

O Erotismo e o Sagrado: passagens por Freud e Bataille

Júlia Vilaça
Goyatá

Graduanda do Curso
de Ciências Sociais
UFMG

Palavras chave:
erotismo, sagrado,
transgressão,
interdito.

Key words:
eroticism, sacred,
transgression, social
interdictions.

RESUMO: Através do livro *O Erotismo* de Georges Bataille (1957), busca-se entender a ambigüidade presente na relação dos homens diante das interdições sociais, tema amplamente discutido por Sigmund Freud em *Totem e Tabu* (1913), e sua relação com a idéia de sagrado.

ABSTRACT: Drawing upon the book *Eroticism*, by George Bataille (1957), one seeks to understand the ambiguity in the relation between men and social interdictions, a theme thoroughly discussed by Sigmund Freud in *Totem and Taboo* (1913), and how it relates to the idea of the sacred.

"Existe em todo homem, a qualquer momento, duas postulações simultâneas, uma para Deus, a outra para Satã. A invocação de Deus, ou espiritualidade, é um desejo de subir de grau. A de Satã, ou animalidade, é uma alegria de descer." (BAUDELAIRE apud REYNAUD, 2001, p.127-128)

Erotismo, Continuidade e Morte

A afinidade entre o erótico e o religioso é tema central na obra do filósofo Georges Bataille intitulada *O Erotismo* (1957). Continuidade, transgressão, misticismo e morte estarão aí associados ao tema que dá nome à obra. Para além do discurso da ciência e a favor de uma filosofia que não se quer especialista o autor proclama: "*O erotismo é a aprovação da vida até na morte*" (BATAILLE, 1987, p.11).

Bataille inicia seu argumento afirmando a descontinuidade constituinte dos seres humanos e o abismo que os separa tanto uns em relação aos outros quanto em relação à morte. Esse abismo é, então, irredutível e dele sentimos apenas uma vertigem.

"Em nossa origem, há passagens do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Não aceitamos muito bem a idéia que nos relaciona a uma dualidade de acaso, à individualidade perecível que somos" (BATAILLE, 1987, p.15).

O que é central nesse caso é pensarmos então em que momentos somos capazes de experimentar essa vertigem que nos dá o sentimento da continuidade perdida. Para Bataille (1957) essa experimentação será dada na relação dos sujeitos com o erótico, seja ela dada em

termos de erotismo dos corpos, do coração ou do sagrado, como ele os distingue.

O primeiro, o erotismo dos corpos, tem algo de pesado porque lida com a materialidade dos corpos, com uma violação do ser dos parceiros que destrói a estrutura do ser fechado. O erotismo dos corações é mais livre, podendo se separar da fusão corporal ou encaminhar-se para ela:

"O ser amado para o amante é a transparência do mundo. (...) É o ser pleno, ilimitado, que não limita mais a descontinuidade pessoal. É, em síntese, a continuidade do ser percebida como uma libertação a partir do ser do amante" (1987, p. 20).

Por fim, o erotismo sagrado, a grande preocupação do filósofo, segue essa mesma lógica, a da visão do ser amado como ilimitado. Bataille diz que há nele uma verdade de milagre. Isso porque diante dos ritos sagrados tangenciamos, assim como no encontro erótico, a continuidade perdida. A base do sacrifício religioso pode ser pensada em paralelo à ação erótica: "*o sagrado é justamente a continuidade do ser revelada àqueles que fixam sua atenção, num rito solene, na morte de um ser descontínuo*" (1987, p. 21).

No entanto, o que é mais interessante é justamente a aproximação feita entre os três tipos de erotismo, com destaque para a questão do sagrado, que principalmente ao longo da história do Cristianismo tornou-se algo absolutamente oposto ao erótico - na medida em que a religião vai condenar os "excessos da carne" - e que Bataille resgata para esse campo. Independente de suas classificações ele ressalta que "*toda concretização do erotismo tem por fim atingir o mais íntimo do ser, no ponto em que o coração nos falta*" (1987, p. 16).

Se quiséssemos resumir poderíamos dizer, por conseguinte, que a experiência do erotismo

está ligada à experiência primordial da continuidade, que não é conhecível, mas é experienciada por nós em alguns momentos e em algumas relações; à destruição da estrutura do ser fechado, já que o erotismo abre para a morte; à negação da duração individual e à experiência do limite, na medida em que este está diretamente ligado à relação entre interdito e transgressão, tão cara à antropologia.

