

*LOS TOROS ENTRE REVERENCIA  
PIADOSA Y ANSIEDAD*

Jean Palette-Cazajus\*

*A la Memoria de Claude Lévi-Strauss  
(28.11.1908–30.10.2009),  
con Añoranza, Admiración y Agradecimiento.*



reco que Claude Lévi-Strauss jamás escribió en su vida nada que tuviera referencia, de cerca o de lejos, con los Toros y su problemática. Pero estoy seguro, tal fue la claridad de sus planteamientos epistemológicos que, aplicada a los densos espacios simbólicos de la corrida, a su andadura errática entre lo sórdido y lo sublime, su fulgurante perspicacia conceptual habría conseguido franquearnos inesperadas vías de acceso a la inteligencia de un fenómeno excepcional e inclasificable. Nos habría brindado igualmente saludables posibilidades de regenerar una polémica empantanada desde siempre en una plúmbea y estéril guerra de trincheras. No cabe duda, también, de que sus opiniones habrían descontentado profundamente a tirtios y troyanos, a todos aquellos que prefieren las quimeras y el bálsamo de las afirmaciones contundentes a la endémica quemazón que nos infligen siempre las cuestiones morales intrincadas. En el otoño de una larguísima vida concluida el pasado 30 de octubre 2009, el añorado maestro seguía regalándonos artículos excepcionales, como aquel

---

\* Filósofo y antropólogo.

titulado “La lección de sabiduría de las vacas locas”, publicado en 1996 (Lévi-Strauss: 1996). Más allá de la casual temática bovina del título, aquel fascinante trabajo sobre las implicaciones antropológicas de la enfermedad de Kreutzfeldt-Jacob puede constituir asimismo un buen punto de partida para tantear, con un propósito de coherencia y lucidez, el escarpado dilema ético de las corridas de toros.

*PRIMER TERCIO: LAS MUERTES DEL ANIMAL Y  
LAS MÁSCARAS DE LA ANSIEDAD*

1. UN CANIBALISMO GENERALIZADO

El recuerdo de la encefalopatía esponjiforme bovina (EEB), familiarmente conocida como «enfermedad de las vacas locas», causante en los humanos de la enfermedad de Kreutzfeldt-Jacob, de tipo degenerativo y pronóstico mortal, sigue hoy latente si bien su recuerdo tiende a esfumarse algo en la memoria tras la crisis de los últimos años noventa en que irrumpió al primer plano de la actualidad. En realidad nadie ha olvidado las tremendas imágenes televisivas que se sucedieron durante meses y nos ofrecieron, hasta la náusea, el espectáculo, económicamente escandaloso, visualmente insostenible y filosóficamente absurdo, del sacrificio masivo de millones de reses bovinas (dos millones solamente en el Reino Unido). Lévi-Strauss nos recuerda que la enfermedad de las vacas locas, causada por un «prión», un tipo de proteína infecciosa que produce graves alteraciones neurodegenerativas, tuvo su origen en un modo de alimentación del ganado basado en harinas de origen bovino y otros componentes animales. Es decir que, de alguna forma, obligamos al ganado a «canibalizarse» consumiendo a sus propios congéneres. Por aquellos años algunos médicos y antropólogos tuvieron a bien recordarnos que una de las primeras identificaciones históricas de la enfermedad de Kreutzfeldt-

Jakob se produjo alrededor de 1900 cuando se la pudo relacionar con otra enfermedad mortal llamada *kuru* que hacía estragos en una tribu de Nueva Guinea, los *Fore*, cuyos miembros acostumbraban a consumir el cerebro de los familiares muertos. Canibalismo humano por un lado, inimaginable canibalismo de los herbívoros, inducido por el hombre, por otro, ambos reunidos a pesar de su aparente inconexión por el recuerdo de aquella sospecha, dice Lévi-Strauss, que habita numerosos pueblos animistas, según la cual todo consumo de carne animal puede ser considerado también como una forma de canibalismo puesto que, afirman aquellas culturas, «creemos comer seres ajenos y en realidad nos comemos a nosotros mismos».

La enfermedad de las vacas locas ha modificado profundamente la perspectiva con que los occidentales abordaban su relación con los animales de consumo, también llamados de renta y, más allá, con los animales en general. Mejor dicho, dio lugar a que, por primera vez en la era del desarrollo y de la sociedad de consumo apareciera una perspectiva distanciada, una toma general de conciencia frente a una situación hasta entonces exclusivamente regida por las relaciones objetivadas de producción y consumo. En el artículo de Lévi-Strauss, la enfermedad de las vacas locas sirve así como una oportunidad inesperada para que el gran etnólogo pueda recordarnos que, en nuestras sociedades posindustriales como en las más *primitivas* o alejadas de nosotros, las modalidades de la relación con los animales aparecen como un revelador inexcusable y esencial de los valores, metas y comportamientos que definen las relaciones humanas. Como tendremos muchas ocasiones de comentar, la modernidad occidental poscartesiana se ha venido situando en las antípodas de aquellas sociedades, esencialmente las llamadas animistas, hoy en vía progresiva de desaparición o aculturación, que mantienen con los animales relaciones basadas en la identidad y el parentesco. Las consecuencias contradictorias, conflictivas y

con frecuencia trágicas que semejante tipo de proximidad ocasiona siempre en las culturas humanas nos revelarán por contraste los fundamentos de nuestra extraña relación con el toro de lidia.

Muchos recordarán las insostenibles imágenes de televisión en las que aparecían decenas de bulldozers excavando inmensas fosas donde se hacinaban cientos y cientos de cadáveres de animales y el enmarañamiento de miles de yertas patas y pezuñas entreveradas en cal viva. El carácter masivo de semejante hecatombe, la confusión entre lo que habían sido miles de vidas animales y su repentina reducción a un inmenso vertedero orgánico y zoomórfico, la posibilidad, patéticamente brindada, de visualizar la realidad concreta de un despilfarro que muchos venían denunciando, pusieron en entredicho, ya no ideológica sino físicamente, un sistema de producción y consumo autista, radicalmente separado de la experiencia cotidiana de los hombres. Muchos europeos fueron así llevados a recobrar oscuramente, siquiera por un momento, una complicidad lejana con aquellos pueblos que consideran, recordaba Levi-Strauss, que «matar seres vivos para alimentarnos con ellos ha planteado siempre a los humanos, fuesen o no conscientes de ello, un problema filosófico que todas las sociedades han intentado resolver», una de cuyas consecuencias capitales es que «la cantidad total de vida presente en cada momento en el universo debe siempre permanecer equilibrada. El cazador o el pescador cuando arrebatan una fracción de aquella vida deberán devolverla a expensas de su propia esperanza de supervivencia» (1996). Esta última cita, conviene observarlo, puede convertirse en una evocación plausible y, sobre todo, digna de la corrida de toros. Esta enfrenta a dos seres vivos a través de una relación inaudita, corta e intensa que debe significar, en todo, el extremo opuesto de aquellas absurdas y angustiosas hecatombes, pero siempre y cuando la primera legitimidad del explícitamente llamado «matador de

toros» se base en el imperativo ético de una actividad realizada «a expensas de su propia esperanza de supervivencia».

## 2. EL DESAFÍO ÉTICO DEL JAINISMO

Trataremos de sugerir que nuestras culturas occidentales, básicamente las de la escritura y del documento histórico, si bien han sido en este campo menos explícitas que las culturas animistas de expresión oral, han estado también en todo momento atravesadas por el cardinal problema enunciado por Lévi-Strauss y ello de una forma tan espontánea y natural que terminamos olvidando el sentido de algunas de nuestras prácticas más habituales. Y así hemos dejado de preguntarnos por qué «rodeamos [a nuestros niños pequeños] con simulacros animales, de peluche o plástico» como si quisiéramos mantener en ellos el recuerdo de los tiempos míticos «en que hombres y animales no eran realmente distintos unos de otros y podían comunicar», como si quisiéramos sugerirles que nosotros también «seguimos siendo confusamente conscientes de esta solidaridad primera entre todas las formas de vida...y que nada nos parece más urgente que imprimir el sentimiento de esta continuidad en el espíritu de nuestros pequeños» (1996). Tendremos ocasión de comprobar hasta qué punto tanto el vocabulario de los aficionados como los argumentos exhibidos en contra de la corrida de toros siguen, en ambos casos, paradójicamente empapados por «el sentimiento de esta continuidad». Por ello, antes de seguir adelante estará bien que nos detengamos un instante para describir una excepción cultural y ética que esclarecerá, por contraste, el itinerario de este trabajo. Si bien es cierto que ninguna cultura ha sacrificado jamás animales por puro gusto, si bien es cierto que la casi totalidad ha contemplado naturalmente la necesidad de hacerlo, no debemos olvidar la existencia de algunos sistemas culturales y éticos basados en la tajante prohibición de la muerte animal. Recordaré dos casos diversamente ejemplares. En la India, la

básica oposición entre pureza e impureza jerarquizaba, ética y socialmente, la sociedad de castas y la cúspide brahmánica era vegetariana y escrupulosa con la vida de los animales. En cambio, quienes los sacrificaban, consumían o aprovechaban su carne y recursos eran considerados literalmente *intocables* (Dumont, 1966). Como si de una compensación estructural se tratara, toda una categoría humana quedó así reducida al papel de la animalidad peor considerada. No necesitábamos este ejemplo para aprender que la benevolencia hacia los animales no confiere a nadie una patente de ética y tampoco vamos a insinuar la tesis contraria que resultaría claramente demagógica. En realidad tenemos aquí el mejor ejemplo de una preocupación exclusiva por la rigurosa observancia de las normas y preceptos dogmáticos, no ya una ortodoxia sino una rígida *ortopraxis*, donde la diferencia de trato hacia humanos y animales revela una estructura social carente de empatía y compasión.

Tropezaremos ahora con el verdadero *hueso* ético y lo encontraremos en la misma área cultural con el llamado *Jainismo* (Paniker, 2001). Su lema, «*Ahimsa paramo drama*», torpemente traducible como *la no violencia es la religión [o la ley], suprema* fue el que fundamentalmente inspiró a Gandhi. Entre los jainistas el respeto por la vida animal incluye hasta el más ínfimo de los organismos y la compasión generalizada funda su ética. Al igual que el Budismo, el Jainismo no es teísta, pero contrariamente a él, es una religión *atmavadi* es decir que postula la existencia de las almas individuales que son eternas, infinitas e idénticas y residen en todos los seres vivos. Esta infinitud de almas individuales emana del *jiva*, el principio espiritual, prisionero en vida del principio material, el *ajiva* o *pugdala*, indefectiblemente vinculado al sufrimiento. El Jainismo se apoya sobre un corpus colosal de escrituras que regulan en todo momento la vida del creyente y lo van guiando hacia un complejo ciclo de transmigraciones y reencarnaciones de las almas

que llevarán a las mejores a liberarse del universo para residir en un empíreo llamado *Siddhashila*. De modo que volvemos a encontrar aquí el itinerario clásico de las religiones escriturarias: presencia de textos fundacionales, desvalorización del mundo físico, trascendencia, escatología y recompensa (llamada salvación en Occidente, liberación en Oriente). Con una diferencia capital en el caso que nos interesa: sin la presencia de un dios demiúrgico, como el cristiano, que le conceda al ser humano la exclusividad del *logos* racional, el Jainismo es entonces tributario de una forma de *pananimismo* generalizado y su relación con el resto de los seres vivos aparece de alguna manera como la inversión estructural del humanismo exclusivista y separado del mundo viviente que caracterizará, como tendremos que insistir a lo largo de este trabajo, la modernidad poscartesiana.

En el Jainismo, el contexto está totalmente predeterminado por el peso dogmático y normativo del Texto, que hace de esta religión la más ascética del mundo. El reducidísimo número de sus seguidores, el 0,4%, tal vez menos, de la población india, parece indicarnos que, dentro de la amplia, pero finita, paleta de los sistemas socioculturales repertoriables, el Jainismo tenía reservada la casilla que ejemplificaba un límite extremo de los comportamientos posibles. No cabe extenderse aquí sobre la excepcionalidad del Jainismo ni tampoco sobre sus ambigüedades y la compleja naturaleza de su inserción en un mundo cuya creciente capacidad de violencia parece desmentir todas las ilusiones progresistas. El denso sistema de prescripciones, prohibiciones y dogmas escritos, el carácter apremiante, como en el Hinduismo, del binomio pureza/impureza contribuyen a encerrar al creyente en un férreo corsé de obligaciones deónticas, una esfera paradigmática difícilmente asequible si no se comparten los presupuestos fundacionales. Pero no podemos olvidar que los sistemas religiosos son fenómenos inmanentes y objetivables, con prácticas sociales y culturales concretas además de valores

asequibles a la descripción sin ninguna necesidad de adhesión ni de vana incursión en la esfera autista de la creencia. Desde esta perspectiva, la extrema escrupulosidad de la ética jainista la constituye en referencia y horizonte ineludibles de toda reflexión.

### 3. UNAS HIPÓTESIS PARA LA REFLEXIÓN

Nosotros en cambio descartaremos cualquier anterioridad fundacional a la hora de desarrollar nuestra reflexión, llámese dogma escrito o tradición, y cualquier finalismo teleológico, ya sea trascendente –*salvación* para unos, *liberación* para otros–, ya sea inmanente, de la *Historia* o el *Progreso*. De allí que las dudas que reiteraremos sobre el papel del sujeto poscartesiano, precursor del kantiano, se refieran sobre todo a sus pretensiones de rivalizar con la divinidad mediante la instauración de una razón que no sabe definirse sino como aparentemente autoengendada. Nosotros dejaremos la ardua labor de fundar la ética en manos del sujeto *mesocognitivo* –aclararemos la noción– básicamente consciente de su precariedad y contingencia. Trataremos de comprender qué asideros le pueden quedar a la moral del individuo humano cuando se sabe determinado, como el resto de los seres vivos, por el contexto de su historia genealógica, biológica y evolutiva y de qué manera deben condicionar, en nuestro caso concreto, su percepción ética de la muerte del toro. Dicho de otra manera, trataremos de saber si el sujeto moral es capaz de practicar una ética de la responsabilidad cuyo campo de actividad no se interrumpa a la entrada de las plazas de toros. La ética del aficionado debe ser rigurosamente la misma que la de cualquier ciudadano responsable y lúcido. Esta es una evidencia intelectual que tropieza en la práctica con el masivo recurso por la apologética taurina a todas las ramas de la vieja casuística, particularmente la conocida como restricción mental. Pero semejantes actitudes solo pueden constituir un recurso pro-

visional y defensivo que delata en quien lo utiliza unas veces flojedad argumental, otras mala fe, otras también indiferencia moral o cinismo, más habitualmente simple ceguera, y siempre, temor inconfesado a la derrota.

La corrida de toros es, hoy por hoy, el único evento público basado en la demorada escenificación del sacrificio de un ser vivo. Intentar dar una definición del fenómeno viene siendo desde hace muchas generaciones una tarea digna de Sísifo, y la inagotable pluralidad de interpretaciones parece incapaz de apurar su densidad significativa. Necesitaremos sin embargo cargar unos instantes con el pedrusco del griego mítico y definir qué faceta del poliedro es la que nos debe interesar. La corrida de toros construye su significación sobre la base de la síntesis de dos dimensiones contradictorias, repetición e innovación. Por un lado, un ritual con finalidad sacrificial, por otro, una dimensión emergente e imprevisible, basada en la activación, por parte de los protagonistas, animal y humanos, de un proceso relacional caracterizado por dimensiones plásticas y emocionales imprevisibles, con resultados siempre aleatorios. Esta segunda dimensión es la que explica y motiva la repetida asistencia del público aficionado. Pero cada vara, mala o buena, cada par de banderillas, bueno o malo, cada faena, mala o buena, cada estocada buena o mala, constituye una emergencia aleatoria que sólo cobra sentido sobre la base inmutable del ritual regulado, fijado, codificado, espectacular para los neófitos, rutinario y por ello prácticamente invisible para los fieles, que finaliza en la realidad sacrificial de la muerte del toro. Un ritual minucioso cuyas secuencias significativas se demoran en ofrecer seriada y acompasadamente a los asistentes el proceso cruento que culminará con la muerte del protagonista. Todo ello en una sociedad que se caracteriza al contrario por una obsesiva ocultación de la muerte animal. Es así perfectamente comprensible el

rechazo que semejante transgresión provoca en la mayor parte de la sociedad<sup>1</sup>. La corrida de toros no es una fiesta trivial, es un espectáculo trágico. Sin duda ha de entenderse como normal la actitud, mil veces presenciada, de aquellos advenedizos, ocasionalmente extraviados en las gradas de las plazas de toros, que salen escopeteados entre arcadas, unos antes siquiera de que finalice el tercio de varas, otros antes de rodar el toro si la estocada ha sido particularmente hemorrágica. Es asombroso e intelectualmente consternante, no dejaremos de insistir en ello, que la evidente dimensión trágica de la *corrida de muerte*, inmediatamente perceptible para los noveles, se esfume totalmente en la rutina para los asistentes habituales. Nos enfrentamos aquí a una pérdida de significación solo comparable con la pérdida de masa cerebral que afecta a ciertas víctimas de brutales accidentes.

Porque la muerte del toro en la plaza es todo menos vergonzante. Al revés, puede calificarse sin temor de exhibicionista. La bien llamada “corrida de toros de muerte”, desde su formalización durante la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, aparece como objetivamente *reaccionaria* en el clásico sentido en que usan y abusan del adjetivo aquellos que se autodefinen como progresistas. La corrida formal moderna se va instalando en el panorama social español en la misma época en que se va asentando en toda Europa lo que Norbert Elias llamó “El Proceso de Civilización”. Aludí a ello en un anterior trabajo que

---

<sup>1</sup> Según un sondeo de Investiga (ex Gallup) de 2006, un 26,7% de las personas interrogadas se declaraban algo o muy interesadas por los toros, y un 72,1% era hostil o no tenía ningún interés. Un sondeo de Metroscopia, publicado en *El País* del 01.08.2010, casi al día siguiente de la prohibición catalana, elevaba a 37% la cifra de gente interesada mientras el 60% se declaraba contraria o declaraba no tener ningún interés. Sin duda la sorprendente e inesperada subida del número de interesados deba considerarse como una forma de reacción a la votación del *Parlament*, ya que el 57% de quienes se declaraban hostiles a los toros también lo eran a su prohibición.

me permito citar: «El proceso de civilización consiste en la ocul-tación progresiva, en pareja evolución *sociogénica* y *psicogénica*, de las funciones del cuerpo, las pulsiones violentas y la manifes-tación exagerada de las emociones. Poco tardamos en comprobar que se trata de inhibir unas modalidades del comportamiento humano que son precisamente las que desahoga el espectáculo taurino. El pensador alemán analiza demoradamente el proceso de control de las pulsiones y de contención de las emociones median-te la instauración de una normatividad y la fijación de reglas con-vencionales de civilidad. Las que rigen en las modernas plazas de toros parecerán desandar el camino indicado»<sup>2</sup>.

#### 4. LA PRIMERA “VÍCTIMA DE LA FIESTA”

Se considera con razón que la hostilidad hacia la corrida de toros, basada en la compasión por el sufrimiento del animal, corresponde a una evolución muy reciente de las sensibilidades. Así y todo, Araceli Guillaume-Alonso mostró en su momento que esas actitudes minoritarias se pueden rastrear en la literatu-ra antitaurina desde el siglo XVI<sup>3</sup>. Pero en aquella prehistoria de la corrida moderna y hasta fechas relativamente recientes, la muerte del toro era emocionalmente invisible para la mayoría. Percibido como un ente fiero e implacable, el animal aparecía como destinado a la muerte. Las peripecias de su muerte, sus incidencias, eran sobre todo el patrón que revelaba el valor, la habilidad y la efectividad del matador. Si entendemos que la conciencia, siquiera pasajera, de la muerte sólo puede estar revestida de gravedad y acompañada por una mínima percepción

---

<sup>2</sup> (Palette-Cazajus, 2008b). Jean-François de Bourgoing escribe así en 1777 que las corridas de toros son un espectáculo por el cual «tiene la nación española una pasión desenfrenada pero que repugna a la delicadeza del resto de Europa».

<sup>3</sup> (Molinié-Bertrand y otros, 1999). Es el caso de Gabriel Alonso de Herrera en 1513, en quien se inspirará, en 1642, Herreros de Almansa (Véase nota 11).

de su carácter inapelable, podríamos decir que el toro no moría para nadie en la plaza. De hecho, en este sentido, hoy sigue sin morir para la mayoría de los espectadores. La muerte realmente visible, espectacular, desafortunada, era en aquellos tiempos la de los caballos. La que se puede considerar primera reseña taurina de la historia la firma «Un curioso» anónimo en el *Diario de Madrid* del 20 de junio de 1793. Toda ella es un simple parte de incidencias que termina con el siguiente balance contable: «Caballos muertos 20; número de varas 179; número de banderillas 134». Si pasamos al florilegio de toros célebres incluido en el clásico *Cossío*, podemos tropezar con el caso de *Algareño* que mató a 19 caballos y, finalmente indultado, a uno de los cabestros que intentaban devolverlo a los chiqueros en Jerez de la Frontera. La fecha no se indica, pero el toro pertenecía a la ganadería de Don Diego Hidalgo Barquero, canónigo de la catedral de Sevilla, de quien sabemos que lidió sus toros entre 1843 y 1850. No sé si alguien ha tenido la laboriosa ocurrencia de establecer estadísticas al respecto, pero cabe pensar que en la época anterior a la imposición del peto debió de morir una media de 3 a 4 pencos por cada toro. La muerte del caballo era particularmente espectacular, sangrienta, mondonguera y nauseabunda.

La polémica debe ser consustancial a la existencia de la corrida de toros, y muchos de sus adversarios de la época manifestaban evidentemente su rechazo a un matadero *hipo-hemorrágico* que duró más o menos siglo y medio y cuyo carácter polémico queda lógicamente demostrado por la aparición, al final, del peto protector. La decisión fue tácitamente acatada por una mayoría de aficionados. Pero, entre ellos, muchos compartían al mismo tiempo la opinión de una fuerte minoría de discrepantes que se oponían a la introducción del caparazón por temor, como así ocurrió, que desvirtuase la calidad y el sentido de la suerte de varas. La esperpéntica situación actual de esta fase esencial de la lidia fragiliza la perennidad de la corrida de

toros tanto o más que muchas agresiones exteriores. La situación actual aparece como una de las pruebas más espectaculares de la imposibilidad de alterar el metabolismo de la corrida de toros sin que todo lo que se puede ganar por un lado se pierda inmediatamente por otro. No cabe suponer que los oponentes al peto fuesen más sádicos y sanguinarios que sus partidarios, pero tenemos un excelente indicador de la evolución de la sensibilidad moral y social a lo largo del siglo XIX a través de la progresiva ausencia de las mujeres en las plazas de toros, al menos las «honradas», como precisaba Díaz Cañabate al recordar las corridas de su infancia. La importante proporción de la presencia femenina en la actualidad permite apreciar el alcance de la mutación profunda del espectáculo taurino engendrada por la introducción del peto y la desaparición definitiva del espectáculo de la muerte hípica.

Hoy puede ocurrir algún accidente excepcional, como aquella cornada particularmente hemorrágica, presenciada hace algunos años, y que acabó con la vida de un caballo de picar en la Plaza de Madrid. En aquella ocasión, las reacciones de muchos de los que me rodeaban, asqueadas la mayoría, extrañamente morbosas y ambiguas algunas, me confirmaron el desastroso efecto de la rutina en la percepción de la corrida de toros. El argumento antitaurino según el cual llegará un tiempo en que la muerte del toro será considerada tan insostenible para cualquiera como lo es hoy la muerte del caballo para los propios aficionados, exceptuando alguna mente malsana, es hábilmente tautológico y solo puede ser rebatido desde una renuncia drástica de los aficionados a toda rutina perceptiva y ética en la práctica de su afición, acompañada de un necesario retorno a la «funesta manía de pensar». Pero los patéticos matalones héticos despanzurrados en la plaza llegaban allí al término de una existencia agotadora pasada al servicio de seres humanos socialmente desheredados, generalmente ineducados, embrutecidos

por el trabajo y la miseria. Previamente, aquellos animales habían sido maltratados con frecuencia, a veces por sadismo, más generalmente por la necesidad de apurar al máximo su contribución a la difícil supervivencia. Una rápida ojeada a la historia social del siglo XIX basta para comprender que los jamelgos difícilmente iban a suscitar una compasión que no despertaba siquiera la miserable existencia de muchos humanos.

Hasta la definitiva mecanización de las actividades humanas los animales eran *herramientas* indispensables en todos los sectores de la vida cotidiana. Su función los condenaba a la objetivación y para la mayoría de sus *utilizadores* – seguimos con un vocabulario de referencia al objeto – era poco menos que imposible imaginarlos como *sujetos sufrientes*. El peso de la necesidad se oponía, generalmente, a la emergencia de la empatía. El *animalismo* moderno, puramente especulativo, resultaría inimaginable sin la total desaparición de los animales de la vida económica. La introducción del peto y su proceso progresivo de amurallamiento (la primera versión, en 1927, era más bien minimalista) son estrictamente paralelos, como se sabe, con el auge del automóvil y la mecanización progresiva de la economía. Carretas, carros y coches de punto habían sido las principales fuentes abastecedoras de exhaustos caballos de picar cuyo negro destino no hace sino reflejar el momento más negro de la condición animal en Occidente. Esta, a su vez, no hacía sino reflejar las consecuencias del momento histórico más negro en materia de desigualdad económica, brutal explotación del trabajo humano, indiferencia social y carencia general de empatía.

Basta acudir a un espectáculo de rejoneo para comprender el giro copernicano que se ha producido en la relación del público taurino con el caballo. Basta oír una sola vez el clamor de angustia colectiva que surge de la plaza cuando las astas desmochadas de un toro mutilado llegan a rozar la panza de cualquiera de aquellos espléndidos, saludables, rozagantes y

elegantísimos animales para calibrar las profundas mutaciones acaecidas desde la época en que las llamadas *sardinas* sembraban la plaza y transformaban el ruedo en una especie de matadero al aire libre. Olvidada la degradación de los caballos de picar, sus intestinos desparramados por la arena, sus reventadas panzas rellenas con serrín y cosidas a bastas puntadas de rafia, se olvidó también que «la víctima de la fiesta», como reza el título del conocido cuadro de Zuloaga, no era el toro sino el caballo.

##### 5. DE VERDUGO A MÁRTIR

¡Cómo iba a serlo el toro, si la escabechina caballar era obra de sus astas terroríficas! Verdugo de los caballos, su prepotencia, mansa o brava, mantenía también en vilo a los lidiadores obligados a *tomar el olivo* en ausencia de los todavía inexistentes burladeros, expuestos a las graves consecuencias del menor percance por culpa de unas enfermerías desastrosas así como de una medicina y una cirugía balbucentes. El propio papel estelar de la estocada que, realizada a ley, debe evitar cualquier efusión visible de sangre –volveremos sobre la importancia del dato– contribuía además a minimizar la muerte del toro en beneficio de la manera de darla. La patética historia de los matalones de picar es también la de una profunda desigualdad estamental con aquella aristocracia equina que fue privilegio de pocos y marcador estatutario durante siglos. Un papel histórico que podemos iniciar, simbólicamente, el día en que los caballos del hermoso Alcibíades, patricio arquetípico, señorito, héroe y traidor, triunfaron en los Juegos Olímpicos<sup>4</sup>. El propio Alcibíades, en su discurso avinado del *Banquete* platónico, nos contó cómo, en 424 a.C., durante la retirada que siguió a la tremenda derrota ateniense de Delion, el privilegio de ir a caballo le ayudó a salvar la vida de un veterano hoplita acosado por los tebanos. Aquel

---

<sup>4</sup> Obtuvo el primero, segundo y cuarto premio en los Juegos de 416 a.C.

hoplita que se defendía hirsuto, irascible pero impávido, era su entrañable amigo y venerado maestro, Sócrates<sup>5</sup>. El legendario episodio anticipa de alguna manera la radical prepotencia que el *hombre a caballo* ejercerá sobre la cultura occidental hasta los albores de los tiempos modernos. La miserable proletarización progresiva de amplias capas de la población en esa época tiene su equivalente en el abismo que se abre entre el que podemos llamar *caballo de Alcibíades* y el de picar. Durante el anterior período histórico del toreo ecuestre, magistralmente glosado por José Campos Cañizares (2007), el caballo de los *toreadores* aristocráticos es evidentemente el de Alcibíades y lleva incorporadas la calidad social y las cualidades morales de quien lo monta.

