

Tauromaquias: Sacrifício e Sangue na Europa Contemporânea Do fascínio à interpretação duma Forma Cultural

José Rodrigues dos Santos¹

Resumo

As práticas tauromáquicas em geral e a corrida de touros de estirpe andaluza em particular têm exercido um intenso interesse por parte dos antropólogos, não só em virtude do seu carácter de excepção cultural no espaço europeu – uma Europa do Sul taurina em contraste com as Europas do Norte e de Leste sem essa tradição, como pela presença do sangue e da morte pública dum animal num mundo em que esses dois elementos sensoriais foram sistematicamente censurados. Os estudos que vieram à luz no último meio-século, ao sublinhar facetas distintas desses rituais, ao propôr interpretações diferentes e por vezes incompatíveis, demonstraram a sua extraordinária polissemia. O autor examina algumas das principais teses antropológicas e tenta responder à pergunta central: o ritual tauromáquico andaluz que exige a morte do touro na arena corresponde a um sacrifício em sentido estrito, ou ilustra outro tipo de manifestações culturais?

Abstract

Taurine practices, and those of Andaluzian descent in particular have exerted on Anthropologists an amazing attraction. One reason for this may be found in its character as a cultural exception in the European cultural space – a taurine Southern Europe contrasting with a Northern and Eastern Europe which don't have such traditions. But it is certainly the presence of blood and of the public death of an animal, in a cultural context from which these events have been banned, that makes the bullfighting traditions a special study case. During the last half-century number of studies appeared, underlining different facets and proposing distinct, often incompatible, anthropological interpretations of these rituals, evidencing their high degree of polyssemy. The author reviews some of the most important theses and suggests an answer to the central question: is the Andaluzian bullfighting ritual, requiring the bull's death in the arena, a sacrifice in the strict sense of the concept, or does it correspond to another kind of cultural items?

Palavras-chave: Corrida de touros ; Touro ; Ritual ; Sacrifício ; Combate ; Masculinidade ; Andaluzia ; Espanha;
Key words: Bull ; Bullfighting ; Ritual ; Sacrifice ; Masculinity ; Spain ;

Introdução: O lugar do sacrifício

A Etnologia construiu-se a partir do choque sentido pelos Europeus no contacto com as culturas extra-europeias, e ficou marcada por uma visão etnocêntrica cuja crítica apenas surgiu tardiamente. A “estranheza” dos Outros não era apenas a constatação das diferenças, já que o contexto em que os contactos com as culturas não europeias se desenvolveram foi o da dominação militar, política e cultural colonial das metrópoles sobre os povos fora da Europa. O tema do sacrifício, que Hubert e Mauss tinham sistematizado desde os últimos anos do século XIX, parecia confirmar a diferença

¹ Antropólogo, Investigador no Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades (CIDEHUS), Universidade de Évora; Professor Associado com Agregação, (Jubilado), Academia Militar, Lisboa.

global entre civilização europeia e civilizações outras, nomeadamente as que não dispunham de arquivos escritos (ou de menor importância), diferença de que Jack Goody fez, mais tarde, o “great divide” – a “grande divisão”(Goody 1979; Goody 1986). Entre os traços culturais mais evidentemente distintivos entre “Eles” e “Nós”, encontra-se, sem dúvida por causa do carácter sangrento que assumia em certas circunstâncias, o sacrifício. Com efeito, o sacrifício parecia, na sistematização de Hubert e Mauss, um tipo de factos culturais próprios de culturas “primitivas”, ou de civilizações antigas, perdidas no tempo: tempos bíblicos, tempos milenares dos Vedas, antiguidade clássica greco-romana, etc. Práticas antigas e desaparecidas no Ocidente, os sacrifícios eram observáveis pelo antropólogo – no presente - num sem-número de sociedades africanas, asiáticas, australianas, americanas.

Entretanto, na segunda metade do século XX, sob a pressão da contestação do sistema colonial e das independências, a Etnologia voltou a dedicar uma maior atenção às culturas de que eram originários os etnólogos. Um dos factos culturais sobre os quais se manifestou um novo interesse foram as tauromaquias: jogos e/ou combates com touros e sacrifícios de touros. Este domínio revelou-se não apenas vasto e variado, como também chocante para uma certa ideia que a Europa fazia dela própria, já que assumia aspectos violentos e sangrentos. Em suma, a Etnologia da Europa era confrontada com práticas que pareciam, na representação etnocêntrica dominante, reservadas aos “selvagens”². Como veremos, as vozes críticas que combatiam essas práticas não hesitavam em qualificá-las de “bárbaras”, ou seja “selvagens” e “primitivas”: impróprias de “civilizados”. O que tentaremos mostrar neste texto é que um olhar crítico sobre as culturas europeias, assumindo que certas práticas “violentas” e sangrentas fazem parte da cultura “normal”, da cultura comum de sociedades europeias inteiras, revelam a universalidade de traços culturais que, não sendo exclusivos de culturas estranhas, exigem que se adopte na sua análise uma postura antropológica “simétrica” (Latour 2006) 1991): neste caso, tratar os sacrifícios europeus com as mesmas ferramentas conceptuais utilizadas no estudo de outras culturas.

As tauromaquias tornam-se por consequência um objecto privilegiado para pôr à prova as teorias gerais do sacrifício e do lugar do sacrifício na economia simbólica das sociedades, ao considerar que tão “primitivos” são uns (europeus) como os outros (os não-europeus), - e porventura com maior razão, nem uns nem outros: apenas variantes dum fundo antropológico comum que importa elucidar. É nesta óptica “simétrica” que estudaremos as interpretações que foram sucessivamente propostas para os rituais taurinos, concentrando-nos, por motivo de brevidade, numa única forma, a “corrida de touros andaluza” ou “espanhola”.

Do cisma ao fascínio

Começamos pelo fim: o que justifica hoje mais do que nunca a atenção com que os antropólogos estudam a tauromaquia de matriz andaluza – que se tornou a “corrida de touros espanhola” mercê da sua difusão em toda a Península Ibérica, no Sul da França e nas Américas – é o extraordinário fascínio que ao longo dos séculos tem suscitado e

² Um aspecto que mereceria uma análise atenta é o da relação existente entre os estudiosos e os seus objectos, na pré-história da etnologia na Europa. A diferença cultural leva, por exemplo em França desde o século XVIII os “antiquaires” (“antiquários”, estudiosos das “coisas antigas”) a dedicar-se às culturas populares, maioritariamente rurais, do seu próprio país, pensando encontrar nessas populações o equivalente dos “selvagens” das regiões colonizadas. A distância cultural era, com toda a evidência, uma diferença social: as classes dominantes estudavam os costumes (por vezes “escandalosos”) do povo como se pertencessem a povos diferentes e segundo um esquema homólogo do esquema colonial. As tauromaquias populares surgem pois, aos olhos das elites ilustradas como “pagãs”, “bárbaras”, “arcaicas”.

suscita, tanto junto dos que a defendem como parte inalienável das culturas que a incluem, enquanto ritual de profundo significado humano, como junto dos que a combatem considerando-o arcaísmo brutal e “barbárie” insuportável (Guillaume-Alonso 1999); (Duviols 2003)

Com efeito, o fascínio que essa tauromaquia exerce atinge os mais diversos meios sociais, círculos, actores, desde as sociedades rurais às urbanas, desde os meios populares modestos aos meios burgueses e intelectuais. Manuel Delgado Ruiz (Delgado 2014) evoca uma “estúpida guerra civil” que opõe em Espanha os proibicionistas aos defensores das corridas. A contenda pode não ser tão “estúpida” como parece nas suas manifestações actuais. Em Espanha, pelo que a documentação histórica disponível indica, tão antiga quanto as tauromaquias. Uma oposição radical entre dois pontos de vista que se mantém ao longo dos séculos, quase inalterada no essencial, não pode ser simplesmente resultado da imbecilidade de uns ou de outros, ou de ambos os campos. Os termos em que a oposição se formula, por mais curioso que o facto pareça, são eles próprios, desde que existe memória escrita, análogos aos que esgrimem os actuais “contendores”. Garcia-Baquero (García-Baquero González 1997), referindo-se à contenda setecentista, retoma a avaliação de Tierno Galván, para quem, no que concerne à tauromaquia, “la única actitud plena de sentido se vincula al sí o al no, a la total aceptación o al completo repudio» (Tierno Galván, 1988: 20)”, porque a defesa e a rejeição assentam em “concepções do mundo” absolutamente incompatíveis. Levar a sério o seu estabelecimento, as suas variações no tempo e no espaço, será, mas num âmbito que não pode ser o deste texto, o reconhecimento que algo de importante se joga, no plano antropológico, no seio das sociedades e das culturas que conhecem as tauromaquias.

