

LA CORRIDA DE TOROS COMO CEREMONIA ANGULAR: UNA INTERPRETACION MATERIALISTA

Alfonso Fernández Tresguerres



1.— MATERIALISMO Y FORMALISMO EN LAS INTERPRETACIONES TAURINAS



El objetivo de este artículo es esbozar los elementos esenciales mínimos mediante los cuales se puede elaborar una teoría auténticamente materialista del toreo; teoría que acaso sirva de contrapunto, y aún de correctivo, a las diversas interpretaciones meramente idealistas con las que de ordinario nos bombardean los más afeitados estudiosos de la fiesta. Siguiendo a Gustavo Bueno, parto del supuesto de que el materialismo es la metodología propia de la «verdadera filosofía», frente a la «falsa filosofía» a la que conducen una serie de metodologías alternativas (mentalismo, psicologismo, idealismo o espiritualismo) englobadas por Bueno bajo la denominación general de *formalismo* (Bueno, s. f.) Sería materialista aquel análisis que ante un conjunto fenoménico de referencia (digamos la corrida de toros) se muestra adecuado para conducirnos a una construcción racional en la que todos los elementos, contenidos y materiales que constituyen los fenómenos del conjunto analizado pasan a formar parte de la construcción (de la teo-

ría), siendo asimilados por ella, mas no por vía de una mera acumulación enciclopédica de datos, sino, justamente, porque la teoría tiene la fuerza suficiente como para enlazarlos, y mostrarlos enlazados, mediante concatenaciones objetivas esenciales e inteligibles. En la medida en que esto no sea así, es decir, en la medida en que una teoría cristaliza en una construcción en la que los elementos teóricos que la constituyen han sido establecidos independientemente de los fenómenos que intentan explicar, hablaríamos de formalismo; formalismo que, aun admitiendo diversos grados, se caracteriza, en todos ellos, por resolverse en una conexión entre ideas tal que la construcción teórica a la que se llega sólo se alcanza al precio de borrar y segregar el material fenoménico del conjunto de referencia (en el asunto que nos ocupa, haciendo *desaparecer* el toreo mismo).

Pues bien, creo que las principales interpretaciones que se han propuesto para dar cuenta de ese importantísimo fenómeno antropológico que es la corrida de toros son, en el sentido expuesto, formalistas. Mas antes de examinar por qué, y antes también de señalar las directrices de una interpretación materialista, he de decir aún algunas cosas.

2.— LA CEREMONIA DEL TOREO EN SU ESPACIO ANTROPOLÓGICO

Ante todo ésta: que en antropología es imposible una teoría auténticamente materialista a menos que el conjunto fenoménico de referencia sea analizado desde la consideración de un *espacio antropológico* no bidimensional (como

el marxista o el harrisiano), sino tridimensional, compuesto por tres ejes y no únicamente por dos, como sucede en el materialismo histórico y en el determinismo cultural, donde sólo tienen cabida aquella serie de términos, relaciones y operaciones que permanecen en la “inmanencia de lo humano” (*eje circular*) y aquellos otros contenidos no humanos (ecológicos, por ejemplo) que presentan, no obstante, innegable significación antropológica, debido a la indudable influencia que ejercen (tanto *emic* como *etic*) sobre aquellas realidades humanas (*eje radial*). En un espacio de esas características, no habiendo lugar más que para dos tipos de contenidos (Naturaleza y Espíritu de Hegel), todo fenómeno antropológico ha de resolverse o bien en la «inmanencia de lo humano» o bien en la relación del hombre con la naturaleza impersonal pero sucede que alguno de esos fenómenos no admiten tal reducción, porque no pueden ser colocados, sin más, ni en el eje circular ni en el radial, hasta el punto de que empeñarse en hacerlo supone no sólo no explicarlos sino incluso hacerlos desaparecer, desembocando, así, en construcciones formalistas. Porque el hombre, en efecto, se «relaciona» también con determinadas entidades que sin ser humanas tampoco son impersonales, y aunque desde un punto de vista *etic* tales entidades aparecen como sujetos operatorios finitos, en la perspectiva *emic* lo hacen como dioses o númenes, demoníacos o angélicos. Ciertamente, la consideración *etic* de esas realidades cae fuera del campo de la antropología (siendo cometido de la filosofía de la religión), pero, en cambio, sí es plenamente antropológico su análisis *emic*; dimensión ésta que en modo alguno puede ser ignorada, por cuanto que la evidente repercusión

que tienen sobre el resto del campo antropológico viene dada por su condición de númenes o dioses.