Opuestamente, el toro, criado en condiciones de ganadería extensiva, animal entonces prácticamente ambiental, aparece desde la Edad Media como una poderosa criatura ctónica, lógicamente *innoble*, relacionada en la literatura con el mal y el pecado de tal modo que Berceo, entre otros muchos ejemplos, nos pudo contar la historia de «un clérigo que se embriagó y se le presentó el demonio convertido en toro». Hay que esperar por un lado la sustitución del caballero por el peón y coetáneamente la aparición de las primeras experiencias de selección ganadera para asistir a un vuelco radical en la condición *ética* del toro. La degradación progresiva del papel de la nobleza montada en la tauromaquia coincide con el conocido traslado al toro del sim-

---

<sup>5</sup> En el *Banquete*, relata así el episodio Alcibíades: «En esta ocasión, precisamente, pude contemplar a Sócrates mejor que en Potidea, pues *por estar a caballo* yo tenía menos miedo... Me parecía, Aristófanes, por citar tu propia expresión, que también allí como aquí marchaba pavoneándose y girando los ojos de lado a lado», observando tranquilamente a amigos y enemigos y haciendo ver a todo el mundo, incluso desde muy lejos, que si alguno tocaba a este hombre, se defendería muy enérgicamente. Por esto se retiraban seguros él y su compañero, pues, por lo general, a los que tienen tal disposición en la guerra ni siquiera los tocan y sólo persiguen a los que huyen en desorden».

bolismo aristocrático. La primera selección ganadera pone en práctica, a tientes y de forma experimental, las leyes de la genética y de la selección dirigida siglo y medio antes de que fuesen científicamente establecidas. Empíricamente, la aristocracia ganadera trata de reproducir en el toro, al igual que la aristocracia inglesa con el caballo por los mismos años, los principios y valores de su propia reproducción endogámica, selectiva e hiper-gámica. De alguna manera podemos decir que las *estrategias matrimoniales* usadas en la inicial selección ganadera intentarán realizar progresivamente en el toro bravo el ideal de un primogénito metafórico. En ausencia de criterios y definiciones etológicas, son las categorías familiares de la casta, del poder y de la dominación las que irán orientando las metas perseguidas. Perpetuadas por la sangre y la herencia, se pueden transcribir en clave normativa a través de los valores que aluden a la arrogancia y el valor, al ímpetu guerrero, a la voluntad, a la implacabilidad y el desprecio de la muerte. Estos nuevos valores se irán solapando progresivamente, a lo largo del siglo XIX, con aquella negatividad histórica arrastrada inicialmente por la imagen del toro, antes de que se imponga definitivamente entre los aficionados un vocabulario que adopta definitivamente las clásicas nociones antropomórficas de casta, nobleza y bravura. A lo largo de la misma época, los toreros populares se encargarán de lidiar el nuevo toro con arreglo a unas normas deónticas aculturadas ellas mismas a partir del modelo aristocrático de referencia.

De modo que el toro empezó a adquirir las primeras papeletas para convertirse en *víctima de la fiesta* a partir del momento en que su relación con el caballo de picar sufrió lo que bien podemos llamar una radical inversión estructural. Al final, caballo y peto alcanzaron al alimón tamaño volumen y espesor que solo cabía ya compararlos con una auténtica barbacana (difícilmente) ambulante, mientras el toro proseguía por su parte el camino hacia la reducción de su tamaño y trapío. Las condicio-

nes estaban reunidas para que el toro suscitara y concentrara, en su ya solitaria animalidad *sufriente*, toda la compasión que pudieran despertar en su momento los jacos inermes, magnificada, además, por una evolución vertiginosa de la sensibilidad social. Hoy por hoy, la suerte de varas aparece, tal como se realiza, como una impostura técnica y formal pero sobre todo un escaparate de la impotencia, el escarnio y la disminución a mansalva del toro. Sin embargo, el lenguaje de los aficionados sigue definiendo al toro con las palabras que nombran el poder, la fiereza y la acometividad intransigente, valores admirados y temidos en todas las culturas y que siempre han definido al héroe, al guerrero poderoso y valiente, pero también socialmente peligroso y potencialmente destructivo. Para los aficionados, el estatus del toro es así parecido al que ostenta el jaguar en las culturas amazónicas, donde su fiereza y práctica invulnerabilidad, antes de que los cazadores pudiesen acceder a las armas de fuego, hacía imposible su identificación con la comunidad humana. En cambio, para los *animalitarios*<sup>6</sup>, solo es posible ver en el toro una víctima indefensa que inicia con la suerte de varas un largo y fatal vía crucis obscenamente escenificado para regocijo de un público sádico. Tendremos amplia ocasión de ver cómo esta subjetivización antropomórfica del toro por uno y otro bando niega la evidencia de su total ausencia de autonomía y lo convierte forzosamente en objeto de manipulaciones y proyecciones contradictorias. De modo que las argumentaciones contrapuestas se desmoronan ante la ausencia del sujeto postulado.

---

<sup>6</sup> El eco fonético de este jocosos y amargo neologismo, creado por Jean Pierre Digard, un etnólogo y etólogo a la vez vigilante y lúcido, alude a quienes confunden el sentimiento humanitario con la zoofilia y la causa animal con el proyecto totalitario.

## 6. EL SILENCIO DE LOS MATADEROS

La exhibición codificada de la muerte del toro en la plaza es literalmente aberrante en una sociedad en que la muerte animal ha pasado a ser absolutamente invisible. Excepcional, transgresiva, interpretada como un desafío cínico, casi obsceno, por sus adversarios, conviene ponerla en relación con otra modalidad, absolutamente inversa, de la muerte animal en nuestras sociedades, la que ocurre en los mataderos. Se produce en este caso una perfecta relación en forma de quiasmo: mientras la muerte del toro en la plaza es pública, individual, cuantitativamente limitada y acontece en fechas señaladas, la muerte de los animales sacrificados en el matadero es, en cambio, oculta, masiva y su ritmo es cotidiano e industrial. Menudean, en los últimos años, los trabajos etnológicos que han revelado la magnitud de una problemática social y cultural objetivamente camuflada, cabría incluso decir *censurada*, y que auguran una disminución radical de nuestro excesivo consumo de carne si se diera una visibilidad total al proceso que lleva del animal vivo a los chuletones. Este tema es uno de los que mejor justifican la necesidad de una *antropología inversa*, enfocada hacia nuestras propias sociedades y no solamente hacia las *exóticas*. Hace falta entonces adoptar lo que Lévi-Strauss llamaba *Le Regard Eloigné*, la mirada distanciada reservada a las culturas más enigmáticas, para empezar a entender de qué manera una realidad tan clamorosa como cotidiana ha podido quedar, en la jerga de los psicoanalistas, *escotomizada*, totalmente excluida del campo de nuestras conciencias. La hecatombe anual de cientos de millones de animales<sup>7</sup> se produce de forma casi clandestina, sistemáticamente ocultada hasta la última fase de su comercialización, cuando la

---

<sup>7</sup> Según datos recogidos en: Jocelyne Porcher, *Revue du Mauss*, n° 20, 2002, en Francia se sacrificaron en 2001, unos 1000 millones de aves, 41 millones de conejos, 26 millones de cerdos, 6,8 millones de ovinos y caprinos, 3,5 millones de grandes bovinos, 1,7 millones de terneras.

carne ha perdido toda similitud formal con el animal de donde proviene y en nada puede evocar el recuerdo de su integridad vital.

Los primeros mataderos modernos aparecen a partir de principios del siglo XIX, con el propósito consciente de ocultar a la mirada social el sacrificio animal realizado hasta entonces de forma prácticamente anárquica por carniceros o incluso particulares. Los mataderos modernos, cuyo acceso está muy restringido cuando no prohibido al público, son la cristalización material de una evolución muy rápida de las sensibilidades a lo largo del siglo XVIII, aquella misma que retratará y teorizará Norbert Elias en sus obras y que la formalización de la corrida moderna tomó asombrosamente a contrapelo. Antes de la aparición del moderno matadero, el sacrificio de los animales de consumo era casi público y callejero. En París, en 1802, un concursante a un premio de moral convocado sobre el tema enunciaba claramente: «Habría que tapar con algún tipo de velo misterioso aquellas autorizadas crueldades y confinarlas en algún edificio aislado donde fuese posible perderlas de vista. Semejante precaución pregonaría al menos la vergüenza que nos inspiran» (Remy, 2004). Pero antes de entregarse a cualquier aspaviento y denunciar al tartufo, conviene recordar que la situación es hoy absolutamente la misma y que para el hombre de la calle, entre el animal vivo y la carne consumida, hay un vacío, un hiato, una radical ruptura asociativa que nos permite, más y mejor que en aquella época, «perder de vista aquellas autorizadas crueldades».

Hoy sabemos con toda seguridad que nuestros lejanos antepasados fueron carroñeros durante cientos de miles de años<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Así, la llamada “Covacha de los Zarpazos”, en los yacimientos de Atapuerca (Burgos), actuó, entre 500 000 y 200 000 años antes de nuestra era, como una trampa natural donde se despeñaban animales, aprovechados por nuestros antepasados para el carroñeo, como lo demuestran las numerosas marcas de descarnes halladas en los huesos.

El Pentateuco recoge la prohibición, sin lugar a duda muy anterior a su codificación, de comer animales muertos. Nosotros la seguimos a rajatabla y para que la carne pueda ser consumible, es decir para que cumpla su papel de nutrimento perpetuador y generador de vida, se nos ha hecho imposible devorar cadáveres. Necesitamos comer –la diferencia es fulgurante y fundamental– animales vivos matados. La prohibición del Pentateuco recoge el eco de un muy lejano malestar frente a la carroña, sin duda apa-



Fig. n.º 1.- Imagen de la fiesta popular “*El asado más grande del mundo*” que consiste en poner miles de kilos de carne animal en parrillas. Apud [www.taringa.net](http://www.taringa.net).

recido en los albores de lo que podríamos empezar a llamar culturas simbólicas y señala los primeros pasos desde la hominización hacia la humanización. La tardía emergencia en la evolución humana de una conciencia de la muerte ha tenido que volver problemático el consumo de cadáveres. La muerte solo puede engendrar la muerte y la vida solo puede alimentarse con la vida. Pero hay que matar vidas para poder perpetuar la nuestra. Entremedias se sitúa el largo período de la autopoiesis

humana y nuestra relación con los animales y con nosotros mismos se irá convirtiendo, a partir de ese momento, en problemática. Iremos descubriendo la difícil necesidad de ir definiendo y acumulando los rudimentos de unos comportamientos normativos, unos considerados beneficiosos, luego lícitos para el grupo, otros perjudiciales, luego prohibidos. Todas las culturas se rigen por esos comportamientos deónticos, pero la obsesión occidental por la individuación y la clasificación terminará convirtiéndolos en una problemática categoría llamada *ética*. Entremedias se sitúa también la figura esencial del cazador, el que cumple con el peligroso compromiso de matar para vivir y por ello debe ostentar una vitalidad excepcional rodeada de respeto y agradecimiento. Tenemos derecho a pensar que el prestigio del torero, al menos entre los aficionados, trae hasta nosotros atavismos de aquella fase primigenia.

Aquella situación revela la forma en que la emergencia cognitiva ha ido abriendo una fisura entre los humanos y el resto de los animales. A partir de ese momento, somos idénticos y también definitivamente otros. Las culturas tradicionales han *toreado* el problema con el recurso a todas las mediaciones posibles e imaginables para legitimar la muerte de los animales, desde el ambiguo juego del parentesco al del intercambio de papeles, pasando por la magia y a veces la mentira o el autoengaño. Desde que el hombre habla, se los ha invocado, evocado, convocado, provocado, se han probado todas las coartadas culturales que la privilegiada vocalización humana permite exhibir frente al eterno y enigmático «silencio de las bestias» (de Fontaney, 1999). La *solución* aportada por las modernas sociedades analítico-críticas consiste, ella, en la tácita constatación de su impotencia resolutoria. La conciencia actual mantiene intacta esa ansiedad que trae hasta nosotros las huellas del momento en que cierta protoética colisiona con la necesidad vital de perpetuar el ciclo trófico de la predación. Esta colisión es el primer

indicio del carácter anómalo de la particularidad humana, el síntoma de que el hombre se ha convertido en un animal vitalmente deficiente, la confirmación de que es un paso en falso de la evolución que tratamos vanamente de compensar con los artificios de la cultura.

## 7. MATARIFES Y MATADORES

La problemática de los mataderos es, al fin y al cabo, una de las manifestaciones históricamente más recientes de esta desazón frente a la muerte animal que permea todas las culturas. La primera ocultación es de tipo lingüístico y aparece en el momento en que la brutalidad del acto de matar ha empezado a camuflarse detrás de los eufemismos. En español la palabra *matadero* ha conservado toda su crudeza alusiva, pero en francés se dice *abattoir*, del verbo *abattre* empleado originalmente en el sentido de derribar o talar un árbol. Se ha podido hablar en este sentido de un intento de *vegetalización* de la muerte animal y tendremos ocasión de encontrar la misma tentativa de escamoteo vergonzante en culturas tan remotas como las amazónicas<sup>9</sup>. El segundo eufemismo, común éste a los dos idiomas, es el uso ambiguo del verbo *sacrificar*. Lastrado por fuertes connotaciones religiosas –*sacrificar*, del latín *sacer facere*, significa sacrificar la muerte del animal ofrendado–, el verbo nos viene a recordar que, en las sociedades antiguas, el consumo de carne era comedido y la que no procedía de la caza venía en gran parte del sacrificio. Pero las condiciones del sacrificio religioso, radicalmente diferentes de las que caracterizan el matadero, eran muy parecidas a las que definen hoy la corrida de muerte. El animal sacrificado era individualizado, inmolado por un sacrificador también individualizado, ante un público motivado,

---

<sup>9</sup> Véase más abajo, capítulo 13, el caso de los Barasana y Makuna de etnia Tucano.

complacido y emocionado. La *Hekatombê* griega no es siquiera una excepción. Raras veces, por no decir nunca, el número de bueyes ofrendados ascendía a los *cien* de la etimología; Por otra parte, cuando el número de las reses inmoladas era inhabitual, el valor excepcional del sacrificio se debía precisamente al carácter enfático expresado por la multiplicación de los individuos.

Los mataderos, siempre situados en zonas periféricas, ofrecen un aspecto neutro y anodino que en nada desvela la actividad ejercida. La característica de estos establecimientos es la drástica separación entre una *zona impura*, la de la muerte, aquella parte del matadero donde se *sacrifican* y vacían los animales, y una *zona limpia* donde se tratan, cortan y acondicionan las canales asépticas, la carne inerte y poco a poco librada del recuerdo de la forma viva del animal. La oposición entre puro e impuro<sup>10</sup> no tiene en nuestras culturas el carácter cardinal que ostenta en otras civilizaciones, por ejemplo la hinduista, donde los oficios relacionados con el sacrificio animal se sitúan en el extremo de la impureza, pero en tanto que universal cultural actúa también en nuestras sociedades con una latencia de menor intensidad. Queramos o no, el oficio de matarife, por más que choque con nuestra proclamada racionalidad y horror de la discriminación, sigue empañado por un halo de impureza y de temor. Si hemos decidido que el sacrificio de los animales en el matadero había de quedar excluido de nuestra visión y de nuestra conciencia porque plantea un verdadero problema aporético que no queremos, no sabemos, ni podemos resolver, sugerimos al mismo tiempo que los sacrificadores han de quedar marcados por el sello de lo inquietante.

---

<sup>10</sup> (Douglas, 1973). Esta dicotomía fundamental implica una reflexión sobre el ser y el no ser, el orden y el desorden, la forma y lo informe, sobre la vida y la muerte, siendo ésta la *souillure*, la mancha suprema. Es el orden y la jerarquía de las cosas lo que les confiere realidad.

Los trabajos de campo sobre los mataderos actuales, muy minuciosos y elocuentes, confirman la sutil marginación que sufren los matarifes responsables del sacrificio, una situación que ellos perciben perfectamente y los lleva a experimentar cierto sentimiento de exclusión pero al mismo tiempo de ambigua superioridad, motivada, precisamente, por el difuso temor que suscitan entre sus compañeros (Remy, 2004). El malestar es también interno a los propios actores de la secuencia mortal, la *mise à mort* en francés, expresión que sugiere todo un proceso y vale tanto, notémoslo, para el sacrificio del animal doméstico como para la muerte del toro en la plaza. Desde que la ley exige que el animal sea primero aturdido e insensibilizado antes de desangrarlo, las distintas fases de su sacrificio quedan siempre repartidas entre dos personas, a veces más, diluyéndose así, de algún modo, la responsabilidad personal de la muerte. Pero, hoy como ayer, observaba la etnóloga Noélie Vialles «el cazador inquieta menos que el matarife y el torero sigue suscitando alguna admiración. Parece pues que la muerte puede ser visible si cabe considerarla como el resultado de un enfrentamiento «leal» con el animal» (Vialles, 1993).

#### 8. LAS BOUFONÍAS, EL SACRIFICIO SIN MATADOR

Los pocos miles de toros muertos cada año no tienen parangón posible con los cientos de millones de animales sacrificados anualmente en los mataderos. En un contexto mundial, ecológico y económico, precatastrófico, donde cerca del 80% de los cereales sirven para alimentar el ganado y se necesitan entre 4 y 11 calorías vegetales para producir una caloría animal, no hace falta ser *animalista* para tener conciencia de la necesidad de una mutación radical en los modos de vida. Pero, pese a la enormidad del tema y la urgencia de los cambios, la invisibilidad del mundo de los mataderos no permite los desbordamientos demagógicos favorecidos por el protagonismo espectacular de las

corridas siempre dispuestas, por naturaleza propia, a *dejarse ver*, citar de frente y colocarse en el terreno donde el adversario puede coger. Esta excepcional transparencia suicida de la actividad del matador de toros, en contraste con la voluntad implícita con que el matarife moderno intenta librarse de la responsabilidad personal de la muerte, nos llevará a recordar aquí el desarrollo de la fascinante fiesta griega de las *Boufonías*, literalmente, matanza del buey. La llamada “*Thusia*” (Durant, 1986; Vernant, 1990; Vidal-Naquet, 1975; Rudhart, 1992), el sacrificio cruento de animales, era, como sabemos, un dispositivo esencial de la religión griega mucho menos encaminado a impetrar la benevolencia de dioses transcendentales que a perpetuar el respeto por las instituciones de la Ciudad, renovar y exaltar la fuerza del vínculo comunitario, esencialmente a través del comensalismo basado en el escrupuloso reparto y consumo de los animales sacrificados. El buey de labor, compañero de fatigas del hombre, instrumento esencial de las faenas agrícolas, era protegido por las Leyes Áticas y su muerte, fuera del ámbito del sacrificio, juzgada en el Pritaneo y castigada como si de un homicidio se tratara<sup>11</sup>. Su carne, como tal, no formaba parte de la dieta habitual en una sociedad donde el consumo de carne era, de todas formas, generalmente escaso como sucedía en las propias sociedades occidentales hasta hace pocos decenios.

En Grecia el sacrificador era el *mágeiros*, palabra que significa también carnicero, e incluso cocinero, lo que da idea de la porosidad de las fronteras entre actos profanos y sagrados y de aquella *laicidad* en ciernes que impelía a la religión griega hacia la inmanencia. El *mágeiros* usaba para ello la *makhair* el cuchí-

---

<sup>11</sup> «No inmoléis un buey acostumbrado al yugo, ya sea para el arado, ya sea para el carro; porque este animal, al ayudar al cultivo de la tierra, comparte las labores de los hombres». Eliano, 175-235 d.C, *Historias diversas*. Herreros de Almansa, en 1642, recuerda esta ley en su *Discurso Tercero* contra las fiestas de toros. Véase nota 3.

llo reservado para el sacrificio con el cual degollaba y desangraba el animal antes de recoger su sangre en un vaso sagrado, el *sphageion*. En el caso de las *Boufonías*, y a semejanza de lo que ocurre hoy en los modernos mataderos, el buey, que no podía sacrificarse nunca antes de que algún movimiento de su cabeza pudiera interpretarse como aquiescencia a su propia muerte<sup>12</sup>, resultaba previamente aturdido con un hachazo asestado por otro oficiante, el *boutypos* el cual arrojaba seguidamente el hacha lejos de sí antes de darse a la fuga. A continuación el *mágeiros* procedía a desangrar el animal, posteriormente despellejado y descuartizado por otros oficiantes. Se celebraba entonces una extraña ceremonia, a modo de causa judicial, calificada por algunos comentaristas de «comedia de la inocencia». Acusado de la muerte del buey, el *boutypos* se defendía echándole la culpa al hacha cuyo representante, por su parte, culpaba al *mágeiros*, el cual, a su vez, terminaba responsabilizando a la *makhaira*, que era finalmente condenada y arrojada al mar. Historiadores y antropólogos consideran que el contenido de las *boufonías* sintetiza de alguna forma varios fragmentos de la compleja mitología fundacional que sustenta la cultura de la *Polis*, evocando y recordando, mejor que cualquier otra celebración, el tránsito entre el asesinato anómico y la muerte sacrificial que simboliza una Ciudad regulada por la Ley. Detengámonos un instante en las numerosísimas escenas sacrificiales que aparecen en la cerámica griega, prolijas en detalles cuyo minucioso análisis ha permitido, tanto o mejor que los textos, un buen conocimiento de aquellas celebraciones. Todas ellas representan y glosan abundantemente

---

<sup>12</sup> La *makhaira* se solía esconder en una cesta que contenía granos de cebada y sal, que atraían a la víctima, lo que se interpretaba como una disposición favorable. De esta manera, también se relacionaban, metonímicamente, agricultura y sacrificio sangriento. La siempre difícil convivencia entre Caín y Abel también preocupaba a la *Polis*. Cf (Detienne; Vernant 1979 y Durand, 1986).

lo que sucede antes y después de la *mise à mort*, del momento de la muerte. Pero sólo muy excepcionalmente aparece representado el acto letal. ¿Porqué ocultarlo en las representaciones icónicas, si se trataba de un acto absolutamente público?

Podía tratarse de una renuencia ante la dificultad de representar lo sagrado (*hierós*). En griego el adjetivo tiene un sentido mucho más amplio e inmanente que en las religiones de la trascendencia monoteísta. La *makhaira* del sacrificio, por ejemplo, es la misma que usa el carnicero en su actividad profesional. Es su utilización en el momento del sacrificio la que le concede el carácter sagrado. Si el momento de la muerte no se puede copiar ni imitar es porque el acontecimiento visible es solamente el soporte visual y el vector físico del impacto emocional y transgresivo que produce en el asistente. La mimesis pictórica no puede transmitir el sentimiento catártico. El momento culminante del sacrificio, en una religión en que lo divino es casi una emanación de lo cívico, ha de considerarse ante todo como el activador de la emoción misteriosa, llamémosla *aura*, que en ese fatídico momento embargaba a los presentes. Los tocadores de aulos interrumpían entonces su música, las mujeres ululantes entonaban el *hololuké* y se elevaba un clamor donde cabían a un tiempo la alegría de la comunidad sacrificial y la angustia ante la irrupción sangrienta de la muerte. En una cultura tan obsesionada por los valores de mesura y templanza emocional como la griega, el sacrificio cruento no se dirigía al logos sino al pathos inmediato. El sacerdote, tras el sacrificio, derramaba espectacularmente sobre el altar y el *bomos*, el espacio sagrado, el contenido del *sphageion*, donde se había recogido la sangre de la víctima. El derramamiento de sangre era tan fundamental en el sacrificio griego que a los habituales gallos, como el que Sócrates agonizante recordaba adeudar a Esculapio, a los cerdos, cabras, carneros o bueyes, se añadía a veces el atún, e incluso la anguila, por ser los únicos peces que sangran. Acto excesivo

entre los griegos, transgresivo, donde se explayaba con voluntaria crudeza el potencial de tragedia necesariamente asociado a la alimentación cárnica y a la renovación cíclica del vínculo social. La emoción no surgía del animal inerte. La inercia carece de significación, no suscita respuesta vital por parte de los seres vivos. Es posterior al acto de la muerte. La propia muerte cobra vida mediante el proceso por el cual la vida se ausenta de sí misma y nada puede expresarlo mejor que la efusión de la sangre, el fluido vital por excelencia<sup>13</sup>. Si los hombres pueden comer carne han de pagarlo con el trabajo, la enfermedad y la muerte<sup>14</sup>. La abundante sangre derramada recuerda a los hombres el precio y la fragilidad de sus destinos, les muestra toda la diferencia entre sus vidas y la existencia de los dioses abonados a la libertad, el placer y, sobre todo, la inmortalidad.

#### 9. EL SURGIMIENTO DEL “AURA”

Las fases del sacrificio representadas en la cerámica pertenecen al tiempo espacializado y mimético, ese tiempo aritmético que se mide absurdamente como medimos las distancias. El momento sagrado, el acmé de la *mise à mort*, se sitúa en el tiempo inefable que nos atraviesa, uno de los escasos momentos en que el *ser para la muerte* accede a sí mismo. Los ceramistas griegos sabían que la mimesis artística es incapaz de plasmar el aura de los momentos sagrados durante los cuales, parafraseando a Heidegger, el ser se muestra escondiéndose. Incapaces de

---

<sup>13</sup> De allí la ambigüedad de la estocada que, bien realizada, no debe producir efusión de sangre. De alguna forma no pretende matar al toro sino reducirlo fulminantemente a la inercia.

<sup>14</sup> Los *antitaurinos* de la época eran los Órficos, seguidores de una corriente espiritual fascinante, compleja y marginal. Tenían evidentes afinidades con el Budismo: eran hostiles al sacrificio sangriento, vegetarianos y muy sensibles a la dicotomía puro/impuro, como todas las corrientes culturales reacias al consumo de carne.

expresar el aura del sacrificio, los artistas preferían sugerirlo, ocultándolo. Nuestra cultura en cambio es cinética y cinematográfica, pasa sistemática y constantemente de lo real a lo virtual o lo ficticio. Convertidos nosotros mismos en seres virtuales y ficticios, a punto ya de padecer una mutación de nuestras modalidades perceptivas que nos hará prontamente incapaces de diferenciar entre la realidad fenomenal y las imágenes virtuales, hace tiempo que hemos perdido contacto con la noción de aura. Porque el aura es la certeza de la presencia del ser, intuitivo a través de un repentino rebosamiento de la conciencia de vivir y el advenimiento de un momento de densidad excepcional. Es el rastro de una presencia y una lejanía excepcionales, intuitivos al margen de las coordenadas fisiológicas del cuerpo, momentáneamente olvidadas. Podríamos hablar del surgimiento, en el seno de la existencia, de una sacralidad sin trascendencia, arrasada por el movimiento simultáneo de la vida y de la muerte, la sensación aérea de que el peso de la rutina ha dejado de obliterar la agudeza de nuestras percepciones<sup>15</sup>.

Para que surja el aura tiene que haber, como en la tragedia clásica, unidad de lugar, de tiempo y de acción. El aura no tiene definición científica, en cambio sí tiene realidad empírica, contenido representacional, como el paroxismo plástico-emocional que brota a veces durante las corridas, pero solamente entre quienes acuden personalmente a la plaza de toros y se entretejen en el *espacio-tiempo* sagrado del sacrificio. La lucidez, la contención, la abstención de los ceramistas griegos es la exacta inversión de lo que nos ofrecen las corridas televisadas, emparedadas y cortadas en rebanadas por los espacios publicitarios, donde la obsesión primaria por el detalle visual impide toda

---

<sup>15</sup> Nos conviene la definición del aura que en su momento propuso Walter Benjamin en un contexto finalmente parecido, el de la diferencia entre la obra de arte original y su reproducción mecánica: «Una trama muy especial de espacio y tiempo; la aparición única de una lejanía, por más cercana que pueda estar».

posible aprehensión vital del acontecimiento. La pantalla obtura toda emanación del aura y el espectáculo se reduce a una actividad casi incongruente donde la gravedad de la corrida de toros queda nivelada con la inanidad narcótica de los programas usuales. Pero en un medio habitualmente empapado por la violencia virtual, entre lúdica y alucinógena, la televisión expone la realidad sincera de la muerte del toro, toda su crudeza visual, extemporánea fuera del verdadero espacio sacrificial y participativa en que se produce, lo que suele suscitar las reacciones de quienes sienten amenazada la asepsia del universo ficcional. Es necesario compartir físicamente el entramado complejo de tiempo y lugar que hace único el momento del sacrificio, es decir acudir a la plaza, para que brote el aura participativa que nos obliga a tomar en serio la realidad de la corrida de toros.

La ansiedad fundamental ante la muerte animal es sin duda uno de los síntomas que revelan el proceso de interiorización progresiva de las representaciones por parte de los primeros humanos y su conversión en un sistema de metarrepresentaciones que significaba la aparición de una conciencia reflexiva. Se perfila así una línea divisoria cada vez más nítida entre hominización y humanización. Quiero referirme así a un largo proceso de *instalación* en la mente humana de las condiciones de emergencia, las vacilaciones, las *protopreguntas*, toda una gama de comportamientos donde convendrá encontrar los fundamentos o las primeras manifestaciones de la ética, cualesquiera que fuesen<sup>16</sup>. Esta ansiedad no es más que una manifestación particular del malestar esencial y definitivo mediante el cual la condición

---

<sup>16</sup> Insistimos, en el capítulo 31, sobre la necesidad, esencial para la comprensión de nuestra postura ética, de evitar la gravísima confusión evolutiva y filosófica, que se deriva del uso de expresiones tales que «orígenes, fundamentos, raíces, etc.», de la moral, para designar ciertos comportamientos animales, por tratarse de fenómenos polémicos que conviene llamar, en el mejor de los casos, «condiciones de emergencia».

humana cobra conciencia de que *Quaestio sibi facta est*. Puede asombrar la tranquilidad ostentosa con que la corrida de toros ofrece al mundo el espectáculo de la muerte animal, cuando todas las tendencias de nuestras sociedades consisten, no solamente en desterrarla de todo espacio visual, sino en evitar mediante el acondicionamiento comercial, la presentación publicitaria o culinaria, que nada en los productos cárnicos derivados recuerde en ningún momento lo que fuera el animal vivo<sup>17</sup>. Debemos recordar para entenderlo que la modernidad occidental poscartesiana ha instituido una ruptura epistemológica fundamental entre el sujeto humano y lo que se suponía objetividad animal, mientras las otras culturas establecieron una jerarquía o una continuidad en el seno del mundo viviente.