Tomamos a antiguidade e a intensidade da querela como indicadores da importância societal do facto tauromáquico, entre o extraordinário apego que manifesta uma larga parte e a hostilidade radical de outra parte dos cidadãos nas nações em que se praticam corridas de tipo andaluz - “a corrida à espanhola”. E vemos aí uma justificação, entre outras, da atenção que tal conjunto cultural tem merecido, independentemente da opinião que o antropólogo possa formar quanto aos factos e da posição que entenda adoptar na “estúpida guerra civil” que divide os Espanhóis, e não só, porque ela divide todas as sociedades onde a corrida andaluza (com touros de morte) é praticada. Ao interesse social das questões suscitadas pelas corridas de touros, acresce um interesse propriamente científico. Um interesse histórico, antes de mais, visto que a sociedade no seio da qual emerge a corrida andaluza é uma sociedade onde o arquivo escrito existe, é abundante e preciso e impõe ao estudioso um trabalho do mais clássico tipo historiográfico e permite reconstituir o processo da sua formação. Um interesse antropológico também, porque a leitura e a interpretação dos arquivos exige um trabalho interpretativo que confronte a documentação do passado com a memória oral e a etnografia das práticas e das representações do presente.

O que o arquivo justamente permitiu, foi que os historiadores documentassem, não uma “origem”, mas o *processo* de elaboração da corrida de touros andaluza, inserida no seu contexto social, cultural (nomeadamente religioso), político, económico, ecológico. Processo que também não abordaremos neste trabalho, e sobre o qual teremos que nos debruçar noutra contexto.

Proponho-me sim, no presente trabalho, dar uma visão abrangente de algumas das perspectivas antropológicas sobre a corrida andaluza, ainda que tenha que dar de cada uma delas apenas um rápido esboço, e só de algumas, porque os fenómenos tauromáquicos em geral e a corrida andaluza em particular suscitaram um número incalculável de descrições, de análises e de interpretações.

1. Um caleidoscópio antropológico

Os estudos que, se não inauguraram a abordagem antropológica contemporânea sobre a corrida de touros de modelo andaluz, pelo menos lhe deram um novo rumo, foram sem qualquer dúvida os de Julian Pitt-Rivers. O antropólogo britânico, depois de publicar o estudo sobre uma aldeia da serra andaluza que rapidamente se tornou um clássico, interessou-se pelas festas de touros, tanto nas suas formas populares como na forma da corrida andaluza com touros de morte, que se tinha tornado, no decurso dos dois séculos anteriores, a “corrida de touros à espanhola”.

Excelente conhecedor da cultura andaluza e espanhola em geral mercê dum contacto de décadas com o terreno, Pitt-Rivers desenvolve a tese sacrificial, que centra a análise dos significados da corrida andaluza e em especial na morte do touro enquanto sacrifício. Para Pitt-Rivers a corrida de touros é um ritual que, sendo polissémico, se ordena em redor dum núcleo principal: o processo através do qual o homem – toureiro se apodera do poder genésico “selvagem” do touro, mediante o combate na arena. O toureiro e o touro são vistos como figuras cujo valor simbólico se altera e se inverte durante a lide. “Así, el valor simbólico del torero sufre dos transformaciones primero, sacerdote-sacrificador con su capote de casulla- paseo; luego, hermosa mujer en la primera suerte; al final, termina siendo sobresaliente varón, hombre transformado en toro. En cuanto a éste recorre un trayecto simétrico e inverso. Al entrar en el ruedo es un monstruo todopoderoso, expresión de la agresividad del macho y símbolo, desde el Neolítico en el Mediterráneo, de la fecundidad, del poder generador.” Quanto ao touro, a lide transforma-o em figura feminina que, ao tornar-se vítima sacrificial, será simbolicamente violada pelo homem, que pelo mesmo gesto transgride o tabu do sangue menstrual.

“La humillación del toro termina con su violación. Sus cuernos ya no le protegen, ni siquiera en el enfrentamiento directo. El acero, aún más fino que el pene de un bovino, le penetra en el lugar previsto, esa vagina que le ha abierto el picador sobre el *mons veneris* de su lomo. ¡Violación del toro! Pero también violación del tabú, el que inspiró el miedo de los hombres ante la sexualidad femenina: ¡esa vagina-herida está ensangrentada!” (Itálicos originais).

A troca de propriedades sexuais entre o homem e o touro que se joga nesse embate permite ao Homem investir a sua fraqueza, as suas frustrações, os seus medos, no touro-vítima que os levará para o reino da morte.

Pitt-Rivers resume: “He aquí el sentido del rito: a través de la representación de un intercambio de sexo entre el torero y el toro y la inmolación de este último, que transmite su capacidad de engendrar al vencedor, se efectúa un trasvase entre la Humanidad y la Naturaleza: los hombres sacrifican el toro y reciben a cambio la capacidad sexual de aquél”. ((Pitt-Rivers 1984) 2002: 98-102). A tese de Pitt-Rivers suscitou um número impressionante de comentários, tanto favoráveis como críticos. A ideia da “feminidade” do toureiro no início do ritual tauromáquico chocava e a atribuição do valor simbólico de “vagina menstruada” à ferida que o picador inflige no morrillo do touro (tornado, este, em equivalente simbólico do “Monte de Vénus” feminino), colocava, além do mais, a sexualidade explícita e sangrenta no primeiro plano da “fiesta nacional”, numa Espanha cuja saída do longo período de ditadura franquista e católica tinha apenas começado (1983). Mas foi precisamente um dos alunos de Pitt-Rivers que propôs na altura uma interpretação divergente, solidamente argumentada. Em 1986, Manuel Delgado Ruiz, publica uma obra resultante da sua tese de doutoramento intitulada “*De la muerte de un dios*”. Manuel Delgado conta, não sem humor, a reacção negativa e até ríspida de Pitt-Rivers, quando interpelou o mestre para sugerir uma leitura simbólica alternativa. Compreende-se: aceitar a tese de Delgado, não seria renunciar a um pormenor, porque com ele todo o edifício interpretativo se desmoronaria. Delgado parte do mesmo elemento inicial: o touro

representa ao entrar na arena a sexualidade masculina “selvagem”, ao mesmo tempo livre, brutal e excessiva, sendo o toureiro uma figura “feminoide”³: homem disfarçado de mulher. Onde Delgado diverge, é no sentido a atribuir à lide e depois à morte do touro. O que está em causa na corrida é, para Delgado, uma encenação da guerra dos sexos e a vitória duma sexualidade masculina *domesticada* – ao ponto de ter que tornar-se efeminada – sobre a sexualidade selvagem, excessiva e livre, e é precisamente esta que é sacrificada na morte do touro. Por outras palavras, no decorrer da lide assistimos, segundo Delgado, à derrota da masculinidade livre, poderosa e selvagem, à tragédia da sua necessária derrota, exigida pela inserção da sexualidade no âmbito social em geral e na família em particular. Compreende-se a reacção de Pitt-Rivers: em vez de ser um ritual de magia “simpática” no qual o herói adquire, por contacto com a fonte da força primordial, uma super-sexualidade, uma super potência genital, o ritual tauromáquico seria a encenação da renúncia pelos homens a uma sexualidade indomada. A relação que o toureiro afirma com o feminino não assenta, nesta interpretação, no desejo de reforço das propriedades masculinas que o tornarão apto à afirmação perante as mulheres, mas no oposto: a exibição daquilo que a integração na vida social e familiar exige do homem para ter acesso às esposas: uma domesticação, uma castração simbólica. Escreve Delgado: “... no es el triunfo del varón en la perspectiva de satisfacciones en el campo social e instintivo lo que se muestra en el rito, sino el inevitable de su frustración. No es la superación de la emasculación implícita en la socialización, sino una clara proyección de su dolorosa realidad”. O ritual tauromáquico, acrescenta Delgado, em vez de exprimir a reivindicação duma masculinidade forte, ideal (capaz de compensar as suas incertezas e debilidades reais), como pretendia Pitt-Rivers, diz a aceitação da integração social e da correspondente “renúncia a ejercer un poder culturalmente asignado – en el ámbito doméstico e, indirectamente en amplias parcelas de la vida colectiva – a las mujeres (Delgado 2014).” Embora as duas interpretações se oponham no que respeita ao que está em jogo no rito táurico, ambas partilham um axioma de base: a oposição dualista que estrutura o ritual é a que existe entre masculinidade e feminidade (Pitt-Rivers) ou entre homens e mulheres (Delgado). A revelar uma nova faceta da corrida de touros vem a hipótese de M.J. Buxó i Rey. A antropóloga da universidade de Barcelona salienta que nenhum elemento concreto do ritual põe em jogo as relações conflictivas entre homem e mulher, que não constituem a origem da corrida; nem o discurso patriarcal seria neste quadro senão simples tautologia. Mais, dada a afirmação *ad nauseam* dessa relação em todos os campos (religioso, político, cultural), o ritual limitar-se-ia a repetir o óbvio, ou a levantar uma dúvida: como é que num sistema cultural, social e político tão profunda e tão solidamente patriarcal, os homens espanhóis necessitariam de afirmar uma vez mais e com novas formas a sua virilidade e o seu poderio? Buxó persegue a hipótese seguinte: “En definitiva, la elaboración ritual de la fiesta nacional representa un enfrentamiento de poderes, pero el nudo tensional no se establece entre hombre y mujer, sino entre hombres para dirimir el conflicto relativo a la definición de la identidad sexual y de género y con ello, relaciones de poder vehiculadas simbolicamente a través del control de la vida y la muerte.” Para a autora, essa luta “à morte” opõe duas maneiras de ser homem, a complementar heterossexual que o touro representa, e a sua construção enquanto género masculino, artificial e “sobresalientemente homosexual”. O que defende Buxó i Rey é que “al no lidiarse en la fiesta el poder de hombres y mujeres, no hay contraposición hombre-mujer, sino la apropiación de la construcción femenina para poner en juego el conflicto identitario de los hombres cuya culminación es absolutamente trágica, la vida o la muerte” (Buxó 2003) (48-49). Assim no ritual, o gesto trágico é uma penetração: ou a espada do toureiro no corpo do touro, ou o corno do touro no corpo do toureiro. Como na Grécia antiga, lembra Buxó, o que é humilhante e sinal de indignidade social não é a

