

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

FILOSOFÍA Y SACRIFICIO:
UNA EXPLORACIÓN EN TORNO AL SACRIFICIO TAURÓMACO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
NATALIA RADETICH FILINICH

DIRECTOR DE TESIS
DR. IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA

México, D. F.

Octubre de 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para José Luis Reyes, “El matador”

Quiero agradecer la lectura atenta, generosa y crítica de Camilo Sempio, Pedro Ovando, Joaquín Figueroa, José Francisco Coello y Marcela Venebra.

ÍNDICE

PRÓLOGO	5
INTRODUCCIÓN	27
I. LA PLAZA DE TOROS: RECINTO SACRIFICATORIO	34
II. EL TORO: VÍCTIMA SACRIFICIAL, <i>ESPECTRO DE LA DISOLUCIÓN</i>	49
<i>La encornadura</i>	51
<i>La potencia sexual y vital</i>	55
<i>La animalidad</i>	58
III. EL TORERO: SACRIFICADOR, FIGURA DEL UMBRAL	65
<i>La posición o el lugar del torero</i>	66
<i>Miedo, valor, serenidad</i>	69
<i>El erotismo</i>	78
<i>Cuerpo bello, cuerpo lacerado</i>	81
IV. NOTAS SOBRE EL SACRIFICIO	86
<i>El desprecio por el sacrificio</i>	86
<i>La pregunta por el sacrificio</i>	89
<i>Lo más extraño que tiene la existencia humana</i>	93
<i>El sacrificio como crítica del trabajo</i>	96
<i>Dos rasgos sacrificiales de la tauromaquia</i>	104
a) <i>El pase tauromáquico</i>	104
b) <i>El sacrificio del toro</i>	111
<i>El sacrificio taurómico como sacrificio sin dios</i>	113
EPÍLOGO	119
BIBLIOGRAFÍA	125
ÍNDICE ICONOGRÁFICO	135

PRÓLOGO

*Nada que proceda del hombre
es frívolo a los ojos del filósofo*

CHARLES BAUDELAIRE

I

Las últimas palabras que pronunció Sócrates antes de morir, según refiere Platón, fueron dirigidas a Critón: “–Critón, debemos un gallo a Asclepio; no te olvides de pagar esta deuda”¹. Así, al final del célebre *Fedón*, Platón nos hace saber que Sócrates, en el umbral mismo de la muerte, habla del sacrificio. Esta vez, el filósofo no hace una disertación sobre el *sentido último* o la *esencia* del acto sacrificial, pero pide, a su amigo, que realice en su nombre el sacrificio de un gallo, que inmole una víctima en agradecimiento a Asclepio, dios fundador de la medicina que, por medio de la muerte, habría de liberar a Sócrates de “todos los males de la vida”².

Vemos que Sócrates, moribundo, piensa en el sacrificio; dedica la última fuerza de su aliento a recordarle a Critón la importancia del acto sacrificial: *no olvides sacrificar*. Quizás no sea tan aventurado suponer que, con esto, Sócrates deja *apuntado* un tema; en el límite de su vida, nos sugiere pensar en el sacrificio, nos invita a dedicar nuestro propio aliento a preguntarnos por los rasgos de aquello que podríamos llamar la *experiencia sacrificial*.

Dos mil cuatrocientos años después de la muerte de Sócrates podemos presenciar el sacrificio del toro en la llamada *fiesta brava*. Se trata, tal vez, del último rito sacrificial sangriento de eso que llamamos *Occidente*. Domingo a domingo, la plaza de toros acoge en sus entrañas a miles de aficionados que se congregan para participar de la muerte pública del toro bravo. Así, a pesar de la opinión corriente que suele afirmar que el sacrificio ocurre

¹ Platón. “Fedón o del alma”, en *Diálogos*. México: Porrúa, 1984, p. 432.

² Franciso Larroyo, editor y comentarista de la edición citada de los *Diálogos* de Platón, ofrece esta interpretación en la nota al pie núm. 30, p. 432.

siempre entre *otros* hombres, en *otras* culturas y en *otros* tiempos, la fiesta brava nos muestra que el sacrificio tiene lugar en nuestra sociedad, que no ha sido desterrado de nuestras prácticas y que sigue encontrando, hoy, el lugar de su consumación. La corrida de toros contemporánea se nos ofrece, pues, como acto sacrificial.

La tauromaquia, en nuestros tiempos –lamentablemente caracterizados por una avasalladora preeminencia de la razón instrumental, la funcionalidad y la eficacia–, ha despertado innumerables cuestionamientos. Una de las más comunes objeciones de los críticos de la tauromaquia suele aparecer expresada en forma de pregunta: “¿Y *para qué* todo eso?, ¿*para qué* se mata al toro?”. La respuesta no puede ser sino ésta: “Para nada”. El sacrificio del toro en la fiesta brava es, estrictamente hablando, del orden de la gratuidad, se encuentra entre las prácticas que escapan al principio de utilidad y que no pueden pensarse desde su lógica. El sacrificio taurómico es, sin duda, un *escándalo*: no persigue fin alguno, no tiene justificación.

La mayor parte de quienes han orientado sus esfuerzos hacia la construcción de un pensamiento sobre el sacrificio, han coincidido en un punto cardinal: el sacrificio, suponen, adopta siempre la forma del *medio*. En las distintas formulaciones del concepto de sacrificio suele darse por sentada la idea de que todo acto sacrificial se constituye como un *medio* a través del cual el hombre busca *algo*. Los teóricos del sacrificio difieren, en todo caso, en la caracterización de la finalidad hacia la cual el sacrificio tiende; difieren, pues, en sus reflexiones acerca del *fin* del sacrificio. De esta manera, si hiciéramos una lectura de los teóricos del sacrificio más representativos, encontraríamos una serie de diferencias en la determinación del *para qué* del acto sacrificial.

En las distintas perspectivas teóricas encontramos planteamientos disímboles sobre *la intención* del acto sacrificial, sobre el *fin* en el cual el sacrificio encontraría la plenitud de su sentido. Aún corriendo el riesgo del esquematismo simplificador podríamos plantear que hay, fundamentalmente, cuatro posiciones que han predominado en la discusión sobre la finalidad del acto sacrificial, cuatro ejes fundamentales en torno a los cuales la discusión ha girado.

Así, por un lado, hay quienes han postulado que el sacrificio se realiza con la intención de instaurar una comunión entre el hombre y su dios, es decir, con la intención de crear cierta continuidad entre el sacrificante y la divinidad. Desde este punto de vista, el

sacrificio se constituiría como un medio a través del cual el hombre entra en íntimo contacto con la divinidad, con una instancia de la que estaba separado y a la que aspira a unirse. Ya sea por la ingestión de la carne de la víctima –del animal sagrado–, ya sea por el hecho de que la víctima se *dedica* u *ofrece* a la divinidad, el hombre encontraría en el sacrificio el medio idóneo para entrar en comunión con su dios³.

Por otro lado, hay quienes sostienen que el acto sacrificial se presenta como una modalidad del intercambio, como un mecanismo del cual la sociedad echa mano para *negociar* o *comerciar* con los dioses. Desde esta perspectiva, el sacrificio se presentaría a la manera de una transacción, es decir, como un medio a través del cual el hombre espera ser retribuido. Quienes suscriben esta posición consideran que, en el sacrificio, el hombre entrega una víctima a la divinidad y espera cierta reciprocidad, espera recibir cierto beneficio, obtener una retribución, ser favorecido por las gracias de los dioses. El sacrificio, entonces, mostraría el rostro del intercambio, se configuraría como un *dar esto para recibir aquello*⁴.

Además, hay quienes plantean que el hombre, a través del acto sacrificial, busca reconocer su estado de criatura, poner de manifiesto su relación de íntima dependencia con respecto a dios. Desde este punto de vista, el sacrificio se configuraría, fundamentalmente, como un acto de sumisión; quienes abrazan esta posición convienen en la idea de que el hombre recurriría al acto sacrificial para expresar su dependencia y sumisión a la divinidad⁵.

³ De esta opinión fueron William Robertson Smith, Henry Hubert y Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss y Roberto Calasso, entre otros. Cfr. Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios*. México: Paidós / Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, 1998; Émile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Buenos Aires: Schapire, 1968; Henry Hubert y Marcel Mauss. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, en Marcel Mauss. *Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*. París: Les éditions de minuit, 1968; Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984; Roberto Calasso. *La ruina de Kasch*. Barcelona: Anagrama, 2000.

⁴ Esta opinión ha sido esgrimida por autores tales como Edward Tylor, Roger Callois y Edward Evan Evans-Pritchard. Cfr. Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios. Op. cit.*; Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975; Roger Callois. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996; Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje. Op. cit.*; Bertrand Masquelier. “Offrande mise à mort et langage rituel. Puzzle Africaniste”, en Marcel Neusch (ed.). *Le sacrifice dans les religions*. París: UER de théologie et de sciences religieuses / Institut catholique de Paris / Beauchesne, 1994.

⁵ Esta idea ha sido suscrita por Royden Keith Yerkes y por Isabel Cabrera. Cfr. Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios. Op. cit.*

Por último, hay quienes han insistido en que el sacrificio cumple con una función regulativa: la de contribuir con el mantenimiento del equilibrio cósmico. Quienes esgrimen esta idea afirman que el acto sacrificial busca la perpetuación de la vida, su regeneración. Al entregar una víctima a su destrucción sacrificial y al ofrendarla a dios, el hombre contribuiría a acrecentar el poder de la divinidad, a alimentarla, regenerarla y mantenerla con vida. Desde esta óptica, el sacrificio aparecería como la condición de posibilidad del sostenimiento del orden cósmico. Del sacrificio, suele decirse, depende el orden del mundo⁶.

Hemos esbozado brevemente las cuatro posiciones que, pensamos, prevalecen en la discusión sobre el concepto de sacrificio⁷. Podemos notar claramente que en ellas subyace un fondo común: por una parte, la idea de que el acto sacrificial se presenta siempre como un medio orientado hacia la consecución de un fin y, por otra, la idea de que el sacrificio se configura a la manera de una ofrenda cuyo destinatario es siempre la divinidad. Ahora bien, unas líneas más arriba calificábamos la fiesta brava contemporánea como acto sacrificial. Aseverábamos, al mismo tiempo, que se trata de un sacrificio que no persigue ningún fin. En efecto, como intentaremos mostrar a lo largo de nuestro trabajo, el sacrificio taurómico

⁶ Este planteo ha sido abrazado por Émile Durkheim y Gerardus van der Leeuw, entre otros. *Cfr.* Émile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa. Op. cit.*; Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión. Op. cit.*

⁷ Es importante reconocer el esquematismo de nuestra identificación de cuatro ejes vertebrantes de la discusión sobre el sacrificio. Como toda selección, ésta es injusta; por un lado, porque en ella hemos simplificado los planteamientos –los hemos reducido a su expresión más simple, menos matizada– y, por otro, porque hemos excluido algunas perspectivas y algunos autores. Además, nuestra selección no toma en consideración que muchos de los pensadores que hemos referido abrazan dos o más posiciones. No se trata, pues, de posiciones excluyentes sino de *ejes temáticos* que aparecen con frecuencia en el análisis del concepto de sacrificio. Así, a pesar de las evidentes deficiencias de nuestra clasificación, hemos decidido mantenerla dado que nuestro objetivo reside exclusivamente en ofrecer un panorama general de las posiciones que han *predominado* en la discusión sobre el acto sacrificial.

Por otro lado, el lector podría argüir que otro de los inconvenientes de nuestra selección reside en la exclusión de la posición que ha esgrimido René Girard, quizás uno de los más célebres teóricos del sacrificio. Pensamos, sin embargo, que sus planteamientos no han sido determinantes en la discusión acerca del concepto de sacrificio dado que son pocos los que han abrazado su postura. Por otra parte, consideramos que su posición podría quedar incluida dentro del cuarto eje temático que hemos trazado pues, para Girard, el sacrificio cumple con una función regulativa: la de preservar a la sociedad del brote contagioso de la violencia, la de ahuyentar el indeseable y caótico desencadenamiento de la violencia que amenaza con destruir a la propia sociedad. Girard piensa que, en el sacrificio, la sociedad descarga su intrínseco impulso de violencia sobre un chivo expiatorio. Lo que importa del sacrificio es, dice este autor, el derramamiento de sangre, el ejercicio de la violencia sobre el chivo expiatorio. Desde esta perspectiva, la descarga sobre una sola víctima impediría que la violencia se despliegue sin cause sobre los miembros de la sociedad. En suma, para este autor, el sacrificio colabora con el mantenimiento del orden (*cfr.* René Girard. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983). Así, podríamos incluir a Girard entre quienes suscriben la idea de que el sacrificio es una práctica regulativa orientada hacia el mantenimiento del orden sólo que, en el caso del pensador francés, ese *orden mantenido* no sería el orden cósmico sino el orden social.

no aspira a la consecución de ninguna finalidad y, además, no se dedica a ningún dios ni ser supremo, pues la víctima taurina no es ofrecida a una instancia sobrenatural o divina. El sacrificio tauromáquico es un sacrificio que no se erige como medio, que no se alza hacia la consecución de una finalidad determinada. En suma, el sacrificio propio de la fiesta brava escapa a la relación medios-fines y no postula a ninguna divinidad como destinatario. ¿Podemos, no obstante, seguir sosteniendo la afirmación de que la fiesta brava se presenta como una práctica sacrificial? O, en otras palabras, ¿hay posibilidades de pensar un sacrificio sin *fin* y sin dios?

Georges Bataille ha asumido la pregunta por el sacrificio con notoria perseverancia. A lo largo de su obra, la interrogación por el acto sacrificial es una y otra vez encarada; Bataille vuelve sobre ella con verdadera obstinación: un libro tras otro, un texto tras otro, la pregunta por los rasgos característicos del acto sacrificial es explorada y reexplorada. En esta insistente revisitación del concepto de sacrificio, el filósofo propondrá una aproximación sin precedentes al problema. Podríamos atrevernos a decir que su interés central está cifrado en la construcción de una perspectiva que dé cuenta del carácter a-teológico y a-teleológico⁸ del sacrificio.

Bataille tomará, pues, un camino inexplorado: por un lado, insinuará que no todo acto sacrificial aspira a establecer un vínculo entre el hombre y una instancia divina o trascendente⁹ y, por otro, propondrá *arrancar* la discusión acerca del sacrificio de los enunciados propios de la lógica de la utilidad. El sacrificio, afirmará categóricamente Bataille, *no sirve para nada*, no se inscribe en la lógica que emana del principio de utilidad. El sacrificio, con soberana risa, “se burla de los fines”¹⁰, ha de considerarse, pues, como acto a-teleológico.

Para Bataille, el sacrificio es una *operación soberana*. El filósofo denominó así a todas aquellas prácticas en las que el hombre deja de someterse a la tiranía del trabajo, es decir, a la tiranía de la utilidad, de la razón instrumental, de la racionalidad de los medios y

⁸ Recuperamos el término de *a-teleología* de Jacques Derrida para quien la filosofía de Bataille se constituye, a un mismo tiempo, como una ateología y una a-teleología (cfr. Jacques Derrida. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Barcelona: Anthropos, 1989, p. 373).

⁹ Cfr. Georges Bataille. *El culpable*. Madrid: Taurus, 1974, p. 166. Bataille recurrirá a términos tales como “sacrificio a-religioso” (*idem*, p. 163) para referir esa posibilidad de un *sacrificio a-teológico*.

¹⁰ Georges Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus, 1979, p. 25.

los fines¹¹. En la filosofía de Bataille, la operación soberana aparece caracterizada como una puesta en cuestión de las relaciones de subordinación que el mundo del trabajo instaura. A reserva de que más adelante nos detendremos sobre algunos de los planteamientos de Bataille acerca del trabajo, por ahora sólo adelantaremos que, para él, el trabajo se constituye como una actividad en la cual el hombre se ve a sí mismo *subordinado* al resultado que espera, como una actividad teleológica en la que el hombre recurre a determinados medios para alcanzar fines precisos. En el trabajo, el hombre y los objetos que manipula sólo existen y son valorados “en relación a un resultado ulterior”¹² y están, así, *sometidos* al fin al cual sirven.

Pero para Bataille, la vida del hombre no se reduce al trabajo y al principio de utilidad que lo gobierna. El filósofo emprenderá una defensa de la idea de que no podemos reducir toda práctica al postulado del trabajo: pensar todo acto como una relación calculada de los medios y los fines es, cuando menos, un desacierto, es querer *dilatar* o *extender* el ámbito de la utilidad a todas las regiones de la vida del hombre, es, en última instancia, querer subordinar la existencia del hombre al trabajo y a sus postulados.

Aquellas prácticas sociales que quedan aglutinadas bajo el concepto de operación soberana, nos muestran, precisamente, la existencia, en la vida del hombre, de cierta resistencia a ser reducido al mundo del trabajo y a reducir “lo que hay”¹³ al estatuto de lo útil. En la operación soberana, el hombre se muestra indiferente a todo resultado, renuncia a toda finalidad y a todo uso: lo que es soberano, escribirá Bataille, “no *sirve*”¹⁴. La operación soberana se configura como una protesta contra el trabajo. El sacrificio se inscribe, justamente, en esa protesta: es un movimiento de insurrección frente al mundo del trabajo pues mientras en éste el hombre produce cosas y quiere conservarlas, en el acto sacrificial el hombre destruye las cosas, se niega a su conservación y niega, al mismo tiempo, su utilidad. En contra de la “acumulación lenta y segura”¹⁵ de riquezas que el

¹¹ Bataille calificó como *momentos soberanos* al sacrificio, la fiesta, la risa, las lágrimas, la poesía, el éxtasis, la comedia, la tragedia, el juego, lo sagrado, el erotismo, entre otros. Bataille empleó indistintamente los términos *operación soberana*, *experiencia interior*, *punto extremo de lo posible* o *meditación* para referirse, justamente, a estas prácticas que tienen en común constituirse como *formas del derroche* y que apuntan hacia eso que Bataille llamaba lo desconocido.

¹² Georges Bataille. “El sacrificio”, en *Obras escogidas*. México: Fontamara, 2006, p. 353.

¹³ Georges Bataille. *El culpable*. *Op. cit.*, p. 26.

¹⁴ Georges Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena, 2005, p. 31.

¹⁵ Roger Callois. *El hombre y lo sagrado*. *Op. cit.*, pp. 128-129.

trabajo parece garantizar, el sacrificio se muestra como dilapidación inútil, como gasto irreversible, como pérdida sin contrapartida.

Podríamos decir que el acto sacrificial entraña “un enjuiciamiento no formulado de la sociedad tecnológica”¹⁶. Hay en el sacrificio una renuncia a los postulados del trabajo y de la acumulación, una crítica que no se formula en términos discursivos pero que se esboza en forma de *acto*. En efecto, el sacrificio “se opone a toda acumulación, a toda constitución de un ahorro o de una economía de mercado”¹⁷; el acto sacrificial entraña un movimiento de subversión de la lógica de la utilidad. Podemos decir, en suma, que en el sacrificio el hombre emerge como hombre soberano: no busca nada.

El lector podría oponer a nuestra idea un hecho incontrovertible: en la mayoría de los casos, podría argumentar con razón, el acto sacrificial *busca* algo; en diversas sociedades, el sacrificio suele consumarse con diversos fines u objetivos. Así, es posible encontrar sacrificios expiatorios (aquellos que se realizan con el objetivo de obtener el perdón de dios), sacrificios propiciatorios (aquellos que se consuman con el propósito de suscitar una actitud favorable o bienhechora de la divinidad), sacrificios adivinatorios (aquellos que se realizan con el fin de encontrar en las entrañas de la víctima los signos de la voluntad divina) o sacrificios de gratitud (que se consuman con el propósito de expresarle agradecimiento a la divinidad)¹⁸. De esta manera, podría argüir el lector, la idea de que el acto sacrificial escapa al mundo de los medios y los fines es insostenible.

Permítasenos afrontar esa posible crítica. Si bien es absolutamente indudable que muchos actos sacrificiales se consuman con diversas intenciones, Bataille nos dirá que es *el discurso* el que postula esas finalidades y el que se las adjudica a un acto que, en realidad, atenta contra la lógica de la utilidad. El discurso puede, efectivamente, decir que el sacrificio *busca* algo, puede postular diversas finalidades del acto sacrificial, puede decir que con el sacrificio se espera el favor de los dioses o que la víctima inmolada propiciará la bienhechora participación de la divinidad en la vida de los hombres. Pero Bataille insistirá en que todas esas finalidades no son más que ardidés de la razón –del pensamiento

¹⁶ Jean Duvignaud. *El sacrificio inútil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 26.

¹⁷ *Idem*, pp. 131-132.

¹⁸ Recobro esta clasificación de los distintos tipos de sacrificio de Royden Keith Yerkes citado en Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios*. *Op. cit.*, p. 61.

discursivo— para adjudicarle un fin a aquello que no lo tiene: el discurso, dirá decididamente Bataille, “le atribuye fines útiles al sacrificio ‘con posterioridad’”¹⁹.

Para Bataille, el pensamiento discursivo tiene una tendencia a pensar el mundo en términos de utilidad puesto que el pensamiento, dice el filósofo, se ha desarrollado “en función del trabajo servil”²⁰. Así, desde esta perspectiva, el pensamiento discursivo tiende a establecer el sentido de las *cosas* basándose en el lugar que estas ocupan “en el plano de la utilidad”²¹. De este modo, insistirá Bataille, el sentido de una *cosa* suele estar determinado por el *fin* al cual la *cosa* sirve.

El pensamiento discursivo —que se erige sobre el trabajo— tiende a presentar la operación soberana “en términos de servidumbre”²²; para Bataille, cuando el discurso *informa* de la operación soberana, suele presentarla en términos *serviles*, es decir, como un medio orientado hacia la consecución de un fin. Bajo la intención de conferirle un sentido a aquello que atenta contra el principio de utilidad, el pensamiento tiende a reducir *lo soberano* —aquello que no tiene *fin*— a determinadas finalidades, tiende, pues, a adjudicarle un fin a lo que no lo tiene. Bataille plantea que, en general, los teóricos del sacrificio han seguido ese camino: han *reducido* el acto sacrificial, lo han pensado como un *medio*, han pensado lo soberano como si fuese útil²³.

¹⁹ Georges Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*. En reiteradas ocasiones, Bataille ha abordado el problema de la dimensión *servil* del pensamiento discursivo o de la razón. Para él, el pensamiento *nace* con el trabajo. Mientras que el animal vive en la continuidad indistinta y está en el mundo *como el agua dentro del agua* (*cfr. Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1999, p. 27), el hombre vive en un mundo discontinuo puesto que él mismo ha introducido, en el seno de la totalidad indisoluble, el objeto, es decir, la discontinuidad. La introducción del objeto, insistirá Bataille, es resultado del trabajo: “[l]a posición del objeto, que no está dada en la animalidad, lo está en el empleo humano de los útiles [...] En la medida en que los útiles están elaborados con vistas a su fin, la conciencia los pone como objetos, como interrupciones en la continuidad indistinta” (*idem*, p. 31).

De este modo, a través del trabajo, el hombre rompe el mundo de la continuidad, de la totalidad indistinta e indisoluble en la que vive el animal: el hombre introduce el objeto, la cosa aislada, separada, pensable. Esta posición del objeto como cosa separada —discontinua— funda el pensamiento y el discurso pues estos sólo pueden operar por medio de la discontinuidad, la diferencia, la separación de los seres.

Derivado del trabajo, el pensamiento opera a través de la discontinuidad: el hombre rompe la continuidad indistinta tanto con el trabajo como con la categorización del mundo. El trabajo y el pensamiento discursivo fundan “un mundo formado por entidades separadas y nombradas” (“Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, p. 19).

En suma, para Bataille, el pensamiento surge a la par del trabajo. De este nacimiento común se desprende el hecho de que el entendimiento acuse una tendencia a pensar el mundo desde los postulados del trabajo, es decir, desde el postulado de la utilidad, del cálculo de los medios y los fines.

²¹ Georges Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, p. 31.

²² *Ibidem*.

²³ Hay que advertir que, para Bataille, esta *reducción* del sacrificio al estado de *medio* no es sólo obra de los teóricos del sacrificio sino, también, de los mismos sacrificantes, es decir, de aquellos hombres que

El acto sacrificial –operación soberana, acto sin *fin*– suele ser interpretado desde la lógica de la utilidad. El discurso en torno al sacrificio, insiste Bataille, “se deslizó hacia la interpretación [...] interesada”²⁴: la operación soberana que no busca nada ha sido revestida de interpretaciones fundadas en los postulados del trabajo. El discurso en torno al sacrificio ha sometido al acto sacrificial a “las leyes de la acción”²⁵, al cálculo de los medios y los fines.

Indudablemente, el pensamiento de Bataille representa un quiebre en la discusión sobre el acto sacrificial. La ruptura que instaura el pensamiento batailleano reside en que nuestro autor libera al sacrificio de *la interpretación interesada*. Así, si bien el pensamiento –con su tendencia a adjudicarle a *todo* el sentido de la utilidad– opera un “deslizamiento en provecho de la servidumbre”²⁶, Bataille nos exhorta a no rendirnos a esa tendencia, a *aguantar* la inutilidad de la operación soberana y a dar cuenta de ella. Bataille nos exhorta, de esta manera, a pensar el sacrificio desde su profunda inutilidad. Pareciera ser que, para él, hay que *forzar* al pensamiento a que *desoiga* su propia tendencia –a que traicione su propio deslizamiento hacia la *servidumbre*–, hay que aspirar a eso que Jacques Derrida llamaba, a propósito de la filosofía de Bataille, una “escritura soberana”²⁷, una escritura o un pensamiento que dé cuenta de la radical inutilidad del sacrificio. Pareciera ser que, para Bataille, al *informar* sobre la operación soberana habremos de generar un discurso otro, habremos de inscribir en el discurso filosófico aquello que excede la lógica utilitaria del propio discurso, habremos de decir *en el discurso* lo que no es servil²⁸. Bataille nos exhorta,

practican el sacrificio. Escuchemos, sin más, al filósofo: “los mismos pueblos que hacían sacrificios inscribieron el sacrificio soberano en el marco de un lenguaje de labradores” (“Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, p. 31). Pero ¿a qué se refiere Bataille con el término “lenguaje de labradores”? Decir que los sacrificantes inscribieron el sacrificio en el marco de un lenguaje de labradores es análogo a decir que los sacrificantes pensaron el acto soberano al que se entregaban en términos de finalidades propias del mundo del trabajo y de la actividad eficaz. Para Bataille, los sacrificantes han imaginado que el acto sacrificial que ellos mismos consuman responde a finalidades tales como “la abundancia de la lluvia” (*ibidem*), la fertilidad de los campos o el apaciguamiento de los dioses; desde la perspectiva del filósofo, todas esas finalidades revisten de un sentido utilitario a aquello que no lo tiene, esas explicaciones mantienen “dentro del mundo de la actividad eficaz una forma cuyo sentido es por el contrario ser soberana” (*idem*, p. 32). Al respecto, Derrida plantea que se trata, en última instancia, de un intento por “*amortizar* el gasto absoluto” (Jacques Derrida. “De la economía restringida...”, *op. cit.*, p. 352) propio del sacrificio; se trata, en suma, de un intento por conferirle el sentido de la utilidad a aquello que no lo tiene.

²⁴ Georges Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, p. 31.

²⁵ *Idem*, p. 32.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. Jacques Derrida. “De la economía restringida...”, *op. cit.*

²⁸ *Idem*, p. 360.

en última instancia, a recurrir a un discurso que desobedezca los postulados de la utilidad y que muestre al sacrificio como acto sin finalidad.

En este tenor, el sacrificio taurómico es un sacrificio paradigmático: escapa resueltamente al cálculo de los medios y los fines, no busca nada, no quiere nada, no postula –ni siquiera en la explicación discursiva que ofrece de sí mismo– una finalidad como razón de sí. El sacrificio del toro en la fiesta brava es un sacrificio sin futuro y sin fruto: no quiere nada a cambio de su víctima, no busca la unión con una instancia trascendente o divina, no aspira a mantener ningún orden, no quiere constituirse en expresión de sumisión, no persigue un objetivo expiatorio, propiciatorio, adivinatorio o de gratitud. El sacrificio tauromáquico, digámoslo así, *se aguanta a sí mismo en su inutilidad constitutiva*: no apela a ninguna finalidad para justificarse o para explicarse, no construye un discurso justificatorio alrededor de sí mismo²⁹.

Pero ¿qué ocurre, entonces, en el sacrificio tauromáquico? Hasta aquí nos hemos limitado a ofrecer una caracterización negativa del sacrificio taurómico; hemos dicho, pues, lo que *no es*: ni una ofrenda a una instancia divina, ni un medio orientado hacia la consecución de un fin. Pero la pregunta se impone: ¿cómo podemos pensar, entonces, el sacrificio taurómico? El sacrificio tauromáquico es un sacrificio sin dios³⁰ y sin fin en el que el hombre entrega una víctima a su destrucción inútil y en el que se pone a sí mismo en *trance de muerte*. El sacrificio taurómico es, así, manifestación de cierta negatividad: es un sacrificio consumado en la ausencia de dios, un sacrificio sin fin ni utilidad y un sacrificio en el que el hombre se coloca en las inmediaciones de la muerte, de eso que Bataille solía llamar *lo Negativo*.

Todo sacrificio, dirá Bataille, es una manifestación de “lo Negativo”³¹. El filósofo es contundente: lo negativo, nos dice, es la muerte. Desde su perspectiva, todo sacrificio es

²⁹ Así, no sólo podemos sostener que la fiesta brava contemporánea aparece como acto sacrificial sino que podemos sostener, también, que se trata de un sacrificio paradigmático –al menos si seguimos las intuiciones de Bataille en torno al sacrificio como operación soberana.

³⁰ Decimos que el sacrificio tauromáquico es un *sacrificio sin dios* en tanto que la víctima taurina no es ofrecida a ninguna divinidad. Como hemos dicho ya, se trata de un sacrificio cuyo destinatario no es, en todo caso, dios. Sin embargo, ello no quiere decir que la idea de dios esté del todo ausente en la tauromaquia. Los toreros, por ejemplo, suelen recurrir a la figura de dios para pedir protección, para pedirle *salir con vida* del encuentro con el toro. Pero lo que nos importa aquí no es esta aparición periférica de dios como figura de la protección sino, en todo caso, la ausencia de dios como figura destinataria, como instancia receptora de la víctima.

³¹ Georges Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, p. 23.

una manifestación de la negatividad, es decir, de la muerte: en el acto sacrificial, el hombre genera la muerte (entrega una víctima a su destrucción) pero, además, se pone *a sí mismo* en *trance de muerte* puesto que, tal como nos enseña el filósofo, la muerte de la víctima es siempre “imagen de la propia muerte”³². Así, en el acto sacrificial “quien sacrifica se identifica con el animal herido de muerte. Muere, así, viéndose morir”³³. El sacrificio, piensa Bataille, le revela al hombre su condición: “la invasión de la muerte”³⁴.

En el sacrificio, el hombre “contempla lo Negativo cara a cara (y) permanece cerca de ello”³⁵. Quien sacrifica se entrega a eso que Bataille denominaba “una estancia cerca de lo Negativo”³⁶. Sin duda alguna, este rasgo del acto sacrificial está presente con inusitada fuerza en el caso del sacrificio taumático; podríamos quizás plantear que el sacrificio taumático consiste, entre otras cosas, en llevar hasta su límite esta característica del sacrificio: la fascinación que producen las corridas de toros resulta, justamente, de ese colocarse del hombre en las inmediaciones de la muerte, de su *estancia* en las cercanías de la negatividad, de ese situarse al alcance de los cuernos que define a la figura del torero. En el sacrificio taumático, en suma, el hombre produce el riesgo de la muerte, asume, sin necesidad, el riesgo de morir, de ser consumido por la negatividad.

Pero tal como nos enseña Bataille, la muerte se constituye como la experiencia imposible o, por decirlo en otros términos, se nos presenta bajo la forma de la no-experiencia, de lo imposible de ser vivenciado; la muerte, dirá categóricamente el filósofo, es lo que se sustrae al dominio de la experiencia y es, por ello mismo, del orden de la negatividad: “[v]iva o muera, el hombre no puede conocer inmediatamente la muerte”³⁷, la muerte es, pues, el límite de todo “esfuerzo epistemológico”³⁸. La muerte, plantea Bataille, es un *espectáculo que nunca mirarán más que unos ojos cerrados*. Desde la perspectiva del filósofo, la muerte es, además, condición del hombre: es el límite aporético *–impasable–* que convierte al hombre en hombre, en ser finito y separado, en ser para la muerte. Pero esa

³² *Idem*, p. 30.

³³ *Idem*, p. 24.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel citado por Georges Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, p. 23.

³⁶ Georges Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, p. 27.

³⁷ *Idem*, p. 23.

³⁸ Zenia Yébenes. *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la Mística, la Estética y el Pensamiento contemporáneo*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, 2007, p. 24.

condición, precisa Bataille, *se le escapa* al hombre, se le sustrae. Es, pues, una condición que no puede ser revelada más que en la muerte misma. Se trata, por tanto, de una revelación que nunca *ocurre* pues, para que el hombre se revelara a sí mismo como ser finito, “debería morir, pero [agrega Bataille] tendría que hacerlo viviendo –viéndose dejar de ser. En otros términos, [para que la revelación pudiera ocurrir] la muerte misma debería convertirse en conciencia [...] en el mismo momento en que aniquila el ser conciente”³⁹. Para que la revelación pudiese darse sería preciso “que el hombre viva en el momento en que muere verdaderamente, o que viva con la impresión de morir verdaderamente”⁴⁰. Desde esta perspectiva, para entrar en contacto con la muerte imposible, el hombre recurre a un subterfugio: el sacrificio. El sacrificio deriva de cierta astucia pues en él el hombre entra en contacto con eso que nos está prometido pero al mismo tiempo vedado –eso que permanece siempre, necesariamente, en el misterio– (la muerte). El sacrificador, insiste nuestro autor, “se identifica” con la víctima y muere “viéndose morir”. Así, el acto sacrificial aparecería como una especie de subterfugio sin finalidad: en el sacrificio el hombre entraría en contacto con la muerte prometida pero imposible, entraría en contacto con la negatividad. El hombre encontraría en el sacrificio la imposible posibilidad de *vivir la muerte*⁴¹.

El sacrificio tauromáquico lleva hasta sus últimas consecuencias este rasgo que Bataille atribuye a todo sacrificio pues, en la fiesta brava, el sacrificador no sólo genera la muerte de la víctima sino que, al mismo tiempo, genera, *para sí mismo*, el riesgo absoluto de la muerte.

Ahora bien, el lector podría argumentar que cuando planteamos que el sacrificio aparece como una *estancia del hombre cerca de lo negativo* o como un subterfugio que abre la imposible posibilidad de *vivir la muerte*, estamos en realidad postulando una *finalidad* del acto sacrificial. Así, podría continuar el lector, estamos atrapados en las redes de la utilidad que tanto hemos cuestionado, no hemos logrado, pues, salir de la argumentación de los medios y los fines. Permítasenos, de nueva cuenta, afrontar esta posible crítica.

³⁹ Georges Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, pp. 23-24.

⁴⁰ *Idem*, p.24.

⁴¹ Recurriendo a un juego de palabras podríamos decir que el sacrificio es la experiencia de la no-experiencia.

Si decimos que, en el sacrificio, el hombre encuentra la imposible posibilidad de vivir la muerte, no podemos calificar ese efecto del acto sacrificial en términos de finalidad. El sacrificio no aspira a nada que esté fuera de sí mismo. La muerte del sacrificio, en todo caso, no es algo que pueda postularse como una finalidad pues es aquello que se hurta al dominio de la experiencia y que se sustrae al dominio de lo posible, es aquello que, en términos estrictos, jamás *ocurre* puesto que cuando la muerte llega, cuando la muerte hace su obra en el sujeto, no hay allí más sujeto que pueda dar cuenta de ella. En suma, dado que no pertenece al orden de lo posible, la muerte del sacrificio no puede postularse como una finalidad⁴².

Sacrificio sin dios ni finalidad, estancia cerca de lo negativo, finta por la que puede vivirse el riesgo del acabamiento⁴³, el sacrificio tauromáquico se nos presenta como sacrificio paradigmático, como operación soberana que no aspira a la plenitud de un sentido (cifrado en una instancia divina o en una finalidad justificatoria) sino que somete al sentido a un desplazamiento: al ser estancia en un lugar próximo al acabamiento, el sacrificio opera un sacrificio del sentido. En efecto, el sacrificio tauromáquico es una práctica que incluye un sacrificio del sentido. La fiesta brava somete al sentido a un desplazamiento particular: toda una serie de relaciones de oposición entre ciertos términos es puesta en juego y en cuestión. En el despliegue del rito tauromáquico, algunas “oposiciones de la lógica clásica”⁴⁴ son minuciosamente desbrozadas, entregadas a cierta destrucción sacrificial, son sometidas, pues, a una alteración de sentido. Hay en la tauromaquia un sacrificio de la relación de contradicción u oposición entre ciertos términos, una entrega de la relación de oposición a cierta pérdida⁴⁵.

⁴² Toda relación medios-fines se da en el campo de lo posible mientras que la muerte es lo imposible por excelencia.

⁴³ Derrida decía que el sacrificio es *la finta* por la que puede vivirse el riesgo de la muerte (*cfr.* “De la economía restringida...”, *op. cit.*, p. 353).

⁴⁴ *Idem*, p. 377.

⁴⁵ A lo largo de nuestro trabajo iremos poco a poco presentando algunos de los pares categoriales que son entregados a esa destrucción sacrificial pero, por ahora, sólo dejaremos apuntado este rasgo característico del sacrificio tauromáquico.

II

Podríamos decir que, salvo aisladas excepciones, en el ámbito del pensamiento filosófico nos encontramos con una reticencia –pocas veces formulada de manera explícita– a indagar en las particularidades de la tauromaquia; como si se tratara de un tema contaminante, la filosofía ha desviado su mirada, ha silenciado la pregunta por el sacrificio tauromáquico y la ha desterrado al terreno de lo irrelevante⁴⁶.

Quien emprende la tarea de hacer una investigación sobre la fiesta brava se encuentra con una situación singular: hay una enorme cantidad de textos históricos y literarios consagrados a la tauromaquia a la par que una lamentable escasez de textos filosóficos que aborden la cuestión. Así, el tema ha sido prolíficamente tratado por historiadores en un intento por desentrañar los enrevesados orígenes de la fiesta brava y las metamorfosis que con el paso del tiempo ha sufrido el arte de torear⁴⁷. Por su parte, en el ámbito de la creación literaria nos encontramos con que en muchos casos el tema ha sido objeto de una especial fascinación⁴⁸. Y, no obstante, podríamos contar con los dedos de una mano a aquellos filósofos que alguna vez han orientado sus esfuerzos hacia una meditación en torno a la tauromaquia.