Para explicitar essa primeira questão, a da continuidade/descontinuidade do ser, Bataille recorre primeiramente à biologia: na reprodução assexuada há a produção de dois seres descontínuos a partir da morte de um ser primitivo que os gera. Esses dois seres são, dessa forma, iguais e produtos do primeiro, portanto a passagem entre eles implica necessariamente um momento de continuidade. Já na reprodução sexuada a passagem à continuidade é de outra natureza, já que um novo ser descontínuo é gerado por duas células igualmente descontínuas que se unem para formá-lo. *"O novo ser é, ele mesmo, descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade, a fusão, mortal para cada um deles, dos dois seres distintos"* (1987, p. 14). Trata-se da morte que é instaurada no momento da continuidade, ou seja, no momento de repartição de uma célula em duas ou no momento de fusão das duas células em uma. Como comenta Evaldo Balbino da Silva:

"Se o movimento erótico busca a quebra da descontinuidade humana em prol de uma continuidade, ele vai também promover a instauração da própria descontinuidade. Mais do que a imagem do óvulo e do espermatozóide abandonando sua individualidade para erigir uma terceira existência, podemos falar do indivíduo que se anula na fusão com o outro. Cada vez que me perco no outro, fugindo ao meu isolamento e à minha carência, assisto ao espetáculo de minhas mortes sucessivas: deixo momentaneamente de ser eu, na minha incompletude e mortalidade, para experimentar uma existência imiscuída com a do parceiro, uma doce ilusão de eternidade e completude" (SILVA, 2005, p. 66).

Inicialmente, o que Bataille faz então é associar o erotismo à morte, na medida em que a continuidade proporcionada por ele só pode ser experimentada em sua radicalidade naquela:

"A vida é acesso ao ser: se a vida é mortal, a continuidade do ser não o é. A aproximação e a embriaguez da continuidade dominam a consideração da morte. (...) E, para além da embriaguez que se abre à vida juvenil, é-nos dado o poder de abordar a morte de frente, e de aí ver, enfim, a abertura à continuidade ininteligível, desconhecível, que é o segredo do erotismo, e cujo segredo só o erotismo desvenda" (BATAILLE, 1987, p. 22).

Impossível não lembrar de Platão e de seu

Banquete. Nessa obra o filósofo busca discutir a função de Eros, que para ele pode traduzir-se como a energia que nos leva a ascender à idéia de *Kalón*, que em grego congrega tanto a idéia de Bondade quanto à idéia de Beleza. Tendo em vista o dualismo clássico entre corpo e alma na obra do autor - sendo o corpo diretamente ligado à morte e à corrupção e a alma ligada à imortalidade e à busca da verdade - podemos compreender sua preocupação em entender como despojar-se desse corpo contaminado para atingir o campo das idéias e da alma, que encerram o que verdadeiramente importa: o Bom e o Belo.

Em *O Banquete* vemos um grupo de figuras importantes da cena cultural grega que se perguntam sobre Eros e sobre o amor, e, vale ressaltar, que fazem isso comendo, ou seja, em festa, como não poderia deixar de ser. O que quero destacar aqui, porém, é o discurso de apenas um desses homens, a saber, Aristófanes. Este discursa a partir de um mito de origem que dizia da existência de criaturas perfeitas que viviam em paz diante de sua imortalidade. Estas poderiam ser masculinas, descendentes do sol, femininas, da terra ou andróginas, da lua.

"Depois, inteiriça era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor" (PLATÃO, 1974, p. 22).

Disso resulta que certo dia essas criaturas, fortes e vigorosas, voltaram-se contra os deuses (porque queriam ascender aos céus) e por isso, como castigo e maneira de torná-las mais fracas, Zeus decidiu cortá-las em duas. Daí em diante, conclui Aristófanes, o desejo da outra metade passou a perseguir os homens de maneira que o sentiam enquanto falta, carência do todo que eram outrora. *"É então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana"* (1974, p. 24).

