

# Tauromaquia o cómo plantarle cara al horror

LUIS MARTÍN ARIAS

*A la memoria del maestro Joaquín Vidal, de un lector agradecido.*

## Para una antropología de la tauroética

Ahora que se habla tanto en los medios de comunicación de diversidad cultural, en esta época en la que aparentemente tanto se aprecian las diferencias y el multiculturalismo, sorprende la persistente intransigencia de la que hacen gala los discursos en los que se apoyan los ideologemas dominantes, aquellos que operan a modo de doxas o principios rectores en dichos medios de comunicación, respecto a esa auténtica excepción cultural española (o mejor aún, hispana) que es la fiesta de los toros.

La animadversión es (ha sido siempre) total en el mundo occidental de cultura calvinista/luterana, tanto europeo como americano, pero una actitud similar se va extendiendo poco a poco también en el universo cultural católico –latino e hispano–, como un signo más de homogeneización, o por decirlo con un término muy de moda, de globalización cultural. Entre nosotros, el rechazo, a veces encubierto en una aparente tolerancia, se manifiesta de muchas maneras, por ejemplo, y por lo que respecta a la prensa diaria, al relegar a dicha excepción cultural, tan asombrosa y única, a apartados marginales del llamado “mercado de la información”. Así, el diario *El País* la incluye en la sección de “Espectáculos” (y no en la mucho más prestigiosa de “Cultura”), mientras que los diarios del Grupo Correo, por ejemplo *El Norte de Castilla*, la destierran al apartado, todavía más colateral, de “Vida&Ocio”. Parece como si los medios no supieran qué hacer con ella, dónde colocarla, qué epígrafe taxonómico aplicar a esta “rareza” que incomoda y estorba.

Claro que esta, al fin y al cabo, limitada marginalidad revela la existencia de una relativa condescendencia, que funciona siempre y cuando

nos circunscribamos al ámbito institucional de la fiesta, protegido todavía por cierta consideración “estetizante” típica de la cultura modernoburguesa (modelo referencial del que proviene, desde finales del siglo XVIII, con Pepe-Hillo, sus normas y sus reglas, la corrida de toros estandarizada, tal y como ahora la conocemos); porque por lo que respecta a sus manifestaciones en el campo de la llamada cultura popular (vaquillas y encierros en los pueblos, toros enmaromados u otras manifestaciones festivas de carácter tradicional) la actitud es unánime: denuncia de su carácter bárbaro y antimoderno e insistente petición de prohibición o de incremento del acoso legislativo al que desde hace años se las somete, apoyándose en ese ideologema, tan culturalmente calvinista-luterano por cierto, que es el “animalismo” (actualmente reciclado en variante fundamentalista del ecologismo más pueril), es decir en la defensa de unos supuestos derechos de los animales.

Aunque no podamos ahora detenernos en este asunto, no queremos dejar de constatar el cambio argumentativo sufrido, a lo largo de la Modernidad, por los discursos antitaurinos y anticasticistas: la práctica totalidad de los ilustrados y enciclopedistas españoles (con alguna honrosa excepción, como puede ser la de Nicolás Fernández de Moratín) denostaron a la fiesta de los toros desde el siglo XVIII en adelante a partir de dos argumentos; el económico (la cría del ganado bravo podría perjudicar a la ganadería y a la agricultura y, finalmente, al desarrollo y al progreso del país) y el humanitario (el evidente peligro que sufrían las personas que intervenían en la lidia y el embrutecimiento moral del vulgo que la contemplaba). Argumentaciones ambas, sobre todo esta segunda, de claro matiz humanista y muy alejadas, evidentemente, del contemporáneo antihumanismo animalista.

Sin embargo, y volviendo a lo que ahora nos interesa, la corrida moderna y las fiestas taurinas de los pueblos mantienen una estrecha vinculación, forman parte de un mismo mundo; el planeta de los toros, como certeramente se ha denominado desde hace décadas a la fiesta entre los aficionados<sup>1</sup>. Este universo cultural interrelaciona de manera tan directa ambos tipos de manifestaciones que difícilmente podría subsistir la corrida moderna si dejara de retroalimentarse del conglomerado festivo tradicional, que en realidad es su base social y su fundamento simbólico. Sin ese soporte popular y festivo, la corrida moderna puede llegar a convertirse (y actualmente quizá vaya camino de ello) en un espectáculo meramente circense y comercial, acabando por tanto devaluada en sus aspectos éticos y simbólicos.

<sup>1</sup> El término lo acuñó el crítico taurino Antonio DÍAZ-CANABATE en 1944, como cabecera de sus artículos en la revista *El Ruedo*.