#### 10. ARISTÓTELES, LOS ANIMALES Y LA ANALOGÍA

Griegos y romanos ofrendaban exclusivamente animales domésticos. En el caso del buey conviene recordar que la civilización china lo fue apartando paulatinamente, a partir del siglo XVI, de la alimentación humana y los letrados escribieron textos donde acusaban a quienes lo consumían de cometer antropofagia. Las razones son evidentemente muy parecidas a las que llevaban los griegos a castigar severamente a los que lo mataban. Manso y sufrido, compañero de labor y penalidades del hombre, el buey ha ostentado siempre en la literatura o la poesía un estatus antropomórfico. «La comedia de la inocencia» que rodeaba el sacrificio en las *Boufonías* proclamaba asimismo la persistencia de ese temor primitivo a la antropofagia recordado por Lévi-

---

<sup>17</sup> A finales ya del siglo XIX, Châtillon-Plessis (*La vie à table à la fin du XIXe siècle*. 1894) escribe así: «Al disimular mediante ingeniosos decorados, o sabios procedimientos de preparación el aspecto cruel de las carnes sacrificadas, el arte de la cocina contribuye ciertamente a la suavización de las costumbres». Volvemos a las tesis de Norbert Elias, aquellas que desanda radicalmente la corrida de muerte.

Strauss. Los animales del sacrificio son siempre domésticos porque pertenecen a la “*oikumenè*”<sup>18</sup>, el espacio habitado, el de la *Polis*, de la sociedad, el trabajo y las leyes. El conjunto de los animales que pueblan la *oikumenè* son las *Zoa* y el hombre es, al fin y al cabo, una de ellas sólo que dotada naturalmente de razón y de sentido de la *Polis*. Como tal, el hombre es *zôon politikôn* o *zôon logôn* en definición de Aristóteles. La diferencia entre el hombre y el animal no es de sustancia (*ousía*) sino de jerarquía (Aristóteles, 1990). El hombre disfruta de una posición privilegiada gracias a la exclusividad del logos. De modo que el Estagirita habla con naturalidad de *ta alla zôa*, los otros animales, aquellos que no incluyen al hombre. Nos encontramos aquí con una cosmovisión que pretende evitar las discontinuidades ontológicas y teje un mundo *analógico* basado en una tupida y rigurosa escala jerárquica de los seres y de las cosas.

Cuando hablo de mundo analógico adopto la polémica pero fertilísima clasificación establecida por el etnólogo Philippe Descola (2005), para quien todas las culturas conocidas se pueden encuadrar dentro de cuatro “esquemas de identificación” determinados por dos características estructurales en relación binaria, la “fisicalidad” y la “interioridad”. Descola parte del principio según el cual la conciencia de la diferencia fundamental entre vida interior y realidad física es universal. A partir de allí, construye un sencillo modelo basado en la manera con que cada cultura percibe la relación de similitud o diferencia entre las distintas “interioridades” por un lado, entre las distintas “fisicalidades” por otro y, finalmente, entre ambas categorías. Tenemos así cuatro casos de figuras posibles, que configuran, según el autor, los cuatro grandes esquemas ontológicos que han imperado históricamente en el mundo y, de alguna forma, siguen

---

<sup>18</sup> Para una fascinante reinterpretación moderna del concepto de Ecúmene, (Berque, 2000).

vigentes, denominados por él Animismo, Totemismo, Analogismo y Naturalismo<sup>19</sup>. Para no complicar inútilmente las cosas, dejaremos de lado el Totemismo que, según Descola, caracteriza de forma casi exclusiva las culturas aborígenes del área australiana. Del Animismo, de manera demasiado somera, podríamos decir que caracteriza el pensamiento de la mayoría de los pueblos de cazadores-recolectores y por lo tanto ha constituido, sin duda, el esquema dominante en la cultura del *homo sapiens sapiens* durante decenas de miles de años. El “Naturalismo”, por su parte, se convertirá en el esquema histórico de la modernidad occidental a partir del momento en que decida anclarse en la bipolaridad naturaleza/cultura. Se pueden calificar de “análogas” las sociedades de la antigüedad clásica, la china y la japonesa tradicionales, pero históricamente también las europeas hasta el umbral de la modernidad. Entenderemos mejor el uso de estas categorías en el contexto de nuestro trabajo si recordamos asimismo la jerarquía establecida por Louis Dumont entre elementos culturalmente «englobantes» y otros «englobados» (Dumont, 1966). Admitida, muy someramente, lo repetimos, la *anterioridad* cronológica del Animismo, el “Naturalismo” es, históricamente, el esquema de más reciente aparición. De modo que encontraremos, “englobado” en el esquema “englobante” análogo, rastros vivos del Animismo, mientras el Naturalismo moderno “englobará”, por su parte, supervivencias de los otros dos.

Descola ve el Analogismo como: «... un modo de identificación que fracciona el conjunto de los existentes en una multiplicidad de esencias, de formas y de sustancias separadas por escasas diferencias, a veces ordenadas en una escala graduada»

---

<sup>19</sup> **A. Animismo:** Interioridades semejantes. Fisicalidades distintas  
**B. Naturalismo:** Interioridades distintas. Fisicalidades semejantes  
**C. Analogismo:** Interioridades distintas. Fisicalidades distintas  
**D. Totemismo:** Interioridades semejantes. Fisicalidades semejantes

(Descola, 2005). En el esquema analógico todo es jerarquía y diferencias de grado, lo mismo entre “interioridades” que entre “fiscalidades”. Es lo que los antiguos llamaban la «gran cadena del Ser» que culminaba en el *Ens Perfectissimum*. El Dios de los griegos es *motor* antes que *creador*, principio ontológico antes que demiurgo inicial y omnipotente. Y ese motor se *actualiza*, para usar el vocabulario aristotélico, se hace realidad en la actividad eterna de la *Physis*, concepto dinámico cuya raíz etimológica alude a todo lo que es nacimiento, crecimiento, generación. Entre los propios humanos, los héroes, los buenos (*agathoi*) tienden hacia la divinidad. Los esclavos, ellos, se acercan a las *zoa*. Abajo del todo están las cosas inanimadas (*apsycha*, *ktêmata*) que pertenecen también a la *Polis* porque a veces son sagradas, porque son objeto del derecho y porque son necesarias y útiles a la vida de los hombres. La *oikumenè* necesita un antónimo para cobrar conciencia de sí misma y convertirse en calidad estructurante, éste es el *eremos*<sup>20</sup>, la tierra deshabitada, el predio de las bestias salvajes, las *theria*. La diferencia romana entre *ager* y *saltus* tenía una base parecida. Los pobladores del *erèmos* también forman parte de la gran cadena de los seres puesto que el Mundo es uno, pero su función es la de antagonista creador que permite circunscribir y contrastar las fronteras de la civilización. Es así como las actuaciones del derecho civil que incluyen y protegen en numerosos casos las *zoa* no se aplican a las *theria*, determinadas por su propia *ferocidad natural*, como todavía lo recoge el “Digesto” justiniano. La civilización termina donde ya no se aplica el *nomos*, la ley

## 11. HOPLITAS Y TOREROS

En realidad entendemos que la oposición *oikumenè-erèmos* tiene más de ideológico que de realidad. Los bosques mon-

<sup>20</sup> Para una reflexión moderna sobre el *eremo*, ver también Berque *op.cit.*

tañosos de la Grecia antigua no se podían comparar con la *silva* que encontrarían los romanos en Germania u otras regiones del centro y norte de Europa. Las fieras eran lobos, zorros, osos y jabalíes –no he sabido comprobar si había también uros o toros salvajes<sup>21</sup>– cuyo acoso era fuente de peligro para el cazador, también ocasión de prestigio pero siempre según las condiciones éticas en que se realizaba la caza, en solitario o en grupo y, sobre todo, en función del importante criterio axiológico de las armas utilizadas. El arco, el arma más eficaz y menos arriesgada para el cazador, era absolutamente despreciado en la Grecia antigua. No por casualidad era la que llevaban los esclavos escitas tradicionalmente encargados de la «policía municipal» en Atenas. Los espartanos la consideraban un arma afeminada y no hubo arqueros en su ejército hasta 424 a.C. cuando se resignaron, durante la guerra del Peloponeso, a formar un cuerpo de arqueros, significativamente constituido por ilotas. Ártemis, diosa de la caza, usa el arco, que es también el arma de las amazonas, porque todas comparten, no solamente la *natural* inferioridad femenina, sino también una sexualidad ambigua, abocada a la virginidad. Es decir que son *yermas* para usar la palabra española derivada del *eremos* a que pertenecen una y otras. Otras modalidades de la caza son asimismo objeto de desdén como lo muestra la lectura de las Leyes de Platón que condenan la caza nocturna, o la que utiliza redes y trampas.

Es decir que en la caza como en la guerra el único modelo de referencia es el llamado combate hoplítico de cerca, «de tal modo que se pueda oír la respiración del adversario». Quienes escriben sobre la caza en Grecia lo hacen exclusivamente como exaltación y metáfora de los valores guerreros. Los cazadores eficientes que acaban con sus presas usando la *métis*, es decir la

---

<sup>21</sup> No sabemos a qué clase de toros se refería Aristóteles (*Anatomía*) cuando escribía que «los toros y los jabalíes son tan furiosos e iracundos porque su sangre es extremadamente rica en fibras».

inteligencia ingeniosa, la astucia y las tretas, son muchas veces cazadores nocturnos que sus largas correrías por los bosques han llevado a incorporar los propios comportamientos y conocimientos de las fieras rastreadas. Suscitan, por ello, entre los griegos, profundos recelos y temor. Se teme, a veces con razón, que traigan a la *polis* su larga experiencia de la violencia, literalmente, *eremítica* y la utilicen para subvertir las instituciones ciudadanas, como recogen las numerosas variantes míticas consagradas a la figura del *cazador negro* (Vidal-Naquet, 1981). La muerte de los animales ha de justificarse pues mediante todas las apariencias de un enfrentamiento leal. La *mise à mort* del animal durante la caza debe demostrar la superioridad física y moral del cazador sobre su adversario. La vitalidad y la plenitud física del cazador leal proclaman la legítima superioridad ética del ciudadano sobre el mundo salvaje carente de *nomos* y de *logos* y garantiza la capacidad del cazador honrado para entregarse cuerpo y alma, llegado el caso, a la defensa de la *polis*.

Este rodeo por la Grecia antigua no habrá sido inútil si nos ayuda a entender que la regulación ritualizada de la muerte del toro en la plaza ha seguido un itinerario cívico y ético muy parecido. En épocas anteriores a la formalización de la corrida moderna, la intervención de los hombres de a pie era tradicionalmente torticera y carnicera. Del desjarrete a las cuchilladas alevosas, la muerte del toro era tumultuaria y ruin, como se podía esperar de personajes a quienes la jerarquía estamental había asignado el estigma de una identidad social deshonrosa<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> —«Allí es donde el populacho muestra su humor sanguinario porque ninguno de los que logran acercarse al toro se consideraría digno hijo de su padre si no hundiese su daga en la sangre del animal». (Antoine de Brunel, 1655).

—«Lo que nos ayuda a conocer su pasión por la sangre es el placer extremo que los embarga a todos, unos haciendo pedazos a aquellos desafortunados toros, otros traspasándolos desde la barrera con sus largas espadas cuando pasan a su alcance». (Jacques Carel de Sainte-Garde, hacia 1665-1667).

La afirmación hegemónica del torero a pie es en el fondo un equivalente metonímico de la revolución jacobina. Se ha sugerido en alguna ocasión que el excepcional auge de la llamada cultura de la «majeza» en el último tercio del siglo XVIII vino a ser de alguna forma la teatralización popular de las reivindicaciones igualitarias que se hacían realidad política en las calles de París. A falta de filósofos de las “Luces”, o de una revolución, que brindaran un modelo sustitutorio de los valores aristocráticos, no hubo más remedio que reivindicar esos mismos valores pero *aculturándolos* a la vivencia popular. El concepto ético del combate que siempre imperó entre la nobleza perpetuaba de alguna manera los referidos valores hoplíticos. Pero ya no trascendidos por el servicio de la *polis*, sino exacerbados por el espíritu de rivalidad y jerarquía en el seno de una misma casta y degradados en la competición nihilista del duelo. En su obsesión *proto-jacobina* por demostrar que los valores autoproclamados de la superioridad nobiliaria no procedían de la cuna sino del individuo, la cultura de la majeza se caracterizaba por una voluntad autoafirmativa y competitiva todavía más exacerbada que la de sus modelos.

## 12. EL CUCHILLO Y LA ESPADA

Si el primitivo toreo a caballo era, como se ha dicho, la supervivencia regulada y ritualizada de lejanos antecedentes cinegéticos, retornamos con el toreo a pie a los requisitos éticos de los helenos. El toreo a caballo interpone el cuerpo del equino entre las astas y el jinete mientras el toreo a pie recupera la necesaria proximidad ética del combate hoplítico. Los *empeños* que penalizaban al caballero en determinadas ocasiones pueden considerarse el indicio de un difuso sentimiento de ventaja culpable. No me resisto a transcribir una de las definiciones que daba de la palabra *empeño* el Diccionario de la Real Academia, todavía en fecha tan tardía como 1822: «En el arte del toreo la precisión

que tiene el caballero de apearse del caballo y de ir a pie a buscar al toro, y darle con la espada dos o tres cuchilladas por delante siempre que se le caiga el sombrero u otra cosa o que maltrate el toro al chulo que le asiste». Tenemos aquí en poco más de tres renglones un compendio de historia social y del toreo. El sobado tema del sombrero que se cae —¡con lo sencillo que era inventar el barboquejo!— delata, bromas aparte, la conciencia oscura de una ventaja deshonrosa puesta precisamente en evidencia si se la compara con la sistemática indefensión del chulo, el *prototorero* de a pie, fácilmente *maltratado*, o mucho peor, por el toro. Lo de las «dos o tres cuchilladas por delante» no tiene desperdicio por cuanto introduce, tibiamente, el criterio *por delante* que se convertirá en esencial para la legitimación formal y ética de la muerte del toro, a la vez que lo considera tan arriesgado y dificultoso que no se pide la muerte del toro sino «dos o tres cuchilladas» de cumplimiento y penitencia.

El caso es que si dar cuchilladas al toro era una costumbre recurrente entre la chusma que acudía a las funciones de toros, darlas con la espada supone, en el fondo, un uso particularmente degradante del arma nobiliaria por excelencia. El torero a pie, además de atribuírsela en propiedad, utilizará la espada en función de unas coordenadas físicas y espaciales que deberán asociar la máxima eficacia letal con el máximo riesgo asumido. Deberá matar al toro *arriba* entrando *en corto* y *por derecho*, con una estocada *entera*. Cuando las normas son escrupulosamente respetadas, la ejecución de la suerte *suprema* permite una descomposición cadenciosa y plástica de sus fases y se transforma entonces, a pesar de su fulgurante brevedad, en una secuencia rítmica que suspende el tiempo aritmético y lo sustituye por el latido acompasado del aura sacrificial. Todas las palabras que definen las reglas de la estocada aluden a una necesaria y máxima proximidad fusional entre toro y torero, en el momento fatal. Solo así puede el torero devolver a la espada su nobleza inicial

y justificar su superioridad física y ética sobre la *theria*, la fiera, al cumplir con el deber de poner en un platillo de la balanza «su propia esperanza de supervivencia».

Tendremos que volver sobre la endiablada dificultad de definición del toro de lidia, animal criado con arreglo a los criterios que definen la domesticidad, pero con unas metas selectivas que buscan transformarlo en fiera *regulada*. Es decir que se intenta construir un *mito zootécnico*, un símbolo que asocie lo mejor del *zôon* y de la *theria* para propiciar así una ambigua definición, rematada en proyección antropomórfica, donde el toro bravo ostenta todas las virtudes del guerrero incluido por supuesto el desprecio de la muerte. Entre los fascinantes dilemas humanos que revela el desarrollo de las *Boufontias* nos interesa particularmente la ambigüedad que rodea la *makhaira*, el cuchillo sacrificial. Cuchillo sagrado del sacerdote, pero también profano del carnicero, dijimos, lo que singulariza la *makhaira* es el carácter infamante de su uso entre humanos. Solo la usan los asesinos o los bandos implicados en contiendas civiles, los sicarios de los tiranos que ponen la *polis* en peligro y asesinan alevosamente a sus adversarios. De modo que es a la vez, muy significativamente, el instrumento del crimen y también el del sacrificio. El sacrificio del buey, pese a necesitar alguna manifestación previa de su *consentimiento*, empieza pues siendo un crimen, posteriormente santificado, durante el ritual, por su positividad comunitaria y el beneficio social derivado. El arma noble es la espada del hoplita y la del aristócrata. Muerto a espada, el toro aparece, no ya como la víctima del sacrificio, sino como un combatiente que asume su destino. Con el indulto, que sólo puede ser excepcional, la antropomorfización siempre latente del toro tiene su epifanía, a través de la cual se sitúa el animal elegido al nivel de los héroes antiguos, aquellos que también accedían a la inmortalidad. El indulto no es compasivo, sino sacralizador: quiere la paradoja de que el toro indultado sea pre-

cisamente aquel que jamás lo habría solicitado de haberle sido posible semejante súplica.

*SEGUNDO TERCIO: LA CONTINGENCIA HUMANA  
Y LAS CONDICIONES DE LA LUCIDEZ*

13. LA INCERTIDUMBRE ANIMISTA Y SU LECCIÓN

Latente en las peripecias del sacrificio griego, la huella del animismo aparece evidente, casi dominante, en el lenguaje y comportamientos de los aficionados a los toros. En el esquema de identificación de Descola, las culturas animistas son aquellas en que, separados humanos y animales por una distinta apariencia física, se piensa que comparten, sin embargo, una parecida interioridad. En este caso las *fisicalidades* son diferentes y las *interioridades* semejantes. Es decir que la muerte del animal, dentro de un sutilísimo juego de matices y de contradicciones, de agravantes y eximentes según unas u otras culturas, aparece siempre como una forma de asesinato. La caza es una actividad muy grave que debe propiciarse la benevolencia resignada y comprensiva de sus futuras víctimas mediante un arsenal heteróclito de prácticas y fórmulas rituales que permiten legitimar un sacrificio necesario para la supervivencia de los humanos. El cúmulo, frecuentemente contradictorio, de prohibiciones, restricciones, excepciones, reticencias, justificaciones, según los distintos pueblos y culturas, está enteramente encaminado a evitar —en algún caso a justificar— el latente riesgo de canibalismo entrañado por todo consumo de carne, ya que «el mayor peligro de la existencia procede del hecho de que la comida de los hombres toda ella está hecha con almas», como confiaba un chamán inuit al antropólogo Rasmussen (Descola, 2005).

No debemos extrañarnos de que la caza y el consumo de carne, parte fundamental de la supervivencia biológica, concentren en grado máximo las preguntas esenciales que el individuo

humano se plantea sobre identidad propia y alteridad, sobre la discriminación capital entre consanguinidad y afinidad, entre incesto y alianza matrimonial, es decir, finalmente, sobre las condiciones mismas que posibilitan la emergencia de la sociedad. El animal que voy a cazar, según los grupos humanos y según la especie, puede ser suegro, nuera, esposa y con mayor frecuencia cuñado, relación ambigua donde las haya, en la articulación de la identidad y la alteridad, en el punto crucial entre la guerra y la paz, entre el aliado y el adversario. Los escrúpulos frente a la muerte animal pueden ser enormes a veces, como ocurre entre los Barasana y los Makuna de etnia Tukano en el Sureste de Colombia, que «no se muestran muy enérgicos ni muy entusiastas cuando cazan ya que temen la posible venganza de los animales. Su consumo de carne obedece a reglas muy estrictas y respetan escrupulosamente el deber de reciprocidad» (Hugh-Jones, 1996). Más significativamente aún, en estos mismos pueblos, los chamanes, sacerdotes de lo que podríamos llamar una eucaristía inversa, «proyectan invocaciones sobre el producto de la caza, “cambiando” la carne animal en mandioca, plátano u otros vegetales de cultivo.... Semejantes prácticas les permiten considerarse como vegetarianos»<sup>23</sup>. Lo que, entre los jainistas de la India, obedece a una radical renuncia a la violencia contra los animales se convierte aquí en prestidigitación ritual e intelectual donde todos mienten pero ninguno se engaña.

La mayor parte de los pueblos amazónicos comparten el mismo dilema sin llegar a la extrema escrupulosidad de los Tukanos. En cambio algunos grupos como los jíbaros, los Araweté o los Yanomamis manifiestan muy poca ansiedad frente a los problemas de la caza y de la muerte animal. Son pueblos que se han caracterizado siempre por el protagonismo de la vio-

---

<sup>23</sup> (Hugh-Jones, 1996); Véase más arriba, la «vegetalización» del «*abattoir*».

lencia interpersonal, particularmente la que enfrenta a los afines, hasta el punto de que la práctica de esa violencia, entre reglas estrictas y vendettas anárquicas, desempeña un papel estructurante y socializador. Para los jíbaros también, como para los demás pueblos animistas –recordemos las palabras de Lévi-Strauss–, «la cantidad total de vida presente en cada momento en el universo debe siempre permanecer equilibrada» pero, en lugar de aplicarse a la esfera animal, «el déficit generado por la muerte de un humano debe ser compensado por un proceso de reciclaje en el propio seno de la esfera humana a través de la caza de cabezas» (Descola, 1993b). En el caso de los Tukanos, las relaciones con los afines humanos o con sus equivalentes animales forman parte de un inmenso sistema, regido mediante un principio común de intercambio equilibrado y de reciprocidad. En el caso jíbaro, se trata de dominar y controlar al otro en el seno de un sistema basado en un principio de predación que niega los intercambios pacíficos, con el hombre o con el animal. Los jíbaros aparecen así como el polo conceptual inverso de los Tukanos y, entre ellos, «la caza, la guerra, la antropofagia, la caza de cabezas aparecen a fin de cuentas como unas formas de artesanado especializado» (Hugh-Jones, 1996), donde impera una ideología del dominio y el sometimiento de la naturaleza que, en algunos aspectos, puede recordar un poco la nuestra. El consumo de carne es entre ellos, lo adivinamos, ostentoso.

Conociendo el peligro de este tipo de extrapolaciones, merece la pena detenerse un instante sobre la *jerarquía* de la violencia social históricamente *constitutiva* de ciertos pueblos jíbaros. Para ellos también, los animales y los humanos poseen una misma interioridad pero la propia naturalidad con que se enfrentan en la vida social a la posibilidad del homicidio se refleja en su *ausencia de escrúpulos* a la hora de cazar. Si no padecen dilema moral en sus prácticas de caza, es en cambio perfectamente comprensible su temor a la venganza de los animales conociendo

do el obsesivo clima de vendettas que agobia a su sociedad. Las modalidades de la violencia de caza y las reglas que canalizan, moderan o favorecen su práctica son siempre un indicio revelador del tipo de violencia interhumana imperante en una sociedad, que se presenta siempre como el problema ético primordial. Por eso, cada práctica mortífera concreta en relación con los animales solo puede adquirir una significación ética en su contexto sociocultural global. El juicio ético sobre prácticas aisladas del contexto de violencia interhumana, como en el caso de la corrida, aparece entonces como una perversión de la jerarquía de las urgencias y una desorientación del sentido moral. Inversamente, tenemos serio derecho a preguntarnos en qué medida la violencia contra el toro, ritualizada, regulada, canalizada, que en ningún caso puede relacionarse con las salpicaduras de la violencia interhumana, no constituye, como se ha sugerido muchas veces, una forma de sublimación.

#### 14. TOROS, JAGUARES Y GUERREROS

Habremos comprendido también que la perspectiva *animista* que permite al aficionado conceder *interioridad* humana al toro es muy diferente de la que motiva las difíciles coartadas intelectuales de las tribus amazónicas. Ellos cazan animales generalmente pacíficos, desde el más grande, el tapir plácido y bonachón, hasta los más pequeños, los pájaros, pasando por las habituales especies de monos, siendo el más peligroso el pecarí porque se desplaza en bandas que pueden llegar a ser agresivas. Por eso son también numerosos los pueblos que ven en la indefensión de la caza y su sumisión al cazador una proyección de la pasividad o la debilidad femenina, o aquellos otros para quienes cazar es idéntico a conseguir una esposa y la carne consumible asimilada a la mujer. Relación que se vuelve fácilmente inversa, como ocurre todavía en nuestras propias culturas, a través de las numerosas expresiones y palabras que siguen relacionando la

pasión amorosa o la actividad sexual con la predación, la comida... y la antropofagia. En cambio, el toro bravo, no el que sale en las plazas sino el que vive en la literatura y la imaginación de los aficionados, es una fuente inagotable de retórica antropomórfica basada en su hiperbolización heroica. En la mitología de los aficionados, los atributos del toro herbívoro son curiosamente análogos a los que siempre han caracterizado a su predador natural, el león. Más de una vez se concede al toro idéntico status monárquico en la jerarquía animal. La referencia no es gratuita; nacido históricamente en los últimos estertores del viejo orden trifuncional que estructuró el occidente cristiano, *pugnare, orare, laborare* (Dumezil, 1958; Duby, 1980) (guerrero, sacerdote y labrador), el toro bravo constituye la última emanación simbólica a la vez que la última encarnación física de la arrogante supremacía del *pugnare*. Su prelación estamental entre los animales, como la que fundamentaba la del guerrero, obedece a las mismas características del poder heredado a través de la casta. Como el guerrero medieval, el toro es depositario de los instrumentos de la muerte y de la capacidad de darla; como en el caso del caballero medieval, su comportamiento se espera noble y bravo pero es frecuentemente aleatorio, arbitrario y negativo.

De modo que, entre el *señorio* agresivo del toro y la frecuente *plebeyez* temerosa de la caza amazónica, parece producirse una nueva inversión de los términos. Sin embargo, ya señalamos, incidentalmente, que un animal ocupa, en el imaginario de los pueblos amazónicos, una casilla semántica y estructural asombrosamente parecida a la del toro de lidia. Las reticencias en dar muerte a los animales, entre algunos pueblos animistas, no obedecen solamente a contenidos ideológicos sino también a la repugnancia suscitada por el coste físico del acto de matar. Suelen privilegiar armas *limpias*, que no producen sangre, como la cerbatana, usada con dardos envenenados aptos para monos y aves, que les permite incluso eufemizar el acto mortí-

fero. Dicen que *soplan* a las aves y los monos, no los *matan*. Porque matar con lanza o clava supone implicarse intensamente, adoptar un comportamiento salvaje, desenfrenado, agresivo y sanguinario, el que se suele asociar a los guerreros más temidos o a los jaguares. Por encima del abismo cultural que separa el imaginario de los aficionados y el de las tribus animistas, el jaguar y el toro comparten así una hominización específica. Para los pueblos indios, el jaguar, predador carnívoro como el hombre, temido como él por el resto de los animales, es además superior al hombre por el temor que es el único en inspirarle. Es inferior en cambio al hombre por su carencia de moderación y de civilidad y su gusto incontenible por la sangre le confiere una dimensión *patológica*. Sobrehumanos por su poder y su intemperante capacidad letal, el jaguar y el toro son infrahumanos porque comparten la misma incapacidad para acatar las normas de la sociedad que también se percibía en los grandes guerreros, respetados pero temidos por su inquietante virtualidad destructiva. Esta ambivalencia, recordémoslo, caracterizaba a los héroes griegos tentados, con frecuencia, por el pecado de *hybris*, la arrogancia funesta, el exceso, el ultraje. La *hybris* que singulariza al jaguar es también un atributo latente del toro *retórico*.

#### 15. EL ANIMISTA QUE NO PODÍA SERLO

La ambivalente caracterización del jaguar nos confirma hasta que punto es inconcebible entre los pueblos animistas la diferencia clásica entre *Zôon* y *Theria*. El propio jaguar no puede ser calificado de *salvaje* puesto que no se le puede oponer el término inverso de *doméstico*. Todo lo que se refiere a la definición de la animalidad y la percepción de sus diferencias con el ser humano se ha ido cristalizando en Occidente, desde el neolítico, a partir de esta dualidad contrastiva inexistente entre los pueblos animistas. Persuadidos de compartir una común interioridad con los animales, los pueblos animistas adoptan a partir de este pre-

supuesto unos comportamientos marcados por unos escrupulosos criterios de continuidad lógica. Pese a disponer de todos los conocimientos y capacidades necesarias, no practican la domesticación. Conocen en cambio un tipo de relación que se corresponde perfectamente con lo que la palabra francesa llama *apprivoiser*, que algunos diccionarios traducen, precisamente por *domesticar* cuando se trata de una realidad distinta, y, en el caso de los indios amazónicos, conceptualmente antagónica. *Familiarizar* sería la palabra mas adecuada, pues la práctica consiste en *adoptar* animales capturados, frecuentemente crías supervivientes tras la partida de caza, y en integrarlos literalmente en la vida familiar hasta considerarlos, de manera coherente, como *consanguíneos* puesto que, acabamos de verlo, los animales cazados son tratados como *afines*, cuñado, nuera, esposa, etc. Los animales familiarizados –amamantados a veces por las mujeres– nunca son sacrificados y tampoco aparece la tentación de cruzarlos, de seleccionarlos y multiplicarlos con vistas a la crianza o el consumo. Observaremos que esta costumbre de los animales familiarizados, en un contexto cultural totalmente ajeno al nuestro, no deja de mantener cierto paralelismo con las evoluciones recientes del tipo de relación que mantienen los occidentales con sus animales de compañía y otras *mascotas*. Integrados a la religión colectiva del consumo que les brinda numerosos servicios que parecían reservados a los humanos, acreedores a las honras fúnebres con sus cementerios específicos, los animales de compañía están en el camino de su total *consanguinización*, como parecen demostrarlo todas aquellas personas que, según las encuestas de los especialistas, se dirigen o refieren a ellos con el vocabulario mas íntimo de la filiación.

