

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS**

ANA SUZANE MARTINS DO NASCIMENTO

**O ERÓTISMO E O SAGRADO NA OBRA *ELOGIO DA MADRASTA*, DE MARIO
VARGAS LLOSA**

**TERESINA
2019**

ANA SUZANE MARTINS DO NASCIMENTO

O EROTISMO E O SAGRADO NA OBRA *ELOGIO DA MADRASTA*, DE MARIO VARGAS LLOSA

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Letras, da Universidade Estadual do Piauí – UESPI, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Letras. Área de Concentração: Literatura, Memória e Cultura. Linha de Pesquisa: Literatura e Outros Sistemas Semióticos.

Orientador: Prof. Dr. José Wanderson Lima Torres

TERESINA
2019

N244e Nascimento, Ana Suzane Martins do
O erotismo e o sagrado na obra Elogio da Madrasta, de Mario
Vargas Llosa / Ana Suzane Martins do Nascimento. – 2019.
91 f.: il.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Piauí –
UESPI, Mestrado Acadêmico em Letras, 2019.
"Orientador Prof. Dr. José Wanderson Lima Torres."

1. Mario Vargas Llosa. 2. Elogio da Madrasta. 3. Erotismo.
4. Sagrado. 5. Artes Visuais. I. Título.

CDD: 801.95

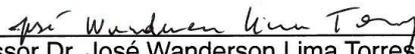


GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ-UESPI
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
COORDENAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS

TERMO DE APROVAÇÃO

O EROTISMO E O SAGRADO NA OBRA *ELOGIO DA MADRASTA*, DE MARIO VARGAS LLOSA
ANA SUZANE MARTINS DO NASCIMENTO

Esta dissertação foi defendida às 14 horas, do dia 29 de abril de 2019, como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestra em Letras** pela Universidade Estadual do Piauí. A candidata apresentou o trabalho para a Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após a deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalhoAPROVADO..... (Aprovado, não aprovado).



Professor Dr. José Wanderson Lima Torres – UESPI
(Orientador)

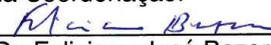


Professor Dr. Carlos André Pinheiro
1º examinador – UFPI



Professora Drª Algemira de Macêdo Mendes
2ª examinadora – UESPI

Visto da Coordenação:



Prof. Dr. Feliciano José Bezerra Filho
Coordenador do Mestrado Acadêmico em Letras
da UESPI

Rua João Cabral, Nº 2231 - Pirajá – CEP: 64.002-150 Teresina -PI
Telefone (86) 3213-2547 / 3213 – 7942

AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, por ter me concedido a oportunidade de crescer um pouco mais em conhecimento.

Ao programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual do Piauí, por ter proporcionado mais esse momento de aprendizado.

Ao meu orientador, professor Dr. José Wanderson Lima Torres, com quem aprendi muito, alguém cujo apoio foi fundamental para o êxito deste trabalho.

Ao meu esposo, Marcello da Silva Lima, pelo apoio e compreensão.

Aos meus pais, Maria da Conceição e Eudemir Ribeiro, todo meu amor e gratidão.

Aos meus irmãos Ana Cibele, Ana Maria e Júnior pelo incentivo.

Aos meus colegas do mestrado, Natharildo e Vilma, pela atenção e amizade.

É preciso partir de um profundo ateísmo para se
chegar à ideia de Deus

René Girard

RESUMO

O trabalho em questão aborda o processo interdisciplinar referente à literatura e outras áreas do conhecimento, centradas principalmente no âmbito das literaturas comparadas. A pesquisa tem por objeto a obra *Elogio da madrastra*, 1978, de Mario Vargas Llosa. Tem por objetivo ampliar e problematizar a discussão a propósito da relação interdisciplinar entre o erotismo e o sagrado na literatura, a partir das personagens, em que podemos observar as várias formas de manifestação do Eros em cada personagem. Assuntos erotismo, profano e sagrado são representados tanto na narrativa quanto nas pinturas inseridas na obra *Elogio da madrastra*, cujo dialogismo prefigura o desejo como força motriz dos acontecimentos na trama. Ainda são apresentadas características da narrativa erótica, como o texto erótico é entendido na contemporaneidade uma marca característica dos estudos comparados da literatura. A obra é rica em detalhes, aborda temas inerentes à sexualidade em detrimento do comportamento humano vivido em sociedade. Outro ponto importante a ser discutido na obra é a relação que ela estabelece com os mitos e as pinturas inseridas no texto que compõem a narrativa; são pinturas clássicas com temas mitológicos, religiosos, de grandes nomes das artes visuais. Assim, o autor usa o mito na construção de sua narrativa revelando ora o caráter profano das personagens, ora manifestando em contraste, como o sagrado se manifesta ainda que o homem moderno queira dele se desvencilhar. A pesquisa se propõe a apresentar elementos que demonstrem a manifestação do erotismo e os aspectos do sagrado impressos tanto no texto literário, quanto nos quadros inseridos na obra. Para desenvolvimento da pesquisa foram utilizados textos dos respectivos teóricos: Alexandrian (1993) Georges Bataille (2004), Junito de Souza Brandão (2015) Lucia Castello Branco (2004), Mircea Eliade (2016) Tania Carvahal (2011), entre outros.

Palavras-chave: Mario Vargas Llosa. *Elogio da madrastra*. Erotismo. Sagrado. Artes Visuais.

RESUMEN

El trabajo en cuestión aborda el proceso interdisciplinario referente a la literatura y otras áreas del conocimiento, centradas principalmente en el ámbito de las literaturas comparadas. La investigación tiene por objeto la obra *Elogio de la madrastra*, 1978, de Mario Vargas Llosa. Tiene por objetivo ampliar y problematizar la discusión a propósito de la relación interdisciplinaria entre literatura y artes visuales, a partir de los personajes, en que podemos observar las diversas formas de manifestación del erotismo en cada personalidad. Los temas como erótico, profano y sagrado son representados tanto en la narrativa como en las pinturas insertadas en la obra *Elogio de la madrastra*, cuyo dialogismo prefigura el deseo como fuerza motriz de los acontecimientos en la trama. Aún se presentan características de la narrativa erótica, como el texto erótico es entendido en la contemporaneidad una marca característica de los estudios comparados de la literatura. La obra es rica en detalles, aborda temas polémicos y apunta algunos tabúes sobre la sexualidad en razón de las leyes morales establecidas por la sociedad. Otro punto importante a ser discutido en la obra es la relación que tiene con la mitología griega y los cuadros que componen la narrativa son pinturas clásicas con temas mitológicos, religiosos, de grandes pintores clásicos. Así, el autor usa el mito en la construcción de su narrativa revelando ahora el carácter profano de los personajes, orando manifestando como contraste lo sagrado y el sentimiento de culpa sentido por los personajes. La investigación se propone a presentar elementos que demuestren la manifestación del erótico y los aspectos del sagrado impresos tanto en el texto literario, como en los cuadros insertados en la obra. Para el desarrollo de la investigación se utilizaron textos de los respectivos teóricos: Alexandrian (1993), Georges Bataille (2004), Junito de Souza Brandão (2015), Lucia Castello Branco (2004), Mircea Eliade (2016) y Tania Carvahal (2011), entre otros.

Palabras clave: Mario Vargas Llosa. *Elogio de la madrastra*. Erotismo. Sagrado. Artes visuales.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	CONCEPÇÕES DO EROTISMO E DO SAGRADO NA LITERATURA OCIDENTAL: UMA REFLEXÃO	12
2.1	Estudos vários sobre erotismo em literatura e filosofia	12
2.2	Concepção do conceito de sagrado	25
3	EROS É O SAGRADO NA MITOLOGIA: UMA ALUSÃO AOS MITOS NA OBRA <i>ELOGIO DA MADRASTA</i>	45
3.1	A expressão do erotismo nas personagens: Lucrecia, Alfonso, Dom Rigobert....	56
3.2	A dualidade: sagrado e profano	62
4	EROTISMO E SAGRADO NA OBRA <i>ELOGIO DA MADRASTA</i> , DE VARGAS LLOSA: UMA PROFANAÇÃO	70
4.1	A sexualidade e os ritos profanos	70
4.2	O espaço sagrado e o espaço profano na obra	77
4.3	A inserção da pintura na obra: o simbolismo nas artes visuais	83
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
	REFERÊNCIAS.....	91

1 INTRODUÇÃO

O que nos vem à mente quando pensamos o erótico e sagrado? Será possível estabelecermos uma relação entre esses dois conceitos? De início, pode parecer estranho vislumbrar um ponto convergente entre essas duas temáticas, já que o erótico tende mais ao aspecto da sexualidade enquanto o sagrado seria a busca das coisas relacionadas ao espírito. Contudo, há um momento específico da vida em que o espírito humano procura certa coesão entre as duas possibilidades que vai desde o aspecto voluptuoso ao religioso. O erotismo faz parte do que podemos designar como experiência interior, a qual, também constitui o que chamamos de sagrado. É nesse entre meio que encontramos uma via de possibilidade ante a proposta da pesquisa em questão. Ele é primitivamente religioso, seu desenvolvimento não se encontra fora do âmbito da religião por mais que pareça oposto ao conceito de sagrado.

O conhecimento acerca do sagrado envolve certa complexidade e não raras vezes é posto em dúvida e até mesmo negado pelas sociedades contemporâneas, como veremos mais adiante. Sobre a concepção de sagrado há muitos embates, já que ela se opõe ao modo de vida profano. Nesse sentido, vemos que a definição apresenta diferentes perspectivas, sobretudo, no que diz respeito à ideia de “Bem” e “Mal” visto que estas formulações são distintas e se separam no mundo cotidiano.

É como pulsão de ficção que erotismo e sagrado tomam espaço na literatura, seja como nostalgia do bom e do puro ou do desejo de continuidade perdida. Nesse caso, devemos repensar determinadas afirmações, já que são variados os campos interculturais e as linhas complexas da interdisciplinaridade nos quais eles estão inseridos. No entanto, é preciso certo delineamento dos conceitos para que deles possamos extrair os aspectos variados e como eles se manifestam nas mais distintas narrativas. Tanto o erotismo como o sagrado estão presentes na literatura e não raro ultrapassam esses limites para além do âmbito literário, sendo abordado por outras áreas do conhecimento.

Este trabalho de dissertação tem como objeto de pesquisa a obra intitulada *Elogio da Madrasta*, de Mario Vargas Llosa. Trata-se de uma narrativa literária erótica cujas personagens fazem parte de um triângulo amoroso subversivo ao violar as leis morais em torno do casamento. A obra, desde que foi publicada em 1988, carece de pesquisas no meio acadêmico.

Esta pesquisa tem como objetivo analisar as manifestações do erotismo e o sagrado na obra de Llosa, assim como a relação estabelecida entre ambas expressões na narrativa. Buscamos também verificar a relevância do espaço ficcional na manifestação do erótico e o sagrado nas personagens, bem como problematizar esses conceitos sob a perspectiva do homem

moderno. Diante disso, o escopo da pesquisa está pautado na correlação das temáticas: literatura, erotismo e o sagrado.

São poucas as pesquisas realizadas acerca da obra escolhida e, por esse motivo, é importante darmos continuidade aos estudos que refletem sobre a relação da literatura com os conceitos apresentados, pois esta experiência é inerente aos seres humanos. Dessa forma podemos refletir sobre questões que contribuem para academia sob novos e diferentes pontos de vista, já que estudos sobre o erotismo, por exemplo, são muitas as falsas apreciações que carecem de aparato crítico mais aprofundado.

Para maior conhecimento do assunto abordado, realizamos leituras de trabalhos anteriormente que contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa. Destacam-se as pesquisas: “O erotismo na obra *Elogio da Madrastra*” (2015), de Joelma Pereira, Miriam dos Santos e Ludmila da Costa, artigo que versa sobre o erotismo e o dialogismo explorado por Bakhtin na obra de Vargas Llosa. A tese de Ji Renan intitulada: *Sexo de Anjos: Mito Infância e Sexualidade* (2017), em que representa figurações extremas da sexualidade infantil cuja a obra de Llosa. O artigo de Juan M. Berdeja Acevedo intitulado “*Écfrasis, analogía, erotismo: Elogio de la madrastra de Mario Vargas Llosa*” (2014), no qual é feito uma correlação entre pintura e narrativa na obra. O artigo “*Elogio de la madrastra, de Mario Vargas Llosa, obra de arte total, límites y vecindades*” (2011), no qual é apresentado um quadro histórico e teórico em que tanto as artes plásticas quanto à literatura atuam na construção estética da novela erótica.

A proposta deste trabalho constitui em analisar a obra *Elogio da Madrastra* sob a concepção de alguns teóricos destas referentes áreas do conhecimento: Filosofia, Antropologia e Literatura, trazendo para esta análise um diálogo transversal que é marca característica da Literatura Comparada. Para fundamentar a pesquisa foram escolhidos textos dos respectivos autores: Claude Riviére (1996), Eugene Webb (2014), Georges Bataille (2004), Lúcia Castelo Branco (2004), Mircea Eliade (1992), Octavio Paz (1993), Suzan Sperber (2011), Vargas Llosa (2013), entre outros.

A expressão do erotismo e o sagrado na contemporaneidade põe em questão as transformações no pensamento das sociedades modernas em que a literatura se faz presente. Diversos aspectos devem ser pensados no que diz respeito ao ser humano e suas reações na busca pela transcendência, o anseio pela beleza e o sublime. A exuberância da vida propõe uma dimensão transcendental que aponta o sentimento do erotismo e o sagrado como essenciais à humanidade. Devem ser consideradas inúmeras possibilidades acerca dos conceitos, já que estes se mostram como força vital indispensável na existência humana. Nesse sentido, tanto um como o outro, nos dias atuais, recebem uma nova linguagem simbólica, além de possuírem

outras conotações. A problemática em torno do conceito de erotismo e a complexidade do sagrado apontam grande relevância no que tange às suas manifestações no âmbito dos estudos literários.

Apresentaremos a relação entre o erótico e o sagrado, não limitados por dogmas ou postulados confessionais, mas dando ênfase à teorização das temáticas sob o plano da criação ficcional. Tomando por base tais teorias é possível tornar ainda mais abrangente o estudo do erotismo e o sagrado, bem como suas significações numa dada sociedade, num respectivo texto.

A novela *Elogio da madrasta* é uma incursão do escritor Mario Vargas Llosa sobre o gênero narrativa erótica. Trata-se de uma obra rica em detalhes, carregada de lirismo e erotismo na qual o autor satiriza mitos, relaciona o amor, o erótico, com aspectos do sagrado. O texto surpreende pelo estilo marcante da escrita, pelas reflexões profundas sobre assuntos pertinentes na atualidade. Além disso, merece maior atenção pelo caráter meticoloso, observador e sedutor da arte narrativa.

Como antes mencionado, não são muitos os estudos de fôlego realizados em torno da obra. O que faz dela um objeto de pesquisa que merece maior profundidade, uma vez que temas polêmicos estão inseridos em seu contexto. Por esse motivo é de extrema importância que assuntos como erotismo, sagrado e profano sejam abordados de forma a tornar mais compreensível aquilo que é essencial à humanidade e a experiência da vida por meio da literatura.

2 CONCEPÇÕES DO EROTISMO E DO SAGRADO NA LITERATURA OCIDENTAL: UMA REFLEXÃO

O percurso desta investigação está segmentado em partes menores, dividindo-se em sessões secundárias. Este capítulo tem como objetivo fazer uma reflexão a respeito das concepções do erotismo e do sagrado na literatura ocidental, sobretudo, abordando os vários estudos sobre o conceito de erotismo e de sagrado tanto na literatura quanto na filosofia.

2.1 Estudos vários sobre erotismo em literatura e filosofia

Para falarmos de erotismo, recorremos ao crítico e filósofo Georges Bataille (2004). Ele atuou não só no campo da Filosofia, mas, como intelectual, realizou estudos importantíssimos na área da Antropologia, Psicanálise e despontou como artista, sendo autor de várias obras de ficção. Seu pensamento está inserido no que os críticos denominam de poética da margem, uma vez que seus escritos se situam “a margem do que une Filosofia e Literatura”. Bataille desenvolve o conceito de erotismo a partir da experiência que permite ao homem ir além de si mesmo. Sua pesquisa compreende também o estudo das religiões, por essa razão ele coloca o erotismo entre as coisas misteriosas e ao mesmo tempo distantes.

Em primeiro momento, o autor propõe o conceito de erotismo a partir dos seres que se reproduzem distintamente e, como uma espécie de abismo, promove o que ele chama de *descontinuidade*, pois os seres que se reproduzem são distintos daqueles que lhe deram origem. Para Bataille (2004), no plano ininteligível que é a vida propriamente dita, existe uma constante busca pela *continuidade* primeira. A fusão de dois seres descontínuos pressupõe uma continuidade em consequência do desaparecimento dos seres separados que se unem e – o que dão origem a outro ser também descontínuo.

Os homens fizeram da atividade sexual uma ação erótica que, assim como a linguagem, também nos difere dos animais, proporcionando aos seres humanos uma exuberância da vida. O erotismo tende a certa ocupação psicológica, independente do fim natural que é o sexo, assim ele se distingue pelo afastamento do mero ato reprodutivo. É uma forma particular que se distancia da atividade de reprodução em que não há uma exigência interior. O autor considera que a reprodução se opõe a atividade erótica, pois esta se desvincula pela independência adquirida pelo gozo erótico, o que não quer dizer que a reprodução não deva ser considerada a chave do erotismo. Segundo ele, tal atividade tem para o homem um sentido que a ciência não alcança pelo fato de ligar-se à própria experiência da vida, já que ao afastar-se da ciência e ao

vincular-se à transcendência, toma uma conotação mais próxima da paixão, isto é, da contemplação poética.

Bataille (2004) afirma que os seres mais complexos se reproduzem sexualmente sendo cada ser distinto de todos, mesmo daquele que o originou. Para tanto, são apresentadas três formas de erotismo: 1º dos corpos; 2º dos corações; e 3º do sagrado; cuja complexidade atua em maior grau que as outras duas formas. Tal abordagem (sagrado) reside, a priori, no campo da religião quando a finalidade está para além das questões imediatistas. O que está sempre em questão no erotismo é a substituição do isolamento do ser pelo desejo da profunda continuidade.

Não é tão simples designar o que vem a ser erotismo dos corpos e dos corações. Quanto ao erotismo sagrado, este possui ainda menor grau de familiaridade em relação aos outros já que abrange a esfera do religioso. Daí a relação estabelecida entre o universo erótico e o sagrado. Conforme Bataille (2004), a ideia de erotismo sagrado é ambígua. Tanto o erotismo dos corpos, quanto o dos corações pode ficar à parte da esfera do sagrado. O erotismo está relacionado ao mais profundo do ser, cuja violência anima seus movimentos. O domínio dele implica violência, transgressão, mas não é indiferente ao campo da violação. O processo divisível dos seres que buscam, por assim dizer, alcançar uma união sexual faz emergir a violência como desordem no processo de violação dos corpos em que o objetivo é alcançar o mais íntimo do ser.

Bataille (2004) considera que o campo do erotismo é também o campo da violência, uma vez que a dissolução põe fim à *descontinuidade*, e isso de certa forma nos desencoraja ante o aniquilamento da individualidade descontínua. O autor analisa o erotismo sobre a impossibilidade da realização de um ser sem a violência, já que ela está ligada integralmente ao processo de sexualidade.

O erotismo dos corpos é senão a violação em que o erotismo atinge o fim mais íntimo, o âmago do ser. Outro fator ligado a ele é a dissolução, “a vida dissoluta ligada à atividade erótica”. No movimento de dissolução cabe ao ser masculino o papel ativo, enquanto o ser feminino seria a parte passiva, já que o ser feminino é desagregado do ser constituído. A desagregação entre ser ativo e passivo, decorre da fusão dos dois seres para enfim chegarem juntos ao mesmo ponto de dissolução. Bataille (2004) destaca ainda a nudez como ação decisiva ao estado de existência descontínua. É ela quem comunica, revela a busca da *continuidade* que está para além do ato de retrain-se. Nesse sentido, os corpos sujeitam-se à continuidade no instante em que os condutos secretos provocam o sentimento do desejo.

No erotismo dos corpos o que está em jogo é sempre a dissolução das formas constituídas, ele dissimula a descontinuidade individual. Já o erotismo dos corações está

vinculado à afeição recíproca dos amantes, ele prolonga a fusão dos corpos entre si, mesmo diante do anseio pela felicidade que o acompanha, este também produz instabilidade e incômodo que, na busca pela *continuidade* primeira entre dois seres, também é carregado de violência.

Tal sensibilidade é gerada na angústia quando a tão sonhada *continuidade* não pode ser alcançada, o que aumenta as chances de sofrimento no instante em que se revela a inteira significação do ser amado. O sentimento de possessão figura a violência no erotismo dos corações, pois a possibilidade da união dos corpos e dos corações propõe a *continuidade* de dois seres *descontínuos*, segundo a paixão que nos leva ao sofrimento, ela seria a busca do “impossível” pelo fato de estar sujeita a condições aleatórias.

O erotismo é, por assim dizer, um dos aspectos da vida interior do homem que busca incessantemente fora um objeto do desejo, sendo que sua escolha sempre depende dos gostos pessoais. O que caracteriza o erotismo é seu aspecto inapreensível. Sua escolha difere da escolha animal, porque esta se refere à imobilidade interior que pressupõe um alto grau de complexidade que é próprio do homem. Para Bataille (2004), apesar do animal possuir uma vida subjetiva, esta constantemente pode ser associada à dos objetos inertes, já que não possui autonomia em relação ao resto do mundo, pois “nada é dado para o animal com o passar do tempo”. O autor leva em consideração que este é o estado perfeito de imanência: “Todo animal está no mundo, como a água no interior da água”.

É nesse ponto que o erotismo do homem se distingue, ao problematizar a vida interior que foge da animalidade sendo que dela é próprio o desequilíbrio que ameaça a vida. Nesse sentido, o erotismo difere das atividades animais. É preciso considerar que a atividade sexual do homem nem sempre é erótica, só o é na medida em que se afasta do modo rudimentar, ou seja, na medida em que se afasta da animalidade. São nessas diferenças entre homem e animal onde nada é definitivamente determinado que o trabalho nos distinguiu dos animais. Foi, sobretudo, mediante o trabalho que o homem foi aos poucos impondo a si próprio determinadas restrições.

Por meio do trabalho, os homens distinguiram-se dos animais compreendendo coisas que demonstravam sua superioridade. Em seguida, afastaram-se da sexualidade livre, aderindo à sexualidade privada, inerente ao erotismo. Bataille (2004) julga legítimo afirmar que tais interdições também seriam consequência do trabalho que regulava e limitava a sexualidade formando um conjunto de condutas humanas fundamentais nas quais estão inseridos, exemplos: o trabalho, a consciência do ser, a sexualidade reprimida. Assim, o homem foi desprendendo-

se da animalidade primeira, e isso se deu em razão do trabalho, da compreensão de adquirir comportamentos considerados vergonhosos acerca da sexualidade da qual o erotismo resultou.