³ Note-se que a figura não é feminina, mas *feminoide*, porque ela representaria o modo como a imagem do feminino é construída... pelos homens, ou, que vem a dar ao mesmo, pela sociedade dominada pelos homens: ligeira, provocante mas inacessível (“coquette”), fugidia e algo ridícula.

homossexualidade, mas sim a homossexualidade passiva. No ritual, está em jogo precisamente essa diferença essencial, e o conflito será dirimido pela morte de um dos dois agentes: o que será mortalmente penetrado. A sua interpretação traz à luz o que bem podemos considerar como um aspecto ou uma valência simbólica bem mais oculta e bem menos óbvia: a tragédia da univocidade da sexualidade masculina, necessária, obrigatória, de que todo o desvio é, nestas sociedades, mortal. Buxó conclui: “Y ahí está la potente escenificación del ritual taurino para reflejar y delatar festiva y tragicamente el juego de fuerzas entre la realidad de la identidad en plural del hombre y la pura y dura reproducción forzosa de un ideal de masculinidad y la correspondiente asignación de cuerpo, roles sociales y deseos sexuales” (Buxó 2003 : 54).

Na perspectiva de Pitt-Rivers, o sacrifício do touro culmina com a morte – necessária – do touro, que permite que o homem capte a sua hiper-potência sexual. Delgado encara a morte do touro como sacrifício – necessário – que encena a renúncia à sexualidade exuberante e livre da adolescência e a entrada na rede do parentesco, através do casamento. Buxó entende a morte do touro como uma encenação da – necessária – renúncia masculina aos desejos homossexuais, em proveito da única maneira de “ser homem” que a sociedade espanhola e se bem entendemos o seu pensamento, qualquer sociedade patriarcal, admite. Situada num plano bastante diferente, embora retome por conta própria a intensidade dos motivos de ordem sexual e as interpretações que os precedentes autores exploram⁴, a tese de Romero de Solís interessa porque documenta mais uma faceta do caleidoscópico tauromáquico (Romero de Solís 2003). Para Romero, o que acontece no *ruedo* é um ritual sacrificial no qual o Homem transforma o Touro vivo, perigoso, em alimento. A estrita ordenação, comumente admitida, do ritual em função dum desfecho fatal – a morte do touro –, encerraria um sentido que poderíamos designar como externo e quase-utilitário: a transformação do animal vivo em carne consumível. Externo, porque entre o estádio em que o animal está vivo e o estádio em que é carne comestível, o touro passa pelo estado de cadáver e é neste estado que é retirado da arena⁵. A manducação, se existe, tem lugar muito depois de terminado o ritual, e fora do círculo sacrificial: num contexto profano⁶. Quase-utilitário, dizíamos. Com efeito, Romero assume o carácter sacrificial *stricto-sensu*⁷ da corrida e com ele, explicitamente, a definição dum eixo “vertical” pelo qual homens e divindade comunicam, sendo essa suposta divindade “a Natureza” ou “os espíritos da Natureza” (2003: 541). Essa invocação de entidades transcendentais é pressuposta, mas não demonstrada porque nenhum elemento do ritual a indicia, ao contrário dos numerosos ritos que autorizam a interpretação sexual. Acresce que esse sacrifício é também quase utilitário, porque a sua ordenação, o seu desfecho, parecem reconduzir-se a um *telos*: a da obtenção dum “inmenso montón de... alimento!” (2003: 540). Os sacrifícios cuja intenção explícita é a de apaziguar os espíritos da natureza, e mais precisamente, o espírito do animal que será caçado, morto e consumido (que é o espírito da *espécie* tanto como o do animal individual), correspondem de facto à descrição de ritos propiciatórios. Mas nada no pormenor do ritual tauromáquico se justifica se a sua função é a transformação do animal em alimento, e nada explica ou justifica, a admitir a hipótese alimentar, a hipertrofia global do rito. Nem a forte carga sexual, nem a sugerida, pitt-riversiana, troca de sexos entre o touro e

⁴ Romero de Solís consagra mais de dois terços do seu texto à recapitulação da interpretação de Pitt-Rivers.

⁵ Noellie Vialles (Vialles, N.

1987 – Le Sang et la Chair. Les abattoirs des pays de l’Adour. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.), demonstrou no seu estudo sobre os matadouros que o cadáver do animal (o animal abatido) *ainda* não é carne e só se torna carne após um longo e preciso processo de eliminação da animalidade (lavagens, retirada da pele, cascos, cornos, etc.).

⁶ É possível que a manducação (da carne) do touro esteja muito mais integrada na sequência ritual, sacrificial e festiva, nos festejos populares em que a comunidade sacrificante consomme efectivamente a carne do touro.

⁷ Que é a de Hubert et Mauss, seguida também por Claude Lévi-Strauss, como será referido a seguir.

o toureiro no decurso da lide, nem e na verdade ainda menos, a exposição do sacrificador ao perigo de morte, que absolutamente *nenhum* sacrifício desta natureza integra como elemento constitutivo. Nestes sacrifícios, sublinhe-se, nunca a vida do sacrificador é colocada na balança para uma quase-troca como, segundo Romero, a vida do toureiro se arriscaria *em troca* da do touro: mas a *necessidade* interna desse risco desvanece-se e fá-lo parecer gratuito. Por último, Romero recupera a “feminização” do touro de acordo com Pitt-Rivers – que num ritual alimentar não faria sentido – afirmando, sem justificá-la, a natureza feminina do alimento⁸. Se “o alimento é uma dádiva feminina”, então a “lógica das estruturas profundas do inconsciente exige que se transmute o macho em fêmea” (2003: 541). Ao subordinar a interpretação sexual de Pitt-Rivers a uma teleologia externa e quase utilitária⁹, Romero de Solís (um dos grandes eruditos, diga-se de passagem, das tauromaquias), torna o conjunto do ritual da corrida de morte (as suas fases, os seus elementos – ritemas), incompreensível. Na verdade, a tese que o autor apresenta em 2003 prolonga a explicação de cariz funcionalista do ritual tauromáquico que tinha publicado em 1994, na qual a ritualização do sacrifício do touro é interpretada como um meio de regulação do consumo de carne (um bem escasso entre todos) nas sociedades camponesas ibéricas, e porventura mediterrânicas, obcecadas pela recorrência da fome. O sacrifício ao ter, de acordo com Solís, como desfecho o consumo colectivo e festivo da carne do touro seria um “fartanço” (“hartazgo”) (Romero de Solís 1994): 124), excepção compensatória da penúria. Como muitas outras teorias funcionalistas¹⁰, esta falha rotundamente ao pretender explicar uma forma concreta pela função que ela supostamente preenche, sabido como é que a mesma função pode ser preenchida por formas culturais¹¹ extremamente diversas.

Em todas estas abordagens, observa-se uma notável ausência: a do risco de morte do toureiro (ou uma insuficiente explicação desse risco em função de exigências estruturais, como acabamos de ver em Romero de Solís). Ora, como vimos, ele faz parte integrante do ritual, independentemente da sua probabilidade estatística¹² pois é – elemento essencial - a presença da possibilidade da morte do toureiro e a sua óbvia iminência em tantos passes da lida que confere ao sacrifício tauromáquico toda a intensidade dramática que sentem

⁸ Esta ideia é tanto mais estranha que o autor, bom conhecedor das culturas mediterrânicas, não pode ignorar que outra fonte de alimento – o borrego – é sacrificada (aos milhares) na festa islâmica do Aïd, sem distinção de sexo e que o mito fundador desse sacrifício refere-se ao episódio bíblico de Abrão. O filho que Abrão se preparava para degolar será substituído por um *carneiro* (macho e reprodutor e não ovelha ou borrego castrado), mercê da intervenção, *in extremis*, de Javé.

⁹ Romero de Solís invoca, a favor da sua interpretação “alimentar”, o facto originário das lides de touros nos matadouros, por exemplo em Sevilha. É um dado importante, que não podemos tratar aqui, mas que em nosso entender vai em sentido inverso da interpretação “alimentar”.