En todo caso, hemos de recordar que ha sido el antropólogo Manuel Delgado Ruiz el que mejor ha estudiado<sup>2</sup> la estrecha relación entre ambos tipos de fenómenos culturales, el tradicional (los encierros y las fiestas taurinas de los pueblos) y el moderno (la corrida normativizada), recordándonos los intentos seculares de desactivar el primero (el popular) parasitando al segundo, como hizo el franquismo al prohibir todas las fiestas de toros que no fueran la corrida comercial mediante la Circular 32/1963 firmada por Manuel Fraga (y que dio lugar a diversos disturbios como los acaecidos en la localidad vallisoletana de Tordesillas, al prohibirse el antiquísimo y magnífico festejo del Toro de la Vega); intentos que, a lo largo del tiempo, siempre han buscado establecer de una vez por todas una tajante separación entre el “arte” de la corrida y el “mal gusto” y el “salvajismo” de los festejos populares. El problema es que de este modo, y mediante semejante segregación, se desactivan los componentes rituales y sagrados de la fiesta, en definitiva su soporte social<sup>3</sup>, promocionando, desde una perspectiva en principio elitista, los aspectos meramente espectaculares y profanos, con lo cual se corre el riesgo de dejar sin fundamento simbólico a lo que acabaría siendo un simple montaje comercial; un resto ininteligible. Nos interesa también señalar cómo, para este autor, los ritos taurinos (de tipo sacrificial) estarían, en su conjunto, asociados a la religiosidad católica tradicional y con frecuencia dependiendo del culto mariano; es decir constituirían un componente característico de eso que hemos denominado intrahistóricamente –en el sentido que daba Unamuno a este término<sup>4</sup>– un universo simbólico hispano o latino.

Por lo demás, cabe aquí aplicar un modelo de análisis muy parecido al que sugiere Bajtin respecto a la literatura o al teatro, en el sentido de que ambas manifestaciones estéticas, de tipo moderno-burgués, provienen de la cultura popular (más en concreto del Carnaval medieval), siendo Rabelais y Cervantes aquellos autores que, en el ámbito de literatura, mejor supieron realizar el trasvase desde un universo cultural al otro, desde el ámbito de lo público al de lo privado<sup>5</sup>. Por lo que respecta al teatro, ese trasvase puede analizarse desde una teoría de la representación<sup>6</sup>, a partir de la cual es posible constatar cómo se pasa de una disposición topológica de las representaciones carnavalescas que propicia una escena no clausurada, abierta y en continua movilidad, de límites imprecisos, con un escenario que ocupa toda la ciudad, sus calles y plazas, sin que exista una separación tajante entre actor o intérprete y espectador (Carnaval) a un escenario segregado en el interior de un local, con una separación bien establecida entre actor y espectador, instituyéndose así –desde Shakespeare hasta el moderno teatro a la italiana– una disposición perspectivista y centrada (equivalente al cambio operado en la mira-

<sup>2</sup> Manuel DELGADO RUIZ: *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Ed. Península, 1986.

<sup>3</sup> Manuel DELGADO RUIZ: “El toreo como arte o cómo se desactiva un rito”. *Taurología* n°1, 1989, pp. 32-38.

<sup>4</sup> Luis MARTÍN ARIAS: “Historia (de España) e intrahistoria (del sujeto): de Unamuno a Erice”. *Trama y Fondo* n°9, 2000, pp. 45-69.

<sup>5</sup> Mijail BAJTIN: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Editorial, 1998.

<sup>6</sup> Jesús GONZÁLEZ REQUE-NA: *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*. Ed. Cátedra, 1988.

da que propone la pintura desde el Renacimiento); un modelo escénico, el teatral, que huye de la excentricidad carnavalesca, al tiempo que, secretamente, se alimenta de sus temas y rituales.

Lo asombroso es que este esquema sea perfectamente aplicable a todas las prácticas culturales moderno-burguesas, incluyendo la última, el cine, que se nutre también en sus orígenes festivos del carnaval y de la fiesta, como demuestra ese modelo de transición que es el cinematógrafo de barraca de feria, sustentado en un primer modo de representación tan peculiar como es el que ofrecen las películas de Georges Méliès y sus imitadores<sup>7</sup>. Pues bien, algo parecido ocurre en el siglo XVIII con la corrida que, como espectáculo moderno e ilustrado que es –pese a la ceguera que padecieron en su momento las élites intelectuales españolas, que no supieron verlo así– vino a constituirse en el resultado final de la conversión sufrida por las fiestas populares carnavalescas (por cierto que esta íntima relación oculta, la que existe entre el carnaval hispano y los toros, la ha sabido plasmar muy bien un pintor contemporáneo, Manuel Alcorlo, con sus máscaras, destrozones y payasos participando estrafalariamente en festejos populares).