O erotismo é, por assim dizer, parte essencial do ser humano e da vida religiosa, visto que o mesmo, segundo Bataille (2004), é senão o desequilíbrio consciente quando o ser coloca a si mesmo em questão. Apesar de distanciar-se em parte da objetividade algumas visões objetivas são imprescindíveis para que possamos compreender a experiência interior. Desse modo, o erotismo não é exterior ao campo da religião, isso quer dizer, fora das religiões definidas. A preocupação no erotismo é essencialmente comunicar à experiência interior e, ao falar de religião, é impossível não referenciá-la ao aspecto interior da vida, e nisso assemelha-se ao erotismo. Contudo, não se pode separar a experiência interior de suas formas objetivas, e de seu aspecto exterior – no plano erótico até mesmo as modificações do corpo respondem aos movimentos que nos excitam interiormente. A experiência interior é o que nos permite falar do erotismo e da religião, já que tanto o conhecimento de um como o do outro fazem parte da experiência pessoal.

O interdito faz parte do erotismo e é na verdade o que se opõe a liberdade sexual, tanto no sentido universal como em casos particulares. Numa totalidade existem interdições religiosas válidas em todas as épocas, em todos os lugares. Bataille (2004) declara que as interdições são a chave de nossa atitude humana, e que estas são impostas de fora, sem elas não saberíamos o sentido da palavra transgressão que consuma à experiência do pecado. O homem participa dos dois planos, tanto da interdição quanto da transgressão. Sendo o trabalho a atividade pela qual o homem constrói o mundo racional, mesmo que no fundo subsista certa violência: “O excesso se manifesta na medida em que a violência suplanta a razão”. Há, portanto, no trabalho o sentido que opera a razão a despeito da conduta que possui estes movimentos. É o trabalho que ajuda a regular o impulso imediato da violência gerado pelo desejo. Assim, vemos que o trabalho é função desempenhada no núcleo da coletividade que se opõem aos movimentos de excessos que geram a violência. É ele quem define as interdições relativas ao mundo do trabalho no qual o homem está inserido.

É somente pelo trabalho que a interdição exclui a violência. Outro fator a ser mencionado é o movimento de transgressão em que a variabilidade dos objetos impostos pela interdição é a ela análoga, já que a interdição pode ser transgredida. Assim, vemos então o deslocamento da interdição que está para além dos limites da razão, uma vez que a demarcação dos limites não deixa de ser violada pela transgressão revelando a natureza do tabu que só torna-se possível pela sensibilidade, bem como acontece com a violência humana, cujos efeitos estão nos estados sensíveis da personalidade (sentimentos).

O erotismo é, portanto, uma experiência que não se pode observar como algo qualquer, ele exige uma noção mais aprofundada das condutas sexuais do homem. Não que tais condutas não possam ser analisadas como objeto do estudo científico, mas é certo que algumas reações não podem ser apreendidas totalmente pela ciência.

Para Octavio Paz (1993), o erotismo é metáfora da sexualidade animal, algo que está para além da origem e dos termos que o compõem, ele difere da mera sexualidade porque direciona o ser à cerimônia, ao ato de representação, transformando o sexo em rito. O autor explica ainda que ação sexual serve para a procriação, diferente do rito erótico que possui fim em si mesmo. O ato sexual na reprodução é sempre a mesma coisa sendo, pois o erotismo interrompe a finalidade da função sexual. Além disso, ele também está vinculado à ideia de violência. O autor assegura que ambos os atos fazem parte da copulação, porém no erotismo os movimentos agressivos deixam de servir a sexualidade para tornarem-se autônomos.

De acordo com Paz (1993), o amor e erotismo são distintos da sexualidade, o segundo se desprende e é outra coisa, embora ambos façam parte do mesmo fenômeno: o da manifestação da vida. Nesse sentido, o sexo figura o mais antigo dos três, sendo, portanto, os outros, derivações do instinto sexual. Exclusivamente humano, o erotismo socializa o sexo e é uma forma transfigurada do estado imaginativo pelo querer dos homens. Paz (1993) difere metáfora sexual de metáfora erótica. A primeira sempre designa reprodução, enquanto que a segunda é indiferente à perpetuação da vida, ou seja, suspende a reprodução:

A primeira coisa que diferencia o erotismo da sexualidade é a infinita variedade de formas em que se manifesta, em todas as épocas e em todas as terras O erotismo é invenção, variação incessante; o sexo é sempre o mesmo. O protagonista do ato erótico é o sexo ou, mais precisamente os sexos. O plural é obrigatório porque, incluindo os chamados prazeres solitários o desejo sexual inventa sempre um parceiro imaginário, ou muitos (PAZ, 1993, p. 16).

Estão presentes no ato erótico dois elementos: o desejo e a imaginação. Nesse mundo à parte, um conjunto de ideias e práticas são a ele atribuídos e acaba por inseri-lo no que chamamos de cultura. Para Paz (1993), “sem sexo não há sociedade”. Necessário se faz entender que o sexo é subversivo, e por essa razão uma das finalidades do erotismo é domar os excessos, já que o homem não possui um controle automático de sua sexualidade. São os interditos que canalizam os instintos sexuais gerando um conjunto de regras e tabus morais.

O erotismo possui caráter duplo, na concepção de que as regras impostas para controlar o sexo são inúmeras, variáveis e passíveis de contradições – não podemos classificá-las burocraticamente, já que sofrem constantes alterações. “Todos os dias aparece uma nova prática

e desaparece outra” (PAZ, 1993, p. 18). Diferente do animal, a espécie humana é a única a não conhecer uma regulação fisiológica e automática de sua sexualidade, já que possui sede insaciável de sexo, enquanto o animal dispõe de períodos de excitação e períodos de repouso. Desse ponto de vista, é possível entender porque foi necessário ao homem criar certas interdições para que a sociedade estivesse protegida de seus excessos. “Essas regras servem simultaneamente à sociedade (cultura) e à reprodução (natureza). Sem ela a família se desintegraria, e com esta toda a sociedade” (PAZ, 1993, p. 18). Mais uma vez vemos o dualismo imposto pelo erotismo, e como tudo que possui ambiguidade têm um lado bom e outro ruim, ele pode ser sublime, mas também perverso.

No erotismo manifestam-se características religiosas e libertinas que por vezes são opostas, outras vezes convergentes no mesmo movimento de negação da reprodução dos seres. A castidade, por exemplo, figura tendências antigas que objetiva alcançar o domínio dos sentidos na crença de adquirir, por meio da abstinência das práticas sexuais, poderes sobrenaturais. É sobretudo, como o erotismo se manifesta, ora tendo o aspecto semelhante ao religioso, ora sendo libertino numa dualidade em que podemos perceber o movimento que nega a reprodução para dar lugar a libertação pessoal operante no plano da castidade, ou em resquícios da herança platônica e outras teorias advindas da antiguidade, cujo corpo possui intrínseca relação com a alma. Para tanto, religioso e libertino apresentam-se como figuras emblemáticas opostas e ao mesmo tempo constantes ao isolarem a reprodução sexual como finalidade absoluta.

Há, nesse sentido, um embate referente ao culto à castidade, principalmente no instante em que as ideias platônicas são postas à parte pelo Judaísmo, que tomando por base os mandamentos bíblicos, enaltece a reprodução como justificativa da ação sexual. Já no oriente, o culto à castidade é tomado como método para dominar os sentidos na busca pelo sobrenatural. No erotismo a castidade é um caminho entre outros. Na mística oriental, por exemplo, constantemente observamos a confluência entre erotismo e religião.

Segundo Paz (1993), uma referência bem próxima disso são os *Cânticos* de Salomão. O livro *Cântico dos Cânticos* é uma compilação de poemas de amor com a finalidade de exaltar o amor romântico e sexual do povo pertencente à tradição judaica, e posteriormente alcançando a cultura ocidental. O livro é revelado no contexto do relacionamento conjugal como presente divino. A propósito do livro, muitos debates têm surgido ao longo do tempo, desde aqueles que tomam sua interpretação como verdadeira alegoria, uma releitura simbólica da história de Israel, ou até mesmo os intérpretes judeus da Idade Média que viam no livro uma alegoria filosófica,

enquanto que para os cristãos era a representação máxima do amor de Cristo pela Igreja, uma simbologia do relacionamento entre Deus e a alma humana.

No catolicismo a figura da noiva seria representada pela Virgem Maria. No entanto, muitas dessas interpretações foram consideradas apenas pressuposições teológicas. Tendo em vista tais conjecturas, hoje são poucos os estudiosos que defendem a explicação de que o livro deva ser entendido como alegoria. Em outras versões o poema mencionado é considerado também um drama vivido por Salomão e sua amada. Nos dias atuais, porém, tais considerações são ignoradas por boa parte dos estudiosos que alegam não encontrar fundamento textual que comprove as respectivas suposições, visto que a numerosa quantidade de informações sobre ele não estaria contidas no livro.

Há quem considere o livro *Cântico dos Cânticos* um simples poema de amor, mas nisso podemos observar a confluência entre o universo erótico e o sagrado, pois a obra não pode ser analisado fora do contexto religioso, e é também parte do amor carnal como fica evidente neste trecho: “O teu umbigo como uma taça redonda, a que não falta bebida; o teu ventre como montão de trigo, cercado de lírios. Os teus dois seios como dois filhos gêmeos de gazela” (CÂNTICOS, 7: 2, 3). Paz (1993) considera os *Cânticos* uma das mais belas obras eróticas já registradas a mais de dois mil anos, sendo que ela se trata do amor e sensualidade dos homens, uma vez que ela teria influenciado não só as narrativas orientais, mas também as narrativas ocidentais.

Paz (1993) cita São João da Cruz para dizer que seus poemas retratam bem a ambiguidade entre o erótico e o sagrado, mesmo porque, não raras vezes, seus poemas foram considerados eróticos, religiosos e até mesmo sacrílegos. Paz enfatiza que é a Platão que devemos a ideia do impulso erótico na busca pela contemplação do bem supremo, ou a paulatina purificação da alma em ascensão quando esta, se despojando inteiramente da sexualidade alcança enfim a experiência religiosa de que falamos. Desse ponto de vista, são inegáveis as semelhanças entre o universo erótico e a experiência do sagrado, já que tais atos brotam da mesma fonte: a experiência interior.

Paz (1982) considera tal posicionamento como imperialismo particular característico de concepções passadas que nos permitem vislumbrar a experiência transcendental, bem como acontece no amor e na poesia em que o homem reclama o ser separado de si. O erotismo, nesse sentido, revela seu aspecto sagrado como algo que ultrapassa o impulso sexual e que, apesar de ser um fenômeno social, é também outra coisa.

O erotismo é sexualidade que transcende. “O erotismo, que é sexualidade transfigurada pela imaginação humana, não desaparece em nenhum caso. Muda transforma-se continuamente

e, não obstante, nunca deixa de ser o que é originalmente: impulso sexual” (PAZ, 1993, p. 24). No outro polo está a figura do libertino que ao contrário da versão mística assume um papel de nítida oposição contra a ética e a moral. A exemplo de Sade, Paz se opõe aos valores e crenças religiosas sem mesmo preocupar-se com qualquer fim transcendente. Dessa maneira, a libertinagem assume o papel da blasfêmia, da profanação e do sacrilégio. A libertinagem seria uma espécie de religião às avessas, no qual os personagens de Sade não fazem parte do mundo da comunicação e o desejo insaciável, que deles se apoderam, os lançam em seu próprio inferno solitário.

O fenômeno do erotismo passou por inúmeras transformações históricas. Por esses e outros motivos, se torna difícil categorizar, ordenar pela racionalidade o que vem a ser erotismo. Para Lúcia Castello Branco (2004), o fenômeno erótico não cabe em definições precisas, pelo que seu caráter é incapturável.

Houve ainda aqueles que, menos torturados pela necessidade de compreensão do fenômeno, voltaram-se para a fruição e a expressão do desejo. Alguns pornografaram Eros, outros erotizaram o discurso. Entre poetas, sexólogos, maníacos e oportunistas reside um impulso comum: a necessidade de verbalizar o erotismo, de escrever a linguagem do desejo, de decifrar o “enigma do amor” [...] (CASTELLO BRANCO, 2004, p. 8).

A autora considera o erotismo como uma conexão implícita contida na palavra *religere* da qual deriva religião, uma espécie de ligação com o cosmos que produz sensações mais fugazes ou intensas, de completude e totalidade. Para ela é o erotismo verdadeiro articulador de dois movimentos opostos, que são: a busca da continuidade dos seres e a tentativa de permanência que está para além do efêmero.

Sendo, o livro *Elogio da madrastra*, uma obra erótica, é importante salientar que muitas vezes o estudo do erotismo foi tomado como frívolo e imoral sem que fossem observadas a profundidade e compreensão acerca das relações e costumes a ele ligados. É preciso ressaltar que não raro, excessos foram cometidos no tratar das letras e das artes tornando determinados pontos passíveis de sérios questionamentos, desde aqueles que defendem o puritanismo e censura aos que apoiam a liberdade de expressão total da sexualidade. Tomar tal assunto como ponto de partida nos levam a uma reflexão sobre textos, análises, autores que nos permitem avaliar as problemáticas em torno desse gênero literário.

Segundo Alexandrian (1993), em seu livro *História da literatura erótica*, uma literatura cujo objetivo é afirmar os direitos da carne torna-se perfeitamente legítima. Faz-se necessário atentarmos para a falta de conhecimentos gerais do assunto e das variadas mutações por ele

sofridas, o que nos levam aos inumeráveis enganos sobre esta temática, sobretudo de seus criadores na literatura. A liberdade sexual como veremos no texto literário tem sua progressão no tempo, sofre variações e contradições.

Sabe-se que o erotismo se faz presente nas mais variadas produções, sejam elas literárias, cinematográficas, midiáticas, entre outras. Entretanto, dar uma resposta concisa sobre o que é o texto erótico, aparentemente não é tarefa das mais fáceis, já que em grande parte algumas afirmações são apressadas e inconsequentes.

Segundo Durigan (1985), a incapacidade de obter facilmente tal resposta está na ausência da visão do conjunto, no qual características autoritárias determinaram as regras organizadoras do sistema social em que hoje estamos inseridos. Tal questionamento, deve levar em consideração as representações culturais, sua natureza instável. Sobretudo, deve-se pensar em seu desenvolvimento histórico e como elas foram elaboradas. A dimensão do erotismo possui pontos distintos. Por essa razão, uma infinidade de respostas ligadas à épocas, grupos sociais, valores e peculiaridades da cultura são pertencentes a ele. O erótico apresenta-se como um universo heterogêneo ao tomar parte no texto, dando-lhe à representação metafórica da sexualidade. A falta de conhecimento do conjunto das representações eróticas chega muitas vezes ao público de modo bastante fragmentado, o que dificulta o entendimento sobre como erotismo é representado na literatura.

Segundo Roland Barthes (1987), o prazer do texto jamais deve se desculpar, jamais deve se explicar, já que este cria a possibilidade de uma dialética do desejo cujo objetivo é a criação do espaço em que há um jogo entre a narrativa e o leitor. Para o autor, o texto deve ser escrito com prazer, assim como o mesmo texto deve ser lido com prazer pelo sujeito que se entrega a ele. No processo de interação entre texto e leitor, a fruição funciona como uma espécie fusão das linguagens, visto que ambos trabalham lado a lado.

De acordo com o crítico, o bom texto deve dar a prova de que ele deseja ser lido, tal desejo está no poder da escritura em que a fruição da linguagem é o próprio texto. Ele dá o exemplo de Sade para dizer que o prazer da leitura vem de certas rupturas, códigos que entram em contato uns com os outros numa espécie de paradoxo em que a linguagem é redistribuída em duas margens: uma sensata e uma outra móvel (apta a tomar outros contornos). “Nem a cultura nem sua destruição são eróticas, mas a fenda entre uma e outra que se torna erótica” (BARTHES, 1987, p. 12).

Bem como acontece em *Elogio da madrasta*, uma verdadeira obra lapidar que demonstra a habilidade do escritor forjada no prazer da escrita cuja qualidade artística eleva a linguagem a um altíssimo grau de sofisticação, imprimindo graça e sensualidade ao texto,

deixando o leitor em estado de excitação. Por essa razão, Barthes compara o prazer da leitura ao prazer erótico, destacando que o próprio texto possui tal característica, já que a estrutura deve funcionar como pulsão ao despertar a curiosidade que também possui conotação sexual. Ressalvando o fato de que o crítico fala do próprio texto e não de uma temática, em *Elogio da madrastra*, desfrutamos de ambas as partes, tanto do prazer da escritura quanto da própria temática em questão: o erotismo.

A falta de conhecimento do arcabouço de representações eróticas fez com que o assunto fosse colocado não raras vezes entre as coisas não sérias, consideradas manifestações imorais, irrelevantes e até mesmo apolíticas. Reduzindo a constante repetição de tais comentários a uma busca sobre as exceções, sobre as diferenças, sempre a partir de pontos de vista predeterminados. Assim, foram estabelecidos espaços para que a sexualidade de certo modo fosse mascarada e o comportamento sexual fosse abrigado nos domínios do implícito e das entrelinhas que acabou por designar algumas características inerentes a esse fenômeno.

Para Vargas Llosa (2013), o que aconteceu com as artes, com as letras e com toda a vida intelectual, também ocorreu com o sexo. Em seu livro intitulado *A civilização do espetáculo*, o autor aborda questões como o desaparecimento do erotismo. Llosa ocupa-se da crítica acerca da vulgaridade e a trivialidade do sexo na civilização de nosso tempo. Nesse sentido, assim como ocorreu o desaparecimento de alguns formalismos na literatura e nas artes, a banalização do sexo não significa progresso, mas retrocesso, e que ao exibi-lo escancaradamente, em sua concepção, voltamos aos tempos da caverna.

Llosa (2013) afirma que o sexo desempenha papel importantíssimo na criação do indivíduo e que na individualidade são forjadas características distintas de cada personalidade, o que nos tornam diferentes uns dos outros. O domínio do privado e secreto, em sua opinião, deve continuar assim para que prazer e criatividade permaneçam indissociáveis ao que chamamos de civilização. Fora disso, o sexo público, longe dos rituais e de alguns formalismos, aumentaria o tédio e a violência.

O autor garante que não é exagero afirmar que o erotismo representa um momento elevado da civilização, pois este tem a função de proporcionar beleza, além de ter caráter enobrecedor, dá vazão a infinitas fantasias e possibilidades na satisfação de seus desejos.

A humanização da vida de homens e mulheres é um longo processo no qual intervém o avanço dos conhecimentos científicos, as ideias filosóficas e religiosas, o desenvolvimento das artes e das letras. Nessa trajetória nada muda tanto como a vida sexual. Esta foi sempre um fermento da criação artística e literária, e, reciprocamente, pintura, literatura, música, escultura, dança, todas as manifestações artísticas da imaginação humana contribuíram

para o enriquecimento do prazer através da prática sexual (LLOSA, 2013, p. 23).

Para Llosa, algumas fronteiras devem ser mantidas no que diz respeito ao sexo, o que não deve ser confundido com sujeições e servidões. É preciso pensar que com o desenvolvimento e a evolução da vida sexual, esta deve garantir a liberdade de que homens e mulheres não se sintam ameaçados nem tampouco discriminados ante seus desejos. Mas devem, dentro de certas formalidades, preservarem a natureza íntima e privada do sexo para que não seja banalizado e animalizado outra vez. O autor diz que o sexo praticado sem limites acarreta insanidade e violência, já que por ele são também manifestados muitas vezes os instintos mais destrutivos da personalidade. Portanto, podemos atribuir características peculiares ao erotismo, fantasias e rituais, certa teatralidade, atividades que exigem sensibilidade, o que acaba se tornando civilizatória por nos distinguir dos primitivos.

Alexandrian (1993) afirma que, para que se tenha compreensão do fenômeno erotismo, é preciso observar em profundidade a relação estabelecida entre a literatura e os costumes de uma dada sociedade, além de analisar as liberdades penosamente adquiridas pelos excessos cometidos. À presença do erotismo em romances, textos sociológicos e até mesmo místicos abordam constantemente questões tais como: amor, paixão e profanação. É preciso ressaltar que a literatura erótica antes de tudo deve ser tratada de forma paradoxal, cuja finalidade deve ser a emancipação da vida íntima.

A noção de liberdade sexual está ligada a sua própria evolução na história e aos critérios estabelecidos para que saibamos identificar se um texto erótico é bom ou ruim ou se é apenas um documento psicopatológico. Necessário se faz atribuir a Europa a autonomia do erotismo enquanto gênero literário. Itália e França são os pilares do gênero enquanto narrativa ficcional, uma vez que na literatura oriental esse tipo de narrativa encontrava-se em paralelo com a religião.

O estudo das literaturas comparadas pressupõe um diálogo entre as disciplinas, organizando dentro do campo teórico a possibilidade discursiva entre ambas, já que a literatura não justifica o objeto do discurso religioso, nem os textos sagrados e místicos servem como teoria para a análise literária. Devemos ter cuidado, para que tais discussões sejam aproveitadas de modo bem-sucedido, respeitando as especificidades de seus respectivos campos de pesquisas. Há em todo esse processo dialógico uma legitimidade das práticas interdisciplinares que delimitam e funcionam como pontes na relação com outros saberes. Por isso, o erotismo

está para o sagrado bem como para a literatura, no qual diferentes perspectivas podem ser abordadas.

Paz (1993) conjectura, por exemplo, sobre as afinidades entre o erotismo e a literatura, primeiro à poesia lírica e depois ao romance apresentando o erotismo como parte subjetiva da sexualidade enquanto a poesia seria uma erotização da linguagem. Para o crítico, existem fronteiras entre o amor e o erotismo – o amor seria aquele que é atraído por uma única pessoa, corpo e alma, enquanto que o erotismo seria a aceitação. Assim, sem erotismo não há amor – a fusão dos sentidos atravessa o corpo desejado e também a alma.

Algumas discussões antigas a respeito do que é o erotismo e a pornografia devem ser mencionadas. No que diz respeito às artes existem muitos juízos de valores, julgamentos críticos, sejam eles referentes à coletividade ou ao individual dos sujeitos. O conceito de pornografia é ambíguo, e foi manipulado ao longo do tempo por seu caráter impreciso e partidário. De acordo com a história, tudo aquilo que ousasse corromper a moral dos jovens e chocasse os sentimentos de decência poderia ser considerado pornográfico, segundo as importância atribuída a esses fenômenos em cada época. Para Castello Branco (2004), pouca coisa mudou nos dias atuais, uma vez que ainda somos regidos socialmente por leis que continuam por demarcar os limites da nossa conduta social. Conflitos como: *moral e decência* ainda são motivos de muita discórdia.

Variável, de acordo com o conceito no qual está inserido, torna-se um tanto perigoso demarcar rigidamente os territórios do erotismo e da pornografia, ainda que muitos teóricos e estudiosos da área apresentem alguns traços que permitem estabelecer uma diferenciação entre todas as partes. O erotismo dentre suas distinções corresponde a um quadro de teor considerado “nobre” e “grandioso” que se opõe ao caráter “vulgar” e “grosseiro” da pornografia. “O que confere o grau de nobreza ao erotismo é para os defensores dessa distinção, o fato dele não se vincular diretamente à sexualidade, enquanto a pornografia exibiria e exploraria incansavelmente esse aspecto” (CASTELLO BRANCO, 2004, p. 19).