¹⁰ Como é o caso por exemplo da função “reprodução” que se traduz culturalmente no parentesco, mas de modo algum permite dar conta da diversidade das formas de parentesco. Ver Malinowski Malinowski, B. 1968 *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*. Paris: Maspéro. (1944).

¹¹ O conceito de “forma cultural” que tem servido de base a este trabalho encontra-se explicitado em Santos e Cabeça, nas suas três componentes: estrutura conceptual, conjunto articulado de práticas e colectividade de portadores da forma cultural: Santos, J.R.d., and S.M. Cabeça

2010 “Conservação, salvaguarda, criação e culturas orais: uma aproximação conceptual” International Conference in Oral Tradition, Ourense, 2010. Vol. I, pp. 169-187. Concello de Ourense..

¹² Frédéric Saumade calculou a frequência das mortes de toureiros nas arenas, comparada com a das mortes de touros: as primeiras são de 10 a 20 mil vezes menos frequentes que as segundas. Cálculo absurdo, que conduz a considerar que é menos perigoso lidar touros bravos nas arenas do que atravessar a rua para ir comprar pão... Saumade não inclui no cálculo os ferimentos, tantas vezes muito graves, sofridos pelos toureiros, cuja frequência é (como o próprio reconhece) por várias ordens de grandeza superior à das mortes. Saumade, F.

1998 *Les tauromachies européennes. La forme et l’histoire, une approche anthropologique*. Paris: Éd. du cth.; —

2014 *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.).

toureiros e público igualmente e é nessa partilha que ambos comunicam. Seria talvez melhor dizer: comungam.

Natalia Radetich decidiu precisamente reexaminar, a partir da confrontação do toureiro com a própria morte no decorrer da lide, as teses sobre o sacrifício tauromáquico. A antropóloga mexicana identifica no ritual taurico de modelo andaluz, uma série de anomalias em relação à descrição canónica do sacrifício por Hubert e Mauss (Hubert and Mauss 1968) (1899), que retoma igualmente em Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1962); (Radetich 2014): 192 e foi abundantemente adoptada pela literatura antropológica¹³. Na descrição clássica, o sacrifício exprime essencialmente uma relação vertical, entre o sacrificador que age em nome da colectividade (oficiante) e uma instância divina ou pelo menos transcendente, à qual se oferece a morte da vítima¹⁴. Ora, nota Radetich, não há no sacrifício do touro nenhuma evocação duma instância superior: o sacrifício taurómico, escreve, é “um sacrifício sem deus”. Outra “anomalia” do ritual taurómico resulta do facto que a vítima seja autorizada (de facto sabemos que ela é incitada) a combater o sacrificador. Se tivermos em mente a abundante e precisa informação etnológica sobre os sacrifícios praticados pelas mais diversas culturas, não encontramos nenhum caso em que a vítima sacrificial possa, ainda menos deva, opor-se em combate ao sacrificador. Quando a vítima sacrificial é um animal poderoso, bem mais forte que um indivíduo humano como é o caso dos touros, a sua sujeição é obra colectiva e o sacrificador apenas procede ao acto sacrificial depois de a vítima ter sido imobilizada – tornada inofensiva, impotente perante o destino que a espera. Ora, no sacrifício tauromáquico o combate é um momento essencial, ao ponto que seria inconcebível, no espírito da corrida andaluz, que se possa dar a morte ao touro sem qualquer confrontação com o homem, ou antes dela. Este combate é obrigatoriamente verdadeiro, donde resulta que, se o resultado esperado é a vitória do homem sobre o touro, o desfecho inverso é sempre possível e acontece realmente, embora seja felizmente raro. O sacrificador, na corrida andaluz, está sempre confrontado com a possibilidade de tornar-se ele próprio na vítima, ao mesmo tempo que o touro, vítima designada, pode tornar-se sacrificador. Escandalosa possibilidade, se confrontarmos este ritual com a totalidade dos sacrifícios documentados¹⁵. Com efeito, na interpretação de Hubert e Mauss, os sacrifícios são actos instrumentais e enquanto tais mobilizam certos meios (o gesto, a oferenda), em troca de algo. Mas esse algo não é nunca a vida do sacrificador. Este negocea com os deuses (ou, na ocorrência com os espíritos, ou antepassados, etc., figuras do além da vida terrestre), tendo em vista um fim prático: expiatório (duma culpa, pedido de perdão), apotropaico (afastamento dum mal ou malefício), propiciatório (obtenção de benefícios: colheitas, fecundidade...) ou ainda divinatório (preságio para uma acção). A relação com a vítima, sendo de profundo respeito, exprime a necessidade de apaziguamento e propicia a aceitação pela vítima, sem espírito de vingança, do seu sacrifício¹⁶. Nada que corresponda ao sacrifício do touro,

¹³ O exame das críticas que têm demonstrado a insuficiência da definição clássica de Hubert e Mauss levar-no-ia demasiado longe.

¹⁴ Recordemos que é neste ponto que incide o argumento de Delgado (1994) para recusar à morte do touro uma valência propriamente (classicamente) sacrificial.

¹⁵ Esta afirmação exige que se acrescente: no estado actual da documentação antropológica sobre os sacrifícios e do conhecimento que o presente autor dela possui.

¹⁶ “Estas precauções, estas propiciações, estas marcas de honra têm um duplo objectivo. Primeiro, elas assinalam o carácter sagrado da vítima; ao qualificá-la de coisa excelente, de propriedade dos deuses, torna-se tal. Mas sobretudo, trata-se de levá-la a deixar-se sacrificar pacificamente para bem dos homens e a não se vingar depois de morta » (tradução minha). Hubert, H., and M. Mauss

1968. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré* 1968. M. Mauss, ed. Pp. 193-307, Vol. 1. Paris: Minuit..

rito do qual a relação instrumental (de troca negociada, poder-se-ia dizer: *do ut des*, dou aos deuses para que eles me dêem) está ausente.

Escreve Radetich: “En este tenor, el sacrificio taurómico es un sacrificio paradigmático; escapa resueltamente al cálculo de los medios y los fines, no busca nada, no quiere nada, no postula – ni siquiera en la explicación discursiva que ofrece de sí mismo – una finalidad como razón de sí. El sacrificio del toro en la fiesta brava es un sacrificio sin futuro y sin fruto: no quiere nada a cambio de su víctima, no busca la unión con una instancia trascendente o divina, no aspira a mantener ningún orden, no quiere constituirse en expresión de sumisión, no persigue un objetivo expiatorio, propiciatorio, adivinatorio o de gratitud.” ((Radetich 2014): 184, sq.),

A tese radical de Radetich apresenta-se com um imenso mérito iconoclasta: o sacrifício tauromáquico é um sacrifício “para nada”. Recorde-se: nem para beneficiar da superpotência sexual do touro (Pitt-Rivers), nem para conjurar a tragédia da renúncia masculina (Delgado), nem, ainda, para consolação da tragédia da renúncia a todo o desejo que contraria a “única maneira de ser homem” aceitável pela sociedade patriarcal (Buxó). Tese que nos deixa perante a interrogação: se o sacrifício do touro na arena é um “sacrifício inútil”, se é “sacrifício acéfalo, descentrado, inmolación que no quiere constituirse en tributo, ofrenda o intercambio” ((Radetich 2014): 192), então *que* sacrifício é esse? O que se sacrifica, o que está *em causa* na arena? E para nós, o que está *em questão* nessa tragédia que se joga tarde após tarde nas arenas ensangrentadas? As respostas, Natalia Radetich encontra-as na leitura de Georges Bataille e na sua original concepção do sacrifício. Bataille afasta-se deliberadamente da descrição de Hubert e Mauss que postula, como vimos, uma reciprocidade entre a dádiva que o sacrificador efectua aos deuses (a oferenda, a vítima sacrificada) e a contra-prestação que ele espera obter da parte dos deuses. Admitamos que no sacrifício não se trata (ou nem sempre se trata) duma *troca* (na qual, por definição, prestação e contra-prestação são consideradas equivalentes e directamente ligadas entre elas – a contra-prestação intervém na medida em que houve prestação e por causa dela), mas sim dum sistema de *dádiva* e contra-dádiva no qual não é pressuposta nenhuma equivalência, nem qualquer laço causal entre as duas¹⁷. No sacrifício taurómico, a vítima não é uma oferenda a nenhum deus ou instância transcendente. O que Natalia Radetich pretende é que no sacrifício do touro – e é mais uma “anomalia” – não existe reciprocidade, nem exacta e voluntária (troca), nem subtil e negada (dádiva), o que fecha o caminho a qualquer cálculo *económico* quanto à relação, na acção sacrificial, entre meios e fins (à sua instrumentalidade) e à sua “rentabilidade”. O vocabulário económico é voluntariamente introduzido por Bataille e na sua continuação por Radetich, para contrapor dois universos: o universo da utilidade, que é o do trabalho e do cálculo da relação entre meios e fins¹⁸, ou ainda o universo da necessidade (desde o banal “é preciso trabalhar para sobreviver”, à íntima condição humana, biológica e ecológica, a sua subordinação à “ordem natural das coisas” e à lei do tempo), por um lado, e o universo “propriamente humano” que é o da liberdade, da negação da lei natural da “natureza das coisas”, que inclui – e para Bataille pressupõe – a procura da confrontação com a própria morte. Visto deste ângulo, o sacrifício do touro, sendo “inútil” (porque nenhum deus retribuirá ou recompensará o sacrificador), é “anti-económico”, subverte a lógica do trabalho, a lógica da relação entre meios e fins, e afirma-se como pura “despesa” (“pure dépense”),

¹⁷ O essencial no sistema da dádiva é que este laço quando existe apesar de tudo é cuidadosamente ocultado e até negado: a dádiva deve ser *desligada* da contra-dádiva, para escapar à simetria que preside à troca.

