

## Experiência Erótica e Religiosa em Georges Bataille

Gina Valbão Strozzi\*

### Resumo

Este paper tem por finalidade apresentar a relação dos termos *Erotismo* e *Religião* em Georges Bataille, autor que expõe a dimensão epistemológica da experiência erótica e seu fundamento religioso estabelecidos sobre as interdições e transgressões. A abordagem praticada é problematizadora e aproximativa, cuja intenção foi descobrir o sentido essencial da erótica batailliana, produzindo-lhe uma compreensão. Bataille elabora *um encontro* entre a religião e a sexualidade, encontro esse que desafia o ato da continuidade e descontinuidade humana, superando o ser e condenando esse ser. Assim, vida e morte se encontram no desvendar do erotismo e da religião, sendo o erotismo a substância da vida interior do homem, identificando-o em profundidade com a experiência religiosa.

**Palavras-chaves:** religião, erotismo, Bataille

No prefácio de *Madame Edwarda*, Bataille expõe o conceito de religião:

Em um sentido, o mundo sagrado é apenas o mundo natural que subsiste na medida em que ele não é inteiramente redutível à ordem instaurada, à ordem profana. [...] em outro sentido, o mundo sagrado supera o mundo profano à ação conjugada das interdições. [...] neste sentido, é uma negação do mundo profano e determinado pelo que este último o nega [...] (BATAILLE, 2004:178).

Bataille inicia a colocação sobre o erotismo e afirma que suas obras ditam o erotismo de dentro da religião, como um teólogo da teologia. E, se explica:

O teólogo, é verdade, fala de uma teologia cristã, ao passo que a religião de que falo não é, como o cristianismo, uma religião. É sem dúvida, a religião, mas ela se define justamente pelo que, desde o início, não é uma religião particular. Não falo de ritos, nem de dogmas, nem de uma comunidade, mas somente do problema que toda religião se colocou: assumo esse problema, como o teólogo faz com a teologia. Mas sem a religião cristã. Se não fosse o fato de, apesar de tudo, o cristianismo ser uma religião, eu até me sentiria afastado dele [...] (BATAILLE, 2004:50)

Partindo daqui, não é preciso dizer que o desenvolvimento do erotismo não é nada exterior ao campo da religião, mas que justamente o cristianismo, ao

---

\* Mestre e doutoranda pela PUC/SP. Professora da Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP

opor-se ao erotismo, condenou a maioria das religiões. E, num certo sentido, a religião cristã talvez seja a menos religiosa.<sup>1</sup>

A religião envolve a experiência, a experiência do conhecimento. Não se pode separar as experiências que se tem de sua forma objetiva e de seu aspecto exterior. No plano do erotismo, as modificações do próprio corpo, que respondem aos movimentos vivos que nos excitam interiormente, estão ligados aos aspectos sedutores e surpreendentes do corpo sexuado.

Diante disso, o autor revela que sem experiência não se pode falar de erotismo nem de religião. Advoga que as condições de uma experiência interior impessoal são: a experiência contraditória da interdição e da transgressão.

A experiência interior lúcida do erotismo (ou geralmente da religião) era impossível em um tempo em que não se destacava a relação exata entre a interdição e a transgressão.

O conhecimento do erotismo, ou da religião, exige uma experiência pessoal, igual e contraditória, da interdição e da transgressão. Na visão do autor, essa dupla experiência é rara, pois, geralmente, as imagens eróticas e as imagens religiosas levam alguns a condutas da interdição, e outros, a condutas contrárias.

Em BATAILLE (2004), na relação entre a interdição e a transgressão, esconde-se a energia do erotismo e das religiões, pois, onde a interdição atua, a experiência não acontece, ou ela acontece apenas furtivamente, permanecendo fora do campo da consciência; ou ela não atua. Assim, o erotismo e a religião são inacessíveis para nós na medida em que não os situamos no plano da experiência interior.

Se obedecemos à interdição, mesmo sem sabê-la, nós os situamos no plano das coisas que conhecemos de fora. Observada de outra maneira que não pelo pavor, a interdição não tem mais a contrapartida de desejo, que é seu sentido profundo.

Sem a interdição, sem o primado, o homem não teria podido alcançar a consciência clara e distinta. A interdição elimina a violência e os movimentos de violência. E interdição destrói em nós a calma ordenação sem a qual a consciência humana é inconcebível.

Bataille destaca a consciência e considera que ela deve atuar justamente sobre os movimentos perturbadores da violência, isto implica antes de tudo que ela tenha podido se constituir protegida pelas interdições.

A verdade das interdições é a chave de nossa atitude humana. Elas não são impostas de fora. Isso nos aparece na angústia, no momento em que transgredimos a interdição, sobretudo no momento suspenso em que ela ainda atua, e no qual, contudo, cedemos ao impulso a que ela se opunha.

Se sedemos à interdição, se estamos a ela submetidos, dela não temos mais consciência. Mas experimentamos, no momento da transgressão, a angústia sem a qual a interdição não existiria: é a experiência do pecado.

---

<sup>1</sup>Carolyn Bailey GILL (1995) organiza a obra *Bataille: escrevendo o sagrado*. Título original *Bataille: writing the sacred*. Publicado pela editora Routledge, London 1995 e simultaneamente nos Estados Unidos e Canadá pela Routledge, NY. O livro conta com os principais *papers* apresentados na Conferência Internacional sobre Georges Bataille em Londres de 13 a 17 de maio de 1991. Estudiosos se reuniram para discutir sobre os escritos de Bataille a respeito do sagrado. Experts contribuíram com críticas nas áreas da filosofia, da literatura e história da arte.

ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007

O autor defenderá que a relação entre a interdição e a transgressão – tidas como sensações e experiências religiosas<sup>2</sup> – é o fundamento do erotismo porque a experiência leva à transgressão finalizada, à transgressão bem-sucedida que, ao manter a interdição, a mantém para gozar dela.

A experiência interior do erotismo solicita daquele que a prova uma sensibilidade à angústia fundadora da interdição tão grande quanto o desejo que o leva a enfrentá-la. É a sensibilidade religiosa que liga, sempre estreitamente, o desejo e o pavor, o prazer intenso e a angústia [...] (2004:59).