Dicho de otro modo (y acaso a algunos les resulte paradójico): no es auténticamente materialista una antropología que no reconozca la verdadera dimensión ontológica, e incluso la *verdad*, de ciertos fenómenos a los que de un modo genérico podemos denominar «religiosos». La filosofía de la religión materialista, tal como nosotros la entendemos, identifica esos sujetos operatorios no humanos con los animales, en cuanto se presentan como animales numinosos, y no, por ejemplo, como mera fuente de proteínas; y para poder examinar las relaciones que el hombre mantiene con los animales, en cuanto númenes o dioses, una verdadera antropología materialista considera obligado introducir un tercer eje en el espacio antropológico, al que denomina *eje angular*, abriendo así la posibilidad de dar cabida en el análisis a una serie de fenómenos religiosos, irreductibles a cualesquiera otros que pudieran ser colocados en el eje circular o en el radial, y a las influencias que ejercen sobre las demás realidades antropológicas (Bueno, 1978: 57-69); influencia que no sólo ejercen, sino que reciben también, siendo posible perseguir las modulaciones y desarrollos de ese eje angular según tres formas o *fases* de religiosidad: *primaria* (religión de los númenes animales), *secundaria* (religión de los dioses antropomorfos) y *terciaria* (religiones monoteístas, con su dios personal y metafísico), siendo el curso de la religión determinado por procesos dialécticos en los que no puedo detenerme en este momento (Bueno, 1985).

Ocupémonos ahora del conjunto fenoménico sobre el que ha de aplicarse nuestro análisis, es decir, la corrida de

toros. Lo primero que cabe observar es que se trata de una serie de operaciones que satisfacen de modo adecuado las exigencias que el materialismo filosófico impone a un conjunto de actos para que puedan ser considerados una *ceremonia* (Bueno, 1984: 8-37). Concepto éste que en nuestras coordenadas filosóficas y antropológicas se usa no de un modo más o menos vago y difuso, como sucede en el lenguaje ordinario, sino en un sentido antropológicamente muy preciso: aquél según el cual una ceremonia se nos presenta como una «figura práctica teleológica que, constituida por secuencias efímeras de operaciones humanas, está delimitada sobre un ‘fondo procesual’ por una apertura y una clausura identificables» (Bueno, 1984: 13). Tales figuras del *hacer* humano, que se hallan sujetas a normas y suponen secuencias operatorias que se cierran internamente desde su propia configuración, serían uno de los elementos decisivos a la hora de separar antropología/etología, cultura/naturaleza, hombre/animal, por lo que el concepto de *ceremonia*, mucho más rico de lo que estas pocas indicaciones podrían sugerir, se nos convierte en un instrumento filosófico de notable finura y precisión. Pero volviendo al problema que nos ocupa, la cuestión que debemos plantearnos es la siguiente: ¿qué consecuencias se derivan para un análisis del toreo de la consideración de la corrida de toros como ceremonia? Obviamente, que es necesario detectar en la corrida misma los cuatro *momentos o dimensiones* que cabe distinguir en toda ceremonia: *contextual, variacional, distintivo y constitutivo*. No puedo ocuparme ahora del examen detenido de estas cuatro *dimensiones* del toreo; baste decir que creo que a su luz quedan recogidos con una cierta precisión todos o los principales elementos que componen el ceremonial taurino: el espa-

cio propio donde tiene lugar la corrida (*momento contextual*), las reglas (tercios y suertes) que marcan el curso que necesariamente ha de seguir la ceremonia, así como las distintas alternativas (lances) que se le presentan al torero para dar vida a aquellos tercios y suertes (*momento variacional*), las distintas reglamentaciones taurinas, que establecen las condiciones de los toros y lo que puede y no puede hacerse con ellos a lo largo de la ceremonia (*momento distintivo*), y, finalmente, el análisis de lo que esencialmente es una corrida de toros (*momento constitutivo*). Es claro que de los cuatro nos interesa muy especialmente el último, por cuanto será en el *momento constitutivo* del toreo donde habrá de hacerse patente al análisis filosófico y antropológico su carácter esencial, hallando así respuesta las preguntas qué es torear, qué es, esencialmente hablando, una corrida de toros, de qué tipo de ceremonia se trata.