El tema de la fiesta brava no sólo ha sido prácticamente excluido de la filosofía sino que ha sido, además, desdeñado. Cuando la tauromaquia asoma en algunos textos filosóficos, suele aparecer marcada con el sello del desprecio. Es el caso de Immanuel Kant que, en el momento en que en su *Antropología en sentido pragmático* pretendía definir el “carácter del pueblo español”, decía que la fiesta de toros representa “el lado malo de los españoles” en tanto que se trata, sugiere, de la clara muestra de su añejo “espíritu

⁴⁶ No podemos dejar de mencionar esas excepciones en las que la tauromaquia ha sido objeto de indagación filosófica. José Ortega y Gasset, Paul Ludwig Landsberg, Fernando Savater, Víctor Gómez Pin, Alfonso Tresguerres y Francis Wolff han abordado, en mayor o menor medida, el tema. Naturalmente, a lo largo de nuestro trabajo irán apareciendo algunos de sus planteamientos. No obstante, sólo recurriremos a ellos de manera ocasional y periférica ya que ninguno de estos filósofos afrontó el problema que aquí nos ocupará: la dimensión sacrificial de la fiesta brava.

⁴⁷ Según nos advierte el historiador José Francisco Coello, a pesar de su proliferación son pocos los trabajos *confiables* sobre la historia de la tauromaquia. (Comunicación personal).

⁴⁸ Podríamos decir que, en general, el arte ha *elaborado* una y otra vez el tema. La corrida de toros ha sido objeto de especial fascinación no sólo en el caso de la literatura sino, también, en el caso de la pintura. Para un recuento puntual de los pintores que han abordado en su obra el tema de la tauromaquia consultar Humberto Peraza. *Los toros en la plástica*. México: Bibliófilos Taurinos de México, 1994.

romántico”⁴⁹. Miguel de Unamuno, por su parte, no titubeaba al decir que las corridas de toros

no hacen a nuestro pueblo ni más valiente ni más salvaje, pero sí más estúpido [...] toda esa gente que se pasa la mitad de la vida hablando de toros y toreros es [continúa furibundo Unamuno] incapaz de hablar de cualquier otra cosa⁵⁰.

La filosofía, con el ceño fruncido, ha despreciado la fiesta brava o ha desviado su atención de ella relegándola al sombrío ámbito de lo insignificante⁵¹. Ante esta exclusión, nos vemos inclinados a pensar que la tauromaquia se presenta, a los ojos de la filosofía, como algo del orden de *lo otro*, como algo indigno de constituirse en interrogante filosófica.

Tal como ha señalado Ignacio Díaz de la Serna, el saber excluye de su seno a toda una serie de “elementos heterogéneos”⁵². La condición de posibilidad de todo proceso de “apropiación intelectual”⁵³ está dada, entre otras cosas, por un movimiento de exclusión de aquello que se resiste a la representación y que se hurta a la voluntad de sistema. Los procedimientos del saber, los procedimientos propios de aquello que Georges Bataille llamaba el pensamiento discursivo, dejan fuera de su ámbito “lo que [se] estima son los residuos o desechos del proceso mismo”⁵⁴. Podemos pensar que la tauromaquia se presenta, justamente, como uno de esos elementos residuales, como aquello impensado que se ha dejado fuera, aquello *otro* de lo cual se ha preferido no hablar.

Pero ¿cómo abordar el tema del sacrificio tauromáquico si ha sido desterrado de la elucidación filosófica? Quizás podríamos hacerlo abrazando algunas de las propuestas de Bataille sobre aquello que denominó con el término de *heterología*. Bataille, con cierta ironía, llamó con ese término a la “ciencia de ‘todo lo que es completamente otro’”⁵⁵. Para

⁴⁹ Immanuel Kant. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991, p. 270.

⁵⁰ Miguel De Unamuno citado por Adrian Schubert. *A las cinco de la tarde. Una historia social del toreo*. Madrid: Turner, 2002, p. 12.

⁵¹ Esta exclusión resulta particularmente extraña en tanto que la tauromaquia es un fenómeno en el que se dan cita algunos temas filosóficos fundamentales. La fiesta brava compromete una reflexión sobre el juego, el azar, la inutilidad, la tragedia, el arte, la muerte, la fiesta, la verdad, la finitud, entre otros temas. Todos ellos son tópicos que han gozado, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, de un tratamiento recurrente.

⁵² Ignacio Díaz de la Serna. *Del desorden de Dios. Ensayos sobre Georges Bataille*. México: Taurus, 1997, p. 64.

⁵³ Georges Bataille citado por Ignacio Díaz de la Serna. *Del desorden de Dios...Op. cit.*, p. 64.

⁵⁴ Ignacio Díaz de la Serna. *Del desorden de Dios...Op. cit.*, p. 63.

⁵⁵ *Idem*, p. 61.

él, la *heterología* responde a una intención singular: la de “incluir los desechos del saber”⁵⁶, la de detener la mirada en aquello que ha sido, de una u otra manera, excluido del pensamiento, colocado en los márgenes externos de la reflexión. Pareciera ser que, para Bataille, la tarea de la filosofía consiste precisamente en tomar en consideración esos elementos residuales, esa *parte maldita* que ha permanecido impensada. Se trata, sin duda, de una intención extravagante: pensar lo que se resiste a ser pensado, mirar lo que ha quedado fuera del campo de mira. Pero es necesario advertir que, con ello, la *heterología* no pretende *asimilar* los elementos heterogéneos, ni reducirlos a una cómoda y tranquilizante apropiación; tal como plantea Díaz de la Serna, la *heterología* no aspira a “anular [...] el carácter excremental”⁵⁷ de aquello a lo que se aproxima. En cambio, todo indica que, en sus formulaciones sobre la *heterología*, Bataille nos exhorta a asumir un riesgo: el de perdersnos. Aquello *otro* a lo que nos acercamos mantendrá siempre su carácter heteróclito, se resistirá a toda determinación precisa y nos conducirá, indefectiblemente, por los rumbos del extravío.

Así, tal como se preguntaba Michel Foucault, “¿[q]ué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo [...] el extravío del que conoce?”⁵⁸. El gusto por la filosofía no está dado por la seguridad de las respuestas a las que arriba sino, en todo caso, porque pone en cuestión toda respuesta conclusiva, porque coloca, a quien transita por ella, en la aventura de una búsqueda sin promesas. El gusto por la filosofía es entonces un gusto paradójico: no proviene de la benéfica sensación de estar en posesión del conocimiento, sino que emana de la angustia propia de aquello que Maurice Blanchot llamaba el *no-poder*. Quien se aventura en el ejercicio de la filosofía, se ve trasladado a un ámbito en el que aquello que piensa se hurta a su dominio, escapa a la elucidación total.

Para pensar el sacrificio tauromáquico, entonces, habremos de asumir un riesgo y una imposibilidad: el riesgo de perdersnos y la imposibilidad de formular proposiciones definitivas. Siguiendo la idea de Foucault de que el ensayo es “el cuerpo vivo de la

⁵⁶ *Idem*, p. 63.

⁵⁷ *Idem*, p. 68.

⁵⁸ Michel Foucault. “Introducción”, en *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1993, p. 12.

filosofía”⁵⁹, este trabajo se presentará a la manera de un *intento* y, como en toda tentativa, en ésta acechará el peligro del fracaso e imperará la vacilación.

En nuestro intento por pensar la dimensión sacrificial de la fiesta brava nos veremos cara a cara con la imposibilidad de llegar a puerto seguro. Son varias las razones por las cuales el tema se perfila como problemático. En principio, la fiesta brava se hurta a toda clasificación precisa. Si nos preguntamos qué es la tauromaquia, nos vemos enseguida enfrentados a una pregunta embarazosa: ¿se trata de un arte?, ¿una tragedia?, ¿una fiesta?, ¿un rito?, ¿un juego?, ¿un espectáculo?, ¿un deporte?, ¿una terrible escenificación de la lucha del hombre por dominar la naturaleza? La fiesta brava escapa a nuestras clasificaciones habituales, no se ajusta de forma plena a ninguna denominación; parafraseando a José Ortega y Gasset podemos decir que *nada se le parece*. La tauromaquia se presenta como un fenómeno singular que pone en tela de juicio nuestras denominaciones usuales, que desborda nuestras comunes clasificaciones. Así, una primera vacilación se impone: ante la tauromaquia no sabemos con certeza ante qué estamos.

No obstante, aunque no sabemos con certeza frente a qué nos encontramos, al asistir a una corrida de toros hay algo que nos sobrecoge. Michel Leiris explicaba su ferviente afición a la tauromaquia diciendo que, cada vez que acudía a la celebración de una corrida, lo embargaba la

impresión de asistir a algo real: una muerte, un *sacrificio*, más válido que cualquier otro propiamente religioso porque en este caso *el oficiante está constantemente amenazado de muerte*⁶⁰.

Así las cosas, siguiendo la intuición de Leiris, la fiesta brava aparece como práctica sacrificial. Pero el sacrificio taurómico presenta una diferencia radical con respecto a otras prácticas sacrificiales. Mientras que en los ritos sacrificatorios de los que tenemos noticia el lugar de la víctima y del sacrificante está definitivamente dado, en el caso de la tauromaquia nos encontramos con que esta clara determinación está ausente: en el toreo puede en todo momento ocurrir que el sacrificador –el torero– se convierta en víctima. Los papeles pueden entonces, según las impredecibles circunstancias del *juego*, intercambiarse. Naturalmente, esto dota al sacrificio tauromáquico de un carácter peculiar. De esta manera,

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Michel Leiris. *Edad de hombre*. Barcelona: Labor, 1976, p. 74 (Las cursivas son mías).

otra de las dificultades que presenta nuestro trabajo radica en que nos veremos obligados a recurrir a una forma de pensar el acto sacrificial que dé cuenta de esta situación excepcional del sacrificio taurico.

Sin lugar a dudas, otra de las complicaciones que presenta nuestra tentativa es que la tauromaquia se da siempre en el movimiento: todo lo que ocurre en el ruedo es del orden de lo evanescente; como el tiempo presente, se precipita hacia su disolución en el preciso momento en el que acontece. Por ello, José Bergamín decía que lo que sucede en el ruedo “salta a nuestros ojos como el venado fugitivo: es un ‘visto y no visto’”⁶¹. Así, el tercer escollo con el que tropezamos en nuestro intento por pensar la tauromaquia es su fugacidad inextricable, su condición efímera y huidiza.

La tauromaquia no se presta a la contemplación detenida y pausada sino que huye irremisiblemente en la vorágine del tiempo dejándonos con la sensación de haberlo perdido todo; y si pensamos, como pensaba Bataille, que “[n]o hay conocimiento del instante”⁶², nuestra tarea es desde ya problemática. Aquello de lo que pretendemos hablar nunca queda a nuestro alcance, no se entrega con mansedumbre a nuestra mirada y se burla de nuestra voluntad de poseerlo. Justamente por eso, Bergamín escribía lo siguiente: “[d]el toreo, como de nuestra vida humana nos dijo en un angustioso verso barroco Calderón: ‘*lo que nos queda es lo que no nos queda*’”⁶³. Todo lo que puede decirse de la fiesta brava está fundado en la ruina, en lo que queda pero no queda: en la evocación y en el recuerdo de aquello que Bataille llamó alguna vez *la experiencia furtiva del instante*, de eso que se ha ido pero nos ha dejado la huella de su desvanecimiento.

Para cerrar este *enlistado* de algunas de las dificultades que entraña nuestro trabajo, falta todavía advertir que uno de los más apremiantes trances al que nos enfrentamos reside en lo que podríamos llamar la *dificultad* de la filosofía misma. Nos permitiremos decir que frente a la filosofía uno suele sentirse *mal*. Quien se aventura en ella suele verse asaltado por una sensación de incompetencia, de impotencia frente a la amplitud y enorme diversidad del pensamiento filosófico. La filosofía nos desborda, nos coloca en una situación de desamparo. Su riqueza nos deslumbra, nos hace dudar de la validez de *todo* lo

⁶¹ José Bergamín. *La claridad del toreo*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994, p. 12.

⁶² Georges Bataille. *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa ateológica*. Selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna. México: Taurus, 2001, p. 95.

⁶³ José Bergamín. *La claridad del toreo*. *Op. cit.*, p. 12.

que decimos. Sentimos que siempre hemos leído tan poco, que lo que hemos leído lo hemos comprendido a medias, que aquello que decimos tuvo ya una formulación más precisa y rigurosa. La filosofía nos hace saber que nunca sabremos, que no nos alcanza la vida para alcanzarla, que quizás nunca pasaremos de la situación del iniciado que apenas ha *entrevisto*.

Así, nuestro intento por pensar la tauromaquia desde la filosofía se ve doblemente marcado por el signo de la dificultad: por un lado, nos vemos enfrentados a la dificultad que emana de un tema que se resiste, que ha sido pobremente abordado por la filosofía, que se hurta a toda clasificación precisa, que está investido de rasgos peculiares que exigen un tipo de reflexión que dé cuenta de esa misma singularidad; y, por otro lado, nos vemos enfrentados a la dificultad de la propia filosofía, a su monstruosidad, a su lenguaje cifrado y enigmático.

Nos encontramos, en suma, ante un “problema con cuernos”⁶⁴. Por todos lados nuestro intento adquiere el carácter del aprieto: como un toro a punto de embestir, el tema del sacrificio tauromáquico nos pone en apuros. La serie de dificultades que hemos brevemente expuesto augura a nuestro trabajo un final trágico: todo quedará necesariamente irresuelto, apenas esbozado. La tarea de hablar terminantemente sobre el sacrificio taurico adquiere el rostro de lo imposible. Dada esta inexorable imposibilidad lo que resta es un intento de aproximación, de roce. Es lo que esta tesis procurará ofrecer.

III

Nuestro trabajo se configurará como una tentativa de aproximación al tema del sacrificio tauromáquico, como un intento por pensar cuáles son los rasgos que dan su fisonomía a la experiencia sacrificial que entraña la fiesta brava. Si bien estamos ante una pregunta que, hasta donde sabemos, no ha sido formulada en el ámbito del pensamiento filosófico⁶⁵, encontramos, sin embargo, en la filosofía misma, las posibilidades de su despliegue y de su abordaje.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2004, p. 18.

⁶⁵ Como hemos dicho ya, aquellos filósofos que alguna vez han dirigido su atención hacia la tauromaquia no la han considerado como una práctica sacrificial.

A lo largo de esta tesis recurriremos, entre otros, a la filosofía de Georges Bataille, en quien anida la posibilidad de pensar el sacrificio taurómico y cuyos planteamientos irán alumbrando nuestro camino. Es necesario, sin embargo, advertir que en esta tesis no aspiramos a presentar una recuperación puntual y exegética de la filosofía de Bataille, ni a presentar una especie de reconstrucción sistemática de su teoría del sacrificio –que, por lo demás, aparece dispersa y fragmentadamente a todo lo largo de su obra en fulguraciones no siempre claras– sino apelar a algunos de sus argumentos para intentar dar cuenta de aquello que nos hemos propuesto.

Hecha esta advertencia, sólo resta anunciar nuestra hoja de ruta. El orden de nuestro trabajo está inspirado en aquello que podríamos denominar *los elementos del sacrificio*. Muchos de quienes han encauzado sus reflexiones hacia la pregunta por el acto sacrificial, han arribado a la idea de que, en la enorme diversidad que nos presentan los distintos actos sacrificiales de los que tenemos noticia, hay una constante, una especie de elemento casi invariable, algo que se repite una y otra vez en los distintos actos sacrificiales. Todo sacrificio, suele pensarse, compromete la presencia de una serie de elementos: el espacio sacrificatorio⁶⁶, la víctima⁶⁷ y el sacrificador⁶⁸.

⁶⁶ Hubert y Mauss señalan que el sacrificio no puede celebrarse en cualquier lugar. En todo acto sacrificial hay un *lugar de la escena*, un sitio específico en el cual el sacrificio se consume. Fuera del espacio sacrificatorio, dirán Hubert y Mauss, la inmolación no es más que una muerte (*cfr.* “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *op. cit.*).

⁶⁷ La víctima es, quizás, el elemento fundamental del sacrificio: sin víctima, diremos nosotros, no hay sacrificio.

⁶⁸ Los mismos Hubert y Mauss han propuesto una distinción entre sacrificante y sacrificador. Para ellos, el sacrificante es quien *ofrece* a la víctima mientras que el sacrificador es el *agente visible* del sacrificio, es decir, aquel que consume el acto sacrificial, quien empuña el instrumento punzante. Hay casos, como por ejemplo el del sacrificio mexicana, en los que esa distinción es muy clara (*cfr.* Christian Duverger. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005). No obstante, tal como precisan los mismos autores, no en todos los casos esa distinción opera pues hay sacrificios en los cuales quien consume el sacrificio es, al mismo tiempo, quien ofrece el sacrificio. A lo largo de nuestro trabajo, nosotros recurriremos a los términos *sacrificador* y *sacrificante* de manera indistinta ya que consideramos que en el caso de la tauomaquia esa distinción es impropia.

Por otra parte, quisiéramos advertir aquí que Hubert y Mauss han identificado, además del espacio, la víctima y el sacrificador, otros elementos del sacrificio: el tiempo sacrificatorio, el orden ritual y el instrumento del sacrificio (*cfr.* “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *op. cit.*). Por una parte, ellos han planteado que, así como hay un espacio sacrificatorio siempre específico y delimitado, hay también un tiempo del sacrificio, un momento puntual y determinado de la consumación sacrificatoria. Por otra parte, han insistido en que el acto sacrificial exige que todas las operaciones se sucedan según un estricto ordenamiento (*idem*, p. 226). También Bertrand Masquelier ha planteado que una de las condiciones para poder calificar un acto como acto sacrificial es, justamente, la posición del acto en el seno de un preciso ordenamiento ritual (*cfr.* “Offrande, mise à mort et langage rituel. Puzzle Africaniste”, *op. cit.*, p. 25). Por último, tanto Hubert y Mauss como Michel Leiris identifican, entre los elementos del sacrificio, la recurrente presencia del instrumento, del arma –casi siempre punzante– con la que se penetra el cuerpo de la víctima (*cfr.* “Essai sur la

Así, hemos ordenado nuestro trabajo siguiendo esta idea. La tesis estará conformada por cuatro capítulos. En el primero de ellos abordaremos el tema de la plaza de toros en tanto espacio sacrificial. En el segundo, nos detendremos en las particularidades del toro, la víctima sacrificial por excelencia de la fiesta brava. En el tercer capítulo dedicaremos nuestra atención a una indagación acerca de la figura del torero, a las características del sacrificador. En el cuarto y último capítulo presentaremos unas notas generales sobre el problema del sacrificio inspirándonos, fundamentalmente, en la filosofía de Bataille⁶⁹.

nature et la fonction du sacrifice”, *op. cit.* y Michel Leiris. *El espejo de la tauromaquia*. México: Aldus, 1998).

Debemos advertir aquí que a lo largo de nuestro trabajo el tema del tiempo, del orden y del instrumento sacrificial aparecerán sólo de manera periférica.

⁶⁹ Quisiéramos hacer una última advertencia: en nuestra tesis no abordaremos el problema ético de la fiesta brava. Sabemos que estamos ante un tema que ha despertado enardecidas polémicas, duras discusiones sobre la legitimidad o no de la tauromaquia. No pretendemos abonar *nada* a esa discusión. Nuestra intención se cifra en otro lugar: en desentrañar los aspectos sacrificiales de la fiesta brava.



INTRODUCCIÓN

¿Qué vemos en la imagen que hemos reproducido en la página anterior? En principio, nuestra mirada se encuentra con un toro, un toro oscuro con el pelaje irisado, quizás, por la presencia del sol. Su morrillo está adornado con *banderillas*¹, ese “atavío punzante”² con el que la víctima sacrificial es engalanada al mismo tiempo que lastimada. Si prestamos atención, en las manchas de los *palitroques*³ podemos advertir la sangre que ha manado ya de las heridas del toro. En la fotografía sobresale, además, la fuerza telúrica del animal, su potencia, su masa abundante y vigorosa. De la cara del *burel*⁴ sólo alcanzamos a ver un cuerno, un cuerno grueso, abrochado y temible por su casi palpable fortaleza. El resto de la cara está oculto por la *muleta*⁵, por el trapo que sostiene con la mano izquierda un hombre que porta una extraña vestimenta: el llamado *traje de luces*. Es el torero, el *matador*. Desde el primer vistazo, su atavío nos conduce a un mundo enigmático. Como el toro, el hombre parece venir de otro lugar, de un lugar lejano. Aunque estamos ante una impresión en blanco y negro, el brillo del traje aparece insinuado en la luminosidad inusitada de los pliegues de la *taleguilla*⁶. El rutilante traje que viste el torero lo coloca en un “mundo aparte, como la máscara del actor trágico o la vestimenta del sacerdote”⁷. Así, el *matador* se nos aparece casi como una figura fantástica: como un héroe surgido de alguna desconocida mitología que, pomposamente vestido con el traje de seda y oro bordado, se juega su destino trágico.

Pero el torero no sólo parece venir de otro lugar sino, también, de otro tiempo. La fotografía nos presenta a un hombre que parece venir a nuestro encuentro desde las entrañas

¹ Según la definición que ofrece Ernest Hemingway en su tratado de tauromaquia, la *banderilla* es “un palo cilíndrico de setenta centímetros de largo, envuelto en papel de colores y rematado con un arponcillo de acero, que se clava en pares en la cruz del toro [...] la punta del arpón anclándose bajo la piel” (*Muerte en la tarde*. Madrid: Espasa, 2005, p. 337).

² Paul Ludwig Landsberg. “Intermedio taurino”, en *La experiencia de la muerte*. Santiago de Chile / Madrid: Cruz del Sur, 1962, p. 84.

³ En la jerga taurina, *palitroque* es un término empleado como sinónimo de *banderilla*.

⁴ Sinónimo de *toro*.

⁵ La *muleta* es un paño de color escarlata doblado sobre un palo de madera. Con ella, el torero se defiende de la embestida del toro, lo cansa, realiza pases de valor estético y prepara al animal para darle muerte. Es, junto con el *estoque*, uno de los instrumentos sacrificiales de la tauromaquia.

⁶ Con este término se designa al ceñido pantalón que utilizan los toreros.

⁷ Michel Leiris. *El espejo de la tauromaquia*. *Op. cit.*, p. 24.

del siglo XVIII. El *traje de luces* se nos aparece a la manera de una antigualla, como algo venido de una remota época que, por algún venturoso azar, ha logrado sobrevivir al paso de los siglos. La vestimenta del *matador*, con sus minuciosos y antiguos bordados, se presenta como un elemento desconcertante e instaura, en nuestra mirada, una ruptura, una especie de desfase temporal. Precisamente por ello, Bergamín solía decir que el atuendo del torero es un *desafío* a nuestro tiempo, provocador anacronismo, supervivencia del afamado “Siglo de las luces”⁸.

La fotografía ha logrado captar algo que llama fuertemente la atención: la serenidad del hombre. Vemos que la distancia entre el torero y el toro es una distancia mínima, ínfima, una *distancia inverosímil*⁹: apenas una delgada línea separa a las dos figuras. Podemos casi asegurar que el luminoso traje del *matador* está manchado por la sangre del animal. Sin dificultad podemos imaginar que el cuerno que está oculto por la *muleta* ha pasado a escasos centímetros de la pierna del torero; quizás el afilado pitón ha rasgado la delicada seda de la *taleguilla* y ha abierto, en la elegancia luminosa del pantalón, una rotura de la que asoma, inerte, la piel del torero. A pesar de esta peligrosa cercanía, el hombre no se mueve. La fotografía, por alguna razón, logra mostrárnoslo. Podemos con claridad advertir que mientras el toro sigue el movimiento de la *muleta*, el hombre permanece fijo, seguramente con los pies clavados en la arena. La imagen nos muestra la casi pétreo figura del torero, su inmovilidad casi imposible, estatuaría. Sólo sus brazos se mueven *embarcando* al toro en el movimiento del manto. Su cuerpo permanece sin desplazamiento mientras la bestia lo rodea en riesgosa proximidad.

Notamos la serenidad del hombre no sólo en la posición de su cuerpo —erguido y quieto—, sino también en lo poco que podemos distinguir de sus ojos. La fotografía no es muy clara, pero si reparamos en el rostro del torero, podemos alcanzar a ver que su mirada se dirige, sosegada, a los cuernos del animal, a la aguzada cornamenta en la que habita la muerte. Dice Antonio Caballero que la tauromaquia “se hace con la muerte por delante. Literalmente, delante de la muerte, que son las astas del toro”¹⁰. Podemos ver que la serena mirada del *matador* está orientada hacia ese preciso lugar, hacia la muerte oculta en la embestida del toro. Quizás no sea tan aventurado pensar que la fotografía nos logra mostrar

⁸ José Bergamín. *La claridad del toreo*. Op. cit., p. 18.

⁹ Cfr. José Alameda. *Los heterodoxos del toreo*. México: Grijalbo, 1979.

¹⁰ Antonio Caballero. *A la sombra de la muerte*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994, p. 97.

eso que pedía Séneca: el “ánimo sereno”¹¹ del hombre que, ante la adversidad –la peligrosa cercanía de las astas del toro–, permanece con la mirada fija y no vacila “en ir a la muerte con paso seguro”¹².

La serenidad del hombre se advierte, además, en sus manos. Si observamos la mano izquierda del torero podemos notar la suavidad de su movimiento, es casi un movimiento dulce, como si su mano deslizara un pincel. A pesar de la posibilidad del desastre, vemos que el hombre no se precipita, sino que acompaña el movimiento impetuoso del toro con un movimiento acompasado de la *muleta*. Por otra parte, la mano derecha del torero, la que sostiene el *estoque*, parece sostener el arco de un violín: nos sorprende, nuevamente, por su suavidad y su calma.

Ahora bien, si volvemos a detener nuestra mirada en el rostro del hombre, podemos notar algo que, en definitiva, sobresale desde el primer encuentro con la fotografía: la abertura de la boca. Quien se enfrenta a esta fotografía no tarda en preguntarse qué dirá el torero. Sin embargo, si atendemos con cuidado, caemos en cuenta de que el hombre no dice nada; en la imagen hay algo que nos hace casi saber que la abertura de su boca no es la de la palabra articulada sino la del grito. Se trata, quizás, del grito con el que comúnmente los toreros *citan* al toro, lo excitan con la voz para que acuda al encuentro con el hombre. No obstante, aunque en el rostro del hombre vemos dibujados los rasgos característicos del grito, podemos enseguida advertir que no se trata de un grito desencajado; en este caso, no es el grito de la desesperación el que el torero emite, sino un grito que logra acompasarse con el movimiento del toro. La fotografía nos permite imaginar que el sonido que el hombre emite va, digamos, modulándose de acuerdo a la propia variación de la acometida del animal. Así, el torero no sólo *cita* al toro con su grito, sino que, además, sigue con su propia voz el movimiento del animal, varía su grito guiado por el ritmo de la embestida del *burel*. Por su parte, el toro acude a la cita con el hombre y sigue, con su propia embestida, la voz del torero.

Si ahora fijamos nuestra mirada en la arena, podemos notar que el piso se encuentra desigualmente iluminado: vemos que está dividido en dos partes, en luz y sombra. Todo nos indica que es el sol el que resplandece en el suelo, los rayos que se filtran por el

¹¹ Séneca. “De la vida feliz”, en *De la brevedad de la vida y otros diálogos*. Madrid: Sarpe, 1984, p. 118.

¹² Séneca. “De la brevedad de la vida”, en *De la brevedad de la vida y otros diálogos*. *Op. cit.*, p. 41.

techado abierto del ruedo y que trazan, en la superficie de la arena, una línea divisoria, una luminosidad diferenciada. En la fotografía, toro y torero se encuentran, precisamente, en el umbral, en el límite que dibuja el sol en la arena, en un espacio en el que reina la ambigüedad; las dos figuras se encuentran, así, reunidas en la indefinición del claroscuro. Es justamente en ese límite difuso en donde todo ocurre. El toro –oscuro como la sombra– y el *matador* –con su traje radiante como el sol– están entrelazados en ese preciso lugar en el que sol y sombra se oponen pero, al mismo tiempo, se juntan.

Toro y torero parecieran encontrarse, aquí, en una relación de intimidad. En efecto, la fotografía hace surgir en nosotros la idea de que entre ambas figuras sucede algo del orden de lo íntimo. ¿Pero a qué nos referimos aquí con el término *intimidad*? Bataille alguna vez definió lo íntimo de la siguiente manera: “[e]s íntimo, en el sentido fuerte, lo que tiene el arrebatado de una ausencia de individualidad”¹³. Vemos, así, que el centro de la fotografía está ocupado por esta *minotáurica* imagen: hombre y toro parecen encontrar aquí el punto exacto de su reunión, parecen fundirse en una sola y quimérica figura. El erguido pecho del torero roza el macizo cuerpo del animal; el cuerpo esbelto y vulnerable del hombre entra en contacto con la vigorosa masa del toro; la mano del torero sostiene la *muleta* que el toro parece acariciar con la punta del cuerno. La figura luminosa del hombre y la oscura figura del animal se encuentran, así, en insólita cercanía. La imagen nos trae a la memoria aquello que pensaba Carlos Fuentes sobre la tauromaquia: “[e]l momento mítico es restaurado: el hombre y el toro son una vez más, como en el Laberinto de Minos, la misma cosa”¹⁴.

Víctima y sacrificador se encuentran en una relación peculiar. Al observar esta imagen chocamos con la imposibilidad de saber a ciencia cierta quién ocupará el lugar de la víctima y quién el del sacrificador. Vemos que tanto el toro como el hombre están *armados* y pueden, por tanto, darse mutuamente la muerte. El torero lleva consigo los instrumentos sacrificiales: en la mano izquierda porta la *muleta*, en la mano derecha el *estoque*, la espada del sacrificio. El toro, por su parte, está naturalmente armado con sus poderosas astas, con la afilada cuerna que en todo momento amenaza con penetrar el cuerpo del hombre, con herirlo o matarlo.

¹³ Georges Bataille. *Teoría de la religión. Op. cit.*, p. 54.

¹⁴ Carlos Fuentes. “La virgen y el toro”, en *El espejo enterrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 26.

¿De qué se trata todo esto? ¿Es una armónica danza?, ¿un terrible combate? La fotografía nos hace ver que en la fiesta brava se da una puesta en juego de términos comúnmente pensados como opuestos o contradictorios: hombre y animal, luminosidad y oscuridad, serenidad e ímpetu, danza y combate, quietud y movimiento, sacrificador y víctima... Todos estos términos entran en una relación especial, su oposición parece diluirse, agrietarse; la fiesta brava nos muestra su extraña aspiración: la de la conformación de una figura en la que todo esté contenido.

Pero la fotografía no se agota allí. Ella nos ofrece, aún, otras cosas. Si deslizamos nuestra mirada hacia el fondo de la imagen, nos encontramos enseguida con un límite: nos referimos a las tablas de madera. Antes de describirlas observemos que hay allí un hombre. Protegido por el *burladero*¹⁵, un hombre asoma la cabeza y parte del pecho. Podemos notar que está especialmente alerta, en posición expectante. ¿Quién es este hombre que, situado en el límite de las tablas, atiende con esmero a lo que sucede en el ruedo? Es un miembro de la *cuadrilla*, del conjunto de personas que colaboran con el torero en el desarrollo de la corrida¹⁶. El toreo es, en definitiva, una práctica colectiva; quien se enfrenta al toro bravo no es el hombre en su soledad y aislamiento sino eso que podríamos llamar el hombre en tanto *hombre entre los hombres*. Si bien el torero está solo en el ruedo, manifestando eso que algunos han llamado “la soledad del toreo”¹⁷, tras las vallas de madera hay siempre alguien presto a la ayuda solidaria.

Volvamos, pues, a las tablas de madera que, en el fondo de la imagen, se nos presentan a la manera de un límite preciso, claramente establecido. Las tablas aparecen, justamente, como el límite que encierra un espacio peligroso, el espacio en el que el sacrificio será efectuado. Fuera de esa frontera se está a salvo. Así, más allá del límite, nuestra mirada topa con una multitud expectante que permanece sentada en ese lugar en el que se puede vivir “sin ser golpeados y destruidos: porque sólo se golpea y se destruye en la otra zona”¹⁸, en la región cercada por las tablas, en el “círculo sacrificatorio”¹⁹ del ruedo.

¹⁵ El *burladero* es una pequeña valla colocada de forma paralela a la *barrera* —a las tablas de madera que cercan el perímetro del ruedo. El *burladero* sirve, así, como un refugio tras el cual se resguardan los toreros y los demás participantes de la *lidia*.

¹⁶ La *cuadrilla* está conformada por los llamados *picadores* y *banderilleros* y por un *puntillero*. En este caso, el hombre que permanece protegido por el *burladero* es un *banderillero*.

¹⁷ Joaquín Vidal. *El toreo es grandeza*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994, p. 37.

¹⁸ Roberto Calasso. *La ruina de Kasch*. *Op. cit.*, p. 164.

¹⁹ *Ibidem*.

Sentada en filas escalonadas, con la mirada fija en lo que sucede en la arena, la multitud atiende, observa con cuidado, se entrega a la contemplación. La fotografía nos permite ver, entonces, a los comúnmente llamados *aficionados*, hombres y mujeres que se han ataviado pulcramente para participar de la celebración de “el más sucio de los ritos”²⁰. La afición taurina, decía con razón José Antonio del Moral, es, “en cierta manera, un culto”²¹. ¿Qué hace toda esa gente que vemos agolparse en los *tendidos*²²? ¿Por qué están allí? Henry de Montherlant, el escritor que fue, también, torero, decía que la afición taurina es particularmente extraña porque en ella se juntan el amor “a los toros y la exterminación de los toros”²³. El público taurófilo, la multitud que con asiduidad asiste a las corridas, lo hace con la intención de ser partícipe de un acto sacrificial: la muerte ritual del toro.

Por último, cabe preguntarse ¿desde qué lugar ha sido captada la imagen? Sin duda alguna, la fotografía ha sido tomada desde un lugar similar al que ocupa la multitud que vemos agolparse en los *tendidos*. Todo nos indica que la imagen ha sido captada desde un espacio que se presenta como la reproducción especular de aquel que vemos en el fondo mismo de la fotografía: un lugar protegido por las tablas, un lugar, como decíamos antes, en el que se está a salvo.

En la fotografía hay algo que nos interpela. Como quizás sucede en toda fotografía, nosotros mismos ocupamos la posición desde la cual la imagen ha sido captada. Así, quien observa esta fotografía se ve trasladado a un lugar que, como hemos dicho, podemos suponer idéntico al lugar que ocupa la multitud. Algo ocurre entonces: nosotros mismos, observadores distantes, somos convocados al *lugar de los hechos*. Casi podemos imaginarnos a nosotros mismos sentados en los *tendidos*, en las graderías que se encuentran de frente al público que vemos en el fondo de la imagen. La plaza de toros, circular, no sólo permite que todo espectador dirija su atención hacia lo que ocurre en la arena sino que permite, además que la masa se mire a sí misma²⁴. Así, en el horizonte de la mirada del público que vemos en el fondo de la imagen, aparecemos nosotros mismos formando parte de la multitud espectadora. Permanezcamos, entonces, en ese lugar.

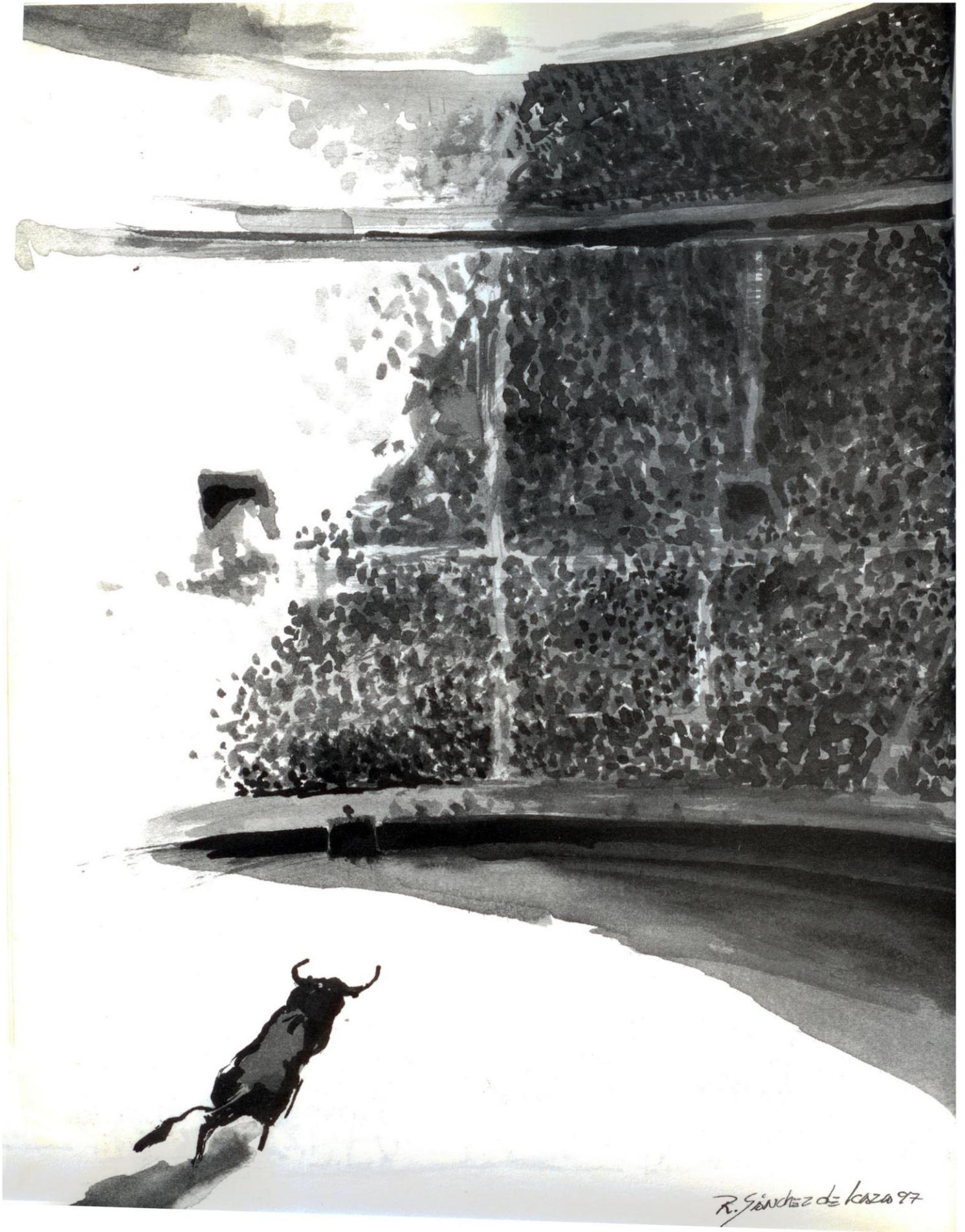
²⁰ *Idem*, p. 204.

²¹ José Antonio Del Moral. *Cómo ver una corrida de toros*. Madrid: Alianza, 1996, p. 17.

²² Con el término *tendidos* se designa a las graderías de las plazas de toros.

²³ Henry De Montherlant. *Los bestiarios*. Madrid: Biblioteca nueva, s/f, p. 177.

²⁴ Elias Canetti decía que en todo anfiteatro “la masa está sentada de cara a sí misma” (*Masa y poder. Obra completa I*. Barcelona: Debolsillo, 2005, p. 87).