Esse discurso mítico, inserido no contexto do Banquete, parece nos dar a dimensão exata



daquilo que Bataille chama de descontinuidade original. Como ressaltado anteriormente, constituído pela falta o homem busca a ilusão da completude por toda a vida até encontrá-la, por fim, na morte. Segundo Silva, numa interpretação do texto platônico: "Eros, por fim, é um desejo outorgado pelos deuses, essa mania que nos domina, essa loucura erótica que nos toma e nos direciona para o Bem, para uma fusão com a Beleza Ideal" (SILVA, 2005, p. 61).

Entretanto, em Bataille, numa direção contrária à do dualismo platônico, essa continuidade aberta por Eros não conduz o homem ao Bem e à Beleza, mas ao contrário, o conduz à violência mesma. Isso porque o erotismo se opõe ao mundo da razão e se manifesta na medida em que a violência prevalece sobre o trabalho. O erotismo provoca movimentos tumultuosos que ganham espaço na festa e no jogo e não no trabalho, onde se exige uma conduta sensata:

"A maior parte do tempo o trabalho é a ocupação de uma coletividade, e a coletividade deve se opor, no tempo reservado ao trabalho, ao movimentos de excesso contagioso em que nada mais existe, a não ser o abandono imediato ao excesso. Isto é, a violência" (BATAILLE, 1987, p. 38).

A violência e a agressividade estariam, então, do lado do amor, da festa, do jogo e da morte e opostas ao trabalho, à razão e à seu complemento: o interdito. É como se a violência aparecesse como explosão e o trabalho enquanto compressão. Numa analogia com o coração: são sístole e diástole.

É dessa forma, ao introduzir o tema da violência, e com ele o da transgressão, oposta ao trabalho e ao interdito, que o autor percebe a abertura do erotismo à morte. Ao falar do Marquês de Sade ele ressalta que há na humanidade "o desejo de destruir e arruinar, de fazer uma fogueira de nossos recursos" e que,

"é esta geralmente a felicidade que nos dão a consumição, a fogueira, a ruína que nos parecem divinas, sagradas e que só provocam em nós atitudes soberanas, isto é, gratuitas, sem utilidade, com um fim em si mesmas, nunca subordinadas a resultados ulteriores" (BATAILLE, 1987, p. 174-175).

É nesse sentido que a violência da qual Bataille nos fala, essa que praticamos apesar e para além da vida na coletividade, está implicada no excesso, na busca de uma continuidade ideal inalcançável.

Nessa direção Bataille se aproxima também da concepção freudiana de *pulsão de morte*¹. Esta se relacionaria aos impulsos agressivos destacados em *O mal-estar na civilização de* 1929:

"O elemento de verdade, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que,

no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade" (FREUD, 1969, p. 116).

Essa "tendência" à agressividade e à destruição. refletir-se-ia na sociedade causando o referido mal-estar, já que a última estaria fundamentada sobre o trabalho e o interdito, nos termos de Bataille, e não sobre a transgressão.

No entanto, é importante esclarecer em que sentido a teoria freudiana trata a idéia de *pulsão de morte*. É importante esclarecer que a pulsão, apesar da preocupação de Freud em derivá-la de uma explicação científica, baseada na biologia, não pode ser interpretada como um instinto. É necessário diferenciar esses dois conceitos, já que a pulsão não é da ordem da necessidade, nem pode ser satisfeita, "é uma força constante e, portanto, não conhece o apaziguamento, porque se chegasse a ele, a pulsão desapareceria" (KAROTHY, 2001, p. 52)².

Pulsão sexual e pulsão do eu são os dois grupos pulsionais que Freud conceituou inicialmente até a "virada" de sua teoria em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*, quando reúne estes grupos pulsionais e lhes dá uma nova denominação: são as pulsões de vida. Também conceitua um novo grupo que são as pulsões de morte. Estas últimas tornaram-se uma das mais escandalosas idéias freudianas: a idéia que o homem poderia ter uma força dirigida para a morte e que poderia inclusive se satisfazer com ela pareceria, principalmente para a concepção cristã, bastante absurda. Segundo o próprio Freud, em *Para além do princípio do prazer*, a respeito de seu trabalho sobre as pulsões:

"O conceito de 'sexualidade' e, ao mesmo tempo, de instinto sexual, teve, é verdade, de ser ampliado de modo a abranger muitas coisas que não podiam ser classificadas sob a função reprodutora, e isso provocou não pouco alarido num mundo austero, respeitável, ou simplesmente hipócrita" (1969, p. 71).