Así, desde la excentricidad topológica y escenográfica de los encierros y capeas, que ocupan todo el espacio público y la totalidad del tiempo social (durante los días de las fiestas, patronales y/o paganas, pues ambas forman parte de un mismo sistema, de una misma religiosidad popular), se pasó al espacio circular y segregado de la plaza y al tiempo estipulado y profano (comercial) de la corrida: la proverbial y precisa puntualidad taurina, en un país caracterizado por la manifiesta impuntualidad de su paisanaje, delata la importancia de este aspecto, aunque el “a las cinco en punto de la tarde” se refiere asimismo al puntilloso cumplimiento de un ritual, pues la corrida es también rito (se celebra, de igual modo, en el contexto de las fiestas patronales; salvo en Barcelona, único caso donde, al menos superficialmente, cabe hablar de corridas comerciales en sentido estricto).

Pero lo que, en definitiva, nos interesa resaltar ahora es cómo este cambio estructural fue acompañado por el tránsito, coetáneo y mucho más significativo, que transformó al tipo de interviniente en el encuentro con el toro, pues se pasó de la indistinción absoluta entre actor y espectador propia de los festejos tradicionales a una separación estricta de estas dos posiciones, que costó mucho instaurar de manera definitiva: a lo largo del XIX los alguacilillos (como representantes de la autoridad) se tenían que aplicar a fondo, realizando de verdad (y a veces con gran vio-

<sup>7</sup> Luis MARTÍN ARIAS: “Cinematógrafo y Carnaval”. *Tres al Cuarto* nº 5, 1999, pp. 23-27.

lencia) eso que hoy es sólo un simulacro, la función de despeje o despejo a caballo, y con sable, del albero antes del comienzo de la corrida, pues el público, que había corrido toros, se resistía a adoptar a partir de ese momento sólo un papel pasivo. El recuerdo del antiguo derecho a saltar la barrera escénica lo mantuvo vivo durante buena parte del siglo XX el llamado “espontáneo” que siempre gozó de la aquiescencia y el beneplácito del público, pese a interferir gravemente con el desarrollo normal de la lidia. Es más, aún hoy podemos encontrar ejemplos de cómo se sigue ejerciendo aquel ancestral derecho a participar: en Cuéllar (Segovia) al final de las corridas se suelta un toro que el público puede correr y recortar temerariamente, saltando a la plaza con total libertad.



En definitiva, ha existido en Occidente desde hace siglos un curioso y sumamente interesante punto de equilibrio, interconexión y conflicto entre dos formas de cultura, la popular o festiva, que remite a la totalidad de lo social, y la moderno-burguesa o estética, que remite a una experiencia más aislada y personal, pero que nace y se nutre de la anterior. Sin embargo este aparentemente extraño nexo, que concierne incluso, como ya hemos dicho, al cine, no ha sido todavía suficientemente pensado y analizado. Por eso, y en aras de una mayor profundización en el estudio de este sugerente vínculo, quizá haya que ir más allá de las propuestas de Bajtín, muy sesgadas por la taxativa separación que establecen, basada en una estrecha concepción marxista, entre cultura festiva como propia del “pueblo” o de las clases inferiores, y cultura institucional como eminentemente burguesa y propia de las clases dominantes. Por el contrario, para avanzar en el análisis de ese vínculo (no exento de conflictos y contradicciones, como ya hemos dicho) probablemente sea más productivo el empezar considerando a la cultura medieval premoderna como un sistema rito-fiesta, formado tanto por el conjunto de prácticas religiosas, rituales y artísticas de carácter cristiano, como por la totalidad de las transgresiones, organizadas y limitadas, de dichas prácticas y ritos; un binomio orden/transgresión y que se ejemplifica perfectamente en el sistema formado por la Cuaresma y el Carnaval, en el que ambos polos se retroalimentan mutuamente<sup>8</sup>. Y es que resulta indudable que en la pintura, en el teatro, en la literatura –y en los toros– está también presente esa otra influencia, proveniente de los sistemas simbólicos que acogían al arte cristiano medieval y a sus ritos: por ejemplo podemos señalar la evidente influencia de la misa a la romana en los toros, con sus ceremoniales sacrificiales y el protagonismo

<sup>8</sup> Luis MARTÍN ARIAS: “La teoría del texto y el porqué de la guerra”. *Trama y Fondo* nº6, 1999: 21-49.

otorgado al torero, que si bien tiene mucho de actor, también lo tiene en no menor medida de sacerdote que oficia un rito.