R. Sánchez de losa 97

I

LA PLAZA DE TOROS: RECINTO SACRIFICATORIO

El ruedo tenía diferentes tonos de arena [...] y de él subía un polvo lento como el humo de un altar de sacrificios

HENRY DE MONTHERLANT

La plaza de toros es, ciertamente, un lugar peculiar; se trata de un círculo, una edificación cerrada sobre sí misma en la que se dan cita miles de personas que comparten eso que Henryk Sienkiewicz llamaba una “extraña predilección”¹: la de presenciar la muerte del toro bravo en manos del hombre, la de ver al toro –“el temible monstruo de la leyenda”²– enfrentado a su heroico antagonista –el torero. Así, este enfrentamiento se da en un marco claramente delimitado, en un espacio notoriamente definido: el de la plaza de toros, ese edificio que, cerrado sobre sí, conforma aquello que podríamos llamar el *recinto sacrificatorio*, el lugar en el que habrá de llevarse a cabo la ejecución sacrificial de una víctima.

En este capítulo intentaremos presentar un breve recorrido por algunas de las particularidades de la plaza de toros³. Quizás por estar demasiado cerca, por pertenecer en demasía a nuestro propio horizonte, lo cercano adquiere cierta invisibilidad, pasa desapercibido o, simplemente, parece mostrarse siempre de la misma manera. Como pensaba Blanchot, a veces, “[l]o que nos es cercano no nos es próximo”⁴. En nuestro acostumbrado ir y venir solemos olvidar aquello que nos acompaña o aquello que, invariablemente, está ahí. La plaza de toros, siempre allí, con su aquietada presencia, parece mostrarnos siempre el mismo rostro. Pareciera que nada sorprendente hay en ella. Pero,

¹ Henryk Sienkiewicz. “Una corrida de toros”, en *Más allá del misterio*. Madrid: Calpe, 1921, p. 210.

² Elias Canetti. *Masa y poder...Op. cit.*, p. 282.

³ Nuestras reflexiones en torno a la plaza de toros como recinto sacrificatorio estarán inspiradas en la llamada “Plaza México”. Naturalmente, no todas nuestras afirmaciones pueden valer para toda plaza. No pretendemos, pues, reducir la diversidad de las plazas de toros a nuestras aseveraciones.

⁴ Maurice Blanchot. *La amistad*. Madrid: Trotta, 2007, p. 79.

como intentaremos mostrar a lo largo de estas páginas, de la plaza emana cierta extraña, cierta peculiaridad.

Comencemos, pues, con nuestro prometido recorrido. Bien, en principio podemos decir que la plaza de toros ocupa en la ciudad un lugar particularmente *visible*; tal como pensaba Elias Canetti, todo anfiteatro posee las siguientes características:

está bien delimitado hacia fuera. Por lo general es visible a gran distancia. Su emplazamiento en la ciudad, el espacio que ocupa, es de todos conocido. Sentimos siempre su presencia, aunque no pensemos en él⁵.

Vemos entonces que la plaza de toros, como sucede con todo anfiteatro, es especialmente visible; su gran extensión y *peso* hacen de la plaza un lugar claramente perceptible, notorio, un lugar conocido por todos o por muchos, un sitio, de suyo, evidente. Además, la plaza no sólo sobresale por sus grandes dimensiones, sino, también, por su forma circular, una forma que, si bien suele aparecer en diversas construcciones, no es, sin embargo, del todo habitual. Podemos decir con Paul Bouissac que “[l]a forma circular de la construcción [...] contrasta con un paisaje urbano que ha sido engendrado por una matriz cuadrangular”⁶. La plaza, así, *desentona*, contrasta con las edificaciones cuadrangulares que predominan en la urbe; su forma circular instauro, por sí misma, una especie de fisura en la uniformidad del paisaje urbano. La plaza de toros aparece, entonces, como un *quiebre* en la aparente homogeneidad del espacio; la plaza instauro una ruptura y, precisamente por ello, se distingue, *es visible a gran distancia*, sobresale tanto por sus dimensiones como por su forma.

Sin embargo, la plaza, al mismo tiempo que ocupa en la ciudad un lugar palmario, al mismo tiempo que se impone con su evidencia, *oculta*, a quienes no están dentro de ella, lo que en ella ocurre. La plaza de toros instala, ciertamente, un juego entre lo visible y lo invisible. El interior de la plaza de toros está diseñado, por decirlo así, para *la más pura visibilidad*. La arquitectura de la plaza permite, como es sabido y como ocurre con todo anfiteatro, que desde cualquier lugar el espectador pueda apreciar con claridad lo que ocurre en el ruedo. La circularidad de la arena y de los *tendidos* y la disposición escalonada

⁵ Elias Canetti. *Masa y poder...* Op. cit., p. 87.

⁶ Paul Buissac. “El espacio / El lugar del circo”, *Morphé* núm. 5, Universidad Autónoma de Puebla, julio-diciembre, 1991, p. 59.

de estos últimos, permiten esa especie de *visibilidad total*. Así, la circularidad de la plaza y el hecho de que los asientos estén colocados en un plano inclinado, ofrecen, a cada uno de los asistentes, esa posibilidad *espectacular*: la posibilidad de ver en detalle lo que ocurre abajo, en el fondo de la plaza, en el ruedo –el espacio del sacrificio. Ya sea que el espectador se encuentre “en la primera o en la última hilera, la pista está enteramente comprendida en su ángulo de visión”⁷. Vemos entonces que el ruedo se ofrece como aquello que podríamos llamar *lo absolutamente abierto a la visibilidad, lo radicalmente entregado a la mirada*: todos y cada uno de los asistentes podrán observar los más mínimos detalles de lo que allí ocurra. El sacrificio del toro en la fiesta brava es ofrecido en sus más mínimos pormenores a aquellos que participan del rito en calidad de espectadores. El ruedo, redondo como un ojo, atrae sobre sí la mirada del público; el círculo constituye, sin duda, el espacio idóneo “para centralizar la mirada de los espectadores sobre el enfrentamiento del hombre con la fiera”⁸.

Pero no hay que olvidar que, como hemos dicho ya, la arquitectura de la plaza de toros juega el juego de lo visible y lo invisible. Así, aunque el interior de la plaza está diseñado para esa visibilidad total que hemos referido, el exterior de la plaza está diseñado, por decirlo de alguna manera, para *la más pura invisibilidad*: la mirada del paseante no podrá atravesar los enormes muros de cemento que circundan la plaza, su mirada no podrá, en definitiva, *penetrar* en el recinto sacrificial. Algo se oculta allí adentro, algo se esconde y se cierra a las miradas: aquello que sucede en el interior de la plaza de toros permanecerá necesariamente oculto para quienes no crucen el umbral, para quienes permanezcan fuera de ella. En todo caso, el paseante, aquel que se encuentre en los alrededores de la plaza de toros, sólo podrá *oír* los gritos de los espectadores, esos gritos que salen por el tejado abierto de la plaza y que inundan las inmediaciones del *coso*⁹ haciendo saber que, allí, algo ocurre. Sin embargo, insisto, el paseante no podrá *ver*, no podrá penetrar con sus ojos en el recinto sacrificial ya que su mirada, indefectiblemente, chocará con el límite que los muros imponen. Así, si bien la plaza se impone en la ciudad con su evidencia y con sus grandes dimensiones, si bien el paseante puede percibir desde lejos la plaza de toros, su mirada no puede, sin embargo, atravesarla, no puede penetrarla.

⁷ *Idem*, p. 61.

⁸ José Antonio Del Moral. *Cómo ver una corrida de toros*. *Op. cit.*, p. 22.

⁹ La palabra *coso* es sinónima de *plaza de toros*.

Ahora bien, de manera inversa podemos decir que aquellos que permanecen dentro de la plaza de toros, aquellos que participan del rito taurino, si bien poseen una visibilidad total de lo que ocurre en el ruedo, no pueden, sin embargo, ver lo que sucede fuera de la plaza; la disposición arquitectónica de la plaza de toros, la edificación misma, les impide mirar lo que en la ciudad ocurre.

Algunos pensarán, quizás con sobrada razón, que estas consideraciones sobre algunos de los rasgos arquitectónicos de la plaza, tienen el defecto de lo obvio. Sin embargo, la arquitectura de la plaza de toros –que juega el juego de lo visible y lo invisible– nos muestra, entre otras cosas, que la plaza guarda una relación de cierta *tensión* con respecto a la ciudad, una relación que podríamos calificar como *tirante, problemática*. Escuchemos, nuevamente, a Canetti:

Hacia fuera, cara a la ciudad, el anfiteatro presenta una muralla *inanimada*. Hacia dentro, levanta una muralla de gente. Todos los espectadores dan la *espalda* a la ciudad. Lo que ocurra en ésta les traerá sin cuidado mientras estén en el anfiteatro¹⁰.

La lúcida observación de Canetti es, de nuevo, enteramente trasladable al caso de la plaza de toros. Las graderías de la plaza están dispuestas de tal manera que los espectadores que se sientan en ellas han de dar, forzosamente, *la espalda a la ciudad*. El público está sentado de tal modo que *forma un anillo*: los espectadores son, como escribe el mismo Canetti, “una criatura cerrada sobre sí misma”¹¹. Sentados en los *tendidos*, los espectadores miran el ruedo y se miran entre sí mientras *lo que ocurre en la ciudad les tiene sin cuidado*. Vemos entonces cómo la fiesta brava se da *de espalda a la ciudad*, transcurre en un lugar que, si bien se encuentra en las entrañas mismas de la urbe, está configurado de tal modo que, quienes asisten a él, dan la espalda a ese mundo que momentáneamente han dejado atrás.

La plaza de toros tiene, además, una característica que nos muestra otro rostro de esta relación tensa que mantiene con la ciudad: el *coso* aparece, podríamos decir, como una suerte de *implantación* de lo rural en el seno de lo urbano. La plaza de toros está llena de elementos que solemos asociar con el mundo rural, elementos que provienen del campo y que se instalan en la ciudad creando, ciertamente, un efecto de extrañeza: el olor a establo

¹⁰ Elias Canetti. *Masa y poder... Op. cit.*, p. 87.

¹¹ *Idem*, p. 283.

invade las inmediaciones de la plaza, “los efluvios de animales [...] flotan alrededor”¹²; la plaza no sólo acoge en su interior a los toros (esos animales venidos, siempre, *de otra parte*, de las vastas dehesas en las que han sido criados) sino que acoge, también, a los caballos de los *picadores* y de los *alguacilillos*, a las *mulillas de arrastre*¹³, a los cabestros, animales que no forman parte de nuestra vida habitual y cuya simple presencia en la ciudad nos hace pensar en esa especie de *intromisión* de lo rural en lo citadino.

Es importante advertir, además, que algunos espectadores portan sombreros campiranos, llevan *botas vaqueras*, usan pañuelos atados al cuello, en fin, hay quienes para asistir a la plaza se atavían con algunas prendas que sugieren al menos cierta referencia al mundo de lo rural o a una cierta *idea* de lo rural¹⁴. Vemos con claridad que la fiesta brava se instala en la ciudad *dándole la espalda*, alojando a toda una serie de elementos que provienen del mundo de lo rural o que, de una u otra manera, hacen referencia a él.

Pensemos ahora en el ruedo, ese espacio reservado para la ejecución sacrificial y que constituye el centro medular de la plaza de toros, el corazón del recinto sacrificatorio. Como veremos, el ruedo nos muestra un rostro más de esta relación tensa que la fiesta brava mantiene con respecto a la ciudad. Bien, quizás podríamos aventurarnos a pensar lo siguiente: si la ciudad se ha construido, por decirlo así, excluyendo a *la tierra* de su seno, si la ciudad se ha edificado eliminándola y sustituyéndola por materiales tales como el cemento, el ruedo de la plaza de toros aparece, por su parte, como una especie de *restauración de la tierra*, como una suerte de *restitución* de su lugar perdido. El ruedo de la plaza de toros se presenta como un redondel que, si fuese mirado desde arriba, si fuese visto a vuelo de pájaro, se nos aparecería a la manera de un *lugar de excepción*, un sitio en el cual la ciudad se detiene para ceder su paso a la tierra, un sitio en el que la tierra *tiene lugar*¹⁵.

¹² Paul Bouissac. “El espacio / El lugar del circo”, *op. cit.*, p. 59.

¹³ Nos referimos a las mulas cuyo tiro es utilizado para arrastrar al toro muerto y llevarlo fuera del ruedo, al destazadero que se encuentra en el interior de la plaza.

¹⁴ Los aficionados a la tauromaquia no sólo suelen ataviarse con algunas prendas que con frecuencia asociamos al mundo de *lo campestre* sino que, además, hay espectadores que llevan consigo a la corrida algunos objetos que también hacen referencia a ese mundo. Así, algunos beben licores en un cuerno de toro ahuecado o beben vino en botas de cuero.

¹⁵ Si bien el ruedo de las plazas de toros no siempre es de tierra sino de arena, es importante advertir que, en la jerga taurina, al ruedo suele llamársele con el término *tierra* (*cf.* José Carlos de Torres. *Diccionario del arte de los toros*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, entrada *tierra*, p. 379).

Vemos entonces que si la ciudad *excluye* a la tierra como eso *sucio* de lo cual debe separarse, si la ciudad *piensa* a la tierra como eso que debe ser eliminado o sustituido, la plaza de toros, en cambio, se abre como un lugar que guarda, en su íntimo centro, un círculo de tierra.

Ahora bien, podríamos aventurarnos a plantear que la plaza de toros no sólo aparece como un lugar que alberga, en su centro, a la tierra –esa tierra que, como hemos dicho, ha sido desplazada por la urbe–, sino que también se presenta como un lugar en el que, por decirlo así, cielo y tierra se reúnen, se encuentran. En la plaza de toros, al mirar hacia arriba, uno puede verse embargado por la experiencia de aquello que Bataille alguna vez llamó “la profundidad del cielo”¹⁶: el tejado abierto de la plaza dibuja un círculo celeste; un círculo de cielo conforma *el arriba* de la plaza de toros. Se trata, además, de aquello que podríamos denominar un *arriba abismado*: *el arriba* de la plaza de toros está constituido por ese “cielo sin fondo”¹⁷ que parece *irse* hacia su infinita *altura* al mismo tiempo que *cernirse* sobre los espectadores, *vertirse* en el interior mismo de la plaza inundándola con su luminosidad. El tejado abierto de la plaza recorta, entonces, un círculo celeste que parece presentarse como la imagen especular del rueda, su imagen abismada. La plaza de toros asume, así, algunos de los rasgos que han sido atribuidos al *espacio sagrado*: quizás no sea del todo arriesgado pensar que el *coso* aparece a la manera de un *axis mundi*, “punto de encuentro del cielo con la tierra”¹⁸.

La plaza de toros, además, parece conformar un *microcosmos*, parece estar constituida a la manera de una *imagen* del mundo. Recordemos que la plaza está dividida en dos partes desigualmente iluminadas, en dos mitades que en el mundo taurino son denominadas con los términos de *sol* y *sombra*. Me gustaría citar aquí unos versos de Bergamín que hacen referencia a esta *partición* de la plaza de toros, que exponen con claridad esta segmentación del espacio en dos partes de luminosidad diferenciada. Escuchemos, sin más, al poeta:

¹⁶ Georges Bataille. “La práctica de la alegría frente a la muerte”, en Geroges Bataille, Roger Callois, Pierre Klossowski, et al. *Acéphale. Religión / Sociología / Filosofía*. Buenos Aires: Caja negra, 2006, p. 167.

¹⁷ Georges Bataille. *El culpable. Op. cit.*, p. 86.

¹⁸ Mircea Eliade. “Arquetipos y repetición”, en *El mito del eterno retorno*. México: Artemisa, 1985, p. 19. Eliade pensaba que el espacio sagrado suele aparecer a la manera de un “eje cósmico” (“El espacio sagrado: templo, palacio, ‘centro del mundo’”, en *Tratado de historia de las religiones*. México: Era, 1975, p. 339). Así, el templo o lugar sagrado con frecuencia es pensado como un lugar de comunicación de eso que el mismo Eliade llamaba *regiones cósmicas* (cielo, tierra, infierno, etcétera).

La plaza, por se [sic] la plaza,
tiene una mitad de oro
y otra mitad de plata.
Se enciende el sol por un lado
y por el otro se apaga¹⁹.

A las cuatro o cinco de la tarde, cuando da inicio la corrida y si el sol no está oculto por las nubes, podemos notar que el ruedo –y la plaza misma– está atravesado por una línea divisoria, está diametralmente surcado por la línea que dibuja el sol sobre la superficie de la arena. A lo largo de la corrida y con el paso de las horas, el sol irá cediendo su sitio a la sombra. Como si se tratara de un eclipse, la superficie del ruedo irá siendo *tomada* por la penumbra, por una semioscuridad o luz tenue –parda, plomiza– que cubrirá el ruedo y la totalidad de la plaza. El espacio, entonces, se verá envuelto en ese claroscuro característico de la llegada inminente de la noche. Tanto el lugar de los espectadores –los *tendidos*– como el lugar del sacrificio –el ruedo– se verán envueltos en la luminosidad indecisa del crepúsculo.

En fin, en los versos de Bergamín podemos advertir cómo la plaza de toros parece condensar el día y la noche, la luz y la oscuridad. La plaza reserva un espacio para cada uno de los términos, está arquitectónicamente organizada de tal modo que tanto el día como la noche tienen en ella su lugar preciso. Así, la plaza, tal como hemos sugerido más arriba, parece conformar un *microcosmos*; “redonda como el mundo”²⁰ y dividida en sol y sombra, la plaza *quiere* reunirlo todo: la tierra y el cielo, el abajo y el arriba, lo limitado y el abismo, la luz y la oscuridad, el día y la noche.

La plaza de toros aparece, sin embargo, a la manera de un *microcosmos* que, pulcramente organizado, se ofrece como el lugar en el que habrá de producirse aquello que no puede quedar comprendido bajo ningún tipo de orden, aquello que no puede ser reducido a ningún *cosmos* y que escapa, soberano, a toda ordenación y a toda previsión: nos referimos a *la suerte*. Intentaré explicarme.

Quien haya estado alguna vez en una plaza de toros debe haber notado que en ella todo está admirablemente ordenado, todo está claramente dispuesto y delimitado. La plaza reserva cuidadosamente un lugar para cada cosa: un *sentimiento microcósmico* nos

¹⁹ José Bergamín. *La claridad del toreo*. *Op. cit.*, p. 75.

²⁰ Juan José Arreola. “A mí mismo me toreo”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 38.

embarga. Al estar en una plaza de toros uno suele verse asaltado por la sensación de que en ella nada está dejado al azar; ese riguroso ordenamiento espacial que la caracteriza pareciera indicarnos que en la plaza todo está previsto y ordenado. En la plaza de toros el orden salta a la vista, se hace presente como *orden del espacio*. Pero es importante que esta primera impresión no nos haga pasar desapercibida una condición paradójica –y fundamental– de la plaza de toros: la plaza, en su ordenamiento preciso y riguroso, en realidad no hace más que ofrecerse como un lugar que aguarda el advenimiento de la suerte, de eso que, por definición, escapa a toda previsión, eso que excede los límites de nuestro entendimiento, que “nace del desorden”²¹ y ante lo cual todo ordenamiento sucumbe. La plaza de toros, obsesivamente ordenada, contiene, no obstante, un lugar para el arribo de la suerte, un espacio reservado para el advenimiento de lo imprevisible: ese lugar es el ruedo, el también llamado *redondel*²².

Bergamín decía, en una admirable metáfora, que el ruedo de la plaza de toros “es la rueda de la fortuna”²³. En efecto, el ruedo es un lugar en el que se manifiesta aquello que Blanchot alguna vez llamó “la soberanía de lo accidental”²⁴. Con su orden y concierto, la plaza de toros guarda, en su íntimo centro, en el ruedo sacrificatorio, un espacio para lo impensable, un espacio para el advenimiento de la suerte, de eso que se hurta a todo saber y a toda previsión²⁵.

Pero el lector podría preguntarse: ¿por qué insistimos tanto en esta presencia de la suerte como aquello que, en el corazón mismo del recinto sacrificatorio, *ocurre*? El toreo es, innegablemente, un *juego de azar*: el enfrentamiento entre el hombre y el toro está plenamente inserto en el dominio de la suerte; tal como pensaba Caballero, “en los toros, como en el más vasto [...] devenir del universo, nunca sabemos lo que va a pasar”²⁶. El toro es, podríamos tal vez decir, una figura de *lo imprevisible*, sus reacciones son siempre inopinadas, insospechadas. Precisamente por ello no han faltado quienes han llegado a

²¹ Georges Bataille. *El culpable*. *Op. cit.*, p. 90.

²² Quiero decir aquí que esta idea surgió de una conversación sostenida con el antropólogo Pedro Ovando. En esa charla él sugería que habría que pensar en el ruedo de la plaza de toros como un espacio que, circundado por un riguroso ordenamiento, se presentaría a la manera de un lugar ofrecido al advenimiento de cierto *desastre*.

²³ José Bergamín. *El arte de birlibirloque*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994, p. 71.

²⁴ Maurice Blanchot. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1990, p. 11.

²⁵ No resulta extraño que a *las formas del toreo*, a sus movimientos característicos, se les denomine con el término *suertes*.

²⁶ Antonio Caballero. *A la sombra de la muerte*. *Op. cit.*, p. 38.

plantear que el comportamiento del toro bravo es nada menos que del orden del *misterio*²⁷, del orden de aquello que, en definitiva, no se puede saber ni prever. Así, quien se acerca al toro, se expone, a su vez, a la suerte, a la imposibilidad de saber qué habrá de suceder. El ruedo, el círculo sacrificial, es el lugar de esta *exposición*, es el lugar reservado para eso que podríamos denominar *el límite de todo saber* y de toda previsión.

Vemos, en suma, que la plaza de toros, pulcramente ordenada y con su *aspecto microcósmico*, oscila, en realidad, entre el orden y lo que no puede, bajo ninguna circunstancia, ser ordenado. La plaza de toros es un *campo de juego*, un lugar claramente delimitado que se ofrece como un espacio para el advenimiento de aquello que no se deja limitar.

Ahora bien, no me gustaría dar por finalizado este capítulo sin antes hacer una serie de consideraciones en torno a una idea de Foucault sobre el ruedo de la plaza de toros. Foucault, en la parte final de un texto dedicado a algunos aspectos de la filosofía de Bataille, dice, como de pasada, que el ruedo de la plaza de toros aparece a la manera de una “página en blanco”²⁸. Lamentablemente, Foucault no aborda con detenimiento esta idea. Sin embargo, su *apunte* es especialmente atractivo, su señalamiento no deja de resultar, cuando menos, sugerente. La idea de que el ruedo de la plaza de toros presenta rasgos análogos a los de la *página en blanco* nos hace pensar, entre otras cosas, que el ruedo aparece como un lugar que puede ser *inscrito*. El *redondel* es, podemos decir, una “superficie de inscripción”²⁹, una suerte de *página* que espera recibir una serie de trazos que, hiriendo la tersura del ruedo, quedarán momentáneamente impresos en su superficie.

Siguiendo la metáfora del mismo Foucault podemos decir que la tierra aplanada del ruedo es una especie de página en blanco, un espacio que habrá de recibir sobre sí las huellas de aquello que allí suceda; el ruedo acogerá, en su superficie, los trazos que dejen, tras de sí, los acontecimientos. Si, como dice Raúl Dorra, “[e]l blanco del papel es espera de la letra”³⁰, podemos a su vez aventurarnos a pensar que el ruedo, con su textura llana, es *espera* de cierta inscripción. Ahí, en la superficie allanada de la arena, serán inscritos

²⁷ Escribe Del Moral: “imprevisibles y hasta misteriosos son los diversos comportamientos de las reses bravas” (*Cómo ver una corrida de toros. Op. cit.*, p. 15).

²⁸ Michel Foucault. “Prefacio a la transgresión”, en *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 180.

²⁹ Raúl Dorra. “La escritura que vendrá”, en *Con el afán de la página*. Córdoba: Alción Editora, 2003, p. 181.

³⁰ Raúl Dorra. “La escritura que vendrá”, *op. cit.*, p. 182.

ciertos símbolos³¹, quedarán marcadas las huellas del recorrido del toro –esas hondonadas que deja, en el terreno, la fuerza de sus pezuñas–, además, en el ruedo quedarán marcados los pasos del torero y de los *banderilleros*, sus pasos vacilantes o serenos, quedarán momentáneamente impresos los sutiles trazos que el *capote*³² o la *muleta* dejan al rozar el suelo, quedará marcada la línea que deja el toro muerto al ser arrastrado por las mulillas, quedarán impresas las pisadas de los caballos de los *picadores*, las pisadas de las mulas, etcétera. Allí, en esa misma superficie, sobre la tierra, será vertida la sangre –del toro, del hombre o de ambos–, esa sangre que, como una “larga, oscura, triste lengua”³³, como tinta derramada, marcará la superficie del ruedo y nos señalará el lugar *preciso* del sacrificio, el lugar exacto de su consumación.

Ahora el ruedo ha dejado de ser una *página silenciosa*³⁴; la página en blanco de la arena ha sido inscrita, intervenida, herida. La superficie antes tersa y neutra del ruedo ha quedado visiblemente marcada. Si deslizáramos nuestra mirada sobre ese espacio *marcado*, sobre ese espacio *inscrito*, quizás nos veríamos tentados a pensar que el ruedo se constituye a la manera de una página que, surcada por profusos trazos –por esas “pequeñas catástrofes de la superficie”³⁵–, se ofrece como una suerte de *testimonio* de que allí algo ha pasado, que allí algo se ha inscrito, algo que, sin embargo y como enseguida intentaremos mostrar, será borrado.

En este tenor, resulta particularmente significativo el hecho de que, en las corridas, después de la muerte de cada toro³⁶ (cuando la víctima ha sido ya llevada fuera del espacio sacrificial), los llamados *monosabios*³⁷ hacen eso que denominaremos, para los fines de

³¹ Antes de dar comienzo a la corrida, cuando todos los participantes de la lidia se aprestan para desfilar en el llamado *paseillo*, los toreros y los *banderilleros*, suelen marcar, con el pie, una cruz en el suelo, inscriben ese símbolo en la superficie del ruedo. Más tarde, antes de *banderillar* al toro, los *banderilleros* suelen entregarse a un gesto similar: marcan una cruz en el ruedo utilizando, para ello, la punta de madera del *palitroque*, el extremo de la *banderilla*. Vemos que el ruedo es, como hemos venido sosteniendo, un *lugar de inscripción*.

³² El *capote* es una capa de percal “de color rosáceo por un lado y amarillento por el otro” (José Carlos de Torres. *Diccionario del arte de los toros*. *Op. cit.*, entrada *capote*, p. 92) con el que se incita al toro a la acometida y se realizan los llamados *pases* o *suertes*.

³³ Federico García Lorca. *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*. Madrid: Biblioteca Edaf, 1999, p. 130.

³⁴ *Cfr.* Raúl Dorra. “La escritura que vendrá”, *op. cit.*, p. 180.

³⁵ Raúl Dorra. “El trazo de la escritura”, en *Con el afán de la página*. *Op. cit.*, p. 170.

³⁶ Lo más frecuente es que en cada corrida se sacrifiquen seis toros. Regularmente, torea tres *matadores*. Así, cada torero habrá de torear dos *bureles*.

³⁷ Los *monosabios* se encargan de diversas tareas pero entre ellas se encuentra, precisamente, la de mantener el ruedo en las mejores condiciones posibles: se encargan de alisar la arena, de recoger la sangre que

este ensayo, *gesto de borrado*. Cuando ha sido consumado el sacrificio, los *monosabios* se entregan a la tarea de alisar la arena, de igualar la superficie del ruedo *borrando*, con ello, toda huella, todo vestigio. Con unas herramientas especiales –unos *alisadores* de madera–, estos personajes, con paciencia y esmero, procederán a *borrar* aquello que había quedado inscrito en el ruedo, prepararán la superficie para que, convertida nuevamente en una *página en blanco*, reciba nuevas inscripciones³⁸. Los *monosabios*, entonces, dejan listo el espacio para la celebración del nuevo sacrificio.

Así, esa *página* que, como sugiere Foucault, constituye el ruedo de la plaza de toros, sólo puede pensarse a la manera de una página transitoria, pasajera, una página que no admite la permanencia de aquello que se inscribe en ella, sino que, por el contrario, se presenta como un espacio de inscripción efímera: en el ruedo de la plaza de toros toda inscripción está condenada a su desaparición, a su borramiento, a la impermanencia.

*

A lo largo de estas páginas hemos intentado presentar un recorrido por algunas de las particularidades de la plaza de toros; nuestra intención no ha sido sino ofrecer una exposición panorámica de *algunos* de sus rasgos característicos con el propósito de internarnos, poco a poco, en aquello que la plaza guarda en su mismo centro. La plaza de toros, como hemos insistido a lo largo de este ensayo, es un recinto sacrificial, reserva, en su núcleo circular, un espacio para la celebración de un acto sacrificial, un lugar para la ejecución sacrificial de una víctima. Quizás sea precisamente ésa la razón por la cual la plaza produce cierto “efecto de rareza”³⁹. Podríamos pensar que aquello que convierte a la plaza en un lugar peculiar –aquello por lo cual la plaza de toros desprende cierto aire de extrañeza– es justamente eso que la plaza guarda en su íntimo centro: el sacrificio.

ha quedado vertida en el ruedo, en fin, están encargados de todo aquello que tenga que ver con las condiciones de la superficie del *redondel*.

³⁸ Naturalmente, este *alisado* de la superficie entraña una importancia de orden *técnico*: como es evidente, el alisado de la arena impide que, en la siguiente *lidia*, los hombres o los animales tropiecen debido a las irregularidades del terreno. Sin embargo, creemos que no resulta del todo descabellado pensar que esa operación no se reduce a una operación técnica sino que se presenta, a su vez, como un *gesto de borrado* cuya intención velada radicaría en preparar el terreno para la celebración del próximo acto sacrificial, prepararlo en tanto que superficie dispuesta para recibir sobre sí nuevas inscripciones.

³⁹ Maurice Blanchot. *La amistad*. *Op. cit.*, p. 110.

Pero cabe preguntarnos ¿por qué habría de resultar *extraño* un espacio sacrificial?, ¿por qué el espacio sacrificatorio habría de producir ese efecto de extrañeza? Pareciera ser que, a veces, cuando hablamos del sacrificio, cuando nuestras conversaciones nos llevan hacia la pregunta por el acto sacrificial, entra en juego una especie de prejuicio: en nuestras conversaciones cotidianas sobre el tema suele merodear la idea de que nuestra sociedad no es, en todo caso, una sociedad sacrificial, la idea de que el sacrificio ocurre siempre en *otra* parte, en *otras* sociedades, en *otros* tiempos y entre *otros* hombres. En fin, cuando hablamos del sacrificio suele acechar la idea de que éste se da en un lugar siempre *otro*, un lugar que nunca llegaría a sernos próximo.

No obstante, a pesar de la fuerza de este prejuicio (a pesar de que suele pensarse que nuestra sociedad ha desterrado al sacrificio, que lo ha extirpado de sus prácticas), la plaza de toros –con su evidencia, con su presencia enérgica– nos muestra que ese lugar *otro* en el que ocurre el sacrificio se aloja en *nuestra más próxima proximidad*, en nuestro más habitual entorno: en el seno mismo de nuestra ciudad hay un recinto sacrificatorio, hay una plaza de toros que, domingo a domingo, acoge en sus graderías a una multitud de personas que se reúnen para ser partícipes del sacrificio del toro bravo.

La plaza, entonces, nos muestra que el sacrificio anida en nuestra más palpable cercanía, que no ha sido desterrado de nuestras prácticas y que el acto sacrificial sigue encontrando el lugar de su realización. La plaza de toros nos enseña, además, que “nuestro propio lugar es algo extraño”⁴⁰ y que si bien nuestra sociedad no responde a las características de aquello que Bataille llamaba “economías de sacrificio”⁴¹, presenta, sin embargo, algunos rasgos sacrificiales, presenta aquello que podríamos denominar *resquicios sacrificiales*, sitios en los cuales el acto sacrificial encuentra el lugar de su consumación.

La plaza de toros nos muestra, también, que las categorías de las cuales podríamos servirnos para referirnos a ella no pueden, en última instancia, dar cuenta de su

⁴⁰ Michel De Certeau. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2004, p. 12.

⁴¹ Con el término de *economías de sacrificio*, Bataille se refería a sociedades (cuya formación económica no es ni mercantil ni capitalista) en las que una parte importante de la producción es prodigada, es decir, sacrificada. Bataille las denominaba también como *economías ruinosas* (cfr. “El sacrificio”, *op. cit.*, p. 352).

peculiaridad; todo parece indicarnos que los pares categoriales no pueden aprehender la “cualidad de extrañeza”⁴² que emana de la plaza de toros. Intentaré explicarme brevemente.

Como hemos visto en nuestro somero recorrido, la plaza de toros “no se ajusta perfectamente al espacio urbano”⁴³, la plaza guarda una relación de tensión con respecto a la ciudad y se instala en ella *dándole la espalda*; así, ni del todo rural, ni del todo urbana, la plaza se presenta como algo que difícilmente podemos calificar en esos términos, algo que escapa a dicha oposición binaria.

Por otra parte, la plaza de toros parece asumir algunos de los rasgos que han sido atribuidos al espacio sagrado. La plaza, como el espacio sagrado, está claramente delimitada y se presenta a la manera de un *sitio destacado*⁴⁴, un *lugar distinto*⁴⁵ que por una u otra razón –ya sea por sus dimensiones, por su forma o por su disposición arquitectónica– instaure cierto quiebre en la aparente homogeneidad del espacio. Además, como vimos, la plaza parece conformar un *microcosmos* y parece, también, constituirse en una suerte de *axis mundi*, de lugar de comunicación del cielo con la tierra. No obstante, aunque la plaza de toros puede efectivamente presentar algunos de los rasgos característicos del espacio sagrado, es cierto también que la impresión que nos da la plaza no es, propiamente hablando, la que nos daría un sitio sagrado. La plaza de toros, tal vez, no es ni un espacio plenamente sagrado, ni un espacio plenamente profano. El *coso* escapa, nuevamente, a la claridad categorial.

Otro de los tópicos que ha surgido en nuestro recuento de algunas de las particularidades de la plaza de toros es el de la relación entre orden y desorden. Hemos visto que la plaza se caracteriza, entre otras cosas, por un riguroso ordenamiento (que se hace especialmente visible como *orden del espacio*) pero, al mismo tiempo, hemos visto que la plaza de toros guarda, en el ruedo, en el círculo sacrificial, un lugar para la suerte, un espacio reservado para aquello que no puede ser sometido a ninguna ordenación. Así, ni

⁴² Luis Villoro. “La mezquita azul. Una experiencia de lo otro”, en *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*. México: Verdehalago / El Colegio Nacional, 2006, p. 54.

⁴³ Paul Bouissac. “El espacio / El lugar del circo”, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁴ Para la idea de *sitio destacado* consultar Gerardus van der Leeuw. “Espacio sagrado”, en *Fenomenología de la religión*. *Op. cit.*, 1975.

⁴⁵ Luis Villoro sugiere que el espacio sagrado suele presentarse a la manera de un “espacio distinto” (“La mezquita azul...”, *op. cit.*, p. 53). Por su parte, Uvo Hölscher pensaba que el espacio sagrado se constituye siempre como “un lugar totalmente distinto” (citado por Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión*. *Op. cit.*, p. 383).

del todo orden, ni del todo desorden, la plaza de toros se hurta, de nuevo, a la definición categorial.

El *coso*, en suma, aparece como algo que no puede ser aprehendido por las categorías, como algo que se desliza entre los intersticios de la precisión categorial. Quizás podríamos pensar que la plaza de toros se presenta como algo que permanece en el espacio vago, indeciso y contaminado que se encuentra *entre* los términos de las categorías que hemos referido. La plaza escapa, así, a toda pureza: ni del todo rural ni del todo urbana, ni del todo sagrada ni del todo profana, ni del todo orden ni del todo desorden, la plaza parece ocupar un lugar categorialmente incierto.

Este lugar incierto que ocupa la plaza de toros hace *consonancia* con el extraño fenómeno al cual la plaza da acogida: la fiesta brava. La plaza de toros instaaura en el seno de la ciudad una región de excepción: es un espacio en el que *se da muerte* y, si bien en todo momento esa muerte puede alcanzar al *diestro*⁴⁶, aquello a lo que se va a la plaza es a ser partícipe de la muerte ritual del toro bravo.

⁴⁶ En el argot taurino al torero se le suele llamar con los términos *diestro*, *espada* o *coleta*, entre otros.



II

EL TORO: VÍCTIMA SACRIFICIAL, *ESPECTRO DE LA DISOLUCIÓN*

*¿Qué error, qué extraña violencia,
qué castigo o mano inerte,
qué nube, qué oscura suerte
confabuló la medida
de que el toro de la vida
fuera el toro de la muerte?*

RAFAEL ALBERTI

*Los toros feroces,
con toda la furia en sus cuernos*

EURÍPIDES

En su *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Henri Hubert y Marcel Mauss plantearon que la víctima sacrificial es “le plus important de tous les personnages [...] qui prendront part à la cérémonie”¹. En efecto, la víctima parece ser el elemento cardinal del acto sacrificial, pues este último sólo logra su consumación si entrega una víctima al devenir de la pérdida. Hay que decir, además, que la víctima sacrificial es siempre del orden de lopreciado, de lo querido. Todo sacrificio supone un hecho fundamental, una condición *sine qua non*: la presencia de una víctima especialmente valiosa. Sin víctimapreciada no hay, pues, sacrificio. En la enorme heterogeneidad que presentan los distintos actos sacrificiales, es posible encontrar la presencia de un elemento invariable: la víctima ha de constituirse como *digna* de la inmolación².

¹ Henri Hubert y Marcel Mauss. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *op. cit.*, p. 225. (Traducimos la cita: “[la víctima es] el más importante de todos los personajes que toman parte en la ceremonia”).

² La elección de la víctima suele jugar un papel de primera importancia en el proceso sacrificial. Sabemos, por ejemplo, que no todo animal es propicio y adecuado para el sacrificio, que no todo animal puede ser ofrecido en inmolación; la víctima, para serlo, ha de ser especialmente valorada, particularmentepreciada y querida.

Tal como ha señalado Isabel Cabrera, “[a]lgunas veces, las víctimas son elegidas años antes y son lentamente preparadas para morir” (*El lado oscuro de Dios. Op. cit.*, p. 64). Naturalmente, esto mismo sucede en el caso que nos ocupa, el del sacrificio taumático. El toro es elegido muchos años antes de su

El sacrificio entraña una compleja configuración de la víctima. Tal como ha señalado Isabel Cabrera en un luminoso texto dedicado al tema del sacrificio, la víctima suele aparecer como “algo aparte, vedado, temido, poderoso y reverenciado”³. La víctima del sacrificio suele producir, digámoslo así, cierta *fascinación*: atrae al mismo tiempo que repele, produce veneración y admiración al mismo tiempo que cierto temor y turbación. El toro bravo, la víctima sacrificial *por excelencia* de la tauromaquia⁴, no escapa a este carácter fascinante, a esta condición ambivalente; como veremos más adelante, las cualidades y las potencias que le son atribuidas oscilan entre la atracción y el temor.

Bergamín –ese agudo observador de la tauromaquia a quien tanto hemos recurrido– pensaba que el mundo del toreo “sacraliza y mitifica a su víctima: el toro”⁵. Aquello que suele denominarse bajo el término de *afición taurina* presenta, a toda luces, una dimensión cultural. En la indudablemente heterogénea afición a la tauromaquia podemos advertir un común denominador: una *veneración* por el animal que habrá de ser ofrecido en sacrificio y por las potencias que le son atribuidas –por su carácter indómito y peligroso, su bravura, su

inmolación en la corrida y es, asimismo, lentamente preparado para la ejecución sacrificial. El toro es criado en libertad en vastas dehesas y allí es cuidadosamente alimentado y atendido. Digamos que la suya es la crianza de la víctima.