Podemos observar que essas definições acabam por delimitar que a pornografia sugere uma ideia de sexo explícito, enquanto que o erotismo sugere uma ideia de sexo implícito. O erotismo pressupõe certo moralismo, por assim dizer, vestir à sexualidade, já que a pornografia tende a exibir o sexo nu. Essas regras normativas funcionam como reguladoras do comportamento dos sujeitos sociais em detrimento das diferenças entre o material pornográfico e o erótico. De acordo com Castello Branco (2004), é com o surgimento da indústria cultural que as tensões entre erotismo e pornografia decaem em grande parte devido ao objetivo prioritário da comercialização e do consumo vinculado direta ou indiretamente à sexualidade.

Alexandrian (1993) ressalta que, soa hipócrita, tentar distinguir erotismo de pornografia, pois tanto uma concepção quanto a outra tem na sexualidade seu principal argumento. O autor considera mais relevante estabelecer a diferença entre o erotismo e o obsceno, da seguinte maneira:

Neste caso, considera-se que erotismo é tudo o que torna a carne desejável, tudo o que a mostra em seu brilho em seu desabrochar, tudo o que desperta uma impressão de saúde, de beleza, de jogo deleitável; enquanto a obscenidade rebaixa a carne, associa a ela a sujeira, as doenças, as brincadeiras escatológicas, as palavras imundas (ALEXANDRIAN, 1993, p. 8).

O autor afirma que, apesar do partidarismo entre erotismo e pornografia, ninguém consegue explicar bem a diferença entre um e outro. Para ele, pornografia é descrição simples dos prazeres carnavais, enquanto o erotismo é a forma revalorizada do amor no âmbito do contexto social. É nesse sentido, em defesa do contexto social, que Llosa (2003) justifica os ritos privados, prioriza a discrição, o pudor que acompanham o sexo. Dessa maneira, a individualidade configura papel importantíssimo, sendo que uma vida sexualmente desregrada pode causar transtornos vários, o sexo ao se tornar público apresenta riscos permissivos, gerando a partir disso: excesso e violência.

Bataille (2004) nos alerta que se a interdição deixa de atuar ou se passamos a desacreditar dela, o sentimento de transgressão torna-se impossível, mantendo-se apenas na aberração. É preciso enfatizar que esses limites são definidos e estabelecidos pela interdição para que não sejamos outra vez animalizados. Que o amor físico, depois de ter alcançado progresso e certa liberdade em razão do aspecto privado da vida sexual, não caia numa repetição enfadonha e na mediocridade. Em sua concepção, ainda que o homem viva a decadência, este não pode ser comparado ao animal ou simplesmente a uma coisa.

A respeito da beleza, para Bataille (2004), um homem ou uma mulher são considerados bonitos na medida em que se distanciam da animalidade, e que pensar na lembrança do sujeito enquanto animal nos provoca certa aversão. Ele cita os *Cadernos* de Leonardo Da Vinci para declarar que o ato da cópula em si não tem nada de bonito, e que se não fosse à beleza dos rostos ou, até mesmo, de uma bela roupa e outros utensílios que anunciam o belo, não haveria qualquer dúvida sobre a feiura do ato sexual. Todavia, o autor afirma que, a beleza é subjetiva e varia segundo a inclinação de cada indivíduo, conforme seus gostos particulares.

Bataille (2004) considera que a humanidade torna-se degradada no instante em que atinge o sentido da animalidade, e que ao perder o sentido da transgressão, é voltar ao estado da animalidade primeira, pois o animal a ignora e desconhece a interdição, mas a nós estes

fenômenos são perfeitamente inteligíveis. O objeto de sua pesquisa não é a realização de um quadro exaustivo do erotismo. A propósito do livro *Erotismo*, o autor analisa de maneira essencial a beleza feminina e que muitas outras lacunas permanecem em aberto.

É, portanto, a beleza componente indispensável no erotismo, pois tanto maior é a beleza mais forte é o desejo de alcançar suas partes secretas. São nesses detalhes que vemos as diferenças entre a vida sexual humana e a vida sexual animal. O homem reconhece de modo inteligível os tabus, as transgressões, as interdições, e tudo isso revela o caráter sagrado da vida humana. Bataille subjuga o animal que, desse ponto de vista, é concebido como coisa, dele o homem pode fazer o que bem lhe entender, sem limitações ou sem dever explicações a ninguém, mesmo que no fundo ele também reconheça que não é muito diferente do animal abatido. “Uma dignidade permanece nele, uma nobreza fundamental e propriamente uma verdade sagrada [...]” (BATAILLE, 2000, p. 234).

2.2 Concepções do conceito de sagrado

Ao nos referirmos ao tema do sagrado, tomamos como ponto de partida a obra de Rudolf Otto (2007) intitulada *O sagrado*. Existe na obra certa concentração etnocêntrica, já que ele situa o cristianismo no topo das religiões, considera que seus conceitos são elevados e que tomam uma realidade apriorística em seus elementos racionais e irracionais. Ressalte-se ainda uma tendência voltada em sua obra para certos aspectos psicológicos, ignorando em parte a pertinência teológica que envolve os estudos do sagrado. Otto (2007) toma o conceito de sagrado como uma categoria composta pelos aspectos *Mysterium tremendum* (arrepiaante, avassalador, majetas, totalmente outro). Nessa perspectiva, há uma evidência de nível superior concernente à religião cristã pelo fato dela também possuir “conceitos”, além de conhecimentos que superam as cognições da fé ou o mero sentir. Alguns atributos como: razão, espírito, vontade, entre outros, dão a ela caráter racional.

Segundo Otto (2007), há um falso entendimento ao analisar que os atributos racionais possam esgotar a essência da divindade já que existe um contraste em suas características, uma vez que a finalidade dos conceitos racionais, mesmo que sejam apresentados em primeiro plano, é a divindade, ela só pode ser entendida por meios irracionais. O autor considera que são as experiências e vivências que constituem o fundamento da religião. Desse ponto de vista, podemos observar uma forte disposição à racionalização na atualidade, já que há um embate entre racionalismo e a profundidade da religião, que na opinião do autor é espantoso, visto que não há campo em que mais se manifeste a experiência humana do que o campo religioso.

Não raras vezes, a ideia de Deus em seu aspecto racional prevaleceu sobre o irracional, excluindo-o totalmente em alguns momentos. Para Otto (2007), tal tendência prevalece na atualidade, não só na Teologia, mas em quase todos os estudos acerca do fenômeno religião. O autor ainda considera que há uma tentativa em reconstruir as fontes e os primórdios da religião por meio dos conceitos e noções que aparecem no imaginário comum da humanidade. Ele critica aqueles que, de certo modo, fecham os olhos para aquilo que é inerente a experiência humana: o religioso. Assim, devemos considerar que a religião não se esgota de forma alguma pelos seus argumentos racionais, ela deve ser vista em suas diferentes manifestações.

O termo *numinoso* foi criado por Otto (2007) para designar o que pode ser reconhecido como sagrado, que a priori é especificamente religioso, embora outras áreas estejam inseridas nessa categoria possuindo outras conotações. O *numinoso* é o momento específico em que o objeto ou o ser considerado sagrado foge ao acesso racional produzindo um efeito inefável; transcendente.

O termo não deve ser rigoroso, embora abranja todos esses aspectos. Existe sempre “algo a mais” que precisa ser explicado. O termo é, pelo autor, subtraído tanto de seu aspecto moral quanto de seu aspecto racional, para abordar do mesmo modo o sagrado que está vivo em todas as religiões. O *numinoso* está ligado ao campo psíquico no qual acontece a valoração do objeto sacralizado, sendo, portanto, algo próprio do espírito. Uma categoria totalmente *sui generis*, que não deve ser tomada em sentido rigoroso, mas apenas discutida. Além disso, é na própria psique que ela se tornará consciente. Dentre os aspectos do *numinoso* está o *sentimento de criatura* que é na verdade o sentimento de nulidade perante aquele que está acima de toda criatura (Deus).

A pesquisa de Otto (2007) analisa o sagrado sob a ótica das várias tradições religiosas, mas especificamente a judaico-cristã em que o *numinoso* ocupa lugar irracional, pois não pode ser explicitado mediante conceitos concretos, ou seja, só poderá ser indicado pela psique humana. Outro aspecto é o *tremendum* (*arrepicante*), caracterizado pelo tremor ou temor, cujo significado remete a ideia de santificar algo, pelo sentimento de receio particular que não se confunde com outros temores. Sua natureza tem sentido no arrebatamento que move a psique humana. Tal fenômeno está presente na atmosfera solene dos ritos, o que sugere a necessidade do *misterium tremendum*, cuja sensação pode eclodir num frêmito ou até mesmo em surtos e convulsões até que outra vez a alma seja devolvida ao estado profano. É designar algo como *numinoso* (*sagrado*), ou seja, valorizá-lo. Nesse sentido, o mistério é conceitualmente designado oculto, não apreendido, seu aspecto é relativo aos sentimentos, isto é, santificar algo em seu coração é também dar significado *numinoso*. É esse sentimento que faz emergir a

sensação de mistério presente na evolução histórico-religiosa em que tanto os deuses, as fantasias e as mitologias são a ele atribuídos.

O aspecto avassalador denominado *majestas* está vinculado à ideia de poder, este pressupõe uma forma ainda mais elevada de reproduzir o aspecto *numinoso* que passa do inacessível para outro plano absolutamente avassalador ao contrastar com o sentimento de criatura que nada mais é que a sensação do ser reduzido a pó e cinza, um sentimento de nulidade que constitui a humildade religiosa. Que é por assim dizer, parte do lado racional da ideia de Deus no momento da devoção. É o sentimento de aniquilação de si mesmo que produz no íntimo a autodepreciação para após tornar-se exigência e implementá-la na prática. O objeto desse ponto de vista é valorizado como algo transcendente e superior frente ao si – mesmo revelando assim, uma sensação de superioridade.

O aspecto denominado *avassalador (majestas)* refere-se ao poder, a supremacia divina, ao majestoso, que também possui caráter *numinoso* podendo ser designada *tremenda majestas*, em que prevalece sentimento de criatura do ser anulado quando este constitui o sentimento de devoção religiosa. A aniquilação do si mesmo é uma realidade transcendente bem como acontece na mística. A valorização do objeto transcendente está inteiramente vinculada à relação com o absolutamente superior em um processo de dependência incondicional, cujo ponto de partida é senão a especulação que transforma a plenitude de “poder” em plenitude do “ser”.

Há ainda um terceiro aspecto a ser mencionado, denominado como *energia do numinoso* ou aspecto enérgico. Tal aspecto é de natureza emotiva e que se expressa através da paixão, comoção, ira e vivacidade. Essas características possuem gradações que vão do demoníaco até a noção de Deus. Assim, ao acionar a psique, a pessoa desperta o zelo que na prática empenha-se contra o mundo e a carne assumindo características dos aspectos irracionais, estes se distanciam da ideia do Deus filosófico cujas definições estão ligadas aos conceitos racionais.

Outro aspecto designado por Otto (2007), que é o *mysteriumfascinans*. Esse termo constantemente se confunde com o aspecto *tremendum*, apesar de serem inerentemente distintos. O *mysteriumfascinans* pode ser pensado como algo assombroso, o que não quer dizer simples admiração. Ele é mais profundo e tem sentido no espanto, no estranho, no não compreendido. Não pode ser explicado por meios racionais, sendo, portanto, uma analogia que não esgota o objeto em si. Ele transmite a ideia de “totalmente outro”. Seria aquilo que foge ao usual e corriqueiro causando pasmo.

Otto (2007) investiga as dimensões do sagrado sob o viés da racionalidade e irracionalidade, cujos principais elementos já foram descritos. O *numinoso* é

fenomenologicamente localizado na esfera religiosa em primeira instância na qual são avaliadas experiências e reações ante o sagrado como fundadoras da religião. Tais vivências estão no cerne de sua pesquisa que ao verificar como as pessoas reagem diante do sacro, pôde analisar suas variadas mostras dentro das mais distintas manifestações religiosas, dos diferentes credos. A partir de seu posicionamento, sobre o estudo comparativo das religiões, vários autores passaram a abordar o sagrado por outros trajetos, desvinculando-o da tradição enraizada na religião dos hebreus.

Mircea Eliade (1992), ao tomar parte dos conceitos de Otto (2007), propõe uma análise a partir das modalidades da experiência religiosa, interessando-se pelo sagrado em sua totalidade. O sagrado de acordo com Eliade, manifesta-se sempre como uma realidade que difere das realidades naturais, por ser transcendental. O sagrado em sua totalidade é definido pela oposição ao profano. O autor usa o termo *hierofania* para referir-se ao conteúdo etimológico do sagrado quando este se nos revela. Existem inúmeras manifestações do sagrado desde os primórdios, portanto, diversas *hierofanias*.

É quando o sagrado se manifesta que um objeto qualquer se torna outra coisa apesar de ainda fazer parte do meio cósmico que o envolve. O objeto em que o sagrado revela-se tem sua realidade transmutada e passa a ser considerada sobrenatural. Existe, nos dias atuais, certa dessacralização do homem moderno que, diferente do homem religioso das sociedades arcaicas, assumiu uma existência profana. Por essa razão, o homem moderno, ao decidir-se por uma existência distante da religiosidade, encontra certa dificuldade em situar-se nas mesmas dimensões assumidas pelo homem religioso.

A dualidade da experiência sagrado/profano constitui duas modalidades do ser no mundo em que situações existenciais são assumidas pelo homem independentemente das diferentes formas adotadas por ele no Cosmos. Tais características estão vinculadas a consagração da própria vida humana em razão das funções vitais que estão intrinsecamente relacionadas à alimentação, trabalho e sexualidade. Para o homem a-religioso, esses fenômenos são meramente orgânicos, diferentemente do homem primitivo que faz dessas funções um verdadeiro sacramento.

O homem privado de sentimento religioso deseja viver em um mundo totalmente dessacralizado, por isso é objeto recente da descoberta na história do espírito humano. Há, dessa forma, um espaço considerável que separa sagrado e profano como forma de experiência, visto que são distintos os dois modos de serem assumidos pelo homem, sendo que o homem das sociedades arcaicas é considerado religioso, enquanto que o homem moderno busca pela dessacralização.

Eliade (1992) afirma que ao afastar-se do divino o homem procura suas próprias descobertas religiosas, culturais e econômicas, e descobre o sagrado nas experiências religiosas mais concretas do dia a dia. O homem das sociedades tradicionais, apesar de desejar manter-se o máximo possível no plano do sagrado, também se enquadra no comportamento do homem universal.

Outro fator importante a ser mencionado é do espaço em que o sagrado se manifesta e que diferenças distinguem-no do espaço profano que o circunda. Para o homem primitivo, o espaço não é homogêneo, ele é definido pelas roturas que o apresentam como espaço real da experiência sagrada. Há uma forte significação a despeito do lugar considerado sagrado, este corresponde a uma experiência primária ao refletir sobre o mundo a partir de um “ponto fixo” em que a rotura do espaço homogêneo revela uma realidade absoluta, uma espécie de Centro cujo valor é existencial.

Em contrapartida, a experiência do espaço profano é vivida pelo homem que recusa a sacralidade do mundo e que procura uma vida distante das pressuposições religiosas, mesmo sendo impossível de ser encontrada em estado puro, já que existem valores que intervêm na não homogeneidade da experiência vivida no espaço religioso. “Seja qual for o grau de dessacralização do inundo a que tenha chegado o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso” (ELIADE, 1992, p. 18).

De acordo com Eliade (1992), ter conhecimento das situações assumidas pelo homem religioso é compreender o avanço do conhecimento geral de seu desenvolvimento. Mesmo que boa parte de suas práticas tenham sido ultrapassadas pela própria História, seus vestígios nos ajudam a entender em parte quem somos na atualidade. Ainda que o homem a-religioso não aceite nenhum modelo fora da condição humana revelada pela história, este descende do *homo religious* e constituiu-se a partir de seus antepassados. Portanto, não pode abolir totalmente o passado, nem se encontrar em estado puro de dessacralização, já que em sua grande maioria os que se definem sem religião continuam a ter comportamentos religiosos mesmo que inconscientemente.

Para Bataille (2002), a concepção de sagrado está na forma como o homem concebe o mundo sob a perspectiva da existência contínua, cuja intimidade relaciona-se de maneira profunda com a subjetividade. Desse ponto de vista, o homem apresenta a necessidade de atribuir virtudes à ideia de um ser supremo cujo caráter divino pressupõe uma potência indistinta e imanente. Nesse sentido, o autor situa o sagrado no polo imanente, ou seja, procura comprovação empírica da realidade apesar de ser uma tentativa de repensar os novos modelos da espiritualidade no mundo ocidental.

Bataille (2002) nos convida a refletir sobre a relação entre misticismo e mistificação e critica a nova onda “religiosa” que se dissemina no Ocidente. Para o autor, a religiosidade autêntica se encontra fora da utilidade exigida pelo trabalho e pelo capital, e que esta não pode ser confundida com meros discursos falaciosos. Em seu livro *Teoria da Religião*, fica evidente o pensamento nostálgico do sagrado, ao mesmo tempo em que o autor defende o sentido desse fenômeno para vida. Steiner (2003), do mesmo modo, critica o núcleo do religioso no Ocidente e aponta como ele foi se desestruturando até se transformar em convenção social, o que acarretou um enorme vazio que reaparece em outras formas de energias e subtítulos. A essas outras formas, ele propõe a palavra “mitologia” para representar uma imagem completa do homem no mundo.

Steiner (2003) conjectura sobre como estas “mitologias” têm sido uma tentativa de preencher o vazio deixado pela Teologia e pelos dogmas cristãos. Assim, tais mitologias além de estarem interligadas ao passado teológico, revelam o desejo de substituí-lo. O autor afirma que uma verdadeira mitologia possui a própria linguagem, idioma e um conjunto de imagens simbólicas capazes de gerarem seus próprios mitos representados por meio de rituais e símbolos fundamentais. São, portanto, sistemas alegóricos que ele denomina de Teologia substituta, nos quais os argumentos antirreligiosos são postulados em um mundo sem Deus, mas, ao mesmo tempo, em que negam as religiões tradicionais, por outro lado, mostram os vestígios do passado teológico. “Onde existe um vácuo, manifestam-se novas energias e subtítulos” (STEINER, 2003, p. 14).

Steiner (2003) argumenta sobre como o declínio das religiões primitivas tem afetado o homem moderno que, distante da antiga postura assumida pelo homem religioso, agora presta culto à “irracionalidade” sacralizando muitas vezes coisas que, do seu ponto de vista, chegam a serem cômicas, triviais e até mesmo trágicas. O autor afirma que ao declarar um mundo sem Deus e negar a ideia de vida após a morte, mesmo assim, os adeptos desses movimentos têm suas aspirações e exigências pautadas no formato religioso e nos seus efeitos. O crítico garante que, ao observarmos a totalidade desses sistemas, podemos reconhecer não somente a negação da religião tradicional, mas a afirmação dos sinais latentes de um passado teológico. E que com o declínio das religiões o que fica é um sentimento profundo de nostalgia, a que o autor chama de “nostalgia do absoluto” para referir-se ao declínio das sociedades e do homem ocidentais em detrimento da certeza religiosa nas sociedades secularizadas.

Para Eugene Webb (2012), há uma tendência universal à secularização que põe a ideia de sagrado em declínio, uma vez que nos estudos modernos a figura de Deus é posta como fora de nosso alcance. Não são poucas as distorções e confusões acerca desse paradoxo, o sagrado

deve também ser entendido não apenas como conceito intelectual, mas como própria experiência da vida.

O secular, isto é, o mundo da vida no tempo, pode ser vivenciado como sagrado ou como profano, e a secularização, embora de fato possa envolver a dessacralização, também pode envolver transformações nos conceitos de secular e de sagrado – transformações que, em alguns casos, talvez mais os aproximem do que os distanciem (WEBB, 2012, p. 16).

De acordo com Webb, o conceito de sagrado é indissociável da experiência, sendo em algum momento passíveis de pequenas distinções. O fenômeno do sagrado se faz presente nas mais diversas tradições religiosas e possui traços que não variam no processo de manifestação, experiências como: o terror diante do sacro, aquilo que é incompreensível e gera certo fascínio diante da plenitude da vida, são algumas dessas características. O modo como ele se manifesta possui grande diversidade, mas sempre em função de uma figura específica que, por assim dizer, também é parte do mundo profano.

Desse ponto de vista, a ruptura do espaço transmuda a realidade homogênea e o sagrado é tomado como revelação de uma realidade absoluta, envolvente, cujo valor é existencial. Segundo Webb (2012), o sagrado funda ontologicamente o mundo no qual o homem religioso procura estabelecê-lo como centro. Por sua vez, o homem não religioso recusa a sacralidade do mundo, mesmo não sendo sua existência pura das pressuposições religiosas. O homem, dessa maneira, torna sagrada parte de seu universo privado. Na modernidade, o sentido do sagrado tende mais fortemente ao plano da imanência, sabendo que este a busca fora do contexto ortodoxo da religião.

Conforme Steiner (2003), ao secularizar certa perspectiva religiosa, podemos apontar duas consequências diversas: a primeira, é a ideia de que ela dessacraliza o que fora sagrado, a segunda, é a de que se pode elevar ao plano sacro o secular mediante a imagística embasada nos sentimentos tradicionais como consequência da nova visão de mundo. O autor ainda aponta a Nova era como a era da razão e da autocompreensão humana em que as recompensas exigidas outrora pela crença na vida após a morte são substituídas pela capacidade comum do homem.

Nos dias atuais, estão presentes diversas concepções da noção de sagrado ou tentativas de retomá-lo como ele se manifesta nas sociedades modernas e seculares, já que é impossível uma visão totalizante da dessacralização absoluta, conforme explica Eliade (2002). Dessa maneira, torna-se difícil tomar radicalmente o processo de dessacralização vivido pelo homem moderno. Eliade afirma que não é simples entender as razões intelectuais e emocionais pelo viés da dessacralização. O autor cita Nietzsche para argumentar sobre as dificuldades teóricas

em compreender o desenvolvimento do ateísmo consistente defendido pelo filósofo, já que tal pensamento influenciou e ainda influência nos mais diversos campos da pesquisa.

Sendo assim, ele chama de vontade de potência aquilo que outrora fora atribuído ao Espírito Santo, colocando o homem em condição apta a conquistar certa autenticidade, como ele diz: “desmistificando” ou “desmitologizando”, a visão do homem pela libertação dos valores tidos como absolutos no plano transcendental. Nessa concepção, uma vez liberto de tais reivindicações o homem pôde tornar-se livre das leis morais e intelectuais que antes o impedia de afirmar sua vontade como Vontade de Potência. “A vontade de potência é a própria vida. Ela é o universo. Ela está em todos os lugares, em tudo” (WEBB, 2012, p. 53).