¹⁸ Ver Hannah Arendt a propósito da arte e da relação utilitária ao mundo das coisas em *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

o que para Bataille significa esbanjamento, o desbarato, o castelhano e tão expressivo “despilfarro”. O entendimento do sacrifício do touro toma todo o sentido, para Radetich, na aceitação pelo toureiro da possibilidade da sua própria morte. Do mesmo modo que a forma global do sacrifício taurino, na forma andaluza, é ordenada em função da morte do touro, a possibilidade da morte do toureiro é o seu complemento simétrico e essencial. Como já dissemos, é na constante iminência da morte que o homem, ao arriscar, ao desafiar e ao mesmo tempo recusar o seu próprio sacrifício, nesse ponto vertiginoso onde roça a morte ao mesmo tempo que a distância entre o seu corpo e o do touro se reduz à impossível tangência, nesse “punto de roce” que fascinava Leiris, que Radetich encontra o núcleo essencial - núcleo cego - da tragédia tauromáquica. Como escreve Bataille, a verdadeira face do “impossível” é o encontro com a própria morte: quando o Homem a encontra, já não está presente para encontrá-la.

As teses que temos vindo a evocar têm em comum o facto de serem “sacrificialistas”, isto é, de encararem o ritual tauromáquico como um ritual de sacrifício¹⁹: o sacrifício do touro. Com a interpretação de Natalia Radetich a atenção desloca-se para um novo elemento nuclear: o da descrição da lide enquanto combate. Um combate até à morte, entre o touro armado com os seus cornos afiados e o toureiro com o seu estoque.

“Vemos que tanto el toro como el hombre están *armados* y pueden, por tanto, darse mutuamente la muerte” ((Radetich 2014): 19): um combate singular, un *duelo*, sobre cuja natureza voltaremos a debruçar-nos. Sobre esta questão já Francis Wolff tinha (Wolff 2003) precisamente insistido, ao sublinhar que a corrida encena um combate, depois de começar por interrogar a natureza sacrificial da corrida. Ao reler a tese de Pitt-Rivers, Wolff reconhecia em parte a sua justeza: a corrida de touros contém “tres indícios fuertes de la veracidad de esta tesis sacrificialista. El orden tauromáquico aparece como un rito encaminado a la muerte. El toro debe morir porque es un ser vivo superior y adorado. El hombre lo mata para apoderarse de su excelência en un intercambio simbólico de sus respectivas naturalezas. Estos son los tres pilares del sacrificio taurino.” Mas para Wolff o alcance da tese sacrificialista é parcial, visto que o ritual contém “un aspecto constitutivo de la corrida de muerte, de su sentido de sus valores, de su ordenación: el combate”, que é estranho a qualquer sacrifício. Se, como se sabe, em todos os sacrifícios conhecidos, o sacrificador “si es *sacerdote*, no es *soldado*”, é curioso que tanto da parte do touro como da parte do toureiro, o público espere “las virtudes de los combatientes [...] porque los valores que estos encarnan son heroicos y no místicos”²⁰. Em oposição à “interpretação *sacrificialista*”, Wolff propõe por conseguinte o que qualifica como uma “tese *agonística*”, que faz do combate o motivo central do ritual tauromáquico andaluz. Contudo, ao reconhecer que a enorme “hipertrofia” do ritual taurino “debe tener un significado simbólico”, o autor é levado a conceder que “[l]a muerte del toro no se puede reducir a su derrota en el combate, ya que debe morir de todas formas, sea cual sea la mediocridad de su adversario. Y que decir del temor y del respeto de los que el toro está rodeado, del recogimiento en el

¹⁹ A posição de Delgado é menos nítida a este respeito e até algo ambígua. Depois de ter longamente desenvolvido a tese “sacrificialista” no seu livro de 1986, escreve em 1994 uma nota de rodapé para restringir o sentido que entende atribuir a “sacrifício” na tauromaquia. Nesta, Delgado afirma que toma o conceito de sacrifício no sentido mais trivial de dar a morte a um animal, embora note que essa morte deve seguir um esquema ritualizado, um “protocolo”, “de tal manera que “sacrifício ritual” es la acción de matar siguiendo un cierto protocolo.”

²⁰ Num trabalho de 1999 que interroga “Quem é o touro?” F. Wolff já tinha defendido que “o touro é menos que um homem e quase um deus: é um herói” (traduzo) Wolff, F.

1999 Qui est le taureau? Les représentations de l’animal dans les discours et les pratiques tauromachiques contemporaines. In Des Taureaux et des Hommes. A. Molinié-Bertrand, J.-P. Duviols, and A. Guillaume-Alonso, eds. Pp. 23-36. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne.: 34).

momento de su muerte? Hay, pues, algún fondo de verdad en la tesis *sacrificialista*.” ((Wolff 2003): 140-143; 146) (Todos os sublinhados no original).

Combate singular, duelo, mas duelo entre duas forças essencialmente assimétricas, a corrida de touros de morte dota os dois protagonistas da qualidade – escandalosamente simétrica, visto que se trata de um ser humano contra um animal - de heróis combatentes. O que permanece obscuro é que, se se tratasse apenas, como em qualquer combate profano, de vencer a todo o custo (e do modo mais económico possível), não só não seria necessário instaurar o longo tempo da lide, com todos os riscos que envolve, como seria absurdo fazê-lo. A *hipertrofia* ritual mencionada por Wolff carece, pois, duma explicação especial: não é um combate que siga as regras do combate de morte, no qual o contendor que mais cedo pode matar o outro o fará sem hesitar: lógica do duelo de morte. Algo de essencial acontece, pois, neste tempo intermédio entre o primeiro momento do confronto e o derradeiro: a morte do touro ou a morte dos dois²¹. Sobre o que se joga nesse tempo intermédio minuciosamente regulado, tão ricamente elaborado e põe em causa a explicação simplesmente agonística, Radetich avança uma hipótese. O sacrifício taurico que se cumpre com a morte do touro consiste num combate ritual entre o Homem e a Morte. O Touro é investido dessa qualidade de mensageiro da morte do toureiro mais, de encarnação da morte ela mesma, e é ela que a lide cita, defronta, desvia, engana, mata. “Al matar el toro, *el hombre mata la muerte*: la fiesta taurica es en cierto modo, el triunfo de la vida sobre la muerte.” Não se trata, como já sabemos, nem duma morte simbólica, nem duma morte abstracta, da morte em geral, mas sim da própria morte do toureiro, porque “la apuesta del torero es apuesta imposible” ((Radetich 2014): 196): a morte voltará, irremediavelmente, na ponta dos cornos de cada novo touro que enfrenta. Nesse regresso obsessivo à arena, que se realiza no renovar da também obsessiva ritualização que preside a cada nova corrida, o toureiro-herói segundo Wolff, herói trágico na visão de Radetich, é um Sísifo cuja vitória se desmorona assim que se cumpre. Até à próxima vez.

Mas se a morte do touro é, de facto, o momento crucial do sacrifício taurico, o estatuto das personagens que se defrontam nessa cena e o que as reúne nos intermináveis minutos que dura a sua co-presença no espaço e no tempo, permanecem ainda difusos. A aparente aporia que se estabelece entre o valor simbólico do sacrifício do touro enquanto luta de morte com o “radicalmente Outro” – a Morte – e o seu valor simbólico de luta à morte com um rival - um igual (duelo) -, que proibiria a conciliação da interpretação que vê no toureiro um sacrificador (Radetich) com a que encara o toureiro como herói (Wolff), poderá encontrar uma solução se considerarmos que a ausência dum deus (ou duma instância transcendente) que fecha a possibilidade da relação vertical exigida pelo conceito canónico (cujos limites têm vindo a ser identificados) é menos essencial do que a natureza da *operação* que se efectua no sacrifício. Lévi-Strauss sublinha que no rito (e por consequência o caso particular do rito sacrificial), a operação específica é a do estabelecimento da *continuidade* no que é descontínuo (entre natureza e cultura, entre espécies vegetais e/ou animais diferentes, entre grupos sociais distintos), e mormente entre homens e deuses, ao contrário do símbolo e do mito que são por essência classificatórios, isto é, introduzem a *descontinuidade* no contínuo do mundo: diferença, distinção, contraste (Lévi-Strauss 1962). A relação “vertical” que existe quase sempre no sacrifício (entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses) pode muito bem não estar presente, sem que por isso o ritual perca forçosamente o carácter sacrificial, nem se destrua a sua eficácia cognitiva e prática. Wolff, como já

²¹ Se a morte do toureiro é sempre possível, quando esta acontece, outro toureiro matará o touro, cumprindo assim o destino do adversário. O desfecho pode portanto ser a morte do touro só, ou a morte dos dois.

vimos, é levado a admitir que a tese sacrificialista contém “uma parte de verdade”, mas retém para tal apenas os efeitos psíquicos, decerto importantes, que produz a lide, assim como o contexto emocional colectivo que a acolhe (“temor”, “recolhimento”...).