El *burel* que habrá de ser sacrificado debe reunir, además, determinadas características; su condición de víctima está dada por la presencia de una serie de cualidades que lo convierten en un animal, ciertamente, preciado. Así, además de haber cumplido cierto número de años y de tener determinado peso mínimo, el toro que será ofrecido en sacrificio en la corrida ha de poseer, entre otras, las cualidades de la bravura y el *trapío*.

El animal del sacrificio tauromáquico es, fundamentalmente, un toro bravo, animal indócil que dirige la impetuosidad de su fuerza hacia los objetos que lo provocan. El *trapío*, por su parte, es un término equívoco pero podríamos decir con Del Moral que el vocablo *trapío* quiere referirse a “la *presencia* del toro [...] no es una condición exacta ni medible [...] Se dice que un toro tiene trapío cuando su presencia causa respeto independientemente de su tamaño” (*Cómo ver una corrida de toros. Op. cit.*, p. 58). El *trapío* de un toro produce cierta sensación de sobrecogimiento. Así, la víctima sacrificial de la tauromaquia es una víctima que podríamos calificar en términos de *temible* o, cuando menos, *imponente*. En la víctima está reunida, por decirlo de alguna manera, cierta *fuerza*.

En fin, no queremos detenernos aquí en la descripción de cada una de las cualidades de la víctima sacrificial de la tauromaquia sino sólo señalar que la víctima es siempre preciosa y que, para serlo, debe reunir determinadas características.

³ Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios. Op. cit.*, p. 64.

⁴ Decimos que el toro es la víctima sacrificial *por excelencia* porque, como hemos planteado ya, una de las particularidades del sacrificio tauromáquico es el hecho de que en él el lugar de la víctima nunca está del todo fijado pues el torero se encuentra colocado en un lugar en el que, en todo momento, puede devenir víctima. No obstante, para fines expositivos, hemos decidido hablar aquí de la víctima taurina. Ello es, además, por dos motivos fundamentales: por una parte, porque la abrumadora mayoría de las veces el lugar de la víctima es ocupado por el toro y, por otra, porque en la *afición* a la tauromaquia encontramos toda una configuración del toro bravo como víctima sacrificial.

⁵ José Bergamín. *La música callada del toreo*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994, p. 67.

corpulencia, su fiereza, su fuerza, su poder sexual, entre otras. El mundo taurófilo inviste al *burel* de los rasgos del animal numinoso⁶.

Dedicaremos este capítulo a la exploración en torno a algunos de los rasgos característicos del toro, la víctima sacrificial de la tauromaquia. A partir de ahora intentaremos seguir un itinerario que nos permita ir vislumbrando poco a poco sus particularidades. Comenzaremos pasando breve revista por el tema de la encornadura, de la astamenta de la víctima considerada como *receptáculo de la muerte*, como lugar en el que arraiga una *fuerza de disolución*; a continuación, hablaremos de la potencia vital del toro bravo entendida en términos de potencia generatriz, de poder de fecundación; por último, consideraremos a la víctima sacrificial de la tauromaquia desde la perspectiva de su animalidad o como figura de *lo otro*. A medida que vayamos avanzando en el trayecto que nos hemos trazado, la víctima taurica se nos irá apareciendo como una víctima de carácter peculiar: como *espectro de la disolución*⁷. Iniciemos, pues, nuestro anunciado camino.

La encornadura

Sin lugar a dudas, una de las cualidades del toro bravo que produce ese *efecto fascinante* que hemos referido más arriba, es su cornamenta. Los vigorosos cuernos que coronan la cabeza del animal son objeto tanto de veneración como de temor. Aquello que en el mundo del toreo se denomina *las defensas* del toro ha sido, “desde los albores de la Tauromaquia, el centro de atención de los aficionados y el oscuro objeto del deseo”⁸ de los toreros; el cuerno es ese *objeto* inquietante al cual el *matador* se aproxima pero del cual, a la vez, huye.

El alambicado léxico taurino incluye una copiosa nomenclatura que gira, precisamente, en torno a los *pitones*; el argot taurino contiene un nutrido vocabulario que parece detenerse con regocijo en las distintas cualidades de la astamenta de la víctima. Este

⁶ En este párrafo hemos recurrido al término *veneración* y *culto* de manera indistinta para aludir a la taurolatría que parece estar presente en la afición a la fiesta brava. No obstante, no es nuestra intención discutir sobre el sentido preciso de estos vocablos que tienen, sin duda, una larga historia en la filosofía y la antropología de la religión. Así, empleamos estos términos sólo en su sentido más general y habitual.

⁷ Más adelante veremos que la idea de que el toro de lidia es un *espectro de la disolución* se la debemos al escritor De Montherlant.

⁸ Fernando Fernández Román. *Los toros*. Madrid: Maeva, 2001, p. 44.

repertorio de nombres establece una notable clasificación de los diferentes tipos de astas del toro bravo, instaura una precisa *tipología* de los cuernos. Como es de esperarse, el repertorio se funda en la diversidad del tamaño de las cornamentas, en sus distintas disposiciones, en la variedad de sus colores y condiciones, etcétera⁹. En fin, lo que nos importa señalar ahora es que el léxico taurino es especialmente pródigo en la nomenclatura que tiene que ver con la variedad del aspecto córneo. Nos atreveremos a plantear que este exhaustivo conjunto de denominaciones –esta especie de ímpetu clasificador de la cornadura del toro bravo– nos sugiere, entre otras cosas, la existencia de una particular apreciación del cuerno y nos hace pensar que la cornamenta del toro bravo es objeto de cierta veneración. Si lo pensamos con detenimiento quizás podríamos decir que el cuerno aparece como un objeto al cual se le rinde, a través del *nombre*, cierto homenaje.

La veneración por la cornamenta del toro bravo no sólo se hace patente en este cuidadoso nombramiento sino, también, en el verdadero goce que la contemplación de los cuernos desencadena entre los espectadores. Cuando de la *puerta de toriles* el *burel* sale al ruedo, si su cabeza está coronada por una astamenta especialmente bella o temible, los espectadores suelen recibirla con aplausos y exclamaciones. Con ello celebran la presencia imponente de los cuernos.

Ahora bien, en el mundo taurino, al toro suele denominársele con los términos de *cornúpeta* o *astado*; estas denominaciones ponen en evidencia eso que podríamos llamar *la primacía de los cuernos*, el lugar preeminente que ocupa, en la fiesta brava, la astamenta de la víctima. Para el mundo de la tauromaquia el toro es, fundamentalmente, un *monstruo astado*, un animal de afilada cornamenta que, además, *embiste*, es decir, dirige su impetuosa fuerza y “las armas de su frente”¹⁰ hacia los objetos que lo provocan.

Sabemos que el toro de lidia es un toro bravo y, como decía José Ortega y Gasset en su disertación sobre las *corridas*, el toro bravo es “el animal que embiste”¹¹. La víctima

⁹ Sólo para ofrecer algunos ejemplos de esta fina y rigurosa clasificación de los cuernos del *toro bravo* citemos los siguientes adjetivos: *cornalón*, *cornicorto*, *veleto*, *cornidelgado*, *cornidelantero*, *corniavacado*, *cornigacho*, *bizco*, *playero*, *acapachado*, *corniabierta*, *corniapretado*, *brocho*, *cubeto*, *cornipaso*, *cornivuelto*, *engatillado*, *astillado*, *escobillado*, *astifino*, *astigordo*, *mogón*, *hormigón*. (Para consultar la definición de cada uno de los términos consultar Fernando Fernández Román. *Los toros*. *Op. cit.*, pp. 51-53). Además: *cornialto*, *corniancho*, *cornibajo*, *corniblanco*, *corniespaso*, *cornihondo*, *corninegro*, *cornirrecogido*, *cornisucio*, *cornivicioso*, *corniverde*, etcétera. (Para consultar la definición de cada término recurrir a José Carlos de Torres. *Diccionario del arte de los toros*. *Op. cit.*, pp. 117-118).

¹⁰ Luis de Góngora citado por Antonio Caballero. *A la sombra de la muerte*. *Op. cit.*, p. 28.

¹¹ José Ortega y Gasset. *La caza y los toros*. Madrid: Espasa-Calpe, 1962, p. 133.

sacrificial del toreo es víctima indócil, animal que no tarda en dirigir el vigor de su fuerza y de sus cuernos hacia aquellos que se le acercan y que le incitan.

El mismo Ortega ha planteado que la embestida del toro, “lejos de ser ciega, se dirige clarividente al objeto que la provoca”¹². Por su parte, el torero Juan Belmonte parecía coincidir con el filósofo ya que no dudaba en hablar de la “esgrima sabia”¹³ de los cuernos del *burel*. Así, la aguzada cornamenta del toro, gobernada por una clarividente embestida, amenaza siempre con penetrar el cuerpo de quien se acerca a ella, con herirlo o matarlo.

El toro, animal astado y embestidor, amenaza con hundirse “en las estremecidas entrañas de los hombres”¹⁴. La tauromaquia consiste, precisamente, en permanecer en las inmediaciones de esa *amenaza*, en aproximarse a *las defensas* de la víctima: el torero ha de situarse “al alcance de los cuernos”¹⁵, ha de permanecer en esa región en la que su propia vida peligra, en ese lugar –próximo al filo punzante de la encornadura– en el que su cuerpo mismo está puesto en juego, entregado al riesgo y a la posibilidad de la penetración. El torero ha de permanecer, así, en las *cercanías* de la víctima, en ese lugar que en el léxico taurino lleva el nombre de *los terrenos del toro* o su *jurisdicción*.

Vemos, así, que la víctima sacrificial de la tauromaquia es una víctima peculiar, una víctima que se defiende y que pelea. No se trata, en todo caso, de una víctima que se entrega con mansedumbre a su fatal destino, sino que, por el contrario, se trata de una víctima sacrificial que lucha, a través de su *bravura* y de la *eficacia* de su acometida, por su propia conservación. Vemos entonces que una de las características de la víctima táurica es su indocilidad intrínseca, su indocilidad astada.

Ernest Hemingway, ferviente aficionado de la fiesta brava y quien consagró más de diez años de su vida a la ardua tarea de formular un tratado de tauromaquia, no titubeaba en decir lo siguiente: “[e]s el cuerno el que crea la *corrida*”¹⁶. ¿Qué quería decirnos el escritor con esta afirmación categórica? ¿A qué se refería Hemingway cuando proponía esta especie de *centralidad* absoluta del cuerno? Hemingway se refería, sin duda, a eso que otro escritor

¹² *Idem*, p. 134.

¹³ Manuel Chaves Nogales. *Juan Belmonte, matador de toros. Su vida y sus hazañas*. Madrid: Alianza, 1969, p. 43 (Se trata de un texto autobiográfico que el torero Belmonte *dictó* al escritor y periodista Chaves Nogales).

¹⁴ José Alberti. *La Gallarda. Tragedia de vaqueros y toros bravos, en un prólogo y tres actos*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2007, pp. 153-154.

¹⁵ Michel Leiris. “La literatura considerada como una tauromaquia”, en *Edad de hombre. Op. cit.*, p. 17.

¹⁶ Ernest Hemingway. *Muerte en la tarde. Op. cit.*, p. 150.

planteó en los siguientes términos: el toro, escribía Bergamín, es “el que todo lo sitúa; el que pone a todos en su sitio”¹⁷. En la tauromaquia, la cornamenta del toro es aquella que “sitúa críticamente”¹⁸ a cada uno de los participantes de la *corrida* –al *matador*, a los *banderilleros*, a los *picadores*, a los *monosabios*, al *puntillero*, al *juez* y a los espectadores– y si los sitúa *críticamente* es porque el cuerno aparece como aquello que podríamos denominar *receptáculo de la muerte*. El cuerno encarna, si se prefiere así, la posibilidad radical de la herida, la posibilidad de la penetración violenta en el cuerpo de aquel que se le aproxima.

Así, si Eurípides pensaba que en la vigorosa cornamenta de los toros habita “toda la furia”¹⁹, la afición a la fiesta brava piensa algo similar: “[l]a muerte [dicen los aficionados a la tauromaquia] [...] se esconde siempre en la tenebrosa embestida del toro, que la lleva en sus astas amenazadoras”²⁰.

En el mundo del toreo, el cuerno es un objeto del cual emana cierto *poder*. Con Gerardus van der Leeuw podríamos decir que se trata de un poder ante el cual los hombres suelen sentirse embargados por cierta experiencia del azoro²¹. En este tenor, resulta particularmente ilustrativo el hecho de que, durante la *lidia*, la extrema cercanía entre el hombre y los cuernos del animal es recibida con un “grito espontáneo de la masa”²²: ante la inminencia de la *cornada*, el público responde con las interjecciones características del sobresalto. El cuerno es, en definitiva, objeto inquietante. El poder de la astamenta es un poder fáctico, es eso que el mismo Van der Leeuw podría haber llamado un *poder empírico*²³: su filo, su pujanza, su disposición y tamaño producen por sí mismos esa *impresión* de fuerza, esa sensación de estar en presencia de algo *poderoso*. Ahora bien, nosotros quisiéramos plantear que ese poder que emana la cornamenta del toro bravo es un poder que podría calificarse en términos de *poder de disolución*. Veamos brevemente por qué.

¹⁷ José Bergamín. *La música callada del toreo*. *Op. cit.*, p. 62.

¹⁸ José Bergamín. *La claridad del toreo*. *Op. cit.*, p. 22.

¹⁹ Eurípides. “Bacantes”, en *Tragedias III*. Madrid: Gredos, 1998, p. 378.

²⁰ José Bergamín. *La música callada del toreo*. *Op. cit.*, p. 78.

²¹ Cfr. Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión*. *Op. cit.*, p. 18.

²² Elías Canetti. *Masa y poder...* *Op. cit.*, p. 96.

²³ Gerardus van der Leeuw no hablaba precisamente de *poder empírico* pero planteaba que el poder – el núcleo de la religión según el fenomenólogo– es algo que “se comprueba de manera empírica” (*Fenomenología de la religión*. *Op. cit.*, p. 18). Además, escribía lo siguiente: “El poder de los animales es algo muy real” (*idem*, p. 69) (Las cursivas son mías).

De Montherlant escribió en *Los bestiaros* –esa novela sobre el mundo de la tauromaquia que hemos citado ya en numerosas ocasiones– algo que hemos recuperado en el título de este capítulo y que quisiéramos abordar ahora: el toro, decía el penetrante escritor, es un “verdadero espectro de la violencia y la disolución”²⁴. Pero ¿por qué escribe De Montherlant esta enérgica frase? ¿En qué radica esa *fuerza disolutiva* del toro? Pensamos que esa *fuerza*, esa impresión de *poder*, procede, en parte, de la cornamenta, de los afilados *pitones* que coronan la cabeza del toro de lidia y en los que reside la posibilidad de la penetración hiriente en el cuerpo de aquel que se les avecina, la posibilidad de la aniquilación de aquel que se les acerca.

El toro es, así, figura de la disolución, emblema de la muerte; los vigorosos y afilados cuernos que coronan su frente son imagen de la desaparición, imagen, pues, de nuestra finitud²⁵. El toro bravo, en suma, es figura de “la vecindad mortal”²⁶.

La potencia sexual y vital

Si la fina astamenta del *burel* aparece como receptáculo de la muerte, como lugar en el cual se aloja un poder de disolución, ello no debe ensombrecer otras características del toro bravo; en ello no se agota, pues, el carácter de la víctima. En definitiva, el toro no es una figura unívoca: al mismo tiempo que aparece como emblema de la muerte, el toro se presenta como figura de la vida, como símbolo de un cierto exceso vital. Entre los aficionados a la tauromaquia el toro encarna las potencias de una sexualidad desbordada. Su fuerza reproductiva de bóvido *no castrado* lo convierte en un “ser especialmente dotado de gran poder sexual”²⁷, de una profusa “energía engendradora”²⁸.

Desde la historia de las religiones, Ángel Álvarez de Miranda ha planteado la intrínseca relación entre la tauromaquia contemporánea y un culto al poder fecundante del toro. Su libro, *Ritos y juegos del toro*, aparece surcado por un interés crucial: el de rastrear el “origen” de la *corrida* en aquello que él mismo denomina *la magia sexual del toro*. El

²⁴ Henry De Montherlant. *Los bestiaros*. *Op. cit.*, p. 166.

²⁵ El toro, ha escrito Bergamín, “es la muerte misma” (*La claridad del toreo*. *Op. cit.*, p. 11).

²⁶ Maurice Blanchot. *La escritura del desastre*. *Op. cit.*, p. 27.

²⁷ Ángel Álvarez de Miranda. *Ritos y juegos del toro*. Madrid: Taurus, 1962, p. 11.

²⁸ *Idem*, p. 14.

autor atiende entonces a un problema fundamental: la concepción del toro como “agente de fecundidad”²⁹. A través de datos arqueológicos, históricos y etnográficos provenientes de distintas épocas, latitudes y grupos culturales, el autor encamina sus esfuerzos hacia una definición mágica del culto al toro en la que la veneración hacia este animal aparece centralmente caracterizada por una creencia en las virtudes sexuales del *burel*, virtudes que aparecen, además, como potencialmente transmisibles al hombre a través del contacto.

A nosotros no nos interesa hacer un recuento de los atributos del toro en diferentes culturas y en distintos períodos de la historia –no podríamos, además, hacerlo³⁰. Lo que en todo caso nos interesa es que la concepción del toro como un ser de una “reserva de potencia generatriz”³¹ parece estar efectivamente presente en la actual fiesta brava y parece, además, jugar un papel de primera importancia. La idea de que el toro bravo es un “transmisor de la capacidad de engendrar”³², pensamos, habita en la actual *mitología taurina*.

Quisiéramos citar aquí un par de prácticas que encuentran lugar en la fiesta brava y que muestran con claridad esta concepción del toro como figura de un cierto exceso sexual y vital. En principio, queremos referir la práctica de la ingestión de la sangre del toro bravo. Con frecuencia, al finalizar la *corrida*, algunos aficionados acuden al rastro de la plaza –el lugar en el que los cuerpos de las víctimas son desollados y destazados con el propósito de vender su carne y sus vísceras– y le solicitan al destazador que les regale un recipiente que contenga la sangre caliente del animal. Así, algunos aficionados suelen beber la sangre de la víctima con el fin, dicen, de *recibir* las virtudes sexuales del toro bravo y nutrirse, además, de su vitalidad y de su fuerza. El contacto del cuerpo del sujeto con la sangre de la víctima suscitaría entonces una suerte de *asimilación* de sus potencias.

En la fiesta brava hay otra práctica semejante a la anterior que expresa, como aquella, la creencia en la posibilidad de la transmisión de las potencias sexuales del toro bravo. Nos referimos al consumo de los genitales de la víctima sacrificial, práctica que ha

²⁹ *Idem*, p. 110.

³⁰ Para ello remitimos al lector al citado libro de Álvarez de Miranda y a los siguientes textos: Sigfried J. de Laet. “El hombre y el toro”, en *Diógenes*, núm. 115, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, otoño de 1981 y, además, Michael Rice. “The bull as sacrificial victim”, en *The power of the bull*. Londres / Nueva York: Routledge, 1998.

³¹ Ángel Álvarez de Miranda. *Ritos y juegos del toro*. *Op. cit.*, p. 14.

³² *Idem*, p. 16.

sido recogida por el etnógrafo Michel Leiris. Así, en *Edad de hombre*, el etnógrafo registra lo siguiente:

[Usos] tales como el consumo de los genitales de la bestia inmolada, costumbre [...] que practican ciertos aficionados, convencidos, al hacérselos llevar a su asiento y comérselos mirando las demás corridas, que se libran, sobre los despojos del toro muerto, a una especie de festín ritual, a través del cual buscaran la asimilación de su virtud³³.

Vemos entonces que la ingestión de la sangre y la manducación de los órganos reproductivos del toro, son prácticas que aparecen a la manera de una comunión entre el cuerpo del sujeto y las potencias sexuales y vitales de la víctima sacrificial. Comer los genitales y beber la sangre son, así, formas de establecer un “lazo vivo”³⁴ con el poder de la víctima taúrica, un poder que sería asimilado por el cuerpo mismo del sujeto que, mediante el contacto con la sangre o con los genitales del toro, sufriría una transformación significativa y se fortalecería.

Hemos visto a lo largo de estas páginas que la víctima sacrificial de la tauromaquia aparece como una figura particularmente ambigua. En la figura del toro aparecen reunidas – en su unidad conflictiva– tanto la vida como la muerte, tanto el poder de la fecundación y de la fertilidad como la amenaza de la disolución y de la finitud. Quizás precisamente por eso, para los aficionados a la fiesta brava, el toro se presenta como “símbolo de la naturaleza”³⁵. Efectivamente, hay algo en la figura del toro bravo que nos remite a ese carácter indómito que suele ser atribuido al ámbito de *lo natural*. El toro es, podríamos pensar, figura de lo indócil, de “lo carente de regla”³⁶. El *burel* aparece como símbolo de la naturaleza por dos motivos fundamentales: por un lado, porque el toro comparte con la naturaleza el constituirse como *fuerza creadora* (como potencia generatriz) y, por otro, porque el toro, como la naturaleza misma, es *fuerza de destrucción*. Como sugería Lucrecio en su *De rerum naturae*, la naturaleza entraña una condición paradójica: al mismo tiempo que fuerza de vida es fuerza furiosa, es aquello ante lo cual nada podemos hacer³⁷. El toro parece, entonces, encarnar estos dos atributos de la naturaleza: el poder del engendramiento

³³ Michel Leiris. *Edad de hombre*. *Op. cit.*, p. 77.

³⁴ William Robertson Smith citado por Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios*. *Op. cit.*, p. 58.

³⁵ Carlos Fuentes. “La virgen y el toro”, *op. cit.*, p. 23.

³⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 2000, p. 173.

³⁷ Cfr. Tito Lucrecio Caro. *De la naturaleza*. México: Porrúa, 2000, p. 72.

y el poder de la disolución, de la destrucción. De ahí, quizás, el carácter fascinante de la víctima, su indeterminación y ambivalencia intrínsecas.

La animalidad

Quizás pueda acusárenos, nuevamente, de incurrir en el defecto de lo obvio, sin embargo, no quisiéramos dejar de decir que el toro se presenta, además de lo que hemos visto ya, como figura de la animalidad. El toro bravo, plantado sobre la superficie circular del ruedo, con su majestuosa e imponente presencia, propone a sus espectadores un enigma: el “enigma [...] embarazoso”³⁸ de la animalidad, de lo no humano.

Figura o emblema de lo otro, el *burel*, emplazado en el ruedo, pone en evidencia nuestros propios límites, los *expone* con su sola *ocupación* del espacio sacrificial. El toro encarna ese mundo de la animalidad del cual, según Bataille, hemos irremediabilmente salido³⁹. Desde la perspectiva del filósofo, la animalidad es un mundo al que no tenemos posibilidad de acceso, un mundo que nos ha sido definitivamente cerrado, clausurado. Aunque los hombres solemos sentir que con el animal algo profundo nos emparenta, aunque solemos tener la sensación certera de que hay algo entre el animal y nosotros que nos hace profundamente iguales, hemos, sin embargo, dejado de pertenecer a ese mundo de la “inmensidad inmanente”⁴⁰ en el cual parece vivir el animal. El lenguaje y el útil, dirá Bataille, nos han separado violentamente del mundo continuo de los animales, han instaurado, en la continuidad fundamental, la diferencia, la significación y el objeto –instancias que parecen no formar parte del mundo continuo de la animalidad. Para Bataille, entonces, “[n]ada [...] nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido”⁴¹ pues no podemos figurarnos con el pensamiento una situación en la cual “no hay separaciones ni límites”⁴². El pensamiento –que opera forzosamente a través de la

³⁸ Georges Bataille. *Teoría de la religión. Op. cit.*, p. 24.

³⁹ Quizás podríamos pensar que *todo* animal nos presenta este rostro *otro* de tal manera que el toro no sería, de ninguna manera, una excepción. El mismo Van der Leeuw ha planteado que el animal es, por excelencia, “lo no humano, lo totalmente otro, lo terrible o [...] lo sublime” (*Fenomenología de la religión. Op. cit.*, p. 67).

⁴⁰ Georges Bataille. *Teoría de la religión. Op. cit.*, p. 45.

⁴¹ *Idem*, p. 24.

⁴² *Idem*, p. 45.

diferencia— nos impide figurarnos ese mundo de la continuidad indistinta en el cual parece vivir el animal⁴³.

En los animales, dirá Van der Leeuw, “hay algo desconocido, podría decirse misterioso”⁴⁴; en efecto, el mundo de la animalidad se nos ofrece como mundo extraño, como mundo de lo otro, de aquello que se hurta a nuestra aprehensión clara y distinta. El animal nos presenta cierta resistencia, su mundo no se nos ofrece con transparencia, permanece opaco e inaprensible; la animalidad con la cual estamos íntimamente emparentados nos es, sin embargo, extraña, lejana, impenetrable.

El animal, así, nos propone un enigma: frente a él sentimos familiaridad y extrañeza pues *somos ese animal que se nos escapa*. El animal

abre ante mí una profundidad que me atrae y que me es familiar. Esa profundidad en cierto sentido la conozco: es la mía [...] [Pero es, al mismo tiempo,] lo que me es [...] escamoteado [...] *lo que me escapa*⁴⁵.

El lector podrá preguntarse ¿qué tiene que ver esta digresión sobre el mundo de la animalidad con aquello que ocurre en la tauromaquia? En la plaza de toros, insisto, el *burel* nos ofrece la imagen de ese mundo; la sola presencia del toro en el *redondel* entraña una dimensión mostrativa: nos muestra ese mundo de la animalidad que, para nosotros, parece estar irremediadamente perdido. El toro nos expone, así, nuestros propios límites, los exhibe con la fuerza de su presencia.

Quizás sea precisamente por este carácter *extraño* de la animalidad por lo que el léxico taurino reserva la palabra *bicho* como sinónima de toro bravo. Podríamos decir que el término *bicho*, con la fuerza de su neutralidad, nos transporta a cierta idea de la alteridad; el *bicho* es siempre figura de lo otro, de aquello radicalmente extraño que nos asedia y cuyo mundo se nos aparece a la manera de un “mundo inabordable”⁴⁶. Los animales, tal como

⁴³ A pesar de esta *imposibilidad* del pensamiento discursivo para dar cuenta del mundo continuo de la animalidad, Bataille plantea que en el lenguaje poético hay una especie de *vía de acceso* al mundo del animal. Dado que la poesía “no describe nada que no se deslice hacia lo incognoscible” (*Teoría de la religión. Op. cit.*, p. 25) ella ofrece, entonces, la posibilidad de un deslizamiento hacia ese mundo del animal que es un mundo de la “dislocación final de los sentidos” (*Teoría de la religión. Op. cit.*, p. 26), un inabordable mundo de tinieblas.

⁴⁴ Benajmin Constant citado por Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión. Op. cit.*, p. 67.

⁴⁵ Georges Bataille. *Teoría de la religión. Op. cit.*, p. 26.

⁴⁶ Raúl Dorra. “El hombre y el animal”, en *Con el afán de la página. Op. cit.*, p. 156.

señalara, Van der Leeuw, nos “conducen justo allí donde no puede llegar ninguna sabiduría humana”⁴⁷.

La plaza de toros se presenta, así, como lugar de encuentro con la animalidad impensable, con la animalidad del toro que es, además, *animalidad no domesticada, no amaestrada, no reducida al hombre*. Este aspecto de la animalidad del toro de lidia es, sin duda alguna, fundamental y determinante. La víctima sacrificial del toreo no es un animal doméstico, sino un animal que, si bien ha sido *criado* por el hombre (en tanto que el toro es cuidado con esmero durante muchos años antes de su sacrificio en la *corrida*), es al mismo tiempo un animal *bravo*, indócil, no domesticado⁴⁸.

*

A lo largo de estas páginas hemos visto que una de las particularidades de la víctima sacrificial de la tauromaquia es que se trata de una víctima *activa*, una víctima que, a diferencia de lo que sucede en otros ritos sacrificatorios, “participa activamente en la ceremonia”⁴⁹. El toro bravo es un animal que embiste, que arremete, que dirige su fuerza y el vigor de su cornamenta hacia aquello que lo provoca. Este carácter *indócil –no doméstico–* de la víctima taurica es, verdaderamente, fundamental y dota al sacrificio tauromáquico de su peculiaridad, de su condición extraordinaria y excepcional.

En la mayor parte de los ritos sacrificatorios de los que tenemos noticia, la víctima es, desde el principio, víctima dócil. La vaca destinada al sacrificio, por ejemplo, suele ser recostada sobre el piso, sus patas son atadas y su cabeza es sostenida para lograr el corte preciso en la garganta; la operación no entraña, en todo caso, ningún riesgo para la vida del sacrificador –ninguna puesta en juego *fáctica* de su propia vida y de su existencia. En el toreo, en cambio, la víctima se caracteriza por su indocilidad intrínseca. La víctima

⁴⁷ Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión*. *Op. cit.*, p. 74.

⁴⁸ Diré aquí algo que no he pensado de manera detenida pero que podríamos, cuando menos, apuntar. La vida urbana suele proponer una extraña relación con los animales: una relación siempre doméstica. O bien instaura con el animal la relación propia de “la mascota” o bien instaura con él una relación “experimental” (el *conejillo de indias*, el animal de laboratorio). Ambas animalidades están, en todo caso, reducidas al hombre y su medida. En cambio, la relación que los aficionados establecen con el toro bravo aspira a romper esas relaciones de subordinación de la animalidad a la medida del hombre.

⁴⁹ Antonio Caballero. *A la sombra de la muerte*. *Op. cit.*, p. 39.

sacrificial de la tauromaquia es víctima *brava* que, además, es dejada *en libertad* en el círculo sacrificial, en el ruedo. El toro, en la arena, encuentra el espacio de su movilidad: con su embestida clarividente y con *las armas de su frente* puede en todo momento dar muerte al hombre, puede convertir al hombre en víctima. La participación de la víctima taurica en el rito sacrificial es del orden de la participación plena.

El toro se muestra entonces como víctima indócil e imponente, como víctima a la que, en última instancia, es difícil acercarse, aproximarse. El *burel* es una víctima sacrificial ante la cual, según cuentan los mismos *matadores* que han dado *testimonio* de su experiencia, *se teme y se tiembla*⁵⁰.

En fin, si Van der Leeuw se lamentaba de que “sólo en los cuentos siguen siendo poderosos los animales”⁵¹, su lamento era, quizás, inmotivado. La fiesta brava nos muestra la presencia contemporánea del animal numinoso, del “animal poderoso”⁵².

Recurriendo a una frase de De Montherlant hemos afirmado que el toro aparece a la manera de un *espectro de la disolución*. Hemos dicho que si el toro se presenta como tal, como ese espectro, es porque en su encornadura se aloja la muerte del hombre, porque en el extremo punzante de sus cuernos habita la finitud –quizás la más tremenda de nuestras disoluciones. No obstante, hay otros dos motivos por los cuales hemos hecho nuestra la frase del escritor.

Por una parte, creemos que el citado enunciado es especialmente adecuado para dar cuenta de la víctima sacrificial de la tauromaquia porque en la figura del toro bravo se disuelve una oposición fundamental: la oposición de los términos de la categoría vida / muerte parece sufrir un borramiento. Como hemos visto, el toro es, a un mismo tiempo, emblema de la muerte y emblema de la vida. En la víctima sacrificial del toreo, entonces, la categoría vida / muerte se disuelve, la oposición de los términos se diluye y emerge una especie de región intermedia o indecible en la que vida y muerte parecen encontrar un vértice, un lugar de convergencia. Así, el toro encarna el colapso de la distinción, su borradura; en la figura del toro bravo la categoría vida / muerte sucumbe.

⁵⁰ Cfr. José López Pinillos (“Parmeno”). *Lo que confiesan los toreros*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.

⁵¹ Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión*. *Op. cit.*, p. 74.

⁵² *Idem*, p. 69.

Por otra parte, si hemos abrazado la idea de De Montherlant de que el toro es *espectro de la disolución* es porque la animalidad no domesticada de la víctima nos muestra otra forma de nuestra finitud –nos expone a otra manifestación de nuestra disolución. Tal como hemos planteado, la simple presencia del toro en el círculo sacrificial nos pone en contacto con ese mundo de la animalidad del cual hemos salido y al que no tenemos posibilidad de retorno. La animalidad del toro de lidia nos ofrece, así, la *visión* de nuestro límite, la visión de nuestro fin.

Ya sea que el toro aparezca como *espectro de la disolución* en tanto que la aproximación a sus cuernos es sinónima de aproximación a la muerte, o que se presente como tal porque en la ambigüedad de su figura la categoría vida / muerte sufre un borramiento o porque la contemplación de su animalidad es análoga a la contemplación de nuestra disolución, en todos los casos podemos advertir aquello que adelantáramos al comienzo de este capítulo: el toro, escribíamos, es figura de *lo otro*.

La víctima sacrificial de la tauromaquia, en efecto, ostenta el carácter de lo otro. Tal como ha planteado Zenia Yébenes, lo otro

es peligroso [...] es el rostro de la muerte. Lo que me viene con el *otro* es mi muerte, porque apunta hacia aquello que no soy yo. Las experiencias de la alteridad [se pregunta la filósofa] ¿qué nos anuncian sino nuestra desaparición?⁵³.

Siguiendo a Yébenes podemos pensar que la alteridad anuncia nuestra disolución. En tanto que lo otro se presenta como eso que me supera, como eso que no soy yo, se presenta, a su vez, como “la relación que no puedo sostener y cuya proximidad es la muerte misma”⁵⁴. Lo otro, decía Blanchot, es *la vecindad mortal*: su sola presencia me hace estar ante mi fin. La presencia de la otredad parece, en suma, exponernos siempre a nuestra finitud.

Podemos pensar que la figura del toro bravo encarna algunos de los atributos que, desde cierta filosofía, han sido conferidos a la alteridad. Como pensaba el mismo Blanchot, la otredad “siempre me ha sacado de mí mismo [...] dirigiéndose en mí al morir mismo”⁵⁵. El toro, como toda instancia otra, se dirige también a nuestro morir, a nuestra extenuación y acabamiento. Pero ese *morir* no es sólo la muerte misma –la muerte violenta o aquello

⁵³ Zenia Yébenes. *Figuras de lo imposible...* Op. cit., p. 15. Cabe mencionar que, a lo largo de su obra, la autora emplea los términos *el otro* y *lo otro* de manera indistinta.

⁵⁴ Maurice Blanchot. *La escritura del desastre*. Op. cit., p. 27.

⁵⁵ *Idem*, p. 23.

absolutamente otro que aguarda en el filo amenazante de los cuernos de la víctima– sino que ese *morir* cobra, también, otras formas. Así, podemos decir el toro bravo *se dirige a nuestro morir* porque en su figura habita el colapso de nuestras categorías y porque cuando contemplamos su animalidad tenemos la visión de nuestro fin.

Digamos, para terminar, que los aficionados a la tauromaquia suelen pensar que el toro bravo paradigmático es el toro de color negro zaino, el toro cuyo pelaje presenta la más oscura tonalidad del negro. La oscuridad impenetrable de la víctima ofrece, por decirlo así, la imagen de la noche, de eso que, como escribe la misma Yébenes, “acaba con cuanto existe, borra los perfiles todos de las cosas y las disuelve en la más pura nada”⁵⁶. La víctima sacrificial de la tauromaquia se inscribe en esa negrura, en esa oscuridad disolvente. Por alguna razón, en el mundo taurófilo, se piensa que el toro negro es más bravo y peligroso. Así, el toro paradigmático es ese toro que parece venir de la noche oscura, es eso que

viene de otra parte [...] y siempre está en parte distinta de donde estamos, pues no pertenece a nuestro horizonte ni se inscribe en ningún horizonte representable, de modo que lo invisible sería ‘su lugar’⁵⁷.

El toro es, en suma, figura de lo otro. Como todo otro, el toro bravo nos pone en cuestión, nos *sitúa críticamente*. Ahora bien, ¿quién es el hombre que se acerca a esa figura? ¿Qué transformaciones sufre quien se aproxima a la alteridad disolvente del *toro bravo*?

⁵⁶ Zenia Yébenes. *Figuras de lo imposible... Op. cit.*, p 187.

⁵⁷ Maurice Blanchot. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1970, p. 101.



III

EL TORERO: SACRIFICADOR, FIGURA DEL UMBRAL

*He sentido yo el horror
de ser torero*

VICENTE PASTOR

Michel Leiris es quizás uno de los pensadores que ha contribuido de manera más significativa a la formulación de aquello que podríamos llamar un *pensamiento de la fiesta brava*. Con su agudeza de etnógrafo, Leiris decía que una de las particularidades más sorprendentes del sacrificio tauromáquico es el hecho de que en él “el oficiante está constantemente amenazado de muerte”¹. En efecto, el torero –el sacrificador de la fiesta brava– no está nunca exento del fatal destino que aguarda al animal sino que, por el contrario, comparte con el toro la posibilidad extrema de devenir víctima.

Ya lo adelantábamos en el prólogo de este trabajo: a diferencia de otros ritos sacrificatorios en los que el lugar de la víctima y del sacrificador están claramente determinados, en el sacrificio tauromáquico el lugar de la víctima nunca está definitivamente dado; sólo en su consumación final podremos saber quién ha sido el que ha ocupado el tremendo lugar: si el toro o el torero. El mismo Leiris insistía en este hecho fundamental: la tauromaquia, decía, entraña un sacrificio “doblemente trágico”² en tanto que no solamente implica la inmolación del *burel* sino que implica, además, “un riesgo inmediato para la vida del sacrificante”³.

Así como en la afición a la tauromaquia podemos encontrar una particular veneración por la figura del toro bravo, es posible encontrar, a su vez, una peculiar adoración por la figura del torero, por ese hombre que está colocado *al alcance de los cuernos*. El mundo taurino no sólo *mitifica y sacraliza* a su víctima sino, también, a su

¹ Michel Leiris. *Edad de hombre. Op. cit.*, p. 74.

² Michel Leiris. *Espejo de la tauromaquia. Op. cit.*, p. 22.

³ *Ibidem*.

sacrificador; el mundo de la tauromaquia se caracteriza, así, por un culto a la figura del *espada* y a su muerte heroica. Desde el Siglo de las Luces,

la devoción por los coletas asemejaba la adoración católica por las reliquias de los santos. Así, por ejemplo, sucedió con Antonio Sánchez, *El Tato*, después de recibir una terrible cornada en la plaza de toros de Madrid. Tras amputarle la pierna ésta fue colocada en un gran frasco de alcohol y exhibida en una céntrica farmacia madrileña. Meses después la farmacia se incendió y decenas y decenas de aficionados se lanzaron entre las llamas para recobrar la reliquia⁴.