As pulsões de morte foram identificadas através dos sintomas verificados no que ele caracteriza como neurose traumática - na qual os pacientes apresentavam sonhos que convocavam experiências reprimidas - e através da observação de um jogo infantil, chamado jogo do *Fort-Da* - uma criança arremessava um carretel para longe de si e o acercava repetidamente pronunciando sempre "o-o-o-o" quando o objeto ia e "da" quando voltava. Trata-se de uma repetição, como na neurose traumática, da vivência penosa da saída de sua mãe de casa.

Nos dois casos o que se podia perceber era que havia uma certa compulsão à repetição das experiências desprazerosas para esses sujeitos, o que contradizia o império do princípio do prazer, formulado anteriormente por ele - que dizia que o aparato psíquico tendia ao equilíbrio, isto é, seria regulado a partir de um princípio de prazer, que faria com que a quantidade de excitação na vida anímica fosse equilibrada, já

¹ Sobre o interesse de Bataille na obra de Freud comenta Roudinesco: "Grande leitor de Freud desde sua descoberta de 'Psicologia de grupo e análise do ego', Bataille também tomava nota daquela teoria da pulsão de morte que revolve a história do movimento psicanalítico. Assim, a morte concreta e carnal do homem desenhado por Masson significava a morte de todo sujeito que pretendesse pensar seu destino apoiado na razão: 'somos ferozmente religiosos', escrevia Bataille, 'e, na medida em que nossa existência é a condenação de tudo o que é reconhecido hoje, uma exigência quer que sejamos igualmente imperiosos. O que empreendemos é uma guerra'" (ROUDINESCO, 1994, p.145).

² No Dicionário comentado do alemão de Freud encontramos diversos significados para a palavra *Trieb*, traduzida por instinto: "A tradução de *Trieb* é uma das mais polêmicas, devido à extensa gama de significados e conotações do termo em alemão, bem como devido à peculiaridade no emprego freudiano do termo. (...) No artigo 'A Questão da Análise Leiga' (1926), Freud, indicando estar ciente das peculiaridades do termo, menciona que *Trieb* é uma palavra pela qual muitas línguas modernas invejam o alemão. *Trieb*, tal qual usado em alemão, entrelaça quatro momentos, que conduzem do geral ao singular. (...) Estes significados estão todos muito próximos e sempre correlacionados com um núcleo básico de sentido: algo que 'propulsiona', 'coloca em movimento'" (HANNIS, 1996, p.338).

que o desprazer significava um incremento de excitação no aparato psíquico. Essa repetição, que indicava a presença das pulsões de morte, denotaria então o desequilíbrio do sistema.

Nesse sentido, quando Bataille nos diz dessa sensação de continuidade produzida pela abertura do indivíduo à morte nos momentos de sua relação com o erotismo – tanto no ato amoroso quanto na relação com o religioso, nas festas ou nos êxtases – penso que podemos de alguma maneira remontá-las à *pulsão de morte*, na medida em que esta se relaciona à transgressão, à essa violência que gera o mal-estar na civilização. O erotismo seria, dessa maneira, uma espécie de retorno *do reprimido* para o sujeito envolvido, ou seja, uma transgressão mesma referente ao desejo barrado pelo interdito social.

O Paradoxo Fundante: Interdito e Transgressão.

O argumento primordial de Bataille é, de fato, constituído principalmente pela associação que ele faz entre o erotismo e a transgressão. Para chegar a esse ponto ele destaca a importância da experiência tanto do interdito quanto da transgressão, na medida em que a última só é possível devido ao cumprimento do primeiro:

“O conhecimento do erotismo ou da religião, exige uma experiência pessoal, igual e contraditória, do interdito e da transgressão. Essa dupla experiência é rara. As imagens eróticas suscitam em uns os comportamentos do interdito, em outros comportamentos contrários. Os primeiros são tradicionais. Os segundos são comuns, pelo menos sob a forma de uma pretensa volta à natureza, à qual se opunha o interdito. Mas a transgressão difere da “volta à natureza”: ela suspende o interdito sem suprimi-lo. Aí esconde-se o suporte do erotismo e se encontra, ao mesmo tempo, o suporte das religiões” (1987, p. 33)³.