2. A ruína de três regimes de descontinuidade

Resta-nos portanto examinar quais podem ser as descontinuidades que a lide andaluza – orientada para a morte do touro – apaga, e de que modo, isto é, visto que todo e qualquer ritual é antes de mais *acção*, por meio de que dispositivos, gestos ou elementos da acção é restituída a continuidade do que é, na vida profana, essencialmente descontínuo. E veremos que a transgressão ritual atinge e põe em crise três regimes de descontinuidade. O primeiro é o da descontinuidade entre o Humano e o Animal: entre o homem e o touro.

Evoquemos, para tentar dar nitidez ao traço, um elemento que constitui, segundo González Troyano, um dos materiais que a moderna corrida de touros reelabora e incorpora: o duelo cavaleiresco. Ao mostrar que a história da corrida andaluza tem privilegiado os elementos de ruptura com as formas que a precedem (formas populares de festejos taurinos e formas cavaleirescas, Troyano (González Troyano 1995): 32) assinala a continuidade que existe, apesar de tudo, entre elas e entre outros aspectos, o da lide pelo nobre a cavalo, uma simulação do acto bélico: o touro enquanto adversário é um guerreiro, o que faz dele, metaforicamente, um igual. A forma elementar, reduzida ao acto final é, no toureio cavaleiresco, a prática da “lançada”, na qual o único encontro entre o cavaleiro e o touro é o do golpe mortal com a lança. Por seu turno, esta lide elementar desloca para o espaço fechado do *ruedo* uma relação de predação pura e simples: a *caça* ao touro (neste ponto semelhante à caça a outros animais selvagens, urso, javali...). A lança é a arma do cavaleiro nobre, que os peões acompanham, armados de javelinas e o acto essencial, inicial e final é a morte da presa. Porém, ao deslocar-se para a praça de touros a lide cavaleiresca elementar “expandiu-se” mediante uma incipiente ritualização, complexificando-se, criando um contexto mais rico para a lançada mortal, rodeada por outros dispositivos, maior variedade de figuras e de “encontros” entre os combatentes movimentos, posturas, regras, processo que acabaria por dar, no decurso do século XVII a forma do “rejoneo” em que a lide já é uma fase em si. Ao elevar a presa à dignidade de rival, a lide cavaleiresca torna-se metáfora de confronto entre iguais: um torneio à morte, um duelo²². E é sabido que no duelo quem combate são dois rivais, que para poderem sê-lo, têm que ser iguais. Recorde-se que a identidade ontológica exigida para o duelo é de tal ordem, que até entre humanos só seres de mesmo estatuto social (nobre) podem confrontar-se em duelo: um “duelo” entre um senhor e um camponês é uma hipótese ridícula. A própria rivalidade (o tipo de laço social que liga os rivais) é uma relação de iguais que se combatem (com ou sem violência) (Boilleau 1995). Admitir, seguindo a demonstração de Wolff, que o touro “é um herói”, é atribuir-lhe uma qualidade idêntica à do toureiro: onde a diferença classificatória rasga um fosso simbólico essencial entre o humano e o animal, a lide o apaga.

²² «De esta manera se pronuncia D. Pedro de Cárdenas: “Se cumplirá con todo lo riguroso de este duelo [el torear]”. (...) “En este riguroso duelo de Caballería...no la ha de sacar [la espada] sino a tiempo que el toro le embista porque si bien no es acertado el prevenirse antes de lo necesario, indica toda prevención sin tiempo temor”» (in José Aledón/taurologia.com). Aledón refere-se, ao que parece, a Montero Agüera, I. Origen y evolución de los trebejos utilizados en tauromaquia Córdoba, 1995. p. 67). In “Aportaciones del toreo caballeresco al toreo moderno ». Ensayo por José Aledón, in www.taurologia.com

Um segundo regime de descontinuidade divide o mundo humano entre as “coisas” e as “não-coisas”, puros objectos as primeiras, entidades dotadas de subjectividade as segundas. Radetich segue mais uma vez Bataille quando este escreve: « O sacrifício restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornou profano. O uso servil fez uma *coisa* (um objecto) daquilo que é, profundamente, da mesma natureza que o *sujeito*, que se encontra com o sujeito numa relação de participação íntima.» A operação de objectivação (ob-iectare é projectar para fora de si) separa-nos do mundo e do que nele se encontra; indica Bataille que é este acto de separação que faz do mundo a que pertencemos o mundo “das coisas”. O sacrifício é oblação, esbanjamento, destruição da vítima. Mas, prossegue Bataille, «Não é necessário que o sacrifício destrua, no sentido literal, o animal ou a planta de que o homem devia fazer uma coisa para seu uso. Mas tem pelo menos que destruí-los enquanto coisas, enquanto eles se tornaram coisas. A destruição é a melhor maneira de negar uma relação utilitária entre o homem e o animal ou a planta. » (Bataille 1967): traduzo). O que é negado é o carácter utilitário, útil, subordinado aos fins (de facto, *necessidades*) do homem, que a vítima tinha antes de ser votada ao sacrifício²³. Onde a vida profana concebe e usa o touro como coisa útil, enquanto a vida comum o usa e dele dispõe como coisa (animal de trabalho, carne, alimento, couro, etc.), o sacrifício apaga a “coisidade” da « coisa-touro », e traz o animal para a intimidade física e moral do homem, colocando-o no lugar inútil mas eminente de rival, de igual, dotado da capacidade de, pela sua bravura, pôr em julgamento a bravura do homem. A delapidação da vítima em pura perda, subtraíndo-a ao seu destino de coisa útil mediante o sacrifício, é exactamente o que acontece na morte do touro na arena²⁴. Enquanto vítima destinada ao sacrifício (e elevada à condição de rival), enquanto vítima sacrificada, o touro é arrancado ao domínio do trivial, ao domínio das coisas úteis²⁵, assume um valor que escapa ao mundo do cálculo, torna-se sujeito sagrado.

O terceiro regime de descontinuidade que o ritual taurómico coloca em crise é o que divide e separa a vida e a morte, o hiato entre o ser e a sua negação, o limite entre o ser e o nada. Já referimos que a possibilidade material da morte do sacrificador e a sua precipitação na condição de vítima (uma “catástrofe” no sentido de René Thom, isto é, uma mudança topológica radical num sistema), mesmo que ela ocorra apenas em raras e terríveis circunstâncias, é a marca mais escandalosa do sacrifício taurino. A Igreja identificou este escândalo desde muito cedo (Guillaume-Alonso 1999), tanto mais que, sendo a regulação da confrontação com o touro precária, as mortes de seres humanos frente aos touros eram frequentes. Como admitir que, pela necessidade do sacrifício do touro, sejam expostas e perdidas tantas vidas humanas, esse bem que a teologia católica diz ser a mais preciosa dádiva de Deus? A intensificação da regulamentação, a construção de melhores protecções (e por fim as praças de touros especializadas), a progressiva expulsão das arenas dos “espontâneos”, circunscreveram os riscos, mas não os suprimiram. O que esse processo fez foi concentrar o risco no tempo restrito da lide, e na pessoa do toureiro. A presença da morte possível, ao deixar de se dispersar pela

²³ Bataille relaciona o mundo do trabalho enquanto actividade subordinada às necessidades, com o mundo da utilidade das coisas que cria o “fetichismo da mercadoria” (Marx); o esbanjamento sacrificial exprime a negação de um e de outro.

²⁴ O “despilfarro” que pressupõe o sacrifício dos touros nas arenas, touros que ficam a fazer falta para... os trabalhos agrícolas, é um dos grandes argumentos anti-taurinos das autoridades que reclamam que esse esbanjamento seja proibido. Guillaume-Alonso, A.