Debemos enfrentar pues la evidencia de que la tentación espontánea de *animar* –entre nosotros convendría mejor hablar de *subjetivizar*– a los animales con quienes mantenemos un mínimo tipo de proximidad vital nace aparentemente de una ten-

dencia natural del pensamiento humano. Y, sin embargo, esta misma reflexión elemental es la primera evidencia de que *no somos* animistas. Para los pueblos que comparten este tipo de *esquema* relacional con el mundo, se trata de una evidencia ontológica primera, no de una autodefinición que supondría ser conscientes de la existencia de otras soluciones alternativas y comparativas. Para asomarnos a esquemas culturales irreductibles a aquellos en que nos hemos criado naturalmente hace falta, primero, disponer de los medios físicos y técnicos que permiten acceder geográficamente a su realidad. Pero, sobre todo, disponer de los instrumentos intelectuales que autoricen la comprensión, interpretación y comparación, entre los distintos esquemas primero, con el nuestro después, mediante conceptos abstractos. Cuando chocho con mi chuchito, cuando aplaudo emocionado la bravura de un toro o, al revés, deploro desconsolado su cruel destino, no creo que aquello signifique compartir literalmente el punto de vista de aquel chamán makuna cuando confiaba al antropólogo su convicción de que «un tapir es una persona vestida con una piel de tapir. En casa de las gentes tapires esas pieles cuelgan de las paredes como si fueran las camisas de los hombres blancos. Cuando un tapir sale de su casa se pone la “camisa” y vuelve a ser un animal» (Arhem, 1991). Ciertamente, entre algunos de nuestros contemporáneos y particularmente entre los llamados *animalistas*, existe una voluntad que podría calificarse de *neoanimista* y el dolorismo compasivo y antropomórfico de ciertos antitaurinos deja corto al chamán de los Makuna. Por eso, tras intentar referenciar nuestro trabajo en culturas lejanas, en el tiempo y en la distancia, la Grecia clásica o las culturas amazónicas, ha llegado el momento de anclarlo *hic et nunc*, de plantearnos la naturaleza de nuestras propias prácticas intelectuales y el tipo de mediatización que han instaurado entre el animal y nosotros.

## 16. DE LA GRAN FRACTURA AL ANIMAL-MÁQUINA

Lo que podríamos llamar la gran fractura, el advenimiento de la racionalidad crítica y la autonomía del sujeto moderno que ella presupone, se asocian, tradicionalmente con la revolución cartesiana. En realidad hay que buscar los prolegómenos en el complejo intento tomista de racionalizar la propia fe. Apuesto que la guerra entre taurinos y antitaurinos no se plantearía en los mismos términos sin ese momento inicial de una fractura tradicionalmente atribuida al cristianismo. Según ella, el Hombre y él solo es creado a imagen de Dios, dotado de alma inmortal y racionalidad y por tanto separado del mundo animal por una cuestión de esencia, habiendo sido creado este último para gloria, servicio y provecho del ser humano. De hecho, en su *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino, a través de la diferencia entre «alma intelectual» y «alma sensitiva» (Echegoyen) insiste sobre el carácter automático de las conductas animales y sostiene que estos son irracionales, incapaces de modificar sus conductas y comportamientos y solamente regidos por el instinto. Esta vulgata, siempre repetida, les sirve todavía hoy a ciertos grupos animalistas para reprochar a la Iglesia católica lo que consideran como una tradicional indiferencia hacia el sufrimiento animal.

En realidad, tocante a la definición del animal, la necesidad vital para el “Doctor Angelicus” de afirmar la directa procedencia divina del concepto cristiano del alma le obliga, casi a pesar suyo, a apartarse del pensamiento aristotélico. El alma absolutamente trascendente del cristianismo aparece muchas veces representada, en las ilustraciones medievales, por un homúnculo que sobrevive a la muerte del cuerpo y lo abandona en el momento del fallecimiento, significando así la disyunción entre mundo natural y sobrenatural. En cambio, con la *psykhê* aristotélica nos referimos a un alma inmanente, inseparable del cuerpo, más bien un principio de vida, de la que también son poseedores, siempre dentro de la escala analógica y jerárquica,

los animales. Al fin y al cabo, no nos apartamos de una cosmovisión y una epistemología impregnadas del hilozoísmo<sup>24</sup> que viene hilvanando toda la filosofía griega, desde los presocráticos hasta los estoicos, y presupone una materia intrínsecamente dotada de vida. La brutal frontera óptica con el animal que parece postular la definición del teólogo dominico no se corresponde pues con el continuismo *analógico* de las clasificaciones aristotélicas. Pero, en la práctica, los comportamientos de la Iglesia frente al hecho animal demostraron ser más aristotélicos que tomistas. Así lo demuestra la larga y asombrosa lista de las causas judiciales seguidas contra animales ante los tribunales eclesiásticos, algunas bien entrado el siglo XVIII. Recordaremos el caso de aquel cerdo ejecutado en Toledo, en 1572, tras devorar a un niño y acusado además de sacrilegio por haber comido carne un Viernes Santo.

El logos aristotélico, dijimos, confiere la superioridad al hombre en la escala natural de los seres vivos pero no establece una ruptura de sustancia o de esencia en un universo que debe considerarse, también para los griegos, fundamentalmente animado. El logos cristiano, hipostasiado en el verbo divino, al postular entre hombre y animal un auténtico dualismo de las sustancias va a propiciar una ruptura epistemológica que sólo será llevada hasta sus últimas consecuencias, paradoja extraña, por el racionalismo cartesiano. Este no hará sino radicalizar, bajo las especies enfrentadas de la “*res cogitans*” y la “*res extensa*”, la excepcionalidad óptica del hombre. En efecto si la “*res cogitans*” se limita exclusivamente a la razón humana, la “*res extensa*” abarca, en su inmensidad descriptiva, el conjunto de las manifestaciones físicas susceptibles de una descripción geométrica o matemática. Descartes sigue en eso a Galileo y anticipa la definición “canónica” de la naturaleza según Kant, entendida

---

<sup>24</sup> De *Hylè*: materia y *Zoè*: vida.

como «el encadenamiento de los fenómenos, en cuanto a su existencia, según reglas necesarias, es decir, según leyes. Hay pues ciertas leyes y, por consiguiente, leyes a priori que hacen en primer lugar posible una naturaleza» (Kant, 1970).

De modo que la particularísima posición de Descartes, entre Tomás de Aquino y Kant, mantiene la necesidad de un Dios, creador inicial del hombre, del mundo y de sus leyes puestas al exclusivo servicio del hombre en tanto que único poseedor de un alma inmortal. Esto lo llevará a incluir al animal, literalmente «inanimado», en el seno de la “*res extensa*” y a negarle la menor posibilidad de participar de la “*res cogitans*”. Consecuente con sus premisas, Descartes terminó, lógicamente, formulando su famosa tesis del animal-máquina cuyo maltrato o sacrificio no podían engendrar dilema moral. Obviamente tales actos debían suscitar la reprobación, pero solamente la que provoca la destrucción inmotivada de un artefacto útil como podría ser, el ejemplo era frecuente, un reloj. Si el animal gime o grita, llegará a decir su epígono Malebranche, esto sólo significa un disfuncionamiento de sus engranajes.

#### 17. DE LA GRAN PARADOJA A LA HERIDA NARCÍSICA

Toda la filosofía sucesiva romperá con el absurdo mecanicismo extremo de la escuela cartesiana, sobre todo la inglesa, primero con Locke y con Hume proclamando que «ninguna verdad me parece más evidente que la de que los animales se hallan dotados de pensamiento y razón lo mismo que los hombres» (Hume, 2001), formulación que no debe entenderse literalmente sino en un sentido análogo al de la jerarquía aristotélica. Luego con el utilitarismo y Bentham, cuya famosa declaración de principios («El asunto no es ¿pueden *razonar*? Ni, tampoco, ¿pueden *hablar*? Sino, ¿pueden *sufrir*?»), cambia la perspectiva polémica y sigue siendo el credo fundamental de los antitaurinos. Al lado de los ingleses, no se puede olvidar, evidentemente, a

Rousseau, Schopenhauer y un largo etcétera hasta nuestros días, dentro de una tendencia que podríamos calificar de empática. Con todo, ridículo sería negar que el momento cartesiano fue en su momento capital, con sus límites, sus contradicciones e incluso sus aberraciones como la del animal-máquina. El modelo del individuo moderno, autónomo, racional, analítico y sobre todo sistemáticamente dubitativo con los datos de la experiencia sensible surge de la cabeza del filósofo francés. “El discurso del método” establece magistralmente los principios mismos de la práctica intelectual moderna pero necesita vincularla a una excepción óptica y ontológica del ser humano todavía garantizada por el aval divino.

La gran paradoja se impone a partir del momento en que Kant saca las lógicas consecuencias del método cartesiano y separa definitivamente el saber de la creencia. La versión antropocéntrica del sujeto kantiano o poscartesiano puede parecerse entonces como todavía más metafísica y azarosa, si cabe, que la teocéntrica puesto que, emulando al famoso barón de Münchhausen que se extirpara de un pantano tirándose del propio pelo, se creará poseedora de una razón autoengendrada capaz, a su vez, de jalarse de la cabellera para extraerse de la naturaleza y convertirla en objeto de conocimiento y de dominio. Esta configuración cultural moderna corresponde al esquema básico de identificación que Descola llama “Naturalismo”, definido como la oposición entre la diferencia de las “interioridades” y la identidad o continuidad de la “fiscalidad”. Lo cual ha de entenderse como la oposición entre las subjetividades singulares de los individuos autónomos y el equivalente de la “*res extensa*” cartesiana, el conjunto de la materia, orgánica e inorgánica, convertido en un objeto inerte unificado bajo la mirada científica. Dicho de otro modo, se trata de la oposición, que un tiempo nos pareció evidente, entre Cultura y Naturaleza. El período de máxima arrogancia y desmesura del individuo occi-

dental, caído en esa trampa mortal de los humanos que los griegos llamaban *hybris*, coincide con el apogeo del esquema *naturalista* que ha engendrado opciones de civilización prácticamente irreversibles y sigue coleando en muchas cabezas.

Darwin es el conocido símbolo del momento en que la *hybris* del sujeto moderno empieza a tambalearse y desertar de las cabezas más lúcidas. A partir del “Origen de las especies”, hemos empezado a admitir que el sujeto moderno no es un avatar inmanente de la idea de Dios sino un elemento más dentro de una continuidad evolutiva en el seno de la cual sólo constituimos una singularidad física, ni más ni menos significativa, en un principio, que la de los otros seres organizados.

Mejor que obcecarnos con el 98,8% de genes compartidos con el primo chimpancé, es más significativo recordar que compartimos sobre todo el famoso e indeterminado “UAC”, Último Antepasado Común, y, más atrás todavía, hace unos 40 millones de años, un abuelo nada fascinante ni espectacular, un pequeño mamífero todavía en vías de identificación. Porque compartimos asimismo un 90% de nuestro genoma con el ratón, el 36% con la humilde mosca drosófila y, por fin, guinda sobre el pastel, poseemos incluso 250 genes procedentes de bacterias. No debe asombrarnos este último dato pues estamos hablando de un genoma común a las especies vivas que se estructura en los períodos precámbricos hace más de 600 millones de años, muchísimos más tratándose del material de origen bacteriano. De modo que compartimos genes con las primeras bacterias mientras nuestros genes específicos son las últimas ocurrencias de aquella larga historia evolutiva. La filosofía a partir de Descartes, las ciencias positivas y la cultura después, se han dedicado a indagar y glosar la excepción cognitiva humana. La paleontología, la biología, la genética, las neurociencias, nos enseñan que esta excepción cognitiva puede ser deletérea si no somos capaces de superar la “herida narcísica” infligida a nue-

stro sueño dogmático por las evidencias que nos sitúan, como un organismo cualquiera, en el árbol general de la vida.

Hoy sabemos que la humana es una especie más en el general esquema evolutivo y genealógico. Seguimos siendo «polvo de estrellas», los átomos y moléculas que nos constituyen son microelementos pasajeros en el ciclo orgánico del ecosistema planetario, que revelan todavía, bajo el microscopio, la huella del “Big Bang”. Con mucha ingenuidad, excesiva arrogancia y una buena dosis de ceguera y desmesura, el sujeto moderno *predarwiniano* se dedicó a creer en la posibilidad de una conciencia capaz, como la que se atribuye a la divinidad, de exteriorizarse a su propio mundo y de autodeterminarse. El ser humano sabe hoy que le es imposible extraerse, para pensarlo, del universo y del medio natural que lo precedió y engendró, que lo conforma y metaboliza como un elemento más de su perpetuación. «Pienso, luego soy...heterodeterminado» cabe entonces decir con más propiedad. En tanto que procede de un ser vivo *mesocósmico* y *ecosistémico*, la excepcional productividad cognitiva y simbólica que caracteriza y diferencia al hombre debe entonces calificarse asimismo como “mesocognitiva”. Lo que significa que este inmenso caudal de conocimientos en crecimiento exponencial queda siempre obliterado por la sospecha de su inadecuación e inutilidad. «Sólo sabemos que no sabemos nada, y sabiéndolo, nada nos garantiza siquiera que esto sea un auténtico saber» decía Lévi-Strauss y Eribon (1988).

Sin necesidad de referirse al caso extremo de los literalismos creacionistas, son todavía muchas las personas que, de maneras muy diversas, no acaban de metabolizar con todas sus consecuencias la tremenda *herida narcísica* provocada por las ciencias de la evolución. En sus mitos, en sus prácticas, las sociedades animistas mantienen, ellas, de manera espontánea, unas creencias cósmicas continuistas. También los presocráticos, dijimos, solían ser *hilozoistas* y presuponían un mundo intrínseca-

mente animado. El posterior hilemorfismo (de *hylè*: materia, *morphè*: forma) aristotélico matiza aquellas concepciones pero postula también un tipo de continuidad de los objetos del mundo que, en este caso, salvando distancias cronológicas y epistemológicas, tiene ecos premodernos como hemos podido comprobarlo en nuestros comentarios sobre la categorización de los animales.

#### 18. EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Es decir que, a partir de Darwin, la ciencia no ha hecho sino restablecer una conciencia de la continuidad del universo y de la vida que muchas culturas habían intuido y expresado a su manera, con la excepción de los monoteísmos históricos basados en una dogmática de la revelación y la exclusividad humana del alma. La gran paradoja del primer racionalismo crítico es que rompe a la vez radicalmente con este modelo y lo prolonga al mismo tiempo, al instituir un antropocentrismo calcado del anterior modelo teocéntrico. Pero la impresión primera de una convergencia *ecuménica* que conduciría hacia una comunidad de los continuismos cósmicos, el tradicional, animista, y el actual, mesocognitivo, sería profundamente errónea. El advenimiento del modelo mesocognitivo ha venido a entronizar la perspectiva del hombre mesocósmico allí donde reinaba el antropocentrismo del sujeto y de la razón poscartesianos, kantianos y positivistas. Pero, al final, la perspectiva mesocognitiva ahonda todavía más, desde planteamientos evolucionistas muy diferentes, el hiato con el resto de las culturas abierto por la epistemología de la primera modernidad. Todas las culturas que en el mundo han sido se han regido por la tradición y la referencia a un origen fundacional, mito o dogma. Todas menos una, la de la modernidad occidental. Es luego muy comprensible que la inercia del modelo teocéntrico siguiera imponiendo su horma a los primeros siglos de andadura de la razón autónoma. A diferencia de la clausura autista que caracterizaba el anterior antropocentrismo, el natura-

lismo mesocognitivo, atento a la originalidad fundamental de todas las formas de vida, biológicas o culturales, no desdeña ninguna posibilidad de aprovechar los itinerarios seguidos por las culturas tradicionales. Pero sus métodos cognitivos y sus instrumentos epistemológicos, de alguna manera los de un *criticismo mesocósmico*, lo llevan a extremar las diferencias con ellas<sup>25</sup>.

Los pueblos animistas *perciben* el mundo. Las innumerables manifestaciones de la vida natural y animal les permiten una relación inmediata con el entorno perceptivo y les ofrecen un inagotable caudal de regularidades y discontinuidades, de referencias y de modelos, de reglas y de referencias, presidido por el modo metafórico. Sus comportamientos sociales, individuales, culturales siempre encuentran en los modelos de la naturaleza el *percepto* que permite pensar, actuar, regular la vida en referencia a una metáfora, a una posibilidad de comparar, de decir *como*<sup>26</sup>. Nosotros, en cambio, *concebimos* el mundo. Nuestra relación es mediata, metonímica. Si el mundo animista es un constante juego de espejos donde se va reflejando la totalidad, el nuestro siempre está compuesto por partes de partes. Desde aquellos primeros físicos jonios, que desmitificaron la cosmogonía griega en clave casi causal y empírica, hemos ido apresando el mundo en una telaraña de conceptos cuya densidad, en crecimiento siempre exponencial, ha terminado ocultando definitivamente las antiguas referencias perceptivas, pero nos ha permitido, a cambio, acumular un inmenso caudal de conocimientos y artefactos. Entre el mundo y nosotros se ha ido interponiendo una auténtica prótesis conceptual y padecemos todavía más que el propio Kant la imposibilidad de alcanzar las «cosas en sí». Siempre y cuan-

---

<sup>25</sup> El capítulo necesitaría más amplio desarrollo que lastraría aún más este trabajo. Las referencias al conocimiento mesocósmico deben mucho a Schaeffer, 2007.

<sup>26</sup> Por supuesto, las líneas anteriores no ocultan su deuda con *El Pensamiento Salvaje*, (Lévi-Strauss, 1962).

do nuestro saber sea un saber, es cada vez más un saber sobre el propio saber. Pero la modernidad es un camino sin retorno –carece de sentido preguntarse si para bien o para mal– y entre la totalización permitida por los *perceptos* animistas y la multiplicidad fragmentada de nuestros *conceptos* analítico-críticos se ha ido instalando el sentimiento de pérdida indefinible que Max Weber llamaba «desencantamiento del mundo».

Un mundo «desencantado» es un mundo donde resulta ya imposible mantener creencias como las que caracterizan las sociedades animistas. Las creencias son indemostrables pero quienes las comparten suelen demostrar una convicción inquebrantable. En cambio, la duda fecunda que mantiene la ciencia sobre sus propios resultados, el hecho de que, por el propio movimiento de su actividad, sus conclusiones sean condenadas a la provisionalidad y a la revisión, se oponen a la adopción de comportamientos demasiado afirmativos. La ciencia practicada por el sujeto mesocósmico se inscribe en la línea de las palabras desengañadas de Lévi-Strauss. Es decir que a esta ciencia escrupulosa le cuesta, ante todo, determinar qué saber es efectivamente un *auténtico* saber y esta duda metódica y sistemática es una de las señas de identidad del método científico. Entre nosotros, algunos muestran convicciones antropomórficas sobre el contenido de la interioridad animal tan afirmativas como las de los animistas. En este y parecidos casos, la misma ética intelectual que lleva los científicos a dudar metódicamente de la pertinencia de sus resultados les impide repudiar y relativizar, con suficiente energía, un tipo de afirmaciones y de convicciones sin más base que la creencia espontánea.

Nuestro saber nos obliga hoy a decirle, con el máximo respeto, al chamán *makuna* que nosotros consideramos razonable dudar de que, al llegar a *casa*, los tapires cuelguen sus vestimentas animales de las paredes del cuarto de estar. Consideramos razonable dudar también de que los monos aulla-

dores, los pecaríes o los jaguares, y también los toros de lidia claro está, tengan en realidad interioridades y pensamientos humanos. Volviendo a la terminología de Descola, si nuestras “fiscalidades” son diferentes, también lo son nuestras “interioridades” y no cabe postular relaciones de identidad con los animales, cualesquiera que sean. La posibilidad de que la gama de sensaciones que conforman la “interioridad” del toro sea, siquiera lejanamente, parecida a la de los humanos no corresponde a ninguna de las probabilidades barajadas por la etología o las neurociencias actuales y nos parece tan improbable como la de los presuntos atavíos caseros de los tapires. Las creencias del chamán siguen suscitando nuestra consideración porque proceden de una configuración intelectual autónoma donde no se instauró la divisoria entre saber y creencia. Pero, entre nosotros, una creencia deja de merecer el respeto si intenta hacerse pasar por un saber o, peor aún, si intenta imponerse a nosotros como un saber. Sin embargo hemos visto que esta *animización* espontánea de los animales superiores, trátase de la *adopción* filial del chuchito o de la heroicización y la victimización del toro bravo, puede coexistir en una misma persona con criterios racionales que la contradicen, de modo que debe buscarse probablemente en el mismo historial filogenético del ser humano.

#### 19. EMOCIONES, SENTIMIENTOS Y RAZÓN

Hemos visto cómo las tribus animistas llevaban la conciencia de la continuidad de las formas de vida hasta postular, entre hombres y animales, la identidad de las interioridades. Hemos comprobado de qué manera el «analogismo» continuista de los griegos acataba dicha continuidad al mismo tiempo que la jerarquizaba, obsesionado por la necesidad de un cosmos ordenado y racional. Tras el paréntesis –poco más de tres siglos– de un naturalismo antropocéntrico ciertamente imprescindible para la construcción de la excepcional maquinaria conceptual de la

modernidad, el naturalismo evolucionista se ha encargado de establecer la obsolescencia de la llamada «cuestión animal» lógicamente sustituida por «la cuestión animal del hombre». Es decir que el hombre ya no puede definirse por oposición al animal sino a partir del animal. Antonio Damasio ha venido ejemplificando la comunidad y las diferencias de nuestras propiedades sensibles en una obra explícitamente titulada “La

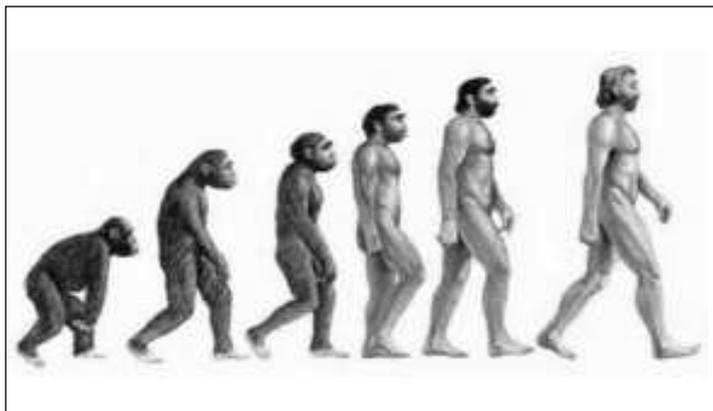


Fig. n.º 2.- *Evolución del hombre*. Apud. imágenes educativas [www.educima.net](http://www.educima.net).

sensación de lo que ocurre”. El hombre, dice el neurocientífico luso-americano, comparte con muchos animales el repertorio de sus emociones básicas cuyo origen solo puede encontrarse remontando el curso de la evolución hacia organismos muy primitivos. Las emociones solo constituyen inicialmente «conjuntos complicados de respuestas químicas y neuronales... [cuyo] papel consiste en ayudar al organismo a mantenerse vivo...» (Damasio, 1999). Surge la confusión cuando, confrontado al

comportamiento animal, el ser humano tiende a confundir la expresión de las emociones con la de los sentimientos. Ello tiene que ver con el ejercicio sistemático de la llamada «atribución de intencionalidad», que consiste en prestarle al otro idénticas capacidades y creencias que las nuestras.

Esta capacidad de inferir intenciones ajenas constituye la base de la llamada «teoría de la mente» y tratar de encontrar sus manifestaciones en la actividad cerebral de ciertas especies es, hoy por hoy, uno de los ejes de la investigación sobre conocimiento animal. Para el ser humano la actividad mental ajena es el objeto natural de la actividad psíquica y la intencionalidad un objeto privilegiado del cerebro. «Este es el sentido que se puede dar a las nociones de teoría de la mente, de cogniciones sociales, de metarrepresentaciones, de anticipación de las conductas ajenas y de atribución de intencionalidad. La actividad psíquica toma como objeto psíquico la psique ajena...Esta captación de la mente por la mente procede por empatía hacia el otro o de manera reflexiva hacia uno mismo generando la conciencia del otro y la conciencia de sí mismo en un mismo movimiento» (Roussillon, 2007). En contra de lo que se pensaba hasta hace relativamente poco tiempo, ya no se puede negar que el comportamiento de ciertos animales superiores —en realidad sólo hablamos de unos pocos primates homínidos— obedezca a una mínima intencionalidad. Pero sigue resultando estéril intentar referir estas manifestaciones elementales, cuando no hipotéticas, a las de la intencionalidad humana reflejadas en la inconmensurable densidad proyectiva de su conciencia y la acumulación de sus culturas simbólicas o técnicas. Al chimpancé, los *tests* practicados le atribuyen unas capacidades intencionales equivalentes a las de un niño de 15 a 36 meses, algo más en los sujetos excepcionales. Siempre que hablemos aquí de intencionalidad habrá que entenderla como la atribución al animal de conciencia y sentimientos semejantes o equivalentes a los humanos.

La espontánea atribución de intencionalidad es la base de todo antropomorfismo y su error básico consiste en una interpretación de las emociones animales como si fueran expresión de sentimientos. Pero acabamos de observar, con Damasio, que son muchos millones de años evolutivos los que separan las primeras de la aparición de los segundos. Nuestra coevolución biológica y genealógica con el conjunto de los seres vivos nos ha llevado a compartir con muchos animales un repertorio de emociones básicas que determina un legítimo sentimiento de proximidad empática. Nuestras emociones son efectivamente indisociables de los sentimientos puesto que constituyen su motor neurofisiológico, pero no debemos olvidar que los sentimientos son un modo de expresión y de expansión de las emociones de muy reciente aparición y específico a la particularidad evolutiva y al comportamiento sensitivo del ser humano. En el paramecio convendrá sin duda hablar de *protoemociones* y en el caso del chimpancé, dotado de la organización evolutivamente más próxima a la nuestra, algunos especialistas, como el primatólogo Frans de Waal, quieren hablar de «protosentimientos» (De Waal, 2006). Ciertamente, el toro de lidia experimenta emociones más complejas e intensas que el cangrejo pero no hay ningún indicio de que acceda a cualquier tipo de «protosentimientos».

Damasio es también quien ha sabido demostrar, tanto teóricamente como a través de impresionantes ejemplos clínicos, que la complejización de las emociones hacia los sentimientos y el desarrollo de las facultades racionales y éticas se habían producido en perfecta simbiosis y que cualquier degradación de las bases cerebrales de una de las facultades afectaba gravemente las otras. De allí “El Error de Descartes”, otro título explícito, donde Damasio mostraba el anclaje de la razón en las bases neurofisiológicas y emocionales de la corporeidad (1997). Confirmaba así que la “*res extensa*” y la “*res cogitans*” no pueden pensarse la una sin la otra. Damasio desmonta de esta mane-

ra, esta vez desde la perspectiva de las neurociencias, el credo en una pura sustancia pensante, en una razón *partenogenética*, que guiaba al autor de las “Meditaciones Filosóficas”. Hoy, la formulación «pienso luego existo» debería cambiarse por su inversión «existo luego pienso». Cada día más corroborada por observaciones científicas o clínicas como las de Damasio, esta conciencia de la continuidad de los seres vivos, donde cabe encontrar toda una larga escala de gradaciones, desde las protoemociones hasta las fronteras borrosas de una posible *protoipseidad*, es la que nos impide definitivamente recurrir al consuelo de la *gran fractura* cartesiana entre hombre y animal y nos priva de la posibilidad de trazar una nítida divisoria que facilitaría la toma de las decisiones éticas.

