

# LITERATURA E SAGRADO: ALGUMAS REFLEXÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE GEORGES BATAILLE<sup>1</sup>

Cleide Maria de Oliveira (FAJE/CAPES)<sup>2</sup>

*Resumo:* O artigo discute alguns conceitos centrais do pensamento de Georges Bataille, tais como interdito, transgressão, soberania, mundo do trabalho e experiência interior, buscando articulá-los às observações desse autor sobre a relação entre literatura e sagrado. Pretende-se pensar a relação ambígua e tensa que a literatura, desde a modernidade, estabeleceu com a experiência religiosa. Conclui que a literatura tem se tornado um espaço privilegiado para que os limites entre sagrado e profano sejam transgredidos e reconfigurados.

*Palavras-chave:* Georges Bataille; literatura; transgressão.

A transgressão não está, portanto, para o limite como o negro para o branco; o proibido para o permitido; o exterior para o interior; o excluído para o espaço protegido da morada. Ela está mais ligada a ele por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode extinguir. Talvez alguma coisa como o relâmpago na noite que, desde tempos imemoriais, oferece um ser denso e negro ao que ela nega, o ilumina por dentro e de alto a baixo, deve-lhe entretanto sua viva claridade, sua singularidade dilacerante e ereta, perde-se no espaço que ela assinala com sua soberania e por fim se cala, **tendo dado um nome ao obscuro** (Foucault 2001: 33).

Dar nome ao obscuro. Contrapor às trevas do interdito o vivo e rápido relâmpago da transgressão, ao silêncio dessa noite escura um grito repentino, paradoxalmente mudo porque inalcançável, isento de compromissos porque

<sup>1</sup> O artigo, com algumas modificações, integra minha tese de doutorado "Por um Deus que seja noite, abismo e deserto: considerações sobre a linguagem apofática" defendida na PUC-Rio em 2010.

<sup>2</sup> Pesquisador de pós-doutorado pela FAJE, com financiamento da CAPES, em pesquisa interdisciplinar entre literatura e estudos da religião. Contato: [cleideolva@yahoo.com.br](mailto:cleideolva@yahoo.com.br).

soberano. Se a fala cotidiana, essa na qual se insere o conjunto desses discursos que compõem a teia da nossa humanidade, pode instaurar-se como “comunicação” é porque nela/dela se nega esse obscuro do qual ela se projetou. Abismos de sombras e reenências no qual jaz adormecido e irrecuperável o segredo quente da linguagem. A aparente soberania da fala cotidiana é ilusória, como o é também a luz brilhante do relâmpago na noite escura, pois vigora uma cumplicidade inegável entre noite escura e relâmpago (fundo/figura de uma *gestalt* epifânica) e há que se lembrar dessa relação dinâmica entre a fala cotidiana e o “nomear ao obscuro”.

Retirada do *Prefácio à transgressão*, texto-homenagem de Michel Foucault a Bataille, a citação que serve de epígrafe a nosso artigo é uma provocação para se pensar certo tipo de discursividade que tem como principal distintivo o posicionar-se em uma terceira margem da linguagem positiva. Nessa terceira margem se inclui a poesia, entendida para além das especificidades de gênero, e a mística, discursos (se é que se pode chamar de discurso essa voz ausente de comunicação) nos quais a lógica do sentido deixa-se seduzir pela possibilidade, aparentemente insuspeita, de fazer do signo imagem e ícone de uma ausência inapreensível e, sobretudo, Inarticulável. O trecho citado é parte do comentário que Foucault faz ao texto *Prefácio à Madame Edwarda*, de Georges Bataille. Foucault relaciona nesse texto erotismo, linguagem e transgressão à “morte de Deus”, essa última devendo ser entendida não como o “fim de seu reinado histórico”, ou “a constatação enfim liberada de sua inexistência”, mas como o atual espaço de nossa experiência. A existência humana, até a pouco salvaguardada pelos limites do Ilimitado (Deus, Sentido, Razão Absoluta) passa a ser uma “experiência consequentemente *interior e soberana*” (Foucault 2001: 30): “A morte de Deus não nos restituiu a um mundo ilimitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride” (Foucault 2001: 31). Portanto, em um mundo sem balizas irremovíveis, qual é o limite da transgressão? Do Sentido? Do Saber? Da Linguagem? Perguntar pelo limite não é muito distante de perguntar pela vigência, vigor e eficácia ou de perguntar pelas condições de possibilidade da tríade Linguagem-Sentido-Saber. Se Deus, e todas aquelas ideias metafísicas que foram tão fundamentais para o Ocidente, não existe, como viver essa orfandade sem lamentações (ou truques)? Como experimentar o obscuro como noite, abismo e deserto, chamando-lhe por um Nome que não nomeia, sem cair na tentação de torná-lo nossa imagem e semelhança?

Será possível pensar uma linguagem que não seja mais ‘nossa linguagem cotidiana’, feita de tédio e certezas, e sim a experiência da *presença* do obscuro que nasce da *ausência* da palavra? Essas talvez sejam as questões-síntese da obra batailliana, e é em torno delas que se encenam as reflexões desse ensaio. ‘Dar nome ao obscuro’ parece ser o elemento final desse jogo que se articula entre transgressão e limite. E os limites da linguagem, dirá Bataille, são aqueles bem demarcados pelo discurso e pelo saber, aos quais Bataille denuncia a servilidade e uma espécie de mutilação do ser ao discurso. Falando sobre o domínio do discurso em nossas vidas, Bataille (1992: 21) dá como exemplo a palavra “silêncio” que, mesmo ela, “é ainda um ruído, falar é, em si mesmo, imaginar conhecer, e para não mais conhecer necessitaria não mais falar”. Entretanto, os domínios da discursividade e do saber não são tão absolutos quanto o homem razoável gostaria de crer. Há o êxtase místico,