En el *momento constitutivo* de una ceremonia es absolutamente determinante y decisiva aquella clasificación que, atendiendo a los tres ejes del espacio antropológico, habla de *ceremonias circulares*, *ceremonias radiales* y *ceremonias angulares*. ¿A cuál de esas tres clases pertenece una corrida de toros? Se comprenderá fácilmente que según optemos por una u otra alternativa cambiará esencialmente la significación del toreo, y se comprenderá también que el decantarnos por una de ellas no es una elección que quepa dejar a nuestro libre arbitrio, sino que ha de sernos impuesta por el conjunto fenoménico de referencia, es decir, la corrida misma tal como se nos ha mostrado en los otros tres *momentos*, desde los que obligadamente debemos regresar hacia su esencia. Sólo así nuestra teoría podrá integrar y asimilar todos los fenómenos que constituyen nuestro conjunto de referencia, en lugar de

borrarlos y segregarlos; sólo así, en suma, nuestra teoría será auténticamente materialista y no meramente formalista. Pues bien, ¿qué clase de ceremonia es torear?

3.— TEORÍA DE TEORÍAS SOBRE EL TOREO

Según lo dicho, caben lógicamente tres respuestas posibles, por lo que tendríamos tres tipos de teorías distintas sobre el toreo:

A. *Teorías circulares*: son aquéllas que colocan la esencia del toreo en elementos que permanecen en la «inmanencia de lo humano», y lo hacen mediante el regreso, desde el conjunto fenoménico (la corrida de toros) a ideas y estructuras, que se resuelve en afecciones, tanto psicológicas como sociológicas, de los individuos humanos en tanto sujetos operatorios de la ceremonia. La relación esencial que dichas teorías descubren en el toreo no es la de unos hombres con un animal, sino la de unos hombres con otros hombres; relación de la que es excluido el toro en cuanto tal, convirtiéndose en mero símbolo o expresión de acciones, operaciones o sentimientos humanos. Es lo que ocurre en aquellas interpretaciones que, como la de Garry Marvin (1988: 167-188), sostiene que el toreo es una lección de carácter sociológico, e incluso moral, en la que lo que se enseña es la forma como debe comportarse un verdadero hombre; o el de tantas divagaciones acerca del sentido sexual de la corrida de toros y del mensaje y enseñanza que, a ese respecto, se supone que transmite la compleja simbología taurina. La corrida dramatiza, así, las

relaciones de carácter erótico y sexual dadas entre los seres humanos, asignándole unas veces al toro el papel de hembra y al torero el de varón, como hace Tierno Galván (1988), y en otras ocasiones al revés, siendo ahora el toro el macho y el torero la hembra, como sucede en la interpretación de Delgado Ruiz, para quien la corrida es la descripción del proceso mediante el que la sexualidad masculina no domesticada (el toro) es dominada y controlada por la mujer (el torero), que actúa en nombre del conjunto de la sociedad, llevando al indómito mozo al matrimonio (muerte del toro). De esta manera, el toreo es una especie de programa de socialización de la juventud masculina (Delgado Ruiz, 1986)¹. Pero no son éstas las únicas simbologías sexuales que se han encontrado en el toreo. Así, Pitt-Rivers cree que se da una especie de intercambio de *roles* sexuales a lo largo de la corrida: el torero se comporta como una mujer en el primer tercio y como un varón en el tercero, y el toro, lógicamente, a la inversa (1985: 27-46; 1990: 62-69). Y tampoco falta quien ha visto en la corrida la lucha entre dos homosexuales, en la que lo que se debate es quién penetrará primero al otro². Serían asimismo circulares todas aquellas teorías que interpretan el toreo como una especie de discurso mediante el cual la sociedad transmite su concepción del mundo; ése es también el

¹ Delgado ha querido ver en el toreo el reflejo de la ideología sexual post-moderna (1990-1991, 5: 25-32). E. Gil Calvo (1989) suscribe, por su parte, las dos interpretaciones, según el tipo de toreo. En el tipo II el toro es masculino y el torero femenino, pero en el tipo I y en el III es a la inversa: el torero es el varón, que «jode» al toro (en el tipo I) o que «se lo tira» (en el tipo III). El toro, obviamente, es la hembra.