Nietzsche (2009), em seu livro intitulado *Genealogia da Moral*, levanta uma série de questionamentos acerca da moralidade, do desenvolvimento na história do homem e de como se configura a dualidade entre “bem” e “mal”, “bom” e “mau”. Para o filósofo, tais questionamentos estão envoltos num jogo de interesses cujo “bem” estaria voltado para as classes dominantes, enquanto o “mal” seria uma projeção das classes inferiores. Não obstante, tudo aquilo que a moral classifica como representação do bom tem, nessa concepção, a pretensão de subjugar os mais fracos, os de espírito inábeis, ou seja, parte de princípios fabricados na busca pelo poder sob a distinção de valores e não-valores. A ideia da moral, nesse sentido, está ligada aos princípios físicos, religiosos e psicológicos fundamentados nesses elementos que dão sentido à vida.

Conforme Nietzsche (2009), há certo preconceito teológico, no que tange a moral e a origem do mal para além do mundo. O filósofo questiona sobre como o homem teria inventado tais apreciações sempre relacionando os conceitos de “bom” e “mau” ao desenvolvimento humano. O autor enfatiza que a condição de bondade é sempre associada aos homens nobres poderosos, aqueles que possuem destaque e posição enlevada, em contrapartida, o conceito de “mau” seria tudo que é referente à baixeza, a mesquinhez, ao comum. Tais conceitos estão carregados de valores conforme lhes importa a utilidade. Para tanto, esta problemática, segundo Nietzsche, torna-se inaplicável quando este se refere aos juízos de valores supremos, o que em sua opinião, seria fruto de uma consciência superior dominadora em oposição à outra inferior e baixa, gerando assim, uma oposição entre os conceitos.

Desse modo, o que se pode ver é a inventiva de Nietzsche em classificar a moral como vontade de potência em alguns detentores privilegiados do poder suscitando, já que se trata do questionamento sobre quem teria autoridade para distinguir tais valores. Segundo Webb (2012), Nietzsche tem seu ateísmo fundado na influência da doutrina do eterno retorno, substituindo a ideia do Deus criador pelo espírito que deseja a própria vontade. “Se não há Deus para iniciar

o tempo e orientá-lo a um fim, o tempo é infinito e circular. Sem que isso seja reconhecido torna-se impossível qualquer ateísmo consistente” (WEBB, 2012, p. 56).

O que Nietzsche faz é negar a ideia de um Deus transcendente para dar lugar a um sagrado imanente que se opõe a verdade Cristã numa luta constante para ofuscar o caráter metafísico do sagrado, mas que segundo Webb (2012), mesmo que o ateísmo contemporâneo adote a perspectiva do polo imanente, todavia, não pode eclipsá-lo sem desaparecer ele mesmo. “Sempre que houver o sentimento do sagrado em algum grau, ele será sentido como algo transcendente” (WEBB, 2012, p. 56).

Bataille (1993) afirma que no interior do mundo divino opera um dualismo entre os elementos puros e impuros que, a propósito da moral o divino primitivo, está ligado a ideia de pureza enquanto o profano sugere a ideia de impureza. Bataille chama de deslizamento perigoso esse dado primeiro da imanência em que o sagrado ora aparece como nefasto, ora como desencadeamento das forças divinas. O autor afirma que é no movimento dominante do pensamento refletido que são definidas as regras morais universalmente obrigatórias regidas pela sociedade, mas esclarece que as escolhas feitas no âmbito da moral pertencem também à ordem íntima.

Bataille ainda destaca que as regras enunciadas pela moral têm estreita relação com o profano, já que é a moral que enuncia universalmente as regras que decorrem do mundo profano. Nesse sentido, moral e razão se unem ante a necessidade de conservação da ordem real e a substituição da função divina que exerce soberania sobre essa mesma ordem. Há, portanto, uma tentativa em racionalizar e moralizar a divindade, uma vez que, para o autor, o mundo inteligível tem aparência do divino e a moral essencialmente por meio de suas relações garante a ordem das coisas em sociedade.

Claude Riviére (1996), em seu livro *Os ritos profanos*, argumenta que só existimos enquanto seres humanos na medida em que somos reconhecidos como animais sociais. E que apesar da aparente decadência das religiões tradicionais o rito não desapareceu, podendo ser encontrado tanto nas mais diversas igrejas, bem como nos movimentos religiosos de outras origens e também no cotidiano da vida social. O rito está relacionado ao conceito de sagrado, porque este se constitui na transfiguração da experiência social.

Nessa concepção passamos a compreender a busca da emancipação do rito nas sociedades “dessacralizadas”. O que antes era tomado como um conjunto de crenças e organizações voltadas para os aspectos litúrgicos e sacrais, acabou adquirindo outro sentido, o de independência, no qual é hoje também como objeto social. Assim, o que vemos é uma teoria

falando dos ritos fora do sagrado bem como acontece nas sociedades cada vez mais distantes da religiosidade e adeptas do ateísmo.

A despeito do ateísmo contemporâneo podemos observar que, ao passo que as classes superiores abandonam a fé, conforme Will Durant (1967), as inferiores restauram-na sob formas diversas. Para o autor, se em um dado momento a essência da cultura é a religião, por outro lado a civilização adere cada vez mais à irreligião. O ateísmo tem seu domínio nas megalópoles dos grandes centros mecanizados. Segundo o crítico, é com o processo mecânico das grandes indústrias urbanas que as máquinas passam a substituir a ideia simbólica da criação, isso fica evidente não só no âmbito do trabalho operário, mas as artes de um modo geral que também sofrem sua influência massiva.

É interessante o posicionamento de Durant (1967) ao dizer que, se o homem descobre que a vida após a morte deixa de ter significado, a esperança o abandona e este certamente cairia em um pessimismo, como o pessimismo de Nietzsche, bem como afirma Webb (2012, p. 55): “Com sua mente ele fez tudo para dessacralizar a Vontade de Potência; ao seu coração, porém, tal como fica claro em cada página de seus escritos rapsódicos, ela dizia: Eu sou Iahweh teu Deus. Não terás outros deuses diante de mim”. O pensamento de Durant (1967) converge com o de Steiner (2003) ao afirmar que o ateísmo não quer dizer religião morta, mas que apenas, de certo modo, deixou de ser orgânica, ou seja, de ser a maior representante da cultura, uma vez que ela subsiste no coração do povo sob a forma de outras mitologias seculares.

A onipotência, a onisciência e a onipresença da máquina cansam a alma e levam-na como reação a atitudes místicas de consoladoras fantasias. A Ciência afasta-se mais e mais da religião, para no fim cair no mistério da fé; o materialismo cessa de ser uma valente inovação para tornar-se a visão do mundo adequada a países afins (DURANT, 1967, p. 101).

É claro que não se pode deixar de argumentar sobre os diversos pontos de vista advindos do pensamento positivista do século XIX sobre Razão e Fé. Tais discussões foram imprescindíveis para o processo de modernização vivido em nosso tempo. Não é sobre esquecer os progressos obtidos desde o Renascimento e das revoluções Francesa e Industrial, nem uma tentativa de permanecer no obscurantismo, em uma total “irracionalidade”, ou que a fé em algum momento não possa ser questionada. É preciso observar que tanto uma quanto a outra tem causas justificáveis e questionáveis. O debate nos dias atuais continua vigente, seja por causa da intolerância religiosa, seja pelo domínio de territórios e de suas armas e bombas fabricadas pelos avanços da ciência e tecnologia em todo mundo.

Segundo Roger Scruton (2017), são os intelectuais públicos, os maiores defensores da causa ateísta cuja religião é definida para eles como mera explicação do mundo que traz conforto e esperança a humanidade, mas que constantemente pode ser refutada por argumentos e evidências. Todavia, o autor considera que existe um anseio emocional que precede os argumentos racionais. O crítico diz que vivemos em uma época de desmitificações, seja por parte dos sociólogos ou por parte da psicologia evolucionista, mas que, ainda assim, no cerne do secular sobrevivem os resíduos do pensamento religioso.

É o que afirma Steiner (2003) sobre o Marxismo que, ao reclamar o avanço da humanidade, apresenta em termos históricos e sociais a estrutura “mitológica”. Começo, meio e fim, uma verdadeira doutrina Teológica semelhante àquela da queda do homem, e a busca da redenção idealizada utópica a que ele chama de salvação secular. “O Marxismo possui emblemas e gestos simbólicos, como qualquer fé religiosa transcendente” (STEINER, 2003, p. 36). Em tudo o que fica evidente é o resultado da mundivisão religiosa a que eles desejam substituir, em especial o Cristianismo no Ocidente.

Steiner (2003) cita Freud para dizer que seus conceitos nada mais são do que uma metáfora apaixonada de um gênio individual em detrimento das circunstâncias locais do meio em que vivia, referente à Europa Central e burguesa dos séculos XIX e XX. O autor esclarece que não se podem negar as contribuições dos estudos de Freud para o desenvolvimento da cultura ocidental, mas que, para ele, suas verdades estão vinculadas de modo intuitivo e estético, bem como os modelos que encontramos na filosofia e na literatura. Mesmo porque, Freud se valia dos mitos e da literatura para justificar suas teorias. “Mas o objetivo era muito mais ambicioso, Freud procurava banir as sombras arcaicas do irracionalismo da fé no sobrenatural. A sua promessa como a de Marx era uma promessa de luz. Não se cumpriu [...]” (STEINER, 2003, p. 36).

Em oposição ao pensamento de Freud, Roger Scruton (2017) situa sua opinião contrária às explicações evolucionistas. Scruton justifica seu pensamento ao descrever que tais explicações não podem demarcar a ordem interna dos estados de nossa mente, e que a evolução apenas explica a conexão entre o desejo e sua realização de modo pragmático. Mas segundo o crítico, enquanto nós seres humanos sentimos e promovemos a reprodução, todavia, nossos estados mentais não possuíram essa meta. Ou seja: “Nós perseguimos o verdadeiro, o bom e o belo, apesar de o falso, o feio o confuso, serem igualmente úteis para os nossos genes (SCRUTON, 2017, p. 14)”.

Assim, percebemos que existem inúmeras maneiras do homem compreender o mundo e interpretá-lo por meio de signos e símbolos, o que nesse sentido sugere uma vantagem sobre

a questão evolucionista, pois, de acordo com Scruton (2017, p. 14): “A linguagem é o maior exemplo disso”, visto que, em sua opinião, nenhum outro animal consegue compreender e raciocinar como nós os humanos. Vemos então que somos movidos por pensamentos, por sentimentos e que possuímos uma vida emocional, social, que nos difere das criaturas irracionais imersas na natureza.

Retomamos outra vez as afirmações de Bataille (1993) para justificar tal pensamento a respeito do animal, já que a animalidade é vista a partir do ponto de imanência dado ao animal, pois a propósito do animal, segundo o autor, não há transcendência. Desse modo, podemos observar a recusa do homem a ser visto como coisa, já que na condição do animal também é declarado o elemento da situação humana: “o animal, pode a rigor, ser olhado como um sujeito para qual o resto do mundo é objeto, mas nunca lhe é dada a possibilidade de ele próprio se olhar assim” (BATAILLE, 1993, p.). Essa situação revela que tais elementos só podem ser apreendidos pela inteligência humana e que o animal não pode de modo algum realizar. A transcendência é própria do ser humano e somente nos seus limites que obtemos consciência em relação às coisas a partir do sentido a elas atribuído no qual apenas o homem pode oferecer.

De acordo com Will Durant (1967), o homem não suporta a ideia de que a vida não tenha significação, daí os altos índices de suicídio em uma sociedade mecanizada. Duran menciona Keyserling para dizer que a não crença na imortalidade é coisa de seres superficiais e que quando a alma se aprofunda surge à consciência de Deus. Contudo, em sua opinião, apesar do Cristianismo estar acima das outras religiões, bem como acreditava Rudolf Otto (2007), para o autor, do mesmo modo, é inegável que estejamos a viver um período antirreligioso e que a decadência da vida religiosa deixaria um vácuo psíquico na qual daria espaço há inúmeros novos modelos de fé que se disseminariam cada uma mais extravagante que a outra.

Charles Taylor (2007), em seu livro *A era secular*, nos convida a refletir sobre como é viver numa era secular, tal qual a que vivemos agora no Ocidente. O autor assegura que se em algum momento as sociedades pré-modernas estavam ainda ligadas à ideia de Deus, por outro lado o estado ocidental moderno estaria livre dessa ligação, pois hoje as igrejas estão veementemente separadas da esfera política e que a religião, nos dias atuais, toma conotação largamente privada. Para o crítico, a queda da fé e a ausência da prática, em quaisquer crenças, desviaram de certo modo as pessoas de buscarem uma fé transcendente para ser entendida como uma opção entre outras.

Assim, o que proponho a fazer é examinar a nossa sociedade enquanto secular no terceiro sentido, o que poderia talvez condensar da seguinte forma: a

mudança que pretendo definir e delinear é aquela que nos leva de uma sociedade em que é virtualmente impossível não acreditar em Deus a uma sociedade em que a fé, mesmo para o mais sólido dos crentes, é uma possibilidade humana entre outras. Poderei achar inconcebível abandonar a minha fé, mas há outros, incluindo até alguns bem próximos de mim, cuja forma de viver não posso com toda honestidade simplesmente rejeitar como depravada ou cega, ou indigna, que não têm fé (pelo menos não em Deus ou transcendente). A fé em Deus já não é axiomática. Há alternativas. E é igualmente provável que isso signifique que, pelo menos certos meios poderá ser difícil sustentar a própria fé. Haverá aqueles que se sentirão compelidos a abandoná-la, ainda que chorem por sua perda. Esta tem sido uma experiência reconhecida nas nossas sociedades pelo menos desde meados do século XIX. Haverá muitos outros para quem a fé nem sequer seja uma probabilidade elegível. Há certamente milhões, hoje para quem esta é a verdade (TAYLOR, 2007, p. 15).

Desse modo, o que podemos vislumbrar é uma contemporaneidade que apresenta a religião como condição do aspecto privado, o abandono das convicções de fé e também a ausência dessa mesma fé em espaços públicos. Nesse sentido, Taylor considera que a transformação vivida na esfera do sagrado é um processo intrarreligioso e que tanto a secularidade quanto a religiosidade se manifestam com a mesma intensidade no âmbito social.

Conforme Riviére (2012), o campo do sagrado supera em muito ao campo religioso, uma vez que existem formas de sacralidade fora da religião em que estão presentes vários de nossos ritos cotidianos. Segundo o autor, o sagrado abrange a experiência social em que a ideia de religião transcendente é substituída pelas práticas das novas religiões seculares e políticas. Seu argumento está pautado no pressuposto de que o sagrado religioso, bem como o sagrado político e social, foge ao nosso controle e poder, sendo que somos nós quem atribuímos sentido ao fenômeno do sagrado. É interessante o posicionamento do crítico ao dizer que boa parte de nossas atividades são cada vez menos regidas pela religiosidade, mas, ao passo que nos desprendemos dessas práticas, adotamos outras formas de adoração e de fascínio em relação a objetos, à personagens e à ideais. Desse ponto de vista, se a modernidade sofre o processo de ideologização e deslocamento pelas práticas substitutas das religiões, por outro lado, o mito é incorporado como uma espécie de reciclagem da subjetividade ameaçada pela homogeneização da vida social.

É nesse contexto altamente industrializado em que o homem moderno está inserido. Segundo Raphael Patai (1972), o pensamento mítico continua atuando no meio sociocultural em que vivemos. A influência do mito na modernidade corrobora para o desenvolvimento e conhecimento do tempo presente, desempenhando papel ativo na modelagem da vida em sociedade. Para o autor, novos mitos criam novos paradigmas sociais e seus aspectos estão

diretamente ligados aos novos costumes e novas situações que podem trazer a ideia de solução satisfatória para humanidade.

Patai (1972) apresenta uma definição de Mito ligada ainda aos preceitos religiosos, direcionada aos costumes, ritos e instituições relacionadas aos fenômenos socioculturais e naturais nas quais estão inseridas histórias que se acreditam verdadeiras sobre heróis e seres divinos. O autor toma os mitos como histórias dramáticas, constituídas pelo sagrado, ligada às crenças antigas e seus valores em comum, para enfim chegar à conclusão de que o mito, não necessariamente, é um instrumento religioso, sendo que este pode ser inteiramente secular.

Conforme seu pensamento: “Nem precisa ser tradicional, salvo no sentido de que ao firmar-se, torna-se rapidamente tradicional, servindo de exemplo para ser emulado, de precedente a ser repetido e, por conseguinte, reafirmado” (PATAI, 1972, p. 14). O autor ressalta que existe algo de extraordinário no mito capaz de influenciar nossas vidas, no entanto ele alega que devemos em primeiro lugar crer na “verdade” que o mito nos revela. Em sua opinião, tal verdade não é tão fácil de ser apreendida e que só podemos compreendê-la na medida em que estamos aptos a discernir seu significado verdadeiro.

A propósito do mito, Patai nos leva à interiorização de nossas emoções e nos comunica sua mensagem na forma de narrativa, despertando seu significado mais profundo. O autor chama a atenção para dizer que o mito se repete e produz certo impacto no público, demonstrando ser um motivador da nossa existência no instante em que passamos a compreender o sentido verdadeiro de sua mensagem. Tal fenômeno se configura no plano da nossa satisfação, seja em um momento de ansiedade ou de autoconfiança. É como experimentar uma sensação divina, conforme explica Patai (1972). Segundo o autor, somente por meio de digressões históricas é que podemos reconhecer certos fenômenos que acontecem em nossas vidas e como muitos deles podem ser explicados por diversos mitos no que diz respeito a sua estrutura no mundo moderno. Nessa concepção, podemos compreender como a importância do Mito, mesmo nas sociedades contemporâneas, visto como seu conteúdo, é de valor extraordinário e deve ser percebido como algo valioso.

A estrutura dos mitos, segundo Eliade (2000), tem profunda relação com o sagrado, já que os eruditos ocidentais passaram a estudá-los não apenas como fábula ou ficção, bem como ocorria no século XIX, mas o aceitaram como histórias verdadeiras pelo seu caráter exemplar e significativo. Mesmo assim, quando pensamos na significação da palavra mito, devemos levar em consideração a pluralidade semântica que acompanha o termo. Se a palavra mito por um lado tem o sentido de ficção ou ilusão, o autor considera esse sentido um tanto equivocado, pois

etnólogos e historiadores das religiões também o tomam como uma categoria do sagrado que revela tradições, valores primordiais, optando por seus modelos exemplares.

O interesse de sua pesquisa é que ela se volta para as sociedades em que o mito permaneceu ou ainda permanece vivo, no qual seu empenho está pautado nos modelos exemplares fornecidos pelos mitos para conduta humana. De acordo com Eliade (2000, p. 8): “Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais, não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria de nossos contemporâneos.”

Eliade (2000) aponta o mito como uma realidade complexa que pode ser interpretada pelas mais variadas perspectivas, mas a definição que melhor lhe cabe é a de que o mito assume, que ele conta uma história sagrada. No mito estão contidas narrativas de acontecimentos primordiais em um tempo fabuloso, ou seja, uma narrativa de criação em que seus personagens são entes sobrenaturais reconhecidos pelo que fizeram em um tempo prestigioso. “Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a sobrenaturalidade) de suas obras.”

Eliade (2000) afirma que conhecer os mitos é, sobretudo, aprender sobre nossas origens, já que os mitos são narrativas fundamentais para civilização humana. No entanto, o crítico esclarece que, não necessariamente, os mitos garantem a bondade ou a moralidade aos indivíduos, sua função é desempenhar papel significativo do mundo no tocante a existência humana. Diante disso, o mito conecta a realidade e o valor transcendente, no qual o Mundo pode ser compreendido como Cosmo inteligível e significativo. Por isso, é dada a importância do mito, no instante em que o homem necessita de algum modo transcender seus limites, nesse momento ele encontra-se ao lado dos modelos exemplares dos heróis míticos, uma vez que o mito condiciona o homem a um estado de elevação. O interesse não está em resgatar a mentalidade das sociedades arcaicas, mas nas funções desempenhadas pelo pensamento mítico e como este se revela no comportamento humano na atualidade.

Joseph Campbell, em entrevista a Bill Moyers que posteriormente resultou em seu livro *O poder do mito* (1991), argumenta que, enquanto seres humanos, estamos sempre em busca da experiência de nos sentirmos vivos. Que no fundo, estamos buscando essa realidade íntima com o nosso próprio eu e por esse motivo devemos sim nos importar com os mitos. Em sua opinião, no mundo moderno em que vivemos, estamos cada vez mais distantes da literatura de espírito como àquela proposta pela antiga tradição que remonta a Bíblia, Platão e outros mais que foram pilares para o desenvolvimento das civilizações. Esse tipo de literatura era

responsável por promulgar valores eternos. Nos dias atuais, substituímos essa literatura por outra mais imediatista, sem tantas considerações aos valores profundos e aos mistérios da existência.

As narrativas míticas são contadas para que, de alguma forma, possamos encontrar harmonia entre a realidade (na qual estamos inseridos) e nossas próprias vidas. De acordo com Campbell (1991), todos nós precisamos contar histórias para que possamos compreender, ao mesmo tempo, nossa própria história. O autor nos adverte que quando uma sociedade já não é capaz de abrigar uma poderosa mitologia, tão pouco seus rituais, o presente não pode ser satisfatório, já que a ausência do mito traz à tona os aspectos violentos e destrutivos daqueles que não souberam ou não sabem comportar-se em sociedade.

Campbell (1991) reflete sobre como o rito tem perdido em parte sua força. O que antes possuía uma realidade mais profundada, transformou-se em mera convenção social, principalmente nos rituais coletivos como o casamento por exemplo, uma referência às relações pessoais que são desfeitas a todo instante. Para o crítico, nos encontramos hoje em um mundo “desmitologizado” em que já não se aprende sobre a sabedoria da vida, ao invés disso estamos aprendendo tecnologias e acumulando informações. O autor critica a demasiada especialização em detrimento dos estudos e pesquisas acadêmicas que temos hoje, o que em sua opinião restringe o campo das problemáticas a serem desenvolvidas pelo pesquisador.

De acordo com Campbell (1991), a ausência dos mitos reflete uma civilização desintegrada, enferma. Por esse motivo até mesmo as religiões mais conservadoras sofrem retrocesso. Desse modo, não podemos exercer a religião dos tempos passados, uma vez que a estrutura dos mitos e seus modelos exemplares também sofrem deslocamento e devem ser adaptados ao nosso tempo.

Mas os modelos têm de ser adaptados ao tempo que você está vivendo; acontece que o nosso tempo mudou tão depressa que o que era aceitável há cinquenta anos não o é mais, hoje. As virtudes do passado são os vícios de hoje. E muito do que se julgava serem os vícios do passado são as necessidades de hoje. A ordem moral tem de se harmonizar com as necessidades morais da vida real, no tempo, aqui e agora. Eis aí o que não estamos fazendo. A religião dos velhos tempos pertence à outra era, outras pessoas, outro sistema de valores humanos, outro universo. Voltando atrás, você abre mão de sua sincronia com a história. Nossos jovens perdem a fé nas religiões que lhes foram ensinadas, e vão para dentro de si (CAMPBELL, 1991, p. 25).

É nesse processo de “ir para dentro de si” que muitos dos nossos jovens apelam para as drogas, por não possuírem uma experiência mítica que lhe sirva de modelo exemplar ou ajude na compreensão da vida no momento de uma suposta crise existencial.