Lo que sucede hoy no es, en todo caso, muy distinto a esa adoración por los *coletas* que el siglo XVIII vio nacer. Así como los aficionados suelen beber la sangre del toro para asimilar su virtud y su fuerza, suelen también buscar el contacto físico con el torero para participar de su potencia vital: cuando el *matador* ha dado muerte al toro y da *la vuelta al ruedo*, la multitud agolpada en los *tendidos* le arroja prendas y objetos (abrigos, sombreros, bastones) en espera de que el torero los atrape en el aire, los toque y los devuelva impregnados de eso que acaba de producirse en el círculo sacrificial: el triunfo de la vida. Cuando el torero es *sacado en hombros* y paseado por las calles de la ciudad, la gente se aprieta a su alrededor, se frota con él, le toca el *traje de luces* y busca ansiosamente estrechar su mano. Con todo ello, la multitud espera recibir “la investidura vital que el héroe prodiga”⁵.

En el mundo taurino, el *matador* de toros es, entonces, objeto de adoración. Pero ¿quién es ese hombre? ¿Cómo es ese hombre que se acerca a la alteridad disolvente del toro? A lo largo de estas páginas intentaremos presentar un esbozo de algunos de sus rasgos característicos.

La posición o el lugar del torero

El torero es un hombre que se encuentra, siempre, en la situación del dilema. La palabra *dilema*, en una antigua acepción, significaba aproximadamente lo mismo que la expresión

⁴ Juan Prieto. “Los *bestiaros* de Henry de Montherlant. El teatro que espanta”, *Ixtus. Dios y los toros. Homenaje a David Silveti*, núm 43, 2003, p. 64.

⁵ Fernando Savater citado por Juan Prieto. “Los *bestiaros* de Henry de Montherlant...”, *op. cit.*, p. 64.

syllogismus cornutus de tal manera que eran términos que solían emplearse de forma sinonímica. Este uso indiferenciado de ambas denominaciones respondía al hecho de que *estar ante un dilema* –el hecho de encontrarse ante la dificultad de un argumento dilemático– era concebido como un *estar entre dos cuernos*. El dilema “era visto como un toro que embestía, y las dos alternativas dilemáticas [eran vistas, a su vez,] como dos cuernos”⁶.

El torero, entonces, es el hombre que está emplazado en esa situación problemática, es el hombre que se halla colocado ante la presencia dilemática de la encornadura. El *matador* de toros está situado en un lugar particularmente comprometido, el oficiante del ritual tauromáquico está apostado en un lugar, de suyo, *difícil*. Precisamente por ello Leiris planteaba que en el toreo todo ocurre “en los parajes azarosos de un umbral tan estrecho como el filo de una navaja”⁷. Ese estrecho umbral, ese espacio que separa el cuerpo del sacrificador del cuerpo de la víctima, es el lugar en el que, según el etnógrafo, *todo* se cifra.

En el sacrificio tauromáquico, el sacrificador se encuentra entonces en dramática y dilemática contigüidad con respecto a la víctima astada. A lo largo de la *lidia*, el *matador* está situado en el “umbral de lo irremediable”⁸, en un lugar en el cual se ofrece a sí mismo como víctima posible, en el que se entrega a la posibilidad extrema de convertirse en víctima: su propia sangre, como la de la víctima táurica, puede ser derramada sobre la superficie del *redondel* y constituirse, así, en sangre sacrificial.

Indudablemente, ésta es una de las características de las corridas de toros que suscita más fascinación: el hecho de que en ellas el *matador* se encuentre siempre *bajo amenaza*, colocado en ese lugar inusitado que el mismo Leiris definió como “el área del peligro”⁹, el territorio del riesgo.

En algunos tratados sobre tauromaquia podemos leer que, en la *lidia*, el torero ha de hallar “en el área del toro *resquicios* por dónde colocarse”¹⁰. El *matador* ha de emplazarse allí, en ese espacio *residual*, en aquello que podríamos llamar *la falla* del toro, en esa

⁶ Mauricio Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Ítaca / Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, 2000, p. 58. Además, consultar José Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994, tomo 1, entrada *dilema*, p. 890.

⁷ Michel Leiris. *El espejo de la tauromaquia*. *Op. cit.*, p. 55.

⁸ Maurice Blanchot. *Thomas el oscuro*. Valencia: Pre-textos, 1982, p. 94.

⁹ Michel Leiris. *El espejo de la tauromaquia*. *Op. cit.*, p. 4.

¹⁰ José Alameda. *Los heterodoxos del toreo*. *Op. cit.*, p. 116 (Las cursivas son mías).

región en la que amenaza la posibilidad de la herida y en la que acecha el sentimiento de inminencia del desastre. Es importante advertir, además, que se trata de un lugar en el que *aún* sigue siendo posible permanecer pero en el cual, no obstante, *sólo es posible permanecer corriendo el riesgo de la suspensión de toda permanencia*, es decir, corriendo el riesgo de morir, de ser cogido por los cuernos, atrapado por la presencia dilemática de la astamenta.

El sacrificio tauromáquico nos muestra su talante peculiar, nos enseña su rostro distintivo: pareciera ser que en él, el sacrificador –el torero– se constituye “a sí mismo y a un tiempo como ofrenda y oficiante del ritual”¹¹. En ese estrecho umbral –tan estrecho como *el filo de una navaja*– en el que el torero permanece, la distinción entre sacrificador y víctima parece diluirse, la distinción sufre una borradura. Así como en la figura del toro la categoría vida / muerte se diluye, en la figura del torero, en su posicionamiento extremo, la distinción víctima / sacrificador sucumbe.

Tal vez es justamente por ello –por situarse en esa zona de riesgo creada por la inquietante presencia del cuerno–, por lo que suele afirmarse que al torero lo anima un “espíritu de sacrificio”¹²; podemos notar claramente que esto no solamente se dice porque el torero es el oficiante que *da muerte* al toro sino, también, porque su propia vida está marcada por el signo sacrificial, porque *el elemento capital* de la tauromaquia es “el nivel de exposición del hombre en relación al animal y la duración de esa exposición”¹³.

El torero, en suma, está *expuesto*, aparece como la viva expresión de eso que Blanchot llamaba “la exposición a lo exterior”¹⁴. *Lo exterior*, en este caso, está cifrado en la figura del *toro bravo* que, con su embestida siempre imprevisible, con sus reacciones enigmáticas y fundadas en la espontaneidad del instinto, aparece como emblema del desastre, de esa catástrofe que el torero debe sortear pero, al mismo tiempo, encarar. El torero ha de situarse, así, en una zona particularmente ambigua, en un terreno en el que reina la incertidumbre y la imposibilidad de saber con un mínimo grado de certeza quién habrá de ocupar el lugar de la víctima: si el toro o el torero. Es por ello –por situarse a un

¹¹ Raymundo Mier. “Bataille: erotismo y transgresión”, *Letra S*, Suplemento de *La Jornada*, México, 4 de enero de 2001, p. 2.

¹² Manuel Chaves Nogales. *Juan Belmonte... Op. cit.*, p. 44.

¹³ Michel Leiris., *El espejo de la tauromaquia. Op. cit.*, p. 29.

¹⁴ Maurice Blanchot. *La escritura del desastre. Op. cit.*, p. 33.

palmo de distancia del desastre— que José Alameda aseveraba que en el torero habita un “golpe de alma” peculiar que denominó “disposición a la muerte”¹⁵.

Miedo, valor, serenidad

¿En qué consiste esa *disposición*?, ¿cómo es que el torero *enfrenta* la presencia dilemática de la encornadura? ¿Cómo encara esa especie de anuncio de su finitud que se hace presente en la embestida astada del *burel*?

En principio queremos decir que si el *matador* es el hombre que se coloca *al alcance de los cuernos* y es, por tanto, el hombre que se sitúa en un lugar de extrema contigüidad con respecto a su finitud, no por ello habríamos de pensar que el torero no teme llegar a su fin, que el torero es un hombre que enfrenta la muerte con indiferencia e imperturbable despreocupación. Si el *matador* de toros aparece como “el hombre en presencia de su fin”¹⁶, si el torero es el hombre que voluntariamente se coloca en un lugar en el que su propia vida está puesta en juego y entregada al devenir incierto del peligro, de ello no se deriva que el torero no tema el advenimiento de su aniquilación, que no tiemble ante la presencia de su antagonista, el toro bravo.

El torero comparte algo con el filósofo: “es alguien que tiene miedo”¹⁷. Me gustaría referir aquí un caso que ilustra nuestra aseveración, que ejemplifica nuestra idea de que el torero es un hombre que teme; referiremos entonces el caso de Silverio Pérez, el célebre torero texcocano.

Silverio Pérez es quizás uno de los más valerosos *matadores* que la historia del toreo ha dado, es eso que en el mundo de la tauromaquia suele denominarse *una figura del toreo*. No obstante, a pesar de su valentía incuestionable, a pesar de su indiscutible valor y arrojo, de él suele decirse que *toreaba con visible angustia*. En palabras del *matador* de toros David Silveti, “Silverio Pérez es uno de los toreros más valientes que ha habido [...] y uno de los toreros que más miedo pasaba”. Como podemos advertir en las palabras del

¹⁵ José Alameda. *Los heterodoxos del toreo*. *Op. cit.*, p. 90.

¹⁶ Edmundo O’Gorman. “Nuevos horizontes”, en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 345.

¹⁷ Georges Bataille citado por Maurice Blanchot. *El diálogo inconcluso*. *Op. cit.*, p. 97.

torero, en la tauromaquia miedo y valor son términos que no guardan entre sí una relación de oposición. Por el contrario, el sacrificador de este rito aparece como una figura que reúne, en su intrínseca tensión, temor y valor, angustia ante la muerte y *disposición a la muerte*.

Según narra la hija de Silverio, el día de la corrida, invariablemente, el *matador* se veía embargado por un terrible miedo: ante la inminencia del *festejo*, ante la inminencia del momento en que habría de encontrarse con el toro, Silverio se veía asaltado por un miedo indomable, por un miedo cercano al pavor. Su misma hija nos hace saber que el día de la corrida, antes de dirigirse hacia la plaza, el *matador* se recostaba sobre el piso de su habitación mientras los músculos de la totalidad de su cuerpo se veían azotados por un violento temblor; el cuerpo del *matador* se veía agitado por el estremecimiento característico del miedo.

Los aficionados que lo pudieron ver cuentan que cuando Silverio estaba en la *puerta de matadores*, antes de que empezara el *paseíllo*¹⁸ y que, con ello, diera comienzo la corrida, su miedo era realmente evidente, su temor era a todas luces visible. Se cuenta, además, que cuando Silverio esperaba en el *callejón*¹⁹ la salida del toro, *el miedo se le notaba en la cara y en las piernas*, el miedo *se le veía*. Era a tal grado notorio el verdadero terror que el torero sentía que, al verlo, uno no podía siquiera imaginar que ese hombre, roído por el pavor, se pondría delante de la cara de un toro bravo.

Pero es importante advertir que el caso de Silverio no es, de ninguna manera, un caso aislado ni se presenta, tampoco, a la manera de una situación excepcional. Por el contrario, la presencia del miedo en el toreo es un hecho ampliamente reconocido tanto por aquellos que participan en la *lidia* como por los aficionados y por quienes han orientado su esfuerzo hacia la construcción de un pensamiento sobre la fiesta brava. El léxico taurino reserva, incluso, un término especial para hacer referencia a los ataques de miedo que, a veces, azotan a ciertos toreros. Ese término es *la espantada*, una expresión a la cual se recurre para aludir a los ataques de pavor de los que suelen verse presa algunos *matadores*

¹⁸ Se le llama *puerta de matadores* a la puerta por la que los toreros entran al ruedo. En ella, los *matadores* y sus cuadrillas se reúnen y de allí mismo salen cuando *parten plaza* haciendo el *paseíllo*. Por otra parte, con el término *paseíllo* se designa al desfile o paseo que hacen todos los participantes de la *corrida* atravesando el ruedo y que se presenta como el *acto* que da comienzo a la *lidia*.

¹⁹ El *callejón* es un “pasadizo entre la valla de madera [...] que circunda el ruedo y la primera fila de asientos” (Ernest Hemingway. *Muerte en la tarde*. *Op. cit.*, p. 342).

cuando llega el momento de encontrarse con el toro. Según la definición que ofrece el *Diccionario del arte de los toros*, la *espantada* es un “desistimiento súbito ocasionado por el miedo”²⁰.

Así, el miedo de Silverio, lejos de ser un caso aislado y excepcional, aparece como una manifestación más de eso que llamaremos el *miedo torero*. Podríamos referir aquí innumerables testimonios de ese particular temor. Sin embargo, para no agobiar al lector con numerosas ejemplificaciones, sólo citaremos algunas de las expresiones de Juan Belmonte, Vicente Pastor y David Silveti, tres *matadores* de toros que han dejado el testimonio de su propio temor.

Pasemos entonces breve revista por lo que nos cuentan estos toreros. Juan Belmonte –el *matador* que en las primeras décadas del siglo XX revolucionó la tauromaquia y de quien solía decirse que toreaba “como no se podía torear” en tanto que su aproximación al toro era verdaderamente extrema– decía lo siguiente: “[e]l miedo no me ha abandonado nunca. Es siempre el mismo. Mi compañero inseparable”²¹. Por su parte, Vicente Pastor –otro valeroso y temerario *matador*–, dijo alguna vez: “lo peor es el pánico que me entra [...] el toro es más listo que los hombres”²². Además, el mismo torero apuntaba: “¡yo tengo miedo tó[do]s los días! [...] No hay uno que se vista de luces [...] que no tiemble como un azoga[d]o. El único que no tiembla [precisa Pastor] es el toro”²³. Por último, David Silveti decía que, a veces, cuando sentía “los pasos del toro y la vibración del piso” –cuando percibía la aproximación del toro a través de ese ligero temblor del suelo ocasionado por la pesada marcha del animal–, solía verse atacado por un miedo de tal intensidad que las lágrimas le brotaban.

¿Qué podemos decir de esta evidente presencia del miedo en la tauromaquia? Podemos, quizás, recurrir a Bataille, quien pensaba que el miedo es siempre *un efecto*. Para el filósofo, el miedo es uno de los efectos que “la invasión repentina de lo desconocido”²⁴ produce en el sujeto. Quien se encuentra ante lo desconocido suele temer. Vemos entonces que, para Bataille, aquello que engendra miedo es siempre del orden de lo incógnito, de

²⁰ José Carlos De Torres. *Diccionario del arte de los toros*. *Op. cit.*, p. 161.

²¹ Manuel Chaves Nogales. *Juan Belmonte...* *Op. cit.*, p. 306.

²² Vicente Pastor citado por José López Pinillos (“Parmeno”). *Lo que confiesan los toreros*. *Op. cit.*, p. 30.

²³ *Idem*, pp. 30-31.

²⁴ Georges Bataille. *La oscuridad no miente*. *Op. cit.*, p. 118.

aquello que nunca adquirirá el carácter de lo sabido, de eso que escapa a nuestra posibilidad de aprehensión y que se hurta, en última instancia, a la posibilidad del saber y del pensamiento.

Por su parte, Blanchot decía que lo desconocido es “lo que nos disuade de ser pensado”²⁵. Tanto en la formulación de Bataille como en la de Blanchot pareciera ser que lo desconocido no aparece como eso que la ciencia o la filosofía, en determinado momento, *sabrán*; para ellos, lo desconocido no es eso que se presenta como el horizonte de un saber posible, como algo que será sabido y, por tanto, reducido a lo ya conocido. En el planteamiento de ambos filósofos, lo desconocido no aparece, en suma, como eso que quedará algún día comprendido dentro del círculo del saber, sino que lo desconocido, en el sentido *fuerte* de la palabra, aparece como eso que, en definitiva, no se puede pensar, como eso que escapa a nuestro poder de aprehensión a través del ejercicio del pensamiento. Tal como sugería Friedrich Nietzsche, lo desconocido es “lo imposible de esclarecer”²⁶. Ahora bien, *eso imposible* que escapa al saber y al esclarecimiento es, en última instancia, la muerte.

Así, si el torero es un hombre que teme es porque su “profesión”, como la caracterizaba Leiris, “es el riesgo constante”²⁷, es la puesta en juego de su propia vida, la puesta en juego de sí mismo. Como hemos dicho ya, la tauromaquia consiste en la aproximación del hombre a su muerte o, en otras palabras, en la aproximación del sujeto a *lo imposible de ser esclarecido*. El toreo es una práctica en la que el hombre se coloca en un lugar de absoluta proximidad con respecto a su propia finitud ya que la tauromaquia consiste –entre otras cosas pero fundamentalmente– en generar la más temible cercanía entre el hombre y los cuernos del animal. Como pensaba el poeta Octavio Paz, en ese movimiento de aproximación al toro y a su afilada encornadura, “[el] torero se encierra en una forma que se abre hacia el riesgo de morir”²⁸. En la tauromaquia, el sacrificador *se encierra en una forma que se abre hacia la muerte*, hacia lo desconocido por excelencia, hacia lo imposible de ser sabido, de ser esclarecido.

²⁵ Maurice Blanchot. *La escritura del desastre*. *Op. cit.*, p. 13.

²⁶ Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. *Op. cit.*, p. 36.

²⁷ Michel Leiris. “La literatura considerada como una tauromaquia”, *op. cit.*, p. 17.

²⁸ Octavio Paz. “El cine filosófico de Buñuel”, en *Corriente alterna*. México: Siglo XXI, 2003, p.

Escuchemos, de nueva cuenta, a un torero en cuyas palabras podemos advertir la estrecha relación entre la tauromaquia, el miedo y el ámbito de lo desconocido. El *matador* de toros Rafael de Paula dijo alguna vez lo siguiente:

Cuando uno tiene que torear sabe que tiene que enfrentarse a un misterio, a algo *desconocido* de lo que no tiene ninguna certeza. Es como prepararse para un viaje al más allá, y eso provoca temor y desasosiego²⁹.

El toreo es una práctica en la cual el hombre se coloca en un *lugar imposible*. Como hemos visto a lo largo de este capítulo, el torero, próximo a los cuernos, está apostado en un lugar de absoluta cercanía con respecto a la muerte, a eso que el hombre no puede aprehender y que, además, no puede, en sentido estricto, experimentar. ¿A qué nos referimos con esto? Bataille decía que “[l]a muerte es en un sentido vulgar inevitable, pero en un sentido profundo, inaccesible”³⁰. Si bien la muerte es eso en lo cual estamos necesariamente *inscritos*³¹, si bien la muerte tiene la fuerza de la certeza inexorable, es, al mismo tiempo, eso que nunca se nos ofrecerá a la experiencia. Parafraseando a Blanchot podríamos decir que aquel que la experimenta *no está allí* cuando la experimenta pues todas las condiciones de posibilidad de la experiencia están canceladas³².

La idea de que la muerte aparece como lo inexperimentable por excelencia, como aquello que se sustrae al reino de la posibilidad, es una idea antigua. Sabemos que ya Epicuro había planteado esta “imposibilidad de la muerte”³³ cuando escribía lo siguiente: “[l]a muerte nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros”³⁴. La muerte aparece, así, como aquello que jamás *adviene* en tanto que, cuando llega, *no hay nadie allí* para recibirla o confrontarla; la muerte es lo imposible de experimentar, se constituye como la imposible experiencia. Por

²⁹ Rafael De Paula citado por Antonio Caballero. *A la sombra de la muerte*. *Op. cit.*, p. 38 (Las cursivas son mías).

³⁰ Georges Bataille. *La experiencia interior / Método de meditación / Post-scriptum 1953*. Madrid: Taurus, 1981, p. 79.

³¹ Cfr. Zenia Yébenes. *Figuras de lo imposible...* *Op. cit.*, p. 28.

³² Cfr. Maurice Blanchot. *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros, 2002, p. 40.

³³ Jacques Derrida. *Aporías. Morir — esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 120.

³⁴ Epicuro. “Epicuro a Meneceo: gozarse”, en Diógenes Laercio. *Epicuro*. México: Porrúa, 2000, p. 278.

ello mismo la muerte es “siempre impropia”³⁵. Si sabemos algo de la muerte es sólo esto: que ella no puede constituirse en objeto de ninguna experiencia, que ella no puede ser *vivenciada* en tanto que su arribo es la aniquilación del sujeto y, al mismo tiempo, la aniquilación de la posibilidad de la experiencia.

Pero cabe preguntarnos: ¿cómo podemos pensar ese lugar imposible en el que el torero se coloca?, ¿cómo podemos pensar ese lugar de extrema cercanía de la muerte? La muerte, decía Bataille, está siempre

proponiendo el salto, la potencia de unirse a algo desconocido perfectamente negro, que verdaderamente nunca será conocido, y cuya seducción [...] está hecha de que nunca tendrá nada, ni la más pequeña parcela de algo conocido³⁶.

Podríamos plantear entonces que, en la tauromaquia, el *matador* se coloca en los *linderos* de lo incognoscible, en las inmediaciones de aquello que se escamotea a toda apropiación y que se presenta como el límite infranqueable del conocimiento. Cuando el *matador* torea “dejándose rozar el bordado por los pitones”³⁷, cuando el filo punzante del cuerno del animal acaricia el *traje de luces*, el torero entra en relación con aquello *desconocido* que nunca, bajo ninguna circunstancia, adquirirá el carácter de lo sabido, de lo conocido. El torero entra en contacto, así, con una alteridad radical, con aquello *absolutamente otro* que lo rodea: con la muerte que anida en los afilados *pitones* del toro y que se esconde en la embestida imprevisible del animal.

Como decíamos unas páginas más arriba, el torero es un hombre que teme morir. El sacrificador está embargado por el miedo a lo desconocido, por el temor de devenir víctima. ¿Qué pasa, pues, con ese *miedo torero*? Blanchot pensaba que el miedo nos hace salir de nosotros mismos, que nos hace ser “arrojados fuera”³⁸ en tanto que, a través de él, “experimentamos [...] lo que está enteramente fuera de nosotros y es distinto a nosotros: lo Externo en sí”³⁹.

Tal como señalábamos en el capítulo anterior, el toro es una figura de lo otro, del afuera, de una alteridad que nos hace salir de nosotros mismos en tanto que se presenta,

³⁵ Maurice Blanchot. *La escritura del desastre*. Op. cit., pp. 29-30.

³⁶ Georges Bataille. *El culpable*. Op. cit., p. 62.

³⁷ José Alameda. *Los heterodoxos del toreo*. Op. cit., p. 136.

³⁸ Maurice Blanchot. *El diálogo inconcluso*. Op. cit., p. 97.

³⁹ *Ibidem*.

como toda otredad, como la imagen de nuestra muerte. El toro es, decíamos, eso externo que nos pone en cuestión, eso que tememos y que nos *sitúa críticamente*. ¿Cómo se acerca el *matador* a esa exterioridad, a esa alteridad disolvente? La única manera de acercarse a la alteridad disolvente del toro es, por decirlo de alguna manera, perdiéndose, asistiendo a una pérdida de sí mismo y ¿qué es el miedo sino, precisamente, una pérdida de sí?

Ahora bien, decíamos más arriba que, en el toreo, miedo y valor no aparecen como términos que guarden entre sí una relación de oposición. Decíamos que, por el contrario, la figura del torero reúne –en su tensión intrínseca, problemática y contradictoria– tanto la angustia frente a la muerte como la serenidad ante la adversidad y la finitud. Así, si sólo planteáramos que el *matador* de toros es *un hombre que teme*, un hombre corroído por el espantoso miedo y por la angustia que le produce la posibilidad de convertirse en víctima, estaríamos cometiendo un error pues estaríamos desoyendo la dimensión del valor, sin duda alguna otro de los rasgos característicos del torero.

Figurémonos la siguiente estampa: un hombre con vistoso traje de luces permanece con las plantas de los pies casi imposiblemente fijadas a la arena al tiempo que un toro, provocado por el movimiento que el hombre le imprime al rojo trapo de la *muleta*, pasa con la cornamenta a escasos centímetros de su vientre. Esta imagen es, desde luego, *extrema*. En un gesto indudablemente valeroso, el torero *permanece* con los pies firmemente asentados en el ruedo mientras el toro le rodea en peligrosa cercanía. Esta estampa podría llevar como rótulo aquello que escribía Edmundo O’Gorman cuando exponía su perspectiva del toreo diciendo lo siguiente:

clavados los pies en la arena y fija la mirada en la inminencia de su fin, [el *matador*] debe afrontar con firme resolución [la embestida del animal]⁴⁰.

Como pensaban Paz y el mismo O’Gorman, el *diestro* es el hombre que con miedo o sin él “debe afrontar la embestida”⁴¹. El *matador* sólo se constituye como tal en tanto hombre valeroso, en tanto hombre capaz de hacer frente a la acometida del *bicho*, capaz de colocarse en la *jurisdicción* del toro, en ese espacio que aparece como un lugar del *no-poder*, lugar en el cual *el poder del hombre cesa*. El *matador* es, así, necesariamente

⁴⁰ Edmundo O’Gorman. “Nuevos horizontes”, *op. cit.*, p. 345.

⁴¹ Octavio Paz. “El cine filosófico de Buñuel”, *op. cit.*, p. 116.

valiente. El hombre está apostado en un espacio de riesgo y ha de valerse de su astucia, de su valor y de su sagacidad tanto para permanecer *allí* como para evitar, al mismo tiempo, la *cornada*, para evitar que su cuerpo sea herido, penetrado por los cuernos.

Vemos entonces que el *matador* sólo se constituye como tal en tanto hombre que soporta la insoportable inminencia de su fin. El torero se caracteriza por este *permanecer* al alcance de los cuernos, por este *ponerse delante de la cara del toro* y, por ello mismo, el *espada* es, desde un comienzo, figura del valor.

El valor del torero difiere del simple *arroyo* y se configura, más bien, como aquello que un rejoneador del siglo XVII denominó, en sus *Reglas para torear*, la “quietud de ánimo”⁴². La valentía del torero no radica entonces en el gesto temerario o irreflexivo sino en la serenidad con la que se encara a la adversidad; el valor del *matador* reside en esa *quietud de ánimo* que el rejoneador elogiaba. No resulta extraño que muchos de quienes han orientado sus esfuerzos hacia un pensamiento de la fiesta brava, hayan coincidido al sugerir una cercanía entre la figura del torero y el estoicismo. Podríamos tal vez pensar que si algo se le exige al sacrificador de la fiesta brava es eso que Séneca solía llamar la *tranquilidad del alma*; el torero se caracteriza por eso mismo que Séneca quería: por un “asentamiento”⁴³ del ánimo.

No han sido pocos aquellos que, desde distintas perspectivas y desde distintos territorios del pensamiento, han arribado a la idea de que es posible establecer un vértice o al menos un punto de encuentro entre el *matador* de toros y el estoicismo antiguo. Así, Bergamín no titubeaba al afirmar que en el torero está presente aquello que él mismo llamó “un fundamento de estoicismo”⁴⁴. Además, el escritor no dudó en calificar el suicidio del torero Juan Belmonte como un gesto senequista⁴⁵. Por su parte, algunos filósofos han llegado a la misma idea de Bergamín. Víctor Gómez Pin ha planteado que es posible formular una cercanía entre la figura del torero y el estoicismo antiguo en tanto que, desde su perspectiva, el *matador* de toros se caracteriza, tal y como quería el estoicismo, por su

⁴² Enríquez citado por Juan Luis Castellano. “Fiestas reales y toros”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Actas del Congreso Internacional celebrado en Sevilla del 26 de noviembre al 1 de diciembre de 2001*. Sevilla: Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla / Universidad de Sevilla / Fundación de Estudios Taurinos, 2003, p. 202.

⁴³ Séneca. “De la tranquilidad del alma”, en *De la brevedad de la vida... Op. cit.*, p. 141.

⁴⁴ José Bergamín. “La estatua de Don Tancredo”, en *El arte de birlibirloque / La estatua de Don Tancredo / El mundo por montera*. Madrid: Cruz del Sur, 1961, p. 87.

⁴⁵ Cfr. José Bergamín. *La claridad del toreo. Op. cit.*, p. 118.

*entereza ante la muerte*⁴⁶. Por último, el también filósofo Francis Wolff ha señalado que el torero presenta cierto “parecido al sabio estoico”⁴⁷.

Pensemos en el infortunado *matador* de toros Francisco Rivera “Paquirri” que murió tras recibir una *cornada*. Se sabe que inmediatamente después de haber sido *empitonado*, “Paquirri” fue trasladado a la enfermería de la plaza; los médicos, al ver la gravedad de la herida ante la que se encontraban –al advertir que el cuerpo que se les entregaba estaba fatalmente tocado– se pusieron visiblemente nerviosos. El torero, conciente de la seriedad de la herida y del nerviosismo de los médicos, les decía con admirable sosiego: “ustedes tranquilos, el herido soy yo”. En la sobrecogedora frase del *matador* podemos notar esa “serenidad en medio de la tempestad”⁴⁸ de la que hablaba Séneca en *De la tranquilidad del alma*. El torero, ante la inminencia de su fin, ante la más temida de las *tempestades*, permanece sereno y ejerce sobre sí cierto *dominio*. Así, si Séneca quería que el hombre, ante toda adversidad y todo mal, se mantuviese sereno y lograra *la inamovilidad del sabio*, quizás podríamos atrevernos a decir que la figura del *matador* de toros (cuya característica más notable es quizás su serenidad frente a todos los accidentes de la *lidia*⁴⁹) aparece como una suerte de encarnación contemporánea de ese antiguo deseo senequista.

En un célebre discurso sobre la finitud del hombre Séneca planteaba lo siguiente: “el sabio no vacilará en ir a la muerte con paso seguro”⁵⁰. Para el filósofo estoico –como para Sócrates– la sabiduría guardaba una relación intrínseca con la serenidad frente a la muerte. Para Séneca, el hombre sabio no sólo había de permanecer sereno a la hora misma de su muerte sino que había de aguardar con ánimo apaciguado la siempre incierta hora de su fin, el sabio había de hacer eso que muchos siglos después pediría Martin Heidegger: tenía que *aguantarse* la muerte en su absoluta inminencia⁵¹, tenía que soportar esa

⁴⁶ Cfr. Víctor Gómez Pin. “El cuerpo del torero”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad...* *Op. cit.* 694.

⁴⁷ Francis Wolff. “¡Torero! ¡Torero!”. La ética del torero y sus diez mandamientos”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Op. cit.*, p. 776.

⁴⁸ Séneca. “De la tranquilidad del alma”, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁹ Tal como señala Wolff, la serenidad del torero no es sólo serenidad ante la muerte sino frente a “todos los accidentes del espectáculo, frente a la lluvia, al viento, a los extraños del toro, a las manifestaciones del público” (“¡Torero! ¡Torero!...”, *op. cit.*, p. 776).

⁵⁰ Séneca. “De la brevedad de la vida”, *op. cit.*, p. 41.

⁵¹ Cfr. Martin Heidegger. “§ 53. Proyección existencial de un ‘ser relativamente a la muerte’ propio”, en *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 285.

“inminencia de la muerte *en todo momento*”⁵². Vemos entonces que hay algo que emparenta al sabio y al torero; sabio y *matador* parecen encontrar un lugar común. Si el sabio se enfrenta a la muerte con sosegado ánimo, el *matador* de toros “tiene pies de plomo”⁵³ para avanzar hacia ella y no duda en arrimársele, no vacila en *citarla*. Sabio y torero se presentan, así, como figuras de la serenidad ante la inminencia del fin.

Ahora bien, en nuestro breve recorrido por algunas de las particularidades del torero hemos visto que el *matador*, como el toro, es una figura particularmente ambigua, es una figura del umbral en tanto que reúne términos comúnmente pensados como opuestos o contradictorios. Así, a lo largo de este capítulo hemos intentado plantear que si el torero es un hombre que teme morir es, a su vez, un hombre que muestra eso que Bataille llamaba “la alegría frente a la muerte”⁵⁴. El *matador* de toros, si bien está siempre acompañado por un profundo temor, muestra, al mismo tiempo, “el feliz desprecio de aquel que ‘baila con el tiempo que lo mata’”⁵⁵. Pareciera ser que el *dictum* senequista “[d]espreciad la muerte”⁵⁶ encuentra una manifestación contemporánea en la figura del torero, en el sacrificador de la fiesta brava.

El erotismo

Hemos dicho que el torero *tiene pies de plomo* para acercarse a la muerte, que no huye de aquello que teme sino que, por el contrario, se *arrima* al objeto de su temor, *cita* a la muerte, la convoca al provocar la embestida del toro con su propio cuerpo y con el movimiento desafiante del *capote* o la *muleta*. Pero podemos preguntarnos ¿cómo *cita* el *matador* al toro?, ¿cómo convoca el torero a esa muerte que acecha en la embestida del animal? ¿Cómo se configura, en suma, el cuerpo del sacrificador, ese cuerpo que se caracteriza por estar emplazado en un lugar especialmente problemático?

⁵² Jaques Derrida. *Aporías...* *Op. cit.*, p. 20 (Las cursivas son mías).

⁵³ José Bergamín. *La claridad del toreo*. *Op. cit.*, p. 13.

⁵⁴ Georges Bataille. “La práctica de la alegría frente a la muerte”, en Geroges Bataille, Roger Callois, Pierre Klossowski, *et. al. Acéphale*. *Op. cit.*, p. 165.

⁵⁵ *Idem*, pp. 165-166.

⁵⁶ Séneca. “De la providencia”, en *De la brevedad de la vida...* *Op. cit.*, p. 85.

La muerte, escondida en los afilados *pitones* del *burel*, es convocada por el seductor movimiento del torero. Del cuerpo del *matador* de toros emana un extraño “poder de seducción”⁵⁷: con movimientos particularmente voluptuosos, el hombre *cita* al toro, lo convoca al encuentro a través de suaves ondulaciones de la cadera, con contoneos acompasados de los hombros y las piernas, con la sonrisa y la mirada abiertamente seductoras y provocativas. El torero convoca a la muerte a través de un complejo *despliegue erótico*, a través de una puesta en escena de un cuerpo erotizado y erotizante. Pareciera ser que muerte y erotismo encuentran en la tauromaquia el lugar preciso de su reunión.

El toreo es, desde luego, un “evento erótico”⁵⁸. Todo aquel que haya asistido a una corrida de toros seguramente habrá reparado en esa presencia palmaria del erotismo, en esa especie de exuberancia erótica en la que la fiesta brava está envuelta. Esta misma evidencia, esta certera presencia del erotismo en la tauromaquia, llevó a Tomás Pérez Turrent a calificar el toreo como “privilegiado momento erótico”⁵⁹ y llevó a Fuentes a escribir lo siguiente:

¿Dónde, sino en la plaza de toros, puede el hombre adoptar poses tan sexualmente provocativas? La desfachatez llamativa del traje de luces, las taleguillas apretadas, el alarde de los atributos sexuales, las nalgas paradas, los testículos apretados bajo la tela, el andar obviamente seductor y autoapreciativo; la lujuria de la sensación y la sangre. La corrida [afirma el escritor] autoriza esta increíble arrogancia y exhibicionismo sexuales⁶⁰.

La figura del *matador* es, manifiestamente, una figura erótica. Es difícil pasar desapercibido el carácter erótico de su comportamiento, de la constitución de su cuerpo y de la configuración misma de sus movimientos, de su porte, de su andar y de su emplazamiento. Con sólo observar al torero revestido de la elegancia luminiscente del *traje de luces* podemos notar esa exacerbación del cuerpo tan característica de la fiesta brava, esa especie de preeminencia de la corporalidad erotizada en la que la tauromaquia se desenvuelve. El *terno*⁶¹ es extremadamente ceñido, resalta las formas del cuerpo, destaca

⁵⁷ Maurice Blanchot. *La amistad*. *Op. cit.*, p. 137.

⁵⁸ Carlos Fuentes. “La virgen y el toro”, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁹ Tomás Pérez Turrent. “Toros y cine”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana*. *Op. cit.*, p. 84.

⁶⁰ Carlos Fuentes. “La virgen y el toro”, *op. cit.*, p. 24.

⁶¹ La palabra *terno* es sinónima de *traje de luces*.

las curvas de las nalgas, el bulto de la zona genital, la forma de las piernas y de las pantorrillas, la estrechez de la cintura: el *terno* se ciñe justamente al cuerpo del *matador* y lo expone en su figura, lo exhibe bruscamente en su esbelta firmeza. El *traje de luces* está claramente diseñado para ese exhibicionismo erótico que refería Fuentes y que caracteriza, indiscutiblemente, al sacrificador de la tauromaquia.

Es importante advertir que el cuerpo del torero encarna, además, los atributos de un erotismo ambiguo en el que los rasgos de lo femenino y lo masculino parecen confundirse, mezclarse. Podríamos quizás decir que el *matador*, como el dios griego Eros, posee los dos sexos; en su cuerpo, lo femenino y lo masculino se reúnen, encuentran un lugar común de realización. El cuerpo del *matador* de toros es claramente andrógino, se constituye a la manera de un punto de encuentro entre cierta feminidad y cierta masculinidad.

El *matador* suele aparecer a la manera de un personaje donjuanesco, se cree que su frecuente contacto con el toro lo convierte en una figura dotada de una particular potencia sexual; es precisamente por ello por lo que la tradición ha emparentado “tauromaquia y galantería”⁶². Pero como hemos dicho ya, el torero reúne los atributos de una intensa virilidad al mismo tiempo que los atributos de una honda femineidad. El *traje de luces* pareciera estar precisamente diseñado para esta ambigüedad sexual. Las ceñidas vestiduras del *matador* resaltan la redondez de las nalgas al mismo tiempo que exhiben ostentosamente el volumen de los genitales. El *terno* se ajusta al menudo talle del torero al mismo tiempo que la anchura de su espada es realzada por las soberbias hombreras de la *chaquetilla*. El *traje de luces* colabora notablemente con la indeterminación sexual de la figura del *matador*, con esa especie de sexualidad irresuelta que caracteriza a la figura del torero.

El torero, entonces, se acerca a la alteridad disolvente del toro a través de un despliegue erótico de su propio cuerpo, a través de una puesta en escena de un erotismo ambiguo y de un cuerpo erotizado y erotizante.

Podríamos finalmente decir que el torero es figura de una femenina virilidad o de una masculina femineidad, que el *matador* de toros es figura de un erotismo del umbral, de un erotismo indefinible, vago e impreciso. En el cuerpo mismo del sacrificador de la fiesta brava la aparente dicotomía femenino / masculino se rompe, se quebranta, se disuelve; la

⁶² De Montherlant. *Los bestiaros*. *Op. cit.*, p. 88.

distinción sufre, de nueva cuenta, una borradura y se deja entrever una región de indeterminación, de posibilidades de encuentro y copresencia de la femineidad y la masculinidad.

Cuerpo bello, cuerpo lacerado

En el cuerpo del torero anidan otras ambigüedades, en el sacrificador de la tauromaquia sucumben otras distinciones: el cuerpo del *matador* de toros aparece como cuerpo bello (como cuerpo que se hace figura y en el cual se afirman determinados valores estéticos) pero se presenta, al mismo tiempo, como cuerpo lacerado, lastimado. Si el toro es siempre “sombra armada”⁶³, aquel que se le acerca está forzosamente colocado en un lugar en el cual reina la posibilidad de ser penetrado por el filo punzante de la encornadura. El cuerpo del sacrificador está cabalmente abierto a la inminencia de la *cornada* o del golpe, abierto, en última instancia, a su propia dilapidación, a su propia pérdida.

Es verdaderamente difícil encontrar un torero que no haya pasado, al menos una vez en su vida, por el trance de la herida. En cuanto cuerpo que se aproxima al toro, el cuerpo del torero es siempre superficie penetrable. La *cornada* es tan frecuente que el argot taurino reserva una expresión para describir a esos toreros que a lo largo de su vida han sufrido numerosas *cornadas*. Así, del *matador* que ha sido muchas veces alcanzado por la fuerza punzante de los cuernos se dice que su cuerpo está *cosido a cornadas*.