O que parece que o autor quer destacar é a questão de que a transgressão não está no campo da natureza, apesar de se opor àquilo que funda a própria sociedade, o interdito. A transgressão acontece, ao contrário, dentro desse mundo da proibição, inserida mesmo na esfera social. Bataille destaca como principais interditos sociais aqueles ligados às máximas: *“não matarás e não pecarás contra a castidade que se ligarão às proibições do assassinio e do incesto”* (1987, p. 39).

No entanto, a transgressão só pode acontecer nesses momentos de suspensão dos interditos, em que podemos ceder aos impulsos barrados pelo interdito, impulsos esses que podem ser ligados às pulsões de morte citadas anteriormente. Daí a importância dos momentos festivos, que permitiriam então essa suspensão, ou abertura se quisermos chamar, da estrutura social fundada no interdito⁴. Isso porque a festa, geralmente relacionada ao ritual

religioso, é *“a negação dos limites da vida que o trabalho ordena”*, a epifanização do que Roger Callois chama de *sagrado de transgressão*, já que para quem dela participa abre-se *“o tempo das emoções intensas e da metamorfose do seu ser”* (BATAILLE, 1987, p.105; CALLOIS, 1988, p. 97).

A festa é tempo de transgressão porque permite a inversão dos papéis sociais costumeiros possibilitando a abertura à todas as possibilidades, é, de fato, um retorno à brincadeira, onde qualquer um pode ser rei ou escravo -

“As pessoas esforçam-se por se conduzir de forma exatamente contrária ao comportamento normal [...]. Os escravos comem à mesa dos senhores, mandam neles, troçam deles e estes servem-nos, obedecem-lhes, sofrem afrontas e admoestações” (CALLOIS, 1988, p.119).

Bataille chama a atenção para o fato de que tanto o interdito como a transgressão são experiências interiores, ligadas à radicalidade da posição subjetiva e não a uma visão objetiva. Sublinhando a impossibilidade de um trabalho científico quando estamos tratando desse tema ele ressalta:

“O pior é que a ciência, cujo movimento quer que ela trate o interdito objetivamente, procede do interdito, mas ao mesmo tempo o recusa, posto que ele não é racional! Só a experiência de dentro lhe confere o aspecto global, o aspecto em que ele é finalmente justificado” (BATAILLE, 1987, p. 34).

Trata-se então da própria ambigüidade da relação entre essas duas esferas: a obediência estrita ao interdito mostra a negação de seu próprio princípio, na medida em que não permite brechas para a realização de sua contrapartida, a transgressão. Explico-me: o sentimento que nos leva à transgressão só é possível porque sentimos, e digo sentimos na esfera do corpo mesmo e não apenas da linguagem, o peso da interdição. Nas palavras de Bataille: *“Se observamos o interdito, se a ele nos submetemos, não temos mais consciência dele. Mas sentimos no momento da transgressão a angústia sem a qual o interdito não existiria: é a experiência do pecado”* (1987, p.35).

É essa relação paradoxal que funda então o erotismo. Através do fascínio exercido por aquilo que é proibido constitui-se o sagrado de transgressão da qual nos fala Callois. A relação é, pois, entre angústia e prazer. Isto é, se dá ao pensarmos de que maneira, aquilo que é proibido, que traz angústia se transgredido, dá ao homem satisfação. Enfim, a grande questão colocada pela obra literária de Sade e, posteriormente, pela psicanálise freudiana: o prazer que há no sofrimento e na violência, a aproximação da morte ao prazer sexual. Se refletirmos sobre os principais interditos aos quais estamos submetidos, àqueles ligados à morte e à atividade sexual, essa associação ainda parecerá fazer mais sentido: nascimento e morte podem ser

³ Grifo do autor.

⁴ Sobre esse ponto James Clifford ressalta que a obra de Bataille de modo geral remonta também à de Marcel Mauss, principalmente em O erotismo: “Métraux especifica que sua fórmula característica é apenas uma paráfrase de ‘um daqueles profundos aforismos, muitas vezes obscuros, que Marcel Mauss lançava sem se preocupar com a confusão de seus alunos’. Métraux escutara Mauss dizer, numa palestra, que ‘os tabus foram feitos para serem violados’. Este tema, que Bataille freqüentemente repetiria, tornou-se uma chave para seu pensamento. A cultura é ambivalente em estrutura. [...] A ordem cultural inclui tanto a regra quanto a transgressão” (CLIFFORD, 2008, p.131).

tomados aqui em sua unidade.