Segundo Jung (2008), a história tem sido redescoberta por meio dos mitos e das imagens simbólicas que sobrevivem até os nossos dias. É no âmbito das literaturas comparadas, tais como: Antropologia, Filosofia, História das religiões, Arqueologia, Psicologia, entre outras, que se transformam essas crenças em conhecimento moderno e inteligível, tratando-as como objeto de seus estudos e pesquisas. Para o psicólogo, ainda existem conexões entre as narrativas míticas das sociedades arcaicas e os acontecimentos dramáticos vividos em nossas sociedades atuais. Nisso, a mente humana desenvolve sua própria história e a psique absorve muitos outros traços anteriores a sua evolução, por esse motivo nosso inconsciente reage diante deles.

Assim, para Jung, se o indivíduo torna-se apto a compreender o sentido desses símbolos, o mesmo poderá mudar suas atitudes para com a sua vida. Alguns desses símbolos são o que o autor chama de “inconsciente coletivo”. Trata-se da parte da psique que absorve os símbolos como herança comum da humanidade e que às vezes tornam-se pouco familiares ao homem moderno, já que são símbolos muito antigos. Jung esclarece que talvez nós necessitemos de ajuda para compreendermos tais símbolos míticos que com certeza não estão mortos e devem renascer atualizados. Nesse sentido, eles:

Existem porque a mente inconsciente do homem moderno conserva a faculdade de construir símbolos, antes expressos através das crenças e dos rituais do homem primitivo. Essa capacidade ainda continua a ter importância vital. Dependemos muito mais do que imaginamos das mensagens trazidas por esses símbolos, e tanto as nossas atitudes quanto nosso comportamento são profundamente influenciados por elas (JUNG, 2008, p. 138).

Nessa concepção, podemos observar que mesmo quando nos pronunciamos sem qualquer crença religiosa, ainda assim sofremos a influência desses simbolismos advindos das antigas religiões e suas mitologias que estão implantadas no que chamamos de sagrado. De acordo com Patai (1972), a lacuna deixada por Freud serviu para Jung como exploração das camadas mais profundas da psique humana, da mesma maneira como a influência das imagens mitológicas lhe serviu como parte de suas investigações psicanalíticas, tendo a formação dos mitos como constituinte vital da psique humana, demonstrada por ele tanto na vida do homem das sociedades arcaicas como na vida do homem moderno.

Desse ponto de vista, os mitos representam vitalidade psíquica, da mesma forma como a perda da herança mítica demonstra como o homem arruinou sua alma. A ausência da mitologia em toda parte, mesmo na vida do homem civilizado torna-se uma catástrofe moral.

É possível examinarmos o mito na esfera das sociedades modernas no tocante a religião e a correlação entre ambos mesmo que a ação do mito tenha sido restringida de forma

considerável nas últimas décadas. Há ainda aqueles que põem em dúvida a credibilidade do mito enquanto veículo religioso, alegando que ele é incompatível ao ponto de vista científico e aos conhecimentos modernos, portanto, mais uma vez, podemos observar uma tentativa de desmitificação da religião e uma substituição dos antigos mitos por novos. É nesse sentido que o conceito de sagrado também adquire novos formatos, novas significações.

De acordo com o Sperber (2011), o sagrado é um conceito difícil, de compreensão escorregadia, no que se refere às sociedades contemporâneas que, mesmo diante de inúmeras manifestações religiosas, tendem cada dia mais a dessacralização. Contudo, a autora aborda questões como o medo da morte e da vida diante da perplexidade que ambas apresentam. O desejo de compreender esses fenômenos, em sua concepção, acusa a necessidade e o anseio pelo sagrado.

Octavio Paz (1982) argumenta que tudo o que é suscetível de ser é considerado sagrado, desde a mentalidade das sociedades primitivas aos fanatismos políticos, por exemplo. Para o crítico, o homem moderno vem descobrindo modos de pensar e sentir que estão à parte do que ele chama de “parte noturna do ser”, ou seja, ignorar aquilo que para os primitivos é a única possibilidade ante a realidade. Desse modo, os costumes modernos, a razão, a moral, nos fazem ocultar e até mesmo depreciar a vida inconsciente por meio de justificativas racionais, fazendo-as desaparecer. Para Paz (1982, p. 142), existe no mundo divino algo fascinante que ultrapassa a curiosidade intelectual “há no homem moderno nostalgia.”

Continuam em voga, nas sociedades atuais, os estudos sobre mitologia, práticas religiosas, psicologia do inconsciente. Paz argumenta que isso se deve ao testemunho autêntico dessa ausência que sob formas intelectuais revelam esse sentimento nostálgico e o desejo de criar um novo “sagrado”. Para tanto, o autor concebe a ideia de mito, arte e religião, como expressões simbólicas próprias do homem (sujeitas à novas descobertas) e que a ideia de mentalidade primitiva conceituada no sentido antigo e já superado, nada mais é que uma das tantas manifestações da compreensão linear da história.

Conforme Paz (1982), em sua concepção, há no homem moderno uma tentativa de reconhecer e de se adaptar às exigências lógicas, o que supõe certa profundidade. Apesar da noção de progresso e dessacralização, existe ainda uma persistência das crenças mágicas e míticas no homem das sociedades contemporâneas. O autor diz que podemos facilmente encontrar analogias entre a neurose e os mitos; a esquizofrenia e as semelhanças com o pensamento mágico, como formas de uma persistência exploradas, sobretudo por psiquiatras e psicólogos. Paz conjectura sobre como não há necessidade de recorrermos a outros testemunhos; cita Piaget para esclarecer que “a fantasia constitui a verdadeira realidade”, e que

mesmo diante de cerimônias profissionais, cívicas ou políticas, a mentalidade primitiva está presente ainda que camuflada por certo racionalismo.

Paz (1982) critica aqueles que atribuem a estas manifestações o sentido de formas antigas e infantis ou regressivas da psique. Para o crítico, elas são na verdade uma possibilidade comum a todos os homens. Do ponto de vista moderno, não é o homem, mas as instituições que tomam o sagrado como objeto do conjunto das manifestações sociais tais como: ritos, lendas e festas sob a perspectiva das coisas. Contudo, ele considera que “o homem não muda e a natureza humana é sempre a mesma” (PAZ, 1982, p.145). Porquanto, ela continua a reclamar dos mesmos sentimentos e necessidades como: amor, temor, medo, fome, sede.

Em sua opinião, segundo Paz (1982), o que muda são as instituições sociais, que na sua maneira de pensar se distanciam em grande parte da realidade. Nesse sentido, o crítico argumenta que homem é inseparável de suas criações, portanto, ser insubstancial que carece de substância. Tal substância é encontrada na experiência religiosa, como salto brusco que provoca mudança na natureza, e é justamente esse caráter mutável que nos distingue dos demais seres vivos.

Se a divisão de opostos entre sagrado e profano se distingue, o Tabu figura esta linha de separação. De um lado as coisas que são consideradas certas, do outro, as que são proibidas. São retiradas dessa divisão, por exemplo, as noções de pureza e sacrilégio. Dessa maneira, em conclusão, compreendemos que a sociedade está dividida em esferas diversas, regidas por sistemas de regras variáveis. Por meio dessas discussões em torno do sagrado, é que entendemos o que se passa conosco, já que o fenômeno é uma experiência inerente a nós seres humanos.

3 EROS E SAGRADO NA MITOLOGIA: UMA ALUSÃO AOS MITOS NA OBRA *ELOGIO DA MADRASTA*

Sobre os deuses primordiais a bem dizer, Hesíodo menciona em sua Teogonia sobre Eros:

“Eros: O mais belo entre os Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos, ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.”

De acordo com Jaa Torrano (2003), pela época de Hesíodo havia um culto agrícola da fecundidade dedicado a Eros em forma de pedra-ídolo dirigido na cidade de Téspias. Assim, Eros era adorado como a Potestade que presidia à união amorosa, cujo domínio estendia-se irresistível até mesmo aos deuses. Sob homens e deuses dominava o espírito e a prudente vontade. Eros é retratado como a personificação do desejo de acasalamento, desejo este avassalador sob todos os seres, sem que nenhum deles pudesse opor-lhe ou resistir-lhe, no qual lança a eles seus influxos de lassidão, abandono, estado de paixão. Uma força cósmica de fecundação. Eros, portanto, faz parte da Origem dos deuses, representando a união dos elementos masculino e feminino à imagem evocada da potência que preside a procriação mediante a união amorosa.

Na Teogonia há duas formas de procriação sendo uma por união amorosa e a outra por cissiparidade. Eros preside a união amorosa, enquanto kháos corresponde à procriação bipartida, já que ao bipartir-se a divindade permanece ela mesma, ao mesmo tempo em que dá vida a outro ser divino. Tudo que nasce do kháos, segundo Torrano (2003), pertence à esfera do não-ser, pois são potências tenebrosas que negam a vida e a ordem.

Nesse sentido, kháos é a potência instauradora que, pelo princípio da cissura, separa, biparte-se e se opõe à Eros, cuja finalidade cosmogônica é unir masculino e feminino. Assim, Eros e Kháos andam lado a lado, já que pertencem ao fundamento originário da Cosmogonia. De acordo com Torrano (2003), kháos e Eros são vistos como forças motrizes na visão de Hesíodo. Eros, em *As Metamorfoses* de Ovídio, é retratado no mito de Dafne e descrito por Febo como um “menino petulante com armas poderosas”:

O primeiro amor de Febo foi Dafne filha de Peneu; não surgiu do mero acaso, mas da ira feroz de Cupido. Há pouco o Deus de Delos, orgulhoso por ter vencido a serpente, o vira recurvando o arco e retesando a corda. “Que fazes”, dissera, menino petulante, com as armas poderosas? Quem deve trazê-las ao ombro sou eu, que sou capaz de abater uma fera com mão firme, capaz de ferir os inimigos, que, com inúmeras setas, matei a arrogante Piton[...] Quanto a ti contenta-te, o teu facho, de seguires a pista não sei que amores, e não aspires

aos louvores que mereço. Retrucou o filho de Vênus: Que o teu arco atinja tudo, ó Febo. O meu te atingirá. Tanto quanto todos os seres vivos são superados por um deus, a tua glória é inferior à minha (OVÍDIO, 1983, p. 21).

Assim, o mito retrata a força de Eros, mesmo diante do deus Febo, que como feito heroico havia derrotado até mesmo a enorme Píton, mas que não pôde vencer a flecha de ponta curva e fina do pequeno deus. De acordo com Brandão, como antes descrito pelas antigas teogonias, Eros nasceu do Caos, simultaneamente à Geia e Tártaro. Para tanto, Eros faz parte da origem do mundo, possui diversas genealogias e disfarces, é a força que fundamenta o mundo proporciona a continuidade das espécies num processo coeso junto ao Cosmos.

Donaldo Schüler (2010), no prefácio de *O Banquete*, afirma que a gestação de Eros se deu de modo lento, visto que nos textos de Homero que ele ainda não possuía corpo, portanto não era um deus materializado, portanto ele é visto como força de atração vinculada à beleza e a terra. É nesse sentido que supostamente Hesíodo passa a deificar Eros e colocá-lo entre as potências primordiais. Eros ainda pode ser comparado ao Caos por ter saído das brumas e fecundar a terra.

Eros seria essa força propulsora envolvida no grande mistério do universo, pulsão inspiradora de pintores e escultores, força evocada por Hesíodo, Homero, Ovídio e Platão nas palavras. Seus aspectos estão em consonância com o belo. Aqueles que se sentem tocados pela “força” divina é como se estivessem suspensos nos ares, por esse motivo Eros é representado como deus alado. Trata-se de um deus que ultrapassa gerações tornando seu conceito impreciso, uma vez que este pode ser constantemente reformulado.

Para Platão (2010), Eros é o que pode ser definido como vontade de procriar, aquele que representa a busca e anseio pela imortalidade. Em *O Banquete*, o filósofo apresenta uma dialética erótica do texto ao deslocar os aspectos de Eros ligados a carnalidade para inseri-los no discurso, bem como acontece na obra *Elogio da madrasta* de Llosa, em que Eros é representado como força propulsora do discurso erótico e, ao mesmo tempo, como deus alado.

Na obra *Elogio da madrasta*, Llosa dialoga com o leitor mesmo antes que ele adentre o livro. Na versão publicada no ano de 1978, a capa do livro é ilustrada pela famosa pintura *Alegoria do triunfo de Vênus* (1540-1550), de Agnolo Brozino (1503-1550). O quadro encontra-se exposto na *National Gallery*, cidade de Londres, Reino Unido. Uma pintura encomendada para presente a Francisco I da França. O quadro traz em si uma carga intelectual arrojada, como o próprio título sugere ao hastear a palavra “alegoria”, a expressão figurada do não real, aquilo que permite ao leitor o sentimento de que o objeto pode significar outra coisa

tem o intuito de descobrir respostas que podem estar subentendidas como acontece nas expressões figuradas próprias da mitologia.

Imagem 01 – *Alegoria do triunfo de Vênus* (1540-1550), de Agnolo Bronzino (1503-1550).



Fonte: Google

Llosa apresenta ao leitor um panorama investigativo dos passos que se seguirão no decorrer da obra valendo-se do jogo visual entre a plasticidade das pinturas e a estética do texto. Nada é sem propósito ou aleatório, cada imagem, cada descrição, guia o leitor pela trama narrativa do autor de *Elogio da madrasta*. A pintura apresentada na capa do livro, da edição original de 1978, possui características marcantes de sofisticação especializada em narrativas alegóricas próprias de Bronzino. *Alegoria do triunfo de Vênus* é o resultado minucioso de estudos realizados com modelos vivos, apesar dos movimentos contorcidos que legam à pintura um aspecto teatral característico do Maneirismo.

A obra *Elogio da madrasta*, ao inserir a pintura mencionada, exige do leitor um olhar mais atento aos detalhes, que são: a de um velho carregando uma ampulheta nas costas, no qual revela a personificação do tempo, enquanto os personagens que compõem o segundo plano do painel representam os prazeres carnais. Sentimentos como: ciúme, desespero e esquecimento, aparecem nas figuras no lado oposto. O quadro de Bronzino é poético e notadamente

influenciado pela poesia erótica do período, ainda assim, apresenta certa obscenidade nos detalhes.

Imagem 02 – Detalhe da pintura *Alegoria do triunfo de Vênus*.



Fonte: Google

Em primeiro plano da pintura, aparecem Vênus e Cupido insinuando gestos eróticos no detalhe do beijo em que a língua dela parece estar em movimento. Fica explícito, para o conhecedor da mitologia greco-romana, o aspecto incestuoso da obra, já que em algumas versões o Cupido seria filho da própria deusa do amor. O Cupido é retratado com asas e portando flechas enquanto Vênus segura uma maçã para declarar a natureza do pecado. A pomba no chão, do mesmo modo, simboliza a deusa.

Imagem 03 – Detalhe da pintura *Alegoria do triunfo de Vênus*.



Fonte: Google

Llosa enfatiza de forma particular esse detalhe, ao escolher tal pintura para prefigurar a narrativa da obra, anunciando ao leitor de que se trata de obra densamente erótica. O quadro de Bronzino flerta com a escultura clássica pelo seu acabamento polido e delicado com contornos claros e perfeitos. O que se pode ver é a alegoria do erotismo estilizado. A figura encontrada no lado esquerdo do quadro evoca a ideia de Esquecimento ante o terror expresso pela personagem diante da cena. A figura possui em seu semblante uma espécie de máscara que aparenta omitir o amor incestuoso entre Vênus e seu filho, enquanto o ancião, em contrapartida, tenta impedi-la com o braço alongado e o olhar implacável do tempo.

Imagem 04 – Detalhe da pintura *Alegoria do triunfo de Vênus*.



Fonte: Google

Neste outro detalhe da pintura, no lado direito do quadro, aparece a figura de um menino de aspecto travesso e de uma quimera. Na imagem, o menino carrega pétalas nas mãos e pisa em espinhos para demonstrar a dubiedade do amor. Ele possui traços que demonstram certo desequilíbrio ou zombaria. Por trás do menino a figura da quimera aparece contorcida. Ela é pura alegoria e possui o corpo grotesco, o que causa estranhamento em contraste com seu rosto delicado. Em uma das mãos ela oferece à Vênus uma espécie de delícia (bolo), na outra esconde o ferrão da cauda. A alegoria subtende a dor causada pelo amor erótico.

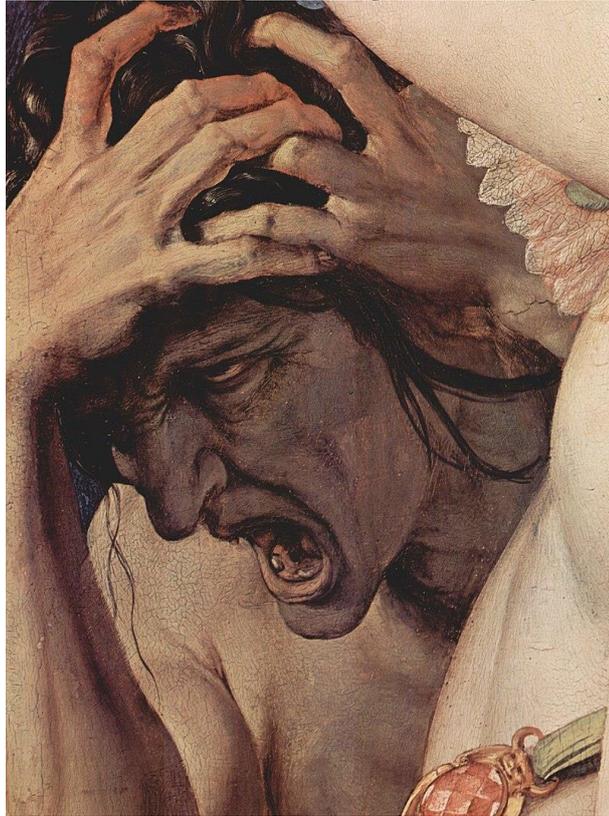
Imagem 05 – Detalhe da pintura *Alegoria do triunfo de Vênus*.



Fonte: Google

O detalhe das máscaras denota a ideia das falsas aparências, do engano causado pelo amor erótico. O olhar de uma das máscaras também está voltado para Vênus, mas o da outra vai de encontro ao braço do tempo. Elas representam a máscara trágica aludindo o desfecho da trama entre Rigoberto, Lucrecia e Alfonso. Mais uma vez fazendo referência ao aspecto teatral ofertado pelo pintor.

Imagem 06 – Detalhe da pintura *Alegoria do triunfo de Vênus*.



Fonte: Google

Ainda no lado esquerdo do painel, por trás das asas do Cupido, surge uma mulher gritando com as mãos na cabeça. Ele parece estar ensandecida, o que traz à pintura uma quebra na atmosfera alegre e harmônica do quadro. Nesse sentido, há um vislumbre da ruína causada pela doença, visto que lhe foge a cor do aspecto salutar das demais personagens que compõem o quadro. Supostamente, segundo alguns estudiosos, seria o retrato da sífilis, doença causada pelo sexo que levava às pessoas ao estado de loucura (os que pela doença eram acometidos). A imagem seria a personificação dos sentimentos que causam dor, tais como: ciúme e desespero.

A obra *Elogio da madrasta* propõe ao leitor uma mostra das várias faces de Eros, ou seja, como ele se manifesta em diferentes perspectivas, seja ele através do aspecto da beleza, do vício, das respostas insolúveis que não lhe são indiferentes. Já que a narrativa se trata de um triângulo amoroso entre pai, madrasta e enteado. Assim, podemos notar o interesse do autor em enaltecer a narrativa do ponto de vista da beleza gerada pelo discurso erótico, a beleza da forma, a estética do texto literário.

Recorremos outra vez a Platão (2010) para melhor compreendermos o assunto. Em *O Banquete*, Platão usa os diálogos de seus personagens para explicar as muitas faces de Eros. É Apolodoro quem menciona ao companheiro de jornada o banquete dado por Agaton em razão de seu primeiro sucesso dramático. Estão entre os convidados: Sócrates Pausânias, Erixímaco

e Aristófanes. No banquete, então, todos empenham-se em elogiar o deus Eros. Sendo o discurso de Sócrates aquele que enaltece a beleza dispensada pelo deus do amor.

Fedro, em seu discurso considera que Eros é digno da admiração de homens e deuses por ser este, das mais antigas divindades. Descreve-o como órfão de pai e mãe e cita Hesíodo para situá-lo entre as potências primordiais. Ao ressaltar os vários testemunhos sobre a antiguidade de Eros, Fedro atribui a ele a fonte de maiores bens concedida aos mortais desejosos de viver uma vida belamente e que nada faz nascer mais beleza do que ele, já que, em sua grande maioria, as mais belas obras de Arte são inspiradas pelo deus alado. “Concluo, pois, dizendo que dentre todos os imortais, é Eros o mais antigo, o mais augusto e o mais apto a garantir aos homens a posse da virtude e da felicidade na vida” (PLATÃO, 2010, p. 38).

Pausânias, por sua vez, contesta Fedro, ao afirmar Eros como deus uno questiona sobre qual Eros deveriam honrar no banquete, já que em sua concepção, ele não é um, mas, dois deuses. “Resulta o bem quando se age com amor e justiça; resulta o mal, se se procede com iniquidade. O mesmo se dá com o amor. Nem todo Eros é em si mesmo louvável e bom, senão o que nos ensina amar belamente” (PLATÃO, 2010, p. 39).

Eríximaco afirma ser bem fundamentada a observação de Pausânias sobre a distinção entre os dois Eros. Sobre o julgamento da arte da medicina, na qual era instruído, garante que a natureza orgânica encerra em si dois Eros, visto que saúde e doença são estados contrários. Para tanto, ele afirma que um é o amor que habita o corpo sadio e outro o que habita o corpo doente. Em seu discurso, Eríximaco adverte que tudo mais que seja divino ou humano tem em si a força desses dois amores, por esse motivo há uma grande necessidade pela busca da harmonização entre as polaridades e pela garantia de que se prevaleça o amor salutar, e não o Eros imoderado e sua má influência.

Aristófanes conjectura em seu discurso sobre o desconhecimento dos homens acerca de Eros, já que a este não fora erigido nenhum grande templo para louvor de seu nome. Ele o considera o mais humanitário dos deuses, pois aos homens proporciona maior felicidade. A Eros, Aristófanes atribui as mutações sofridas pela natureza humana:

Outrora, a natureza humana não era o que hoje é, mas bem diferente. Havia, a princípio, três espécies de homens e não duas como atualmente: macho e fêmea. O terceiro gênero era formado dos dois primeiros. Extinta a espécie só o nome lhe sobreviveu. Chamavam-se Andróginos, porque pelo aspecto e pelo nome lembravam macho e fêmea. Só lhes subsiste hoje o nome de opróbrio. Ademais, o corpo dos andróginos era de formas arredondadas. Tinham o dorso e os lados em círculo; tinham quatro mãos, outras tantas pernas, dois rostos perfeitamente iguais sobre um pescoço orbiculado, reunidos em uma só cabeça e opostos um ao outro; quatro orelhas dois órgãos de geração; os

demais membros como bem podeis imaginar quais fossem (PLATÃO, 2010, p. 44).