² Así opina M. J. Buxó citada por M. Delgado Ruiz (1986: 108).

caso de Tierno Galván o de Dominique Fournier (1990, 3: 31-36)³, por citar sólo algunos ejemplos. Circulares serían también las meditaciones de Ortega y Gasset, quien, incapaz de elaborar una auténtica teoría del toreo (pese a ser cosa por



Fig. n.º 11.- Duttenhoefer, T., Bronce, 15 x 28 x 12 cm., 1990.

él muy anhelada) se dedica a reflexionar sobre su importancia en la historia de España. Entiéndase bien: yo no digo que las observaciones de Ortega sean falsas; pero sí afirmo que

³ En realidad, casi todos los estudiosos del toreo que he mencionado, y muchos más de los que no se habla en estas páginas, andan a la «caza» de las cosmovisiones que se supone intenta transmitir el ceremonial taurino.

no es en tales cuestiones donde hemos de buscar la esencia del toreo, porque tales hechos serán, en el mejor de los casos, consecuencias históricas y sociológicas del ceremonial taurino. Por lo demás, cuando Ortega comienza a hablarnos (como hace en su teoría de la caza) del terrible certamen de la vida y la muerte en el que nos sentimos sumergidos con una especie de emoción religiosa, sus especulaciones vendrían a dar en planteamientos puramente metafísicos (Ortega y Gasset, 1986).

En pocas palabras, mi objeción a las teorías circulares sería la siguiente: que borran de su construcción los hechos mismos que tienen lugar a lo largo del ceremonial taurino, esto es, la peculiar vinculación que liga en el ruedo a unos hombres con un animal. En lugar de explicar los fenómenos, estos son segregados de la teoría, la cual se elabora sobre meras analogías tan gratuitas como estériles desde el momento en que se constituye al margen del conjunto fenoménico y sin la menor vinculación esencial con él.

B. Teorías radiales: serían aquéllas que entienden que en la relación que se establece entre el hombre y el toro, el animal aparece antes que nada (esencialmente) como una fuente de proteínas. El mejor ejemplo de una teoría tal lo encontramos en Gil Calvo (1990, 4), quien, siguiendo a Marvin Harris, cree hallar algún paralelismo entre el sacrificio del toro y los sacrificios humanos de los aztecas: el ceremonial taurino (como el ceremonial caníbal azteca) iría encaminado a paliar una importante deficiencia proteínica. Justo es recordar aquí que el propio Gil Calvo reconoce importantes dificultades para llevar adelante esta

teoría radial, por lo que, sin el menor titubeo, la abandona para entregarse a especulaciones de un mentalismo absolutamente alarmante. Por mi parte, no tengo ningún inconveniente



Fig. n.º 12.- Duttonhoefer, T., Bronce, 15 x 28 x 12 cm., 1990.

niente en reconocerle a la teoría radial (a título de hipótesis) más de lo que el mismo Gil Calvo le reconoce. Supongamos, en efecto, que la corrida de toros «encajase», en

todos sus extremos, dentro del marco general del modelo harrisiano; que se pudiese demostrar, entre otras cosas, que la institucionalización de las corridas de toros supusiese un alivio a una necesidad de proteínas realmente existente; aun así, habría que decir que la teoría radial nada explica, del toreo en sí mismo, porque al toro no se le mata *para* comérselo, aunque sea comido después de matarlo; pero ésta será, en todo caso, una consecuencia de la corrida, no su causa; y en cuanto consecuencia es necesariamente un hecho derivado, no originario ni esencial. De este modo, la teoría radial, aun reconociendo la efectiva presencia del toro en el ceremonial taurino (lo que acaso la hace menos idealista que las teorías circulares), se muestra, no obstante, igualmente incapaz de conectar con los fenómenos que intenta explicar, los cuales nuevamente (como en las teorías circulares) son borrados, esta vez mediante el regreso a estructuras ecológicas hipostasiadas⁴.