En resumen, pensamos que es peligroso intentar cegar las fuentes que alimentan, en un sentido antropológico, profundo, a la corrida; siendo por tanto necesario establecer la existencia de un vínculo simbólico entre ésta y el universo popular y festivo, constituyendo todo ello, en su conjunto, lo que podemos denominar una “tauromaquia”. A partir de aquí, y una vez precisado este trasfondo antropológico, es posible intentar la aproximación, desde el ámbito de la filosofía, a una ética taurina o tauroética, como ha propuesto Fernando Savater, primero centrando adecuadamente el debate sobre los supuestos “derechos” animales, al precisar que “todo derecho no es más que la institucionalización de la disposición a ponerse en el lugar del otro y respetar en él lo que en uno mismo cada cual quisiera ver respetado”, señalando al hilo de esta reflexión cómo “los toros no son barbarie más que para quienes creen que todo progreso civilizado implica intolerancia radical ante cualquier dolor en lugar de exigencia de sentido ante el sufrimiento. Ese sentido que proviene de la radicalización de lo humano y de la búsqueda de la posibilidad que intensifica la experiencia en lugar de embotarla o anestesiarla”; aunque por desgracia finalmente Savater cae, él también, en el mismo error de tantos otros al discernir “entre la fiesta de los toros tal como debe ser (es decir moralizada) y el linchamiento de algún bóvido por una turba desconsiderada”<sup>9</sup>. Insistimos, hay un sentido, por mucho que a Savater se le escape, también en esos actos culturales premodernos, del que se nutre, precisamente, el sentido de lo estético en la corrida.

<sup>9</sup> Fernando SAVATER: “Aproximación a la Tauroética”. *Taurología* nº5, 1990, pp. 63 y 65.

Es curioso que hayan tenido que ser pensadores franceses los que supieran ver ese sentido oculto e íntimo de la tauromaquia, presente tanto en la corrida como, de otra manera quizá, en los festejos populares, fundamentando de este modo tanto la ética como la estética de la fiesta. En primer lugar, hay que citar a Michel Leiris, que estableció la relación entre tauromaquia y esa experiencia esencial para el sujeto, para el ser humano, que es el sexo; para encontrar desde ahí un camino hacia la ética. Así, para Leiris “los espectadores de las corridas se conciben menos como unos *voyeurs* que como los íntimos partícipes del juego erótico” de tal modo que en la tauromaquia se percibiría esa sensación vertiginosa de unión innatural entre lo perfecto y lo imperfecto, entre el bien y el mal; la lucha entre el arcángel luminoso con el ángel de tinieblas. En resumen, en las primeras décadas del pasado siglo XX los toros atrajeron a moralistas franceses como Leiris, el cual con el tiempo pasa de una fascinación estética a dar, a partir de la tauromaquia, lecciones de ética: en *La literatura considerada como una tauromaquia* postula cómo el escritor

debe intentar colocarse a cada instante en un terreno comprometido –en términos taurinos–, ya que para Leiris los toros son, nada más y nada menos que, el arquetipo de la cultura de Occidente<sup>10</sup>.

### De Leiris a Bataille: el erotismo y la muerte

En el prólogo a su obra fundamental, *El erotismo*, editada en 1957, George Bataille manifiesta su creencia en que “el hombre puede *superar* lo que le horroriza, puede mirarlo cara a cara”. El término “superar” (en cursiva) sugiere significados que se mueven quizá en un campo semántico en el que podríamos incluir conceptos como el de “sublimación”, si lo enfocamos en relación con el psiquismo personal (y con esa experiencia sexual que señalaba Leiris), o el de “catarsis”, si lo que consideramos son ciertas prácticas culturales que tienen que ver con lo que podríamos denominar experiencia estética.

En cualquier caso, Bataille dice buscar con su obra la unidad del espíritu humano en todas sus manifestaciones, visión de conjunto que abarcaría a las aparentemente más contradictorias (las que tienen que ver con la vida y con la muerte; los arrebatos religiosos y los de la vida erótica...); señalando al tiempo la existencia de un texto que le precede en su esfuerzo y que para él es esencial: *Miroir de la tauromachie (Espejo de tauromaquia)* de Michel Leiris, autor a quien dedica Bataille, precisamente, su libro *El erotismo*.

En efecto, en *Miroir de la tauromachie*, obra esencial para una fundamentación antropológica y estética de la fiesta de los toros, desarrolla Leiris su tesis del toreo como «coincidentia oppositorum», que en su vertiente erótica viene a ejemplificar la “fusión completa”, la “comunidad total de dos seres” que se asemeja al concepto de erotismo de Bataille en tanto que supone ser “la sustitución del aislamiento y discontinuidad del ser por un sentimiento de continuidad profundo”, de tal modo que “Leiris reitera en varios momentos la imagen de «carrefour» o intersección para enfatizar la geometrización taurina del erotismo (...). En la plaza lo que cuenta, lo que es, es ante todo ese instante tremendo y conmovedor en que el torero y la bestia –el Yo y el Otro– se cruzan sin tocarse”<sup>11</sup>. Y es que, señala Leiris en su *Miroir de la tauromachie*: “Después de tantos roces cada vez más punzantes, la pareja se separa, siendo extraños el uno al otro. Entonces estalla la ovación del público y corona el conjunto, tal como la distensión del goce; y desde luego uno se sentiría autorizado a hablar, tanto en el sentido lícito como en el más trivial de la palabra, de la ovación como una descarga –bajada del potencial nervioso–

10 François ZUMBIEHL: “Tauromaquia a la francesa (Eros casi sin Thanatos)”. *Taurología* nº1, 1989: 5-12.

11 Manuel DELGADO RUIZ: “La Tauromaquia de Leiris hecha carne entre nosotros”. *Taurología* nº5, 1991: 25-32.

similar a la caída de la fiebre; al mismo tiempo que eyaculación, cuyo esperma son los bravos”.