O mito do andrógino retrata esses seres (homem/mulher) como fortes, ágeis e corajosos. No entanto, em uma tentativa de escalada ao céu para guerrear contra os deuses, foram punidos por Zeus que resolve castigá-los por tamanha insolência. Assim Zeus os dividiu, cortando-os ao meio, fazendo-os andar eretos. Passaram a caminhar em uma só direção. Separadas as partes, quando estas se encontravam atiravam-se aos prantos nos braços um do outro desejando outra vez se fundirem, desse modo se deixavam morrer de fome, sem nada mais para fazer longe da sua parte separada. Por isso sua raça foi extinta, de modo que Zeus, condoído com a sua situação, transpôs os órgãos genitais dos andróginos para frente, unindo os dois sexos mediante o ato da cópula (puderam procriar, homem e mulher). Foi dessa maneira que a raça humana se propagou sobre a terra segundo a mitologia (PLATÃO, 2010).

Agaton, em seu discurso, afirma que Eros é o mais feliz de todos os deuses, o melhor e também o mais belo. Discorda de Fedro ao declarar que Eros é o mais moço das divindades, já que ele não suporta a velhice. Diverge, ao mesmo tempo, de Hesíodo, alegando que Eros só teria nascido depois do Destino, em razão das mutilações e prisões causadas pela falta do deus amor nos primórdios da mitologia. À Eros, ele atribui a delicadeza ao dizer que como deus não toca o chão que habita. Ele é tudo o que o universo tem de mais delicado. Sempre caracterizado por sua juventude, pelo domínio das paixões e volúpias, regulador da conduta de homens e deuses. Mas é Sócrates que, após ouvir todos os convivas, apresenta uma nova face de Eros. Se Agaton começa por demonstrar a natureza e as virtudes de Eros, Sócrates põe em questão se o deus é, em si mesmo, “o amor de alguma coisa ou de coisa nenhuma” (PLATÃO, 2010, p. 50).

O Eros de Sócrates deseja o que ama, mas nem sempre possui o objeto desejado, fazendo alusão à ideia de que só se deseja o que não se tem. Amar em seu discurso não significa garantia de possuir o bem amado, visto que quem deseja também deseja o irreal, o inatural. Essas são as consequências do amor. Desse ponto de vista, Eros é amor de alguma coisa, bem como ama o que ainda não se tem. Diante dos argumentos anteriores, Sócrates refere-se à Eros como o amor do belo àquele que se distancia do horrível. “Logo Eros deseja o belo e não tem” (PLATÃO, 2010, p. 51).

Sócrates defende o pressuposto de que se falta o belo e o bom a Eros, já que belo e bom estão em comum acordo, o deus, portanto, não pode ser portador apenas de bondade como outrora fora, dito pelo outros no banquete. Sócrates recorre à figura de Diotima, sua contraparte feminina, sacerdotisa como artifício teatral, segundo Donaldo Schüler (2010), para reconhecer

a própria “ignorância”. É ela quem levanta questões sobre o nascimento de Eros, apresentando-o como mortal e, ao mesmo tempo, imortal. Ele é colocado aqui como meio-termo. É chamado de gênio cuja função é a de mensageiro e interprete de homens e deuses. No banquete, Sócrates questiona sobre quem são seus pais e Diotima responde:

Quando Afrodite nasceu os deuses celebraram um banquete, ao que compareceu, entre outros Poros, deus da abundância, filho de Métis, deus da prudência. Acabada a ceia apareceu Pênia, deusa da pobreza a pedir licença para participar do banquete, detendo-se à porta. Poros embriagado de Néctar porque o vinho ainda não existia- saiu para os jardins de Zeus e aí adormeceu profundamente, Pênia pela penúria teve a ideia de conceber dele um filho por astúcia. Deitou-se, pois ao seu lado e dele concebeu Eros (PLATÃO, 2010, p. 52).

Por ter sido gerado no dia em que Afrodite nasceu, torna-se amante do belo, companheiro da deusa. Mas, pelo fato de ser filho de Pênia e Poros, na fala de Diotima, Eros é pobre, não possui delicadeza, é sujo e sórdido, vive como filho da penúria, porém, sequioso do bom e belo pelas qualidades herdadas do pai. Sócrates questiona então a serventia de Eros aos homens, pelo que Diotima diz que quem ama, ama o bom e deseja possuí-lo. Aquele que possui é, portanto feliz. Apesar disso, ela adverte o filósofo que nem todos dispõem do mesmo modo de amar.

No discurso de Sócrates, Eros é a ligação entre mortal e imortal, a busca e o desejo do belo contemplado. Ainda de acordo com Schüller (2010), Platão subordina todos os discursos a um discurso excedente repleto de fendas e mesmo que seja dada a credibilidade de melhor orador a Sócrates os outros discursos não são anulados, pois o bom discurso não se fecha sobre si mesmo.

Alcebíades irrompe o banquete tomado pelo vinho e tece comentários apaixonados que exaltam Sócrates, ao dizer que foi metaforicamente picado por uma víbora das mais dolorosas no ponto mais sensível que é o coração, ou seja, picado pelos discursos da filosofia. Alcebíades é emoção e embriaguez, seus sentimentos misturam o masculino e o feminino. Eros também é obscuro, ébrio, o reflexo da sexualidade reprimida. Alcebíades evoca a imagem para louvar Sócrates, mas Platão condena a imagem por se distanciar do real. No entanto o *Banquete* é imagem, é discurso erótico.

De acordo com Schüller (2010), Platão critica seu próprio sistema, já que até mesmo Sócrates é imagem. A arte é também o artista apaixonado. O discurso de Sócrates é a defesa do bem ainda que Eros provoque alucinações. Ele resiste a Alcebíades e não transgride a justiça, mas o orienta. O banquete acaba quando as pessoas invadem o local em algazarra e os

pensadores batem em retirada. Recorremos ao *Banquete* de Platão, porque é uma obra dialógica que aborda minuciosamente os pormenores da figura de Eros. Como fica evidente em cada discurso dos convivas que descrevem suas muitas faces. É objetivo desta pesquisa observar como Eros se manifesta nas personagens em *Elogio da madrasta* e como ele se apresenta de diferentes maneiras em cada uma delas.

3.1 A manifestação do erotismo nas personagens: Lucrecia, Alfonso, Dom Rigoberto

No que diz respeito à obra *Elogio da madrasta*, objeto de análise da nossa pesquisa é possível denotar os aspectos que estão presentes em todo o enredo e observar sua multissignificação. Tais elementos relacionam erotismo, sagrado e profano. O jogo intertextual está relacionado a pinturas clássicas e também contemporâneas de grandes nomes das artes visuais. A própria estrutura do texto é carregada de dualismos, paráfrases e erotismo. Uma novela que põe em evidência os conflitos psicológicos que envolvem as personalidades da narrativa. São três as personagens que protagonizam a novela de Llosa: Lucrecia, Alfonso e dom Rigoberto. A partir de agora iremos analisar como o erotismo se manifesta em cada uma delas.

Dona Lucrecia é descrita como mulher elegante e madura de quarenta anos de idade. Seu marido, dom Rigoberto, em toda trama, a descreve de forma orgulhosa, enaltecendo principalmente seus atributos físicos. Em um primeiro momento, Lucrecia demonstra ser uma senhora submissa aos desejos e fantasias do esposo. Depois que ela descobre que é observada pelo enteado Alfonso exhibe-se como nunca havia feito antes. Sentindo-se renovada perante os elogios do garoto, acredita viver uma fase única em sua vida, entrega-se a pensamentos que ora atinam seus desejos mais sórdidos, ora trazem à tona o sentimento de culpa ligados aos valores impostos pela sociedade.

Tinha esquecido de vestir o roupão, estava nua por baixo de leve camisola de seda preta e suas formas brancas, abundantes, ainda duras, pareciam flutuar na penumbra entrecortada pelos reflexos da rua. Estava com longa cabeleira solta e ainda não tinha tirado os brincos, os anéis e colares (LLOSA, 1988, p.12).

Nesse trecho o narrador descreve suas formas abundantes e, de antemão, o leitor compreende que se trata de uma mulher muito bonita. Assim que recebe o bilhete de aniversário por parte do enteado resolve agradecê-lo, mas o menino tem uma reação um tanto quanto exaltada no tratar dos carinhos. Ela questiona por um momento a atitude do garoto:

Na intimidade cúmplice da escada enquanto voltava para o quarto, dona Lucrecia sentiu que estava ardendo dos pés à cabeça. “Mas não é febre”, pensou aturdida. Será possível que a carícia inconsciente de um menino a tivesse deixado assim? Você está ficando depravada mulher. Lucrecia se recrimina ao sentir certa excitação pelos carinhos de Alfonso e passa a se autopunir por tais pensamentos. “Que vergonha, Lucrecia, que vergonha” (LLOSA, 1988, p. 14).

É Justiniana, a empregada da casa, quem comunica à Lucrecia que o menino Alfonso a espia enquanto ela toma banho, mas ela não leva muito a sério: “– Não está inventando tudo isso com a imaginação tropical que você tem? [...] – balbuciou dona Lucrecia” (LLOSA, 1988, p. 46). Patroa e empregada decidem por não contar nada para dom Rigoberto. Dona Lucrecia sente-se, em algum momento, irritada com o menino dizendo por um ponto final nessa bobagem infantil. Mas Eros em Lucrecia se manifesta na vaidade de seus pensamentos e do seu corpo.

O Eros em sua vida deseja o belo, deseja o que não morre, a beleza que não se desaparece. É o desejo do belo que busca satisfazer a carência da beleza que deseja, mas não possui. A Beleza em Lúcrecia é poder e sedução. A presença jovem e sedutora do menino contrasta com a velocidade inexorável do tempo, o avanço da velhice que se aproxima. É natureza mortal que procura imortalidade como bem disse Platão no discurso de Sócrates: “[...] a geração que incessantemente substitui um indivíduo velho por outro” (PLATÃO, 2010, p. 58).

Schüler (2010) diz que os imersos no sensível não avançam, pois se esparreram erotizados no caos das relações humanas. O Eros em Lucrecia não usa a razão, mas os instintos. É nele a aparência que dura um momento apenas e que se dedica ao que é passageiro, e que ao sofrer bruscas mudanças passa à gerar instabilidade emocional: “[...] larga os incautos na tempestade depois de uma noite de estrelas” (LLOSA, 1988, p. 49) Lucrecia durante todo o dia dava instruções aos empregados. Fazia compras, almoçava com uma amiga, dava telefonemas, etc. O narrador esclarece ao leitor, ao dizer isso, que de certo modo ela leva uma vida ociosa. O Eros na protagonista é deleite, ócio, desajuste moral, ele é, sobretudo, ausência de trabalho.

Segundo Bataille (2004), é o trabalho que introduz a razão que ajuda a conter os excessos desse abandono imediato em que o homem deixa de responder a violência do desejo que o determina. Eros em Platão confronta duas formas de desejo: resulta o bem quando se age com justiça, resulta o mal daquilo que provém da iniquidade. O desejo enquanto aspiração anela por sua condição originária, ao passo que o desejo enquanto apetite aprisiona. O desejo enquanto aspiração de acordo com José Américo Motta (1990), em seu artigo intitulado *A água e o mel*, é ascensão, impulso que libera nostalgia e anseio pelo incorpóreo que se corporifica.

Já o desejo apetite anela o instantâneo, deseja unicamente o corpóreo, o lado obscuro dos apetites conturbados.

Mas continuou se exibindo como não fizera entes para mais ninguém, nem para dom Rigoberto passeando de um lado para o outro do banheiro nua, enquanto penteava o cabelo, escovava os dentes e borrifava colônia no corpo com um vaporizador. Enquanto protagonizava esse improvisado espetáculo, tinha o palpite de que aquilo que fazia era também uma sutil maneira de castigar o precoce libertino escondido na noite, lá em cima, com imagens de uma intimidade que destruiriam de uma vez por todas a inocência que servia de álibi para suas audácias (LLOSA, 1988, p. 50).

O erotismo em Lucrécia é marcado pelo urgente, pela busca do agora, do desejo orientado pelos sentidos que exige prazeres imediatos. Ele é, sobretudo, narcísico. Segundo Bataille (2004), muitas mulheres só se sentem realizadas criando a fantasia da violação. E, nesse ato de transgressão, sabem que a volúpia se encontra no “mal”. O “mal” é exatamente o “pecado” que as pune. Por isso, Lucrécia de início se culpa ante as excitações que sente pelo enteado.

O erotismo em Alfoso (ou fonchito, enteado da madrastra), se manifesta como o objeto a ser possuído. Ele é a personificação do Eros menino, do cúpido retratado nas pinturas clássicas. Visto aqui como pureza e tentação, sagrado e profano. A serpente no jardim do Éden oferecendo o fruto proibido. Sua aparência é a de um anjo, suas atitudes são sádicas e cruéis.

Seu pai, dom Rigoberto, viúvo de Eloísa, decide se casar com dona Lucrécia que a princípio teme a rejeição do menino pela substituição de sua mãe. “Desde o primeiro momento tomou posse do seu novo lar com mão segura. A primeira coisa que fez foi mudar a decoração de todos os aposentos para que nada lembrasse a esposa de dom Rigoberto” (LLOSA, 1988, p. 41).

O narrador adverte o leitor de que o menino não deixará barato a ausência da lembrança de sua mãe na casa. Mas a personalidade de Fonchito é ambígua, ele se mostra amável, carinhoso, além da medida, diz amar sua madrastra!: “Que menino bonito! Um anjo de nascença!” (LLOSA, 1988, p. 12). Justiniana, personagem secundária na trama, é fiel à patroa e lhe conta tudo o que vê. Ela revela à Lucrécia que é Fochito quem a espia na hora do banho em cima do teto. “Podia ter caído no jardim e até morrer – sussurrou movendo os olhos nas órbitas. – Por isso lhe conto senhora. Quando ralhei com ele falou que não era a primeira vez. Subiu no telhado muitas vezes para espiar a senhora” (LLOSA, 1988, p. 45).

O jardim mencionado pelo narrador não é aleatório, trata-se de uma prefiguração da serpente tentando Eva para que ela coma o fruto do pecado, abrindo seus os olhos para o “bem”

e para o “mal”. “Dona Lucrecia tentava em vão imaginá-lo lá em cima encolhido como uma pequena fera à espreita” (LLOSA, 1988, p. 46). Alfonso é precoce e libertino. É dramático a ponto de chorar quando a madrasta tenta afastá-lo. Finge desespero, até que ela o veja como um bom menino. “Como não ia amá-lo!” (LLOSA, 1988, p. 88).

Eros, em Fonchito, é dissimulação, engano, vingança. É o mesmo Eros que diz a Febo: “Que teu arco atinja tudo [...]. O meu te atingirá”. Em Alfonso, Eros tem sua seta destinada a um fim bem diferente. Eros no enteadado de Lucrecia foi gerado no mesmo dia do nascimento de Afrodite. Ele é belo como a deusa e também seu companheiro. Mas segundo o discurso de Sócrates, na voz de Diotima, ele é filho de Pênia que compelida pela penúria se deita ao lado de Poros e concebe o gênio. Eros, que se manifesta em Fonchito, anda descalço dorme ao relento, é urdidor de intrigas, feiticeiro. Tudo em que toca se esvai. Vale-se do que diz Platão: “Ninguém deseja senão o de que se julga privado” (PLATÃO, 2010, p. 53).

Em Alfonso, Eros é descoberta, coragem, energia. É aquele que tece artimanhas, hábil em sortilégios, que possui a natureza mísera da mãe. Contudo, entende e revoga o que herdou do pai. É ávido por beleza, deseja sempre o que é bom. É o *dêmon* que transita entre mortal e imortal pensa apaixonadamente. O narrador em Alfonso põe em xeque a inocência do menino. Adverte o leitor sobre a aparência do pequeno em contraste com as suas atitudes. Seria o garoto tão inocente assim?

O menino jantou com eles. Foi discreto e bem educado, como de costume. Com seu riso saltitante premiou as piadas do pai e até pediu que ele contasse outras, “daquelas piadas fortes, papai daquelas um pouco sujas”. Quando seus olhos cruzavam com os dele, dona Lucrecia se admirava de não encontrar naquele olhar límpido de cor azul pálida nem sombra de uma nuvem o menor brilho de malícia ou de cumplicidade (LLOSA, 1988, p. 92).

Eros em dom Rigoberto é devaneio, fantasia, ritual, sobretudo erudição. Dom Rigoberto é carnal, adepto do amor sensual. Personagem que cria e recria formas de amar. Ele é aficionado pela beleza da esposa, devoto de suas formas firmes e voluptuosas. Ele protege e venera Lucrecia, dá à ela nome e características de rainha. Cada vez que faz amor com sua mulher, projeta nela algo inatingível (presente apenas em deusas da mitologia greco-romana). “Sempre é assim: embora a fantasia e a verdade tenham um mesmo coração, seus rostos são como o dia e a noite, como fogo e água” (LLOSA, 1988, p. 25). Assim, o narrador desde já, insinua ao leitor que o excesso fantasioso, em detrimento de Lucrecia (sua esposa), pode ser bastante ilusório e gerar prejuízos ao casal.

Mas Eros, em dom Rigoberto, é idílio, sensualidade, luxúria. Era com ela que agora ele conhecia a “verdadeira” vida. Segundo Aduato Novaes (1990), em seu artigo intitulado *Fogo escondido*, as paixões se excitam pelo olhar e aumentam pelo ato de ver e não se satisfazem apenas ao ver. Ver não basta ao desejo, é preciso descobrir, realizar. Nesse sentido, o desejo torna-se estado de perturbação que, provocado pela imaginação, pelo delírio, passa a fazer parte do percurso do pensamento.

Para Marilena Chauí (1990), o desejo busca realizar-se pela reprodução alucinatória, projetando percepções antigas ao presente, buscando substituí-lo. No entanto, ele adquire sinais precários para sua satisfação, visto que o objeto do desejo é algo obscuro. Ele não é uma realidade tida como um objeto natural, mas se apresenta como um sistema de signos de forma fantasmagórica. Há ainda a relação que o desejo estabelece com o tempo, pois este se constitui na temporalidade, protela de modo indefinido a satisfação, desligando-se do presente como ele é, passando a mergulhar, por assim dizer, em um mar de simbolismos imaginários.

Logo Eros, na fala de Sócrates, deseja o belo e não o tem. Chama de belo o que deseja, mas de forma alguma o possui, já que muitos são movidos pelo desejo físico sem mesmo julgar o caráter do amado e sem conhecer suas maneiras, bem como acontece com o protagonista, ao afirmar: “– Quem sou eu? – indagou, cega. – Quem você diz que eu fui? – A esposa do rei da Lídia, meu amor – explodiu dom Rigoberto, perdido em seu sonho” (LLOSA, 1988, p. 17).

No primeiro capítulo da obra, Llosa traz uma pintura de Jacob Jordeans intitulada: *Caundales, rei da Lídia, mostra sua esposa ao primeiro ministro Giges* (1593-1678). Tal pintura é inserida no texto para apresentar Lucrecia ao leitor, pelos olhos de dom Rigoberto. Como podemos observar nesta imagem:

Imagem 07 – *Caundales, rei da Lídia, mostra sua esposa ao primeiro ministro Giges*, de Jacob Jordeans



Fonte: Google

O narrador na obra é onisciente, porém ele dá voz aos personagens (em primeira pessoa) nos monólogos narrados por eles mesmos como uma espécie de prefiguração pautada na relação do texto literário e a pintura. Ele inicia dizendo ser o rei da Lídia, pequeno país situado entre a Jônia e a Cária que mais tarde seria chamado de Turquia (LLOSA, 1988). Llosa recorre ao mito para descrever mediante a pintura a mulher de Rigoberto:

O que mais me orgulha no meu reino não são as montanhas rachadas pela secura nem seus pastores de cabras que, quando é preciso enfrentam os frígios e eólios e os dórios vindos da Ásia, derrotando-os, e os, e os bandos de fenícios, lacedemônios e os nômades escitas que vem pilhar nossas fronteiras, mas sim a garupa de Lucrécia, minha mulher (LLOSA, 1988, p. 23).

Desse modo, dom Rigoberto, imerso em sua fantasia, começa por descrever os atributos físicos da esposa em consonância com a pintura que retrata em primeiro plano uma mulher virada de costas para o espectador. Em seu olhar há certo exibicionismo, como se ela soubesse que estava sendo observada. Não obstante, na cena, percebemos que ela desfruta de um momento da sua intimidade. Cercada por objetos de luxo, denotamos ser esposa do rei. Do lado esquerdo do quadro vemos um cãozinho hipnotizado pela beleza da mulher. No lado posterior

dois homens escondidos, um a observá-la (Giges), e o outro (Candaules) a encarar o espectador satisfeito em mostrar tamanha beleza.

Fiz Giges entrar pela portinhola do jardim e o introduzi no aposento enquanto as aias despiam Lucrecia e a perfumavam e a untavam com essências que eu gosto de cheirar e saborear sobre seu corpo. Indiquei ao meu ministro que se ocultasse atrás do cortinado da varanda e procurasse não se mexer nem fazer o menor ruído. Desse ponto ele tinha uma visão perfeita do bellissimo dossel de colunas lavradas, com escadas e cortinas de cetim vermelho, cheio de almofadinhas sedas e preciosos bordados, onde toda noite a rainha e eu travamos nossos encontros amorosos. E apaguei todas as lamparinas de maneira que o quarto ficou iluminado somente pelas línguas crepitantes da lareira (LLOSA, 1988, p. 28).

Conforme a citação, podemos observar o recurso da paráfrase utilizado por Llosa ao descrever a fantasia de Rigoberto com base no mito sobre o rei Caundales da Lídia. Reza a lenda que o rei era impressionado com a beleza de sua esposa e para provar que de fato não havia mulher mais bela em todo reino, decidiu mostrá-la às ocultas ao seu “fiel” ministro Giges. Dessa maneira, Giges vê a mulher de Caundales nua. Mas, segundo as leis da época a mulher do rei não podia ser vista nua por outro homem. Desonrada, ordena que Giges assassine o rei e assumo o trono junto dela. Aqui vemos a maestria do autor ao evocar por meio da imagem aquilo que sustenta a fantasia de dom Rigoberto, estabelecendo a relação dialógica entre o texto literário, o discurso pictórico e a mitologia.

Para Adalberto Novaes (1990), se desejamos mais do que aquilo que os olhos veem é porque existe um movimento vivo e secreto que não o conhecemos inteiramente. Para o crítico, o desejo alimenta-se de imagens que trafegam pelo imaginário, como um tipo de representação sedutora de origem errante, ambígua e gera a ilusão de que nossos desejos são naturais, mas que, de modo acidental, acaba voltando às tristezas desaparecidas. Mas Eros, em dom Rigoberto, é tuberoso, lascivo, visível, cede ao prazer. “[...]E como um animal de quatro patas devota-se a luxúria e faz da licenciosidade sua companheira e nem se envergonha de buscar o prazer que viola a natureza” (PLATÃO, 2010, p. 57).