O erotismo lista uma série de exemplos pré-his[les]tóricos demonstrativos da atitude reverencial dos homens, em diversas partes, em relação aos mortos e em relação às proibições sexuais, referentes ao incesto, à nudez e ao horror causado pelo contato com fluidos corporais. Atitudes que remontam aos princípios mágicos descritos por Sir. James Frazer como *magia simpática*:

"Ambos os ramos da magia, o homeopático e o contagioso, podem ser incluídos convencionalmente sob a denominação geral de magia simpática, já que ambos supõem a possibilidade de interação entre coisas que estão distantes umas das outras, sendo o impulso transmitido de uma a outra por meio do que poderíamos conceber como um éter invisível (...)" (1978, p. 35).

No entanto, o mais interessante aqui é perceber como a situação de contágio descrita por Frazer denota também o perigo da contaminação em relação àquilo que é considerado impuro e por isso é separado, proibido, interdito. Mary Douglas (1966) é quem explora esse aspecto de maneira primorosa. De acordo com ela o perigo reside justamente nessas relações ambíguas ou indefinidas que caracterizam o sagrado. Ele é ao mesmo tempo interdição e transgressão, fasto e nefasto, puro e impuro. Assim, as pessoas que se encontram em posições sociais indefinidas, como as figuras do louco, do feiticeiro e do marginal são tidas também como perigosas para a sociedade na medida em que são figuras ambivalentes, desordeiras. Sobre essa ambigüidade do sagrado Callois nos diz:

"A cisão do sagrado produz os bons e os maus espíritos, o padre e o feiticeiro, Ormazd e Arimâncio, Deus e o Diabo, mas a atitude dos fiéis para com cada uma dessas especializações do sagrado revela a mesma ambivalência que seu comportamento relativamente às suas manifestações indivisas" (1988, p. 37).

Para Douglas é como se a relação com essa ambigüidade se situasse numa lógica (ou "alógica") que não caberia no conceito de estrutura social, na medida em que ultrapassa seus limites. A ambigüidade estaria do lado da desordem e da transgressão em oposição à ordem e ao interdito social. Victor Turner (1972) chama de *communitas* essa situação de abertura na estrutura social, que abriga estados liminares, aqueles que se relacionam aos ritos de passagem, nas quais nos encontramos com sujeitos vulneráveis e perigosos para a comunidade social, como já havia especificado Van Gennep (1960). Deparamos-nos aí com uma indefinição referente à posição social convencional desses sujeitos: as mulheres grávidas, os bebês, os adolescentes iniciados, aqueles que vão se casar e os mortos encontram-se separados da comunidade, estão à margem. *"Assim, a liminaridade freqüentemente é comparada à morte, ao estar*

no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua" (TURNER, 1974, p. 117).

Nesse ponto, mais intrigante ainda, é perceber que esses elementos marginais, liminares, a-estruturais e perigosos são aqueles que exercem o maior fascínio e que têm, como nos diz Douglas, o maior poder:

"Reconhecemos que a desordem é destrutiva em relação às configurações existentes mas igualmente reconhecemos sua potencialidade. Ela simboliza ao mesmo tempo perigo e poder. O ritual reconhece a potência da desordem. Na desordem da mente, nos sonhos, no desmaio e no frenesi, o ritual espera descobrir poderes e verdades que não podem ser alcançadas pelo esforço consciente" (2007, p. 113)⁵.