## 20. CULTURAS ANIMALES: NI TANTO NI TAN CALVO

La *herida narcísica*, el choque de la *revelación* que nos devolvía al reino animal, han supuesto una revolución sin duda mucho más importante que la copernicana y solemos comprobar que algunos grupos, religiones y sociedades no acaban de *metabolizarla*. Y sin embargo ya se está cuestionando lo que parecía ser el último privilegio humano, el de la cultura. Hubo que esperar hasta los años 80 del siglo transcurrido para que alguien se atreviera a hablar de *culturas animales*, cuya hipótesis y posibilidad era sin embargo el corolario lógico del paradigma continuista y evolucionista. Dominique Lestel, sin duda uno de los mejores especialistas de la nueva etología cognitiva y uno de los apóstoles más convincentes del concepto de cultura animal, se atreve a sacar las consecuencias de la progresiva borrosidad que difumina los contornos de la otrora cómoda divisoria entre “naturaleza” y “cultura”. El etólogo considera que «lejos de oponerse a la naturaleza, la cultura es un fenómeno intrínseco a las manifestaciones de la vida, de la cual constituye un nicho particular, y encontramos sus premisas desde los orígenes de la vida

animal»<sup>27</sup>. El número de páginas dedicadas a los intentos de definición de la cultura es infinito y no se trata de repertoriarlas, pero la perspectiva adoptada en este ensayo nos impone el deber de definir unas mínimas características primordiales adecuadas a nuestras necesidades. Consideraremos pues aquí que la cultura es, básicamente, un medio no genético y exosomático<sup>28</sup> que permite transmitir información entre individuos.

Las llamadas culturas animales se refieren de momento a un número reducidísimo de especies, si bien conviene anticipar un progresivo incremento del repertorio, ya que son cada vez más minuciosos, densos y afinados los datos recogidos por los observadores e investigadores. Las primeras noticias sobre comportamientos *culturales* de un animal, aunque nadie se atrevía entonces a llamarlos así, llegaron al gran público a través de la publicación, en 1949, de un artículo que relataba la costumbre, adquirida y transmitida por ciertos herreros británicos, de perforar con el pico la cápsula de las botellas de leche depositadas por la mañana a la puerta de cada hogar. Pocos años más tarde, en 1952, se supo que, en el seno de una banda de macacos del norte de Japón, una hembra había aprendido a limpiar de arena, mojándolos en el mar, los boniatos que consumía y transmitió seguidamente la innovación a algunos de sus familiares. Notemos de paso que, según los científicos japoneses que se dedicaban al seguimiento de aquel grupo, los machos dominantes fueron particularmente reacios a su adopción.

Pero los ejemplos *canónicos* son mucho más recientes y se refieren esencialmente al descubrimiento, entre ciertas bandas de chimpancés, de una serie de prácticas exclusivas como la de partir nueces silvestres o frutas parecidas con una piedra, usan-

<sup>27</sup> (Lestel, 2003). La definición es sugestiva pero ampliamente polémica.

<sup>28</sup> Ninguna actividad cultural es posible sin base biológica (los muertos no producen cultura) pero el producto de la actividad neuronal solo accede a la existencia si se transmite fuera de los cuerpos y entre los cuerpos.

do otra como yunque. Igualmente, tras mondar una ramita de sus hojas, suelen hundir la varilla así obtenida en los agujeros de los termiteros para *pescar* los insectos. Los observadores han comprobado que dichas *técnicas* eran objeto de una verdadera transmisión desde las madres hacia sus hijos. Se cita también el caso de un tipo de cornejas de Nueva Caledonia capaces de fabricar anzuelos recortando con el pico hojas de pándanos e incluso de hacer tretas para engañar a sus presas a la hora de usarlos. Directamente observadas o a través de su filmación, tales prácticas producen irresistiblemente la impresión de una acción planeada con una finalidad y la irreprimible tendencia humana a la atribución de intenciones y sentimientos puede llevar a pensar que quien efectúa tales operaciones es capaz de cumplir otras mucho más complicadas.

El consenso parece hoy generalizado sobre el carácter cultural de aquellas modestas operaciones y el descubrimiento es efectivamente capital. Pero, de vueltas a la serenidad y la ecuanimidad, la primera evidencia es, una vez más, la de una absoluta inconmensurabilidad entre la humildad de estas manifestaciones embrionarias y la abrumadora producción cognitiva y técnica del ser humano. El caso del chimpancé llama particularmente la atención. Comparados con la escala de los tiempos evolutivos y biológicos, nuestros destinos se han separado hace cosa de un cuarto de hora, su genoma es casi idéntico al nuestro y lejos de poder pasmarnos ante sus habilidades culturales nos debemos asombrar ante su patética elementalidad. Algunos chimpancés, no todos —el detalle es esencial para distinguir la herencia de la transmisión— usan piedras como herramientas con vistas a unas operaciones elementales, pero no ha aparecido, hasta hoy, ninguna evidencia de que sean capaces de fabricar siquiera un simple *chopper*, una sola de esas piedras toscamente talladas por una sola cara, que se atribuyen al mal llamado *homo habilis* y son fechadas hace más de 2 millones de

años. De rebote, el impacto provocado por el descubrimiento de algunas manifestaciones de protoculturas animales se esfuma ante la única realidad asombrosa, habitualmente ocultada por la rutina, que sigue siendo la emergencia cognitiva humana y su vertiginoso crecimiento autocatalítico.

## 21. DEL UMWELT A UN MUNDO INCONMENSURABLE Y ÉTICO

Nosotros en realidad nos damos cuenta de que la inconmensurabilidad es lo que realmente caracteriza, en todos los aspectos, nuestras relaciones con los animales y es de tal magnitud que imposibilita la construcción de instrumentos comparativos, de referencias válidas para cotejar ambos mundos. La solución espontánea encontrada por el ser humano ha consistido en abrir de par en par todas las compuertas de la proyección antropomórfica pero hemos visto que esto sólo supone sustituir el conocimiento por el espejismo de la empatía. Pensar de sí mismo que no debía, ni podía, ser un animal ha sido durante siglos, para el hombre teocéntrico, luego antropocéntrico, una de las involuntarias maneras de expresar la singularidad de su animalidad. En cambio, el hombre mesocognitivo es el primer y único animal que se sabe tal y precisamente a partir del momento en que cobra conciencia de ser un animal como los demás es cuando, de alguna manera, deja de serlo. El animal humano se ha caracterizado siempre por su excepcionalidad cognitiva pero solo cuando accede al conocimiento lúcido de su genealogía se produce, entre la conciencia de los límites naturales y la curiosidad ilimitada de la mente, la chispa que tal vez pueda calificarse de emergencia. El tradicional dualismo de las sustancias extraía al hombre de un reino animal entendido como la categoría que agrupaba el conjunto de la *no humanidad*. Pero no podía ocultar lo que era sin embargo una evidencia para los incontables observadores sagaces de la vida animal que se sucedieron a lo largo de los siglos: cada especie constituye una forma parti-

cular de organización de la vida tan excepcional como la humana y cada especie mantiene un tipo exclusivo de relación sensorial con su medio y su entorno particular. El *reino* o el *mundo* animal no existen, solo existen mundos específicos, absolutamente heterogéneos, caracterizados por relaciones de predación, de dependencia, de vecindad indiferente, de parasitismo, de simbiosis, más habitualmente de ignorancia recíproca y recorridos por profundas fracturas en el tipo y el nivel de las competencias generadas por el azar evolutivo.

Jakob Von Uexküll popularizó el concepto de *umwelt*, literalmente el mundo circundante, para designar el entorno propio, el medio particular, el nicho singular que determina y favorece el desarrollo de cada especie: «Cada *umwelt* constituye una unidad cerrada sobre sí misma, constituida por elementos determinados cada uno por la significación que pueden tener para el sujeto de dicho medio»<sup>29</sup>. El *umwelt* es el medio externo que interactúa con el comportamiento de un organismo vivo específico, delimitado por las capacidades perceptivas propias de ese organismo y exclusivamente constituido por las significaciones necesarias a la supervivencia de ese organismo. Es famosa la lírica descripción que Von Uexküll, para mejor comprensión del concepto, hace del *umwelt* de la garrapata: «Esta salteadora de caminos, ciega y sorda, percibe la proximidad de sus presas mediante el olfato. El olor del ácido butírico emitido por los folículos sebáceos de los mamíferos actúa sobre ella como una señal que la lleva a abandonar su puesto de guardia y dejarse caer hacia su presa. Si cae sobre algo caliente, esto significa que ha alcanzado su presa.....» (Von Uexküll, 1934). El *umwelt* del perro lo determina esencialmente su olfato, como la percepción de los

---

<sup>29</sup> (Von Uexküll, 1934). Correlativo al *umwelt*, cada animal tiene su mundo interior, el *innenwelt*. La suma de los estímulos posibles para cada animal es el *merkwelt* y la de sus respuestas posibles es el *wirkwelt*.

ultrasonidos determina el de los murciélagos y la de los colores ultravioleta el de muchos insectos. El *umwelt* del toro es caracterizado a su vez por las particularidades de su campo de visión, su percepción de los colores o de los olores, su condición fisiológica y ecológica de cuadrúpedo y de rumiante. La consecuencia es que, colocados en un medio idéntico, el perro, el murciélago, el insecto y el toro no perciben el mismo universo. Los *umwelt* animales son así comunicados y recíprocamente excluyentes.

Nos hallamos frente a una versión animal de la imposibilidad de alcanzar las *cosas en sí*. El sujeto kantiano, a la hora de aprehender la realidad de los fenómenos, se sabía prisionero de las categorías de la sensibilidad y de los conceptos del entendimiento humano, pero, víctima del «síndrome del barón de Münchhausen», tal sujeto vivía en la ilusión autista de ser el origen de su propio conocimiento. Von Uexküll no hace sino sacar las legítimas consecuencias del pensamiento naturalista y mesocósmico, extendiendo a la totalidad de los seres vivientes la idea de que el mundo sólo existe relativamente a las capacidades perceptivas y cognitivas del sujeto, tales como han sido determinadas por la evolución. La gran fractura antropocéntrica había suscitado una inercia difícilísima de romper, pero las neurociencias y la antropología cognitiva, dentro de la más estricta coherencia continuista, están borrando ahora la discontinuidad tradicional entre estudio del hombre y estudio del animal y vienen ocupando terrenos otrora exclusivos de la etología. Al abolir las fronteras artificiales, destacan mejor las auténticas y basta postular la hipótesis razonable de que las funciones mentales humanas tengan sus precursores en las funciones mentales del animal para que se imponga la seria probabilidad de que muchas funciones humanas sean específicas y su aparición relativamente reciente.

Lo entenderemos mejor si consideramos que muchos aspectos de la cognición puedan presentarse –sin que ello presuponga una definición rígida y exclusiva– bajo la forma de una

estructura modular, más o menos rica e integrada, en que cada función mental, o alguna etapa de ellas, puede localizarse en zonas concretas del cerebro y es representada por un módulo neuronal especializado. El número de módulos tiene que ver con la complejidad del organismo. De modo que a partir del momento en que se produce cierto nivel de integración de varios de los módulos cognitivos de la experiencia, infinitesimalmente en el caso de la garrapata, pero de forma plausible en el caso del toro, el animal se convierte en el sujeto de una perspectiva fenomenal sobre el mundo<sup>30</sup>. Una perspectiva que podemos calificar incluso de “conciencia primaria” en el sentido que Damasio da a la palabra (Damasio, 1999), es decir carente de metarrepresentaciones y de capacidad de retorno sobre sí misma. Una conciencia primaria muy parecida, sin duda, a las expresiones de lo que se viene conociendo como inconsciente neuronal, que controla el 90% de la experiencia humana, facilita la inmensa mayoría de nuestros comportamientos automáticos y libera tiempo y espacio para la práctica, finalmente muy reducida, de la conciencia autorreflexiva (Naccache, 2006). Esta capacidad de coordinación global de varias regiones o módulos, ellos mismos muy complejos, se supone muy desarrollada en el hombre y es la que, posiblemente, permita acceder a los estados de metacognición capaces de suscitar el enigmático estado mental tradicionalmente conocido como «conciencia»<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> (Proust, 2003). El concepto de módulo es complejo y discutido. Ilustramos un poco las dificultades de la integración modular cuando, poseedores de una diversidad de experiencias, somos incapaces de «integrarlas» para sacar de ellas las debidas consecuencias rectoras.

<sup>31</sup> Conviene recordar que la «conciencia», en el sentido más tradicional, es absolutamente innecesaria para la perpetuación de la vida humana y la de muchas especies. Nada nos puede asegurar que su aparición suponga la más mínima ventaja evolutiva.

Evidentemente el animal humano tiene su propio *umwelt* cuyo desglose es hoy complicado ya que, de alguna manera, ha quedado englobado y *diluido* en otro medio ambiente específicamente humano, lo que los filósofos llaman «mundo». Schopenhauer se refería al mundo «como voluntad y representación». El título sugiere las dimensiones básicas de la particularidad humana, pero hoy convendría hablar mejor de *construcción* antes que de *representación*. Donde el *umwelt* es clausura, el mundo es apertura; para Heidegger la piedra es *weltlos*, sin mundo; el animal *weltarm*, pobre en mundo; mientras el hombre es fundador de mundo, *weltbildend*, y puede alumbrar el claro del bosque donde asoma la posibilidad del ser. A diferencia de la inmutabilidad del *umwelt* animal, el mundo humano es cambio y dinamismo de la conciencia. Porque la conciencia autorreflexiva y el mundo se han ido construyendo en un mismo movimiento. El animal sigue actuando, «desde su medio para su medio» y basta con que algunos estudiosos quieran hoy detectar, dentro de una comprensible lógica continuista, indicios de apertura a un hipotético «mundo embrionario», por parte del sempiterno chimpancé, para que vuelva a surgir el horizonte de la incommensurabilidad.

La excepcionalidad humana procede menos de la extraordinaria amplitud de su mundo que de la conciencia angustiada de sus límites, de la certeza de saberse sentado sobre la nada entre la infinitud del universo y la finitud de la vida. La característica esencial del animal humano es el poco envidiable monopolio de la experiencia de la muerte. Es muy tentador pensar que la intuición de la muerte haya sido el desencadenante de la humanización y que, posteriormente, toda la historia de la evolución cultural y de la creación de valores se reduzca al catálogo de las maneras de negarla, olvidarla, torearla o intentar quebrarla a cuerpo limpio. El mundo ha de considerarse entonces como esencialmente axiológico y la excepción humana, que no es ni

genética, ni evolutiva, ni biológica, aparece claramente como una excepción ética. Después del antropocentrismo histórico de la dominación, tenemos que considerar el advenimiento de un antropocentrismo de la responsabilidad que nos dice que ni Dios ni la naturaleza vendrán a salvar al hombre de sí mismo. Porque es el único animal ético, porque su *umwelt* se ha extendido a la inabarcabilidad del mundo, porque toda reciprocidad es impensable, el hombre se ha convertido en el depositario y custodio de la Vida. Como si de una fatalidad inexorable se tratara, el campo de la ética humana tiene el oneroso deber de abarcar la totalidad de los seres vivientes.

## 22. EVOLUCIÓN Y TRAMPAS DEL LENGUAJE

Durante demasiado tiempo los anhelos teleológicos y la ilusión del progreso han servido en Occidente para eludir las incertidumbres inherentes a toda elección histórica o moral, arriándolas a un determinismo finalista, hoy todavía calcado de las escatologías religiosas. Somos la cultura que inventó la perspectiva lineal y, parecidamente, confiamos en que terminaremos convergiendo en el vértice del punto de fuga donde el acierto de nuestras opciones morales quedará confirmado por la progresiva desaparición del mal. El problema es que el punto de fuga, como sabemos, está en el infinito. Puramente operativo y virtual el *punto*, queda la realidad de la *fuga* ante los agobios de la contingencia. Lo que *es* el hombre nunca puede ser otra cosa que el estado actual de su devenir. Esta definición sirve igualmente para definir la realidad de todas las *otras* especies animales.

Sin embargo, pese a estar perfectamente instalados en el paradigma científico más actual, algunos eminentes primatólogos no pueden evitar recurrir al vocabulario de un evolucionismo direccional y finalista cuando entran en juego sus opciones emocionales profundas frente a la realidad animal. Respecto a las capacidades del animal, el vaso de nuestras opiniones apare-

ce así como medio lleno o medio vacío según el tipo de empatía que nos une a ellos, fusional o distante, eufórica o escéptica. Así Frans de Waal, sin duda el primatólogo más mediatizado al día de hoy, hablaba en 1996 de «los orígenes del bien y del mal en el hombre y otros animales» (de Waal, 1997). Exactamente diez años más tarde no duda en referirse, esta vez, a «la evolución de la moral del simio al hombre» (*Ibidem*, 2007). Por muy irresistible que sea, lo hemos visto, la espontánea propensión del ser humano al antropocentrismo y a la subjetivización de los animales, cuesta creer que un científico reconocido anteponga su proximidad empática al abismo de las divergencias evolutivas. El vocabulario utilizado evoca el tradicional horizonte determinista cuyo protagonista suele ser el arquetipo humano, sólo que esta vez el viajero hacia el Progreso debería ser el chimpancé.

Si Henri Bergson pudo titular uno de sus libros *La evolución creadora*, convendría hablar aquí de *retrospectiva creadora*. De la incalculable gama de las posibilidades, sólo unas cuantas se hicieron realidad a través de la aleatoriedad evolutiva e histórica y han conformado el estado actual del ser humano. Pero si rebobinamos la película, retrospectivamente, *a toro pasao*, podemos jugar a considerar que «lo que pasó tenía que pasar» y que aquella aleatoriedad evolutiva fue en realidad una concatenación causal predeterminada. Dicho de otra manera, en la evolución «no hay camino, se hace camino al andar», pero «al volver la vista atrás / se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar»<sup>32</sup>, porque se trata más bien de una fugaz estela que se cierra tras los pasos evolutivos de cada especie. Carece de sentido pensar un solo segundo que nuestra peculiar senda evolutiva haya alcanzado el privilegio de la permanencia hasta convertirse en un *carril* definitivo que otras especies podrían recorrer.

---

<sup>32</sup> En 1910, Antonio Machado siguió los cursos dispensados por Bergson en el Colegio de Francia.

Pidiendo prestados los actuales taxones usados por los paleoantropólogos, cuando la “tribu” de los “hominini” se escinde, hace unos seis o siete millones de años, entre la subtribu de los “panina” (chimpancés) y la de los “hominina” (humanos), las dos evoluciones se vuelven por definición divergentes. Sin embargo, la realidad de unas posibles rehibridaciones, al principio de la divergencia, y asimismo la de un tardío intercambio de genes entre individuos sueltos o grupos particulares, son hoy definitivamente admitidas<sup>33</sup>. Pero nos enfrentamos, por otro lado, a la falta de fósiles que permitan rastrear anteriores etapas en la evolución del chimpancé, de manera que ésta nos resulta enigmática hasta el punto de ser considerada *estancada* por ciertos investigadores. Estas *vacilaciones* iniciales en la divergencia entre las dos especies y el posterior *estancamiento* evolutivo del chimpancé destacan todavía más el carácter autocatalítico e irreplicable de la evolución humana. El resultado es que hace ya varios millones de años que la divergencia de nuestras evoluciones respectivas se ha vuelto definitivamente insalvable.

En realidad semejantes confusiones se podrían evitar fácilmente si, en lugar de recurrir a trebejos lingüísticos que aluden a un finalismo humanizado, tales como *orígenes*, *raíces*, *fundamentos* o *evolución* de la moral, se hablara prudentemente de *condiciones de emergencia*. Nadie podría jugar entonces a olvidar que, sometidas al filtro de la aleatoriedad evolutiva e histórica, las probabilidades de emergencia son tan imprevisibles como infinitesimales. Pero, incluso en este caso, hallaríamos que sólo la previa existencia de la referencia humana nos permite decir, retrospectivamente, de ciertos comportamientos, que pue-

---

<sup>33</sup> «La realidad es que hay grandes bloques genómicos que son mucho más similares entre humanos y chimpancés que el promedio. Es decir, que se separaron mucho después que el resto del genoma. El caso extremo es el cromosoma X, que según los científicos de Boston «tiene menos de 5,4 millones de años». Javier Sampedro, *El País*, 18.05.2006

den corresponder a las *condiciones de emergencia* de la moral o de cualquier otra categoría antropocentrada. En ausencia de esta mirada humana y su obsesiva atribución de intencionalidad, en el silencio del universo, el comportamiento de los chimpancés permanecería axiológicamente neutro.

Lo que comprobamos aquí, una última vez, es la fuerza de lo que podríamos llamar «síndrome del arca de Noé». En este caso concreto, las referencias evolutivas son una coartada que la fuerza de la empatía utiliza para legitimar su fe irresistible en una comunicación edénica, urgente, con ciertas especies animales, incluso frente a los datos incompatibles procedentes de la propia competencia científica. Hemos glosado largamente este conflicto que se libra en el alma del hombre actual, entre el animismo espontáneo del “hombre de los perceptos” y la racional distancia crítica del “hombre de los conceptos”. Habremos comprendido la utilidad de estas últimas reflexiones: «negando la mayor» a propósito de estas imprudentes confusiones lingüísticas y de las imposibles contigüidades que pretenden sugerir entre el hombre y su más inmediato prójimo evolutivo, nos es fácil confirmar *la menor*, es decir la abismal distancia que nos separa de los estrechos límites en que se mueve el toro.

TERCER TERCIO: EL TORO DEL SACRIFICIO Y EL HOMBRE  
DE LA CARENCIA

23. POR UNA ÉTICA TAURINA SIN DISYUNTIVA

Frente a la alteridad de los seres vivientes, es imposible pues librarnos de esta cortadura que desgarrar nuestra carne humana entre la empatía y la razón, desde que hemos renunciado a la ceguera soberbia del individuo moderno que pretendió «separar el hombre de la naturaleza y constituirlo en reino soberano», queriendo ignorar «su carácter más irrecusable, a saber

que es ante todo un ser viviente»<sup>34</sup>. Raras veces abandonaba Lévi-Strauss la serenidad estilística de una lengua de altísimo vuelo, pero, en alguna que otra ocasión, se dejó llevar por cierta veta imprecatoria, en particular cuando resumía en tres renglones todo lo que hemos intentado exponer trabajosamente en anteriores capítulos, vituperando «esa especie de humanismo desvergonzado nacido, por una parte, de la tradición judeocristiana, por otra, mas cerca de nosotros, del Renacimiento y del cartesianismo, que hace del hombre el amo y señor absoluto de la creación». Con esta temática, que volvería a glosar de una u otra manera en infinidad de ocasiones, el antropólogo se hizo el adalid, hace ya casi 40 años, de una nueva ética, basada en la voluntad de llegar a «una concepción del hombre que ponga al otro antes del yo y a una concepción de la humanidad que, antes de los hombres ponga la vida». Para ello el hombre debe disponer de una facultad humana esencial y a la vez tan exclusiva que de alguna forma pueda caracterizar la humanidad. Esta facultad, Lévi-Strauss la encuentra, tras los pasos de Rousseau que no cesó de invocarla, en «la piedad, que emana de la identificación con otro ser...un hombre cualquiera desde el momento en que es hombre, mas aún un ser viviente desde el momento en que está vivo». A partir de esta definición rousseauiana de los fundamentos más elementales de la piedad, el etnólogo establece una nítida jerarquía donde encontraremos las base de una posible ética taurina: «la aprehensión global de los hombres y los ani-

---

<sup>34</sup> No podemos perdernos por los cerros de Úbeda de largas disquisiciones biológicas que, además, exceden nuestras mediocres competencias. Frente a la vida, entendida básicamente como la capacidad para constituir organismos que dispongan de un medio interior separado del medio externo por una membrana y capaces de replicarse, sentimos respeto y asombro perplejo, en ningún caso empatía. Solo experimentamos una empatía espontánea –ajena y anterior a la razón– por los mamíferos superiores con quienes tenemos proximidad evolutiva. Hasta tal punto que, siendo biológicamente ajenos al medio acuático, nuestra empatía abarca también a los mamíferos cetáceos como los delfines y las ballenas.

males como seres sensibles en que consiste la identificación precede la conciencia de las oposiciones: primero entre las propiedades comunes; y solamente después entre humano y no humano» (Levi-Staruss, 1973).

La palabra *piEDAD* es un vocablo que hoy nos parece vetusto. Tal vez porque su obsoleta candidez viene a interpelar el poso de cinismo nihilista que late en el espíritu de nuestra época. *Simpatía* podría ser un sustituto ideal: su etimología griega es el perfecto equivalente de la latina *compasión*, pero, desgraciadamente, el uso ha distanciado el término de su acepción primordial. Preferimos hablar hoy de *empatía* a pesar de que la palabra, rigurosamente entendida, significa comprender y experimentar los sentimientos y emociones ajenas pero sin que esto presuponga *compasión* ni afecto hacia los demás. En puridad, un torturador puede motivar su abyecto quehacer en un sentimiento de *empatía*. Al glosar las expresiones de Lévi-Strauss desde la *empatía* positiva, nos sentimos obligados a seguir usando, como lo hace el etnólogo, el término “*piEDAD*” en el sentido estricto de *compasión empática*. La palabra incomoda por muchas razones. Spinoza decía temerla como un peligro para la fuerza mental del individuo. Nietzsche pensaba que ocultaba el odio hacia uno mismo y hacia los demás. Rousseau, en cambio, la considera, propia del hombre *natural*, que siente «una repugnancia innata a ver sufrir a sus semejantes» (Rousseau, 1755). Es decir que la *piEDAD* es un sentimiento *fácil*, inaugural, pero raramente eficiente en estado puro y particularmente expuesto a la perversión de sus manifestaciones y de sus fines. El primer problema de la *piEDAD* es su excesiva visibilidad, su dependencia de las apariencias, de tal modo que sus manifestaciones sensibles pueden convertirse fácilmente en coartada y equivocar su propio objeto. El objeto de la *piEDAD* puede convertirse así en un simple señuelo que sirve para activar una efusión empática en realidad dirigida hacia uno mismo. Precisamente porque la posibilidad de identi-

ficación con el toro tropieza con demasiadas dudas y preguntas, la piedad de los *animalistas* nos produce a veces esa sensación de incontinencia autocompasiva.

A la manera de Kant, nos gustaría imaginar la ética como el puro producto incontrovertible de la actividad de la razón. Sin embargo, una ética vacía de piedad es absolutamente impensable y lleva inexorablemente al crimen. Al mismo tiempo, muchas finalidades éticas pueden malograrse si interviene la piedad y una ética a ella reducida conduce indefectiblemente a la impotencia y a veces al nihilismo. Porque la piedad es miope, se aferra al primer objeto que está a su alcance, solo puede dirigirse hacia lo inmediato. Se rige por la espontaneidad del primer movimiento empático de *identificación con otro ser*, a la vez necesario pero insuficiente. La ética es racional, reflexiva, incierta, indecidible a veces. Las sociedades humanas son muy complejas y entre la piedad y su objeto se interpone una maraña de símbolos y de finalidades, una concatenación de instituciones inmateriales que mediatizan el acceso a los individuos concretos. Confrontada a situaciones ambiguas o complejas, la miopía de la piedad suele ocasionar catástrofes. Podríamos decir, esquemáticamente, que la piedad concierne a los individuos y la ética se dirige a las instituciones humanas. Si desestima las instituciones para privilegiar al individuo, la piedad desteje la trama de la sociedad humana y se encierra en una aporía estéril. Si la ética privilegia la institución antes que el objeto individual de la piedad, olvida su propia finalidad y se convierte en estrategia de autopropagación o de supervivencia. La corrida de toros constituye por todo ello un escollo ético excepcional donde vienen a partirse el corazón los valores de la piedad y de la ética. La corrida de toros es, de alguna manera, «un hecho social total»<sup>35</sup>. «A

---

<sup>35</sup> Marcel Mauss, creador del concepto, definía los hechos sociales totales como «aquellos en que se expresan, a la vez y de golpe, todas las instituciones».

la vez y de golpe», priva de la vida a un animal simbólico, tantea los peligrosos confines de la vida humana y vemos, hoy, amenazada su propia vida inmaterial de institución generadora de valores éticos, sociales y estéticos. La compasión empática con el toro se ha convertido en el banderín de enganche de sus enemigos, mientras sus partidarios esgrimen preferentemente el respeto por el valor ético de la institución.

Tratamos de romper con esta dimensión esquizofrénica. Podríamos decir que el fundamento de este trabajo reposa en la meditada adopción de un fuerte sentimiento de compasión empática hacia la realidad del toro, su trayectoria y su destino, que intentamos contemplar despojados, por una vez, de retóricas sedantes y de malabarismos mentales evasivos. El sentimiento razonable de que el aficionado a los toros tiene el deber de sentirse sentado en el filo incómodo de la navaja no nos abandona en ningún momento. Pero todo nuestro esfuerzo consiste en ir mostrando las etapas de una reflexión particular que nos conduce a pensar que el balance contable de la corrida de toros, si se nos perdona la trivialidad metafórica, arroja un *superávit* ético. Las *propiedades comunes*, que compartimos con *los animales como seres sensibles*, nos dicen que el largo proceso que lleva a la muerte del toro interpela muy seriamente la conciencia mesocósmica del aficionado lúcido. La *conciencia de las oposiciones*, que vamos documentando a lo largo de nuestro itinerario, no nos permite considerarnos culpables de una transgresión ética.