3.2 A dualidade: sagrado e profano

A propósito da obra *Elogio da madrasta*, investigaremos como ocorre a dualidade entre o sagrado e o profano em toda narrativa, sabendo-se que, segundo a perspectiva eliadiana, o sagrado apresenta-se em toda sua complexidade e não observa apenas os aspectos racionais e irracionais como outrora havia abordado Rudolf Otto (2007). Em sua concepção, o autor busca

uma definição mais próxima da totalidade do conceito. Sabemos que, de modo inicial, o sagrado se opõe ao profano e que o homem moderno (ocidental) sente certo mal-estar por não compreender as variadas manifestações em que o fenômeno se revela.

Para o autor, o que acontece nas sociedades modernas é que muitas vezes o sagrado aparece sob formas cotidianas do comportamento do homem que assumiu uma existência dessacralizada, ainda que símbolos e comportamentos religiosos continuem a fazer parte do seu modo de vida, como fica explícito neste trecho da obra:

Já era depois de meia-noite e dom Rigoberto estava no banheiro entregue às suas abluções de antes de dormir, que eram complicadas e lentas. Depois da pintura erótica, a limpeza corporal era seu passatempo favorito; a espiritual não o inquietava tanto (LLOSA, 2009, p. 11).

Já nessa primeira parte, o narrador menciona a palavra “ablução”. Trata-se de uma referência aos ritos, a ritualística em que dom Rigoberto estará envolvido em toda trama. Ele usa a palavra *ablução* para se referir ao processo de higienização do personagem antes de dormir. Etimologicamente, a palavra tem origem latina: *ablutio*, *ablutions*, que significa ação de lavar, de limpar, de purificar. O termo está vinculado ao rito presente nas mais diversas religiões, entre as quais fazem parte o Judaísmo, o Cristianismo, o Islão, entre outras. Ablução é um rito de purificação permeado por simbologias, atos e significados vários.

O narrador menciona às abluções do personagem como complicadas e lentas, o que mais uma vez sugere a ideia do caráter ritualístico adotado por ele. Tal ritual é sempre praticado antes de dormir. Fica nítida a intenção do narrador ao declarar que depois da pintura erótica, o termo erótico remete à ideia de que dom Rigoberto segue para as abluções, apontando a sexualidade como parte indispensável desse ritual. Por outro lado, podemos observar o modo de vida profano assumido pelo personagem enquanto homem moderno, quando o narrador anuncia que a limpeza espiritual não o incomoda tanto.

Vemos, portanto, conforme Eliade (1992), que o homem moderno dessacralizou seu mundo e que esse mesmo homem encontra cada vez mais dificuldade em situar-se no espaço ocupado pelo *homo religious*, pelo fato de assumir-se a-religioso mesmo vivendo no mundo carregado de símbolos e valores religiosos.

No quarto do menino – é verdade, Foncho sempre ficava lendo até tardíssimo!– Havia luz. Dona Lucrecia bateu com os nós dos dedos e entrou: “Alfosoito”! No cone amarelado que a lâmpada do abajur irradiava, por traz do livro de Alexandre Dumas apareceu, assustada uma carinha [...]. Os cachos despenteados de cabelo dourado, a boca entreaberta por causa da surpresa

mostrando a fileira de dentes branquíssimos os grandes olhos azuis arregalados tentando resgatá-la das sombras da soleira. Dona Lucrecia permanecia imóvel observando-o com ternura. Que menino bonito! Um anjo de nascença um desses pajens daquelas gravuras galantes que seu marido escondia e trancava a quatro chaves (LLOSA, 2009, p. 11).

Nesse outro trecho, o narrador descreve Foncho como um menino que gosta de ler até muito tarde, o que nos passa a impressão de que ele é um garoto, mas nem tanto assim. A imagem do menino aparece por trás do livro de Alexandre Dumas no instante em que Dona Lucrecia entra no quarto, o que pressupõe ao leitor uma narrativa inspirada na História, pois Dumas é autor de crônicas e romances do gênero histórico.

Um de seus romances, intitulado *Os Borgias*, contém uma personagem de nome Lucrecia Borgia, uma libertina como protagonista, fazendo alusão à personalidade da personagem também Lucrecia em *Elogio da madrastra*. A inferência feita ao livro de Dumas não é despropositada, a narrativa da obra *Os Borgias* conta a história sombria de uma família poderosa no período da Renascença detentora do poder em Roma marcada por inúmeros escândalos relacionados à vida familiar e o Clero.

Nesse sentido, o leitor atento, pode perceber já no início da narrativa a relação do sagrado e o profano entre as personagens. A aparência de Foncho é descrita e se assemelha a de um anjo. Lucrecia o compara com as gravuras secretas do marido, antecipadamente descritas pelo narrador como eróticas, pois a personagem indica que ele as mantém guardadas à quatro chaves, revelando o aspecto secreto das pinturas e a personalidade ambígua do menino. “Nos olhos do enteado um olhar que passava da alegria ao desconcerto e se fixava atônito, em seu busto”. Meu Deus você está quase nua, pensou (LLOSA, 2009, p. 12).

Assim, vemos o despertar de Alfonsito para a sexualidade quando ele vê a madrastra vestida em uma camisola em contraste com a sua aparência de anjo. Seria ele tão inocente como julgava a madrastra? A inocência do menino é questionada, colocando em um plano dual: aparência e personalidade, sagrado e profano. “No fundo do turbilhão de prazer que eram, ela, a vida, como que aparecendo e desaparecendo num espelho que perde seu azougue, vez por outra se delineava uma carinha intrusa de anjo rubicundo” (LLOSA, 2009, p. 16). É notória a dualidade do sagrado e o profano na obra quando o narrador, ao descrever o momento íntimo entre Lucrecia e o marido, ressalta a figura de um “anjo” e o descreve como esboço intruso indicando um suposto triângulo amoroso entre pai, madrastra e enteado.

Mais uma vez temos em dom Rigoberto a imagem do homem que assume uma existência profana, mas vive cercado por símbolos que trazem à tona aspectos do sagrado: “[...] num redemoinho confuso divisava uma imagem de São Sebastião flechado, crucificado e

empalado. Tinha a sensação de ter levado uma chifrada no centro do coração” (LLOSA, 2009, p. 16). Essa passagem é narrada pelo momento em que dom Rigoberto percebe a imagem de São Sebastião em seu quarto. O símbolo é introduzido com muita perspicácia pelo narrador, já que o Santo é reconhecido pelos católicos como defensor da igreja e apóstolo cuidador dos presos por amor de Cristo.

Dom Rigoberto não deixa de sentir o impacto causado pela imagem, demonstrando certa confusão que sente ante o temor diante do sacro a que ele compara a uma chifrada no coração. Desse ponto de vista, é exatamente o que diz Eliade (1992) sobre o mal-estar que sente o homem moderno ante os valores religiosos, visto que não existe dessacralização pura em sua totalidade. Como antes mencionado, as coisas espirituais para Rigoberto não são uma preocupação, contudo estão sempre presentes no cotidiano do personagem:

Cada hemisfério é um paraíso carnal; ambos separados por uma delicada fenda de pelo quase imperceptível que se afunda no bosque de brancuras, negrumes e sedosidades embriagadoras que coroam as firmes colunas das coxas, me fazem pensar num altar daquela religião bárbara dos babilônios que a nossa extinguiu (LLOSA, 1988, p. 23).

Nessa parte do monólogo narrado por dom Rigoberto, vemos mais uma vez o protagonista fazer menção a religião, ainda que como forma de provocação ou sátira, quando, ao descrever as partes íntimas da esposa, compara ao altar das religiões bárbaras que à sua extinguiu. Segundo Eliade (2010), em seu livro *História das crenças e das ideias religiosas*, toda manifestação do sagrado tem importância. Tudo que diz respeito aos ritos, mitos, crenças ou figuras divinas, reflete a experiência do sagrado, pois ela está veementemente ligada à noção do ser e daquilo que dá significado e verdade à vida do homem.

O sagrado, de um modo geral, é para Eliade (2010) o elemento que estrutura a consciência. Mas essa perspectiva muda quando as sociedades mais desenvolvidas, ou seja, as elites intelectuais rompem progressivamente com os padrões e já não os consideram significantes assumindo uma existência profana. E se antes os modelos exemplares dos mitos serviam de orientação ao homem sobre suas responsabilidades, nas sociedades pós-modernas, o significado religioso passa a se tornar esquecido.

Quando jovem tinha sido militante entusiasta da Ação Católica e sonhando mudar o mundo. Logo entendeu que como os ideais coletivos aquele era um sonho impossível, condenado ao fracasso. Seu espírito prático o induziu a não perder tempo travando batalhas que mais cedo ou mais tarde ia perder. Conjeturou então que o ideal de perfeição talvez fosse possível para o

indivíduo isolado, restrito a uma esfera limitada no espaço (LLOSA, 1988, p. 64).

Desse ponto de vista, é o que afirma Eliade (2010), sob a perda dos gestos exemplares outrora relegados pelos mitos gerando uma repetição esvaziada de seu conteúdo, propagando assim, uma visão pessimista da existência, bem como afirma dom Rigoberto no trecho citado. Para Jung (2008), mesmo que o homem tenha conhecimento dos antigos mitos como os gregos, por exemplo, ainda assim não consegue na maioria das vezes fazer uma associação entre estes e suas próprias atitudes. No entanto, perduram as conexões entre os mitos e a vida cotidiana. Segundo o autor, esses símbolos configuram papel importantíssimo para humanidade.

Roger Scruton (2014) cita Genê Girard para dizer que é inegável a oferta de paz propagada pelas religiões monoteístas, tais como: Cristianismo e Islamismo. Embora esta, por sua vez, não deixe de estar profundamente ligada à violência, por isso o vínculo entre a ideia de sagrado e sacrifício. De acordo com tal posicionamento, Deus é visto ora como misericordioso ora como temível, a fazer exigências sanguinárias aos seus filhos, bem como acontece na história narrada sobre Abraão e Isaac. A partir dessa perspectiva, muitos estudiosos condenam a religião pelo viés da sobreposição de seus imperativos morais. O verdadeiro papel da religião não está nela, enquanto causa da violência, mas sim como a solução dos problemas a ela relacionados:

A violência surge de outra fonte, e não existe sociedade sem ela, visto que é suscitada pelos seres humanos de viverem juntos como indivíduos, em vez de membros de uma matilha ou de um rebanho. O mesmo pode ser dito sobre a obsessão a respeito da sexualidade: a religião não é a sua causa, e sim a própria tentativa de resolvê-la (SCRUTON, 2014, p. 28).

Todos esses detalhes se apresentam na personalidade de dom Rigoberto, uma vez que a personagem, na ausência da confissão de uma fé pautada nas religiões ditas tradicionais, adere a outros tipos de ritualística, não propriamente ligadas as figuras divinas, mas as práticas eróticas relacionadas às pinturas e à higienização demasiada do corpo, feita sempre antes de dormir. “Mas limpar as entranhas é muito menos incerto do que limpar a alma, pensou” (LLOSA, 1988, p. 64). Na trama o narrador o descreve como alguém que não é praticante de nenhuma religião propriamente dita, mas que de certo modo crê em alguma coisa. Eliade (1992), a respeito da experiência radicalmente dessacralizada, afirma que é algo recente e acessível a uma minoria dentro das sociedades modernas, aderida, sobretudo pelos homens de ciência.

Conforme Eliade (1992), não há homem moderno “sem religião” que não seja sensível aos encantos da natureza. “Não se trata unicamente dos valores estéticos, desportivos ou higiênicos concedidos à Natureza, mas também a um sentimento confuso e difícil de definir, no qual ainda se reconhece a recordação de uma experiência religiosa degradada” (ELIADE, 1992, p. 75). “Dom Rigoberto gosta que a entreguemos assim: ardente e ávida, com todas as prevenções morais e religiosas suspensas e sua mente e seu corpo sobrecarregados de apetites” (LLOSA, 1988, p. 78). Assim sendo, percebemos que o protagonista evoca, por meio de suas fantasias e delírios, um amor luxurioso, aquele que suspende os influxos de qualquer moralismo e afasta de si todos os bloqueios impostos pela religião.

Segundo Platão (2010), o discurso declamatório do amor que se devota ao sensual leva os amantes ao fracasso, sobretudo porque não se importa com a dor dos outros. O resultado é que o objeto desse amor torna-se mais lastimável do que invejável. O filósofo afirma que todos sabem que o amor é um desejo, todavia os amantes também desejam o belo e nisso há uma distinção, visto que cada um de nós seríamos, nessa concepção, governados por dois princípios que seguimos e nos conduzem à certas decisões: 1º) ao desejo inato dos prazeres, ou 2º) à opinião de perseguir o que é melhor. Tais princípios são discordantes dentro de nós. Às vezes, um se sobrepõe ao outro. Quando a opinião conduz através da razão, para o que é melhor e predomina, esse tipo de poder é chamado de autocontrole, mas quando o desejo arrasta-nos irracionalmente rumo aos prazeres e assume o controle dentro de nós esse seu poder é chamado de excesso (PLATÃO, 2010).

Bataille (2004) esclarece que o homem racional é por excelência consciente, que os fatos de ordem religiosa só podem agir em sua consciência de modo exterior, admitindo de má vontade os direitos que lhe foram exigidos e que ninguém pode negar nos dias atuais que são, na maioria das vezes, os impulsos sexuais que ligam a sexualidade ao desejo de fazer o mal. O crítico atribui aos instintos sexuais tanto aquilo que fora da razão pode causar certas crueldades, como também tais instintos estão vinculados à ideia de abnegação presentes na história das religiões. Não obstante, o autor garante que é justamente na negação desses princípios que a humanidade se afunda. Se os instintos nos levam a destruir a própria coisa que edificamos, devemos condenar esses instintos – e deles nos defender (BATAILLE, 2004, p. 287).

Não se pode negar que o comportamento assumido outrora pelo homem religioso, a exemplo das sociedades primitivas, há muito tem sido ultrapassado pela história das civilizações, mesmo porque eles não desaparecem sem deixar vestígios conforme Eliade (1992), na verdade, esse tipo de comportamento contribuiu e muito para que hoje fôssemos considerados “civilizados”. Esse tipo de comportamento está presente na história dos Heróis

ditos civilizadores. Por outro lado, o homem moderno assume uma nova postura existencial se auto reconhece como sujeito da sua própria história e rejeita veementemente o apelo da transcendência.

É possível que Deus exista, mas isso, a esta altura da história, com tudo o que já nos aconteceu, tem alguma importância? O mundo poderia talvez ser melhor do que é? Sim, quem sabe, mas para que perguntar isso? Sobrevivi e, apesar das aparências, faço parte da raça humana (LLOSA, 1988, p. 99).

A partir desse ponto de vista, o homem profano recusa de qualquer modo o modelo de humanidade que se encontra fora da condição humana. Esse homem passa à dessacralizar ele mesmo e o mundo em que vive. “O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade” (ELIADE, 1992, p. 98). Por isso, esse homem nega qualquer transcendência e busca acima de tudo tornar-se ele mesmo. Desejando fazer a si mesmo, só se sentirá realizado quando estiver radicalmente desmistificado. De acordo com o crítico, tal postura não deixa de assumir uma existência confusa, pois, quer queira, quer não, ela parte de situações assumidas por seus antepassados, tornando-se o resultado do processo de dessacralização da vida humana.

Há por assim dizer, um desejo latente em esvaziar-se do antigo ser, ou seja, de toda religiosidade de tudo o que é transumano. Assim sendo, com relação ao processo de secularização progressiva no que diz respeito a esse homem profano, Eliade (1992) explica que no esforço de tentar esvaziar-se da religião, acaba mesmo sem querer conservando os vestígios do comportamento do homem religioso, mas isso sem dá importância aos seus valores e significados. “A maioria dos ‘sem religião’ ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato” (ELIADE, 1992, p. 98).

Dom Rigoberto ficava emocionado ao imaginar o robusto intelectual, de mente tão aberta e crenças religiosas tão firmes, encolhido em seu vaso sanitário particular, protegido, talvez por uma grossa manta quadriculada nos joelhos para resistir ao gélido frescor da montanha, fazendo forças ao longo de horas, enquanto, impassível, continuava escavando os velhos in-fólios e os poeirentos incunábulo da história da Espanha em busca de heterodoxias, impiedades, cismas, blasfêmias extravagâncias doutrinárias para catalogar (LLOSA, 1988, p. 67).

Aqui o narrador satiriza a ideia de religião usando certo deboche ao descrever o momento íntimo de dom Rigoberto no banheiro, enquanto divaga em seus pensamentos sobre como um suposto bibliógrafo dom Marcelino Mendéz de Pelayo praticava suas necessidades fisiológicas. Nesse momento dom Rigoberto faz alusão às práticas religiosas e seus rituais,

demonstrando certo incômodo. É como se de certo modo estivesse a considerá-las nada além de dejetos, ao mesmo tempo que não consegue se desprender dos assuntos ligados a religiosidade constantemente questionando tais assuntos em sua intimidade.

Mais uma vez, Llosa usa o recurso da paráfrase para dialogar com a história, já que ao evocar a figura de dom Marcelino Mendéz de Pelayo (1856-1912), referência ao polígrafo, poeta, historiador, filósofo e crítico literário, cuja sua famosa obra *História de los heterodoxos españoles* (1880) discute a tradição cristã espanhola, assumindo o ponto de vista do catolicismo. Desse modo, vemos que, mesmo em uma tentativa de esvaziar-se de toda e qualquer prática religiosa, o homem moderno inquieta-se em seus pensamentos ou de alguma forma conserva os vestígios desse comportamento religioso, apesar de tentar não mais significá-los, eles são os herdeiros e não podem aboli-los definitivamente.

Por ser próprio um produto do passado, ele constantemente traz à tona pensamentos e ações que refletem essa reatualização das suas atitudes no mais profundo do seu ser. Ainda para Eliade (1992), a dessacralização que busca o homem moderno assumiu um caráter híbrido, muitas vezes degradado e caricatural. Esse homem dito moderno, substitui, como bem vimos na personagem protagonista dom Rigoberto, as antigas práticas religiosas por outras válvulas de escape. Uma forma de “saída do tempo” que tenta preencher esta lacuna, integrando outros ritmos, usando recursos como a leitura de obras literárias, filmes, artes plásticas fazendo-o fugir de seu tempo, viver uma outra história que não a sua (ELIADE, 1992, p. 99).

4 EROTISMO E SAGRADO NA OBRA ELOGIO DA MADRASTA, DE VARGAS LLOSA: UMA PROFANAÇÃO

O percurso desta investigação está segmentado em partes menores, dividindo-se em sessões secundárias. Este capítulo tem como objetivo fazer uma reflexão a respeito do erotismo e sagrado, da sexualidade e os ritos profanos, abordando aspectos da inserção de pinturas na obra, através de uma análise simbólica da narrativa, tanto verbal e não-verbal que se dialogam.

4.1 A sexualidade e os ritos profanos

Na obra *Elogio da madrastra*, vemos que na ausência de uma prática religiosa, como aquela exercida na coletividade, há uma substituição dessas práticas por outras secularizadas conforme podemos observar mais fortemente no personagem dom Rigoberto. Existe, nesse sentido, um paralelo que pode ser estabelecido entre a sexualidade e os ritos profanos presentes no cotidiano, não só das personagens, mas principalmente das sociedades ditas modernas.

São como as conchas que capturam, no seu labirinto de madrepérola, a música do mar, fantasiou dom Rigoberto. Suas orelhas eram grandes e bem desenhadas. Ambas, embora principalmente da esquerda, tinham tendência de se afastarem de sua cabeça pelo alto e se curvarem sobre si mesmas, decididas à monopolizar todos os ruídos do mundo só para elas. Quando era menino, ele se envergonhava do seu tamanho e da sua forma caída, mas tinha aprendido à aceitá-las. Agora que se dedicava exclusivamente para cuidar delas (uma noite por semana), se sentia orgulhoso. Porque, ainda por cima, de tanto experimentar e insistir, conseguiu que esses apêndices sem graça também participassem com alacridade da boca ou a eficácia do tato, de suas noites de amor (LLOSA, 1988, p. 34).

Como fora mencionado, antes de dormir, dom Rigoberto determinava cerca de meia hora as suas abluções. No que se refere a essa prática sabemos que ela está ligada aos ritos sagrados e/ou profanos. De acordo com Eliade (1992), a ablução como processo de lavagem das mãos ou até mesmo das orelhas, como faz dom Rigoberto no segundo capítulo da obra intitulado “As orelhas de quarta-feira”, denotam o caráter ritualístico do modo profano de agir que não se distancia da prática comum religiosa.

Eliade (1992), tal prática simboliza a necessidade de extinguir a culpa. É como uma espécie de rito de purificação em que a pessoa tenta se libertar de suas próprias sombras. Essas atitudes sistemáticas, que sugerem a limpeza demasiada do corpo, demonstram a dificuldade que a pessoa tem de integrar os aspectos obscuros de seu ser, gerando um embate entre o sujeito inconsciente e a sombra da personalidade. A ritualística tomada por dom Rigoberto está

intimamente ligada à sexualidade, pois o mesmo só faz amor com sua esposa depois de todo o processo que envolve limpeza corporal e as fantasias alimentadas pelo Ego, dentro do banheiro. “Flores abertas, asas sensíveis, auditórios para a música e os diálogos, poetizou dom Rigoberto” (LLOSA, 1988, p. 33).

Desse ponto de vista, Bataille (2004) considera que o corpo em si é uma coisa vil e subjulgado, entretanto a subjetividade do espírito é íntima e sagrada, apesar de permanecer em um corpo profano. Essas condutas, segundo o autor, não deixam de revelar-nos o quanto somos animais, apesar disso não restam dúvidas de que também somos homens de espírito: “Não podemos fazer com que a animalidade não sobreviva em nós e que às vezes ela não nos invada” (BATAILLE, 2004, p.).

Sobre animalidade, há um oposto situado no polo espiritual que gera certa beleza a despeito da sexualidade. Bataille (2004) considera que o delírio dos sentidos nos rebaixa ao mesmo nível do animal, nisso percebemos que a sexualidade é uma função biológica normal e aceitável. Não obstante, são muitas vezes as restrições religiosas que de certo modo se opõem a essa atividade natural.

As restrições ligadas à religiosidade também diminuem a frequência sexual normal do homem que, por assim dizer, torna-se diferente do animal. Em seu livro *O erotismo* (2004), Bataille apresenta uma espécie de questionário, pesquisa que, segundo o depoimento de religiosos praticantes e não praticantes, tem como resultado final o fato de que a prática religiosa freia a atividade sexual. Para o homem moderno o mundo sagrado é uma realidade ambígua. A existência não pode ser negada e pode fazer história, mas isso não é uma realidade apreensível. Esse mundo tem por base condutas humanas, cujas condições parecem não mais nos ser dadas e cujos mecanismos escapam à consciência (BATAILLE, 2004, p. 285).

Como bem observa Claude Riviere (1996), é no cerne da Antropologia do cotidiano que nossos costumes e hábitos são cristalizados, em decorrência de papéis e valores que representem fortíssima carga simbólica, desde a infância até a velhice. Isso se percebe, mediante os comportamentos repetitivos padronizados que, de certa forma, teatralizam as relações com os outros na procura por entendimento que proporcione prazer na convivência social.