Bataille adianta que a experiência interior é dada no momento em que a consciência rasga-se a si mesma. Dessa manifestação, dessa superação, surge a consciência do erótico e do religioso.

O autor usa a figura da orgia e do cristianismo para explicitar sua idéia de religião e erotismo.

Mostra que é preciso excluir uma interpretação moderna da orgia: ela suporia a remissão do pudor, ou o pouco pudor daqueles que a ela se entregassem. Essa maneira de ver é superficial, ela implica certa animalidade relativa dos homens de civilização arcaica. É por isso que quando se fala de orgia, considera-se um momento de intensidade, sem dúvida de desordem, mas ao mesmo tempo de febre religiosa. No mundo ao avesso da festa, a orgia é o momento em que a verdade do avesso revela sua força espantosa. Essa verdade tem o sentido de uma fusão ilimitada. É a violência báquica que é a medida do erotismo nascente, cujo campo, na origem, é o da religião.

Mas a verdade da orgia chega até nós por intermédio do mundo cristão, no qual os valores foram uma vez mais derrubados. A religiosidade primitiva extraiu o espírito da transgressão das interdições. Mas, no conjunto, a religiosidade cristã se opôs ao espírito de transgressão. A tendência a partir da qual um desenvolvimento religioso foi possível dentro dos limites do cristianismo está ligada a essa oposição relativa. [...] mas, se o cristianismo tivesse voltado as costas ao movimento fundamental de onde partia o espírito da transgressão, ele não teria mais nada de religioso. Porém, ao contrário, no cristianismo, o espírito religioso reteve o essencial, que o percebeu em primeiro lugar na continuidade. A continuidade nos é dada na experiência do sagrado. O divino é a essência da continuidade [...] (BATAILLE, 2004:185).

O cristianismo nunca abandonou a esperança de, no fim, reduzir esse mundo da descontinuidade ao reino da continuidade, abrasado pelo amor. No cristianismo, o movimento inicial da transgressão foi assim desviado em direção à visão de uma superação da violência, transformada em seu contrário. Houve, contudo, uma contrapartida: o enquadramento do mundo da

---

<sup>2</sup> A esse respeito, a análise de Marie-Pierre BOUCHER (1998) é importante. A autora analisa a sociedade moderna a partir da teoria de Bataille. Considera do sagrado como fundamento social e como chave de movimentos históricos. Hegel e Foucault são relevados em sua análise no tocante à epistemologia do sacrifício. Propõe que o homem moderno e livre terá consciência da sua história quando encarar sua insuficiência e assumir sua esfera sagrada.

descontinuidade, que subsistia, do mundo sagrado, do mundo da continuidade. O mundo divino teve de embrenhar-se em um mundo das coisas. Esse aspecto múltiplo é paradoxal, envolve o sagrado e o profano.

Para Bataille, o Deus cristão é a forma mais construída a partir do sentimento mais deletério, o da continuidade. A continuidade é dada na superação dos limites. Assim, cabe ao efeito mais constante do movimento que o autor chama de transgressão, organizar o que é, por essência, desordem. Pelo fato de introduzir a superação dos limites em um mundo organizado, a transgressão é o princípio de uma desordem organizada.

A morte surge neste contexto, revelando-se ao mundo descontínuo. Ela coloca em evidência a inanição do ser descontínuo.

Diante então, da precária descontinuidade do ser pessoal, o espírito humano reage de duas maneiras que se conciliam no cristianismo. A primeira responde ao desejo de reencontrar essa continuidade perdida da qual se tem o irredutível sentimento que ela é a essência do ser. Na segunda, a humanidade tenta escapar ao extremo da descontinuidade que a morte não atinge, ela imagina a imortalidade dos seres descontínuos. O cristianismo reduziu o sagrado, o divino, à pessoa descontínua de um Deus criador<sup>3</sup>. Dessa forma, o cristianismo introduziu mudanças na esfera do sagrado.

Com relação ao sacrifício, a responsabilidade do sacrifício não está dada na vontade do fiel. O fiel só contribui para o sacrifício da cruz na medida de suas faltas, de seus pecados. Por esse fato, a esfera sagrada é quebrada.

O cristianismo definiu à sua maneira os limites do mundo sagrado: nessa nova definição, a impureza, a sujeira, a culpabilidade eram rejeitadas fora desses limites. O sagrado impuro foi relegado ao mundo profano. Por conseqüência, por exemplo, o diabo – anjo ou deus da transgressão – estava expulso do mundo divino. Ele, que era de origem divina, mas na ordem cristã das coisas, transgrediu, a transgressão passou a não ser mais o fundamento da divindade, mas o de sua queda.

Nessa visão, propriamente falando, ele não se tornara profano: ele guardava do mundo sagrado, de onde era oriundo, um caráter sobrenatural<sup>4</sup>.

O princípio da profanação é o uso profano do sagrado. A palavra santidade, primitivamente, designava o sagrado, mas esse caráter se ligava à vida consagrada ao bem, consagrada ao bem e ao mesmo tempo a Deus.

A profanação retomou o sentido primeiro de contato profano que ela tinha no paganismo. Mas ela ganhou um outro alcance. Essencialmente, no paganismo, a profanação era uma infelicidade deplorada de todos os pontos de vista. Somente a transgressão, a despeito de um caráter perigoso, possuía um poder de abrir um

---

<sup>3</sup> Segundo o autor, o Deus Criador fez do além desse mundo real o prolongamento de todas as almas descontínuas. Ele povoou o céu e o inferno de multidões condenadas juntamente com Ele à descontinuidade eterna de cada ser isolado. Ver *O Erotismo*, páginas 183 e ss.

<sup>4</sup> Bataille lembra que não havia nada que não tivesse sido feito para privá-lo das conseqüências de sua qualidade religiosa. O culto que, sem dúvida, nunca deixou de lhe ser feito, foi apartado do mundo. A morte nas chamas era prometida a quem quer que se recusasse a obedecer e encontrasse no pecado o poder e o sentimento do sagrado. Nada podia fazer com que Satã deixasse de ser divino, mas essa verdade era negada com o rigor dos suplícios. “*Em um culto que, sem dúvida, havia mantido aspectos da religião, não se viu mais do que a derrisão da religião. Na mesma medida em que ele parecia sagrado, só se viu nele uma profanação*” (2004:190).

ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007  
acesso em direção ao mundo sagrado. A profanação no cristianismo é próxima da transgressão [...] e, o erótico, ou o impuro, ou o diabólico não estavam separados da mesma maneira do mundo profano: faltava-lhes um caráter formal, um limite fácil de ser apreendido [...] (BATAILLE, 2004:191).

No tocante a isso, o campo do sagrado se reduz ao Deus do Bem, cujo limite é o da luz: nesse domínio não há mais nada que seja maldito.

O erotismo, então, caiu no campo do profano ao mesmo tempo em que se tornou um objeto de condenação radical. A evolução do erotismo é paralela à da impureza. A assimilação ao Mal é solidária ao desconhecimento de um caráter sagrado.

No caso do erotismo, a conservação da família teve seu papel ao qual veio se juntar a decadência das mulheres de vida fácil, rejeitadas da vida familiar. Mas um conjunto coerente só se formou nos limites do cristianismo no qual o caráter primeiro, o caráter sagrado do erotismo, desapareceu, ao mesmo tempo em que as exigências da conservação se afirmaram. Corroborando, vê-se a igreja se opondo ao erotismo, mas a oposição fundava-se sobre o caráter profano do Mal, que era a atividade sexual fora do casamento.

Voltando à orgia, na religiosa, antes do cristianismo, a transgressão era relativamente lícita: a piedade a exigia. A interdição se opunha à transgressão, mas a sua suspensão permanecia possível, com a condição de que seus limites fossem observados. No mundo cristão, a interdição foi absoluta. A transgressão teria revelado o que o cristianismo velou: que o sagrado e a interdição se confundem, que o acesso ao sagrado é dado na violência de uma infração.

Bataille, após falar da situação cristã a partir do erotismo sagrado, da orgia, volta atrás e afirma:

A orgia não é o termo que o erotismo alcançou no quadro do mundo pagão. A orgia é o aspecto sagrado do erotismo, no qual a continuidade dos seres, para além da solidão, atinge a sua mais sensível expressão [...] a orgia é necessariamente decepcionante. Ela é em princípio, negação acabada do aspecto individual [...] (BATAILLE, 2004: 201).

É relevante salientar que o sentido último do erotismo é a fusão, a supressão do limite. Apesar disso, em seu primeiro movimento, o erotismo se exprime pela posição de um objeto do desejo.

Na orgia, esse objeto não sobressai. Na orgia a excitação sexual se dá por meio de um movimento exasperado, contrário à reserva habitual. Mas esse movimento é o movimento de todos. Ele é objetivo, mas não é percebido como um objeto. O objeto do desejo é diferente do erotismo, não é o erotismo inteiro, mas o erotismo passa por ele. O erotismo é fusão, desloca o interesse no sentido de uma superação do ser pessoal e de todo o limite.

Em ELIADE (1992), o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades *naturais*. Ele se interessa pelo sagrado na sua complexidade, indo além do irracional de Otto. A primeira definição que dá ao sagrado é que se opõe ao profano. O autor defende que o homem toma conhecimento do sagrado porque esse se manifesta, mostra-se como algo



absolutamente diferente do profano e propõe o termo *hierofania* como algo que revela o sagrado. E aqui se dá um ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”.

Mostra que nas sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder*, à *realidade* por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre *real* e *irreal*. Nesse sentido, é, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente *ser*, participar da *realidade*, saturar-se de poder.

Seguindo a análise de Eliade, o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.

Todo o espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente. Inúmeras vezes nem sequer há necessidade de uma teofania ou hierofania propriamente ditas: um sinal qualquer basta para indicar a sacralidade do lugar [...] (ELIADE, 1992:30)

Com efeito, Eliade (1992:63) propõe o conceito de *tempo sagrado* no qual sintetiza a idéia de que o homem religioso vive em duas espécies de tempo, das quais a mais importante, o tempo sagrado, apresenta-se sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. *Aqui o homem [religioso] esforça-se por unir-se ao que é equiparado à “eternidade”.*

ELIADE é categórico:

*O homem [religioso] sente necessidade de mergulhar por vezes nesse Tempo sagrado e indestrutível. Para ele é o tempo sagrado que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência humana. É o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos acontecimentos e eventos históricos. No que toca à questão erótica, podemos dar um exemplo. É a hierogamia divina, que teve lugar in illo tempore, que tornou possível a união sexual humana. A união entre o deus e a deusa passa-se num instante atemporal, num eterno presente: as uniões sexuais entre os humanos – quando não rituais – desenrolam-se na duração, no tempo profano. Assim, sabemos que o tempo sagrado, mítico, funda igualmente o tempo existencial, histórico, pois é o seu modelo exemplar. Em suma, graças aos seres divinos é que tudo veio à existência. A origem das realidades e da própria vida é religiosa [...] (ELIADE, 1992:79).*

A experiência religiosa da vida se dá no afastamento divino, que pode ser traduzido como o aumento do interesse do homem por suas próprias descobertas religiosas, culturais e econômicas. Interessado pelas hierofanias da vida, em descobrir o sagrado da fecundidade terrestre e sentir-se solicitado por experiências religiosas mais “concretas” (mais carnis, até mesmo orgiásticas), o homem primitivo afasta-se do deus celeste e transcendente.

Mostra que a descoberta da agricultura transforma radicalmente não somente a economia do homem, mas, sobretudo, sua *economia do sagrado*. Outras forças religiosas entram em jogo: a *sexualidade*, a fecundidade, a mitologia da mulher e da Terra etc. A experiência religiosa torna-se mais concreta, quer dizer, mais intimamente misturada à Vida. As grandes Deusas-Mães e os Deuses fortes ou os gênios da fecundidade são claramente mais “dinâmicos” e mais acessíveis aos homens do que era o Deus criador.