C. Teorías angulares: aquellas en las que se busca el significado profundo del toreo en la esfera de los fenómenos religiosos. Pero conviene hilar fino aquí para no llamarse a engaño, porque, ciertamente, muchos estudiosos de la corrida han cedido a la tentación de admitir esa dimensión reli-

⁴ Siguiendo la clasificación que Gustavo Bueno hace en el prólogo a mi libro de las construcciones formalistas, tal vez podría decirse que las teorías circulares se encuadran dentro del *formalismo segundogenérico* y las radiales en el *formalismo terciogenérico*; quedando aún lugar para un *formalismo primogenérico*, que encontraríamos cuando, en una línea etologista, se afirmase que lo esencial del toreo es servir de válvula de escape a la agresividad. No faltan estudiosos que hagan indicaciones en este sentido (ver Harlap, 1989: 70-75).

giosa de las corridas de toros, generalmente de modo absolutamente acrítico y sin el menor pudor en defender la religio-



Fig. n.º 13.- Vintín Cortezo: *Composición antropomorfa*, 1954, tinta/papel, 35 x 24 cm, en Romero de Solís (Com.): *Imaginario Taurino. Colección Sagnier*, Catálogo de Exposición, Sevilla, Museo de Artes y Costumbres Populares, 1998, pág. 67.

paradigmáticos vuelve a ser el libro de Delgado Ruiz, quien, siguiendo a Jensen, afirma que en el sacrificio del toro se hace manifiesta la voluntad del pueblo en mantener el orden

sidad del toreo en el marco de teorías esencialmente circulares o radiales, como si diese lo mismo o todo fuese compatible con todo. Ello es debido, desde luego, a que se está interpretando la religiosidad en un sentido puramente vago y difuso, en el que el toreo vuelve a ser visto como una sutil metáfora en la que se simbolizan no se sabe bien qué tipo de relaciones divinas y trascendentes. Hablaríamos, en este caso, de *Teorías angulares metafísicas o espiritualistas*, uno de cuyos ejemplos

divino del cosmos; o que el rito del toro es estrictamente religioso, porque el animal es sagrado para la comunidad (sin que se nos diga, claro está, qué quiere decir “sagrado” ni por qué lo es el toro). Incluso, como es sabido, Delgado afirma tajantemente la existencia no ya de analogía, sino de verdadera homología entre el sacrificio del toro y la pasión de Jesucristo, dado que ambos sacrificios “no son más que variantes del *gran sacrificio* iniciador, aquel en el que, por vez primera, fue ejercida la violencia fecundadora original” (Delgado Ruiz, 1986: 218).

Angulares espiritualistas serían también algunas de las últimas especulaciones de Gil Calvo (que se *apunta* a todas, defendiendo lo mismo teorías circulares, radiales o angulares), cuando relaciona el toreo con la Semana Santa (Gil Calvo, 1990-91, 5: 68-74) o cuando se pregunta, siguiendo a Weber, si la religiosidad que se supone manifiesta en la corrida es intramundana o extramundana, ascética o mística. Por el momento parece tener claro que es extramundana, aunque duda si es ascética o mística, decantándose más bien por una cierta ambivalencia en esta cuestión. Excuso decir que las teorías angulares metafísicas son asimismo, y de modo rotundo, teorías formalistas. Pero es posible también una *Teoría angular materialista*, de la que ahora sólo puedo dibujar sus líneas principales. En ella comenzaríamos por reconocer el carácter esencialmente angular (no circular ni radial) de la ceremonia del toreo, lo que equivale a afirmar que el significado esencial de lo que sucede en el ruedo ha de ser buscado en el ámbito de los fenómenos religiosos o numinosos. Ahora bien, decir que el toreo es un fenómeno religioso obliga a tomar partido res-