#### 24. EL CAMINO MÁS RECTO HASTA LA PLAZA DE TOROS

Acabamos de recorrer, con demasiados atajos y mucha torpeza, algunas de las veredas intelectuales que nos permiten llegar hasta la plaza de toros sin que nos envilezca la inconciencia ni nos agobie la mala conciencia. No es el camino más corto, pero nos parece, éticamente, el más recto. Reconocemos que el paisaje que nos ha llevado hasta aquí no puede convencer a todo

el mundo, pero creemos también que no son muchas las vías que permiten acceder, desde una exigencia de mínima seriedad y coherencia, a las herramientas analíticas y filosóficas realmente capaces de legitimar la corrida de toros. Hablamos de un ritual cruento y polémico, sin equivalentes en el mundo contemporáneo, en un momento en que las condiciones históricas y culturales de su perpetuación se vuelven cada vez más hostiles y complicadas. La temática utilizada, el método, las referencias, solo pueden extrañar a quienes se han acostumbrado a pensar que, contrariamente a cualquier práctica admitida de los saberes, el que se refiere a la tauromaquia podría ser autónomo y autosuficiente. La profusión significativa del mundo de los toros, la excepcionalidad y la originalidad de sus proyecciones simbólicas y plásticas, la peculiaridad y la intensidad de los lazos afectivos y socioculturales que unen a los aficionados, han engendrado, con el paso de las generaciones, un microcosmos con fuerte personalidad propia. Pero en lugar de mantenerse atentas a la evolución de la sociedad, lastradas por un largo atavismo de *chulería patillera*, las relaciones con el mundo se arrastraron indolentes entre la arrogancia y la ceguera. El microcosmos taurino se erigió en una casi alternativa al mundo, quiso ser su metáfora autista, pueril y retórica en lugar de aceptar la evidencia de ser una parte minúscula y vidriosa de la totalidad social, regida por relaciones de contigüidad, de referencia y de dependencia, sometida al mismo metabolismo.

De modo que el microcosmos difícilmente pasó de ser un *mundillo* a la vez presuntuoso y pazguato, una cómoda querencia autosatisfecha y despreciativa ante la evolución de las sensibilidades. Un *mundillo* cuyos integrantes, en tanto que ciudadanos individuales, comparten generalmente, uno por uno, los mismos comportamientos que el resto de la sociedad, dejándolos en suspenso cuando acceden a su localidad en el tendido, ajenos a la contradicción de que son portadores. Una política del

avestruz que ha dejado el universo taurino en la indefensión y ha permitido que sectas ultraminoritarias aprovechen la realidad de un malestar inherente a gran parte del cuerpo social<sup>36</sup> para usurpar su representación. El acoso del *enemigo* se ha vuelto tan agobiante que el mundillo está a punto de convertirse en un ghetto enmohecido donde las reacciones tienden a adoptar las formas más consternantes del relativismo exclusivista: «¡Es “nuestra” fiesta; es “nuestra” cultura; es “nuestra” ética; dejadnos en paz!». No tendré que insistir –confío– en la aberración y el carácter insostenible de semejantes planteamientos. Tampoco deberé insistir en que la ética de los toros es parte integrante de la ética general y solo puede abordarse con sus instrumentos intelectuales, sus conceptos genéricos y sus mismos criterios. Es el saber global el que se aplica a la corrida de toros; no el corporativo. Aunque me hubiese desvivido por conseguirlo, jamás habría podido abordar este trabajo desde la *koinè*, o la jerga –cada uno elija la palabra que más le convenga– de los aficionados. El lenguaje taurino por un lado es un lenguaje especializado y técnico que, como todos los lenguajes especializados, es imprescindible para la comprensión y práctica de su campo de aplicación y, por otro, es un lenguaje vehicular y litúrgico en cuya ausencia la comunión de los fieles sería imposible. Como tal, es a la vez un vínculo comunitario y la contraseña cuyo conocimiento permite cooptar a los miembros de aquella particular *hermandad*. Fuera del contexto práctico, técnico y celebracional de la corrida de toros, usado por ejemplo para argumentaciones autolegitimantes en el contexto de la grave crisis actual, el lenguaje taurino, con sus referencias y valores, sólo resulta grato y convincente, por tautológico, al oído de los fieles fervorosos. Pero la hostilidad de los infieles o la indiferencia desdeñosa de los agnósticos lo consideran, justificadamente en

---

<sup>36</sup> Ver nota 3.

estos casos, absolutamente *sinnlos*, como decía Wittgenstein, totalmente falto de sentido, carente de todo valor probatorio.

## 25. UN TORO HUMANO, DEMASIADO HUMANO

Para hablar del toro, tanto el lenguaje taurino como los valores de que es portador utilizan criterios sistemáticamente antropomórficos. Suelen resultar totalmente contraproducentes de cara a los objetivos perseguidos y suponen además, en nuestro contexto cultural que no es el de los indios tukanos, una incomprensible repugnancia a utilizar en la argumentación polémica, y sobre todo defensiva, la referencia a los datos científicos<sup>37</sup>. Al hilo de algunas de nuestras anteriores observaciones, podríamos decir que se quiere ignorar el *umwelt* propio del toro para asignarle un peligroso *mundo* intencional. Adoptada a veces por autores de contrastada calidad, semejante actitud deja al lector perplejo. A lo largo de este camino, debería empezar a quedar claro que la ética es una dimensión específicamente humana y consiste, en primer lugar, en buscarse graves problemas donde ningún otro animal se los había planteado, en particular la onerosa obligación de cargar con el peso abrumador de la generalidad de la vida. Por eso, la muerte del toro en la plaza, lo venimos reiterando desde el principio, constituye un problema serio e ineludible. Pero hemos intentado enumerar después serias razones para considerar que no se la podía considerar como una transgresión de la ética ni un escándalo, entre otras razones, porque todo lo que podemos saber de este animal lo hace dudosamente capaz de acceder al mundo intencional de los sentimientos.

---

<sup>37</sup> ¿Debo acaso puntualizar que mi vocabulario, llamémoslo «endógeno» a la plaza de toros, es evidentemente similar al de mis congéneres aficionados y retoma inevitablemente todas las derivas antropomórficas arrastradas por el lenguaje taurino como cantos por el río? De lo contrario la corrida sería, al pie de la letra, insignificante, o, peor todavía, como el toro, «infans», carente de lenguaje y de autocomprensión.

Y hete aquí que el esfuerzo queda arruinado por aquellos que le atribuyen al toro de lidia una serie de cualidades magníficamente humanas, se puede decir que inmutables, donde sólo suelen cambiar la adjetivación y otros artificios retóricos. Básicamente, el toro viviría libre, consciente de su existencia privilegiada, en espera de un glorioso destino donde podrá lucir sus virtudes combatientes y heroicas basadas en la sagrada trinidad de la bravura, la nobleza y la casta. Sepultado bajo la profusa adjetivación hiperbólica de la literatura taurina, el beneficiario de semejantes dotes éticas alcanza una dimensión sobrehumana, lo que revela tal vez un asomo de sensatez y la voluntad difusa de evitar, mediante el exceso, los peligros y las ambigüedades éticas creadas por tal alarde humanizador. En esa línea –para muestra vale un botón– difícilmente se podrá superar a aquella escritora francesa que, hacia 1950, tituló uno de sus libros “El toro, ese dios combatiente”. La retórica tumefacta ha sido y sigue siendo el cáncer de la literatura taurina y abundan los títulos análogos. Es difícil evitar el sarcasmo, pero evidentemente ninguno entre todos aquellos que manejan este tipo de metáforas, a la vez perezosas y desesperadas, se arriesgaría a sostener que el toro elige su destino y queda en la puerta de chiqueros con su futuro matador, a las lorquianas cinco horas de la tarde, como los duelistas antiguos a la hora de dirimir sus cuestiones de honor. Nadie tampoco se atrevería a sacar las lógicas consecuencias de este lirismo intempestivo e irresponsable afirmando que el toro es el sujeto consciente de tantos valores como se le atribuyen.

Convertido en simple soporte de unas proyecciones anímicamente euforizantes y éticamente gratificantes, el hiperbolizado toro aparece reducido, en realidad, al estado de objeto humanizado. Es decir al estado de símbolo cuya riqueza semántica queda encargada de ocultar, tras una cortina de humo retórico, su condición, más prosaica, de animal doméstico sin más

destino que el de ser arbitrariamente manipulado por la voluntad del hombre. Pues éste, como dice J.P.Digard, «también busca la domesticación por ella misma y porque nos devuelve la imagen de nuestro poder sobre la vida y sobre los seres; Incluso cuando sirve para otra cosa la acción domesticatoria contiene en sí su propio fin» (1990). El concepto antropógeno de *bravura* suele ser uno de los ejes de este tipo de discurso cuyas pretensiones legitimantes se convierten, a nuestro modo de ver, en una forma desastrosa de autorrefutación. La bravura aparece así consustancial con la naturaleza del toro a la vez que lo predetermina para una finalidad biológica y existencial cumplida con su muerte en la plaza.

## 26. EL TORO NO NECESITA COARTADAS

En la línea de todos los que han descrito históricamente al animal, el ganadero Alvaro Domecq y Díez, poco sospechoso de simpatías antitaurinas, definía al toro como un animal «tranquilo, pacífico y egoísta» y, de acuerdo con Sanz Egaña, añadía: «El toro es zoológicamente un animal cobarde, pertenece a una especie que huye a veces en masa con pánico colectivo que se llama la “estampida”» (1985). El propio Henry de Montherlant, escritor *mitopoiético* donde los haya, uno de los pioneros de las polvorientas hipérbolas mitraicas y solares (Palette-Cazajus, 2008a) que siguen pesando como losas sobre la percepción de la tauromaquia, admitía tranquilamente que «la arrancada del toro contra su adversario es una huida hacia adelante». Estas definiciones son las que convienen a un herbívoro, genéticamente receloso y asustadizo, presa favorita de los carnívoros como corresponde a su papel en la cadena trófica. Acostumbrado a vivir en manadas dadas a la huida ante el peligro, el individuo aislado exhibe cualidades defensivas basadas en la acometividad y el derrote con el arma natural de sus astas. En condiciones ambientales, como lo muestra el ejemplo de los búfalos africa-

nos o de las manadas de bisontes, los machos reproductores se aíslan y exasperan esta acometividad defensiva que se traduce en agresión recíproca en el caso de los competidores territoriales o reproductivos. La acometividad defensiva del *Bos taurus* anterior a la sistemática selección ganadera poco tenía que ver con el actual concepto de bravura y para aproximarla progresivamente al ideal actual y contumaz de una embestida pronta, larga y repe-



Fig. n.º 3.- *Fotografía de Joselito en la Monumental de Sevilla, 1919.* (Autor Serrano) Apud. *Antología de la Fotografía Taurina.* Madrid, Espasa.

tida fue necesario sustituir la anterior crianza extensiva por la dependencia doméstica, encerrando al toro en espacios acotados por el hombre, proveyendo su alimentación, controlando y regulando su reproducción. Desaparecida la manada natural, aislados los animales por sexos y edades en función de las necesidades de su manejo y de las finalidades ganaderas, sometidos a una rigurosa e intensa selección genética que manipula profundamente

genotipo y fenotipo, el ganado de lidia ha llegado a ser un producto de la zootecnia tan artificial como su inversión estructural, aquel manantial de leche conocido como vaca Holstein.

Durante los cuatro o más años que han precedido el toque de clarín anunciando sus últimos 20 minutos de vida, el toro no ha tenido jamás la oportunidad de *saberse* poseedor de un comportamiento potencial susceptible de corresponder a la noción de bravura. Cuando se abre la puerta de chiqueros, aislado de su natural querencia gregaria, cortadas sus posibilidades de huida, obligado a responder a estímulos nuevos e incomprensibles, el toro no tiene más remedio que exhibir, en mayor o menor medida, algunos de los rasgos de comportamiento que se esperan de su programación genética. En abstracto este comportamiento sólo puede considerarse, dice Sanz Egaña (1958), como «un instinto defensivo, o, mejor aún, un instinto de liberación», cuya expresión y reactividad, en los mejores ejemplares, aparecen indudablemente potenciadas y prolongadas por la selección ganadera. Sólo cuando se expresa en el ruedo, en el transcurso de una secuencia físico-cultural llamada “corrida de toros”, la acometividad defensiva o liberadora del toro aislado alcanza una significación, medida y valorada con arreglo a unas normas cuyo modelo axiológico se llama “bravura”. La asignación al toro de la noción de bravura es, una vez más, puramente antropomórfica, privativa del microcosmos taurino, absolutamente inadecuada para una descripción etológica y menos aún para determinar una opción ética. Es más que edificante, al respecto, la consulta del Diccionario de la RAE. A la hora de definir la «bravura», la sensatez académica empieza por no incurrir en el pecado antropomórfico y distingue entre «fiereza de un animal», y «valentía de una persona». La propia «fiereza» se define a su vez como «inhumanidad y crueldad de ánimo», cuando se refiere a las personas, y «en los brutos», como «cualidad de fiero» que significa «duro, agreste e intratable».

Si esta última definición se corresponde bastante bien con el tipo de toros gratos a buena parte de la afición del tendido 7, en Las Ventas madrileñas, provoca un rechazo visceral por parte de muchos aficionados –tal vez conviniera mejor hablar de espectadores– conocidos como «toreristas». La fiera forma parte de la *escoria* natural que los ganaderos tratan de eliminar. Hablar de un toro *violento* no supone generalmente ningún elogio. Desde luego nada grata para el aficionado, resulta fascinante para el intelecto la manera con que los ganaderos tratan de resolver la cuadratura del círculo y sueñan con hacer de la *bravura* una prolongada acometividad semidomesticada. Por cualquier lado que se mire, la bravura encarna todo lo que queremos menos, precisamente, *la naturaleza* del toro de lidia y la justificación de su *destino*. Mucho menos arbitrario e inapropiado resultaría hablar de un comportamiento hoy casi cibernético. Nos parece más convincente el veterinario Ramón Barga Bensusan cuando considera que «aquellas reses que una y otra vez acuden dóciles al estímulo reaccionando de idéntica forma, por reiterativo que sea éste, podemos calificarlas como de escaso intelecto y en conciencia como las más adecuadas para una lidia normal y vistosa. De aquí que lo que se llama nobleza, unida siempre a la bravura, pueda definirse como «el instinto en su más quintaesenciada expresión, desprovisto de todo linaje de conciencia reactiva actual» (Barga Bensusan, 1989). En buen romance, el toro más noble y bravo es el toro *tonto de baba*. La selección ganadera actual consiste en gran parte en hacer del toro, ya naturalmente de cortas luces, un animal genéticamente entontecido.

La ventaja es que no se pueden esperar de semejante animal hondas y sentidas reflexiones sobre la naturaleza trágica de la muerte, y su sacrificio resulta éticamente menos problemático que el de esa mezcla de poeta bucólico y de héroe homérico que nos describen algunos, con imprudente efusión elegíaca. El toro no es un animal excepcional, un sujeto libre que consiente a su destino (versión *hard*), ni tampoco un animal predestinado por la

evolución a cumplir un papel protagonista en la ineluctable emergencia histórica de la corrida española (versión *soft*). Aquí, como en las estrategias de caza animistas, la antropomorfización del toro aparece como un ejemplo más de la irresistible tendencia humana a proyectar su subjetividad sobre el conjunto de los seres vivos, *heroicizante* la de los aficionados, *victimizante* la de los animalistas. Como en el caso del sacrificio griego de las *Boufonías*, también trata ansiosamente de sugerir o afirmar el consentimiento del animal a su propia muerte.

#### 27. EL TORO NEGRO, MUY NEGRO, DE PICASSO

Ignoramos si alguien se ha dedicado alguna vez a la ímproba labor de repertoriar históricamente las ocurrencias de la palabra bravura en la literatura taurina, pero tenemos derecho a pensar que el uso generalizado del vocablo es relativamente reciente en su definición actual y orgánicamente relacionado con el universo del toreo moderno posbelmontino. Digamos que en la prehistoria del toreo, desde la Edad Media hasta *Pepe Hillo*, como ya hemos tenido oportunidad de sugerirlo, el toro no era considerado un “dios combatiente”, si acaso un diablo homicida. Su fiereza era lógicamente asociada al lado oscuro, pecaminoso y malévolo de la creación. A lo largo del siglo XIX, y hasta la introducción del peto, las suertes se multiplican y tienden a la plasticidad, si bien siguen siendo los obligados prolegómenos a la muerte del toro que, por su parte, antes de recibirla, la inflige en numerosas ocasiones a los jamelgos de picar. El toro sigue recibiendo el castigo propio de un ser, si no avieso, globalmente negativo, pero ello en coincidencia con la progresiva creación y utilización de un vocabulario valorizante que va augurando una inversión de los papeles. Todavía en 1883, en una carta al ganadero Don Andrés Fontecilla para elogiar el comportamiento de “Bailador”, toro de su propiedad, Lagartijo lo describe, entre otras cosas, como «buen mozo, divinamente encornado...sin des-

afiar nunca y siempre natural en la suerte, tomó veintiuna varas, y con decir que mató 13 caballos es suficiente para comprender que no dejó nada que desear, etc...» (Cossío). Al margen de la habitual ponderación de las virtudes hipicidas del burel, la carta se prolonga sin que aparezca la palabra bravura ni tampoco ningún adjetivo familiar al actual vocabulario descriptivo que nosotros propendemos a percibir como particularmente tradicional, incluso arcaico, por su tipicidad técnica y ritual.

Lo repetimos, inicialmente la *victima de la fiesta* era el caballo. Zuloaga, en 1910, no hará sino retomar el título de un lienzo anterior de Darío de Regoyos, titulado ya “Victimas de la fiesta”<sup>38</sup>, donde el pintor de la *España negra* plasmaba, en 1894, con un estilo parco y adusto, el patético destino de los caballos de picar, a través de la cruda estampa de un desolladero en campo abierto. A esta temática no se suele asociar una obra mundialmente conocida por otras razones pero tal vez la más explícita de todas, me refiero al propio *Guernica* de Picasso, donde el binomio toro/caballo ostenta un significado protagonismo, indudablemente basado en el recuerdo de la sanguinolenta realidad anterior al peto. En el cuadro, el caballo cumple una vez más el papel de víctima y en una significativa inversión de los papeles que dramatiza aún más su figura, es él el que aparece atravesado por una lanza cuya analogía formal y funcional con el asta del toro se puede entender sin necesidad de recurrir a las metáforas críptico-freudianas<sup>39</sup>. La dimensión letal y *malévola* del toro que aparece a la izquierda del lienzo famoso fue confirmada por el propio pintor que se refirió a él como a un símbolo de «brutalidad y oscuridad».

---

<sup>38</sup> Pastel y óleo sobre lienzo, 90 x120 cm, obra propiedad de Cajastur, actualmente cedida en depósito al Museo de Bellas Artes de Oviedo.

<sup>39</sup> Julian Pitt-Rivers carga con la grave responsabilidad de haber abierto la Caja de Pandora de tales metáforas que han ido degenerando hasta lo esperpéntico.

Nacido en 1881, el pintor visionario y emblemático del siglo XX, tenía la sensibilidad taurina de un hombre del siglo XIX. Con ocho años, el niño Picasso empezó a pintar sus primeros cuadros y su preferido se titulaba ¿significativamente? “El pequeño picador amarillo”. Desde el principio de su obra y todavía en las tauromaquias de los años 50 y 60, el dinamismo dramático y plástico desprendido por la imagen del encuentro entre picador y toro ocupó un lugar preferente. El caballo sigue apareciendo sin el esperpéntico peto, o entonces apenas esbozado, y el pintor se complace en la anacrónica silueta del matalón, a la vez hética y patética, tan expresionista como apropiada al toque nervioso y sintético adoptado en aquellos años. En cambio, para el seminal malagueño, el toro irrumpe siempre macizo, sombrío, poderoso y letal. Pero, por aquellos años, hacía tiempo ya que la retórica ético-heroicizante de la bravura y su proyección antropomórfica se habían adueñado del discurso taurino y de la jerga de los aficionados. Podemos decir que la bravura como meta ganadera, su posterior erección en virtud cardinal del toro, su utilización como herramienta conceptual y retórica, se van imponiendo a partir del momento en que el caballo deja de morir y el toro deja de matarlo. A lo largo del siglo XX, el toro irá endosando paulatina pero definitivamente el papel estelar de *victima de la fiesta* en una época en que se fraguan los fundamentos de la sensibilidad moderna y aparecen los primeros síntomas de mudanza en la percepción de la condición animal.

## 28. EL ARTE COMO TAPADERA DE LA MUERTE

El momento en que el toro se convierte en *victima de la fiesta* coincide con la reivindicación del toreo moderno como una práctica predominantemente estética. El arte del toreo pretendió convertirse, pues, en *Arte* con mayúscula. Lo había sido, con minúscula, desde un principio en tanto que «conjunto de preceptos y reglas necesarias para hacer bien algo» (DRAE,

Acepción nº 3). Luego resultó necesario que unos profesionales excepcionales desarrollaran un *arte*, entendido esta vez como «virtud, disposición y habilidad para hacer algo» (Acepción, nº1), para que la corrida de toros alcanzase el éxito histórico. Pero la noción de Arte con mayúscula, la que quiere incluir el toreo entre las Bellas Artes, empieza a utilizarse en el preciso momento –la gran revolución estética del primer tercio del siglo XX– en que los artistas empiezan a desconfiar de ella y van renunciando a su utilización. Seguimos pensando que la palabra es inadecuada porque no describe ni abarca las especificidades plásticas y emocionales del arte de torear y además, obvia sus contenidos esenciales. Es palabra difícil de usar en el microcosmos taurino sin incurrir en la tentación de la verborrea vacua y recuerda demasiadas veces la trivialidad con que abusa de ella el coloquialismo sevillano. Nos sobraría ampliamente con un sobrio y mesurado recurso a la palabra *estética*, que expresa la dimensión plástica, siempre y cuando no olvidemos la carga emotiva y sensitiva vehiculada al mismo tiempo por la etimológica *aisthêsis* de los griegos. En la encrucijada del espacio y del tiempo, la corrida de toros organiza un absurdo e improbable encuentro entre la muerte y dos seres vivos de recursos cognitivos y competencias morales jerárquicamente incomparables. Reducir semejante contingencia a una lisa secuencia placenteramente formal solo puede demostrar ceguera o voluntad de ocultar algo.

Porque lo habitual, en la corrida de toros, no es la dimensión artística y *creativa*. Como todo lo que ocurre en la esfera existencial del ser humano, es muy a menudo vulgar, sórdida en algunas ocasiones y, de ciento en viento, unos minutos, unos segundos, puede llegar a ser sublime. Y esto es suficiente para justificarla porque sabemos, sin necesidad de recurrir ni a la teoría económica del valor ni a la de la información, que lo abundante pierde toda capacidad de significación. Pero lo que nos interesa ahora es destacar que la mutación estetizante de la sen-

sibilidad y de las prácticas taurinas ha contribuido a apartar progresivamente la mirada de la muerte del toro, relegándola a un papel accesorio y, lo que es más grave, incómodo. En los últimos decenios se ha ido afianzando la curiosa categoría de los *toreros de arte*. Son siempre una minoría, y de ellos dos o tres a lo sumo destacan en cada generación. Si el peso y la reivindicación de los atavismos aristocráticos en la historia de la tauromaquia constituyen ciertamente uno de sus tópicos explicativos, podemos decir que los toreros de arte se han beneficiado siempre de dos de sus características más discutibles, la arbitrariedad del estatus y los privilegios. Habitualmente poco dispuestos a enfrentar los peligros de una estocada realizada *a ley*, generalmente matadores catastróficos, gozan, en sus tardes faustas, de la indulgencia del público, que en estos casos se desinteresa completamente de la realización de la suerte. En tardes malas, las sonoras broncas a los golletazos expresan ante todo la decepción. De alguna forma, esta benignidad ha alumbrado una categoría estructural inversa, la de los toreros *gañanes*, cuyo espesor artístico solo puede compensarse, relativamente, esforzándose y arriesgándose en la estocada.

La muerte a estoque del toro se justifica éticamente por su modo de ejecución que, realizado a ley, debe ser el más dificultoso que se pueda concebir. Todo el mundo conoce ya la importancia del matadero sevillano en el auge del toreo a pie (Gracia-Baquero; Romero de Solís, 1994). También sabemos que los primeros toreros, varios de ellos antiguos jiferos, tuvieron que inventar un código de honor para su nuevo oficio, que viniera a sustituir el que los caballeros en plaza acataban antes de que la nobleza abandonara los ruedos. No era cuestión de degollar al toro en la plaza con ese «cuchillo de cachas amarillas» que los jiferos, según Berganza, el can del Coloquio cervantino, «meten por la barriga de una persona como si acogotasen un toro». Se dice que Joaquín Rodríguez *Costillares*

(1743-1800), familiar del macelo de San Bernardo, aprovechó sus reses para perfeccionar la suerte del volapié, en principio no un recurso sino un alivio, a la hora de matar los toros aplomados. Lo correcto era matar recibiendo, a veces sin muleta como podemos ver en “Plaza partida” una de las cuatro litografías goyescas que componen los llamados “Toros de Burdeos”, donde la fiesta de los toros, no nos engañemos, aparece bajo su cara más negra, entre «rostros idiotizados» y «visiones de una humanidad bestial e instintiva»: quien lo dice es José Maria de Cossío. Enfrentar la máxima dificultad a la hora de matar no se presentaba inicialmente como un acto ético, sino como una afirmación de hombría arrogante y una exaltación de la honra personal. Esta es todavía la actitud de Antonio José Galán, el 14 de Julio de 1973, cuando, entre rayos y truenos, arroja la muleta en el barrizal del coso pamplonés de la Misericordia antes de volcarse, a cuerpo limpio, en el morrillo de su segundo Miura.

El “proceso de civilización” –recordando a Norbert Elias– de la corrida de toros, con su progresiva y rigurosa reglamentación, favorecerá la aparición de una forma canónica de ejecutar la suerte que refleja, en sus exigencias, el cambio de estatus del toro desde la negatividad hacia la positividad antropomórfica. Realizar la estocada “a ley” supondrá, en primer lugar, acatar el “código de honor” que rige la relación de respeto mutuo que debe unir a dos nobles “duelistas” en igualdad de condiciones. Pero es también una exigencia ética basada en la norma animista, recordada por Lévi-Strauss (1996) al principio de nuestro trabajo, según la cual todo aquel que «arrebata una fracción de vida deberá devolverla a expensas de su propia esperanza de supervivencia» La tolerancia del público, en muchos casos de los propios aficionados, frente a la degradación técnica y moral de la suerte de matar por parte de los “toreros de arte”, en contraste con una exigencia, a veces quisquillosa, tratándose de los toreos “laboriosos”, aparece desde hace años como un síntoma de

las incertidumbres y las dudas que vienen agrietando los cimientos del espectáculo. Desde hace unos años, el auge de un nuevo fenómeno, la proliferación de los indultos, viene a confirmar nuestras conjeturas. No se trata aquí de abordar el fundamento de las decisiones –aquellos indultos se conceden casi siempre en cosas de escaso prestigio–, sino de ver en ellos, por un lado otra prueba de la subsidiariedad a que ha quedado reducida la suerte de matar y, por otro, un indicio, más significativo de lo que parece, de un progresivo y oscuro malestar del propio público de ciertas plazas frente a la muerte del toro.

Las reflexiones anteriores no son forzosamente el resultado de unas elucubraciones estrictamente personales. Las recientes declaraciones de quien, adulado y denostado, fue famoso torero de arte parecen la confirmación literal de nuestras inquietudes: «Para mí el toreo ha sido una armonía creadora de belleza, de equilibrio, una voluntad de perfección. Desde que comencé he dicho siempre que los toreros no somos matarifes, que aunque nos llamemos matadores de toros y ése sea nuestro oficio, nuestro destino y nuestra voluntad es otra: la de crear belleza allí...»<sup>40</sup>. Palabras exactamente equivalentes, por otra parte, a las de Antonio Ordóñez cuando no dudaba en confiar a François Zumbiehl que «la estocada ha sido siempre la parte más mecánica de la Tauromaquia» y que «la belleza reside en un conjunto de gestos suscitados por la corrida, que no tienen ninguna necesidad de la muerte del toro para existir» (Zumbiehl, 1987). Parece asimismo que entre algunos profesionales de la lidia, pero sobre todo entre los gestores del espectáculo taurino, hay quienes prestan oídos a una idea que podría terminar imponiéndose sin excesiva dificultad si tenemos en cuenta la complicada circunstancia actual.

---

<sup>40</sup> García-Reyes, Alberto, *ABC* de Sevilla 01.08.2010, Entrevista con Curro Romero.

## 29. LA CORRIDA SOLO PUEDE SER UN SACRIFICIO

Si la propia mayoría del público de las plazas se desinteresa de la suerte de matar, si su interés exclusivo parece dirigirse a la contabilización por docenas de chicuelinas, derechazos y demás trincerillas adocenadas, parece sobrar efectivamente la muerte del toro. ¿Para qué mantenerla si su supresión puede servir para desactivar la tensión explosiva que va emponzoñando las relaciones entre defensores y enemigos de la corrida de muerte? Primero, y la razón no es baladí, porque también habría que suprimir entonces la suerte de varas y las banderillas, episodios que indignan a los enemigos de la corrida tanto o más que la suerte de matar. Aquello llevaría, no cabe duda, a la necesidad de un animal selectivamente menguado —«¡más todavía!»—, exclamarán muchos— y la corrida de toros quedaría homologada con las tauromaquias menores, lúdicas, hoy satelizadas, que vegetan a la sombra de la corrida de muerte, española o “andaluza” como prefieren algunos (Saumade, 1998). La corrida de toros ha de considerarse esencialmente como una forma de sacrificio. La afirmación es tan abrupta como trillada. Como lo es su también habitual negación. Caso de que no lo fuera en sus orígenes, lo que estamos dispuestos a admitir, la mutación radical de las relaciones con los animales y la sensibilidad despellejada con que abordamos su muerte, contrastadas con la significativa permanencia diacrónica de la corrida, han terminado dotándola de una progresiva *vocación* sacrificial.