ELIADE (1992:150 e ss) observa que os ritos de passagem desempenham um papel importante na vida do homem religioso. É certo que o rito de passagem por excelência é representado pelo início da puberdade, a passagem de uma faixa de idade a outra (da infância ou adolescência à juventude). Mas há também ritos de passagem no casamento e na morte, e pode-se dizer que, em cada um dos casos, trata-se sempre de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social. Por ocasião do casamento, tem lugar também uma passagem de um grupo socioreligioso a outro.

O recém-casado abandona o grupo dos chefes de família. Todo casamento implica uma tensão e um perigo, desencadeando, portanto, uma crise; por isso o casamento se efetua por um rito de passagem. Uma outra questão que envolve a sexualidade de perto é a fenomenologia da iniciação. Eliade comenta que a iniciação comporta uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade. O iniciado as conhece, assume e integra em sua nova personalidade.

O iniciado renasce para uma nova existência, santificada. Renasce para um modo de ser que torna possível o acesso livre ao conhecimento. É um homem que *sabe*, que conhece os mistérios e que tem revelações de ordem metafísica. Em suma, a iniciação equivale ao amadurecimento espiritual, e em toda a história religiosa da humanidade reencontra-se sempre este tema: o iniciado, aquele que conheceu os mistérios, *é aquele que sabe*.

A respeito do saber, BATAILLE (1993) escreve, em 1948 a *Teoria da Religião* onde esboça uma severa crítica ao mundo moderno, desencantado e triste<sup>5</sup>. Mundo este possível de dar ao homem o saber, mas qual saber?

Aqui, empresta-se do autor a exata sensação do que resulta a tentativa de construção de um extrato teórico acerca do tema religião. Bataille, na parte inicial da obra, nomeada: “*onde este livro está situado*”, nos eleva à consciência da impossibilidade, ou seja, carrega-nos para a verdade de que a *construção ilimitada é impossível*.

O que é proposto ao leitor, com efeito, não pode ser um elemento, mas o conjunto onde se insere: é toda a construção e o edifício humanos que não podem ser mero amontoado de detritos, mas consciência em si.

Em certo sentido a construção ilimitada é o impossível. É preciso coragem e obstinação para não perder o fôlego. Tudo leva a deixar o certo, que é o movimento aberto e impessoal do pensamento, pelo duvidoso, a opinião isolada. É claro que a opinião isolada é também o meio

---

<sup>5</sup> O autor escreve sob o impacto da depressão que a Segunda Guerra Mundial produziu na intelectualidade europeia de esquerda, expressando aqui uma profunda nostalgia do sentido sagrado para a vida.

ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007  
mais simples de revelar o que a construção é no fundo, o impossível. Mas ela só tem esse sentido profundo caso não seja consciente.

Essa impotência define um ápice da possibilidade ou, pelo menos, a consciência da impossibilidade abre a consciência a tudo que lhe é possível refletir. Neste ponto de união onde grassa a violência, no limite do que escapa à coesão, aquele que reflete na coesão percebe que a partir de então não há mais lugar para ele.

Ele esboça o que seria um trabalho inacabado, exprime um pensamento móvel, sem nele buscar o estado definitivo.

O paradoxo fundamental desta teoria da religião, que faz do indivíduo 'a coisa' e a negação da intimidade, ilumina, sem dúvida, uma impotência, mas o grito dessa impotência preludia o mais profundo silêncio.

BATAILLE (1993:19-20) situa e diferencia o mundo animal do humano e a partir daí elabora os conceitos de imanência e transcendência.

Afirma que a imanência do animal em relação ao seu meio está dada em uma situação precisa. Esta situação é dada quando um animal come outro. Um animal que come o outro é sempre o *semelhante daquele que come*.

Não se trata de um semelhante, conhecido como tal, mas para o animal que come o animal comido não há transcendência: há sem dúvida uma diferença, mas esse animal que come o outro não pode a ele se opor na afirmação dessa diferença. A distinção pede uma posição do objeto como tal. O animal que outro animal come não está dado como objeto.

Não há, do animal comido àquele que come, uma relação de subordinação, como a que liga um objeto, uma coisa ao homem que, por sua vez, se recusa a ser visto como coisa. Nada é dado para o animal com o passar do tempo, é na medida em que somos humanos que o objeto existe no tempo, em que sua duração é apreensível.

Logo, pode-se entender que a imanência se constrói a partir da idéia de alteridade, ou falta de alteridade. Por isso o autor dita repetidas vezes que o *animal está no mundo como a água no interior da água*. No entanto, aproximando-se de uma abordagem poética, Bataille considera a relação de dependência e independência na vida animal e revela o alinhavo de sua tese de que nós todos, humanos, somos resultantes da vida animal.

Entenda-se: a imanência de um organismo vivo pressupõe uma relação de procura em torno de si e fora de si por elementos que lhes sejam imanentes e com os quais deve estabelecer relações de imanência (estabilizando as relações). Em outras palavras, queremos nos alimentar, senão, sofreremos e morreremos. Então, não sendo o animal simplesmente coisa, não é para nós fechado e impenetrável.

O animal abre diante de mim uma profundidade que me atrai e que me é familiar. Essa profundidade, num certo sentido, eu a conheço: é a minha [...] Algo de doce, de secreto e de doloroso prolonga nessas trevas animais a intimidade da luz que se mantém acesa em nós [...] O mundo animal é o da imanência e do imediatismo: é que este mundo, que nos é inacessível, o é na medida em



ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007  
que nele não podemos discernir um poder de se  
transcender [...] (BATAILLE, 1993:23).

Assim, ainda, a *imanência* corresponde à capacidade de reprodução, que por sua vez, sozinha, estabelece-se, *a priori* no universo do animal. E, a *transcendência* coloca-se pelo erotismo, e só é possível no reino do homem. É somente nos limites do humano que aparece a transcendência das coisas em relação à consciência (ou da consciência em relação às coisas).

Porém, *se o animal está no mundo como a água na água*, e o animal é igual ao mundo, logo, o mundo é imanente. Só o homem é transcendente? Mas ele também não está no mundo?