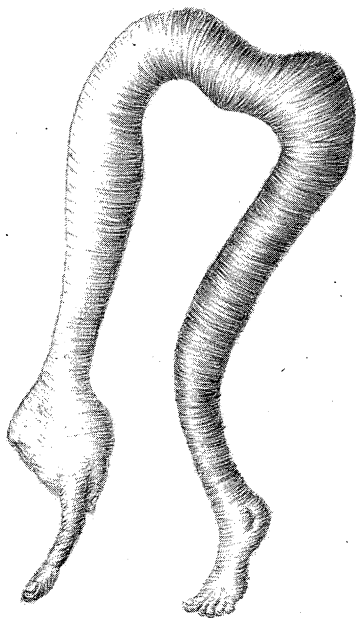
Aqui nos encontramos novamente com Freud. No clássico *Totem e Tabu* (1913) o autor é inspirado justamente pela obra de Frazer e procura a partir daí fazer uma comparação entre a vida dos selvagens, em seus termos, e algumas observações feitas por ele em pacientes neuróticos. Resulta que, apesar da visão basicamente evolucionista pela qual Freud trata os fenômenos do totemismo e das práticas mágicas, encontramos um ponto absolutamente importante que condiz tanto com a proposição de Douglas, a respeito do poder e do perigo do sagrado, quanto com a de Bataille e de Callois a respeito do *sagrado de transgressão*⁶.

Para o psicanalista, o que caracteriza a atitude dos selvagens em relação ao tabu é basi-



⁵ Tradução minha da versão em espanhol.

⁶ Roudinesco e Plon a propósito dessa questão ressaltam: "Ao lado de Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância e de Moisés e o monoteísmo, Totem e Tabu figura entre os livros mais criticados de Freud. Os três encerram, com efeito, erros patentes e interpretações equivocadas que não escapam ao olhar vigilante dos especialistas em arte, antropologia e história das religiões. Ainda assim, esses três livros são verdadeiras obras-primas, tanto por sua redação, digna da melhor literatura romanesca do século XIX, quanto pelo desafio que lançam ao raciocínio científico." (ROUDINESCO & PLON, 1998, p.756).



camente uma atitude ambivalente, ou seja, uma atitude inspirada pela ambigüidade fundante do interdito: "O significado de 'tabu', como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, 'sagrado', 'consagrado', e, por outro, 'misterioso', 'perigoso', 'proibido', 'impuro'" (1969, p. 38). Contudo, é após a comparação feita entre os selvagens e os neuróticos obsessivos que Freud nos dá uma idéia mais precisa daquilo que chama de atitude ambivalente de um sujeito em relação a um objeto ou a um ato em conexão com esse objeto:

"Ele deseja constantemente realizar esse ato (o tocar) [e o considera seu gozo supremo, mas não deve realizá-lo] e também o detesta. (...) A proibição é ruidosamente consciente, enquanto o desejo persistente de tocar é inconsciente e o sujeito nada sabe a respeito dele" (1969, p. 49-50).

Freud deriva essa ambivalência da oposição precisa entre consciente e inconsciente, entre lei e desejo, entre o que se sabe e aquilo que não se sabe.

Assim, pensando nos significantes usados por Bataille, a transgressão pertenceria ao campo do inconsciente e o interdito ao campo da lei, da razão e da ordem social, que para Freud é entendido nesse momento como o campo da ação do Pai. Isso porque ele fará aqui uma associação, dentro do contexto das sociedades primitivas, entre a figura do animal totêmico e a do Pai no complexo edipiano. Nesse caso, o totem viria a corresponder ao Pai na medida em que as duas proibições que constituiriam o âmago da instituição arcaica do totemismo seriam as mesmas correspondentes ao crime de Édipo: a morte do Pai e o incesto⁷.

Pensando numa linha cronológica, o autor vai derivar o totemismo justamente da morte do Pai, ao pensar num primeiro mito fundante

que levaria ao surgimento das práticas mágicas e posteriormente às primeiras formas de religião.

De maneira resumida podemos contar o mito da seguinte maneira: numa horda primitiva, primeira forma de organização social sugerida por Charles Darwin, o que encontramos "é um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem" (1969, p. 169). Certa vez, os irmãos que haviam sido expulsos por esse pai retornam e o matam juntos, realizando posteriormente uma refeição com a vítima. Assim, alcançariam a identificação com o Pai, adquirindo sua força através da refeição e tomariam suas mulheres. Porém, "precisamos apenas supor que a tumultuosa malta de irmãos estava cheia dos mesmos sentimentos contraditórios que pudemos perceber em ação nos complexos-pai ambivalentes de nossos filhos e nossos pacientes neuróticos", admiravam-no e odiavam-no ao mesmo tempo (1969, p. 171). Diante disso, o parricídio acaba por resultar também num sentimento de culpa por parte dos irmãos, já que a afeição pelo Pai aparece com mais clareza após o ato consumado. Este sentimento de remorso resultaria então na própria instituição da proibição da morte do totem e na regulação da exogamia, como tentativa de anulação do próprio ato realizado contra o Pai primitivo. Dessa maneira seriam fundadas também as primeiras formas de culto religioso, sendo o totem um representante do Pai morto que serviria para que todos não se esquecessem de sua existência e de seu poder.