o erotismo, a poesia, vivências íntimas de uma experiência interior que nos conduz “a um lugar de extravio, de contra senso” (Bataille 1992: 11) onde as palavras deixam de obedecer ao “projeto do saber” para se tornarem fruição gozosa do Desconhecido. Essa é a experiência interior, ou, em sintonia com as reflexões que Bataille faz em *O erotismo* [...], esse é o *erótico*, na medida em que o erótico inclua o erotismo dos corpos, dos corações, do sagrado (mística) e também das palavras. E a principal característica da experiência interior, presente nas variadas formas em que ela se manifesta, é a insubmissão ao projeto e ao discurso: “A experiência só seria um logro se ela não fosse revolta, em primeiro lugar, contra o apego do espírito à ação (ao projeto, ao discurso – contra a servidão verbal do ser razoável, do doméstico), em segundo lugar contra o apaziguamento, as suavidades que introduz a própria experiência” (Bataille 1992: 123).

Encontra-se nessa conjugação entre experiência interior e transgressão o nó entre o pensamento batailliano e o “apelo ao desconhecido”, explicada pelo autor nos seguintes termos: “O conhecimento é o acesso ao desconhecido. O contra senso é o resultado de cada sentido possível” (Bataille 1992: 109), logo, a transgressão aos limites da discursividade (que se liga tão estreitamente ao mundo ético, da razão e do trabalho: *descontínuo*) é caminho para aceder ao desconhecido. E, do desconhecido, o Deus dos místicos é o paradigma que Bataille toma para falar desse não saber que é contestação do Saber, defendendo que a redução do sagrado ao Bem é uma ação do cristianismo, que concentra na pessoa descontínua de um deus pessoal a essência do sagrado. Entretanto, como entende que o sagrado é um movimento de vertigem frente à continuidade impossível ao homem, insistirá que o sagrado não pode ser identificado unicamente com o Deus cristão. Roberto Machado, analisando a noção de transgressão no pensamento do filósofo francês, afirmará,

o cristianismo, que valorizou o trabalho em detrimento do gozo, é uma inversão dos valores da religiosidade primitiva por se opor à transgressão, ter repugnância pela transgressão, e absolutizar o interdito, ao rejeitar a impureza, ao cassar o diabo – que tinha origem divina nas religiões anteriores – do mundo divino tal como ele o concebe (Machado 2001: 62).

A inserção de Deus no tempo inaugura a história, alterando uma concepção de tempo cíclica – na qual o homem se submete aos ritmos de vida e morte propostos pela natureza – para a concepção teleológica, linear e histórica do tempo no ocidente cristão. A encarnação de Cristo torna o tempo histórico, dando-lhe um sentido orientado pela tensão entre o presente que é espera – logo, imperfeito – e o futuro redimido pelo evento salvífico. Conforme analisa Galimberti, esse movimento de dessacralização do tempo implica em uma indistinção entre o tempo sagrado e o tempo profano, entre um tempo que pertenceria a Deus e um tempo que pertenceria ao homem, originando “um só tempo, em que tanto Deus quanto o homem contribuem para a redenção do mundo. Isso significa que todo o tempo foi sacralizado ou, o que é o mesmo, que todo sagrado foi ‘profanado’” (Galimberti 2003: 25).

Tornando-se histórico, Deus torna-se também diferença, distinção, fundamento ético e moral, daí o posicionamento de Bataille de que a absolutização do interdito, operada pelo cristianismo, impossibilita a experiência do sagrado, que ele identifica com o indiferenciado e a continuidade do ser. Os interditos fundados pelo mundo da razão e do trabalho não são absolutos, existindo sempre a possibilidade de um movimento transgressivo que invista sobre os interditos sem destruir os seus fundamentos. Essa é uma relação dialética, de interdependência e complementaridade entre interdito e transgressão, como nos lembra Roberto Machado:

Em primeiro lugar, limite e transgressão formam um conjunto, são interdependentes, complementares. São opostos, são inconciliáveis, se contradizem, mas nem a transgressão nega definitivamente, suprime, destrói o limite, nem o movimento que há no homem para transgredir, exceder, ultrapassar os limites pode ser totalmente abolido. Todo interdito – que não é imposto de fora, como prova, segundo Bataille, a profunda angústia que sentimos quando o transgredimos – pode ser transgredido, existe mesmo para ser violado. É transgredindo os limites necessários a sua conservação como ser finito – conservação que tem o fim negativo de evitar a morte – que o homem se afirma, querendo ir o mais longe possível, aumentando sua intensidade, o único valor positivo ‘para além do Bem e do Mal’, como lembra nietzscheanamente Bataille (Machado 2001: 59).

Em oposição ao tempo profano do trabalho há o tempo sagrado, limitado e organizado pela comunidade, onde a violência pode agir, e os movimentos transgressivos de morte e dissolução – relativos ao erotismo – são legítimos, o que nos leva à conclusão imprevista de que a transgressão ao interdito nasce de dentro do mundo do trabalho, da necessidade mesmo de preservá-lo, porém, mantendo em equilíbrio suas forças dinâmicas internas pelo contato com o sagrado. Na perspectiva de Bataille (1987: 35), o interdito é a chave para a compreensão da atitude humana, pelo fato de que “Sem o interdito, sem o primado do interdito, o homem não chegaria à consciência clara e distinta sobre a qual a ciência é fundada”. O sagrado não se revela em lugares, seres ou coisas, e sim em eventos limites, na antevisão do contínuo do ser, do inteiro, em situações extremas em que o homem se vê às margens de si. Os interditos são alimentados por forças culturais e sociais que, pertencendo à ordem do trabalho regem a vida racional e ordeira do corpo social, e a transgressão seria esse momento, ainda que pontual, onde essas mesmas forças são suspensas (mesmo que apenas em sentido ritual), passando a vigorar o tempo da festa, sempre sagrado. Para Bataille, a transgressão maior se relaciona à própria possibilidade de investir contra a descontinuidade do indivíduo, em outras palavras, à sua conservação enquanto singularidade, indivíduo, na busca da inteireza de um ser contínuo, portanto, in-diferenciado e não portador da diferença, da de-cisão:

O mundo sagrado não é, em certo sentido, senão o mundo natural subsistindo na medida em que não é inteiramente redutível à ordem

instaurada pelo mundo do trabalho, isto é, à ordem profana. Mas o mundo sagrado não é senão, num sentido apenas, mundo natural. Ele ultrapassa, numa outra dimensão o mundo anterior à ação conjugada do trabalho e dos interditos. O mundo sagrado é neste sentido uma negação do mundo profano, mas ele é também determinado pelo que nega. O mundo sagrado é também o resultado do trabalho na medida em que tem como sua origem e razão de ser não a existência imediata das coisas que a natureza criou, mas o nascimento de uma nova ordem de coisas, provocado a contragolpe pela oposição à natureza do mundo da atividade útil. O mundo sagrado é separado da natureza pelo trabalho; ele nos seria incompreensível se não percebêssemos em que medida o trabalho o determinou (Bataille 1987: 35).

Como se vê pela citação acima, Bataille identifica o mundo social e da razoabilidade à descontinuidade (dando-lhe o nome de “mundo do trabalho” e em outros momentos de “discurso”) e o campo do sagrado à continuidade. Por descontinuidade entende a própria noção de individuação, o abismo que nos separa uns dos outros, mas também todo o mundo organizado regido pelas leis da discursividade e do interdito que nos protegem da violência do Contínuo/Sagrado. Para ele aquilo que denominamos humanidade apenas pôde constituir-se a partir de uma recusa ética e cultural às prerrogativas da nossa animalidade primitiva, de modo que foi apenas a partir de uma rejeição (parcial) ao chamamento dessas forças obscuras do sagrado que teria ocorrido a invenção do homem-humano:

O que chamamos de mundo humano é necessariamente um mundo do trabalho, quer dizer, da redução. Mas o trabalho tem um outro sentido além da pena, além do instrumento de tortura que a etimologia o acusa de ser. O trabalho é também a via da consciência através da qual o homem saiu da animalidade. Foi pelo trabalho que nos foi dada a consciência clara e distinta dos objetos, e a ciência permaneceu sempre como a companheira das técnicas (Bataille 1987: 253).

Por outro lado, Bataille identifica o campo do sagrado a essa continuidade impossível, com esse aquém ou além dos limites humanos, esse âmbito onde linguagem e cultura se esfacelam por impossibilidade de convivência. Opondo-se ao mundo do trabalho, é no âmbito do sagrado que operam forças desagregadoras, transgressivas e violentas, gerando movimentos marcados pela inutilidade, gratuidade e desperdício. O âmbito do sagrado é limitado e organizado pelos agenciadores do sagrado – os sacerdotes, em suas diferentes configurações culturais –, e nele a violência pode agir, sendo os movimentos transgressivos de morte e dissolução legítimos. Fica evidente, portanto, que a transgressão ao interdito nasce de dentro do próprio mundo organizado do trabalho, ou talvez mesmo da necessidade de preservá-lo, para manter em equilíbrio suas forças dinâmicas internas pelo contato com o sagrado. A separação/aproximação com o sagrado não é uma ação que possa ser absoluta: tanto a recusa definitiva ao sagrado quanto a fusão mística são perigosas, por motivos distintos. Separar-se violentamente do sagrado significa ‘o

esquecimento de nossas origens' e a perda do contato com a festa, com o excesso, com o não contabilizado e com o impensado; em suma, significa a afirmação da descontinuidade do mundo do trabalho, ou seja, a redução da humanidade ao âmbito do interpretável, do cultural e do legível. Já a fusão significaria a dissolução da individualidade (que é descontinuidade) no indiferenciado, tendo por consequência a própria destruição da cultura e da história humana.

De acordo com o pensamento de Bataille, a experiência do sagrado deve ser pensada como possibilidade de acesso a essas forças violentas das quais nos separamos em tempos míticos irrecuperáveis, tornando-nos seres da e para cultura, logo, descontínuos:

A continuidade, que para o animal não podia se distinguir de nada mais, que era nele e para ele a única modalidade possível do ser, no homem opunha à pobreza do instrumento profano (do objeto descontínuo) toda a fascinação do mundo sagrado (Bataille 1987b: 32).

Nessa perspectiva o sagrado não se revela em lugares, seres ou coisas, e sim na antevisão dessa continuidade e inteireza do ser, em situações extremas nas quais o homem se vê distante de si (do controle de si) e próximo de forças obscuras que não pode controlar. Situações de transgressão do interdito, onde as forças culturais e sociais que pertencendo à ordem do trabalho regem a vida racional e ordeira do corpo social são, ainda que por um breve instante, suspensas – mesmo que apenas em sentido ritual, como por exemplo na rememoração da morte de Cristo durante as cerimônias religiosas do cristianismo –, passando a vigorar o tempo festivo da transgressão. E a transgressão maior, para Bataille, está relacionada à própria possibilidade de investir contra a descontinuidade, buscando uma continuidade incompatível com as prerrogativas da vida humana<sup>3</sup>. Ele não confunde o campo de ação do sagrado a uma positividade, afastando-se de qualquer concepção de sagrado dentro das religiões monoteístas, em especial o cristianismo, onde os aspectos violentos e nefastos do sagrado são negados a tal ponto que sagrado passou a significar “separado, puro, santo”:

O sagrado puro, ou fasto, dominou desde a antiguidade pagã. Mas, se ele se restringisse ao prelúdio de uma superação, o sagrado impuro, ou nefasto, era o fundamento. O cristianismo não podia rejeitar a sujeira. Mas ele definiu a sua maneira os limites do mundo sagrado: nessa nova definição, a impureza, a sujeira e a culpabilidade eram rejeitadas fora desses limites. O sagrado impuro foi, desde então, relegado ao mundo profano. No mundo sagrado do cristianismo, nada que reconhecesse claramente o caráter fundamental do pecado e da transgressão pôde subsistir. O diabo – anjo ou deus da transgressão (da insubmissão e da

<sup>3</sup> Por esse motivo Bataille analisará com tanto interesse o erotismo, tomando-o, em suas diferentes manifestações (dos corpos, dos corações, místico e “das palavras”), como uma experiência festiva e transgressiva das mais significativas para o entendimento do humano. Outro pensador que possui considerações e conclusões similares sobre o erotismo e a literatura é Octávio Paz, de quem comentaremos alguns poemas a seguir.

revolta) – estava expulso do mundo divino. Ele era de origem divina, mas na ordem cristã das coisas (que era um prolongamento da mitologia judaica), a transgressão não era mais o fundamento da divindade, mas o de sua queda. O diabo estava destituído do poder divino, que ele só havia possuído para perdê-lo. Propriamente falando, ele não se tornava profano: ele guardava do mundo sagrado, de onde era oriundo, um caráter sobrenatural. Mas não havia nada que não tivesse sido feito para privá-lo das consequências de sua qualidade religiosa (Bataille 1987: 189-190).

Ao contrário dessa constatação, Bataille entende que o sagrado só pode ser compreendido a partir da relação dialógica entre interdito e transgressão:

Essa maneira de ver é difícil, no sentido em que sagrado designa ao mesmo tempo os dois contrários. De maneira fundamental, é *sagrado* o que é objeto de uma interdição. A interdição que designa negativamente a coisa sagrada não tem somente o poder de nos provocar – no plano da religião – um sentimento de pavor e estremecimento. Esse sentimento, na pior das hipóteses, transforma-se em devoção: ele se transforma em adoração. Os deuses, que encarnam o *sagrado*, fazem tremer àqueles que os veneram, mas eles os veneram. Os homens estão ao mesmo tempo submetidos a dois movimentos: de terror, que rejeita, e de atração, que comanda o respeito fascinado. A interdição e a transgressão respondem a esses dois movimentos contraditórios: a interdição rejeita, mas a fascinação introduz a transgressão. A interdição e o tabu só se opõem ao divino em um sentido, *mas o divino é o aspecto fascinante da interdição: é a interdição transfigurada* (Bataille 1987: 104).

O contato com o sagrado se dá pela mediação do sacrifício, cujo princípio orientador é a destruição violenta do objeto sacrificado, objeto que pode ser tanto determinados tipos de alimentos ou animais quanto corpos humanos. Entretanto, essa não é apenas a destruição negativa dos corpos ou objetos imolados, e sim a destruição de uma relação de utilidade que fundamenta o mundo do trabalho: separado para a morte, o objeto sacrificial torna-se sagrado, não mais circunscrito à ordem da razão ou à economia do controle, torna-se gratuito, inútil e festivo. Um exemplo contemporâneo da força simbólica do sacrifício é dado pelo último filme de Kubrick, *De olhos bem fechados*, onde encontramos várias referências ao sacrifício – sagrado e erótico –, e uma ênfase em seus aspectos rituais bastante interessante para se pensar à luz das considerações de Bataille. Entendendo que o ritual é uma rememoração de eventos originários, prototípicos, o ritual do evento sacrificial, evidente em todas as suas formas (mesmo nas formas simbólicas, como na Eucaristia cristã), reforça a tese de Bataille de que o sacrifício é uma violação que tem por objetivo revelar a continuidade do ser, intuída ou apenas desejada pela humanidade. O aspecto ritual é extremamente importante, pelo fato de que no sacrifício o que se

deseja é, pela repetição ritual de um evento primordial, revelar a continuidade do ser:

No sacrifício, não há somente desnudamento, há imolação da vítima (ou se o objeto do sacrifício não for um ser vivo, há, de alguma maneira, destruição desse objeto). A vítima morre, enquanto os assistentes participam de um elemento que revela a morte. Este elemento é o que se pode chamar, com os historiadores da religião, de sagrado. O sagrado é justamente a continuidade do ser revelada àqueles que fixam sua atenção, num riso solene, na morte de um ser descontínuo. Há, devido a morte violenta, ruptura da descontinuidade do ser: o que subsiste e que, no silêncio que cai, os espíritos ansiosos sentem é a continuidade do ser, a que a vítima é devolvida (Bataille 1987: 21).