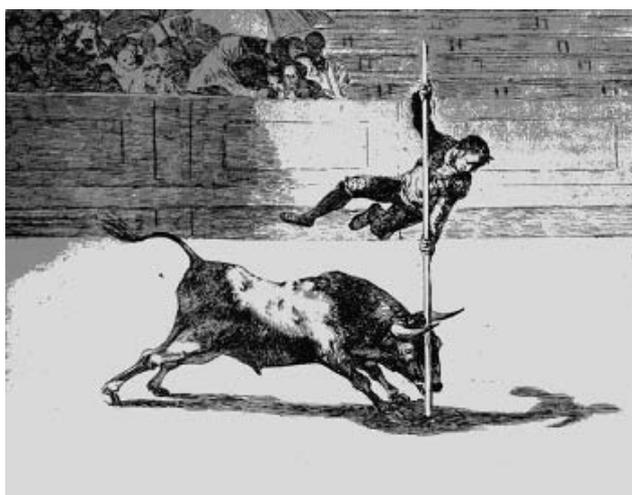
Tauromaquia y erotismo. Para Bataille, este último es “la aprobación de la vida hasta en la muerte”, siendo el sentido fundamental de la reproducción la clave del erotismo, pues “la reproducción pone en juego seres discontinuos”; tan discontinuos, habría que añadir, como pueden ser, en la escena tauromáquica, el hombre y el toro: “entre un ser y otro hay un abismo, hay una discontinuidad”. Y es que, si bien “somos seres discontinuos, individuos que morimos aisladamente en una aventura ininteligible”, al tener “la nostalgia de la continuidad perdida” el erotismo ejercería en nosotros una función “sagrada” ya que puede sustituir el aislamiento del ser, su discontinuidad, “por un sentimiento de continuidad profunda”, mediante la plena confusión de dos seres. Por otra parte, la muerte y la reproducción tienen en común la violencia de la que ambas participan, que no es otra que la violencia de la naturaleza “considerada como un derroche de energía viva y como una orgía del aniquilamiento”, por lo cual “ya no podemos encontrar diferencia alguna entre la muerte y la sexualidad. La sexualidad y la muerte no son más que los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la multitud inagotable de los seres, pues una y otra tienen el sentido del despilfarro ilimitado al que procede la naturaleza en contra del deseo de durar que es propio de cada ser”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Georges BATAILLE: *El erotismo*. Tusquets Editores. Barcelona, 1988 (5ª ed.). Todas las citas de Bataille que se hacen en este artículo se refieren a esta obra, a la cual pertenecen por supuesto las frases entrecuilladas.

El campo de erotismo es, por tanto, el de la violencia, el de la violación, en el que el participante femenino aparece como víctima y el masculino como sacrificador. Es relativamente fácil encontrar equivalencias en la lidia de este erotismo de los cuerpos, aunque habría que subrayar el sorprendente intercambio de posiciones que se opera en su transcurso: al comienzo el torero aparece como femenino, frente a la masculinidad exuberante del toro, mientras que en las suertes finales estos papeles se intercambian completamente. En efecto, en el paseíllo el torero, con sus medias de seda y su traje de luces lleno de adornos, bordados y lentejuelas (en realidad tiene el muy significativo nombre de “vestido” de torear) se nos ofrece envuelto en un capote lujosamente engalanado con florituras (un capote que se lía, según el modo clásico hoy lamentablemente en desuso, cubriendo su cintura y, por tanto, su sexo) y adornado con la montera, con sus dos moños laterales. Después, en los primeros lances, tenderá a envolverse en el capote, el cual a veces, en sus movimientos en torno a la figura humana, se asemeja a los pétalos de una flor; por ejemplo en la chicuelina, en la media verónica y en otros lances de galleo y requiebro, tan femeninos, en los que la embestida ciega y pulsional del toro queda burlada, después de haber sido excitada mediante contoneos

y otros gestos abiertamente seductores. Tampoco hay que olvidar que el pase esencial de capa es la verónica, que remite a una figura femenina ejemplar de la iconografía cristiana. Por el contrario, al salir el toro al albero penetra con violencia el espacio, dominando con su ímpetu el ruedo, al tiempo que intenta también penetrar, con sus pitones, el cuerpo feminizado del torero, que le seduce y le engaña, posponiendo, con sus esquivos movimientos de cintura en el último momento y ayudado por esa falda que es la capa, el prometido encuentro.