Nesse sentido, a partir do parricídio, a reflexão a respeito da satisfação em relação à morte ganha ainda mais corpo levando Freud a reafirmar sua conclusão inicial:

"O tabu sobre os mortos surge, como os outros, do contraste existente entre o sofrimento consciente e a satisfação inconsciente pela morte que ocorreu. (...) A esse respeito, as observâncias dos tabus, assim como os sintomas neuróticos, têm um sentido duplo. Por um lado, em seu caráter restritivo, são expressões de pesar, mas, pelo outro, traem claramente a coisa que procuram ocultar — uma hostilidade contra o morto disfarçada em autodefesa" (1969, p. 83).

Se considerarmos o esquema de Freud, para além de sua obsessão por uma explicação científica, como uma chave de leitura paralela à questão do erotismo trabalhada por Bataille veremos que os dois estão tratando da questão central que concerne à vida humana, que se debate nesse constante confronto entre lei e desejo, interdito e transgressão. No entanto, é como se os dois autores estivessem nos chamando a atenção justamente para aquilo que é da ordem do desejo, da pulsão, da contaminação, da desordem, da festa, da liminaridade, da transgressão, do que se refere ao que toca o corpo mais que à estrutura social e lingüística, em suma, para a ordem do sagrado.

⁷ Freud fará corresponder também essas proibições totêmicas e edipianas aos dois desejos primários das crianças, matar o pai e ter relações incestuosas com a mãe, relacionados por ele em Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1903).

É como se nesse campo, o campo da desordem, encontrássemos o ponto culminante da vida humana e social:

"Se alguém me perguntasse o que nós somos, eu lhe responderia assim: que somos essa abertura a todo o possível, essa espera que nenhuma satisfação material

acalmará e que o jogo da linguagem não saberia iludir! Estamos à procura de um ponto culminante. (...) nesse momento de profundo silêncio — nesse momento de morte — revela-se a unidade do ser, na intensidade das experiências em que sua verdade se desliga da vida e de seus objetos" (BATAILLE, 1987, p.253-254).

Submetido em setembro de 2009

Aprovado em novembro de 2009

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BATAILLE, Georges. (1987), *O Erotismo*. Tradução de Antônio Carlos Viana. Porto Alegre, L&PM Editores.
- CALLOIS, Roger. (1988), *O Homem e o Sagrado*. Lisboa, Edições 70.
- CLIFFORD, James. (2008), *A experiência etnográfica — antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- DOUGLAS, Mary. (2007), *Pureza y Peligro*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- FRAZER, Sir. James George. (1978), *O Ramo de Ouro*. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo, Círculo do Livro.
- FREUD, Sigmund. (1969), "O Mal-estar na Civilização", in *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago Editora.
- _____. (1969), "Totem e Tabu", in *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- _____. (1969), "Para além do princípio do prazer", in: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro, Imago Editora.
- HANNS, Luiz. (1996), *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora.
- HOLLIER, Denis. (1979), *Le Collège de Sociologie*. Paris, Gallimard.
- KAROTHY, Rolando. (2001), *Vagamos en la inconsistencia — los fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires, Editorial Lazos.
- PLATÃO. (1974), "O Banquete", in *Coleção Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural.
- REYNAUD, Elisabeth. (2001), *Teresa de Ávila ou o divino prazer*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro, Record.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (1994), Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução de Paulo Neves, São Paulo, Companhia das Letras.
- ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel. (1998), *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- SILVA, Evaldo Balbino da. (2005) *Saudade de D(eu)s: escrita, mística e desejo em Adélia Prado e Santa Teresa de Jesus*. Tese de Doutorado, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, datilo.
- TURNER, Victor. (1974), *O processo ritual*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Editora Vozes.
- VAN GENNER, Arnold. (1978), *Os ritos de passagem*. Tradução de Mariano Ferreira, Petrópolis, Editora Vozes.