Bataille defende que o animal tem diversas condutas segundo as diversas situações. Essas condutas são os pontos de partida de distinções possíveis, mas a distinção exigiria a transcendência do objeto tornado distinto. A diversidade das condutas animais não estabelece distinção consciente entre as diversas situações. Os animais que não comem um semelhante da mesma espécie não têm, no entanto, o poder de reconhecê-lo como tal, se bem que uma situação nova, em que não é desencadeada a conduta normal, pode bastar para superar um obstáculo sem que haja até mesmo consciência de tê-lo superado. Aqui, surge uma compreensão acerca do papel da transgressão no pensamento batailliano. Não ser distinto chama à imanência.

A distinção aponta para a tomada de consciência, logo, para um ser transcendente. Portanto, a transgressão leva o ser à categoria de distinto e por isso, transcendente, e neste caso, é transgressor.

Os instrumentos, quando usados pelos homens, tornam-se objetos, são como interrupções na continuidade indistinta, é a forma nascente do *não-eu*.

O objeto, ao contrário, tem um sentido que rompe a continuidade indistinta, que se opõe à imanência. Ele é a propriedade e a coisa do sujeito, mas nem por isso é menos impenetrável por este.

Em Bataille, o mundo é, de uma maneira fundamental, imanência sem limite claro.

De tal forma que a posição, no interior do mundo, de um “Ser Supremo”, distinto e limitado como uma coisa, é de início um empobrecimento. Esta idéia da diminuição para o autor advém da noção de que há sem dúvida, na invenção de um “ser supremo”, vontade de definir um valor maior que qualquer outro. Mas esse desejo de acrescentar tem como consequência uma abreviação. Bataille afirma que a personalidade objetiva do “ser supremo” o situa no mundo ao lado de outros seres pessoais de mesma natureza, dos quais é, contudo, claramente distintos [...] (BATAILLE, 1993:31).

No entanto, por definição, o “ser supremo” tem uma dignidade dominante, muito embora todos sejam da mesma espécie, onde a imanência e a personalidade se misturam, assim, todos podem ser divinos e dotados de uma potência operatória e criadora, aí o caráter divino da existência apessoal, indistinta e imanente. Portanto, na igualdade, o ser divino se torna empobrecido e limitado devido ao gênero descontínuo e limitado, como o de qualquer outro ser.

Mas, essa proposição de Bataille de que o sentimento de descontinuidade é reinante para a formatação do conceito de “ser supremo”, de fato, é refutada quando se percebe que em todos os povos o prestígio do Deus dos judeus e depois dos cristãos é incontestavelmente um reflexo de que a idéia de continuidade não ilustra de fato uma individualidade objetiva. Esse sentido de continuidade significava uma oposição ao mundo das coisas. *No homem opunha à pobreza do instrumento profano (do objeto descontínuo) toda a fascinação do mundo sagrado* (1993:32).

Bataille afirma que o sentimento do sagrado forma um conjunto distinto do que é claro, do externo, distingue-se pela forma opaca com que aparece. Para o homem, no sentimento do sagrado, experimenta uma espécie de horror impotente. Esse horror é ambíguo, “o que é sagrado atrai e possui um valor incomparável, mas no mesmo instante isso parece vertiginosamente perigoso para esse mundo claro e profano onde a humanidade situa seu domínio privilegiado”. (BATAILLE, 1993:28)

Conforme Bataille, os deuses são simplesmente espíritos míticos, sem substrato de realidade. É deus, é puramente divino e sagrado, o espírito que não está subordinado à realidade de um corpo mortal. Porque ele próprio é espírito, o homem é divino (sagrado), mas não o é soberanamente, já que é real.

O mundo onde os homens se movem é, ainda, de uma maneira fundamental, a continuidade a partir do sujeito. A realidade de um mundo profano, de um mundo de coisas e corpos, é colocada em face de um mundo santo e mítico. Nos limites da continuidade, tudo é espiritual, não há oposição entre espírito e corpo. Mas a posição de um mundo de espíritos e o valor soberano que ele recebe estão naturalmente ligados à definição do corpo mortal como oposto ao espírito. A diferença entre espírito e corpo não é, de maneira alguma, a que existe entre continuidade (imanência) e objeto. O mundo real permanece como um dejetivo do nascimento do mundo divino: o *corpo* humano mortal é pouco a pouco assimilado ao conjunto das coisas. Pelo fato de que é espírito, a realidade humana é santa, mas é profana na medida em que é real.

A atitude humana em relação ao corpo é, ademais, de uma complexidade aterradora. A miséria do homem, visto que é espírito, é ter o corpo de um animal e por isso ser como uma coisa, mas a glória do corpo humano é ser o substrato do espírito. E o espírito está ligado ao corpo-coisa que esse jamais deixa de ser assombrado, só é coisa no limite, no ponto em que, se a morte o reduz ao estado de coisa, o espírito está mais presente do que nunca: o corpo que o traiu revela-o, mais do que no tempo em que o servia. Num certo sentido, o cadáver é a mais perfeita afirmação do espírito. Nesse sentido, o erotismo permite a não redução.

[...] o sagrado é a pródiga ebulição da vida que, para durar, a ordem das coisas encadeia e que tal encadeamento transforma em desencadeamento, ou, se quisermos, em violência [...] O sagrado é precisamente comparável à chama que destrói a madeira ao consumi-la [...] (BATAILLE, 1993:43 e 44)

O mundo divino é contagioso, e seu contágio é perigoso. Em princípio, o que está envolvido na operação do sacrifício é como o surgimento do relâmpago: em princípio não há limite para o abrasamento – ressalta Bataille. A vida

ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007

humana é favorável a isso, a animalidade não; é a resistência oposta à imanência que ordena aí o seu jorro, tão pungente nas lágrimas e tão forte no inconfessável prazer da angústia. Mas, caso se abandonasse totalmente à imanência, o homem faltaria à humanidade.

O problema incessante posto pela impossibilidade de ser humano sem ser coisa e de escapar aos limites das coisas sem retornar a condição animal, recebe a solução limitada da *festa*.

O movimento inicial da festa está dado na humanidade fundamental, mas ele só atinge a plenitude de um jorro se a concentração angustiada do sacrifício se desencadeia [...] (p. 44).