En el tercio final la cosa cambia, el torero se desmontera, se arma de muleta y espada y muestra ostentosamente, en sus posturas de cite y conducción de la embestida, el bulto que el traje permite observar, como signo de su masculinidad. Y es por allí por donde debe hacer pasar, muy cerca, al toro, mandando, mandándole con su dominio y toreando hondo, con ligazón, lo cual conduce (cuando se hace bien, claro) a una asombrosa quietud en el movimiento conjunto, a un acoplamiento



que anuncia el inminente encuentro, real, de los cuerpos. Porque el toro ahora cada vez está más dominado y parado, adoptando una postura femenina, de pasividad que llega a ser absoluta en el momento de la verdad, cuando se realiza la suerte suprema y el torero, totalmente masculino ya, atraviesa con su estoque esa llaga sangrante que se ha ido abriendo en el cuerpo del toro. Volviendo a Bataille: “el amante no disgrega menos a la mujer amada que el sacrificador sangriento al hombre o al animal inmolado. La mujer en las manos de aquel que la asalta está desposeída de su ser. Pierde, con su pudor, esa firme barrera que, separándola del otro, la hacía impenetrable; bruscamente se abre a la violencia del juego sexual desencadenado en los órganos de la reproducción, se abre a la violencia impersonal que la desborda desde fuera”. La violencia sexual abre una llaga, pues lo que el acto de amor y el sacrificio revelan es la carne.

Erotismo de los cuerpos y sacrificio de un animal (pasemos ahora por alto el hecho, tan sorprendente, de que Bataille lo equipare al de un hombre) tienen en común que ambos pertenecen al ámbito de “lo sagrado”, pues si la muerte precipita al ser discontinuo en la continuidad del ser, el sacrificio es una muerte controlada y programada, en cuyo trascurso “la víctima muere y entonces los asistentes participan de un elemento que

su muerte revela: lo sagrado” que es “la continuidad del ser revelada a los que fijan su atención en un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo. Sólo una muerte espectacular es susceptible de revelar esa continuidad del ser, a la cual se rindió la víctima”.

Al mundo de lo sagrado, que es el de la violencia, el exceso y el derroche, pertenecen también la religión y la fiesta. Por oposición a él está el mundo del trabajo y de la razón (mundo profano): el trabajo y la razón son la base de la vida humana, en la que sin embargo siempre subsiste un fondo de violencia, pero el problema estriba en que ese mundo profano del trabajo tiende a excluir a la violencia, que asusta y a la vez fascina. Bataille nos propone situarnos ante el horror al cadáver que, inmóvil, participa de la violencia que lo ha fulminado; de ese horror del que nada se quiere saber en el ámbito de lo profano, se hace cargo la fiesta de los toros a la que se ataca, precisamente por eso, desde un mundo del trabajo y de la razón cada vez más hipertrofiado entre nosotros, en nuestras sociedades posmodernas.

### **La transgresión en la religión y en la fiesta**

Según Bataille, el mundo profano (que es tanto como decir la realidad social) lo crea el hombre a partir de la instauración de prohibiciones (interdictos) que hacen posible el trabajo, la acumulación y la producción; mientras que el mundo sagrado es aquel que se abre a transgresiones limitadas de esas prohibiciones: es el mundo de la fiesta, de la inversión de los valores, de la dilapidación y del gasto, siendo la religión la que rige esencialmente dicha transgresión de los interdictos, ya que tanto la vivencia profunda del erotismo como de la religión requiere “una experiencia personal, igual y contradictoria, del interdicto y de la transgresión”.

Curioso e interesante concepto de “religión” el de Bataille, estrechamente ligado al de “transgresión”; si bien conviene aclarar antes de nada que para él hay que distinguir entre “vuelta a la naturaleza” (como pérdida de lo humano y regresión a un estadio animal) y “transgresión” ya que esta “levanta el interdicto sin suprimirlo”, de tal modo que esta complicidad de la ley y de la violación de la ley, concilia lo inconciliable. Si para Bataille las prohibiciones ligadas a la muerte y a la reproducción (es decir, al sexo) forman un complejo indivisible, las transgresiones de esas prohibiciones participan también de ese sistema común, y paradójico, que es el par oposicional “prohibición (interdicto)/transgresión de dicha prohibición”: es más, por lo que respecta al erotismo de los cuerpos, es el

interdicto el que crea al deseo. En conclusión, no hay interdicto que no pueda ser transgredido; incluso el interdicto está ahí para ser violado: la transgresión organizada forma, con el interdicto, un conjunto que define la vida social. Y es que la transgresión excede sin destruirlo a un mundo profano, del que ella es el complemento, abre un acceso al más allá de los límites pero preserva esos límites.