La relación con los animales ha sido siempre fundamental para la determinación de la identidad humana. Hoy, el sentimiento contradictorio de proximidad y alteridad, la conciencia turbadora de una relación a vida o muerte que han acompañado a la humanidad durante miles de años, han desaparecido radicalmente, sustituidos por la humanización infantil de la mascota o la ocultación social en los mataderos del tránsito entre el animal vivo y el producto cárnico inerte. Es decir, el escamoteo del acto

de su muerte, de su sacrificio en la acepción utilitaria de la palabra. Queda la llamada fauna *salvaje* como destino de *safaris* fotográficos y para alimentar los documentales que salvan la programación vespertina de muchos canales televisivos. En realidad, a punto de desaparecer o gravemente mutilados sus espacios vitales, el número de ejemplares disminuye dramáticamente en la mayoría de las especies<sup>41</sup>. Todas ellas se ven reducidas a una supervivencia que depende ya exclusivamente de la tutela humana. Semejante degradación de la *condición* animal nos lleva a perder muchas de las marcas que delimitaban la condición humana. Sobre el fondo liso y gris de este panorama, desgarrando a su paso los blandos tejidos de un consenso ético perezoso y rutinario, irrumpe el *alien* transgresivo de la corrida de toros, mostración y demostración ostensible de lo que se ha decidido ocultar en cualquier otra parte. El drama transcurre alrededor de un protagonista animal dotado por la naturaleza y la selección humana de una presencia inusitadamente portadora de mitos y significaciones genesíacas, pero que aparece al mismo tiempo como una *víctima* emblemática. Es en los propios actos y gestos de la corrida donde hay que buscar el pensamiento que implica, de tal manera que su transcurso cruento y transgresivo se convierte en su autoenunciación preformativa (Sheid, 2005). Así pues, esta mostración se vuelve sacrificial porque es la última muerte pública que se produce en nuestras culturas y porque se «hace sagrada»<sup>42</sup> en su larga escenificación del tránsito hacia la muerte.

---

<sup>41</sup> Había un millón de chimpancés en 1960. En 2008 quedaban unos 100 000 en 17 países. Los de Costa de Marfil han disminuido en un 90% (de 10 000 a 1000) en 18 años. (*Le Monde* 22.10.08). Quedan entre 10 y 20 000 bonobos, mientras los orangutanes (50 000 en Borneo, 5 a 7000 en Sumatra) están gravemente amenazados por la deforestación (*Le Monde* 11.08.06). Había unos 100/150 000 tigres a principios del siglo XX; hoy quedan unos 3000 ejemplares.

<sup>42</sup> Griegos y romanos establecen claramente la relación entre *sagrado* y *sacrificio*. (Benveniste, 1969) subraya que para ellos *sacrificar* significa siempre *matar*.

En nuestras culturas, hace tiempo que la frontera entre profano y sagrado se confunde con la radical ruptura entre inmanencia y trascendencia operada por los monoteísmos revelados y sus dogmas textuales. En el mundo antiguo, particularmente entre los griegos, la frontera era mucho más porosa, tuvimos ocasión de comentarlo. La mitología nos muestra la irrupción constante de los dioses en la vida y los quehaceres humanos. El adjetivo *hierós*, que traducimos por sagrado, designaba ciertamente los espacios y objetos de la religión y del sacrificio, pero podía referirse asimismo al fuego doméstico, al olivo, a la Ciudad, a las armas de sus guerreros y a muchos seres y situaciones que los hombres decidían revestir del aura de lo sagrado. Lo sagrado aparece como un intenso contenido emocional que acompaña la percepción de un advenimiento o una alteridad excepcionales, situados más allá de la experiencia rutinaria. Puede emanar de un objeto, una persona, o un rito social y debe ser necesariamente percibido, reconocido y compartido por un colectivo humano<sup>43</sup>. Relacionada con las nociones de respeto y de veneración, acompañada por una particular intensidad de la conciencia de sí mismo y del mundo, bañada en el sentimiento de la excepcionalidad de la vida, la percepción de lo sagrado no tiene por qué referirse a divinidad o trascendencia alguna.

La rutina intelectual nos ha llevado tácitamente a aceptar el secuestro de esta noción por parte de los dogmas religiosos cuya intransigencia ha ido desfigurándola, al flanquearla con los añadidos ajenos de la prohibición y la blasfemia. El monoteísmo hebreo fue así el primero en *repatriar* hacia la figura del Dios Único toda la sacralidad cósmica. Entendido así, lo sagrado se convierte en una máquina para incluir a unos y excluir a otros. Es esta una definición que podría convenir a aquellos presuntos

---

<sup>43</sup> Recuérdese el concepto de lo «numinoso» tal como lo desarrollaron Rudolf Otto y Carl G. Jung.

defensores de la corrida que piden absurdamente que el espectáculo quede *blindado* y sueñan con verlo sacralizado, es decir arbitrariamente proclamado intocable y su crítica castigada como blasfemia. En realidad lo sagrado es consustancial al privilegio humano de la atribución, la determinación y la preservación de valores, sobre todo aquellos que intentan convocar, dentro del monótono transcurso de la temporalidad, el advenimiento de vivencias interiores cuya intensidad le permita al individuo trascender su propia existencia, antes que acceder a una trascendencia. La corrida alcanza una dimensión sagrada cuando se convierte en un vector y un escenario privilegiados de la condición humana. En la plaza de toros, en el ruedo como en los tendidos, el *homo necans* (Burkert, 1983), el hombre que mata, eternamente portador desde sus orígenes de la pulsión de muerte, intenta acceder a la conciencia del drama que fundamenta su condición, a través de la progresión litúrgica de la violencia ejercida sobre el toro. Esta escansión del ritmo sacrificial, mediante la sucesión de los tercios y de las suertes, es la garantía de que la muerte llegará desde una ataraxia ética, libre de todo odio, de todo placer homicida, de toda maldad. Como ya lo intentaran a su manera los griegos, la muerte del toro en la plaza sirve para que todos los asistentes cobren conciencia de que, siempre ambigua, inicialmente próxima al asesinato, la violencia sacrificial termina constituyéndose en su negación progresiva y, finalmente, en su propio exorcismo.

Las definiciones canónicas exigen que la relación sacrificial opere entre polos inconciliables. Al repatriar el sacrificio a la esfera de la inmanencia no perdemos de vista una inconciliabilidad que sigue operando, hoy como ayer, esencialmente en el seno del lenguaje. Consideramos que la oposición entre sagrado y profano, originalmente engendrada dentro de los usos del lenguaje humano, sigue manteniendo, en la práctica lingüística, toda su fuerza comunicativa y autosuficiente y no debe quedar

alterada por unas derivas semánticas procedentes del campo de la creencia. Por eso nos cuesta compartir el argumento que niega la naturaleza sacrificial de la corrida de toros por haberse desarrollado históricamente en el seno de una tradición cristiana que, desde los orígenes, prohibió el sacrificio sangriento y lo transubstanció a través de la Eucaristía (Saumade; Fournier: 2001). Creo que esto supone olvidar la excepcionalidad histórica del cristianismo, inicial secta hebrea posteriormente helenizada y definitivamente determinada por el logos griego. Gracias a ello y a diferencia de otras religiones monoteístas, hasta hoy difícilmente penetrables por la duda intelectual y las actitudes autorrefutantes, el cristianismo ha estado siempre atravesado y convulsionado por tendencias heterodoxas o heréticas, sometido, *nolens volens*, a la realidad de la polémica y el debate, hasta el punto de ser considerado, en un libro esencial, por Marcel Gauchet, como la religión que, de algún modo, ha permitido salir de la religión (Gauchet, 1985). Que la Iglesia, a diferencia de otros credos, no haya conseguido nunca ejercer un control total sobre los contenidos mentales de los fieles, bastarían para demostrarlo los aspectos coercitivos de su historia. La historia de la tauromaquia en España ha mantenido y sigue manteniendo con la de la Iglesia una relación a veces simbiótica, a veces paralela, muchas veces antagónica. Pero es imposible entender su dramatismo truculento, su propensión constante a la anomía y al exceso transgresivo sin la presencia de poderosas supervivencias paganas que desahogaban en el espectáculo o la práctica taurina, probablemente con escaso o nulo carácter consciente, todos los contenidos vitales y psíquicos segregados o apagados por la norma eclesial. Ello hasta hoy.

### 30. LA MUERTE SIN SANGRE NI LÁGRIMAS

Pero conviene destacar otra ruptura, particularmente significativa, del sacrificio taurino con sus referentes canónicos. El

sacrificio aparece inseparable del carácter ostentoso de la sangre derramada. Lo hemos comprobado entre los propios griegos poco dados a semejantes alardes. Pero, además de la sangre, el semen, la leche, la orina, el sudor, la saliva, las lágrimas, todos los humores y fluidos constituyen el lenguaje primordial del cuerpo y están en la base de las significaciones humanas más tempranas<sup>44</sup>. Estrechamente vinculados, inicialmente, a la expresión de las emociones del animal humano, mucho más tarde a la de sus sentimientos y simbolizaciones determinantes, ya sea a través de abluciones, ablaciones, oblaciones o libaciones, los fluidos son los vehículos habituales de la mediación con el más allá (Douglas, 1973; Heritier, 2002). La sangre derramada es la primera evidencia de la muerte y glorifica el alto coste pagado por el individuo o la comunidad sacrificante. En cambio, en la corrida de toros, el momento sacrificial trata de alcanzar un ideal inversamente proporcional a la visibilidad de la sangre, que debe ser nula o mínima. El exceso de sangre en la suerte de varas significa torpeza y abuso; la que producen las banderillas, clavadas en zonas inadecuadas o demasiado profundas, suscita parecida reprobación. Pero la gran paradoja es la que envuelve el momento supremo, el sacrificio del toro propiamente dicho que, idealmente realizado, debe provocar una muerte casi instantánea y sobre todo desprovista de efusión de sangre<sup>45</sup>. Si tenemos en cuenta que la hoja del estoque mide ochenta y ocho centímetros, que su penetración ideal, incluso cuando se efectúan perfectamente las distintas fases de la suerte, es sumamente aleatoria, podemos deducir, al final,

---

<sup>44</sup> El «Canto de los Partisanos», himno de la Resistencia francesa, dice en uno de sus versos: «Esta noche el enemigo conocerá el precio de la sangre y de las lágrimas».

<sup>45</sup> Mary Douglas sugería, a propósito de la cultura hebrea, que el temor reverencioso ante lo que se escapaba del cuerpo, la efusión de la sangre o de otros fluidos corporales, podía reflejar la voluntad de autopreservación de una minoría acosada. ¿Es éste el caso de los aficionados a los toros?

que son relativamente pocos los momentos en que la sangre hace aparatosas e indeseables apariciones.

Cuando el toro rueda por la arena tras una estocada fulminante e impoluta, nos embarga en el acto un gozo impalpable entre estético y ético. Nuestro comportamiento es ambiguo. A primera vista parecería que no sabemos que se trata de la muerte porque no hemos contemplado su demostración sangrienta. Hemos presenciado el tránsito espectacular entre la estocada, un arquetipo de acción humana, y la repentina inercia del toro. En cierto sentido, nuestro gozo dice que la muerte del toro se convierte entonces en una contrastada afirmación del espíritu. Es la realidad frágil de la actividad espiritual la que queda evidenciada y exaltada mediante el sentimiento de ausencia y de impotencia definitiva que brota de los despojos repentinamente inertes. La inercia, ya lo dijimos, no es la muerte en acto, es posterior a la muerte<sup>46</sup>. Cuando es el resultado fulminante de una estocada perfecta, libre de la polución primordial de la sangre derramada, la inercia del toro nos brinda, durante segundos inefables, la ilusión de la inocencia y el sentimiento de la inmortalidad. Experimentamos la misma sensación de embargo catártico que llevaba a las mujeres griegas a entonar el *hololukè* pero sin la fuerte carga de ansiedad provocada al mismo tiempo por el brote espectacular de la sangre sacrificial. Nos encontramos en un contexto mental parecido al de aquellos indios amazónicos que *soplan* aves y monos-arañas con cerbatana, sin derramamiento de sangre, y se consideran por ello, mejor dicho juegan a considerarse, eximidos de la responsabilidad de matar.

La ansiedad asoma en la plaza de toros cuando sobreviene la visibilidad excesiva y sangrienta de la organicidad de la muerte, que se vive entonces como la revelación redundante de un torpe secreto, ya de todos conocido. A veces espectaculares,

---

<sup>46</sup> Véase el final del capítulo 8.

como cuando el toro, agonizante y refugiado en tablas, se tambalea vomitando sangre a chorros y salpicando la barrera, son momentos en que contemplamos el terrible espectáculo de la vida que se ausenta de sí misma. Los asistentes no confesarán que viven estas situaciones, con mayor o menor grado de conciencia, como premoniciones de la propia muerte pero a través de su visible displicencia se los intuye personalmente ofendidos por cierta forma de obscenidad. La torpeza, o la mala suerte, del matador es abroncada pero un extraño pudor suele inhibir cualquier comentario sobre la realidad de lo sucedido. La accidentalidad de estas ocurrencias nos ayuda habitualmente a olvidar la evidencia: en el momento de la suerte “suprema”, el ideal de una estocada sin efusión de sangre exonera también la ansiedad fundamental que venimos rastreando desde el principio frente a la brutalidad de la muerte del animal y, con ella, frente al recurrente aviso de la nuestra propia.

### 31. EL PASADO DEVORANDO EL FUTURO

En un ritual profundamente inmanente, *laico* e igualitario como la corrida de toros, la cuestión de saber a quién entonces se dirige el sacrificio si falta la canónica presencia del polo trascendente tiene fácil respuesta: a toda la comunidad sacrificante, que coincide en una vivencia excepcional y es arrancada a la contingencia durante breves y esporádicos momentos. Cómo le explicaba el Zorro al Principito «Esto es lo que hace que un día sea diferente de los otros días, una hora de las otras horas» (Saint-Exupéry, 1943: cap. XXI). La finalidad del sacrificio tradicional era homeostática. Debía contribuir a garantizar y perpetuar tanto el equilibrio del mundo como el de la sociedad. Este equilibrio ha sido siempre jerárquico. Dedicado a la esfera superior de la divinidad, el sacrificio confirmaba, por la misma ocasión, la continuidad y legitimidad de las jerarquías terrestres. Las relaciones de don y contradón vehiculadas por el sacrificio cal-

caban las que se daban en la sociedad. *Latréutico*, el sacrificio expresa adoración, veneración, sumisión; *impetratorio*, solicita dones y favores; *eucarístico*, rinde gracias por lo otorgado. La corrida de toros como todo ritual –ya lo recordamos en su momento– necesita una base secuencial de acciones estereotipadas que determine su identidad y garantice su perennidad. En el ámbito tradicional, el valor y la efectividad del sacrificio dependen exclusivamente de su escrupulosa iteración práctica. La inmutable repetición y perfección de las secuencias reproduce la inmutabilidad y la perfección de la esfera divina.

Pero el sacrificio taurino es también un espectáculo *dramático* en la literalidad de la original palabra griega, una acción representada. Inmanente, *democrático* e ideológicamente perturbador, actúa poderosamente a la vez sobre el *ethos* y el *pathos* de los espectadores. Dramatiza la relación precaria entre la incertidumbre de las acciones humanas y la fragilidad del cuerpo físico, tejida por la ineluctabilidad de la muerte. Su valor social ya no es homeostático sino catártico y depende entonces de la eclosión fortuita de la excepcionalidad interpretativa. Básicamente *impetratoria* en su principio –se pide y se espera algo de su celebración– la corrida de toros es una ceremonia agonal donde la efectividad del sacrificio, basada en el comportamiento deontológico de los actores, incluida la propia víctima, es profundamente aleatoria y depende de la calidad plástico-emocional de su desarrollo. Esta consiste en la interpretación personal, por parte de los actores, de unas reglas técnicas y de unas prácticas normativas cuyo resultado puede medirse ciertamente con criterios relativamente objetivos, pero es percibido sobre todo en términos de intensidad emocional que volatiliza la dimensión temporal.

Inconcebibles sin la posibilidad axial de la muerte, son momentos definidos por el asombro y la conmoción de lo inesperado. Percibida su fugacidad esencial antes siquiera que la noción de su presencia, lo único que sobrevive a la evanescencia

de aquellos instantes es nuestra incredulidad. Se impone lacerante, en ese trance, la percepción bergsoniana del presente como las fauces del pasado que devoran el futuro. El sentimiento de expansión y rebosamiento del gozo de ser que caracteriza la calidad emocional ofrecida, en muy contadas ocasiones, por el rito sacrificial taurino no cabe en la comedia del Arte. Si lográsemos desempolvarla un poco, tal vez la romántica categoría de lo sublime, entendida como aquello que no genera un sentimiento de placer sino de admiración y respeto, pudiera echarnos una mano. Entendemos que en esos instantes, de forma tan espontánea como intensa, el sacrificio, inicialmente *impetratorio*, se vuelve al mismo tiempo *latréutico* y *eucarístico*. Son momentos que sólo pueden y deben ser excepcionales. La mayoría de las corridas son banales, aburridas e *infumables*. Peor aún, muchas de las relatadas como buenas fueron en realidad fundamentalmente deficientes: facilidad ventajista del toreo practicado, comodidad del ganado, indulgencia ignorante o complacida de los espectadores. Al final, en el epicentro de todos los problemas de intelección que afectan la corrida, a la hora de justificar la conveniencia del criterio artístico así como en el intento de definir el tipo de emociones que despierta o también en el trance de establecer una posible pauta ética, tropezamos siempre con su inconmensurabilidad. La corrida de toros refleja así con fidelidad la realidad de la condición humana, su tendencia natural a la insignificancia ante la carga onerosa de la vida, pero también su esporádica capacidad de resplandor y emergencia.

### 32. LA ÉTICA DEL CANGREJO ERMITAÑO

Finalmente toda la ciencia relativa al conocimiento del animal va y viene entre dos tautologías inconciliables: por un lado, la que pregona la singularidad y la impenetrabilidad del *umwelt* de cada animal y nuestra incapacidad de acceder a sus sensaciones; por otro, la que cree en su accesibilidad mediante

las herramientas de la percepción y el conocimiento humanos. El famoso artículo de Thomas Nagel, en 1974, “What is it like to be a bat”<sup>47</sup> puede ser ejemplar de la primera y saca todas las consecuencias de las tesis de Von Uexküll, negando toda posibilidad de conmensurabilidad entre nuestra experiencia subjetiva y la del animal. En realidad, se trata aquí de un caso particular del problema más general de la naturaleza de la conciencia, y Nagel se enfrenta al problema canónico del *agujero explicativo* existente entre descripción de las propiedades y acceso a aquellos fenómenos, que la filosofía de la mente llama los *qualia* subjetivos. La tautología inversa puede resumirse en una frase de la filósofa Françoise Armengaud: «La atribución de un comportamiento dotado de un sentido análogo al nuestro sigue siendo el horizonte de toda inteligibilidad de lo vivo» (Burgat, 2001). Esta podría ser la profesión de fe del antropomorfismo. Indemostrables ambas tautologías, se debería haber entendido que este trabajo se inclina más bien hacia la primera. La segunda tiene acentos fervorosos y supedita la labor científica a una previa elección ética y subjetiva. En realidad nada puede parecerse más que ella a una versión *zoófila* de la apuesta de Pascal.

Frente a la realidad del sufrimiento del toro, muchos defensores de la corrida empezaron por negarla. Seguidamente la fueron admitiendo sobre todo a partir del momento en que pudieron ampararse, para matizarla, en los *resultados de la ciencia*. El descubrimiento de que la producción de betaendorfinas inhibía posiblemente el dolor del toro durante el estrés de la lidia se ovacionó como un quite providencial (Illera y otros, 2007). Debemos considerar el dato como anecdótico. Desde nuestra profunda incertidumbre ética, pensamos que el marco, sensorial, cognitivo, afectivo, simbólico y ético, en que surge el dolor físico humano mediatiza profundamente su percepción por el hom-

---

<sup>47</sup> ¿Cómo será eso de sentirse murciélago?

bre y lo hace inseparable de la generalidad de su experiencia vital. El dolor del toro habrá de medirse a partir del conjunto de todas sus coordenadas cognitivas y sensitivas. Ambos mundos, el nuestro y el suyo, no son equiparables. Por eso compadezco el dolor del toro pero dudo de que el toro pueda alguna vez interesarse por el mío. Tampoco tengo la más mínima duda de que el *umwelt* del toro sea notablemente más amplio que el de la garrapata y su percepción del dolor mucho más intensa. Pero en el estado actual de los saberes, no nos parece descabellado opinar que, parecida a la sima que se interpone entre nuestras *interioridades*, la diferencia entre el dolor humano y el del toro equivale a la que se impone a primera vista, radical, entre nuestras respectivas *fisicalidades*.

Más significativamente si cabe, desde el punto de vista de los procesos biológicos y los comportamientos etológicos, la noción de violencia carece de sentido y lo que inclinamos a llamar así son procesos o comportamientos básicos, moralmente neutros, al servicio de la continuidad, preservación y reproducción de la vida. Solamente en el contexto de la sociedad humana se pone nombre a estos mecanismos, se les concede una significación social, positiva o negativa, y se les asigna una dimensión éticamente valorable. La ética interpela la libertad del hombre y sus capacidades electivas. Cuesta mucho imaginar de qué manera las preocupaciones éticas podrían actuar sobre la evolución genética del hombre, modificar (¡y en qué plazos!) su realidad biológica y fisiológica, alterar los fenómenos neuroendocrinos o neuronales que activan en el ser humano las respuestas violentas. Sin fundación ni finalidad, el ser humano ha venido demostrando sus capacidades autopoieticas y ni siquiera puede descartarse del todo la posibilidad de que, algún día, si logra sobrevivir a la gravedad y la urgencia de los problemas que lo acosan, llegue a controlar un poquito mejor sus pulsiones violentas. Pero tampoco se puede descartar la posibilidad contraria.

En todo caso los plazos temporales de esa evolución son inconmensurables con los de la decisión ética inmediata.

En el mundo animal, lo que los humanos llaman *violencia*, sin tener en cuenta la predación alimentaria, tiene mucho que ver con la regulación biológica o social en el seno de cada especie y no se acerca, ni de lejos, a la intensidad y la variedad de sus modalidades interhumanas. No se trata de recaer en el tradicional tópico sobre la maldad del hombre comparada con la bondad de la naturaleza, sino de reconocer el carácter fundamentalmente problemático e incompleto de la particularidad humana. El peso de la violencia es por ello, entre nosotros, estrechamente proporcional a la magnitud y la complejidad conflictiva de nuestro mundo relacional, a la fuerza y la contradictoriedad de nuestros símbolos y a la imposibilidad de extirparnos del bosque inextricable de tantos parámetros. Por eso, en el Jainismo, son prescripciones textuales y sagradas, preceptos rigurosos, los que promulgan el respeto de toda manifestación de vida sin excepción. Pero la pequeña comunidad jainista no pretende eliminar la violencia del mundo, su existencia se plantea al revés como una alternativa minoritaria ante la abrumadora fatalidad de su presencia. El comportamiento ético no es autónomo para el jainista, no encuentra en sí mismo su propio fin y justificación. Al final el creyente espera alcanzar una recompensa de tipo salvífico que clausure, con el acceso a la esfera trascendente, el largo ciclo de las reencarnaciones. Si los jainistas hubieran optado por vivir rodeados de una gigantesca muralla que los aislara de la violencia del mundo no habrían evitado sin embargo que el peligro de las pulsiones violentas renaciera en el seno de la propia comunidad. En cambio, la presencia de los textos sagrados, los preceptos y las prohibiciones levantan una muralla mucho más eficaz, que protege a la vez a los individuos contra el resto del mundo y también contra ellos mismos.

Comparada con la ética jainista, sin referencias fundacionales, ni textos sagrados que protejan su frágil abdomen, la ética crítica del sujeto mesocósmico es como un cangrejo ermitaño que ha perdido su concha. Cada vez que usamos el pronombre *yo*, quien así presume de hablar en su propio nombre es el resultado provisional de una azarosa evolución genética, biológica, genealógica y cultural. En el instante en que intentamos saber algo de lo que nos determina, lo que nos determina va dictando nuestro saber. Por ello, creer en la libertad humana no tiene que ver con la realidad sino con la apuesta. Prometeo permanecerá siempre encadenado al Cáucaso y el águila le seguirá royendo día tras día el hígado, pero los inquilinos del Olimpo no son capaces de obturar la minúscula fisura que revela al hombre la claridad del ser. Caducados los dogmas barbitúricos, no nos quedó más posibilidad que la de jugar con la hipótesis de la libertad. La ética es la columna vertebral de esta hipótesis y en su devenir unas vértebras se van necrosando, otras se van generando. Hemos intentado mostrar que la corrida de toros seguía siendo una valiosa aguja de marear en nuestra relación, cada vez más errática, con la muerte y, a través de ella, con nuestros semejantes. Las ideologías *animalitarias*<sup>48</sup> nos ofrecen el contraejemplo de lo que suele suceder cuando el protagonismo compasivo es ostentado por los animales.

### 33. EL “ANIMALISMO” INFANTIL Y BRUTAL

Los planteamientos morales exhibidos al servicio de la vida animal nos devuelven de manera irresistible a la plétora de juguetes zoomórficos con que rodeamos el mundo de la tierna infancia, evocados por Lévi-Strauss al principio de este trabajo. Conviene recordar que estas representaciones lúdicas aparecen siempre en clave benévola, ingenua y con la constante fundamen-

---

<sup>48</sup> Ver nota 6.

tal de una infantilización de sus rasgos físicos. En ese mundo infantilizado no caben ni la muerte ni el mal. El lobo fraterniza con el cordero y el león se enamora de los antílopes. Alguien observó que aquellos juguetes no suelen comportar garras ni dientes, nada que evoque el peligro o el carácter predador del animal representado y venga a empañar el sueño edénico<sup>49</sup>. Para sus defensores, el animal conserva siempre una dimensión pueril y, como el niño, sigue siendo heterónimo y necesitado de protección. Lo que hemos venido llamando antropomorfización sistemática del animal es, al mismo tiempo, una “minoración” donde, ante la imposibilidad de hacer de él un sujeto de derecho, se le trata como un menor de edad todavía necesitado de tutoría. En consecuencia, además de quedar amputado de sus señas de identidad etológicas, a este animal *infans*, carente de lenguaje, se le presta la voz que no tiene para convertirlo en juguete de peluche, en dócil ventríloquo de nuestras ensoñaciones. Al final, queda así transformado en zombi, en un muerto viviente, manipulado, accionado y *animado* desde el exterior. La muerte y el mal, que se quisieron echar por la puerta, regresan así por la ventana. Pero estos neoanimismos beatíficos, estos neo-panteísmos angelicales, base frecuente de las ideologías *animalistas*, tienen la convicción inquebrantable de que su torrencial compasión a punto está de *reencantar* el mundo.

Hay pues en estas proyecciones edénicas un verdadero temor a la lucidez intelectual y al carácter ímprobo del esfuerzo de conocer, luego una renuncia a las dudas, las incertidumbres y la prudencia que acompañan el trabajo científico. En su lugar se exhibe un derretimiento retórico-emocional que sirve para perfilar los blandos contornos de una conciencia moral básicamente

---

<sup>49</sup> Menos en el caso de las «reencarnaciones» del tigre Hobbes, el peluche, compañero y mentor de Calvin en la genial tira cómica lamentablemente interrumpida por su autor, Bill Watterson, en 1996. Era una lúcida excepción en la ñoñería «buenista» de los personajes animales de la literatura infantil.

autocomplacida. El cúmulo del conocimiento humano es tan abrumador que cada uno de nosotros solo puede tener acceso a una parte infinitesimal. Los seres humanos son ellos, uno por uno, muy complicados. Pero el animal es en cambio un *homúnculo* fácilmente abarcable. Además, conocido el individuo, pensamos razonablemente que podemos abarcar la especie. La idea de esta abarcabilidad de la condición animal por el hombre, ese «poder sobre la vida y sobre los seres» evocado por Digard, está siempre latente en las posturas animalistas. Si los animales son domesticables físicamente, también lo son moralmente. El animalismo es esencialmente un fenómeno occidental y es inseparable de cierta idea del *fin de la historia*, de la conciencia de ocupar un nicho confortable en una sociedad pacificada donde el bienestar económico y el bienestar moral se confunden y se consideran definitivos. Hoy, en las sociedades opulentas, resulta fácil legislar moralmente sobre animales y protegerlos. El desfreno compasivo otorga a quien lo practica la gratisima certeza de su propia excelencia. Por otro lado, el odio a veces feroz, inaudito, patológico, hacia todos aquellos a quienes se les asigna el rol de verdugos brinda a los tartufos la posibilidad de revestir su turbiedad de cándida limpidez<sup>50</sup>. No se trata de una marcha ascendente hacia la plenitud moral sino, opuestamente, del carácter gratificante y evasivo de una ética de juguete que se entretiene con muñecos irrisorios y pasivos. Pura *moralina* de la que sacaba a Nietzsche de quicio y no es más que uno de esos mecanismos llamados «endotélicos» porque su finalidad es la de preservar nuestra estabilidad interior.