A festa reúne homens para quem a consumição da oferenda contagiosa (a comunhão) abre a um abrasamento, todavia, limitado por uma sabedoria de sentido contrário: é uma aspiração à destruição que explode na festa, mas é uma sabedoria conservadora que a ordena e a limita. Todas as possibilidades de consumição estão reunidas, mas a consciência desperta na angústia, tende em uma reversão comandada por uma impotência de aceitar o desencadeamento.

O desencadeamento da festa é definitivamente, senão encadeado, ao menos demarcado nos limites de uma realidade que ele nega.

É na medida em que reserva as necessidades do mundo profano que a festa é suportada [...] a festa é a fusão da vida humana [...] em certo sentido, enquanto embriaguez, caos, orgia sexual, que, no limite, é o que ela é, ela submerge na imanência. A festa não é um verdadeiro retorno à imanência, mas uma conciliação amigável, e cheia de angústia, entre as necessidades incompatíveis [...] (p. 45).

Não há consciência clara do que é efetivamente a festa, e a festa só está situada distintamente na consciência, quando integrada na duração da comunidade. É isso o que a festa é conscientemente, mas isso indica bem a impossibilidade própria da festa e o limite do homem, ligado à consciência clara.

“A festa se realiza para devolvê-lo à imanência, mas a condição do retorno é a obscuridade da consciência”. (BATAILLE, 1993:46)

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.

Em Bataille, a consciência é distintamente determinada na reflexão medida do mundo das coisas. Há, então, um dualismo que altera profundamente a representação do mundo. Nele, o divino aparece ligado à pureza; o profano, à impureza. Assim se completa um deslizamento a partir de um dado primeiro em que a imanência divina é perigosa, em que o que é sagrado é de início nefasto e destrói pelo contágio aquilo de que se aproxima, em que os espíritos fastos são mediadores entre o mundo profano e o desencadeamento das forças divinas.

Esse deslizamento antigo inicia uma mudança decisiva. O pensamento refletido define regras morais, enuncia relações universalmente obrigatórias entre os indivíduos e a sociedade ou dos indivíduos entre si. Essencialmente, essas relações obrigatórias são as que garantem a ordem das coisas. E, pode-se dizer que, às vezes, retomam proibições que fundam a ordem íntima. Ela tira da religião uma parte das leis que edita, funda-as na razão, liga-as à ordem das coisas.

A moral enuncia as regras que decorrem universalmente da natureza do mundo profano. Ela é, portanto, oposta à escala dos valores da ordem íntima, que exaltava tudo aquilo cujo sentido é dado no instante. Mas, a realização da moral só é possível quando se supõe a sanção da ordem divina. Admitindo o poder do divino sobre o real. Há uma racionalização e moralização do divino, no próprio movimento em que a razão e a moral são divinizadas.

Assim, aparecem os elementos da concepção do mundo, chamada de dualista. Na representação primeira, o sagrado imanente é dado a partir da intimidade do homem com o mundo, enquanto o mundo profano é dado na transcendência do objeto, cuja intimidade não é jamais imanente na humanidade. Mas na evolução dualista, o divino se torna racional e moral e rejeita o sagrado ligado ao profano.

O momento da mudança é dado numa passagem: em um movimento súbito da transcendência, ultrapassa a matéria sensível; a esfera inteligível se revela. A inteligência ou o conceito é definido como ordem soberana, à qual o mundo das coisas se subordina. Assim, o mundo inteligível tem a aparência do divino. Mas, sua transcendência não tem a mesma natureza do divino da religião arcaica. O divino era inicialmente percebido a partir da intimidade (da violência, do grito, do ser em irrupção e do sagrado), se era transcendente, isso se dava de maneira provisória, para o homem agindo na ordem real, mas que os ritos passavam à ordem íntima. Essa transcendência diferia profundamente daquela do mundo inteligível que permanece separada para sempre do mundo sensível. Oposto ao mundo sensível, o mundo inteligível não é propriamente um outro mundo, porque ele está fora do mundo. O homem da concepção dualista está em oposição ao homem arcaico porque não há mais intimidade entre ele e esse mundo. Esse mundo lhe é efetivamente imanente. A divisão do mundo entre dois princípios, um e outro incluídos nesse mundo, de que um é, ao mesmo tempo, o do bem e do espírito, e o outro, o do mal e da matéria. Disso resulta, sem contrapartida, um império da ordem real que é uma soberania da servidão. Fica definido um mundo *onde a violência livre não tem lugar que não seja negativo*.

Numa outra abordagem que colabora para esta compreensão, OTTO (1992) revela o sagrado do ponto de vista fenomenológico, definindo como um sentimento de “mistério terrível e fascinante”. Expõe a origem desse sentimento

ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007

como sendo algo *a priori*, mas não inato. Nesta questão, ele é inovador, pois vai de encontro à hipótese de Durkheim<sup>6</sup>, para qual o sentimento e as atitudes para com o sagrado eram dirigidos não só aos objetos religiosos como a qualquer objeto da esfera social, cívica, familiar, amorosa ou política.

[...] adquirimos o hábito de usar o termo sagrado dando-lhe um sentido completamente figurado que já não é, de modo algum, o sentido primitivo. Normalmente entendemos, por esta palavra, um predicado de ordem ética, sinônimo do absolutamente moral e perfeitamente bom [...] (1992:13).

O autor deseja alertar que se acaba atribuindo ao sagrado apenas o caráter do dever ou da lei, tendo-se em vista as necessidades práticas. Otto pretende fazer conhecer um elemento específico do termo, que se pode pressentir, e que aparece como um princípio vivo em todas as religiões.

O autor distingue três modalidades cognitivas em relação ao sagrado: os adeptos (apreciadores); os profetas (produtores de religião) e os personificadores (aqueles que chegam à condição de filhos da divindade).

O sagrado assume um significado ontológico que, baseado numa cosmovisão, representa a esfera “complementar” do profano. Ambas as esferas constituem o ser em sua totalidade. Assim, do ponto de vista do profano, o sagrado é “totalmente outro” que constitui um fenômeno específico. Trata-se da manifestação de algo que não pertence ao nosso mundo natural e profano.