Pero, ¿cuál es el límite de dicha “transgresión organizada”? El ejemplo de la fiesta, concepto que Bataille toma de Roger Caillois, es bastante claro en este sentido, pero no ocurre lo mismo con el de la guerra, que para Bataille es también una transgresión organizada, en este caso del interdicto universal del asesinato. Es el mismo problema que plantea el sacrificio, cuando este supone la inmolación de un ser humano. Ya hemos señalado en otra ocasión las dificultades teóricas (y éticas) que se suscitan al equiparar sin más a la fiesta con la guerra<sup>7</sup>. Estamos de acuerdo con Bataille cuando dice que la transgresión ilimitada es inconcebible, pero en total desacuerdo cuando concluye por ello que “el retorno a la animalidad, el olvido definitivo de los límites, es inconcebible en la guerra”. Eso puede valer, quizá, para el concepto de guerra en las sociedades primitivas, sin Estado, pero no para la guerra moderna, aunque el propio Bataille reconoce que “la misma guerra primitiva es poco defendible: desde el comienzo, llevaba implícita en sus desarrollos inevitables, anunciaba a la guerra moderna”. Y es que “puede suceder que la violencia de alguna manera desborde al interdicto”, pues una vez desencadenado el furor da libre curso a su desenfreno, de tal modo que “el desencadenamiento global del deseo de matar, que es la guerra, excede en su conjunto del terreno de la religión”.

En resumen, la guerra plantea un serio problema al concepto de transgresión en Bataille, pues desvela la imposibilidad de dominio absoluto sobre lo real que el hombre padece, ya que lo real de la muerte y de la destrucción llega a tener finalmente un alcance ilimitado, allí donde, por causa de la guerra, los frenos sociales se desatan. Es la pulsión de muerte (y no “el deseo de matar”) lo que en la guerra escapa a todo control, a todo sistema, siendo posible pensar, hoy por hoy, incluso en la autoliquidación total de la especie humana. Mientras tanto tenemos el ejemplo, tan peculiar de nuestras sociedades actuales, de una creciente violencia anómica e insensata, sin sentido transgresor alguno<sup>8</sup>.

¿Y el sacrificio? Para Bataille es el acto religioso por excelencia, hasta tal punto que sobre este supuesto basa su crítica al cristianismo, según él “la menos religiosa” de las religiones pues los cristianos no conocieron otro sacrificio que el simbólico: en el cristianismo la piedad se alejó de

una voluntad de acceder al secreto del ser por la violencia. La principal dificultad reside, según Bataille, en la repugnancia que el cristianismo siente en general por la transgresión de la ley: “el desconocimiento de la santidad de la transgresión es para el cristianismo un fundamento”. Si la religiosidad cristiana se opuso al espíritu de transgresión, en el estado pagano de la religión, por el contrario, la transgresión fundamentaba lo sagrado, de tal modo que el conjunto de la esfera sagrada se componía de lo puro y de lo impuro. Sin embargo, insiste Bataille, el cristianismo remite lo sagrado impuro al mundo profano, produciéndose la confusión

entre lo sagrado impuro (el erotismo) y lo profano. Se da así en el cristianismo una “estructura religiosa invertida”, de la que está excluida lo sagrado negro, el diablo, lo dionisiaco; pues el terreno de lo sagrado se reduce al del Dios del Bien: mediante este acuerdo entre el bien y lo sagrado, el mal es la transgresión condenada.



Consecuencia de este desmoronamiento cristiano del erotismo es lo que Bataille llama la baja prostitución: en un mundo anterior o exterior al cristianismo la religión podía regular la prostitución (“prostitución sagrada”) al igual que otras formas de transgresión, como la orgía ritual. La baja prostitución es pasar de la transgresión a la

indiferencia que pone en el mismo plano a lo profano y a lo más sagrado, es el desmoronamiento. Ahora bien, aceptado todo lo que sugiere este concepto, tan válido, de la baja prostitución como la degeneración del erotismo por el dinero, por el comercio, conviene señalar que, para nosotros, Bataille confunde el cristianismo con las instituciones religiosas cristianas (con las iglesias y sus morales, sobre todo las calvinistas/luteranas) y en definitiva con la Modernidad misma. En efecto, el protestantismo, como elemento esencial en el desarrollo de la sociedad capitalista<sup>13</sup>, supone ser un intento de religión profana, que crea un mundo en el que el trabajo, la razón y el dinero lo parasitan todo. En los EE.UU. se ha creado un tipo de religiosidad-profana muy elaborada, que regula las prohibiciones (que como dice Bataille, siempre son irracionales aunque sean el fundamento de lo racional) mediante un sistema moral que excluye por completo el ámbito de lo sagrado, desmoronado en su totalidad hacia el submundo del pecado y el mal. La baja prostitución es, por tanto, una metáfora de la actual sociedad posmoderna occidental en su conjunto, que ha pretendido atrapar en sus redes comerciales y financieras al exceso y al consumo, al gasto y el dispendio, desprendiéndolo del mundo de la fiesta y la transgresión.

<sup>13</sup> Max WEBER: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Península, 1995 (14ª ed.).