O ato ritual do sacrifício desnuda pulsões que se opõem drasticamente às necessidades do mundo do trabalho, tal como o excesso festivo se opõe às ponderações sensatas das regras morais que nos ensinaram as virtudes da moderação e do controle, essenciais para o equilíbrio da vida em comunidade. O sacrifício insere-se dentro de um movimento excessivo, violento, de transgressão, e Bataille cita, como exemplo de eventos similares nos quais o binômio interdito e transgressão se combinam intimamente, a guerra antiga, as orgias romanas, a prostituição ritual, o canibalismo e o erotismo. Por outro lado, encontramos vestígios desses movimentos de festa transgressiva, ainda que bastante degradados, no nosso carnaval, onde é possível perceber a dupla articulação entre interdito/transgressão na ordenação demarcada de um tempo sagrado no qual as razões do bom senso deixam de vigorar. Não obstante, talvez pela demasiada proximidade, o carnaval brasileiro não me parece um exemplo esclarecedor do sentido que o autor dá à festa transgressiva, pelo fato de que nele apenas se absolutiza certas tendências, factuais ou imaginárias, de alegria e permissividade própria de nossa cultura e, como afirma Bataille, não há transgressão se não há um forte interdito ao qual ela se choca. Existe um exemplo que me parece elucidativo: em Buñol, uma pequena cidade espanhola, ocorre anualmente, desde a década de 40, a chamada “guerra dos tomates” ou *La Tomatina*. O evento consiste exatamente no que o nome diz: durante um período de horas explicitamente demarcado e obedecido por todos, moradores da cidade e turistas promovem uma guerrilha barulhenta e festiva, usando como armas tomates vermelhos e maduros. Ao fim do período de festa, todos os participantes se juntam para limpar a cidade, que volta, revitalizada, à rotina pacata dos dias comuns. O exemplo é interessante porque evidencia a dependência mútua entre limite e transgressão: o evento é ritualmente demarcado em sua duração, situando-se entre um “antes” e um “depois” onde a norma civilizada impera (o início e o fim da brincadeira é anunciado por relógios oficiais, e logo após seu término inicia-se um mutirão para limpar os espaços públicos); além disso, trata-se de uma ação transgressiva institucionalmente organizada, um “evento turístico” que funciona dentro de limites que não ferem a ordem social.

Se o mundo profano, ou do trabalho, é identificado com a descontinuidade, e o mundo sagrado com a continuidade impossível – impossível porque implicaria o

perder-se do sujeito enquanto identidade racional e auto centrada –, é apenas na transgressão que podemos experienciar a continuidade do mundo sagrado, mas essa experiência tende a ser “organizada” dentro de limites rituais, tornando-se uma experiência limítrofe entre o que nos organiza como seres descontínuos – culturalmente determinados – e o que nos desafia a exceder esses limites, a ultrapassar a linha tênue da nossa humanidade:

O tempo sagrado, o mundo sagrado é o mundo contínuo – continuidade dada na ultrapassagem dos limites – e improdutivo das festas, que consomem, dilapidam os recursos acumulados pelo trabalho e pela produção e em que a violência excede sem destruir o mundo profano, invertendo seus valores. A transgressão organiza a continuidade, a fusão, nascida da violência. Um exemplo é o interdito do canibalismo, violado religiosamente nas sociedades arcaicas. O sacrifício, momento de paroxismo da festa, do qual as tragédias e as comédias são o prolongamento, é a violação ritual de um interdito (Machado 2001: 60).

Assim, muito embora seja o princípio da descontinuidade (do trabalho/Razão) que reja a humanidade, não há como negar essa *parte maldita* que subsiste em nós, e que vem a ser exatamente o impulso a transgredir limites que são, e isso é importantíssimo, nossa própria garantia de sobrevivência enquanto indivíduos pois, fora do mundo da descontinuidade, resta apenas a escuridão indistinta do não humano. Ainda assim, insiste Bataille, seríamos tolos moralistas se não víssemos “essa agitação febril” que nos impulsiona à morte:

O desejo de produzir a baixo custo é pobremente humano. É ainda na humanidade que vigora o princípio estreito do capitalismo, aquele do administrador de ‘empresa’, aquele do indivíduo isolado que revende com o espírito de engolir no fim (pois, de toda maneira, todos são engolidos no fim) os benefícios acumulados. Se consideramos globalmente a vida humana, *ela aspira a prodigalidade e até a angústia, até o limite onde a angústia não é mais tolerável*. O resto é conversa de moralista. Como, lúcidos, não veríamos isso? Tudo nos indica! Uma agitação febril em nós pede à morte para exercer suas devastações à nossa custa (Bataille 1987b: 94).

Comentando sobre o conceito de religião e sagrado no pensamento de Georges Bataille, Gina Strozzi (2007: 66) faz observações interessantes que esclarecem a articulação entre a transgressão festiva e o sagrado descontínuo:

Bataille considera que o *problema fundamental da religião* está dado nesse desconhecimento fatal da festa. O homem é o ser que perdeu, até mesmo rejeitou, o que é obscuramente intimidade indistinta. O sagrado, para Bataille, é a recuperação da intimidade entre o homem e o mundo, entre o sujeito e o objeto. Mas se o homem deseja a volta da imanência,

sabe também que se entregar a esta intimidade é perder sua humanidade. Para Bataille, o problema colocado pela impossibilidade de ser humano, sem passar a ser uma coisa e de escapar ao limite das coisas, sem retornar à animalidade, recebe a solução mediadora da festa, da liberação dos interditos, da abertura para o sagrado estando (ainda) no profano. Ele provoca aqui uma junção, uma fusão dos limites territoriais e dos contextos, Bataille supõe a união para a satisfação do sujeito e para a sua realização na transcendência.