El cuerpo del torero es un *cuerpo marcado*, un cuerpo *inscrito* por la firme y afilada pluma de los cuernos. Si, como vimos, el ruedo de la plaza de toros aparece a la manera de una *superficie de inscripción*, el cuerpo del torero aparece, a su vez, como un espacio de dramática escritura, como una superficie dispuesta a recibir sobre sí una terrible caligrafía⁶⁴. En el cuerpo del *matador* de toros perduran tremendas inscripciones: las *cornadas* dejan allí su huella de suturas y cicatrices, los golpes dejan sobre la piel su violáceo sello.

⁶³ Rafael Alberti. “Verte y no verte”, en *Antología poética*. Buenos Aires: Losada, 1998, p. 161.

⁶⁴ La piel del toro, desde luego, es también el espacio de terribles inscripciones.

Luis Spota, en su novela *Más cornadas da el hambre*, sugería, como nosotros, que el cuerpo del *matador* de toros es siempre cuerpo marcado: en el cuerpo del torero, decía el escritor, hay siempre “manchas de sangre molida bajo la piel; huellas, crónica elocuente, de su lucha con el toro”⁶⁵. Sobre el cuerpo del *matador* está inscrita, así, *la más elocuente crónica* de las corridas en las que ha participado. Podríamos decir que el cuerpo del sacrificador de toros lleva sobre sí *la firma* de la víctima; el cuerpo del torero es el lugar de cierto estigma, el lugar de cierta marca.

Ahora bien, entre los aficionados a la tauromaquia podemos encontrar una verdadera fascinación por las heridas del *matador*; en el mundo taurino la *cornada* parece ser objeto de una peculiar atención. Quisiéramos referir un ilustrativo ejemplo. En algunas plazas de toros suele distribuirse un *programa* impreso que contiene información de la corrida del día (datos generales de los toreros, de los toros y de la ganadería) y crónicas de lo acontecido en el *festejo* anterior. Ahora bien, cuando un torero ha sido *corneado*, en dicha publicación suelen aparecer fotografías de la lesión, imágenes amplificadas de la herida sobre las cuales se marcan líneas que pretenden constituirse como un *esquema*, como una especie de representación gráfica de la *trayectoria* del cuerno en el interior del cuerpo del *matador*. Además, en el *programa* se reproducen entrevistas con los médicos en las que se detallan las características de la herida, su profundidad, su gravedad y las expectativas de la recuperación. Pero podemos preguntarnos: ¿a qué se debe esta insistencia?, ¿a qué se debe esta exhibición gráfica y pormenorizada de la herida? ¿Se trata sólo de un mórbido interés? Quizás sea algo más que eso. ¿A qué responde, pues, este deseo de descifrar la trayectoria precisa del cuerno en el interior del cuerpo del hombre?

Pensamos que ese deseo de desciframiento, ese querer saber cuál ha sido el itinerario preciso del cuerno en las entrañas del torero, responde a un querer saber qué pasa con el contacto entre lo mismo y lo radicalmente otro, qué sucede en esa infiltración de lo extraño en lo mismo. Tal como ha apuntado Yébenes, toda herida entraña “la disolución de la distinción [...] entre interior y exterior”⁶⁶. El cuerpo herido es siempre un cuerpo abierto, un cuerpo penetrado por algo *otro*, por algo del orden de la exterioridad. La fascinación que suscita la herida es, entonces, análoga a la fascinación que suscita el contacto entre lo

⁶⁵ Luis Spota. *Más cornadas da el hambre*. México: Grijalbo, 1986, p. 61.

⁶⁶ Zenia Yébenes. *Figuras de lo imposible... Op. cit.*, p. 137.

mismo y lo otro, la mezcla entre lo íntimo y lo externo, entre el cuerpo y la exterioridad. Así, en el cuerpo herido del torero, la distinción entre lo mismo y lo otro parece, de nuevo, diluirse. La herida en el cuerpo del *matador* muestra una región de copresencia de lo mismo y lo otro; el cuerpo del torero es el lugar del desvanecimiento de la distinción. Quizás es precisamente de allí de donde proviene ese deseo de los aficionados por descifrar la trayectoria del cuerno, por penetrar en los misterios de la herida.

*

A la luz de nuestro recorrido por algunos de los rasgos característicos del torero hemos visto que el *matador*, en tanto que *pisa los terrenos del toro*, se entrega a la posibilidad de devenir víctima. Así, hemos planteado que, en ese posicionamiento extremo del torero, la distinción víctima / sacrificador se diluye.

Vimos, también, que si el torero es un hombre que teme morir es, al mismo tiempo, un hombre de *la alegría frente a la muerte*, que la figura del *matador* es, a un mismo tiempo, figura del temor y de la serenidad.

Además, a lo largo de este capítulo vimos que el cuerpo del *diestro* aparece como el lugar del colapso de una serie de distinciones: en el cuerpo mismo del *matador* la categoría masculino / femenino se quebranta y su disolución da paso a la conformación de un erotismo del umbral en el que lo femenino y lo masculino encuentran un lugar común de realización.

En el cuerpo del torero se diluye, también, la distinción entre lo íntimo y lo externo, pues en tanto cuerpo herido el cuerpo del torero aparece como superficie de la penetración de lo otro en lo mismo.

Además vimos que en el toreo se da, a un mismo tiempo, “el apogeo del cuerpo y la pérdida del cuerpo”⁶⁷, que la tauromaquia da lugar tanto a una exuberancia del cuerpo como a su anulación. A lo largo de estas páginas hemos planteado que el toreo está sumergido en una “atmósfera erótica”⁶⁸ peculiar, que el cuerpo del torero aparece como una

⁶⁷ Octavio Paz citado por Raymundo Mier. “Bataille: erotismo y transgresión”, *op. cit.*, p. 1.

⁶⁸ Michel Leiris. *Espejo de la tauromaquia*. *Op. cit.*, p. 38.

especie de cuerpo pródigo en tanto cuerpo del exceso erótico. Pero vimos que la fiesta brava da lugar, también, a *la pérdida del cuerpo* pues el *matador* de toros está colocado en un lugar en el cual ofrece su propia corporalidad a la dilapidación.

En la figura del *matador* de toros sucumben, entonces, ciertas categorías o distinciones: sacrificador / víctima, miedo / valor, angustia / serenidad, masculino / femenino, interioridad / exterioridad, cuerpo bello / cuerpo lacerado, son todas ellas distinciones que encuentran en la figura del torero el lugar de su desvanecimiento. Así, al acercarse a la alteridad disolvente del toro bravo, el hombre sufre una serie de transformaciones y se convierte en figura del umbral, de lo indecيدido.

Ahora bien, a lo largo de este trabajo hemos pasado breve revista por eso que hemos denominado *los elementos del sacrificio tauromáquico*: posamos nuestra mirada sobre las cualidades del espacio sacrificatorio, de la víctima y del sacrificador. Nos toca, ahora, dedicar las páginas que siguen a una reflexión general en torno al tema del sacrificio.



IV
NOTAS
SOBRE EL SACRIFICIO

... la muerte está muy cerca

SÉNECA

Michel Leiris pensaba que *lo esencial* en una corrida de toros no es, en última instancia, que *sea buena*, es decir, que procure una experiencia estética *enriquecedora* o que se haga sentir en ella la presencia conmovedora del *arte* y de la *perfección* técnica. En todo caso, decía Leiris con su afinada mirada de etnógrafo, lo realmente importante en una corrida es *el elemento de sacrificio* que contiene, el conjunto de “gestos estrictos llevados a cabo a dos dedos de la muerte y para dar muerte”¹. La tauromaquia, pensamos con Leiris, exige una reflexión que dé cuenta de su carácter sacrificial, una reflexión que coloque en el centro de la discusión la pregunta por el sacrificio.

El desprecio por el sacrificio

Nos atreveremos a decir que la pregunta por el sacrificio no ha corrido con buena suerte a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. Es difícil, por supuesto, hacer este tipo de aseveraciones pues cuando las hacemos nos invaden las dudas, irrumpe la certeza de que no hemos leído lo suficiente como para sostener juicios de esa índole. Sin embargo, podríamos insistir y aventurarnos a decir que desde los albores mismos de la filosofía es al menos *frecuente* encontrarnos con una especie de desprecio por el sacrificio, con una condena o desaprobación del acto sacrificial. Desde sus más tempranas formulaciones, la filosofía se ha *desmarcado* del sacrificio y lo ha presentado como un acto que habría de ser extirpado

¹ Michel Leiris. *Edad de hombre. Op. cit.*, p. 79.

de las prácticas sociales, como un acto reprobable al cual habría que renunciar. Referiremos sólo algunos ejemplos.

Según nos hace saber Jámblico, Pitágoras, en una serie de discursos pronunciados en Crotona, había condenado el sacrificio argumentando que no se debe “pretender honrar a la divinidad con asesinatos ni muertes”²; aparentemente, para Pitágoras, el derramamiento de sangre sacrificial era un gesto desmedido que debía evitarse y suplirse por gestos culturales medidos y ascéticos. Así, Pitágoras exhortaba a los habitantes de Crotona a no derramar sangre sacrificial sobre los altares, a desterrar el sacrificio sangriento de sus prácticas religiosas. No obstante, a pesar de que era conocida la aversión que, se dice, sentía Pitágoras por los sacrificios, cundían rumores de que él mismo, al descubrir el célebre teorema, había ofrecido un buen número de bueyes en sacrificio a manera de agradecimiento a las Musas³. Mucho tiempo después, Cicerón intentaría “salvar” a Pitágoras de tal “acusación” sugiriendo que sólo se trataba de un rumor ya que era por todos sabido que “aquél [Pitágoras] no quería sacrificar víctimas a Apolo en Delos, para no manchar con sangre el altar”⁴.

Pero no fue sólo Pitágoras quien consideraba que la ejecución sacrificial era una práctica reprobable. Heráclito de Éfeso veía en el sacrificio una aberración, un atentado contra la lógica, una tonta superstición. Sabemos por Aristócrito que el filósofo oscuro, censurando a aquellos que ofrecían víctimas sacrificiales a los dioses, profirió alguna vez las siguientes palabras:

en vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el fango se limpiara con fango: parecería haber enloquecido si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra⁵.

Como podemos observar, Heráclito desaprobaba los ritos sacrificiales de purificación o de expiación. Podríamos decir que el filósofo de Éfeso veía en la purificación a través del

² Jámblico citado en “Pitágoras y los primeros pitagóricos”, en *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Barcelona: Gredos, 2003, p. 124.

³ Cfr. Diógenes Laercio citado en “Pitágoras y los primeros pitagóricos”, *op. cit.*, p. 131.

⁴ Cicerón citado en “Pitágoras y los primeros pitagóricos”, *op. cit.*, p. 132.

⁵ Heráclito citado en “Heráclito”, en *Los filósofos presocráticos. Op. cit.*, p. 244. Consultar también Rodolfo Mondolfo. “Fragmentos”, en *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI, 2004, p. 31.

sacrificio sangriento un atentado contra la lógica, una aporía irresoluble –una extraña mezcla entre lo puro y lo impuro– que sólo un desquiciado podría justificar y aceptar.

Mencionemos, por último, a Tito Lucrecio Caro, el epicúreo que compartía con Pitágoras y con Heráclito su profunda aversión hacia los sacrificios. En su *De rerum naturae* afirmaba sin ambages que aquel que inmola víctimas sacrificales es nada menos que un “criminal ansiado”⁶. Lucrecio consideraba que el acto sacrificial no era más que el nefasto resultado del fanatismo religioso, un cruel acto que deriva de un error: de la creencia en que los dioses escuchan las súplicas de los hombres. Recordemos que, para el filósofo, los dioses están lejos del mundo:

la naturaleza de los dioses
debe gozar por sí con paz profunda
de la inmortalidad; de los sucesos
humanos apartados y distantes;
sin dolor, sin peligro, enriquecidos
por sí mismos, en nada dependientes
de nosotros: ni acciones virtuosas
ni el enojo ni la cólera los mueven⁷.

Así, para Lucrecio, si los dioses están alejados del mundo de los hombres, el sacrificio no tiene razón de ser. Los dioses, gozando de su profunda paz, ocupados, en todo caso, en sí mismos y en nada preocupados por las cosas que suceden en nuestro mundo, no recibirían la víctima que el hombre les ofrece en sacrificio. Para Lucrecio, el acto sacrificial implica una aberración: la de pensar que los dioses pueden ser *movidos* por los actos de los hombres, la de creer que los dioses pueden ser *manipulados*. Para el filósofo epicúreo, aquel que baña “con copiosa sangre [...] los altares”⁸ no se entrega más que a un acto vano pues los dioses, pensaba el filósofo, están lejos de este mundo y nada harán por aquel que, a través de la inmolación de una víctima, les pide algo.

En fin, vemos que, por distintos motivos, algunos filósofos de la antigüedad condenaron el acto sacrificial. Ya sea porque pensaban que el sacrificio es un acto de desmesura –como juzgaba Pitágoras–, ya sea porque lo consideraban como un atentado

⁶ Tito Lucrecio Caro. *De la naturaleza. Op. cit.*, p 57.

⁷ *Idem*, p. 56.

⁸ *Idem*, p. 149.

contra la lógica –como sugería Heráclito– o como un acto cruel y vano –según Lucrecio–, los filósofos, con frecuencia, mostraron cierto desprecio por el sacrificio.

El tema del sacrificio, de cualquier manera, no corrió con buena suerte. Hasta donde tenemos noticia, no ha sido sino hasta hace poco tiempo que la filosofía ha posado su atención sobre el tema del sacrificio sin el peso de la condena. Objeto de desprecio o de exclusión, el sacrificio no se constituyó en interrogante filosófica sino hasta la llegada de Bataille a la escena de la filosofía⁹.

La pregunta por el sacrificio

La pregunta por el sacrificio ha encontrado en el pensamiento de Bataille un desarrollo sin precedentes en el ámbito de la filosofía. Podríamos atrevernos a decir que, antes de la obra de Bataille, la interrogación por la experiencia sacrificial había sido, salvo algunas excepciones, excluida del pensamiento filosófico. Frente a esta exclusión, Bataille volverá una y otra vez a cuestionarse por el sentido profundo del sacrificio. En los tres volúmenes que conforman la *Summa ateológica* (*La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche*), en *Teoría de la religión*, en *La parte maldita*, en *El erotismo*, en *Lo imposible*, en *Lascaux o el nacimiento del arte*, entre otros muchos textos, aparecen, diseminados, algunos de sus planteamientos en torno al acto sacrificial. Esta dispersión –carácter absolutamente constitutivo de la obra de Bataille– nos hace pensar en su indisoluble y persistente interrogación por el tema. Casi la totalidad de su obra se ve atravesada por este inagotable deseo de desentrañar los rasgos constitutivos de la experiencia sacrificial. El mismo Blanchot había dicho que el sacrificio aparece nada menos que como una “noción obsesiva para Georges Bataille”¹⁰. Así, si la filosofía había apartado su atención del

⁹ Hay que decir que, antes de la obra de Bataille, el tema del sacrificio fue brevemente abordado por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* y por Van der Leeuw en su *Fenomenología de la religión*. No obstante, lo que nosotros queremos decir es que fue en la obra de Bataille que por vez primera el tema del sacrificio apareció colocado en un *lugar central*.

Así, hasta la llegada de Bataille a la escena de la filosofía, el exhorto socrático a pensar en las características del sacrificio había permanecido deoído. Bataille inaugura un camino que recoge, pensamos nosotros, esa exigencia socrática desoída y que impactará en las trayectorias reflexivas de filósofos posteriores tales como Blanchot o Derrida que abordarán el tema inspirándose, justamente, en la filosofía bataillena.

¹⁰ Maurice Blanchot. *La comunidad inconfesable*. *Op. cit.*, p. 34.

sacrificio o lo había considerado un tema despreciable, Bataille lo mirará de frente, lo colocará en un lugar central de su elaboración filosófica y no vacilará en afirmar que el sacrificio se presenta, a nuestros ojos, como un “enigma fundamental”, como “lo más extraño que tiene la existencia humana”¹¹.

Bataille asistió con cierta frecuencia a corridas de toros. Tal vez el testimonio más penetrante de ello lo encontramos en la trama de una de sus más célebres novelas. Nos referimos a la *Historia del ojo*. Allí Bataille describe la muerte del torero Manuel Granero que, tras recibir una *cornada* precisamente en el ojo, perdió la vida en el ruedo. Sabemos que Bataille, efectivamente, había presenciado esta terrible muerte en la corrida celebrada en Madrid el día 7 de mayo de 1922. El filósofo quedará profundamente conmovido por esta experiencia; el acontecimiento, “lo marcará en lo sucesivo”¹². No obstante, a pesar de que Bataille en algún momento dejó testimonio de su propia fascinación por las corridas de toros¹³, en su obra filosófica –hasta donde tenemos noticia– son muy pocas las veces en que el tema de la tauromaquia aparece; apenas alguna mención periférica –y sin mayores consecuencias teóricas– podemos encontrar en *La experiencia interior* y en *El culpable*. Sin embargo, sin duda alguna, hay algo en la tauromaquia que llamaba fuertemente la atención de Bataille y que lo hacía ir con cierta asiduidad a las corridas de toros; se trata, como hemos dicho ya en repetidas ocasiones, de un acto sacrificial en el que no sólo la víctima taurina es inmolada sino que, además, en la tauromaquia sucede algo que difícilmente podemos encontrar en otros ritos sacrificatorios: el hombre mismo se encuentra allí en una situación que Bataille caracterizó como una “extrema proximidad de la muerte”¹⁴.

Quizás es precisamente este rasgo del sacrificio tauromáquico aquello que llamaba la atención de Bataille. Podríamos decir que la fiesta brava presenta dos cosas que siempre estuvieron en la mira de atención del filósofo: el despilfarro de riquezas y la puesta en juego de la propia vida, dos manifestaciones de eso que Bataille llamaba *el principio de pérdida* y que se constituyó en centro de su elaboración filosófica, en constante objeto de interrogación.

¹¹ Georges Bataille. “El sacrificio”, *op. cit.*, p. 349.

¹² Ignacio Díaz de la Serna. *Del desorden de Dios... Op. cit.*, p. 33.

¹³ *Cfr. idem*, p. 34.

¹⁴ Georges Bataille. *Historia del ojo*. México: Los brazos de Lucas, 1980, p. 79.

¿Cómo no se vería Bataille atraído por la fiesta brava? La plaza de toros aparece como el escenario de una descomunal “destrucción de riquezas”¹⁵; la plaza es, podríamos pensar, el lugar de la consumación de una suerte de *potlatch* en el que todo es ofrecido al derroche y a la dilapidación: el lujo exuberante de los *trajes de luces* es entregado a la mancha y a la rotura; sus finos, immaculados y costosos bordados de oro y plata son manchados por la sangre y por la tierra; los hermosos toros –esos majestuosos animales que han sido cuidadosamente criados durante años– son inmolados, entregados a su destrucción sacrificial, a su muerte inútil; las vidas de los hombres que participan de la lidia corren siempre el riesgo de extinguirse, sus cuerpos están en peligro de ser heridos, están abiertos a su propia pérdida; por su parte, los espectadores despilfarran su dinero comiendo y bebiendo, invitándose bebidas alcohólicas unos a otros en la clásica actitud festiva y derrochadora; el público se entrega, además, a otras formas de la dilapidación, los espectadores se entregan al derroche lúdico de palabras y de gritos, a la prodigalidad de las expresiones, a esos diálogos “de tendido a tendido”¹⁶ que surcan la plaza en un intercambio de ingeniosas ocurrencias, de injurias, en “duelo de bromas [...] lucha de invectivas”¹⁷; los espectadores se entregan, pues, a eso que Roger Callois llamaba *las orgías de la expresión*¹⁸. El sacrificio tauromáquico se da, sin duda, en el seno de una fiesta.

La plaza de toros es, a todas luces, lugar de despilfarro, lugar de gasto y dilapidación¹⁹: ya sea que se trate del despilfarro de las vidas, del derroche de los ornamentos, del dinero o de las palabras, la fiesta brava se erige sobre un basamento sacrificial. La tauromaquia está cabalmente *atravesada* por el sacrificio, vertebrada por su carácter sacrificial.

Quizás pueda acusárenos de vagar en terrenos demasiado especulativos pero tal vez Bataille pudo haber visto en este extraño rito sacrificatorio contemporáneo la imagen misma del *principio de pérdida*, la clara manifestación de aquello que se encontraba en el centro mismo de su filosofía. Sabemos que su filosofía es una apuesta por lo inútil, por

¹⁵ Georges Bataille. *La oscuridad no miente*. Op. cit., p. 48.

¹⁶ José Alameda. *Los heterodoxos del toreo*. Op. cit., p. 95.

¹⁷ Roger Callois. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 138-139.

¹⁸ Cfr. *idem*, p. 138.

¹⁹ De más está decir que aquellos que no participan de esta dilapidación son los empresarios de las plazas de toros, aquellos que están exclusivamente *interesados* en la acumulación de riqueza y cuyos actos están necesariamente gobernados por el interés y el cálculo. Salvo ellos, todos los demás participantes de la fiesta brava se entregan a esta generalizada *destrucción de riquezas*.

aquello soberano que se hurta a toda función y que se escamotea a toda utilización, por aquellas regiones de la vida del hombre en las que la fórmula de la utilidad (medios-fines) se quiebra²⁰. La filosofía de Bataille se configura fundamentalmente como una crítica al valor de utilidad y como una voluntad de prestar atención a aquello que, por definición, *no sirve*, aquello que muestra el rostro de la gratuidad y la pérdida. Sabemos, también, que la gratuidad de la tauromaquia es sorprendente, pues ¿qué inutilidad más extrema que aquella en la que un hombre *voluntariamente* se expone a su propia muerte, a su propia pérdida, a su propia dilapidación?, ¿qué inutilidad más extrema que la de arriesgar la vida misma en un juego? La gratuidad del sacrificio taurico es, asimismo, admirable, pues ¿no es una expresión de inutilidad esa entrega de los hermosos y cuidados toros a su destrucción sacrificial, a su muerte decididamente inútil?

La fiesta brava nos urge a asumir la pregunta por el sacrificio. Para hacerlo, habremos de seguir algunos de los pasos que dio Bataille en sus formulaciones sobre el acto sacrificial. Inspirándonos en sus reflexiones, intentaremos ofrecer un breve acercamiento a algunas de las características del sacrificio tauromáquico.

No quisiéramos comenzar sin hacer una advertencia: si hemos titulado el presente capítulo con el rótulo “*Notas sobre el sacrificio*” ello es para advertir al lector sobre el carácter aproximativo de nuestro intento, sobre su carácter fragmentario, vacilante e inconcluso; las páginas que siguen son apenas un esbozo, un trabajo preparatorio que deja inabordados más cuestionamientos que los que afronta y que no pretende constituirse como un planteamiento sólido y acabado sino como una primera tentativa de acercamiento al entreverado tema del acto sacrificial y, en particular, como una primera aproximación al tema del sacrificio taurómico.

²⁰ La filosofía de Bataille se constituye como una radical puesta en cuestión de la idea del privilegio de la *utilidad* en la vida del hombre. El pensamiento de Bataille se funda, digamos, en una filosofía de lo inútil que indaga en los rasgos del juego, el gasto, el sacrificio, la fiesta, el erotismo, la risa, la poesía, el éxtasis, el arte... Bataille indagó siempre en aquellos territorios de la vida del hombre en los cuales el principio de utilidad está puesto en cuestión.

Lo más extraño que tiene la existencia humana

Decíamos unas páginas más arriba que Bataille no vaciló en calificar el sacrificio como “un enigma fundamental”, como “lo más extraño que tiene la existencia humana”. Pero, ¿qué hay de extraño en el acto sacrificial?, ¿por qué el sacrificio se nos presenta a la manera de un fenómeno marcado por el sello del enigma? En efecto, hay algo en el sacrificio que – como ocurre en todo enigma– desafía nuestro entendimiento, lo burla. Precisamente por ello, Bataille decía que cuando proyectamos la luz de nuestra conciencia sobre el sacrificio, cuando intentamos pensarlo y aprehenderlo, caemos inmediatamente en cuenta de la enorme complejidad del tema, de su resistencia a ser pensado, de su inherente dificultad y enmarañamiento²¹. Ahora bien, insisto, ¿de dónde proviene esa dificultad?, ¿por qué el sacrificio desafía nuestro pensamiento y se nos aparece como algo particularmente extraño?

Hay muchos caminos a través de los cuales podríamos abordar esta interrogante, pero quizás en principio podemos plantear que el primer extrañamiento nos viene dado por el hecho de que el sacrificio socava una oposición que juega un papel determinante en nuestra *vida habitual*: nos referimos a la oposición vida / muerte. El acto sacrificial, tal como ha sugerido Bataille, “resuelve [...] la penosa antinomia de la vida y la muerte”²², es

²¹ Cfr. Georges Bataille. “El sacrificio”, *op. cit.*, p. 349. Es importante señalar que la idea de que el sacrificio es algo *difícilmente pensable* no es exclusiva de Bataille. Por el contrario, muchos de quienes alguna vez han orientado sus esfuerzos hacia una reflexión sobre el sacrificio, han coincidido en plantear la dificultad inherente al tema. Recordemos, por ejemplo, a Girard, quizás el más célebre teórico del sacrificio que, a pesar de que se jactaba de ofrecer una comprensión *cabal* del acto sacrificial, no titubeaba al hablar de “el misterio del sacrificio” (*La violencia y lo sagrado. Op. cit.*, p. 10). Por su parte, el antropólogo Luc de Heusch señalaba que el sacrificio presenta una particular resistencia a toda definición precisa y determinante pues toda teoría del sacrificio encontrará, invariablemente, casos etnográficos que la contradigan, que la pongan en cuestión y que muestren su debilidad e inadecuación. Frente a esta dificultad, el antropólogo insistía en que habría que renunciar a todo intento por formular un “esquema universal formal del sacrificio” (citado por Peter Metcalf. “Sacrificio”, en Thomas Barfield (ed.) *Diccionario de antropología*. México: Siglo XXI, 2000, p. 456). De una opinión similar fueron Hubert y Mauss ya que, para ellos, la tarea de pensar el sacrificio presentaba una imposibilidad: la imposibilidad de diseñar un esquema abstracto del sacrificio que pudiese convenir a *todos* los casos conocidos. La diversidad de los actos sacrificiales es, decían Hubert y Mauss, *demasiado grande* (cfr. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *op. cit.*, p. 212). Por último y para no extendernos más, podríamos referir aquí a Émile Durkheim, quien hablaba del *asombro* que suscitan algunos de los rasgos característicos del acto sacrificial (Cfr. *Las formas elementales de la vida religiosa... Op. cit.*, p. 349). En estas breves indicaciones encontramos un común denominador: la idea de que el sacrificio presenta cierta dificultad, cierta resistencia a ser pensado. Ya sea porque el sacrificio nos muestra el rostro del *misterio*, ya sea porque los actos sacrificiales que tienen lugar en las distintas sociedades presentan una enorme *diversidad* o por el asombro que suscitan algunas de sus características, el sacrificio se resiste a toda definición precisa y determinante.

²² Georges Bataille. *Teoría de la religión. Op. cit.*, p. 49.

la clara “expresión del acuerdo íntimo de la muerte y de la vida”²³. En la ejecución sacrificial advertimos un hecho fundamental y desconcertante: de la herida abierta de la víctima mana vida, de la hendidura mortal en la carne de la víctima brota la vida en su prodigalidad y exuberancia.

En el acto sacrificial, la vida se atestigua –se hace presente en forma de sangre o líquido vital– y, a un mismo tiempo, se extingue, se pierde: el sacrificio reúne, pues, vida y muerte, hace converger tanto a la extinción de la vida como a su prodigalidad y desbordamiento. La sangre sacrificial contiene en sí misma esta ambigüedad pues es, a un mismo tiempo, el símbolo de la muerte y de la vida.

Bataille no tardó en advertir el carácter paradójico del sacrificio. Para el filósofo, “[s]uele ser propio del acto del sacrificio el otorgar vida y muerte, dar a la muerte el rebrote de la vida y, a la vida, la pesadez, el vértigo y la abertura de la muerte”²⁴. Es precisamente por ello –por esta *puesta en relación* de la vida y de la muerte– por lo que Christian Duverger pensaba que el acto sacrificial obedece “a una alquimia secreta; es [...] ‘una transmutación por la cual de la muerte sale la vida’”²⁵.

Así, si el sacrificio presenta cierta resistencia a ser pensado es, entre otras cosas, porque el acto sacrificial opera una *puesta en contacto* de aquello que los procesos de significación han separado: el sacrificio nos revela la inadecuación de la oposición vida / muerte, nos muestra la profunda participación de la vida en la muerte y nos enseña el lugar de su mezcla y contaminación. En el acto sacrificial, en suma, la categoría vida / muerte se desploma.

En fin, podemos efectivamente pensar que este rasgo del acto sacrificial –este borramiento de la frontera entre la vida y la muerte, la disolución de su aparente oposición– constituye un primer motivo de extrañeza; pero tal vez el extrañamiento que nos provoca el sacrificio no proviene sólo de allí, quizás hay, aún, otros motivos por los cuales el acto sacrificial se nos presenta con el rostro de lo enigmático.

Otra de las características del acto sacrificial que suscita asombro y cierto desconcierto, es el hecho de que el sacrificio nos revela algo difícilmente asimilable: en el

²³ Georges Bataille. “El sacrificio”, *op. cit.*, p. 349.

²⁴ Georges Bataille. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 2002, p. 97.

²⁵ Christian Duverger. *La flor letal...* *Op. cit.*, p. 196.

sacrificio el hombre *da*, entrega una víctima, en un gesto de “insensata generosidad”²⁶, al devenir de la destrucción y de la pérdida. El sacrificio nos muestra algo que Bataille podría haber formulado en los siguientes términos: la existencia, en la vida del hombre, de una tendencia a la dilapidación y a la pérdida.

Así, si el sacrificio se nos presenta como un fenómeno enigmático es porque revela algo desconcertante, porque nos enseña que la actividad del hombre no sólo está orientada hacia la producción y la conservación de los bienes y la vida sino que nos muestra que en el hombre anida una voluntad de dilapidación, de eso que Bataille solía llamar *gasto inútil*.

El sacrificio es un fenómeno del orden de la pérdida, renuncia del hombre al privilegio de lo útil; en él encontramos una palpable evidencia: la centralidad del despilfarro. Escuchemos, de nueva cuenta, a Bataille:

Seguramente esta palabra, *sacrificio*, significa esto: que los hombres, por obra de su voluntad, hacen penetrar algunos bienes en una región peligrosa, donde proliferan fuerzas destructivas²⁷.

En el caso del sacrificio tauromáquico nos encontramos con una situación excepcional: la voluntad de dilapidación aparece allí en una centralidad radical en tanto que no solamente la víctima taurina entrará en esa región en la que imperan *fuerzas destructivas* sino que, además, en la tauromaquia, el hombre se ve a sí mismo colocado en el centro de esa *región peligrosa*, condenado a la posibilidad extrema de convertirse en presa de la destrucción. El sacrificio taurómico no sólo revela la voluntad del hombre de perder aquellos *bienes* que durante el tiempo del trabajo ha acumulado, sino que nos revela una voluntad aún más extrema: la voluntad del hombre de perderse a sí mismo.

El sacrificio nos presenta el rostro de lo extraño: es un acto en el cual la oposición vida / muerte se disuelve y es, al mismo tiempo, un acto que pone en cuestión la generalizada idea de que el hombre busca siempre su propia conservación y su propio bien.

²⁶ Georges Bataille. *La oscuridad no miente*. Op. cit., p. 74.

²⁷ Georges Bataille. *La experiencia interior...* Op. cit., p. 106.

El sacrificio como crítica del trabajo

Tal como adelantáramos en el prólogo de esta tesis, para Bataille, sólo podemos pensar el sacrificio desde su verdadera diferencia con respecto al mundo del trabajo. Desde su perspectiva, trabajo y sacrificio guardan entre sí una relación de tensión irresoluble. Pareciera ser que cada vez que el tema del sacrificio asoma en la obra de Bataille, cada vez que la mirada del filósofo se dirige hacia el problema del sacrificio, nos encontramos, de una u otra manera, con la idea de que el acto sacrificial se presenta como una puesta en cuestión del *principio de utilidad*, del principio que rige a todas aquellas actividades que se encuentran aglutinadas en el universo del trabajo y que tienen como fin la producción, la adquisición, la conservación o la reproducción de los bienes y la vida.

Si bien es indudable que el trabajo constituye una condición *sine qua non* de la supervivencia, la vida del hombre, pensaba Bataille, no puede ser reducida a dicha condición. El filósofo planteaba que en la existencia del hombre anida una tendencia a la inutilidad que encuentra su más clara expresión en fenómenos tales como la fiesta, el sacrificio o el erotismo²⁸, todas ellas, decía Bataille, “formas de derroche”²⁹, manifestaciones de la inutilidad, elocuentes testimonios de que la vida del hombre no puede ser reducida al trabajo y al principio de utilidad que lo gobierna.

Pero ¿en qué se diferencian trabajo y sacrificio?, ¿en dónde radica su antagonismo, su irresoluble tensión?

El trabajo, tal como ha advertido Bataille, exige “una conducta razonable”³⁰, es una actividad que podríamos calificar como teleológica, pues todo trabajo tiende hacia la consecución de un fin; en el ámbito del trabajo, el hombre recurre a medios adecuados para alcanzar fines precisos. Así, la fórmula de la utilidad (el cálculo de la relación entre medios y fines) es el principio regulador del trabajo, su postulado.

El trabajo se constituye como una actividad del orden del cálculo pues exige “un comportamiento en el cual el cálculo del esfuerzo relacionado con la eficacia productiva es

²⁸ Entre otros fenómenos tales como el juego, la risa, la embriaguez, el absurdo, el éxtasis, la poesía, etcétera.

²⁹ Georges Bataille. *La experiencia interior... Op. cit.*, p. 11.

³⁰ Georges Bataille. *El erotismo. Op. cit.*, p. 45.

constante”³¹. Así, la relación calculada entre los medios y los fines –entre el esfuerzo y el provecho– es una condición de la actividad laboriosa. El trabajo, al ser una actividad orientada a fines, “se lleva a cabo en la espera de un resultado”³², es una actividad cuyo sentido está siempre dado por el resultado hacia el cual tiende: en el trabajo, dirá el filósofo, “la actitud presente está subordinada al resultado ulterior”³³. El trabajo es una forma de la actividad en la que el hombre se ve a sí mismo *subordinado* al fin hacia el cual se dirige: “hay en el trabajo una subordinación del hombre al resultado que busca”³⁴.

El mundo del trabajo es un mundo del *proyecto*: nos “sitúa en el porvenir”³⁵, tiende al alcance de un fin que no nos es nunca dado al goce inmediato. Proyecto y trabajo son formas de la existencia que Bataille calificaba como paradójicas, son una forma de *ser en el tiempo* en la cual los sujetos son colocados en una temporalidad siempre venidera, en un tiempo siempre *por venir*: el trabajo es una actividad en la cual los sujetos actúan en vistas a la consecución de un provecho siempre situado en el horizonte de un momento futuro. El trabajo “promete a quienes lo dominan un provecho ulterior”³⁶, presenta el rostro de la *postergación del goce*, es puro proyecto, “aplazamiento de la existencia”³⁷.

Como apuntamos en las primeras páginas de este ensayo, para Bataille, el trabajo es una operación enteramente gobernada por la utilidad. En el ámbito del trabajo, el hombre se relaciona con los objetos y los seres en tanto *cosas*, establece con el mundo lazos guiados por el principio de utilidad: manipula los objetos en tanto que útiles, mide su valor con base en la eficacia y la utilidad que entrañan y, además, *cosifica* tanto las relaciones con sus semejantes como las relaciones consigo mismo. Así, desde la perspectiva de Bataille, el mundo del trabajo es análogo a un *mundo de las cosas*, un mundo que tiene entre sus objetivos fundamentales eso que el filósofo llamó “el cuidado de las cosas”³⁸: su producción, su acumulación, su reproducción, su conservación, su consumo moderado.

Ahora bien, como apuntamos antes, para Bataille, la existencia del hombre no puede reducirse a los principios de conservación y producción; si bien es cierto que la

³¹ *Ibidem*.

³² Georges Bataille. *La oscuridad no miente*. *Op. cit.*, p. 63.

³³ *Idem*, p. 141.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Georges Bataille. *Lascaux o El nacimiento del arte*. Córdoba: Alción Editora, 2003, p. 40.

³⁶ Georges Bataille. *El erotismo*. *Op. cit.*, p. 45.

³⁷ Georges Bataille. *La experiencia interior...* *Op. cit.*, p. 55.

³⁸ Georges Bataille. *El culpable*. *Op. cit.*, p. 168.

preservación de la vida requiere de esos procesos, si bien el hombre ha situado su dominio privilegiado en el ámbito del trabajo y de la racionalidad de los medios y los fines, es igualmente cierto que el hombre suele generar prácticas en las que la relación utilitaria que mantiene con el mundo y con sus semejantes se destruye. El sacrificio, sugirió Bataille, es, precisamente, una negación de esa relación utilitaria, una puesta en cuestión del principio de utilidad y de su predominio: si en el ámbito del trabajo el hombre orienta sus esfuerzos hacia el *cuidado de las cosas*, en el sacrificio el hombre se entrega a un acto en el cual *destruye toda coseidad y toda utilidad*. Veremos, más adelante, por qué.

Bataille consideraba que si hay una posibilidad de pensar el acto sacrificial ésta está dada en la formulación de una *economía general* que tenga como pivote y como centro privilegiado de atención, no la producción y la conservación de los bienes y la vida —que constituirían, en todo caso, la perspectiva de aquello de una *economía restringida*— sino, por el contrario, el *principio de pérdida* o, en otras palabras, “el gasto improductivo”³⁹, el despilfarro inútil que, por definición, no puede *servir* al crecimiento de ningún sistema.

La filosofía de Bataille se configura como una puesta en tela de juicio de la idea de que *todo ha de servir para algo*, de que toda práctica social entraña una función o una utilidad. En definitiva, Bataille polemiza contra una concepción teleológica del mundo y de la vida del hombre en donde toda acción tiende hacia la consecución de un fin útil, hacia cierta forma de la *adquisición*, del *provecho* o del *beneficio*.

Para Bataille, el sacrificio —entre otras prácticas sociales— escapa al mundo de los medios y los fines, se hurta al mundo del interés y el beneficio y se presenta como una ocasión de *gasto improductivo*, de gasto no “compensado por la adquisición”⁴⁰; el sacrificio es, decididamente, pérdida. Así, para dar cuenta de fenómenos tales como el acto sacrificial, Bataille propuso una *economía general* en la cual el gasto —y no la producción— constituye el foco de atención.

En sus planteamientos en torno a la *economía general* —expuestos en detalle en *La parte maldita*— la noción de *gasto* jugó un papel determinante. No es nuestra intención hacer aquí una presentación pormenorizada de las interesantísimas formulaciones de Bataille acerca de dicha noción. No obstante, en nuestra tentativa por hablar del acto

³⁹ Georges Bataille. “La noción de gasto”, en *Obras escogidas. Op. cit.*, p. 39.