“El cristianismo” (para nosotros, precisamos de nuevo, la modernidad protestante y capitalista o la actual iglesia católica, totalmente protestantizada en este sentido) “elaboró un mundo sagrado del que excluyó los aspectos horribles e impuros. Por su parte, la baja prostitución había creado el mundo profano complementario, en el que, en el desmoronamiento, lo inmundo se hace indiferente y donde la clara limpieza del mundo del trabajo queda excluida”. Si para Bataille, y por contraposición a la transgresión, que es totalmente reivindicable, el desmoronamiento, propio de un mundo degradado, es indefendible; el problema estriba finalmente en que entonces, en ese mundo degradado y desmoronado en el que el erotismo y la fiesta desaparecen, sólo queda una violencia insensata.

Como muestra valga un botón: el pasado año en Francia se han producido 177.000 arrestos de adolescentes y se han quemado 18.000 coches, sobre todo en las noches de los fines de semana y las épocas de vacaciones (como la Navidad), tiempo, antaño, de la fiesta. Según cuenta la crónica periodística, el fenómeno es muy grave en la región de París, pero se extiende a lugares tan distantes entre sí como Estrasburgo, Lyon o Nantes. “Uno de nuestros grandes problemas es la cantidad de trenes atacados”, confiesa Louis Gallois, presidente de la Sociedad Nacional de Ferrocarriles (SNCF), la poderosa empresa pública que mueve 4.000 convoyes diarios, convencido de que “esa violencia es el problema de Francia”. En el país vecino es un hecho admitido que la violencia de baja intensidad procede de los adolescentes. Robos con violencia, destrucciones de bienes, golpes y heridas, agresiones sexuales no dejan de crecer. Un reciente estudio sociológico publicado por *Le Monde* muestra que, a partir de pequeñas violencias repetidas muchas veces, el sistema de la “ley del más fuerte”, omnipresente entre los adolescentes, conduce a una especie de “opresión cotidiana” de unos jóvenes sobre otros. Resueltamente, Jacques Chirac y Jean Pierre Chevènement quieren restablecer los centros de encierro para menores, una institución abandonada en 1979. El socialista Lionel Jospin se ha visto obligado a incluir en su programa los centros cerrados para jóvenes reincidentes<sup>14</sup>. Represión en lugar de transgresión.

### Apostilla final

Volviendo a la lectura crítica de Bataille, conviene señalar que al meter toda la religiosidad de Occidente en el mismo saco del cristianismo institucional deja de lado esos sistemas de gran valor antropológico,

<sup>14</sup> Joaquín PRIETO: “La delincuencia obsesiona a Francia”. Diario *El País*, 3 de abril de 2002.

como el de la Cuaresma-Carnaval, que son manifestaciones de una religiosidad cristiana popular que se hace cargo de lo sagrado en su conjunto; o el modelo que nos ofrece la propia Tauromaquia, como ejemplo del límite donde debe quedarse la transgresión: en el daño y la muerte del otro del ser humano. Por supuesto que este concepto de otro universal como límite es totalmente cristiano (y kantiano) y ha de ser reivindicado como lo mejor de una Modernidad que debería poder convivir con la fiesta y lo sagrado. La Tauromaquia, insistimos, es ejemplo de que esa convivencia es posible; pero sobre todo nos ofrece una muestra inmejorable de cómo es factible metaforizar, simbolizar, el sacrificio, desplazando la escenificación de una muerte transgresora hacia un animal, un ser no humano, con lo cual conecta perfectamente con el cristianismo, con el que forma parte, en su versión católica, latina y popular, de un mismo universo simbólico.

15 Resultaría muy apropiado en este sentido completar la lectura de Bataille con la de dos textos de René GIRARD: *La violencia y lo sagrado* (Anagrama, 1998) y *El chivo expiatorio* (Anagrama, 1986).

16 Reproducimos aquí esta anécdota que refiere Fernando SAVATER (en "Georges Bataille", catálogo editado por el Centro Cultural del Conde Duque, Madrid, 1992, p. 32) por lo significativa (y terrible) que puede llegar a ser: "¿Quién es Bataille? (...) ¿El fundador del Colegio de Sociología con Roger Caillois y Michel Leiris, donde su estudio sobre lo sagrado y el deseo de reincorporarlo con fuerza a la vida moderna les hizo plantearse seriamente la necesidad de realizar un sacrificio humano en París, proyecto aplazado por falta de víctima idónea?".

Ahí radica el valor antropológico y ético del cristianismo<sup>15</sup>, y de la tauromaquia: en lo simbólico del sacrificio, aunque Bataille con su reivindicación de un cierto neopaganismo no sepa verlo<sup>16</sup>. Incluso aunque reconozca, en *El erotismo*, que "en el cristianismo y en el budismo, el éxtasis está fundado en la superación del horror". No podemos evitar morir, no podemos evitar salir de los límites que son una misma cosa, la cuestión está en hacerlo de una forma organizada y limitada: la Tauromaquia nos ofrece un ejemplo magnífico de que es posible hacerlo, superando el horror mediante lo simbólico.