E para acessar esse mundo sagrado faz-se necessário uma experiência interior na qual os valores e fundamentos profanos do mundo do trabalho são negados. A experiência interior é marcada também pelo princípio da soberania, no sentido em que não há nenhum ganho (cognitivo, cultural, social, etc.) nela, veja-se o que Bataille (1992: 30) diz: “O que caracteriza tal experiência, que não procede de uma revelação, onde nada tampouco se revela, a não ser o desconhecido, é o fato de ela nunca trazer nada de apaziguante”. Inútil e dispendiosa, a experiência interior atesta no homem um princípio de soberania que subsiste a seu projeto de racionalidade tranquila, e pode incluir vivências que vão do erotismo ao sacrifício religioso, da mística a certo tipo de literatura. Em todos esses casos, a experiência é definida por ser uma tentativa de negar a duração individual do ser, uma transgressão aos interditos fundamentais que operaram a passagem da animalidade primitiva à humanidade e uma abertura à morte, factual ou simbólica. Mas, qual seria a relação entre a experiência interior e a literatura? Em que medida é possível conjugar as noções de sagrado e soberania com a linguagem, desde que o discurso parece obedecer a princípios de organização interna que limitam seu alcance ao mundo do trabalho? Para Bataille (1992: 21), a discursividade é um manto estreito no qual a espécie humana tem se envolvido em seu percurso sob a face da Terra, sendo

através de uma “íntima cessação de toda operação intelectual” que o espírito se expõe. Senão o discurso mantém-no em seu pequeno achatamento. O discurso, se ele quiser, pode trazer a tempestade; qualquer esforço que eu faça, ao lado da lareira, o vento não pode gelar. A diferença entre a experiência interior e a filosofia reside principalmente no fato de que, na experiência, o enunciado não é nada, senão um meio, e ainda, não somente meio, mas obstáculo; o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento.

Muito embora o discurso, regido pelos princípios apaziguantes da racionalidade organizada, forme a grande teia sobre a qual a humanidade pôde construir-se, restam vazios, escuros e silêncios aos quais o homem pode aceder em situações-limites, perigosas porque imprevisíveis em suas consequências. “A experiência interior é um movimento em que o homem se coloca inteiramente em questão” (Bataille 1992: 87), nela não é possível nenhuma exterioridade, nenhum “objeto” do qual se seja “sujeito”; não há intermediários, ou redes de segurança, apenas a revelação de o homem ser “uma súplica sem resposta” (Bataille 1992: 20). A

experiência interior não é discursiva, e, se ela fala, é de dentro de si mesma, desse esgotamento íntimo do discurso que se transforma em grito mudo de epifania:

Ainda que as palavras drenem em nós quase toda a vida — desta vida, quase nenhum raminho que não tenha sido apreendido, arrastado, juntado pela multidão sem descanso destas formigas (as palavras). Na região das palavras, do discurso, esta parte é ignorada. Por isso, ela geralmente escapa. Só podemos em certas condições atingi-la ou dispor dela. São movimentos interiores vagos, que não dependem de nenhum objeto e não têm intenção, estados que, semelhantes a outros ligados à pureza do céu, ao perfume de um quarto, não são motivados por nada definível. Se bem que a linguagem que, a propósito dos outros, tem o céu, o quarto, ao qual se referir — e que, neste caso, dirige a atenção para o que ele apreende — fica despossuída, não pode dizer nada, limita-se a furtar desses estados à atenção (aproveitando a pouca acuidade deles, ela atrai logo a atenção alhures) (Bataille 1992: 20).

Se essas formigas industriosas que são as palavras querem drenar em nós esse fosso do imponderável, resta na linguagem o resíduo de um silêncio primordial que nos habita, é a *poiésis*, que se instaura enquanto terceira margem fluida e volátil, e intenta experimentar o indizível enquanto linguagem, linguagem transformada em vazio que é tanto silêncio quanto palavra fundante. Para Bataille a poesia realiza uma passagem do profano ao sagrado e possibilita uma experiência de continuidade dentro da descontinuidade da linguagem da razoabilidade. Violência contra a linguagem cotidiana, no poema tem-se um *sacrifício de palavras* no qual não se trata mais de buscar uma inteligibilidade (a redução da complexidade que é o mundo) e sim uma experiência (de) limite na qual a univocidade de sentidos e a relação referencial entre palavra e coisa seja sacrificada:

Direi agora, sobre a poesia, que ela é, creio, o sacrifício em que as palavras são vítimas. As palavras, utilizamo-las, fazemos delas os instrumentos de dados úteis. Não teríamos nada de humano se a linguagem em nós devesse ser inteiramente servil. Tampouco podemos prescindir das relações eficazes que introduzem as palavras entre os homens e as coisas. Mas arrancamo-las dessas relações em delírio. Se palavras como *cavalo* ou *manteiga* entram em um poema, são desligadas de preocupações interessadas. Por mais que estas palavras, *manteiga*, *cavalo*, sejam aplicadas a fins práticos, o uso que a poesia faz delas libera a vida humana desses fins. Quando a roceira diz a *manteiga* ou o menino de estrebaria diz o *cavalo*, eles conhecem a manteiga, o cavalo. O conhecimento que têm se esgota até, em um certo sentido, a idéia de conhecer, pois eles podem á vontade fazer manteiga, conduzir um cavalo. A fabricação, a criação de animais, a utilização completam e mesmo fundam o conhecimento (os laços essenciais do conhecimento são relações de eficácia prática: conhecer um objeto é, segundo Janet, saber a maneira de fazê-lo). Mas, ao contrário, *a poesia conduz do*

*conhecido ao desconhecido*. Ela pode, o que não podem o menino ou a menina, introduzir um cavalo de manteiga. Sem dúvida, mal enunciei as palavras e as imagens familiares de cavalos e das manteigas se apresentam; mas elas só são solicitadas para morrer. Nisto a poesia é sacrifício, porém o mais acessível. Pois se o uso ou abuso das palavras, ao qual as operações do trabalho nos obrigam, ocorre no plano ideal, irreal da linguagem, o mesmo ocorre com o sacrifício de palavras que é a poesia (Bataille 1992: 144, grifo nosso).