1999 Contre la corrida. Essai de typologie des positions anti-taurines (XVI-XVII siècles). In Des taureaux et des hommes: tauromachie et société dans le monde ibérique et ibéro-américain. Pp. 13-21. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne

²⁵ O que pode ser visto como o exacto oposto do caminho seguido por Romero de Solís, ver supra.

multidão, não perdeu da sua eficácia, antes, ao focalizar a atenção de milhares de pessoas no combate singular, ampliou a potência do risco mortal. A lide aproxima os dois combatentes, num crescendo de tensão, até que a distância que os separa se torne indiscernível. Mas a reunião, nota Radetich, a verdadeira reunião entre o touro e o homem não pode acontecer durante a lide, porque durante todo esse tempo (e enquanto o “momento da verdade” não se apresenta), *apenas* o toureiro, inerme, corre risco de morte. Durante esse tempo, a reunião significa a destruição do limite corporal do homem pelo corno do animal: a sua morte. O paradoxo do ritual taurino reside também no facto que para preencher o seu papel, o toureiro deve aproximar-se tanto quanto lhe for possível do contacto mortal com o touro. O “punto de roce”, a tangência imaginada por Leiris, é o momento mais próximo da morte que ainda consegue evitá-la. O toureiro não procura a morte; o toureiro, nota Radetich, não é suicidário, porque se o fosse, a lide ela própria se desmoronaria. Mas no decurso da lide, o toureiro perde-se, e esse apagamento do limite, esse “*sacrificio de si*, una borradura de si mismo”, é o apagamento da individualidade sem visar a morte do corpo. No momento em que a distância se anula, que a reunião com o touro significa a morte, o limite não é ultrapassado, mas segundo a fórmula de Bataille que Radetich utiliza, o homem encontra-se “no ponto extremo do possível” (2014: 175). A descontinuidade entre vida e morte encontra-se comprometida não no discurso, porque o silêncio se impõe, mas no gesto. No simples gesto do passe: se o touro *passa*. O momento em que a reunião plena se produz, não pode deixar de ser catastrófico: ou colhida mortal do toureiro pelo touro ou estocada certa que assina a morte do touro.

3. Ritual sacrificial, ou ritual sem sacrifício?

As teses antropológicas que examinámos brevemente transportam com elas, para além das diversas perspectivas interpretativas, um debate que não alcançou resolução consensual. Esse debate opõe os autores que consideram que a corrida de touros de morte é uma forma sacrificial, e os que recusam que exista na corrida andaluza sacrifício no sentido antropológico canónico. Como vimos, Pitt-Rivers não hesita em descrever a corrida de touros como “o sacrifício do Touro”, com largas implicações religiosas, de cariz cristão (a enorme frequência dos “Toros de la Virgen”, corridas celebradas em honra da Virgem Maria ou nas festas dos Santos padroeiros), ou não (como os rituais populares de fecundidade, etc.). Buxó reconhece um sentido sacrificial na corrida andaluza, sendo o Touro a vítima oferecida em substituição da virilidade ortodoxa. Delgado Ruiz começa por interpretar os rituais tauromáquicos de estirpe andaluza como ritos de sacrifício nos quais o Touro é um deus que deve morrer na arena (o título do seu livro “Da morte de um deus” - 1986 - ilustra e resume a sua posição inicial), mas atenua fortemente o significado “sacrificial” da morte do touro. Na sequência do que acima citámos, Delgado escreve em 1994: “Nada que ver, pues, con las interpretaciones – que yo mismo cultivé durante un cierto tiempo – que le asignan a la lidia fatal del toro en la plaza alguna relación con el *sacrificio* como lo entendieran Mauss y Hubert. (...) En las fiestas sangrientas con toros no existe ese otro interlocutor extrahumano que todo sacrificio requiere para adecuarse a la definición canónica que yo mismo proponía (...)» (Delgado 1994) (Sublinhados no original).²⁶ A insistência no carácter cultural da corrida de touros (culto do Touro, corroborado pelas suas fontes) é a coluna vertebral dessa obra de 1986, e é lícito perguntar o que dela ficaria se o

²⁶ Todavia, ao reeditar em 2014 o seu magnífico livro de 1986, “De la muerte de un dios”, Delgado não altera o sentido geral da obra, nem a acompanha de nenhuma advertência sobre a questão do sacrifício.

entendimento do sacrifício do touro fosse reduzido a um acto trivial como o de “sacrificar” um frango do galinheiro para fazer uma boa canja.

Se a posição do antropólogo de Barcelona é por conseguinte ambígua, não menos hesitante é, como acima referimos, a do filósofo Francis Wolff. O percurso de Wolff é inverso do de Delgado, porque começa por recusar o carácter sacrificial em benefício da tese do *combate*, para em seguida matizar a análise reconhecendo “uma parte de verdade” na tese sacrificialista. Mais longe e de modo mais radical, Frédéric Saumade recusa liminarmente o que designa como a “obsessão sacrificialista” de Garcia-Baquero, Romero de Solís, e tantos outros.

O argumento central no debate é o da ausência de entidade transcendente – uma divindade – relativamente à qual a oferenda sacrificial seria feita. Na leitura habitual da tese de Hubert e Mauss (e já assinalámos que Lévi-Strauss a subscreve), o sacrifício contém necessariamente a dimensão vertical, que liga o sacrificador e o oficiante à divindade por intermédio da oferenda: a vítima. Radetich, por seu turno, ao seguir Bataille, coloca o cerne da relação sacrificial, não na ligação com entidades transcendentes, mas sim no acto de destruição gratuita de um bem, em nome da liberdade humana em relação à condição “normal” do Homem, marcada pela necessidade do trabalho e da produção, num mundo de bens que contam pela sua utilidade. O sacrifício, ao destruir bens cuja utilidade justificava o seu valor, afirma, como a Arte, a liberdade humana em relação à necessidade e ao cálculo económico. Do mesmo modo que no ritual do potlach eram os bens mais valiosos que eram ostensivamente destruídos (“paras nada”), na corrida de touros são os bens mais preciosos que são colocados em risco: a vida do touro, e sobretudo a vida do Homem. Radetich, que sustenta que se trata de sacrifício, identifica pois um conjunto de “anomalias” no sacrifício tauromáquico: a ausência de um “deus” como destinatário da oferenda, o risco de morte do sacrificador, a imolação da vítima em combate. Todavia, essas características apenas constituem “anomalias” se as confrontarmos com a forma canónica do sacrifício dos clássicos Hubert e Mauss e uma leitura atenta da sua tese permite relativizar o alcance “canónico” da sua definição do sacrifício. Em primeiro lugar, os autores advertem que a diversidade dos sacrifícios observáveis através do mundo é tão grande que uma definição precisa se torna difícil senão impossível. Em segundo lugar, Hubert e Mauss tomam como forma de referência o sacrifício Védico, da Índia hinduista antiga, e apoia-se também nos relatos bíblicos, nomeadamente o do sacrifício de Abraão. Ora, se a “definição” que se tornou quase obrigatória é, na realidade, insuficiente para abarcar toda a diversidade observada, mais limitativa ainda é a exigência da “transcendência” da entidade destinatária do sacrifício (“divindade”). Concepção religiosa que está muito longe de ser universal, a ideia de um deus transcendente (“fora” e “acima” do mundo ordinário dos humanos) é uma ideia minoritária no conjunto das religiões conhecidas. Pelo contrário, um grande número de culturas concebeu a “divindade”, os “espíritos”, os “antepassados”, e todas as entidades que não fazem parte do nível de realidade observável e quotidiana como uma realidade equivalente, omnipresente, inserida na realidade das coisas do mundo, objectos, animais, plantas, seres humanos. Politeísmos e sobretudo os panteísmos tendem a uma visão *imane*nte das forças extra-ordinárias. A presença dessas forças não constitui uma transcendência (uma exterioridade), mas sim uma co-presença com a qual se confrontam os gestos, as acções e os pensamentos dos humanos. Sacrifícios podem ser rituais em que o diálogo se estabelece entre forças por assim dizer de mesma ordem. Como faziam observar Jean-Paul Colleyn e Luc de Heusch (Colleyn 1976) a partir da sua experiência africanista (que neste domínio é fonte de informação muito mais pertinente que a que resulta dos monoteísmos clássicos e do politeísmo Védico), nas

expressões de Hubert e Mauss existem dois níveis: um, restritivo (contacto com a “divindade” transcendente) e outro muito mais abrangente: contacto com o sagrado²⁷. É bastante claro que “sagrado” e “divindade transcendente” não são de modo algum equivalentes. Nesta óptica, que não contradiz os fundamentos das teses de Hubert e Mauss, mas as lê de maneira a realçar a sua maior complexidade, a “ausência dum deus” no ritual tauromáquico não invalida o seu carácter sacrificial. O sacrificador, o toureiro, entra em contacto com o sagrado por intermédio da força brutal do touro, ao confrontar-se e confrontar o público, com a iminência da sua própria morte, resgatada pela morte do touro. Para que a vítima se torne tal, no sacrifício tauromáquico deve o Homem sobreviver á prova a que se submete voluntariamente: em nome dos espectadores, e da colectividade “taurólatra” a que todos pertencem.