pecto a lo que haya de entenderse por “religiosidad”. Nosotros sostenemos que se trata de una relación en sentido estricto entre el hombre y determinados animales (entre los que el toro ocupa un lugar destacado); y en tal relación creemos que hay que colocar la *verdad* de la religión, que se encuentra propiamente en las *religiones primarias*, las cuales han ido evolucionando dialécticamente hasta el extremo de llegar a negar esa *religión* numinosa *primaria*, lo que se produce en el seno de las *religiones terciarias*, con su dios metafísico; y ello pasando previamente por una segunda fase: la de las *religiones secundarias*, en las que los animales conservan aún su influencia numinosa, al insertarse los dioses secundarios en un contexto específicamente zomomorfo. Pues bien, tanto en las *religiones primarias* como en las *secundarias* se puede constatar la importancia de las relaciones de carácter numinoso entre el hombre y el toro⁵. Tales relaciones se resumen en dos líneas fundamentales: *culto* (al toro) y *sacrificio* (del toro), que han ido evolucionando hasta pasar del ámbito sagrado al profano o lúdico, desembocando en la corrida española (que se institucionaliza en un contexto religioso puramente *terciario*) en la que se presentan convertidas en juego o *arte*, perdido ya, o cuanto menos borrado y desdibujado, su antiguo carácter numinoso. Mi interpretación va, pues, en la línea de reconocer la existencia de un vínculo de religiosidad real (objetiva) entre el hombre y el toro, que se encuentra en el ori-

⁵ Entre los investigadores que más atención han prestado a estas cuestiones es preciso recordar aquí a Angel Alvarez de Miranda (1962), algunos de cuyos análisis son, en algunos aspectos, los que más próximos se hallarían a una teoría angular materialista.

gen y la base de la corrida española, la cual ha de ser vista, por tanto, como una renuencia de antiguas formas de *religiosidad primaria y secundaria*, que perviven (como juego) en el seno de las *religiones terciarias*, pero cuya comprensión esencial es imposible a menos que se reconozca de modo expreso su origen y carácter religioso.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Miranda, A. (1962): Ritos y juegos del toro, Madrid, Taurus.

Bueno, G. (1978): "Sobre el concepto de espacio antropológico", en *El Basilisco*, 1.ª Época, n.º 5, Oviedo.

_____ (1985): *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Oviedo, Pentalfa.

_____ (1993): "Prólogo" a Tresguerres, A. F.: *Los dioses olvidados. Materiales para una antropología de la caza y del toreo*, Oviedo, Pentalfa.

_____ (1984): "Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias", en *El Basilisco*, 1.ª Época, n.º 16, Oviedo.

Delgado Ruiz, M. (1986): *De la muerte de un dios*, Barcelona, Península.

_____ (1990-1991): "El Carnaval, la Pasión y la Corrida", en *Taurología*, n.º 5, Madrid.

Fournier, D. (1990): "Toros: video y tabernas", en *Taurología*, n.º 3, Madrid.

Gil Calvo, E. (1989): *Función de toros*, Madrid, Espasa-Calpe.

_____ (1990): "Tauromaquia y religiosidad", en *Taurología*, n.º 4, Madrid, , pp. 67-72.

_____ (1990-1991): "El Carnaval, la Pasión y la Corrida", en *Taurología*, n.º- 5, Madrid.

Harlap, D. (1989): "Sobre el subconsciente y la sexualidad del público taurino", en *Taurología*, n.º 1, Madrid.

Marvin, G.: “Honor, integridad y el problema de la violencia en la corrida de toros en España”, en D. Riches (coord.) (1986): *El fenómeno de la violencia*, Madrid, Pirámide.

Ortega y Gasset, J. (1986): “Sobre los toros, la caza y el toreo”, en *Revista de Occidente*, Madrid, Alianza Editorial.

Pitt-Rivers, J. (1984): “El sacrificio del toro”, en *Revista de Occidente*, Madrid.

_____ (1990): “Traje de luces, traje de lunares”, en *Taurología*, n.º 2, Madrid.

Tierno Galván, E., (1988) [1951]: *Los toros, acontecimiento nacional*, Barcelona, Turner, 1988.

Tresguerres, A. F. (1993): *Los dioses olvidados. Materiales para una antropología de la caza y del toreo*, Oviedo, Pentalfa.