Se há no discurso a pretensão de que possa não apenas “dizer essencialmente” o real, como também “esgotá-lo”, a poesia põe sob suspeita “linguagem” e “realidade”, demandando de nós uma conduta soberana que a põe no âmbito do sagrado (entenda-se aqui sagrado como os próprios limites da linguagem quando em colisão). Entendendo que “A poesia conduz ao mesmo ponto como cada forma do erotismo; conduz à indistinção, à fusão dos objetos distintos. Ela nos conduz à eternidade, à morte, e pela morte à continuidade...” (Bataille 1987: 23), Bataille a situa juntamente com as outras formas de transgressão nas quais o desejo de negar a descontinuidade que somos e que funda o mundo do interdito/trabalho é uma verdade não acessível às formas do discurso e que “seria mesmo incomunicável, se não pudéssemos abordá-la por duas vias: a poesia e a descrição das condições nas quais é comum aceder a esses estados” (Bataille 1992). Boa parte de seu pensamento se articula a partir da observação de experiências-limites nas quais morte e vida se entrecrocavam, como por exemplo, os sacrifícios nas religiões arcaicas, o suplício de Fou Tcho Li<sup>4</sup>, o êxtase místico, as guerras antigas, as orgias e a prostituição ritual, e, também, a análise da literatura erótica de Sade e outras experiências literárias nas quais a violência e a morte (o Mal) estão estreitamente vinculados ao amor-erotismo<sup>5</sup>. Tais experiências-limites estão fora do discurso e de toda possibilidade de “fazer sentido”. Em um tempo dessacralizado, no qual a morte de Deus foi decretada, Bataille parece entender que a literatura atua como uma experiência-limite, soberana, transgressiva e erótica e, portanto, insubmissa às leis do cálculo e da razoabilidade. No prefácio de sua obra *A literatura e o mal* ele afirmará: “A literatura é o essencial ou não é nada. O mal – uma forma penetrante do Mal – de que ela é expressão tem para nós, creio eu, o valor soberano. Mas esta concepção não impõe a ausência de moral, exige uma hipermoral” (Bataille 1989: 9-10). A exigência de uma *hipermoral* põe Bataille à distância de toda tentativa de tornar a transgressão um valor absoluto, ainda que em termos estéticos, até porque a transgressão é somente um dos eixos do binômio interdito/transgressão, que não podem ser pensados de forma independente. Bataille (1989: 27) constata que

O Mal, que se liga em sua essência à morte, é também, de uma maneira ambígua, um fundamento do ser. O ser não é consagrado ao Mal, mas deve, se o pode, não se deixar encerrar nos limites da razão. Ele deve antes de tudo aceitar esses limites, é-lhe necessário reconhecer a

<sup>4</sup> Sobre esse tema ver o texto de Borges: 2001.

<sup>5</sup> Veja-se a interessante análise de Bataille do romance *O morro dos ventos uivantes*, de Emily Brontë em *A literatura e o Mal*, 1989.

necessidade do cálculo do interesse. Mas nos limites, na necessidade que ele reconhece, ele deve saber que nele uma parte irreduzível, uma parte soberana escapa.

Essas últimas palavras de Bataille encerram nossa reflexão apontando para a ambiguidade que permeia a literatura quando pensamos na tensa relação que, desde a modernidade, a literatura tem estabelecido com a transgressão dos limites, não apenas estéticos, mas morais, éticos, culturais, sociais, etc. Essa demanda pela transgressão é muito bem ilustrada no pequeno poema em prosa de Octávio Paz (2003: 312) abaixo transcrito:

Uma linguagem que corte o fôlego. Rasante, talhante, cortante. Um exércitos de espadas. Uma linguagem de aços exatos, de relâmpagos afiados, de esdrúxulas e agudos, incansáveis, reluzentes, metódicas navalhas. Uma linguagem guilhotina. Uma dentadura trituradora, que faça uma pasta dos eutuêlenósvósêles. Um vento de punhais que desgarre e desarraigue e descoalhe e desonre as famílias, os templos, as bibliotecas, os cárceres, os bordeis, os colégios, os manicômios, as fábricas, as academias, os pretórios, os bancos, as amizades, as tabernas, a esperança, a revolução, a caridade, a justiça, as crenças, os erros, as verdades, a verdade.

A literatura, desde a modernidade, parece imbuída da hercúlea tarefa de constituir-se como “linguagem guilhotina” que avance sobre todas nossas construções histórico-culturais e certezas metafísicas, destituindo-as de toda aura sacra (com poder de interdição) para compor um vazio em torno do qual as palavras giram, em ritmo cada vez mais acelerado, como signos em rotação. Em outro poema - *As palavras* - o mesmo Octávio Paz alude a essa dupla via de sacralização-profanação que acompanha a literatura desde a modernidade de Baudelaire:

Girar em torno delas,  
virá-las pela cauda (guinchem, putas),  
chicoteá-las,  
dar-lhes açúcar na boca, às renitentes,  
inflá-las, globos, furá-las,  
secá-las,  
capá-las,  
cobri-las, galo galante,  
torcer-lhes o gasnete, cozinheiro,  
depená-las,  
destripá-las, touro,  
boi, arrastá-las,  
fazer, poeta,  
fazer com que engulam todas as suas palavras (Paz 2003: 311)

*Fazer com que as palavras engulam todas as palavras.* Novamente a imagem do uróboro: os signos, em rotação, devoram-se mutuamente compondo um círculo sem início ou fim; é a linguagem que se debruça sobre si mesma e se vê em um conjunto de espelhos sobrepostos, multifacetados: fragmentos, cacos de palavras, signos e imagens nos quais se esconde, como um segredo, uma imagem de mundo, mas qual imagem e de qual mundo? Em um tempo onde os deuses estão, se não mortos, bastante desacreditados, a literatura parece ter se tornado um espaço onde os limites da realidade são testados e a própria noção de real (e todos os comprometimentos éticos e políticos que ela acarreta) é questionada, nessa ficção de margens terceiras nas quais nossa sede de infinito pode navegar, como bem expresso por Heidegger (2001: 177): “Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina, o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido”.