Conclusão: um caleidoscópico fascinante

As teses antropológicas que foram sumariamente evocadas divergem quanto ao significado latente ou explícito do conjunto do ritual tauromáquico de tipo andaluz e apresentam-se, umas como efeitos de pontos de vista diferentes, outras como alternativas interpretativas globais. Em todas elas, o carácter trágico do ritual que expõe à vista de todos a morte do touro e confronta cada um dos participantes ao choque dos sentimentos que o sangue e a morte expostos suscitam. Horror e fascínio, repulsa e atracção irresistível, fracturam as consciências individuais segundo as mesmas falhas que traçam, na sociedade, o abismo entre duas concepções do mundo: a tauromaquia com a morte pública do touro como supremo sacrifício, arte agónica, teatro da crueldade que nos liberta da crueldade para com os nossos iguais. Espectáculo a que se aplica precisamente o epíteto de cruento, porque não apenas nos é *dado a ver* o sangue derramado (*cruor*), mas nos é *imposta* a visão do *cruor* dos Romanos, terrível e antiquíssimo tabu. Contudo, se se tratasse apenas de reconhecer à tauromaquia andaluza este carácter sangrento, perderíamos a sua especificidade e o que tem justificado aos olhos dos observadores o seu interesse. Espectáculos sangrentos há no mundo um número sem fim. Mesmo que reduzamos o universo às tauromaquias nas quais há sangue vertido, as formas culturais que estas revestem são extraordinariamente variadas. Ora o objectivo a que a antropologia da “forma andaluza” pretende, deve ser muito mais modesto e... muito mais ambicioso. Mais modesto, porque não pode entender-se uma forma cultural particular senão aceitando concentrar a atenção na sua particularidade, em vez de abarcar todas as formas tauromáquicas, contemporâneas ou não, coexistentes no espaço ou afastadas. Mais ambicioso, porque só o exame do conjunto da informação sobre essa forma (nos mais ínfimos pormenores), e a interpretação aprofundada da informação específica pode revelar as forças subjacentes que a estruturam e a tornam importante aos olhos de numerosos grupos sociais. E em nosso entender, o comparatismo só pode intervir de modo eficaz com base em densas descrições de cada elemento que se pretende comparar.

Ao fazer desfilar uma mão-cheia de leituras antropológicas entre as muitas que o esforço interpretativo tem trazido a lume²⁸, surge a questão da compatibilidade ou da incompatibilidade dessas teses entre elas, e da respectiva capacidade para dar conta do

²⁷ « Qualquer que seja a diversidade das formas, o sacrifício aparece-lhes sempre como "um procedimento que consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio duma vítima ou seja, duma coisa destruída durante a cerimónia." (*ibid.* p. 302) ». Hubert e Mauss *in* Colleyn 2013 (1976).

²⁸ Um inventário abrangente das teses antropológicas pode ser encontrado em Douglass, C.B. 1997 *Bulls, Bullfighting and Spanish Identities*. Tucson: The University of Arizona Press.

que está em causa no ritual taurino de estirpe andaluza. Deste percurso resultam duas certezas. Em primeiro lugar, a proliferação das interpretações antropológicas (mas também históricas, literárias, filosóficas, plásticas) traduz a extraordinária polissemia, a riqueza sem limites aparentes, da tauromaquia. A segunda leva-nos a reconhecer que todas as interpretações sérias, fundamentadas, argumentadas, transportam consigo uma parte de verdade. Mesmo quando elas são contraditórias, convém admiti-las em conjunto. Sem menosprezar o debate e a crítica sem concessões, é preciso não esquecer que a realidade não é racional nem deixa de sê-lo, que a contradição existe nos factos observados, diversos, movediços, cambiantes no tempo e no espaço, assim como nos discursos que os próprios actores (os lidadores, ganadeiros, públicos), mantêm sobre as suas práticas e as suas vivências: os seus mitos.

A tragédia que nos é demonstrada pode ser vista pela faceta em que se encontra Pitt-Rivers, magia de contacto pela qual o Homem se apodera da potência sexual exuberante, primordial, personificada pelo touro. Talvez, ao invés, ela nos coloque, como diz Delgado, perante a trágica *renúncia* a essa mesma, fantasmática, fascinante sexualidade selvagem, a bem do ingresso no sistema de parentesco e na rotina da sexualidade domesticada. Se Buxó i Rey tem razão, o macho socializado para ser um “homem como deve ser”, enquanto o mundo do desejo lhe oferece múltiplas maneiras de o ser, vive a tragédia da renúncia (aqui renúncia também, mas a um bem diferente, a sexualidade polimórfica), e abate numa lide de furiosa beleza o animal portador indómito do desejo, do desejo indómito. Mas falta integrar plenamente (e não apenas não ignorar) nestes ângulos de visão o que Natalia Radetich considera essencial: a confrontação com a morte. Nada no ritual sacrificial taurómico conseguiria arrebatrar as nossas almas constringidas pelo que ocorre na arena, se o espectro da morte do homem a não habitasse e esse espectro, o touro o encarna, com a sua belíssima e angustiante presença. Aproximar-se da morte até ao “ponto extremo” e milagrosamente sobreviver, será então o segredo mal guardado da lide andaluza: só a aceitação da nossa condição de mortais nos torna vivos. Intensamente vivos.

José Rodrigues dos Santos
Évora, Dezembro de 2015.

Bataille, G.

1967 *La Part maudite, précédé de La Notion de dépense*

Introduction de Jean Piel. Paris: Minuit.

Boilleau, J.-L.

1995 *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination*. Paris: La Découverte.

Buxó, M.J.

2003 *Juegos de luces y espejos. Identidad y tragedia en el ritual taurino*.
Revista de Estudios Taurinos 16:35-55.

Colleyn, J.-P.

1976 « *Le sacrifice selon Hubert et Mauss* ». *Systèmes de pensée en Afrique noire* 2.

Delgado, M.

2014 *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Douglass, C.B.

- 1997 *Bulls, Bulfighting and Spanish Identities*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Duviols, J.-P.
2003 *Las corridas, entre "civilización y barbarie", según los viajeros franceses (siglos XVII, XVIII y XIX). Fiestas de toros y sociedad : actas del Congreso Internacional celebrado en Sevilla del 26 de noviembre al 1 de diciembre de 2001, Sevilla, 2003, pp. 247-262. Universidad de Sevilla.*
- García-Baquero González, A.
1997 *Fiesta ordenada, fiesta controlada: las tauromaquias como intento de conciliación entre razón ilustrada y razón taurina. Revista de Estudios Taurinos 5:13-52.*
- González Troyano, A.
1995 *Ensayo para una Historia de la Tauromaquia en Andalucía. Revista de Estudios Taurinos 3:15-62.*
- Goody, J.
1979 *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris: Minuit.
- 1986 *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*. Paris: Armand Colin.
- Guillaume-Alonso, A.
1999 *Contre la corrida. Essai de typologie des positions anti-taurines (XVI-XVII siècles). In Des taureaux et des hommes: tauromachie et société dans le monde ibérique et ibéro-américain. Pp. 13-21. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne*
- Hubert, H., and M. Mauss
1968 *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré 1968. M. Mauss, ed. Pp. 193-307, Vol. 1. Paris: Minuit.*
- Latour, B.
2006 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, C.
1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Malinowski, B.
1968 *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*. Paris: Maspéro.
- Pitt-Rivers, J.
1984 *El sacrificio del toro. Revista de Occidente 36((Exemplar dedicado a: Toros. origen, culto, fiesta)):27-48.*
- Radetich, N.
2014 *Minotáuricas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Romero de Solís, P.
1994 *La dimensión sacrificial de la tauromaquia popular. Mediterráneo. Revista de Estudos Pluridisciplinares sobre as Sociedades Mediterrânicas 5/6:121-133.*
- 2003 *La tauromaquia: un ritual de conversión del animal en alimento In Fiestas de toros y sociedad : actas del Congreso Internacional celebrado en Sevilla del 26 de noviembre al 1 de diciembre de 2001 A. García-Baquero González and P. Romero de Solís, eds. Pp. 537-542. Sevilla: Universidad de Sevilla*

Fundación de Estudios Taurinos.

Santos, J.R.d., and S.M. Cabeça

2010 “Conservação, salvaguarda, criação e culturas orais: uma aproximação conceptual” International Conference in Oral Tradition, Ourense, 2010. Vol. I, pp. 169-187. Concello de Ourense.

Saumade, F.

1998 Les tauromachies européennes. La forme et l’histoire, une approche anthropologique. Paris: Éd. du cths.

—

2014 Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.

Vialles, N.

1987 Le Sang et la Chair. Les abattoirs des pays de l’Adour. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.

Wolff, F.

1999 Qui est le taureau? Les représentations de l’animal dans les discours et les pratiques tauromachiques contemporaines. *In* Des Taureaux et des Hommes. A. Molinié-Bertrand, J.-P. Duviols, and A. Guillaume-Alonso, eds. Pp. 23-36. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne.

—

2003 ¿Por qué muere el toro? Examen de la teoría pitt-riversiana. *Revista de Estudios Taurinos* 16:133-147.