⁴⁰ Georges Bataille. *La parte maldita. Op. cit.*, p. 29.

sacrificial, es importante mencionar que para Bataille, el sacrificio es una ocasión de gasto improductivo, gasto que no espera retribución, que no quiere retorno ni devolución.

Tal como ha advertido Cabrera, cuando en nuestras conversaciones cotidianas asoma el término “sacrificio”, solemos entender “la renuncia a algo para la obtención de otra cosa”⁴¹. Cabrera ha mostrado que esta concepción habitual del término “sacrificio” resulta inapropiada a la hora de pensar en las características del acto sacrificial: para la filósofa, la idea de que a través del sacrificio el hombre busca la obtención de un beneficio personal es una idea que está lejos de dar cuenta de las particularidades del acto sacrificial. Bataille señala, al respecto, que el sacrificio no puede pensarse desde la perspectiva del beneficio pues el acto sacrificial, dice el filósofo, no busca nada, no quiere nada, es don sin retorno, desinteresada entrega, es, en suma, “don y abandono”⁴².

Así, si en el mundo del trabajo el hombre se ve siempre subordinado al resultado que espera, en el sacrificio el hombre mismo se erige como hombre *soberano*: no espera nada, no busca nada, sólo *entrega y da* en un gesto de “generosidad violenta y sin cálculo”⁴³. Por ello Bataille decía que el sacrificio entraña siempre una “economía ruinosa”⁴⁴. El sacrificio es, en efecto, un fenómeno del orden de la ruina o del gasto.

Hay que señalar que, en sus planteos acerca de la *economía general*, Bataille elaboró una distinción entre dos modalidades fundamentales del gasto o del consumo: la primera, dice el filósofo, estaría representada “por el uso del mínimo necesario para la conservación de la vida y la continuación de la actividad productiva”⁴⁵; se trata de un consumo subordinado a la producción, un consumo cuyo objetivo primordial es asegurar la continuación del proceso productivo, garantizar la posibilidad de su reproducción. La segunda forma del consumo, advierte Bataille, es el *gasto improductivo*, el gasto *no compensado por la adquisición*; esta vez se trata de una modalidad radical del consumo en la que “se hace hincapié sobre la *pérdida*”⁴⁶ y no sobre la producción y que estaría representada por una extensa variedad de prácticas sociales tales como la fiesta, el

⁴¹ Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios*. *Op. cit.*, p. 57.

⁴² Georges Bataille. *Teoría de la religión*. *Op. cit.*, p. 53. Cuando Blanchot refería la perspectiva batailleana del sacrificio decía que, para el filósofo francés, el sacrificio aparece como un don que se hace “sin pensar en una restitución, sin cálculo” (*La comunidad inconfesable*. *Op. cit.*, p. 34).

⁴³ Georges Bataille. *Teoría de la religión*. *Op. cit.*, p. 48.

⁴⁴ Georges Bataille. “El sacrificio”, *op. cit.*, p. 352.

⁴⁵ Georges Bataille. “La noción de gasto”, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁶ *Ibidem*.

sacrificio, el lujo, el culto, el juego, el arte, el erotismo, entre otras. Bataille, entonces, reserva el término de *gasto* para referirse expresamente a estas “formas improductivas”⁴⁷, formas del consumo liberadas de todo interés por la producción o por la reproducción de los bienes y la vida.

Bataille pensaba que el sacrificio es, precisamente, una expresión de esa voluntad de dispendio, una manifestación de ese “deseo de prodigar”⁴⁸ que anida en el seno mismo de la existencia del hombre. Es precisamente por ello por lo que el sacrificio es siempre el “elemento de una fiesta”⁴⁹; el tiempo de la fiesta es, por excelencia, el tiempo de la dilapidación, del consumo improductivo: en su decidida *diferencia* con respecto al mundo del trabajo, la fiesta se ofrece a sí misma como lugar de consumo violento –consumo *sin medida* de aquellos bienes que el hombre ha producido durante el tiempo del trabajo. La fiesta se ofrece, así, como el lugar propicio para la celebración del sacrificio. Podríamos incluso decir que sin fiesta no hay sacrificio, que la condición de posibilidad de realización del acto sacrificial está justamente dada en el marco de la acción festiva: es siempre en la fiesta en donde el sacrificio tiene lugar.

El acto sacrificial, en suma, encuentra el lugar favorito de su realización en el ámbito de la acción festiva, “pertenece a la exuberancia”⁵⁰ y a la dilapidación características de la fiesta. El sacrificio es, como la fiesta misma, puro derroche y, como ella, no está orientado hacia la consecución de fin alguno, es un acto en el cual la fórmula de la utilidad se incumple. Si en el ámbito del trabajo el hombre produce, acumula y usa determinados bienes, en el ámbito de la fiesta, el hombre se entrega a la *destrucción* de los bienes, de su *cośeidad* y de su utilidad.

El sacrificio presenta el rostro del tránsito: se constituye como un *pasaje* de la utilidad a la inutilidad. Desde la perspectiva de Bataille, el sacrificio retira “del mundo de las cosas”⁵¹ a la víctima, la sustrae de todo empleo y utilidad al tiempo que destruye su *cośeidad*, aniquila su carácter de *cosa útil*. La víctima sacrificial abandona *el mundo de las cosas* –en el que ocupaba el lugar de un *objeto útil*– para entrar en el reino de la gratuidad que, como nos enseña Bataille, le es inmanente. La víctima, al ser destruida, deja de *servir*,

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Georges Bataille. *Lascaux o El nacimiento del arte*. *Op. cit.*, p. 48.

⁴⁹ Georges Bataille. “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁰ Georges Bataille. “El sacrificio”, *op. cit.*, p. 353.

⁵¹ Georges Bataille. *Teoría de la religión*. *Op. cit.*, p. 47.

se constituye en eso que Bataille denominaba *la parte maldita*, el *excedente* que escapa a todo uso.

En el acto sacrificial el hombre muestra una decidida negativa a usar y a conservar. Al entregar una víctima a su destrucción sacrificial, el hombre renuncia a utilizarla, deja de relacionarse con ella como si fuese una *cosa* que prestara un servicio. El sacrificio, así, es destrucción de la *coseidad*:

El principio del sacrificio es la destrucción, pero aunque llegue a veces a destruir enteramente (como en el holocausto), la destrucción que el sacrificio quiere operar no es el aniquilamiento. Es la cosa –sólo la cosa– lo que el sacrificio quiere destruir en la víctima⁵².

Para Bataille, el sacrificio retira del mundo de las cosas a la víctima, es un acto a través del cual la relación servil a la cual la víctima estaba sometida queda cancelada. Tal como señalamos antes, en el ámbito del trabajo, el hombre se relaciona con los objetos y los seres en tanto *cosas*, crea con el mundo lazos gobernados por el principio de utilidad: en el trabajo, el hombre reduce “lo que hay”⁵³ al triste estatuto de una *cosa útil*. Pero la vida del hombre no se agota en el establecimiento de esa relación utilitaria con el mundo. El acto sacrificial “destruye los lazos de subordinación reales de un objeto, arrebatando a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve [...] al mundo que le es inmanente”⁵⁴. Escuchemos, de nueva cuenta, al filósofo:

Cuando el animal inmolado entra en el círculo en el que el sacerdote le inmolará, pasa del mundo de las cosas [...] al mundo que le es inmanente, *íntimo* [...] Esto supone que ha dejado de estar por su parte separado de su propia intimidad, como lo está en la subordinación del trabajo⁵⁵.

En el sacrificio, el sacrificador pasa de relacionarse con el mundo a través de los lazos de subordinación propios del trabajo, a relacionarse con él a través de eso que Bataille llamaba *lazos de inmanencia*: en el gesto sacrificial el hombre renuncia a *usar* –la víctima no pertenece más a su dominio– y, en ese mismo movimiento, no sólo libera a la víctima del uso servil al que estaba sometida sino que él mismo se ve liberado de la preeminencia de lo

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Georges Bataille. *El culpable*. *Op. cit.*, p. 26.

⁵⁴ Georges Bataille. *Teoría de la religión*. *Op. cit.*, p. 47.

⁵⁵ *Idem*, pp. 47-48.

útil. Para Bataille entonces, el sacrificio revela nada menos que “la libertad (la soberanía y la no-subordinación primeras) de lo que es”⁵⁶. Esa libertad primera es, precisamente, la inutilidad: eso que el acto sacrificial saca a la luz. Citaremos largamente a Bataille:

El uso servil ha hecho una *cosa* (un *objeto*) de aquello que, profundamente, es de la misma naturaleza que el *sujeto*, que se encuentra con el sujeto en una relación de participación íntima. No es necesario que el sacrificio destruya [...] el animal o la planta del cual el hombre hizo una *cosa* para su uso. Por lo menos hay que destruirlos en tanto como cosas, *en tanto que se han convertido en cosas*. La destrucción es el mejor medio para negar una relación utilitaria entre el hombre y el animal o la planta [...] Lo que el rito tiene la virtud de volver a encontrar es la participación íntima del sacrificador a la víctima, a la cual el uso servil había puesto fin⁵⁷.

Bataille nos enseña que el mundo del sacrificio guarda una relación de antagonismo con respecto al mundo del trabajo: el sacrificio le dirige una mirada desafiante y pone en tela de juicio el principio de utilidad que lo gobierna. El acto sacrificial se muestra, así, como una suerte de *crítica del trabajo* o, para decirlo en palabras del mismo Bataille, como una “negación de los principios que hacen a la regularidad del trabajo”⁵⁸.

A la luz de las enseñanzas de Bataille, no resulta extraño el hecho de que el sacrificio taumáquico tenga lugar los días domingo. En la organización laboral de nuestra sociedad, el domingo suele ser un día de asueto, de cesación del trabajo, tiempo hueco y liberado de las “ocupaciones impuestas por la necesidad”⁵⁹. Dejada de lado la ocupación forzosa del trabajo, el hombre se entrega al sacrificio, renuncia al privilegio de lo útil y se entrega, momentáneamente, al soberano acto de no-usar ni ser usado.

Como toda fiesta, la fiesta brava tiene lugar *lejos del trabajo*, en un momento de interrupción de las actividades laboriosas, de cesación de su fuerza imperativa y coercitiva. Como pensaba Ortega y Gasset, “el fondo insobornable que actúa siempre en nuestro interior no abandona jamás la protesta [contra el trabajo]”⁶⁰. La fiesta brava y el sacrificio que contiene se inscriben en esa íntima protesta, en ese íntimo desacuerdo con el mundo del trabajo y sus principios.

⁵⁶ Georges Bataille. *La experiencia interior...* *Op. cit.*, p. 185.

⁵⁷ Georges Bataille. *La parte maldita*. *Op. cit.*, pp. 98-99.

⁵⁸ Georges Bataille. *Lascaux o El nacimiento del arte*. *Op. cit.*, p. 53.

⁵⁹ José Ortega y Gasset. *La caza y los toros*. *Op. cit.*, p. 14.

⁶⁰ *Ibidem*.

La plaza de toros es, como muchos otros, un lugar en el que *se mata el tiempo*. Domingo a domingo, la plaza acoge en sus graderías a una multitud de aficionados que lejos de *trabajar* –lejos de dedicarse a esa ocupación diaria y forzosa que constituye el trabajo– se entrega al deleitoso *gasto* del tiempo, se entrega gustosa al dispendio de la propia vida. En el *coso*, el hombre renuncia al trabajo y emite, desde su asiento, una protesta contra su preeminencia.

Pero no es sólo en la dimensión *temporal* en donde podemos notar esa protesta contra el trabajo que hemos referido. La fiesta brava presenta otros rasgos que pueden ser pensados en esa dirección. Consideremos, por ejemplo, el caso del toro. Se trata de un animal criado *a expensas y a espaldas del trabajo*, de un animal lujoso. En una corrida se sacrifican toros que han sido criados durante varios años, que han sido cuidados con formidable empeño y esmero. Pero se trata de un empeño orientado hacia la muerte, hacia el acabamiento, un empeño que no aspira al *uso* sino al *sacrificio*. En lugar de ser usado (en lugar de ser empleado como fuerza de tiro o como alimento), el animal del sacrificio taurómico es criado *para nada*, para su muerte decididamente inútil. En la fiesta brava, se niega, en suma, la “objetividad” de la víctima, es decir, la condición de *cosa* a la que el trabajo reduce al animal.

La plaza de toros, decíamos una páginas más arriba, es el escenario de una *destrucción de riquezas*. En lugar de la acumulación de riqueza que el trabajo promete, el sacrificio aspira a la ruina, a la quiebra de la acumulación. La plaza de toros, decíamos, es el lugar de la consumación de una suerte de *potlatch* en el que todo es ofrecido al derroche. Así, en la tauromaquia, no sólo el tiempo y la víctima son dilapidados; también el sacrificador –que se ofrece a la pérdida de sí– y quienes participan del sacrificio en calidad de espectadores –que se entregan al *lujo* de la afición⁶¹– participan de esta generalizada protesta contra el trabajo.

⁶¹ Decimos que la afición a la tauromaquia es un “lujo” porque el aficionado no espera recibir ninguna retribución a cambio del sacrificio del que toma parte, porque no se ve movido por la esperanza de ser beneficiado, de *sacar provecho*.

Dos rasgos sacrificiales de la tauromaquia

Dedicaremos este apartado a la reflexión en torno a dos *momentos* o *aspectos* sacrificiales de la fiesta brava: el *pase* tauromáquico (considerado como sacrificio de la individualidad de las figuras) y *la hora de la verdad*, el momento de la inmolación o sacrificio del toro.

a) El *pase* tauromáquico

En el argot taurino, con el término *pase* se designa a cada uno de los movimientos, *suertes* o *lances* que el torero realiza con el *capote* o con la *muleta* y que tienen como finalidad la de *citar* al animal, provocar su acometida y hacerlo *pasar* a escasa distancia del cuerpo del *matador*. El principio conductor del *pase* exige la *casi* fusión de las figuras del toro y el torero, demanda la más radical cercanía entre el hombre y el animal.

Hay que advertir, además, que el *pase* no sólo comporta la intención de generar la *cercanía* entre las figuras –su proximidad espacial– sino también su *acoplamiento*: el torero ha de lograr un *acoplamiento rítmico* con la embestida del toro, debe procurar que sus movimientos converjan lo más fielmente posible con la embestida del animal; el *matador* ha de adecuarse a la velocidad de la acometida, ha de acompañar sus propios movimientos a los del *burel* para lograr la emergencia de la *comunicación*, la generación de esa figura *casi* continua en la que los límites entre el hombre y el animal parecen diluirse, mezclarse, entrar en contaminación recíproca.

Rafael Alberti –el poeta taurófilo que debutó en el toreo haciendo el *paseíllo* y formando parte de la *cuadrilla* de su entrañable amigo, el torero Ignacio Sánchez Mejías– escribió una vez lo siguiente:

Quiero ceñirme tanto,
que toro y matador parezcan uno⁶².

Ésta quizás sea la “cifra verbal”⁶³ de la tauromaquia, la síntesis de aquello que podríamos denominar *la exigencia del toreo*: el establecimiento de una *casi* continuidad entre las

⁶² Rafael Alberti. “El matador”, en *El matador (Poemas escénicos)*. Barcelona: Seix Barral, 1979, p. 12.

⁶³ José Alameda. *Seguro azar del toreo*. México: Salamanca Ediciones, 1983, p. 7.

figuras del hombre y el animal. En efecto, el *pase* exige la ruptura de la discontinuidad de las figuras, demanda la aniquilación de su aislamiento, la pérdida de su individualidad.

Pero ¿qué tiene que ver esta digresión sobre las características del *pase* tauromáquico con el tema del sacrificio? ¿En dónde radica, pues, el carácter sacrificial del *pase*?

Eso que algunos han llamado “la belleza plástica de cada suerte”⁶⁴ –que arranca el *¡olé!* de la muchedumbre espectadora– reside, entre otras cosas, en el acoplamiento del toro y el torero, en su momentáneo *engarce*. Ahora bien, ¿no es esa disolución de los límites entre el hombre y el animal una especie de operación sacrificial?, ¿no es ese *engarce* una suerte de destrucción de la discontinuidad, una destrucción de la distancia que separa al toro y al torero?

El torero Manuel Benítez, conocido en el mundo taurino con el apodo de “el Cordobés”, dijo en alguna ocasión que cuando lograba *comunicarse* con el toro, cuando en la serie de *pases* surgía un *acoplamiento* rítmico y pausado entre él mismo y el animal, solía sentir que entre ambos comenzaban “a navegar”⁶⁵. En los *pases* logrados, entonces, las figuras del toro y el torero se entrelazan en una especie de ondulación, un movimiento oscilatorio que, por alguna razón, recuerda al movimiento de las olas. Resulta especialmente sugerente esta descripción que hizo el mismo “Cordobés” sobre la impresión que dejaba en él el momento en que entraba en *comunicación* con el toro. La idea de que entre toro y torero se da un movimiento que, en una operación metafórica, puede pensarse como una *navegación*, nos trae a la mente lo que pensaba Bataille sobre aquello que llamó la *continuidad de los seres* y que describió, precisamente, a través de una metáfora en la que hacía referencia al agua: Bataille decía que para intentar figurarnos la continuidad de los seres había que pensar en la situación del *agua dentro del agua*⁶⁶, una situación en la cual “no hay separaciones ni límites”⁶⁷.

⁶⁴ Carlos Prieto. “Interés y disfrute de la fiesta de toros”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana*. *Op. cit.*, p. 102.

⁶⁵ Manuel Benítez (“El Cordobés”) citado por José Alameda. *Los heterodoxos del toreo*. *Op. cit.*, p. 148.

⁶⁶ Cfr. Georges Bataille. *Teoría de la religión*. *Op. cit.*

⁶⁷ Georges Bataille. *Teoría de la religión*. *Op. cit.*, p.45.

En la repetición de los *pases* tauromáquicos, el torero se ve envuelto en el cuerpo del toro y el toro se ve, a su vez, envuelto en el cuerpo del hombre: como una ola que sigue a la otra, como una gota dentro de otra, toro y torero entran en peculiar *comunicación*.

A lo largo de su obra, Bataille ha insistido en que, si bien en la vida del hombre encontramos una preeminencia de la discontinuidad –o, en otras palabras, una preeminencia del sentimiento de separación o de aislamiento con respecto a los demás hombres y a los *seres* del mundo– existe, sin embargo, una continuidad fundamental de la totalidad de los seres, una continuidad indistinta en la que los seres se encuentran en una relación de “participación íntima”⁶⁸. Para Bataille, eso que en el conocimiento y en la significación se nos presenta como la existencia clara y distinta de los seres, está en realidad asentado sobre un fondo insondable y abismático, sobre una continuidad fundamental que se caracteriza, dice Bataille, por “la ausencia de límites”⁶⁹.

El acto sacrificial, sugierirá Bataille, aspira a la instauración de cierta forma de la continuidad pues, a través del sacrificio, víctima y sacrificador son devueltos a su *intimidad inmanente*: en un mismo movimiento, el sacrificio los sustrae del reino de la utilidad y los devuelve a su libertad primera, a aquello que hace que víctima y sacrificador sean profundamente iguales (su inutilidad soberana y su relación de *participación íntima*).

Bataille pensaba que el acto sacrificial “invita a la negación general de los individuos como tales”⁷⁰. Desde la perspectiva del filósofo, sacrificio e individualidad son términos que mantienen entre sí una relación problemática: mientras que la individualidad se caracteriza por ser una forma de la discontinuidad, el sacrificio aparece como una práctica *orientada* hacia la *destrucción de la discontinuidad*, hacia la aniquilación de “la posición del individuo separado”⁷¹. El sacrificio, sugierirá Bataille, es una práctica que *aspira* hacia una suerte de *restauración* de lo continuo.

Ahora bien, el *pase* tauromáquico comporta una intención similar: el *pase* anhela el borramiento de las distancias, el *pase* quiere la reunión entre las figuras del toro y el torero, aspira a la disolución de aquello que las separa, al sacrificio de su discontinuidad. Por ello, Ortega y Gasset insistía en que el *pase* bien logrado manifiesta siempre una “sorprendente

⁶⁸ Georges Bataille. *La parte maldita*. *Op. cit.*, p. 99.

⁶⁹ Georges Bataille. *La oscuridad no miente*. *Op. cit.*, p. 22.

⁷⁰ Georges Bataille. *Teoría de la religión*. *Op. cit.*, p. 56.

⁷¹ *Idem*, p. 54.

unidad entre los dos antagonistas”⁷². En el *pase* es posible notar la presencia de eso que Leiris denominaba “punto de roce”⁷³, un lugar de fricción, sitio de frotamiento o de contacto entre el cuerpo del toro y el cuerpo del torero que, terriblemente entrelazados, parecen conformar una sola figura. En una extraña y ceñida danza, en rítmica ondulación, toro, manto y torero “parecen unidos entre sí por todo un juego de influencias recíprocas”⁷⁴.

El grito de *¡olé!* sólo irrumpe en la plaza cuando hombre y animal, en la caricia continua del *pase*, parecen formar una única y minotáurica figura. En el argot taurino, el término *emoción* se usa justamente para referir el sentimiento que suscita en el espectador la contemplación de esa figura *casi* continua que, a veces, conforman toro y torero. La *emoción*, decía Bergamín con su habitual lucidez, “no se produce para el espectador sino cuando el torero logra apagar enteramente su propia existencia personal”⁷⁵. Así, es la destrucción de la individualidad de las figuras –eso que podríamos llamar *el sacrificio de su singularidad*– aquello que en tauromaquia produce esa exaltación que encuentra su más vívida expresión en el *¡olé!* que la muchedumbre corea y que, como un “rumor visceral”⁷⁶, surca la plaza.

Para referir las particularidades de la reunión entre el hombre y el *bicho*, Leiris planteó que el *pase* tauromáquico está regido por eso que él mismo denominó con el término de *tangencia*. La metáfora matemática es deslumbrante, reveladora: la tangencia aparece, tanto en geometría como en tauromaquia, como un “acoplamiento de la línea recta y de la línea curva”⁷⁷. Con el término *tangencia*, Leiris quiere designar el momento exacto del encuentro entre el toro (la línea curva) y el torero (la línea recta), el momento paroxístico de la *casi* plena unión de ambas figuras. Para el etnólogo, aquello que en tauromaquia se denomina *pase* aparece como una

especie de tangencia o convergencia inmediatamente seguida de una divergencia (acercamiento del toro hacia el torero, y separación del hombre y del animal, en que la tela indica la “salida”), con la pequeña diferencia de que el contacto, en el mismo instante en

⁷² José Ortega y Gasset. *La caza y los toros*. *Op. cit.*, p. 135. Más adelante veremos que esa *unidad* no es nunca *unidad plena*.

⁷³ Michel Leiris. *El espejo de la tauromaquia*. *Op. cit.*, p. 7.

⁷⁴ Michel Leiris. “La literatura considerada como una tauromaquia”, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁵ José Bergamín. *La claridad del toreo*. *Op. cit.*, p. 15.

⁷⁶ Michel Leiris. *El espejo de la tauromaquia*. *Op. cit.*, p. 20.

⁷⁷ *Idem*, p. 27.

que se va a producir, es evitado por escaso margen, mediante una desviación impuesta a la trayectoria del toro o una esquivá⁷⁸.

Vemos entonces que la tangencia en el *pase* bien logrado no es nunca una *tangencia completa*, una *tangencia pura* o plenamente lograda; si lo fuese –como efectivamente sucede en el caso de la *cornada*– estaríamos frente al advenimiento de la catástrofe. Por ello Leiris nos advierte que, en el toreo, la tangencia plena –la reunión completa entre los dos antagonistas– es “necesariamente catastrófica”⁷⁹ en tanto que el *acoplamiento total* entre el toro y el torero, su acompasamiento absoluto, sería aquel en el cual el cuerpo del hombre es penetrado por el cuerno –situación en la que las distancias entre los dos antagonistas son plenamente aniquiladas.

En el toreo aquello que emociona al espectador es, entre otras cosas, la evitación *mínima* de la catástrofe, ese sustraerse *apenas* a la completud de la unión, eso que Bataille denominaba “la escapatoria de la muerte”⁸⁰, ese estar *a punto de ser corneado* y salir airoso del terrible encuentro.

Así, pareciera ser que el *pase* aspira, a un mismo tiempo, a la tangencia y a la esquivá, al cumplimiento de la unión y a su incumplimiento o violación. El *pase* comporta una intención doble: por un lado, comporta una intención de destrucción de las distancias (la intención de generar la más radical cercanía entre las figuras, la intención de destruir la frontera entre el hombre y el animal, de acercarse tanto al cuerpo extraño del toro que no se pueda figurar siquiera la posibilidad de un acercamiento más ceñido) y, por otro lado, el *pase* comporta una intención de *escapatoria*, de divergencia, de evitación de la tangencia plena, es decir, de evitación de la *cornada*. Podríamos entonces plantear que el torero está colocado en eso que Bataille denominaba “el punto extremo de lo posible”⁸¹, un lugar en el cual no podemos “concebir una posibilidad de ir más lejos”⁸² pues ese *más lejos* sería lo imposible mismo, es decir, la muerte.

Vemos, así, que el *pase* tauromáquico *aspira* a la tangencia plena pero se mantiene siempre un poco *más acá* de ella. No obstante, colocado en ese lugar problemático, en ese

⁷⁸ *Idem*, pp. 29-30.

⁷⁹ *Idem*, p. 31.

⁸⁰ Georges Bataille. *La oscuridad no miente*. *Op. cit.*, p. 79.

⁸¹ Georges Bataille. *La experiencia interior...* *Op. cit.*, p. 18.

⁸² *Idem*, p. 47.

lugar cercano a la muerte, el torero se entrega a aquello que podríamos llamar un sacrificio de sí.

Resultan particularmente sugerentes las descripciones que han hecho los propios *matadores* de esos momentos en los que logran *comunicarse* con el toro, esos momentos en los que se da esa especie de borradura de su propia individualidad. Estas descripciones – que aparecen en algunos libros dedicados a reproducir conversaciones con *diestros*⁸³, en autobiografías de *matadores*⁸⁴, o que he escuchado por boca de algunos toreros⁸⁵– suelen insistir en lo que podríamos denominar una *experiencia de abandono* o de *desprendimiento de sí*. Frases tales como “lo que más me gusta es cuando me abandono”, “la borrachera que da el toreo”, “me desprendí de mí mismo”, “uno no sabe lo que pasa, no puede acordarse”, son expresiones que algunos *matadores* han usado en un intento por referir aquello que sucede en esos momentos extraordinarios en los que toro y torero, en la serie repetida de los *pases*, parecen formar una única y quimérica figura.

Belmonte afirmaba que, en esos momentos en los que toro y torero encuentran el punto exacto de su reunión, había llegado alguna vez a sentirse “poseído”⁸⁶. Pero ¿de qué se trata todo esto? ¿Qué podemos pensar de todas estas alusiones a la *posesión*, el *abandono*, la *borrachera*, el *desprendimiento*, el *olvido*...? Sin duda alguna, esta serie de expresiones nos revelan la disposición autosacrificial que solemos encontrar en la figura del torero. En esos momentos extraordinarios en los que toro y torero parecen formar una única figura, el *matador* suele verse embargado por una experiencia de pérdida, de destrucción de su individualidad.

En la conformación de esa figura casi mítica que une hombre y bestia, la individualidad del torero se ve entregada al devenir de la pérdida de sus propios límites, su individualidad se ve profundamente conmocionada al verse entregada a una “unión monstruosa”⁸⁷. Si pensamos con cierto detenimiento en las frases que hemos reproducido, caemos inmediatamente en cuenta de que en ellas hay un denominador común, algo que las reúne a todas. Escuchémoslas nuevamente: “lo que más me gusta es cuando me abandono”, “la borrachera que da el toreo”, “me desprendí de mí mismo”, “uno no sabe lo que pasa, no

⁸³ Cfr. José López Pinillos. *Lo que confiesan los toreros*. *Op. cit.*

⁸⁴ Cfr. Manuel Chaves Nogales. *Juan Belmonte...* *Op. cit.*

⁸⁵ Especialmente en conversaciones con el ex *matador* de toros José Luis Reyes.

⁸⁶ Manuel Chaves Nogales. *Juan Belmonte...* *Op. cit.*, p. 134.

⁸⁷ Maurice Blanchot. *Thomas el oscuro*. *Op. cit.*, p. 15.

puede acordarse”. Podemos pensar que en cada una de estas expresiones se aloja una referencia a eso que Blanchot llamaba “la borradura, la extenuación del sujeto”⁸⁸. En estas frases encontramos una insistencia en la aniquilación de la individualidad del torero, una referencia a su desvanecimiento.

Antonio Caballero, escritor y cronista taurino, narra una corrida de toros en la que el *matador* Aparicio “[s]e desmayó en el estribo cuando le dieron las dos orejas: había toreado poseído, iluminado, endemoniado y sin saber por qué, ni para quién, ni para sí, ni para nadie”⁸⁹. En el contacto con la alteridad disolvente del toro, el torero se coloca en un lugar en el que su propia *identidad* se ve extenuada, resquebrajada, abierta. Belmonte decía que a veces, después de torear, él no podía siquiera *referir* lo que había pasado, no podía *hablar* de ello porque simplemente *no sabía* lo que había ocurrido: “Yo no lo puedo contar”, decía el *matador*. En su contacto con el toro, el torero asiste a un despojamiento de sí; quien se aproxima a la catástrofe, quien se avecina a la alteridad disolvente del toro, no es nunca el *yo* sino eso que Blanchot llamaba “el yo sin yo”⁹⁰, algo *otro* que nos habita. Si después de esos momentos extraordinarios, el *matador* no puede siquiera *recordar* lo que ha pasado, ¿*quién* ha toreado entonces? El mismo Blanchot podría habernos dicho que quien ha toreado es “una presencia sin nadie [...] cuya fórmula gramatical sería la tercera persona”⁹¹. Quien ha toreado es *alguien* del orden de lo anónimo.

Para dar por finalizado este breve apartado sólo digamos que en el toreo es posible encontrar, además del evidente sacrificio sangriento, el sacrificio de la *individualidad* de las figuras. El *pase* tauromáquico es, en efecto, *movimiento sacrificial*, generación de un *punto de roce* en el que la frontera entre el hombre y el animal es traspuesta y en el que el hombre asiste a eso que hemos denominado un *sacrificio de sí*, una pérdida o borradura de sí mismo: en la serie repetida de los *pases*, en su acoplamiento con el toro, el cuerpo del *matador* se convierte en falla, en lugar de apertura o de comunicación.

⁸⁸ Maurice Blanchot. *La escritura del desastre*. *Op. cit.*, p. 20.

⁸⁹ Antonio Caballero. *A la sombra de la muerte*. *Op. cit.*, p. 259.

⁹⁰ Maurice Blanchot. *La escritura del desastre*. *Op. cit.*, p. 20.

⁹¹ *Idem*, p. 55.

b) El sacrificio del toro

Christian Duverger pensaba que eso que llamamos Occidente sólo conoce “sacrificios simbólicos”⁹², como el de la *eucaristía* en la misa católica. Pero la sola existencia de la fiesta brava nos mueve a pensar que Duverger estaba equivocado y que nuestra sociedad alberga, hoy, espacios para la celebración del acto sacrificial. Domingo tras domingo, la plaza de toros celebra en su centro la inmolación del toro bravo, acoge en su entraña circular la consumación de un sacrificio.

La corrida de toros está *ordenada* por el sacrificio de sangre, por la llamada *hora de la verdad*, término que en el léxico taurino designa el momento dedicado a la *estocada* –a dar muerte al toro– y que constituye el momento paroxístico del rito, su culminación y consumación.

La centralidad del sacrificio de sangre es tal que podríamos pensar que todo el rito previo a la *estocada* de muerte se configura como una especie de rito preliminar, de rito preparatorio para la consumación final del sacrificio. Toda la secuencia de actos que preceden a la *entrada a matar* se presenta, entre otras cosas, como una paulatina preparación de la víctima para su inmolación. El toro es, así, lentamente preparado para morir: desde los primeros *pases* de *capote*, pasando por la *pica*, por la colocación de las *banderillas* y la *faena* de *muleta*, el toro es poco a poco preparado para recibir la *estocada* que, finalmente, acabará con su vida.

Ya el célebre torero José Delgado “Pepe Hillo” decía, en su *Tauromaquia o Arte de Torear* publicada por vez primera en 1796, que la *suerte de muerte* es “la que llena mas [sic] cumplidamente el gusto y la satisfaccion [sic] de los expectadores [sic]”⁹³. Desde el siglo XVIII hasta hoy, la *suerte de matar* constituye el momento cumbre de la corrida. Desde entonces, el ritual taurómico está orientado hacia su trágico cumplimiento: la muerte pública del toro bravo. Así, los aficionados contemporáneos comparten con los del lejano siglo XVIII eso que el mismo “Pepe Hillo” llamaba *el gusto* de la *suerte de matar*. Pero

⁹² Christian Duverger. *La flor letal... Op. cit.*, p. 113.

⁹³ José Delgado (“Pepe Hillo”). *Tauromaquia o arte de torear. Obra utilísima para los toreros de profesion, para los aficionados y toda clase de sugetos que gustan de toros*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994, p. 38.

¿qué hay en la ejecución sacrificial que *llena cumplidamente el gusto y la satisfacción de los espectadores?*

Una de las características más notorias de la *hora de la verdad* es el logro de la reunión entre el toro y el hombre. Eso que en el *pase* se evitaba por un escaso margen (la completud de la unión, la consumación de la tangencia plena), en la *estocada* final se realiza. Efectivamente, la *hora de la verdad* es el momento en el cual hombre y animal “forman una sola figura”⁹⁴ pues, en la ejecución, toro y torero se ven fugazmente “unidos por la espada”⁹⁵. Durante un breve pero significativo momento, la distancia entre toro y torero es aniquilada. El *estoque* –el instrumento sacrificial de la tauromaquia– enlaza, con su aguzado y largo filo, al hombre y al animal.

La inmolación del *burel* es el acto que engendra mayor expectación. Llegada la *hora de la verdad*, el público pide silencio para la contemplación de la muerte; el rumor en la plaza se acalla, los cuerpos adoptan una posición expectante, los ojos, todos, se fijan en la arena y esperan la inminente llegada del sacrificio.

En su estudio sobre el sacrificio, Hubert y Mauss apuntaron que muchos de los actos sacrificiales de los que tenemos noticia se celebran en una atmósfera de silencio⁹⁶. El momento de la ejecución sacrificial suele producirse en eso que podríamos denominar una *cesación de la palabra*, un *colapso del discurso*; como si la muerte impusiera su silencio, aquellos que contemplan y ejecutan el sacrificio suelen callar. El sacrificio taurómico no es la excepción.

El acto sacrificial avanza “hacia un centro que está próximo al silencio”⁹⁷: el momento de la inmolación de la víctima. La ejecución sacrificial impone su silencio pues sólo la cesación de la palabra puede dar cuenta de aquello que en el sacrificio tiene lugar: la muerte, aquello ante lo cual “se detienen todas las palabras y sucumben todas las categorías”⁹⁸.

Ahora bien, todo sacrificio se realiza siguiendo un riguroso ordenamiento ritual; para una consumación feliz, el sacrificio reclama que todas las operaciones se sucedan según un estricto ordenamiento. En el caso del sacrificio del toro en la fiesta brava, la

⁹⁴ Ernest Hemingway. *Muerte en la tarde*. *Op. cit.*, p. 247.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Cfr.* Henry Hubert y Marcel Mauss. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *op. cit.*, p. 227.

⁹⁷ Roberto Calasso. *La ruina de Kasch*. *Op. cit.*, p. 171.

⁹⁸ Zenia Yébenes. *Figuras de lo imposible*. *Op. cit.*, p. 171.

presencia de esta escrupulosidad ritual es indiscutible. Por ello Leiris decía que el sacrificio tauromáquico es de una “extrema minuciosidad”⁹⁹. Para quien lo contempla, el sacrificio del toro se realiza en el marco de una notable exactitud de los gestos y los movimientos: la colocación del hombre delante del toro, la disposición precisa de la *muleta* y de la espada en el momento de la ejecución, la espera a que el toro baje la cabeza en una especie de aceptación de su fatal destino, la colocación del estoque en un lugar preciso del cuerpo de la víctima, etcétera. La inmolación del toro se lleva a cabo, en suma, en el marco de un minucioso ordenamiento ceremonial. No obstante, es importante advertir que ese estricto orden entra en franca disputa con el verdadero *desorden* que el sacrificio origina: la muerte.

El sacrificio aparece como “don de una vida”¹⁰⁰ y, al mismo tiempo, como don de una muerte. El acto sacrificial se configura como un *dar la muerte, dar lo ilimitado*: el sacrificio es, pues, el don infinito. Pero cabe preguntarnos ¿quién es el *destinatario* de este peculiar don?

El sacrificio taurómico como sacrificio sin dios

Tal como señalamos en el prólogo de este trabajo, la mayor parte de quienes han orientado sus esfuerzos hacia la formulación de una teoría del acto sacrificial ha planteado que el sacrificio se configura como un acto a través del cual el hombre busca entablar una relación con la divinidad, que la divinidad es, en última instancia, el destinatario del acto sacrificial. Así, en la gran mayoría de las reflexiones acerca del entreverado tema del sacrificio encontramos una constante, una idea que aflora una y otra vez y que parece vertebrar las teorías del sacrificio: nos referimos a la idea de que el sacrificio es un acto que pone en relación a los hombres y la divinidad, dos instancias que, en la vida ordinaria, aparecerían separadas y que el acto sacrificial intentaría enlazar.

Como vimos en las primeras páginas de esta tesis, casi todos los pensadores que han reflexionado acerca del sacrificio consideran que éste es una especie de *puesta en relación* entre los hombres y los dioses. Los autores coinciden en su idea de que el acto sacrificial entraña siempre ese deseo de establecimiento de un lazo entre el hombre y la divinidad. El

⁹⁹ Michel Leiris. *Edad de hombre. Op. cit.*, p. 76.

¹⁰⁰ Georges Bataille. *Lo imposible*. México: Premià, 1980, p. 31.

sacrificio, han dicho algunos, es la *cuerda* que une a los hombres con sus dioses, es el acto que *crea* la relación entre el hombre y la divinidad. Los pensadores difieren, en todo caso, en la manera en la que *califican* dicha relación. Por referir algunos ejemplos podríamos mencionar los siguientes: Edward Tylor y Evans-Pritchard plantearon que el sacrificio aparece a la manera de una negociación o comercio con los dioses, como una modalidad del intercambio, una transacción en la que los hombres esperan obtener algo a cambio de la víctima ofrecida en sacrificio¹⁰¹. Por su parte, William Robertson Smith planteó que el sacrificio es una práctica a través de la cual el hombre busca establecer una comunión con la divinidad, una comunión que, desde su perspectiva, encuentra su expresión paroxística en el banquete ritual, en la manducación de la carne de la víctima a través de la cual los hombres entrarían en comunión con el dios que habita en las entrañas del animal sagrado¹⁰². Émile Durkheim consideraba, entre otras cosas, que el sacrificio aparece a la manera de un acto de oblación, como una ofrenda hecha a la divinidad con el objetivo de rehacerla o regenerarla ya que para el sociólogo es justamente a través del sacrificio como los hombres mantienen a sus dioses con vida¹⁰³. Henry Hubert y Marcel Mauss pensaban que, por medio del sacrificio, los creyentes entran en comunicación con sus dioses¹⁰⁴. Gerardus van der Leeuw suponía que el sacrificio es una forma a través de la cual los hombres otorgan poder a las divinidades, les ofrecen dones con el fin de acrecentar su poder y su fuerza¹⁰⁵. Roger Callois pensaba que todo acto sacrificial busca obtener gracias de los dioses, puesto que para él el hombre obliga a los dioses a concederle beneficios ofreciéndoles víctimas sacrificiales¹⁰⁶. Para Claude Lévi-Strauss la intención del sacrificio es siempre establecer una relación entre el sacrificador y la divinidad, para el etnólogo la operación sacrificial intenta instaurar una continuidad entre el hombre y su dios¹⁰⁷. Por su parte, Royden Keith Yerkes considera que el sacrificio es una oblación que sólo puede

¹⁰¹ Cfr. Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios. Op. cit.*, p. 58 y Bertrand Masquelier. “Offrande mise à mort et langage rituel...”, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰² Cfr. Henry Hubert y Marcel Mauss. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *op. cit.*, pp. 194-195; Emilio Durkheim. *Las formas elementales...* *Op. cit.*, pp. 347-356; Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios. Op. cit.*, p. 58 y Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión. Op. cit.*, p. 336.