De certo modo, a busca de um *núcleo de significados* não é algo a que o poeta – quaisquer que sejam suas simpatias e/ou convicções estéticas, filosóficas e/ou religiosas – pode recusar, posto que esse parece ser o próprio motor do fazer poético. A literatura, desde meados do século XIX, tem se exercitado em ser (ou querer ser) uma linguagem que se sustenta a si mesma, um esforço de razão e emoção para que a escritura sobreviva ao próprio escriba e suas vãs palavras pomposas e arrogantes, das quais não restou muita coisa, nesses conturbados tempos contemporâneos. Como se advinha, a relação entre escriba e palavra não é pacífica, sendo tanto erótica quanto violenta, e os poemas citados explicitam com bastante clareza essa constatação. A escritura se faz encharcada de paixão, no sentido mais pleno da palavra *phatos*: dor e prazer, sentidos “à flor da pele”, comoção que nos arrasta para fora de todo sítio seguro, de toda argumentação bem pesada, marcada e exposta nos plenários da racionalidade. As palavras, como o disse Adélia Prado<sup>6</sup>, podem nos perder ou nos salvar, ou, como afirma Drummond<sup>7</sup>, *ermas de melancolia e conceito*, elas nos fazem apenas uma pergunta seca, sem muito interesse pela resposta: a chave, estamos com ela? Diante de suas *mil faces secretas* não há que se ter atitude de monge ou de noivo: é preciso impor-lhes nossa presença, ensiná-las, rebeldes, nossa arrogância – *virá-las pela cauda (guinchem, putas)* –; seduzi-las com promessas – *dar-lhes açúcar na boca, às renitente* –; fecundá-las com nossa esperança e nossa ironia – *cobri-las, galo galante* –; formar com elas nosso particular *exército de espadas e metódicas navalhas* com o qual lutemos essa guerra sem honra que é aquela da literatura contemporânea, resumida em um pequeno e elucidativo poema de Paulo Henriques Britto (2003) de nome *Funâmbulo*:

Entre a palavra e a coisa  
o salto sobre o nada.

Em torno da palavra  
muitas camadas de sonho.  
Uma cebola. Um átomo.  
Uma cebola ávida.

<sup>6</sup> Referência ao poema.

<sup>7</sup> Referência ao poema.

Entre uma e outra camada  
Nada.

Saltam sobre o abismo,  
tomam o vazio de assalto.  
De píncaro a píncaro  
projetam-se, impávidas,  
epifânicas, esdrúxulas,  
teimosas e dançarinas.

O salto é uma dança,  
a teima é uma doença.  
Em torno da cebola  
o ar é tenso de lágrimas.

Acrobata, o poeta tenta apreender nessa fissura entre coisa e palavra a substância quente e vibrante do real: fica-lhe nas mãos apenas o “ar tenso de lágrimas” dessa cebola ávida que dá voltas sobre o próprio nada sem configurar nenhuma imagem de mundo ou epifania, nenhum referente mais consistente do que essa palavra impura que em *estado de dicionário* provoca o poeta (provoca-nos leitores) a um falso enigma ao qual a resposta, não importa se irônica ou religiosa (mítica), é apenas um salto sobre o abismo, sem redes de segurança.

#### LITERATURE AND THE SACRED: SOME REFLECTIONS FROM THE THOUGHT OF GEORGES BATAILLE

**Abstract:** This essay discusses some key concepts found in the work of Georges Bataille, such as interdicted, transgression, sovereignty, world of work and inner experience. It seeks to articulate these concepts to Bataille's remarks on the relationship between literature and the sacred and to reflect about the ambiguous and strained relationship that literature has established with the religious experience since modernity. It concludes that literature became a privileged space where the boundaries between sacred and profane are transgressed and reconfigured.

**Keywords:** Georges Bataille; literature; transgression.

#### REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

\_\_\_\_\_. *A literatura e o mal*. Porto Alegre: LP&M Editores, 1989.

\_\_\_\_\_. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Teoria da religião*. Porto Alegre: L&PM, 1987b.

BORGES, Augusto Contador. Georges Bataille: imagens do êxtase. In : *Agulha Revista de Cultura*, n. 9, Fortaleza/São Paulo, fevereiro, 2001.

BRITTO, Paulo Henriques. *Macau*. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2003.

FOUCAULT, Michel. Prefácio à transgressão. In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Coleção Ditos e escritos III. Manoel Barros da Motta (org). Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2001.

GALIMBERT, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

HEIDEGGER, Martin. "...poeticamente o homem habita...". In: *Ensaios e conferencias*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MACHADO, Roberto. *Foucault: a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARTINS, Luiz Renato. Do erotismo à parte maldita. In: NOVAES, Adauto (org). *O desejo*. São Paulo: Cia das Letras, 1990, pp. 415-438.

PAZ, Octávio. *Signos em rotação*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2003.

STROZZI, Gina Valbão. Experiência erótica e religiosa em Georges Bataille. In: *Âncora Revista Digital de Estudos de Religião*. Vol. 3, ano 2, 2007, pp. 50-66. Disponível em: <[http://www.revistaancora.com.br/revista\\_3/04.pdf](http://www.revistaancora.com.br/revista_3/04.pdf)>, acesso em 20 jan 2010.

---

ARTIGO RECEBIDO EM 29/03/2014 E APROVADO EM 06/05/2014