los chulos, capeadores, rufianes, etc., en el edificio mismo donde trabajaban. Mientras tanto, su destreza era celebrada con el aplauso creciente de los espectadores. Dentro de las distintas tareas que acometían los trabajadores del macelo traslado de reses, encierros, ensogues, etc. la más importante y la que requería más habilidad era la muerte que, muchas veces, promovida a espectáculo por personajes destacados de la sociedad, se convertía en un acontecimiento del que participaba tal cantidad de curiosos que desbordando la capacidad del patio del matadero, invadía sus tejados hasta hundirlos⁶.

El que rivalizaran en tan patética habilidad, de una parte, y el que la muerte de las reses pudiera convertirse en un espectáculo contemplado por la nueva población urbana, de otro, se hizo posible porque a fin de cuentas en el nuevo espacio social-arquitectónico el proletariado del matadero reproducía las prácticas ancestrales que habían traído hasta allí desde sus propias villas y pueblos. La estructura sacrificial de las fiestas de toros, según he tenido en otro lugar la oportunidad de exponer con más detenimiento, incluía la

⁶ Que yo sepa, el primero que lo puso de manifiesto fue Luis Toro Buiza en su espléndido libro *Sevilla en la Historia del Toreo y la Exposición de 1945* (Sevilla, Patronato de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1947) y treinta años después lo retomamos Antonio García-Baquero y yo relanzando la hipótesis en nuestro libro, conjunto con I. Vázquez, *Sevilla y la Fiesta de Toros* (Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1994, 2.^a ed.).

corrida o el encierro, la ceremonia del sacrificio y culminaba con el banquete colectivo del toro sacrificado. La fiesta lo era porque rompía la necesidad cotidiana de proteínas animales siempre escasas y explotaba en un hartazgo descomunal y colectivo. La fiesta de toros, en virtud de su estructura sacrificial, era un festín y para que la comunidad en su conjunto alcanzara el beneficio de su carne, tenía que ser responsable de la muerte, tenía que participar colectivamente en tumulto en la única ceremonia capaz de convertir un animal en alimento: la muerte. El proletariado urbano la trae a la ciudad y la reproduce donde puede, en cualquier oportunidad festiva. Por consiguiente, fue este sector de la nueva población ciudadana quien, arriesgando su vida, expuso la muerte en el centro de la plaza pública. Estando imbricada en la práctica cotidiana de su vida material dudo mucho que tuvieran que copiarla del «empeño» realizado por ilustres caballeros. Curioso imperialismo éste ejercido por los pobres matarifes de los macelos de las ciudades andaluzas. Sorprendente clase dominante de desarrapados sin poder. Asombrosa ideología imperial la de estos famélicos recién llegados de los campos y de las sierras vecinas.

La suerte de matar, simplemente, la traen los villanos que abandonan sus casas atraídos por el moderno esplendor de las ciudades, las traen de sus propias fiestas de antiguo origen. Quizá, sin darse cuenta, el propio Saumade, rescata esa dimensión ancestral y la coloca en el primer plano de la inteligencia del proceso cuando asegura que la corrida andaluza, históricamente, pasó «de una sanguinaria matanza colectiva a una representación estética» (1999: 176). He estudiado, y publicado, diferentes modos de intervención colectiva en los

sacrificios cruentos y he explicado, creo que convincentemente, por qué cuando el sacrificador es una colectividad la muerte tiene que ser tumultuaria para que tras la confusión desaparezca la responsabilidad de un matador único. La suerte de la muerte, desde el tumulto del ataque colectivo, sin dirección fija, sin reglas razonadas, evolucionó, como los tiempos mismos, en el sentido de la especialización, de la responsabilidad individual, es decir, transitó por el surco abierto por la revolución burguesa. Del «sacrificante» colectivo, del tumulto, se separó un «sacrificador» profesional capaz de escenificar, en solitario, la tarea emocionante, tremenda, de matar cara a cara, únicamente protegido por un trozo de tela, a un enemigo infinitamente más poderoso y además armado de afilados cuernos. La emoción nutricia de ese instante de vida o muerte fue convirtiéndose en el momento central de la «fiesta nacional». Toda la tauromaquia desde la más escondida fiesta popular a la más brillante corrida convencional está orientada sacrificialmente, desde el encierro hasta la muerte, hacia el festín. Hoy día festín de emoción y de luz, de imágenes y palabras... y, todavía, en muchos sitios, hartazgo de vino y carne, de cuerpo y sangre.

Pedro Romero de Solís
Fundación de Estudios Taurinos