Otto distingue duas categorias que compõem o sagrado: uma racional e outra não racional, além de defender a idéia de que ambas são categorias *a priori*.

O racional é o espaço onde o conhecimento se dá por meio de noções claras e de conclusões lógicas. Pode-se entender que o racional é um conhecimento *a posteriori*. O irracional, segundo o autor, é constituído pela profundidade mística da alma, pela inspiração, pela intuição, pela visão profética e pelas forças ocultas. Trata-se de um conhecimento *a priori*.

A sacralidade mais profunda é algo pouco sensato, sobretudo se se considerar a racionalidade científica. Também é bastante aceitável que a linguagem não seja capaz de exprimir *o numinoso*, considerando que esse é a manifestação que transcende a experiência comum. Schleiermacher, assim se refere, sobre a faculdade de contemplação:

Quando a alma se abre às impressões do Universo, nelas mergulhando e a elas se entregando, torna-se suscetível a experimentar intuições e sentimentos que pertencem ao âmbito que foge à racionalidade comum e que constitui o conteúdo da vivência religiosa. (SCHLEIERMACHER apud OTTO, 1992:188)

A presença do *numem*, do sagrado, provoca uma reação emocional, que Otto chamou de estado de criatura ou sentimento de ser criatura, o que significa para o homem sentir-se parte insignificante perante a grandeza do divino. Esse confronto coloca o homem perante o “*mysterium tremendum*”.

Otto aponta o sentimento de pavor que se vive diante do sagrado e ao mesmo tempo o sentimento de fascínio. Há ambigüidade no sentimento que arrebatou o ser humano frente ao divino. Essa experiência é vivida em momentos

<sup>6</sup> Ver As Formas Elementares de Vida Religiosa (1996).



especiais, para logo vir arrefecer-se na experiência cotidiana, dentro do âmbito do profano.

O numinoso, assim, exerce sobre nós estranha harmonia de contrastes: ao mesmo tempo em que inspira repulsa, terror e pavor quase irracional, arrebatamos pelo fascínio e por uma atração irresistível, que nos comove e que passa a ser o sentimento primeiro, deixando o pavor como secundário.

Quando Otto buscou definir o que batizou de “*mysterium tremendum*”, percebeu que não poderia desenvolver um conceito sobre ele, mas apenas observar a reação do sentimento particular que o seu contato provoca. Assim, o autor estabelece o caráter irracional da percepção do sagrado. A emoção religiosa tem um caráter íntimo e profundo que escapa ao entendimento da razão. Ultrapassa a simples idéia de salvação, tendo em seu escopo o fascínio e um sentir que em alguns momentos preenche a alma e a desconcerta tal a comoção que lhe causa.

Para o autor, existe no ser humano um instinto religioso e uma predisposição da razão humana que o torna propenso ao sentimento religioso. Caracteriza esta predisposição, como um sentimento *a priori* que torna o ser humano um espírito impressionável, apto a descobrir e se deixar revelar. O autor esclarece que só é possível reconhecer algo se existe *a priori* algo em alguma medida dentro de si.

Ainda, a busca pelo Sagrado, a procura pelo conhecimento e o próprio sentimento numinoso são reações provocadas pela constante relação com o sagrado. A presença constante de Deus e de outras manifestações do sagrado alimenta e instiga o próprio sentimento religioso. O *mysterium* e o *tremendum* são independentes, em alguma medida.

O sentimento do divino foi uma das causas que levaram a consciência do homem a despertar para os sentimentos numinosos. Afirma que o sentimento religioso antecede o despertar, uma vez que emerge de um sentimento *a priori*.

O sentimento religioso provavelmente apareceu mais cedo, tendo ele próprio despertado e libertado aquele: não o fez sair de si mesmo, mas tê-lo surgir das profundezas do espírito, da razão e das suas faculdades a ‘*priori*’ [...] (OTTO, 1992:69).

Otto então nos revela que a inter-relação entre as idéias é tão factível quanto a dos sentimentos. Como em BATAILLE (1992), envolvem-se movimentos que atuam na razão e no sentir, legitima a existência do sagrado que não pode ser descrito e tocado, pode sim ser experimentado na essência humana, como experiência interior.

Entendo por experiência interior aquilo que geralmente chamam de experiência mística: os estados de êxtase, de arrebatamento, pelo menos de emoção meditada. Mas penso menos na experiência confessional, à qual foi preciso ater-se até agora, do que numa experiência nua, livres de amarras, mesmo de origem, a qualquer religião que seja. É por isso que não gosto da palavra mística [...] (BATAILLE, 1992:11).

O autor também afirma que não gosta das definições estreitas. A experiência interior responde à necessidade em que se encontra – e a existência humana – de colocar tudo em jogo (em questão), sem repouso admissível. Essa

necessidade já atuava, apesar das crenças religiosas, mas ela tem conseqüências ainda mais completas na falta dessas crenças. Os pressupostos dogmáticos deram limites indevidos à experiência: aquele que já sabe não ir além de um horizonte conhecido.

Quis que a experiência conduzisse lá onde ela própria quisesse, e não levá-la para qualquer fim preestabelecido. E digo logo que ela não leva a porto algum (mas a um lugar de extravio, de contra-senso). Quis que o não-saber fosse o seu princípio [...] mas essa experiência nascida do não-saber aí permanece, decididamente. Ela não é inefável, não a traímos se falamos dela, mas nas questões do saber ela furta até mesmo ao espírito as respostas que este ainda tinha. A experiência não revela nada e não pode fundar a crença, nem partir dela [...] (1992:12).

Bataille exemplifica dizendo que a experiência é o colar em jogo, na febre e na angústia, *aquilo que um homem sabe pelo fato de ser*. Caso nesta febre, ele tenha qualquer apreensão que seja, não pode dizer: “eu vi isto, o que vi é tal”; ele só pode dizer: “o que vi escapa ao entendimento”, e Deus, o absoluto, o fundo dos mundos não têm sentido, se não forem categorias do entendimento. O autor acredita que quando se diz com decisão: “vi Deus”, o que se viu muda. Portanto, a experiência interior não deve ter outra preocupação, senão ela própria, abrindo-se mão dos dogmas, dos princípios morais e da ciência. “*Chamo experiência uma viagem ao término do possível do homem*” (BATAILLE,1992:15). Ele acusa a inteligência de ter destruído o valor da experiência.