---

<sup>50</sup> «¡Haber (sic) si se muere ya José Tomás, por favor!!!»; «¡Que se joda!»; «¡Ojalá le amputen la pierna por h. de p.»; Son algunos comentarios, en You Tube, tras la gravísima cogida de José Tomás en Aguascalientes. Elijo algunos de los más breves, no los más desalmados ni groseros. El que sigue es uno de los más «líricos»: «¡qué pena que el toro no le haya arrancado ese corazón tan frío!»

La ética, en cambio, es siempre costosa, con frecuencia indecible, potencialmente sacrificial. En la continuidad de los totalitarismos siniestros del pasado siglo XX, o tal vez «compañeros de viaje» de los fundamentalismos patibularios que amenazan el horizonte del siglo XXI, los grupos animalistas sueñan con un hombre mondo y lirondo de las adherencias de su historia natural, desposeído de su espesor sustancial, maleable y convertible a placer en un «hombre sin atributos» como en la novela de Robert Musil. Para los animalistas, hombres y animales sólo se conciben reducidos al estado de seres esquemáticos, condenados a la inocencia, prometidos al destino de ser los vehículos de una bondad atrofiada, solamente capaz de andar apoyada en las dos muletas de las prescripciones y las proscripciones. En realidad, la dedicación preferente y obsesiva a la cuestión del sufrimiento animal, que drena tiempo y actividades, supone una ruptura voluntaria con la sociedad humana y la inevitable anestesia de la empatía que el individuo experimenta espontáneamente por sus congéneres. Cabe hablar de una mutación deletérea de las facultades humanas. El desplazamiento ideológico que los lleva a anteponer los intereses de ciertos animales a los del hombre es autoinvalidante y engendra patéticas consecuencias. Convertidos arbitrariamente en los intérpretes exclusivos de los intereses animales, se consideran asimismo intérpretes exclusivos de los intereses y la ética humanos y terminan creando una nueva cadena de los seres, encabezada por ellos, seguidos, a corta distancia, por sus animales predilectos y sólo después por el resto de las tribus humanas consideradas desalmadas.

No conocemos el porcentaje de aquellos entre los *animalitarios* que comparten la escalofriante capacidad de odio contra *la raza de los verdugos* de la que acabamos de proporcionar algunos ejemplos anecdóticos, pero su número parece importante y deja presagiar una verdadera deriva sectaria con claras dimensiones patológicas y secuelas algún día criminales.

Nuestras esporádicas incursiones informativas en la *Red* demuestran su importante presencia en México. El dato es sumamente revelador. Se trata de la segunda nación taurina en orden de importancia, donde la corrida de toros sufre semejante o peor proceso de desafección que en España, pero es también un país donde la espeluznante violencia de los cárteles mafiosos está socavando el cimiento social, carcomiendo las instituciones y arrodillando prácticamente al Estado, ante la incomprensible indiferencia del mundo. La situación nos parece absolutamente premonitoria. No nos cabe la menor duda de que un futuro de pesadilla, en el que unas sociedades acéfalas, corruptas y atemorizadas por el crimen organizado podrán *disfrutar*, al mismo tiempo, de minuciosas legislaciones zoofílicas, ellas sí estrictamente respetadas, está perfectamente a la orden del día.

#### COROLARIO CONCLUSIVO

#### 34. EL HOMBRE ES AQUELLO QUE LE FALTA

El arte parietal pleistocénico nos ha legado admirables representaciones animales. En cambio las representaciones de la figura humana suelen ser escasas, esquemáticas o con formas muy escuetas y descuidadas. Además la figura humana aparece siempre dotada de atributos animales y se trata de los primeros ejemplos conocidos de aquellas representaciones híbridas hoy llamadas *teriantrópicas*. Los *teriántropos* no solamente se conocen en el arte pleistocénico sino también en representaciones posteriores, en los sitios más diversos del globo y asimismo en el arte de las últimas tribus de cazadores-recolectores<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> (Balazut, 2010). Así los hombres cánidos, jirafas o liebres del Tassili (Argelia) y del Messak (Libia), los hombres antílopes del Drakensberg (Africa del Sur) o los hombres pajaros de Bottna-Kallsängen en Suecia o de Ana Kai Tangata en la isla de Pascua o también de Gooseneck en el Utah.

Comprendemos que todas esas culturas diacrónicas son unidas por una misma base cultural e identificamos en ella los rasgos del animismo y la pulsión de afinidad con el animal. Afinidad en el sentido de semejanza y también, como recordaremos, en el de parentesco por alianza. Afinidad pero no identidad. Las representaciones teriantrópicas dicen a las claras la indecisión identitaria de aquellos antepasados: en un mismo impulso gráfico, el hombre afirma que es un animal y que no es un animal. En los ejemplos pleistocénicos, al animal suelen pertenecer la cabeza, las patas o pezuñas, el emplazamiento de los genitales, es decir todo lo que parece sugerir la envidia o la nostalgia de la fuerza, la vitalidad y el poder genesiaco<sup>52</sup>. Tal vez nostalgia pero también conciencia de la distancia con un animal demasiado absorbido por el medio natural frente al cual el hombre ha empezado a interponer la cultura social y simbólica, con sus prohibiciones, prescripciones, reglas y rituales. Frente al animal el hombre actúa siempre entre los extremos del espanto y la fascinación.

«El animal abre ante mí una profundidad que me atrae y me resulta familiar. Esta profundidad la conozco: es la mía. Es también aquello que hace mucho tiempo me ha sido robado, aquello que merece este nombre de profundidad que significa todo aquello que se me escapa»<sup>53</sup>. También la literatura de Bataille nos produce espanto y fascinación. La “Historia del ojo”, relato tremebundo, en todos los sentidos *exorbitante*, halla su inspiración en las horribles circunstancias de la muerte de Manuel Granero<sup>54</sup>. Bataille, amigo de Michel Leiris y de

---

<sup>52</sup> El arquetipo es el famoso «dios cornudo», tal vez un chamán, de la llamada Cueva de los Tres Hermanos (des Trois-Frères) en el pirenaico departamento francés del Ariège.

<sup>53</sup> (Bataille, 1973) El escritor, ya muy enfermo, murió en 1962 sin tiempo para pulir el manuscrito, que fue revisado y editado por Thadée Klossowski.

<sup>54</sup> Que Bataille presencié en la Plaza de Madrid, el 7 de mayo de 1922, siendo entonces becario en École des Hautes Études Hispaniques”, hoy Casa de Velázquez.

Picasso, no era realmente lo que se llama un aficionado. La corrida era ante todo, para él, una enigmática y trágica relación con un más allá de la animalidad donde se entreveraban el erotismo y la muerte. El escritor, dotado de un instinto especial para capturar la “parte maldita”<sup>55</sup> y sulfúrea de la psique humana, se estremece ante el recuerdo de nuestra “anterioridad preprome-téica”. Encargado por los dioses de repartir las cualidades físicas entre la creación, atolondradamente, el titán Epimeteo (el que piensa tarde) las había atribuido todas a los animales. «Pero quedaba la especie humana que no había recibido nada». Entonces su hermano Prometeo (el previsor) compensa al hombre con el regalo de la técnica y del fuego y así lo separa definitivamente de la fusión primera con la naturaleza, abriendo entre él y el animal la insondable profundidad rememorada por Bataille<sup>56</sup>. Asomado a ella, el hombre añora lo que cree ser la ipseidad del animal, su coincidencia perfecta con lo que es y con su medio. Al mismo tiempo no ignora que esta profundidad insondable es la consecuencia del advenimiento del Ser, que convierte en ansiedad la inexorable distancia que el hombre ha instaurado consigo mismo y con el resto de las especies, a través de la conciencia de la muerte. Esta distancia ha propiciado una extraordinaria variedad de relaciones con una larga lista de especies, mientras el animal solo ha sabido moverse entre la indiferencia o la predación. Algunas de estas relaciones han de pasar ineluctablemente por la muerte que viene a recordar y redefinir la insalvable realidad del hiato. El extraordinario espesor simbólico y afectivo del caleidoscopio de semejanzas y diferencias, de

---

<sup>55</sup> Título de su obra más ambiciosa, publicada en 1949. *La Parte Maldita*. Barcelona, Icaria 1987.

<sup>56</sup> Platón, Protágoras. "Prometeo...ve a todos los animales armoniosamente equipados y al hombre, en cambio, desnudo, sin calzado, sin abrigo e inerme...Ante la imposibilidad de encontrar un medio de salvación para el hombre, Prometeo roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes junto con el fuego".

afinidades y antagonismos, que caracterizó nuestra relación con los animales, desde el arte parietal hasta Bataille, sólo fue posible desde la *insondable profundidad* de nuestra distancia singular con ellos, inevitablemente atravesada por la muerte pero generadora de la mayoría de nuestras metáforas de la vida.

Evolutivamente, lo único que en puridad merece llamarse vida, es la de las especies. Los individuos son los simples instrumentos de su perpetuación y los depositarios de su capital genético. Su única función es la de morir para garantizar, con la renovación de las generaciones, la perpetuación de la especie. La Vida no es más que el concepto voluntarioso con que el ser humano puso nombre a lo que es, en realidad, el ciclo genealógico y reproductivo de la Muerte. De tal manera que la singularidad humana coincide estrictamente con el compromiso de lucidez contraído por algunos individuos de nuestra especie cuando fueron capaces de comprender que el fugitivo lapso de degradación orgánica que media entre la muerte de las generaciones sucesivas había de erigirse en nuestra sustancia positiva, en la morada de nuestro ser. El insignificante tránsito entre la muerte de las generaciones se convierte entonces en el escenario de la necesidad de existir.

Pero considerar el privilegio de la conciencia de ser exclusivamente como el símbolo y la prueba de nuestra precedencia jerárquica sobre el resto de los seres vivientes, supondría regirnos por los criterios de una etología funcional y nos conduciría a manearnos a nosotros mismos como si fuéramos un ganado de tipo excepcional. Nuestra diferencia no se mide en términos de superioridad vital sino de marginación lúcida. El hombre ha descubierto que era un animal separado de sí mismo, desenfocado por la evolución cultural, desgarrado entre una conciencia capaz de extraerse del tiempo y un cuerpo arrastrado por él. Sabe que es un ser traspasado por su propia existencia, situado detrás de sí mismo, sentado literalmente sobre la nada. A la perplejidad

agustiniana, *Quaestio mihi factus sum*, Georges Bataille respondió escuetamente: *L'homme est ce qui lui manque*, el hombre es aquello que le falta. La diferencia entre el hombre y el toro bravo no reside tanto en la inconmensurabilidad de sus respectivos campos mentales, simbólicos y éticos como en el exclusivo acceso humano a esa ontología *deficitaria*. La muerte del toro es problemática porque sólo puede ser definida mediante el escantillón de la muerte humana. Tiene que resultarnos profundamente turbadora si no queremos renunciar a las insuficiencias que constituyen precisamente nuestra excepcionalidad.

### 35. ESTOQUE SIMULADO Y ACERO TEMPLADO

En realidad, lo dijimos en su momento, nunca ha habido cuestión animal, sino solamente una cuestión animal del hombre que habita sin duda los abismos del lenguaje desde que el hombre empezó a hablar. Si todos seguimos siendo de alguna forma *polvo de estrellas* ¿qué áreas neuronales habrán *memorizado* y de qué manera la continuidad biológica y evolutiva que nos une todavía a todas las formas existentes de la vida animal? Nuestra cuestión animal se da de cabezazos contra los barrotes de la jaula del lenguaje porque «hemos llegado desde un escenario donde no estábamos»<sup>57</sup>. Sólo después de alejarnos definitivamente en la senda del lenguaje, empezamos a sentir la nostalgia de una proximidad de la que no tuvimos conciencia alguna mientras duró. En aquel escenario, no sabíamos que éramos. En aquel escenario, todos, incluidos nosotros, morían sin saber de la muerte. No hay extrañeza de ser sin la extrañeza de morir y tenemos con ello un privilegio demasiado oneroso. Por eso sentimos la tentación del regreso al “escenario” primitivo antes que convivir con la presen-

---

<sup>57</sup> «Nous sommes venus d'une scène où nous n'étions pas». La turbadora expresión es de Pascal Quignard y aparece en: *Le sexe et l'effroi*. París Gallimard, 1994.

cia roedora de nuestra ineluctable finitud. Lo único que nos puede ayudar a vivir es el empobrecimiento del ser.

Desde la pobreza del ser, en la plaza de toros como en la vida, mi experiencia de la muerte es la de algo que solo puede ocurrirles a los demás porque ocurre en un tiempo que hemos confundido con un espacio, decía Heidegger. Paseamos por él y contemplamos, inconscientes, sus efectos letales sobre las vidas de los demás, porque nosotros somos incapaces de habitar “dentro” del tiempo de otra forma que no sea la narcótica ilusión de un presente eterno. Puedo tener perfecta conciencia de la progresión de mi muerte orgánica pero mi eterno presente sólo dejará de serlo en el preciso momento en que habré dejado de existir. En ese falaz *espacio* temporal me siento seguro viendo los toros de la muerte ajena desde mi cómoda localidad de barrera. No pienso correr peligro porque allí, a mi alrededor, parece que siempre quedará sitio para mí. El tiempo espacializado, que es el que manejamos a diario cuando nuestra vida es inauténtica, la del ente en lugar de la del ser, la del *uno* genérico en lugar del exigente acontecimiento del *yo*, no me permite nunca oír el rumor de la muerte propia, el hecho de que el movimiento irreversible del tiempo, *el gran pasar*, no ocurre fuera de mí en el espacio, sino que me atraviesa. Quisiera pensar asimismo que el buen aficionado es capaz de intuir que la muerte del toro no ocurre en ese *espacio* engañoso sino en el mismo tiempo que nos está atravesando y que cada toro que vemos morir viene acompañando las fases de nuestro propio pasar. No entendemos bien para qué puede servir la fábula un poco vergonzante del toro *combatiente* y de su predisposición *natural* a la muerte en el ruedo. Porque el único animal *combatiente*, el único dotado de una predisposición natural a la muerte, es el humano, el bien llamado *Sein-zum-Tode*, el Ser-para-la-Muerte. Ningún aficionado puede encarar en la plaza la asignación de la muerte a un ser vivo sin resultar interpe-lado cada vez por la peligrosa regla animista de la reciprocidad.

En este caso es el oficiante, el torero, el que carga con la responsabilidad del sagrado riesgo compensatorio. Nosotros, aficionados, asamblea piadosa y lúcida, tenemos el deber de recordar el privilegio de la accesión al evento del ser que nos alcanza gracias a la muerte de otro ser viviente y en ningún caso podemos volverle las espaldas a tan grave acontecimiento.

Actuando así, nos apartaremos un poco de la patología del sujeto contemporáneo, cuya relación con el entorno vital se ha vuelto puramente instrumental y sólo concibe el diálogo con el mundo en términos de producción y consumo de objetos inertes, vivos o muertos. De tal manera que nuestra piel, por otra parte tan delicada, se ha vuelto insensible ante el crimen de masas, ya sean genocidios, matanzas o terrorismo, como si la cantidad despersonalizara la tragedia y de paso la absolviera. Es también la confirmación de la regla empírica que demuestra que siempre ha sido más fácil matar hombres que animales. En nuestras sociedades, la muerte violenta de los individuos, jurídicamente poco castigada, se desdramatiza, se desnaturaliza y se asigna al capítulo de los errores humanos residuales o de los fracasos educativos. Quisiéramos creer que nadie mata y nada muere en un mundo cosificado donde todos, y en todos los sentidos, nos vamos consumiendo. La consumada muerte del Toro en la Plaza, en cambio, no es consumible. Al contrario, es profundamente indigesta y si tan pocos estómagos la toleran es porque, ni ética ni escandalosa, ni utilitaria ni productiva, interpela, desde la molesta gravedad de su presencia, a quienes quieren imponer su fe en la maleabilidad discrecional del ser humano, a quienes creen que también la muerte se puede domesticar y se le puede poner el collar del chucho de compañía.

La conciencia humana es precaria, errática y esencialmente fragmentaria. De ahí esa obsesión por la imposible unidad del Ser que recorre el pensamiento occidental, desde los presocráticos. Nuestros conocimientos se van acumulando en una especie

de esfera autorreferencial en perpetua expansión, como el universo del que participa, pero definitivamente incapaz de acceder, porque no existen, a las kantianas *cosas en sí*. En los capítulos finales de *El Hombre Desnudo* (Levi-Strauss, 1971), la más hermosa lección de pesimismo lúcido frente a la contingencia y la finitud de la vida humana, Lévi-Strauss considera que los rituales tratan de restablecer, por unos instantes, el perdido sentimiento de continuidad de la experiencia vital. Las corridas de toros lo consiguen a veces y pueden darse casos en que el ser humano recobre entonces, fugazmente, el sentimiento cósmico de plenitud consciente por cuya añoranza inventó a Dios. Pero el mundo taurino se basta solo para dar mala estocada y peor puntilla a la Tauromaquia. A lo largo y ancho de la geografía taurina, la mediocridad lastimosa de tantas y tantas corridas aparece una y otra vez como una forma de autoprohibición, mientras se expande por los tendidos un yermo secarral de cemento recalentado. Entretanto, en la querencia de los bares, en sus *blogs* febriles, en sus folletos rotundos, los aficionados se aferran inflexibles a un ideal platónico tenazmente desmentido por la realidad cotidiana de los ruidos, mortecina y desvaída como las sombras que se reflejaban en el fondo de la mítica caverna. En este contexto de trivialidad expansiva, cada vez resultará más difícil acudir a la Plaza de Toros con la única actitud susceptible de conferirle dignidad al ritual y a quienes lo presencian. Es decir «con la mezcla de reverencia piadosa y de ansiedad» que requiere la relación a vida o muerte con «la sustancia peligrosa de los seres vivos» (*Ibidem*, 1996).

## BIBLIOGRAFÍA

- Arhem, K. (1991): “Ecosofía Makuna”, en Correa F. (ed.), *La Selva Humanizada*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Aristóteles (1990): *Historia de los Animales*, Madrid, Akal Clasica.
- \_\_\_\_\_ (1995): *Física*, Madrid, Gredos.
- Balazut, Amélie (2010): *L'art pléistocène dans le monde. L'animal, figure anamorphosique de l'homme*, Congreso del IFRAO. Ariège, Simposio sobre “El arte pleistocénico en Europa”.
- Barga Bensusan, Ramón (1989): *Taurología. La Ciencia del Toro de Lidia*, Madrid, Espasa Calpe.
- Bataille, Georges (1998): *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus. (ed. original, 1973, Éditions Gallimard, Paris).
- Benveniste, Emile (1983): *Vocabulario de las instituciones indo-europeas*, Taurus. (Edición original, París, 1969).
- Berque, Augustin (2000): *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, París, Belin, (Ed. bolsillo, 2009).
- Burkert, Walter (1983): *Homo Necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley (1983).
- Burgat, Florence (2001): *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être?*, París, INRA Editions.
- Campos Cañizares, José (2007): *El Toreo Caballeresco en la Época de Felipe IV. Técnicas y significado sociocultural*, Sevilla, Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Cossío, J.M. (1981): *Los Toros. Tratado Técnico e Histórico*; Madrid, Espasa-Calpe.

- Dalla Bernardina, Sergio (1996): *Il ritorno alla natura. L'utopia verde tra caccia ed ecologia*, Milán, Mondadori.
- Damasio, Antonio (1994 (reed. 2006)): *El error de Descartes*, Barcelona, Ed. Crítica.
- \_\_\_\_\_ (1999 (reed. 2001)): *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*, Madrid, Debate.
- Descartes, R. (1641 (2005)): *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1637 (2003)): *Discurso del método*, Madrid, Ed. Tecnos.
- Descola, Philippe (1993a (2005)): *Las lanzas del crepúsculo*, FCE de España.
- \_\_\_\_\_ (1993b): "Societies of nature and the nature of society" en Kuper A. (ed.): *Conceptualising Society*, Londres, Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Par delà Nature et Culture*, París, Gallimard.
- Detienne, M. et Vernant, J.P. (1979): *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard.
- De Waal, Frans (1996 (1997)): *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en el hombre y otros animales*, Barcelona, Herder.
- \_\_\_\_\_ (2005 (2007)): *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets.
- \_\_\_\_\_ (2006 (2007)): *Primates y Filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós.
- Digard, Jean-Pierre (1988): "Jalons pour une anthropologie de la domestication animale", *L'Homme* N° 108.
- \_\_\_\_\_ (1990 (2009)): "L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion", *Le temps des sciences*, París, Fayard.

- \_\_\_\_\_ (1993): “Les Nouveaux Animaux Dénaturés”, *Études rurales*, n°129-130.
- \_\_\_\_\_ (1999): *Les Français et leurs animaux*, Paris, Fayard.
- Domecq y Díez, Alvaro (1985): *El Toro Bravo*, Madrid, Espasa Calpe.
- Douglas, Mary ((1966 *Purity and danger*) (1973)): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.
- Duby, Georges (1980): *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus.
- Dumezil, Georges (1958): *La ideología tripartita de los indoeuropeos*, Bruselas, Latomus.
- Dumont, Louis (1966) *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- Durand, J.-L. (1986), *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
- Echegoyen Oyetta, Javier (1997): *Historia de la Filosofía. Volumen 2*, Madrid, Editorial Edinumen.
- Elias Norbert (1987): *El Proceso de la Civilización*, México, FCE .
- Erikson, Philippe (1987): “De l’apprivoisement à l’approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie indigène”, *Techniques & Culture*, n° 9, págs. 105-140.
- \_\_\_\_\_ (1997): “De l’acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d’idées américanistes en Europe”, *Terrain*, n° 28, págs. 119-124.
- Ferry, Luc (1992 (2002)): *El Nuevo Orden Ecologico*, Barcelona, Tusquets.
- Fontenay, Elisabeth de (1999): *Le Silence des bêtes. La philosophie à l’épreuve de l’animalité*, Paris, Fayard.

- \_\_\_\_\_ (2008): *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, París, Albin Michel.
- García-Baquero A., Romero de Solís P. (eds.) (2003): *Fiestas de Toros y Sociedad*, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos. Universidad de Sevilla, Real Maestranza de Caballería de Sevilla.
- García-Baquero A., Romero de Solís, P. Vázquez Parladé, I. (1994): *Sevilla y la Fiesta de Toros*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, Servicio de Publicaciones.
- Gauchet, Marcel (1985 (2005)): *El Desencantamiento del Mundo*, Madrid, Trotta.
- García Reyes, Alberto (2010): “Arremeten contra el toreo porque no quieren ser españoles”, (entrevista con Curro Romero) en ABC de Sevilla.
- Héritier Françoise (2002): *Masculino, Femenino. El Pensamiento de la Diferencia*, Barcelona, Ariel.
- Heidegger, Martin (1927(2009)): *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_ (1954 (2006)): *Essais et Conférences*, París, Gallimard.
- Hugh-Jones, Stephen (1996): “Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande”, *Terrain*, nº 26, págs. 123-148.
- Hume, David (2001): *Tratado de la naturaleza humana*. (Trad. Vicente Viqueira) Edición electrónica, Diputación de Albacete.
- Illera, J.C., Gil, F. y Silvan, G. (2007): “Regulación Neuroendocrina del Estrés y Dolor en el Toro de Lidia”, *Revista Complutense de Ciencias Veterinarias*, nº2, págs. 1-6
- Kant, Inmanuel 1970): *Crítica de la Razón Pura*, Traducción y notas de Juan B. Bergua, Madrid, Clásicos Bergua.

- Kupie, Jean Jacques (2008): *L'origine des Individus*, Paris, Fayard.
- Lestel, Dominique (2003): *Les Origines Animales de la Culture*, Paris, Flammarion.
- Lévi-Strauss, Claude (1962): *El Pensamiento Salvaje*, México DF, FCE.
- \_\_\_\_\_ (1973 (1997)): *Antropología estructural II*, Madrid, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1971 (2000)): *Mitológicas IV. El Hombre Desnudo*, Madrid, Siglo XXI, 7ª edición.
- \_\_\_\_\_ (1988 (1990)): *De cerca y de lejos* (con Didier Eribon), Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1996 (2001)): "La leçon de sagesse des vaches folles", *Etudes Rurales* N°157/158.
- Mauss, Marcel, (1970): *Lo sagrado y lo profano*, Obras I, Barcelona, Barral Editores, S.A.
- Méchin, Colette (1991): "Les Règles de la Bonne Mort Animale en Europe Occidentale", *L'Homme*, n° 12.
- Molinié-Bertrand, A., Duviols, J.P., Guillaume-Alonso, A. (eds.) (1999): *Des taureaux et des Hommes*, P.U. Paris-Sorbonne.
- Naccache, Lionel (2006): *Le Nouvel Inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences*, Paris, Odile Jacob.
- Nagel, Thomas (1979): "What is it like to be a bat?", en *Mortal Questions*. Trad. Española (2000): "¿Como será eso de sentirse murciélago?", en *Ensayos sobre la vida humana*, FCE, México.
- Palette-Cazajus, Jean A. (2008a): "De Montherlant à Joseph Peyré. Historia, ética y autenticidad en dos novelas taurinas francesas", *Revista de Estudios Taurinos*, n° 24, Real

- Maestranza de Caballería de Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos.
- \_\_\_\_\_ (2008b): “Guadalquivir” de Joseph Peyré. Autenticidad del toro, ética del aficionado”, *Revista de Estudios Taurinos*, nº 25, Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos.
- Paniker, Agustín (2001): *El Jainismo, Historia, Sociedad, Filosofía y Práctica*, Barcelona, Kairós.
- Pitt-Rivers, J. (2002): “El Sacrificio del Toro”, *Revista de Estudios Taurinos*, nº 14/15, Real Maestranza de Caballería de Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos.
- Plessner, Helmuth (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*”, Berlín.
- Proust, Joëlle (2003): *Les Animaux pensent-ils?*, París, Bayard.
- Reichel-Dolmatoff, G., (1971): *Amazonian Cosmos*, Chicago University Press.
- Rémy, Catherine (2004): “L’espace de la mise à mort de l’animal. Ethnographie d’un abattoir”, *Espaces et Sociétés* nº118, 3.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755 (1980)): *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial.
- Roussillon, René, (dir.) (2007): *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*, París, Masson.
- Rudhart, J. (1992): *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne*, París, Picard.
- Saint-Exupéry, Antoine de (1943): *El Principito*.
- Sanz-Egaña, Cesáreo (1958): *Historia y Bravura del Toro de Lidia*, Madrid, Austral.

- Saumade, Frédéric (1998 (2006)): *Las tauromaquias europeas. La forma y la historia, un enfoque antropológico*, Sevilla, Fundación de Estudios Taurinos, Real Maestranza de Caballería, Universidad de Sevilla.
- \_\_\_\_\_ (2001): “L’obsession sacrificielle”, *Ethnologie française* 2/2001 (Vol. 31), pág 337-341. (Respuesta al artículo de: Fournier, Dominique, “Les spectacles tauromachiques naissent aussi de l’histoire”, *Ethnologie française* 1/2001 (Vol.31).
- Schaeffer, Jean-Marie (2007): *La Fin de l’Exception Humaine*, NRF essais, París, Gallimard.
- Scheis, John, (2005): *Quand faire, c’est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, París, Aubier (Collection historique).
- Shubert, Adrian (2002): *Una Historia Social del Toreo*, Madrid, Turner.
- Sigaut, François (1988): “Critique de la notion de domestication”, *L’Homme*, n.º 108.
- Singer, Peter (1999): *Liberación Animal*, Madrid, Trotta.
- Varela, Francisco y Maturana, Humberto, (1990): *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate.
- Vernant, Jean-Pierre (1965): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
- \_\_\_\_\_ (1968 (1999)): *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*, París, Points Histoire.
- \_\_\_\_\_ (1974 (2003)): *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1990): *Mito y religión en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- Vialles, Noélie (1987): *Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l’Adour*, París, Maison des Sciences de l’Homme.

- \_\_\_\_\_ (1993): “La mort invisible”, *Terrrain* n° 20.
- Vidal-Naquet, Pierre (1975): “Bêtes, Hommes et Dieux chez les Grecs”, en Léon Poliakov (dir.) *Hommes et Bêtes: Entretiens sur le Racisme*, Paris-La Haya, Mouton.
- \_\_\_\_\_ (1981 (1983)): *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Barcelona, Península.
- Von Uexküll, Jakob (1913 (1945)): *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Madrid, Espasa-Calpe.
- \_\_\_\_\_ (1934 (2010)): *Milieu animal et milieu humain*, París, Rivages.
- Wolff, Francis (2008): “Philosophie de la Corrida”, París, Fayard. Traducción al español (2008): *Filosofía de las corridas de toros*, Bellaterra.
- Zumbiehl F. (1987): *Des taureaux dans la tête*, París, Autrement.