¹⁰³ Cfr. Emilio Durkheim. *Las formas elementales...* *Op. cit.* pp. 347-356.

¹⁰⁴ Cfr. Henry Hubert y Marcel Mauss. *Op. cit.* e Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios. Op. cit.*, p. 59.

¹⁰⁵ Cfr. Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión. Op. cit.*, pp. 335-346.

¹⁰⁶ Cfr. Roger Callois. *El hombre y lo sagrado. Op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁷ Cfr. Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje. Op. cit.*; Roberto Calasso. *La ruina de Kasch. Op. cit.*, pp. 202-205.

ofrecérsele a la divinidad y a través de la cual el hombre se aproxima a su dios, se le acerca y reconoce su dependencia¹⁰⁸. Isabel Cabrera plantea, entre otras cosas, que el sacrificio aparece como una expresión de sumisión, de entrega y de reconocimiento de la dependencia del hombre con respecto a la divinidad¹⁰⁹. Roberto Calasso piensa que, a través del sacrificio, el hombre pretende conquistar de los dioses el permiso para usar el mundo, para utilizarlo a su antojo¹¹⁰. Greta Rivara señala que, por medio del acto sacrificial, el hombre le otorga a los dioses la muerte, les ofrece eso que el hombre, íntimamente, es¹¹¹.

De más está decir que cada uno de estos interesantísimos planteamientos merecería cuando menos una detenida exposición, una revisión pausada y minuciosa de sus detalles, de sus matices, de sus implicaciones filosóficas y antropológicas. Lamentablemente no tenemos espacio aquí siquiera para intentar ofrecer una revisión somera de los argumentos de cada uno de estos pensadores. En todo caso, lo que en este momento podemos hacer es advertir que, a pesar de su diversidad, en todos y cada uno de los planteos que hemos brevemente enlistado encontramos la presencia de un común denominador: nuestros teóricos del sacrificio consideran que el destinatario del acto sacrificial es siempre la divinidad.

Ahora bien, ¿qué ocurre en el caso que nos ocupa?, ¿qué pasa en el sacrificio taurómico? En el sacrificio tauromáquico la víctima no es ofrecida a ninguna instancia divina; el sacrificio del toro en la fiesta brava es un sacrificio sin destinatario trascendente, un sacrificio sin dios, sin divinidad ni poder sobrenatural que reciba la víctima como ofrenda. El sacrificio del toro en la fiesta brava es eso que podríamos denominar un sacrificio acéfalo, sacrificio descentrado, sin divino destinatario. En el sacrificio taurómico dios está ausente.

El lector podrá preguntarse ¿a quién se ofrece, entonces, la víctima? En la corrida de toros, la víctima suele ser ofrecida a la comunidad de los espectadores: antes de dar inicio

¹⁰⁸ Cfr. Isabel Cabrera. *El lado oscuro de Dios. Op. cit.*, p. 61.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 68.

¹¹⁰ Cfr. Roberto Calasso. *La ruina de Kasch. Op. cit.*, p. 141.

¹¹¹ Cfr. Greta Rivara Kamaji. *El ser para la muerte: una ontología de la finitud. (Fragmentos para una reflexión sobre la muerte)*. México: Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México / Editorial Itaca, 2003, p. 27.

al llamado *tercio de muerte*¹¹², el *matador*, situado en el centro del redondel, con la *montera*¹¹³ en la mano, gira sobre su propio eje y ofrece la víctima a la comunidad de los concurrentes señalándolos con la mirada y con la *montera*. En el léxico taurino, a este acto de ofrecimiento de la víctima, se le denomina *brindis*. El torero puede, también, *brindar* la muerte del toro a una sola persona o puede, si lo prefiere así, no ofrecérsela a nadie. Además, si el *matador* señala el cielo con la *montera* eso significa que está *brindando* el sacrificio a alguien que ha muerto. En cualquiera de los cuatro casos vemos con claridad que, en el sacrificio taurómico, la instancia receptora de la víctima no es ningún tipo de divinidad.

Si bien la idea de que el acto sacrificial supone el establecimiento de una relación entre el hombre y los dioses puede, efectivamente, dar cuenta de muchos de los sacrificios que podemos encontrar en diversas sociedades, lo cierto es que el caso que nos ocupa, el del sacrificio tauromáquico, nos muestra que no todo acto sacrificial incluye la intención de entrar en relación con una divinidad, que no todo sacrificio es ofrecido a una instancia divina. El sacrificio del toro en la fiesta brava nos muestra, con la fuerza de una evidencia, que no todo acto sacrificial incluye la idea de dios.

Podríamos entonces pensar que el sacrificio taurómico aparece como una refutación de la idea de que todo sacrificio se configura como una puesta en relación de los hombres y los dioses. La sola existencia de la fiesta brava nos muestra la posibilidad de un sacrificio sin dios¹¹⁴.

¹¹² La corrida tiene un preciso ordenamiento formal: está dividida en tres etapas o *tercios* (*el tercio de varas, el tercio de banderillas y el tercio de muerte*). *El tercio de muerte* incluye la *faena de muleta y la hora de la verdad*, el momento de la estocada final en el que el toro es inmolado.

¹¹³ La *montera* es el sombrero que usan los toreros.

¹¹⁴ Podríamos incluso pensar que el sacrificio tauromáquico se hace a contrapelo de los dioses, a contrapelo de la idea de providencia. Permítasenos referir algo que ilustra esta afirmación. Después de hacer el *brindis*, después de dedicar la muerte de la víctima, el *matador* arroja la *montera* por el aire para que caiga a la arena. Se cree que si la *montera* cae boca arriba es un mal presagio, una señal de mala suerte para el *matador* y que, por el contrario, si cae boca abajo, se trata de una fausta señal, de un buen augurio. En el mundo del toreo se piensa que hay una especie de instancia impersonal –la suerte– que de alguna manera incide sobre los accidentes de la *lidia*. Pero lo interesante es que en el toreo esos signos o señales son puestos en cuestión: cuando la *montera* ha caído boca arriba y, con ello, se ha presagiado la mala suerte para el torero, el *matador* se acerca y, con la punta del estoque, voltea la *montera* de tal manera que la deja colocada con la apertura hacia abajo, es decir, en signo de buena fortuna. Vemos entonces que, en el toreo, el hombre no se resigna a lo que esa *instancia* (que podría ser llamada con los términos de *suerte, destino o providencia*) designa sino que, por el contrario, *le da la espalda*, modifica –por un acto de su voluntad– aquello que ha sido presagiado. El sacrificio tauromáquico se configura, así, como un sacrificio sin dios y, al mismo tiempo, como un sacrificio en el cual se hace patente la libertad del hombre frente al destino, frente a todo dios o toda providencia.

Ahora bien, Bataille es quizás uno de los pocos teóricos del sacrificio que no incorpora la idea de divinidad en sus planteamientos. La relevancia del pensamiento de Bataille no sólo reside en haber abordado el tema del sacrificio desde una perspectiva filosófica sino, también, en el carácter innovador de sus planteamientos en torno a las características del acto sacrificial. Bataille es, tal vez, uno de los pocos pensadores cuyos planteos nos ofrecen la posibilidad de pensar en un sacrificio sin divino destinatario, un sacrificio sin dioses ni poderes sobrenaturales. Para Bataille, el sacrificio no necesariamente tiene el objetivo de entrar en comunicación con los dioses sino que, en el acto sacrificial, el hombre entra en relación

con un más allá de los seres [...]: no con la nada, aún menos con una entidad sobrenatural, sino con una realidad indefinida (la llamo, a veces, [precisa Bataille] *lo imposible*, y esto es: lo que no puede ser *aprehendido* [...] de ningún modo, lo que no podemos tocar sin disolvernó [...])¹¹⁵.

Para Bataille, el sacrificio es una práctica a través de la cual el hombre entra en relación con *lo imposible*; el acto sacrificial revela ese *más allá de los seres* que se hurta a la posibilidad del pensamiento, que *no puede ser aprehendida* y que no adopta la forma de la divinidad sino la de una alteridad impensable: la muerte.

¹¹⁵ Georges Bataille. *El culpable. Op. cit.*, p. 166.



R. Sánchez de Leizaola

EPÍLOGO

I

A lo largo de nuestro trabajo nos hemos intentado seguir el exhorto socrático: *no olvidar el sacrificio*. Así, dedicamos esta centena de páginas a la exploración en torno al sacrificio taurómico, un acto sacrificial que tiene lugar en nuestro más contemporáneo presente y en el seno mismo de nuestra ciudad.

Enclavada en las entrañas de la urbe hallamos la plaza de toros, recinto sacrificatorio que se abre como el lugar de la inmolación del toro bravo, víctima indócil, figura de lo otro, *espectro de la disolución* en cuya cornamenta habita la muerte del hombre.

La plaza, vimos, es lugar de dilapidación, allí se da muerte a los majestuosos toros y su muerte es un escándalo, pues no persigue fin alguno, escapa al cálculo de los medios y los fines. En efecto, el sacrificio tauromáquico nos ha presentado el rostro del sacrificio inútil: pertenece a la inutilidad, no quiere nada a cambio de su víctima, no quiere conquistar los favores de una divinidad, no pretende comunicar con ella, ni mostrarle agradecimiento, sumisión o dependencia. El sacrificio del toro en la fiesta brava es sacrificio acéfalo, descentrado, inmolación que no quiere constituirse en tributo, ofrenda o intercambio.

La reflexión en torno a la tauromaquia nos ha llevado a poner en cuestión dos ideas que aparecen con frecuencia en las distintas aproximaciones al problema del sacrificio: por una parte, la idea de que todo acto sacrificial aspira a entablar una relación entre los hombres y los dioses y, por otra, la idea de que el sacrificio es un medio orientado hacia la consecución de un fin. En nuestra tesis, hemos intentado cuestionar ambas interpretaciones y hemos optado, en cambio, por pensar el sacrificio taurómico como sacrificio ateológico y ateleológico. El sacrificio del toro en la fiesta brava es un sacrificio sin dios, sin la presencia de una instancia trascendente que garantice el sentido del acto sacrificial, que lo dote de una razón, de un destino, de una dirección, de un sentido último. A lo largo de nuestro trabajo vimos que el sacrificio tauromáquico, además de ser un sacrificio sin destinatario trascendente es, también, un sacrificio sin fin, sin provecho, sin beneficio ni retribución.

Así, el sacrificio del toro en la fiesta brava no aspira a la plenitud de un sentido (un sentido que estaría cifrado en una instancia divina o en una finalidad justificatoria) sino que *abre* su destino hacia la posibilidad infinita, hacia la elaboración –libre de toda finalidad– de distintas explicitaciones sobre sí mismo. Su ausencia de plenitud –ausencia de fin y de dios– abre el camino de la discusión infinita.

II

En nuestro trabajo hemos visto que el carácter sacrificial de la tauromaquia no se agota en el sacrificio de sangre que contiene. Hemos dicho en repetidas ocasiones que, en el sacrificio traurómico, nos encontramos ante una situación excepcional: el sacrificador está condenado a la posibilidad de devenir víctima. De esta manera, el sacrificio tauromáquico presenta una dimensión autosacrificial: en el sacrificador anida, dijimos, una *disposición a la muerte*.

Edmundo O’Gorman se preguntaba por qué las corridas de toros siguen ejerciendo, en nuestra más cercana actualidad, una especial fascinación. El historiador quería saber por qué un rito en apariencia tan anacrónico continúa ejerciendo una fascinación tal que, domingo tras domingo, la plaza acoge a una multitud de espectadores que espera ser partícipe de la inmolación del toro bravo. O’Gorman ofreció la siguiente respuesta:

[p]onerse en trance de muerte, correr tras ella [...] tal el secreto de la misteriosa fascinación que tienen las corridas de toros¹.

Siguiendo la intuición del historiador, podemos pensar que las corridas de toros ponen en evidencia nuestra íntima condición: así como el torero está rodeado por la presencia amenazante del toro, los hombres estamos permanentemente circundados por la muerte, por lo imposible de ser sabido, por “la inminencia de la muerte en todo momento”². Esa inminencia de lo imposible es, en cierto modo, nuestro lugar: es en ese lugar corroído por la desaparición en donde nuestra existencia se despliega.

¹ Edmundo O’Gorman. “Nuevos Horizontes”, *op. cit.*, p. 346.

² Jacques Derrida. *Aporías...* *Op. cit.*, p. 20.

Pero el torero no sólo nos muestra ésta nuestra íntima condición sino que, además, la burla, la pone en cuestión, la engaña: el juego de la tauromaquia consiste no sólo en encarar el riesgo de la muerte sino, también, en burlar la muerte. Quizás es por ello por lo que al *capote* y a la *muleta* se les suele denominar con el término *engaño*: porque, como vimos, el *pase* quiere atraer al toro (emblema de la muerte), *citarlo* –provocar su acometida– pero, en el momento crucial, en el momento definitivo, el hombre sólo le ofrece –a esa *muerte tentada* que es el toro– un *engaño*, una tela, “un sustituto del hombre [...] [un] vano simulacro”³.

En lugar de someterse a la certeza inexorable de la muerte, en lugar de asumirla con mansedumbre, el torero burla el fatal destino. A través de un extraordinario despliegue de astucia y habilidad, el torero pone momentáneamente en tela de juicio nuestra certidumbre –la muerte. Los momentos decisivos del toreo –esos que son coreados con el grito de ¡olé!– son, justamente, aquellos en los que *el encare de la muerte* se junta con *la burla de la muerte*, aquellos momentos “en los que el *torero* llega a jugar con la muerte, a no escaparle más que de milagro”⁴, esos momentos en los que *encare* y *escapatoria* se realizan mutuamente.

En fin, como adelantáramos en el prólogo de nuestro trabajo, el sacrificio es manifestación de la negatividad, manifestación de la muerte. Pero el toreo nos ha enseñado que la muerte –la muerte imposible de ser sabida– es, sin embargo, puesta momentáneamente en entredicho, burlada. Al matar al toro, el hombre mata a la muerte: el toreo es, han dicho algunos, el triunfo de la vida sobre la muerte. La apuesta del torero es apuesta imposible: su deseo es citar la muerte, enfrentarla y, después, burlarla, con todo el riesgo que ello supone, es decir, con riesgo de morir. Así, la burla de la muerte se hace, en el toreo, bajo el riesgo de la muerte.

III

La tauromaquia incluye, además de esta manifestación de la muerte imposible, eso que hemos denominado *el sacrificio de la individualidad*, pues, en los *pases*, en los

³ Michel Leiris. *El espejo de la tauromaquia*. *Op. cit.*, p. 32.

⁴ Michel Leiris. *Edad de hombre*. *Op. cit.*, p. 74.

movimientos característicos del toreo, las figuras del toro y el *matador* entran en un régimen de contigüidad, en un espacio de vecindad: en el *pase* taurómico, los límites entre la figura del toro y el torero son *casi* traspuestos. Las suertes de *capote* y de *muleta* son, decíamos, movimientos sacrificiales que presentan una aspiración doble y paradójica: aspiran a cierta restauración de la continuidad de los seres y, al mismo tiempo, al mantenimiento de la distancia, al mantenimiento de ese espacio de escapatoria que, en la fotografía que analizamos en las páginas introductorias, aparece como la línea divisoria – delgada *como el filo de una navaja*– que separa a las figuras. Hay, en el *pase*, una dilapidación de las distancias y, al mismo tiempo, la preservación de un espacio residual, de un espacio de escapatoria.

La serie de *pases* es, entre otras cosas, preparación para el momento decisivo: preparación para la inmolación de la víctima. En *la hora de la verdad*, la estocada final realiza eso que el *pase* evitaba: la espada que penetra en el cuerpo de la víctima consume la continuidad entre el toro y el *matador* pues, por un breve pero significativo instante, toro y torero están unidos por el instrumento sacrificial. La estocada final realiza la trágica continuidad, las fronteras son finalmente traspuestas y la muerte se hace presente, hace su obra. El sacrificio de sangre devuelve a la víctima al reino de lo continuo-imposible. El *matador*, por su parte, queda como “*milagroso superviviente* (el atrevido que hizo caer la desgracia sobre él y luego, con suerte, por medio de una ínfima desviación del cuerpo, la esquivó)”⁵.

El *matador*, habiendo matado a la muerte, promete cierta inmortalidad, también ella, imposible; promete, pues, el triunfo de la vida sobre la muerte. Por eso Hemingway decía que el toreo suele producir en el espectador un “sentimiento de inmortalidad”⁶ y por ello mismo Leiris decía que el toreo parece prometeros “la inmortalidad, una eternidad embriagadora cuanto que no se sostiene más que de un hilo”⁷. Esa promesa de inmortalidad es, sin embargo, puesta en cuestión en tanto que “al ofrecer el sacrificio, aceptamos [...] que un día nosotros mismos seremos devorados”⁸.

⁵ Michel Leiris. *El espejo de la tauromaquia*. *Op. cit.*, p. 30.

⁶ Ernest Hemingway. *Muerte en la tarde*. *Op. cit.*, p. 226.

⁷ Michel Leiris. *Edad de hombre*. *Op. cit.*, p. 75.

⁸ Roberto Calasso. *La ruina de Kasch*. *Op. cit.*, p. 162.

IV

En el prólogo de nuestro trabajo anunciábamos que el sacrificio tauromáquico incluye eso que denominamos como *sacrificio del sentido*. A lo largo de nuestra exposición hemos intentado mostrar cómo la fiesta brava somete al sentido a cierto deslizamiento, a cierta alteración: toda una serie de relaciones de oposición de la lógica clásica es puesta en juego. Así, en el primer capítulo de la tesis, vimos que en la plaza de toros opera cierta indecidibilidad entre lo rural y lo urbano, entre el orden y el desorden, entre el cosmos y el caos. En el segundo capítulo, vimos que a la figura del toro le son atribuidas cualidades que no dejan de suscitar un efecto de extrañeza pues el toro es, a un mismo tiempo, figura de la muerte y figura de la vida, figura de la potencia vital y figura de la destrucción. En el tercer capítulo, vimos que el torero es, simultáneamente, oficiante y víctima, que en su figura están reunidos el valor y el miedo, la quietud del ánimo y el espanto. Vimos, allí mismo, que en el cuerpo del *matador* se dan cita cierta feminidad y cierta masculinidad y que ese mismo cuerpo es, a la vez, bello y lacerado.

¿Qué pasa, entonces, con estos términos que comúnmente son pensados como opuestos, contradictorios o antitéticos? La fiesta brava opera un sacrificio de las relaciones binarias de oposición. Se trata, pensamos, de una destrucción de las relaciones categoriales, una socavación de las relaciones de oposición entre los términos de las categorías. Así como en el *pase* toro y torero están colocados en una relación de vecindad, asimismo, los términos de ciertas categorías son colocados en un régimen de contigüidad. No es que en el despliegue del rito tauromáquico se produzca una suerte de “anulación de las diferencias” y que se aspire a la restauración de la continuidad o de lo indiferenciado. Lo que la fiesta brava opera es, en todo caso, un borramiento de las relaciones de oposición. En vez de oposición entre los términos se hace presente cierta tensión entre ellos, cierta relación polémica y problemática que no se resuelve en la aparente solución que la oposición promete (pues la oposición genera la ilusión de una unidad entre los términos, una unidad resuelta). Así, no es que un término *destierre* al otro (no se trata, por ejemplo, de que la feminidad del torero destierre su masculinidad) sino que los dos términos del par categorial entran en un régimen de contigüidad, en un espacio de mutua aparición en el cual su diferencia no es del orden de la oposición antitética sino del orden de la convivencia

tensiva. En la oposición, la relación entre los términos suele ser de mutua exclusión pues los rasgos de uno de ellos son negados por el otro; la relación es, pues, de oposición absoluta. En el toreo lo que se muestra es la posibilidad de otras formas de la diferencia.

V

En esta tesis hemos perseguido el exhorto socrático: no olvidar la pregunta por el sacrificio. Pero el hecho de que heredemos la pregunta por el sacrificio que Sócrates *apunta* en el límite de su vida, no nos obliga a seguir la intuición del filósofo griego. Sócrates señala, según refiere Platón, que el acto sacrificial es análogo al pago de una deuda (*debemos un gallo a Asclepio, no te olvides de pagar esta deuda*). Pero heredar una pregunta no es heredar una respuesta: no estamos obligados, pues, a seguir el camino socrático (el de la intuición de que el sacrificio es un acto equivalente al *pago de una deuda*). Nuestra intención ha sido, en todo caso, tomar otro camino, un camino que aparece prefigurado en la filosofía de Bataille y que aboga por la idea de que el acto sacrificial escapa a la lógica de la utilidad.

Al llegar al inevitable desenlace de nuestra tesis nos hiere con su filo la sensación de no haber logrado afrontar con entera minuciosidad el tema que nos hemos propuesto. En efecto, la pregunta por el sacrificio tauromáquico ha quedado apenas esbozada y las posibilidades de su despliegue han sido sólo parcialmente encaradas. No obstante, habremos de afrontar ahora nuestra última y difícil tarea, la de dar por terminada una reflexión que apenas comienza.

BIBLIOGRAFÍA

ABAD OJUEL, Antonio y Emilio L. Oliva. *Los toros*. Barcelona: Argos, 1966.

ALAMEDA, José. *Los heterodoxos del toreo*. México: Grijalbo, 1979.

_____. *Seguro azar del toreo*. México: Salamanca Ediciones, 1983.

_____. “El toro chico y el afeitado”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

ALBERTI, Rafael. “El matador”, en *El matador (Poemas escénicos)*. Barcelona: Seix Barral, 1979.

_____. “Verte y no verte”, en *Antología poética*. Buenos Aires: Losada, 1998.

_____. *La Gallarda. Tragedia de vaqueros y toros bravos, en un prólogo y tres actos*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2007.

ALONSO, Francisco. “Prólogo”, en Federico García Lorca. *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*. Madrid: Biblioteca Edaf, 1999.

ÁLVAREZ DE MIRANDA, Ángel. *Ritos y juegos del toro*. Madrid: Taurus, 1962.

ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos. “La fiesta de toros como dominio del mal y negación de la piedad”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Actas del Congreso Internacional celebrado en Sevilla del 26 de noviembre al 1 de diciembre de 2001*. Sevilla: Fundación Real Maestranza de Caballería de Sevilla / Universidad de Sevilla / Fundación de Estudios Taurinos, 2003.

ÁLVAREZ VARA, Ignacio (“Barquerito”). “Prólogo”, en José Antonio del Moral. *Cómo ver una corrida de toros*. Madrid: Alianza, 1996.

ANGUIANO, Raúl. “Los toros: entre sentirlos y verlos”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana. Op. cit.*

ARREOLA, Juan José. “A mí mismo me toreo”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana. Op. cit.*

BATAILLE, Georges. *El culpable*. Madrid: Taurus, 1974.

_____. *La parte maldita*. Barcelona: Edhasa, 1974.

_____. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus, 1979.

- _____ *Historia del ojo*. México: Los brazos de Lucas, 1980.
- _____ *Lo imposible*. México: Premià, 1980.
- _____ *La experiencia interior / Método de meditación / Post-scriptum 1953*. Madrid: Taurus, 1981.
- _____ *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1999.
- _____ *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa ateológica*. Selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna. México: Taurus, 2001.
- _____ *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- _____ *Lascaux o El nacimiento del arte*. Córdoba: Alción Editora, 2003.
- _____ “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena Libros, 2005.
- _____ “El sacrificio”, en *Obras escogidas*. México: Fontamara, 2006.
- _____ “La abyección y las formas miserables”, en *Obras escogidas Op. cit.*
- _____ “La estructura psicológica del fascismo”, en *Obras escogidas Op. cit.*
- _____ “La noción de gasto”, en *Obras escogidas Op. cit.*
- _____ “La conjuración sagrada”, en Geroges Bataille, Roger Callois, Pierre Klossowski *et al. Acéphale. Religión / Sociología / Filosofía*. Buenos Aires: Caja negra, 2006.
- _____ “La práctica de la alegría frente a la muerte”, en Geroges Bataille, Roger Callois, Pierre Klossowski *et al. Acéphale. Op. cit.*
- _____ “Nietzsche y los fascistas”, en Geroges Bataille, Roger Callois, Pierre Klossowski *et al. Acéphale. Op. cit.*
- _____ “Proposiciones”, en Geroges Bataille, Roger Callois, Pierre Klossowski *et al. Acéphale. Op. cit.*
- BERGAMÍN, José. *El arte de birlibirloque / La estatua de Don Tancredo / El mundo por montera*. Madrid: Cruz del Sur, 1961.
- _____ *El arte de birlibirloque*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.
- _____ *La claridad del toreo*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.

____ *La música callada del toreo*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.

BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Ítaca / Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

BLANCHOT, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1970.

____ *Thomas el oscuro*. Valencia: Pre-textos, 1982.

____ *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1990.

____ *El instante de mi muerte / La locura de la luz*. Madrid: Tecnos, 1999.

____ *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros, 2002.

____ *La amistad*. Madrid: Trotta, 2007.

BOUISSAC, Paul. “El espacio / El lugar del circo”, *Morphé*, núm. 5, Universidad Autónoma de Puebla, julio-diciembre de 1991.

CABALLERO, Antonio. *A la sombra de la muerte*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.

CABRERA, Isabel. “Matar como acto sagrado”, en *El lado oscuro de Dios*. México: Paidós / Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

CALASSO, Roberto. *La ruina de Kasch*. Barcelona: Anagrama, 2000.

CALLOIS, Roger. *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

____ *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

CANETTI, Elias. *Masa y poder. Obra completa I*. Barcelona: Debolsillo, 2005.

CASTELLANO, Juan Luis. “Fiestas reales y toros”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Op. cit.*

CHAVES NOGALES, Manuel. *Juan Belmonte, matador de toros. Su vida y sus hazañas*. Madrid: Alianza, 1969.

CHUMACERO, Alí. “Un rasgo de la eternidad”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana. Op. cit.*

DE CERTEAU, Michel. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2004.

- DE COSSÍO, José María. *El Cossío. Los toros*. Madrid: Espasa Calpe, 1997 (7 tomos).
- DE LA FUENTE LORA, Gerardo y Leticia Flores Farfán. *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de los agentes transformadores*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: 2004.
- DE LAET, Sigfried J. “El hombre y el toro”, en *Diógenes*, núm. 115, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, otoño de 1981.
- DE MONTHERLANT, Henry. *Los bestiarios*. Madrid: Biblioteca nueva, s/f.
- DE TORRES, José Carlos. *Diccionario del arte de los toros*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- DEL MORAL, José Antonio. *Cómo ver una corrida de toros*. Madrid: Alianza, 1996.
- DELGADO, José (“Pepe Hillo”). *Tauromaquia o arte de torear. Obra utilísima para los toreros de profesion, para los aficionados y toda clase de sugetos que gustan de toros*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.
- DELGADO LINACERO, Cristina. “Simbología del sacrificio del toro en los rituales funerarios del mediterráneo prehelénico”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Op. cit.*
- DERRIDA, Jacques. *Aporías. Morir — esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Barcelona: Paidós, 1998.
- _____ “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- DÍAZ DE LA SERNA, Ignacio. *Del desorden de Dios. Ensayos sobre Georges Bataille*. México: Taurus, 1997.
- DORRA, Raúl. “Perspectiva de la semiótica”, en Algirdas-Julien Greimas. *De la imperfección*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma de Puebla, 1990.
- _____ *Con el afán de la página*. Córdoba: Alción Editora, 2003.
- DURKHEIM, Emilio. “El culto positivo”, en *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Buenos Aires: Schapire, 1968.
- DUVERGER, Christian. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- DUVIGNAUD, Jean. *El sacrificio inútil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

DUVIOLS, Jean Paul. “Las corridas, entre ‘civilización y barbarie’, según los viajeros franceses”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Op. cit.*

ELIADE, Mircea. “El espacio sagrado: templo, palacio, ‘centro del mundo’”, en *Tratado de historia de las religiones*. México: Era, 1975.

_____. “Arquetipos y repetición”, en *El mito del eterno retorno*. México: Artemisa, 1985.

EPICURO. “Epicuro a Meneceo: gozarse”, en Diógenes Laercio. *Epicuro*. México, Porrúa, 2000.

EURÍPIDES. “Bacantes”, en *Tragedias III*. Madrid: Gredos, 1998.

FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín. “Sobre la diversión de toros”, en *Lecturas taurinas del Siglo XIX*. México: Plaza y Valdés / Bibliófilos taurinos de México, 1987.

FERNÁNDEZ ROMÁN, Fernando. *Los toros*. Madrid: Maeva, 2001.

FLORES ARROYUELO, Francisco. *Del toro en la Antigüedad: animal de culto, sacrificio, caza y fiesta*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

FONT, Jorge. “Crónica de un villamelón entusiasmado”, *Ixtus, De Dios y de los toros. Homenaje a David Silveti*, núm. 43, 2003.

FOUCAULT, Michel. “Introducción”, en *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1993.

_____. “Prefacio a la transgresión”, en *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós, 1999.

FUENTES, Carlos. “La virgen y el toro”, en *El espejo enterrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2001.

GARCÍA LORCA, Federico. *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*. Madrid: Biblioteca Edaf, 1999.

GEIST, Ingrid. “Los significados de la sangre, el sacrificio y la muerte en el símbolo dominante”, en *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea cuicateca*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1997

_____. “El ritual como sintagmática del sentido”, *DeSignis, Mitos y ritos en las sociedades contemporáneas*, núm. 9, 2006.

GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.

GÓMEZ PIN, Víctor. “El cuerpo del torero”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Op. cit.*

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio. “Taurolatrías periféricas París-Tánger”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Op. cit.*

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.

GONZÁLEZ TROYANO, Alberto. “Prólogo”, en José Delgado (“Pepe Hillo”). *Tauromaquia o arte de torear. Obra utilísima para los toreros de profesion, para los aficionados y toda clase de sugetos que gustan de toros*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.

GRAVES, Robert. *Los mitos griegos, I*. Madrid: Alianza, 2006.

HEIDEGGER, Martin. “§ 53. Proyección existencial de un ‘ser relativamente a la muerte’ propio”, en *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

HEMINGWAY, Ernest. *Fiesta*. México: Diana, 1963.

_____ *Muerte en la tarde*. Madrid: Espasa Calpe, 2005.

HERNÁNDEZ, Jorge F. *Las manchas del arte y El misterio de la insinuación* (Dibujos de Rafael Sánchez de Icaza). México: Aldus, 2002.

HUBERT, Henri y Marcel Mauss. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, en Marcel Mauss. *Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré*. París: Les éditions de minuit, 1968.

KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991.

LANDSBERG, Paul Ludwig. “Intermedio taurino”, en *La experiencia de la muerte*. Santiago de Chile / Madrid: Cruz del Sur, 1962.

LEIRIS, Michel. *Edad de hombre*. Barcelona: Labor, 1976.

_____ “La literatura considerada como una tauromaquia”, en *Edad de hombre*. Barcelona: Labor, 1976.

_____ “España 1934-1936”, en *Huellas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

_____ “Rafaelillo, el 9 de octubre en Nimes”, en *Huellas. Op. cit.*

_____ *El espejo de la tauromaquia*. México: Aldus, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

LÓPEZ PINILLOS, José (“Parmeno”). *Lo que confiesan los toreros*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.

Los filósofos presocráticos. Fragmentos I. Introducción de Francisco Lisi, traducción y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Barcelona: RBA, 2003.

LUCRECIO. *De la naturaleza*. México: Porrúa, 2000.

LUQUE TERUEL, Andrés. “Picasso: algunas consideraciones sobre la lidia”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad*. *Op. cit.*

MAÏLLIS, Annie. “La tauromaquia, ‘arte ejemplar’ según Leiris y Picasso”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad*. *Op. cit.*

MANDEL, Miriam B. “Ernest Hemingway: biografía, afición, lectura y arte”, en Ernest Hemingway. *Muerte en la tarde*. Madrid: Espasa Calpe, 2005.

MARTÍNEZ GALÁN, Rosario. “Introducción”, en Rafael Alberti. *La Gallarda. Tragedia de vaqueros y toros bravos, en un prólogo y tres actos*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2007.

MASQUELIER, Bertrand. “Offrande mise à mort et langage rituel. Puzzle Africaniste”, en Marcel Neusch (ed.). *Le sacrifice dans les religions*. París: UER de théologie et de sciences religieuses / Institut catholique de Paris / Beauchesne, 1994.

MEDINA DE LA SERNA, Daniel. *Las prohibiciones de la fiesta de toros en el Distrito Federal*. México: Bibliófilos Taurinos de México, 1990.

MÉRIMÉE, Prosper. *Carmen*. Madrid: Biblioteca Edaf, 2003

METCALF, Peter. “Sacrificio”, en Thomas Barfield (ed.). *Diccionario de antropología*. México: Siglo XXI, 2000.

MIER, Raymundo. “Bataille: erotismo y transgresión”, *Letra S*, Suplemento de *La Jornada*, México, 4 de enero de 2001.

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI, 2004.

MONTES, Francisco (“Paquiro”). *Tauromaquia completa o sea el arte de torear en plaza tanto a pie como a caballo*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.

MURRIETA, Heriberto. “Sentido amplio del toreo”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana. Op. cit.*

NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2004.

O’GORMAN, Edmundo. “Nuevos horizontes”, en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

ORTEGA Y GASSET, José. *La caza y los toros*. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.

OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2001.

OTTO, Walter. “Dioniso”, en Geroges Bataille, Roger Callois, Pierre Klossowski, *et. al. Acéphale. Op. cit.*

PÁEZ, Leonardo. “El toreo de México, otro espejo por desenterrar”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana. Op. cit.*

PAZ, Octavio. “André Breton o la búsqueda del comienzo”, en *Corriente alterna*. México: Siglo XXI, 2003.

_____. “El cine filosófico de Buñuel”, en *Corriente alterna. Op. cit.*

PÉREZ TURRENT, Tomás. “Toros y cine”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana. Op. cit.*

PERAZA, Humberto. *Los toros en la plástica*. México: Bibliófilos Taurinos de México, 1994.

PERI ROSSI, Cristina. *La última noche de Dostoievski*. Madrid: Grijalbo Mondadori, 1992.

PLATÓN. *Diálogos*. México: Porrúa, 1984.

PRIETO, Carlos. “Interés y disfrute de la fiesta de toros”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana. Op. cit.*

PRIETO, Juan. “Los bestiarios de Henry de Montherlant. El teatro que espanta”, *Ixtus, op. cit.*

RICE, Michael. “The bull as sacrificial victim”, en *The power of the bull*. Londres / Nueva York: Routledge, 1998.

RIVARA KAMAJI, Greta. *El ser para la muerte: una ontología de la finitud. (Fragmentos para una reflexión sobre la muerte)*. México: Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México / Editorial Itaca, 2003.

ROMERO DE SOLÍS, Pedro. “La tauromaquia: un ritual de conversión del animal en alimento”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Op. cit.*

SANTANDER, Rodolfo. “Filosofía, en la aventura del comienzo”, *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*. Año 2, núm. 4, vol. 2, julio-diciembre 2001. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

SANTOS ALONSO, José. *Filosofía del toreo a caballo y otras consideraciones*. México: Bibliófilos Taurinos de México, 1995.

SAVATER, Fernando. “El torero como héroe”, en *La tarea del héroe*. Barcelona: Destino, 2004.

SÉNECA. *De la brevedad de la vida y otros diálogos*. Madrid: Sarpe, 1984.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 2000.

SHUBERT, Adrian. *A las cinco de la tarde. Una historia social del toreo*. Madrid: Turner, 2002.

SIENKIEWICZ, Henryk. “Una corrida de toros”, en *Más allá del misterio*. Madrid: Calpe, 1921.

SPOTA, Luis. *Más cornadas da el hambre*. México: Grijalbo, 1986.

TRESGUERRES, Alfonso. “Apéndice: *El animal divino y Los dioses olvidados*”, en Gustavo Bueno. *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo: Pentalfa, 1996.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

VIDAL, Joaquín. *El toreo es grandeza*. Madrid: Turner / El equilibrista, 1994.

VINCENT, Bernard. “La iglesia y los toros”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad. Op. cit.*

VILLARRUTIA, Xavier. “Bajo el cielo de Tauro”, en Heriberto Murrieta (comp.). *Tauromaquia mexicana. Op. cit.*

VILLORO, Luis. “La mezquita azul. Una experiencia de lo otro”, en *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*. México: Verdehalago / El Colegio Nacional, 2006.

YÉBENES ESCARDÓ, Zenia. *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la Mística, la Estética y el Pensamiento contemporáneo*. Barcelona / México: Antrophos / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, 2007.

WAHL, Jean. “Nietzsche y la muerte de Dios. Notas a propósito de *Nietzsche*, de Jaspers”, en Geroges Bataille, Roger Callois, Pierre Klossowski *et al.* *Acéphale*. *Op. cit.*

WOLFF, Francis. “¡Torero! ¡Torero!”. La ética del torero y sus diez mandamientos”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad*. *Op. cit.*

ZUMBIEHL, Françoise. “La emoción artística del toreo en las palabras del profesional y el aficionado”, en Antonio García-Baquero González y Pedro Romero de Solís (eds.). *Fiestas de toros y sociedad*. *Op. cit.*

ÍNDICE ICONOGRÁFICO

Imagen 1 (p. 26): Mateo. Natural de Manolete. Barcelona, 1945, extraída de la siguiente dirección electrónica: <http://media-2.web.britannica.com/eb-media/73/6973-004-D5A83E3A.jpg>, última consulta: 13 de octubre de 2009.

Imagen 2 (p. 33): Dibujo de Rafael Sánchez de Icaza, en Jorge F. Hernández. *Las manchas del arte y El misterio de la insinuación* (Dibujos de Rafael Sánchez de Icaza). México: Aldus, 2002, p. 10.

Imagen 3 (p. 48): *Idem*, p. 83.

Imagen 4 (p. 64): *Idem*, p. 77.

Imagen 5 (p. 85): Fotografía de José Tomás extraída de la siguiente dirección electrónica: http://bp2.blogger.com/_LB2Q8gGNwkE/SEqtkCQ25I/AAAAAAAAAEcE/UfwXicDuE4A/s1600-h/1, última consulta: 13 de octubre de 2009.

Imagen 6 (p. 118): Dibujo de Rafael Sánchez de Icaza, en Jorge F. Hernández. *Las manchas del arte... op. cit.*, p.50.