É preciso viver a experiência, ela não é facilmente acessível, e mesmo considerada de fora pela inteligência, seria preciso ver aí uma série de operações distintas, algumas intelectuais, outras estéticas, outras enfim morais, e todo o problema a retomar; é somente a partir de dentro, vivida até o transe, que ela aparece unindo o que o pensamento discursivo deve separar [...] (1992:16).

Ainda, a experiência não une somente estas formas – estéticas, intelectuais, morais – mas também vários conteúdos de outras experiências vividas em uma fusão, deixando de fora apenas o discurso pelo qual se tenta separar estes objetos. Frente a isso, pode-se dizer que a experiência atinge, para terminar, a fusão do objeto com o sujeito. Mas, quem ou o que é o objeto de apreensão? Bataille considera que o objeto Deus opera ‘naquele que experimenta’ uma parada no movimento que o leva à apropriação mais obscura do desconhecido: *de uma presença que não é, em nada, mais distinta que uma ausência*. (BATAILLE,1992:13)

No final de um grito, aniquilamo-nos a nós mesmos, na medida em que soçobramos anos na intolerância por nós mesmos, encontramos Deus. É o sentido, é a enormidade [...] na plenitude de seus atributos, há o próprio Deus, este Deus, contudo é uma mulher da vida, em todos os pontos parecida com outras. Mas o que o misticismo não pôde dizer (no momento de dizê-lo, ele enfraquecia), o erotismo diz: Deus não é nada se ele não é superação de

ISSN: 1980-9824 | Volume III - Ano 2 | Novembro de 2007

Deus em todos os sentidos: no sentido do ser vulgar, no do horror e da impureza; finalmente no sentido de nada [...] não podemos acrescentar à linguagem a palavra que supera as palavras, a palavra 'Deus'; desde o momento em que o fazemos, esta palavra superando-se a si mesma destrói vertiginosamente seus limites. É que ela não recua diante de nada. Está em toda parte onde não é esperada: ela própria é uma enormidade. Ou procurando a saída, e sabendo-se preso nas próprias armadilhas, procura nela o que, podendo aniquilá-lo, torna-o semelhante a Deus, semelhante a nada. (BATAILLE, 1967).

Advoga que Deus difere do desconhecido pelo fato de que uma emoção profunda, vinda das profundezas da infância, liga-se primeiro em nós a sua evocação. E, que ficamos totalmente expostos somente quando nos dirigimos sem trapacear ao desconhecido. É a partir do desconhecido que se dá a experiência do "si mesmo", pois este não é um sujeito isolado do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito e do objeto. Esta fusão se dá no silêncio [na ausência da palavra], pois o "*silêncio é uma palavra que não é uma palavra*" (p. 24).

Bataille então chega a esta posição: "*a experiência interior é o contrário da ação. Nada mais*" (1992:52). A ação está na dependência do 'projeto'. O autor chama de projeto não somente o modo de existência implicado pela ação, necessário à ação, mas é uma maneira de ser no tempo, paradoxal, pois é a *reposição da existência para mais tarde*. Assim, o princípio da experiência interior é *sair através de um projeto do domínio do projeto*. Acrescenta, *é a denúncia da trégua, é o ser sem prazo*.

No que toca à razão, o fim da experiência interior seria a busca pela salvação. Ou seja, é um projeto como domínio de outro projeto. Esta ambivalência é conduzida pela necessidade da *salvação*<sup>7</sup>. A salvação é o cimo de qualquer projeto possível, é o cúmulo e a negação de projetos de interesse momentâneo. E, a salvação é vista pelo autor como o único meio de dissociar o erotismo e a nostalgia de existir sem prazo.

Vestido ou desnudo, o corpo é uma presença, uma forma que, por um instante, sintetiza todas as formas do mundo. Mas, abraçando esta forma, deixamos de percebê-la como presença e a temos como matéria concreta, palpável, que cabem em nossos braços e que, não obstante, é ilimitada. Ao abraçar a presença, deixamos de vê-la, e ela própria deixa de ser presença.

Por fim, na voz de PAZ (1996:193) se esclarece que a condenação do amor carnal como um pecado contra o espírito não é cristã e sim platônica. Para Platão, a forma é a idéia, a essência. O corpo é uma presença no sentido real da palavra: a manifestação sensível da essência. É a imitação, a cópia de um arquétipo divino, a idéia eterna. Em *O Banquete*, o amor mais elevado é a

---

<sup>7</sup> Aqui o autor alude ao cristianismo e discorre acerca do projeto da salvação. É importante ressaltar que Bataille considera o cristianismo como a ausência da salvação. É desespero de Deus. A agonia de Deus, na pessoa do homem, é fatal, é o abismo onde a vertigem solicita que o homem caia. A agonia de Deus não se interessa pela explicação do pecado. Ela justifica não somente o céu, mas o inferno. No cristianismo, a vida é condenada e as pessoas do progresso santificam-na; os cristãos limitaram-na ao êxtase e ao pecado, o progresso nega o êxtase, o pecado, confunde a vida e o projeto, e santifica o projeto.

contemplação do corpo formoso. O abraço carnal entranha uma degradação da forma em substância e da idéia em sensação. Por isso também Eros é invisível, não é uma presença, é uma obscuridade que rodeia a Psique e a arrasta numa queda sem fim.

Remete-se, então, ao que Bataille insiste, o fato de que não é estranho que condenemos o amor físico. Contudo, não condenou-se a reprodução. E, chamamos de divino todo o desejo de procriar: é a ânsia de imortalidade, de continuidade, de vida eterna. É a expressão religiosa do erotismo em nós.

## Referências Bibliográficas

BATAILLE, Georges. *A literatura e o Mal*. São Paulo: L&PM, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Experiência Interior*. São Paulo: Ática, 1992.

\_\_\_\_\_. *O Erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ática, 1993.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o Profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PAZ, Octavio. *Obras Completas. Ideas Y costumes II – uso e símbolos*. México: Letras Mexicanas, 1996.