Riviere (1996) garante que soa falso tentar enunciar a origem do rito e sugere em sua estrutura que esta possui funções e dinamismos, ao partir de exemplos concretos fundamentados em diversas teorias. Desse modo, percebemos que os rituais permeiam muito mais do que apenas a esfera religiosa, sabendo que o rito abrange muitos outros aspectos do cotidiano da vida em sociedade e da vida privada.

Para observar mais atentamente os ritos profanos nos ritmos cotidianos da vida em sociedade, o autor diz que o que existe nos dias atuais é na verdade uma tentativa “desritualização”, limitada muitas vezes à perda das práticas religiosas, fazendo com que ocorra o declínio das crenças. Entretanto, Rivière (1996), argumenta ser impossível determinar que a ritualidade esteja condenada a desaparecer, principalmente no âmbito das sociedades modernas e que, mesmo com o desencantamento do mundo ritualizado, os modernos acabam por ritualizar deliberadamente muitas outras coisas.

Dom Rigoberto entrou no banheiro, passou o trinco e suspirou. Instantaneamente foi tomado por uma sensação prazerosa e gratificante de alívio e expectativa. Naquela solitária meia hora ele seria feliz. Era feliz toda noite algumas vezes mais, outras menos, mas o minucioso ritual que tinha aperfeiçoado ao longo dos anos, como artista que pula e arremata sua obra-prima, nunca deixava de provocar o milagroso efeito. Ficava descansado, reconciliado com os semelhantes, rejuvenecido, animado.

Sempre saía do banheiro com a sensação de que, apesar de tudo, a vida valia a pena ser vivida. Por isso, nunca tinha deixado de realizá-lo, desde que – fazia quanto tempo? – teve a ideia de ir transformando o que para o comum dos mortais era uma rotina que executavam com a inocência de uma máquina – escovar os dentes, lavar-se, etc. – Numa tarefa refinada que, se bem por um tempo fugaz, fazia dele um ser perfeito (LLOSA, 1988, p. 63).

No trecho citado, o que pode ser apreendido é: o desejo do protagonista em defender os atributos privados de sua personalidade, uma substituição das práticas coletivas ritualísticas criticadas por ele em todo enredo ao considerá-las um ideal fracassado da coletividade. Ou seja, o próprio banheiro, onde o asseio e higienização corporal, as práticas eróticas, as abluções, completavam seu rito permeado por borrifamentos noturnos antes de dormir.

O rito torna-se um fenômeno banal, como por exemplo: as múltiplas formas de culto ao corpo ou até mesmo a ritualização política a funcionar como compensação pela perda do religioso. É assim que o homem moderno, na tentativa de esvaziar-se de toda sacralidade religiosa, acaba sacralizando coisas na maioria das vezes irrelevantes. Dessa maneira, passamos a ver que o rito transfigura até mesmo a experiência social, sendo a respiração da sociedade. Como afirma Riviere (1996), devemos encará-lo como forma de expressão tanto da sociedade como da cultura em si.

De acordo com Riviere (1996), são os ritos que recriam, por assim dizer, a ideia que se tem de moral ou aquilo que está fora dela em uma dada sociedade. Entende-se por secularização, nesse sentido, o declínio do poder, antes imposto pelas grandes igrejas históricas, como

exemplo da igreja Católica no ocidente. A modernidade, nesse contexto, perde a referência da religião para substituí-la pela superação do rito religioso em detrimento do modo de vida profano assumido pelo homem na contemporaneidade. O avanço da secularização se dá principalmente pela descrença das grandes elites e o recuo da igreja ante tais fenômenos vividos em nosso tempo.

É preciso ter em mente que há uma distinção entre os fenômenos do rito, do sagrado e do religioso. O rito seria o conjunto de condutas coletivas e individuais embasadas no comportamento, seja ele verbal, gestual e postural, ligado a um forte carregamento simbólico relativo à manifestação das escolhas muitas vezes inconscientes do homem. Conforme Riviere (1996), o sagrado, como bem vimos anteriormente, também se difere do religioso, já que este transcende o campo estrito da religiosidade, alcançando outros espaços sociais.

A religião seria o fenômeno que aborda tanto a manifestação do sagrado transcendente, quanto os aspectos que interferem no contexto social. A verdade é que, “não pode haver sociedade sem rito”, o ser humano necessita dramaticamente ritualizar de qualquer modo a sua existência e nesse processo, da tentativa de dessacralização, o homem moderno acaba embebido nos mais diversos ritos profanos.

Hoje era terça-feira, dia dos pés. Tinha distribuído a semana pelos órgãos e membros: segunda, mãos; quarta, orelhas; quinta, nariz; sexta, cabelo, olhos; e domingo, pele. O elemento variável do ritual noturno lhe dava um ar cambiante e reformista. Concentrava-se toda noite em uma região do seu corpo, o que permitia-lhe realizar mais obsequiosamente seu asseio e preservação; conhecê-la e apreciá-la cada vez mais. Cada órgão e setor, sendo dono por um dia dos seus desvelos, estava assegurada à perfeita equidade no cuidado do conjunto; não havia favoritismos, perseguições, nada de odiosas hierarquias no tratamento e na consideração da parte e do todo. Pensou: “Meu corpo é aquele impossível: a sociedade igualitária” (LLOSA, 1988, p. 68).

Para Eliane Robert Moraes (2010), o homem moderno procura outras formas de rito fora da sacralidade para sanar a dor de suas culpas e doenças inconfessáveis. Tais doenças, dentre elas, o fascismo e suas muitas versões sentidas até mesmo na atualidade, seriam estas consequências da nossa infelicidade resignada a uma vida por demais racionalizada, que a doença ainda estaria no corpo bem modelado da estética nazista e narcisista, nas fantasias e medos do terror e da castração em detrimento das falsas aparências. “O que nos tranquiliza são as expressões ponderadas, o equivalente de sabonetes e escovas de dentes, de uma higiene que nos proteja da escória e da morte. Mas que não protege” (MORAES, 2010, p.). É nesse sentido que dom Rigoberto tenta todas as noites eliminar suas próprias impurezas, por meio das práticas

eróticas ligadas à pintura e suas abluções. É dessa maneira que o protagonista tenta exorcizar os fantasmas que estão presentes tanto na civilização quanto na própria sua condição humana.

Segundo George Steiner (2003), o homem moderno vive envolvido em uma rede de forças psíquicas onde há inversões nos sincronismos temporais que envolvem passado, presente e futuro, e que tanto a linguagem cotidiana quanto os pensamentos rotineiros funcionam dentro de um dualismo mente-corpo, o que em sua opinião gera certo exagero em detrimento da crise vivida pela cultura ocidental.

Uma crise de confiança dramática em razão de assuntos ligados em grande parte a decadência da religião e que na tentativa de preencher esse vazio encontramos, não raras vezes, excesso de irracionalidade. Nessa perspectiva podemos constatar que na ausência de uma teologia dominante, o homem moderno procura outras realidades alternativas, geralmente, encontrada nos ritos profanos. Há um forte ceticismo por parte de Steiner que julga como falhas as concepções filosóficas e espiritualistas, tais como: astrologia, oculto, orientalismo.

De acordo com o crítico, esses fenômenos acarretam traços confusos, generalizados e inadequados. “Duas guerras mundiais um regresso à barbárie política, de que o holocausto foi apenas o exemplo mais animalesco, inflação continua – um fator que corrói a estrutura da sociedade e da personalidade” (STEINER, 2003, p. 64). Contudo, o autor afirma haver uma erosão gradual da religião que provoca em nós o sentimento forte de nostalgia. É aí que o homem moderno busca meios e possibilidades de sobrevivência, muitas vezes em face de uma realidade caótica, como bem se expressou Eliot, ao dizer que “a raça humana não pode suportar muita realidade.”

Charles Taylor (2007) esclarece que nos dias atuais há muitos para quem a fé já não é uma possibilidade elegível. Existem milhões que adotam essa perspectiva de vida como verdade, tal como faz dom Rigoberto. Todavia, só podemos entender a secularidade a partir do entendimento em que se tem lugar a nossa busca espiritual, e isso depende em grande parte da observação dos níveis de crença e de suas práticas, mesmo que não haja uma correlação simples de ambas as partes. Segundo o autor, o grande interesse da secularidade está naquilo que as pessoas acreditam ou praticam.

Se no Cristianismo, por exemplo, a religião é definida em termos de fé, a secularização é vista como declínio da fé cristã, na qual a mesma é suplantada pela ascensão de outras crenças pautadas na ciência, na razão, sobretudo em explicações de cunho evolucionista ou até mesmo explicações neurofisiológicas para todo e qualquer funcionamento da mente, descartando qualquer possibilidade transcendente concernente à religião.

Pensar a questão do rito é observar tanto seu aspecto religioso, outrora pertencente ao monopólio eclesial dependente da religião, quanto seu deslocamento dentro da esfera social. É por assim dizer, considerar o desenvolvimento da ritualidade profana como aquela que constitui um quadro de atitudes e comportamentos entre os seres vivos, principalmente nas sociedades modernas, apesar dos ritos profanos terem existido desde sempre.

Os ritos profanos são consequências de uma perspectiva temporal vivida pelo avanço das sociedades atuais e do desaparecimento, da mutação, da migração e do ressurgimento de outros ritos, conforme Rivière (1996). O autor argumenta que com o declínio dos ritos tradicionais, surge a necessidade de nos debruçarmos e observarmos com mais profundidade acerca da conceitualização da ritualidade profana presente nas sociedades contemporâneas.

Se em um dado momento o rito era reconhecido sempre no âmbito das crenças e organizações, tais como: liturgia, culto, celebração, ofícios e sacramentos, atualmente ele adquiriu *status* considerável de independência social. Nesse sentido, o rito não é meramente apenas uma representação simbólica, mas atua de forma real na vida privada e na vida em sociedade. Os ritos, atualmente, são reconhecidos ainda pelos aspectos sacrais, não obstante, tornaram-se adaptáveis ao modo de vida profano.

Ainda faltava concluir as tarefas invariáveis do ritual: boca e axilas. Embora concentrasse nelas seus cinco sentidos empregando todo tempo necessário para assegurar o sucesso da operação, dominava de tal modo o ritual que sua atenção podia se cindir e também dedicar-se parcialmente a um princípio de estética, a cada dia da semana um diferente, extraído daquele manual, tábua ou mandato elaborado por ele mesmo, também secretamente, nesses enclaves noturnos que, com álibi do asseio, constituíram sua religião particular e sua maneira pessoal de materializar a utopia (LLOSA, 1988, p. 69).

Ao assumir a condição de homem a religioso, no trecho citado, vemos o narrador enfatizar que o processo de limpeza corporal, realizado por dom Rigoberto todas as noites, nada mais é que um ritual profano ao se constituir como forma particular de substituição de uma religião propriamente dita. Segundo Durkheim (1996), o rito é também uma forma de resistência em proveito do ser social, já que somente em oposição aos desejos dos indivíduos é que pode haver, sociedade. Desse modo, o filósofo considera que os ritos operam como regra de conduta, já que estes constituem a expressão dos valores unificadores dos membros de uma dada sociedade. Ao ultrapassar o campo do religioso, o rito passa a ser reconhecido como expressão geral da sociedade e da cultura em sentido lato, apontando para uma visão dessacralizada ao afirmar que não há sociedade sem rito.

Para Will Durant (1967), se essência de toda cultura tem a religião como centro, a civilização tem sua essência na irreligião, e como o autor bem observa: são palavras sinônimas. O crítico elucida que os processos mecânicos das grandes indústrias substituíram em grande parte o valor simbólico da criação. O ateísmo, em sua opinião, seria a expressão necessária de uma espiritualidade exaurida de qualquer possibilidade religiosa, e que nesse sentido, declinaria para um modo de vida inteiramente incompatível com quaisquer práticas advindas da religiosidade.

Ao substituir a religião pela onipotência da máquina, o resultado dessa postura seria o cansaço do homem moderno ante a falta de significação próprias do materialismo exacerbado. Desse ponto de vista, surgem inúmeras formas de religiosidades quando o murchar em desamparo do racionalismo evoca sucessões variadas e combinadas de ritos profanos.

Conforme Roger Scruton (2014), as coisas sagradas eram vistas como proibidas, tratadas como parte da natureza elevada pela influência dos ritos transcendentais e que hoje, tratá-las de modo corriqueiro é o que podemos designar como profanação. O filósofo cita Freud para esclarecer que o tabu existe para proibir algo intensamente desejado, mas que, ao ser violado, pode causar dano à coletividade. Seria o tabu uma resposta coercitiva à tentação individual.

Scruton também menciona Girard para afirmar a obsessão a respeito da sexualidade. A religião não é bem a sua causa, o que existe na realidade é uma tentativa de resolver questões ligadas a ela. Não obstante, a sexualidade é uma condição primordial dos conflitos sociais para os quais buscamos soluções. É no esforço de resolver esse conflito que nasce a experiência do sagrado (SCRUTON, 2014, p. 28).

Para Scruton (2014), a experiência do sagrado não é resquício dos medos irracionais e primitivos como querem muitos na atualidade. Além disso, ele não é uma forma de superstição que a ciência será capaz de dissipar. Trata-se de soluções, meios éticos e seguros de manter a ordem em sociedade. “A verdadeira questão da religião no nosso tempo não é como extirpar o sagrado, mas como redescobri-lo” (SCRUTON, 2014, p. 33).

4.2 O espaço sagrado e o espaço profano na obra

A respeito da obra *Elogio da madrasta*, é necessário que façamos uma atenta observação ao espaço em que toda a trama se desenvolve. Naturalmente, a casa tem significação não apenas material como sugere o sentido literal do termo. Mas por trás de todo enredo há uma simbologia

que define o espaço como parte crucial para construção das imagens e o desenrolar dos acontecimentos que se seguem no texto.

Serão analisados, neste subcapítulo, o espaço no sentido mais amplo em seu aspecto ficcional e como este também se configura como parte da ritualidade que envolve o sagrado e o profano em toda narrativa. Para tanto, de acordo com Gaston Bachelard (1993), nós, enquanto seres humanos, atribuímos intimidade ao espaço interior, vemos a casa como se esta fosse um ser privilegiado em que tentamos não só integrar nossos valores particulares, mas as complexidades de caráter fundamental na construção das nossas personalidades. É ela quem oferta uma sucessão de imagens, ora dispersas, ora como um corpo ao abrigar toda imaginação que concentra os mais diversos acontecimentos.

“Enquanto descia a escadaria atapetada da mansão às escuras rumo ao quarto de Alfonso, pensava: Eu consegui, ele já gosta de mim”. E seus velhos temores em relação ao menino começaram a se evaporar como uma névoa ligeira corroída pelo sol do verão limenho. Tinha esquecido de vestir o roupão estava nua por baixo da leve camisola de seda preta e suas formas brancas, abundantes, e ainda duras, pareciam flutuar na penumbra entrecortada pelos reflexos da rua. Estava com longa cabeleira solta e ainda não tinha tirado os brincos, anéis e colares (LLOSA, 1988, p. 11).

No instante em que o narrador descreve Lucrécia, ao descer a escadaria rumo ao quarto de Alfonso, o próprio ato de descer já anuncia o nível baixo da personalidade da protagonista. Ao pronunciar “às escuras”, de antemão, adverte o leitor do caráter obscuro da relação que se dará entre a madrasta e o menino. Ela é descrita como uma personagem enfeitada, luxuriosa, coberta de joias. “A escadaria atapetada da mansão” mostra que se trata de uma família muito rica. Dessa maneira, vemos que o espaço descrito pelo narrador constrói a imagem belíssima da aparição de Lucrécia em um jogo de luz e sombra, entre a penumbra e os reflexos vindos da rua que entrecortam a névoa em todo ambiente.

Bachelard (1993), afirma que a casa é o nosso canto do mundo, nosso primeiro universo e que nela a imaginação também encontra abrigo, constrói paredes, sombras, reconforta-nos ou nos faz duvidar de suas estruturas sólidas. “Vive a casa em sua realidade e em sua virtualidade, através do pensamento e dos sonhos” (BACHELARD, 1993, p. 25). De acordo com a narrativa da obra:

A moça entrou cinco minutos depois com bandeja a correspondência e os jornais. Abriu as cortinas e a luz úmida, tristonha e cinzenta do setembro limenho invadiu o quarto. “Que feio é o inverno”, pensou dona Lucrécia. E

sonhou com o sol de verão, as praias de areias ardentes de Paracas e a carícia salgada do mar em sua pele (LLOSA, 1988, p. 44).

Desse ponto de vista, compreendemos a importância da descrição do espaço em contraste com os valores oníricos retratados na fala da protagonista que rememora em seus aposentos a sensação de bem-estar do verão vivido no passado. Para Bachelard (1993), é possível revivermos um passado mediante o sonho. Lucrécia é recém-casada, portanto, habita uma casa nova: o que sugere certo devaneio na construção das lembranças e imagens de seu novo lar. Bachelard (1993, p. 28) afirma que memória e imaginação são indissociáveis da complexidade da própria vida em relação à materialidade. “Levamos para casa nova nossos deuses domésticos.”

A casa é a própria ideia de continuidade, uma extensão do ser. Por meio dela, presenciamos os pensamentos e experiências mais profundas do homem. Ela abriga nossos devaneios e sonhos, através dela somos capazes de transmitir toda plasticidade psicológica inerente as nossas lembranças e ao espaço metafísico por ela constituído. Há um ponto de vista totalmente arraigado ao nosso psicológico capaz de problematizar o nosso inconsciente enterrado em suas moradas primitivas. E é nesse sentido que, por via das lembranças, atingimos o plano dos devaneios ao vivenciarmos os espaços abertos pelas fendas das nossas solidões. É justamente nesse espaço proposto pela solidão que encontramos de fato o caminho para o conhecimento de nossa intimidade.

Bataille (2004) afirma que nós nos diferenciamos do comportamento bestial dos animais, já que existe na humanidade um sentido contrário à animalidade que é o fato de problematizarmos a existência. Ou como diz Bachelard (1993), o poder de irmos fundo nos labirintos das nossas regiões mais profundas e observar o que ali está alojado, seja algo que esteja venturosamente instalado ou em outro sentido reconhecer o aspecto insidioso e brutal do nosso inconsciente. “Há um devaneio no homem” (BACHELARD, 1993, p. 30).

A casa abriga os valores da intimidade que se dispersa, sofre dialéticas e também agrupa hábitos e costumes inseridos em nós. Os cômodos da nossa casa, exatamente onde nos encontramos sozinhos, é o lugar em que somos apresentados a um quadro interminável de devaneios que, segundo Bachelard (1993), só a poesia pode em nós realizar.

Um segundo antes de deixar o banheiro às escuras, notou num dos espelhos da penteadeira que suas emoções e devaneios já haviam permutado sua humanidade por uma silhueta beligerante um perfil que tinha qualquer coisa do animal maravilhoso das mitologias medievais: o unicórnio (LLOSA, 1988, p. 72).

Vemos que é no plano do devaneio que a fantasia permanece em nós, não obstante, muitas vezes, tais circunstâncias envolvem a vida verdadeira em um plano de lembranças confusas e desordenadas capazes de não distinguir o que é real ou imaginário. “Sótão dos meus tédios, quantas vezes senti tua falta quando a vida múltipla me fazia perder o germe de toda liberdade” (BACHELARD, 1993, p. 35).

Dom Rigoberto, encontra sua liberdade, perdido em seus devaneios noturnos, buscando na história, na mitologia, na literatura algo que preencha o vazio de sua existência (a melancolia do seu íntimo ser). São nesses espaços, que ora se apresentam profanos, ora como substitutos de uma sacralidade já exaurida, que o protagonista parece irresoluto, incompleto, desejando um modo de vida dessacralizado, contudo, rememorando constantemente eventos ligados a religiosidade ou problematizando sobre ela, ao enfrentar os porões do seu inconsciente em seus momentos de solidude.

São nesses momentos que o espaço se configura como ponto fixo mantendo a homogeneidade relativa ao ambiente em questão. Há nesse sentido, fragmentos de um universo que aparece e desaparece de acordo com as necessidades diárias e que, segundo Eliade (1992), esse universo fragmentado obriga o homem a se mover, uma vez que este é o resultado da existência integrada nas sociedades industrializadas. Fica nítido que, mesmo diante da experiência vivida no espaço profano, os valores tidos como religiosos aparecem de várias maneiras ao homem mais francamente não religioso quando ele sacraliza determinados espaços do seu universo privado.

Nesse espaço muitas vezes não religioso encontra-se a revelação de uma realidade diferente daquela que ele participa cotidianamente. É preciso sublinhar as diferenças entre: o comportamento do homem que considera determinado espaço sagrado do comportamento do homem profano que acredita negar esse espaço. Enquanto o primeiro vê em sua habitação, por exemplo, como o princípio do verdadeiro cosmos, o segundo a tem como uma “máquina para habitar” (ELIADE, 1992, p. 30) cuja ideia proposta pelo mundo moderno é que esta deva ser o mais funcional possível, sujeita à venda e a trocas constantes, o que demonstra o processo de dessacralização da morada humana. “Esse processo faz parte integrante da gigantesca transformação do mundo assumida pelas sociedades industriais” (ELIADE, 1992, p. 30). Ainda assim, persistem traços do comportamento do homem arcaico mesmo nas sociedades mais mecanizadas.

Ao escolher um espaço como morada o homem moderno não deixa de assumir a “criação” do mundo, segundo o crítico, é preciso ao homem a religioso também imitar a

cosmogonia dos deuses. “Espaço mágico, território feminino, bosque dos sentidos”: dom Rigoberto procurou metáforas para o pequeno país que Lucrécia habitava naquele momento. Meu reino é uma cama, decretou (LLOSA, 1988, p. 106).

Há, por assim dizer, no homem moderno uma necessidade em criar mundos. Dom Rigoberto, apesar de fazer parte desse número dos que se dizem sem religião, tem comportamentos semelhantes ao do homem arcaico quando ao criar mundos por meio da sua prolífera imaginação evocando o modelo exemplar da criação, a cosmogonia. Esse homem moderno, tal como o homem religioso, tenta reatualizar a cosmogonia criando qualquer coisa, quer seja no seu mundo pessoal, em sua casa, em seu território habitado, procurando meios de assegurar um “reino feliz”. Bem observamos que, dom Rigoberto sacraliza determinados espaços onde ritualiza sobre coisas já antes mencionadas.

É, sobretudo, no âmbito da psicanálise que tal abordagem encontra terreno suficiente para diagnosticar a relação estabelecida entre o psicológico e a patologia muitas vezes encontrada no rito. Ao discutir esse assunto, Claude Riviére (1996) cita Freud para justificar atos obsessivos e a prática de exercícios semelhantes aos religiosos. O autor argumenta que estas práticas estão vinculadas ao sentimento de culpa como ato de defesa motivado pelo desejo de produção do indivíduo, já que a ação do rito, ligada ao espaço escolhido, irrompe em um conjunto de gestos estereotipados em decorrência de certo recalque por meio dos quais o indivíduo repete tais atos de forma inconsciente.

Enquanto arrumava sobre a pedra de mármore ocre com estrias brancas os ingredientes do ofertório bucal—copo cheio de água, fio dental, pasta de dente, escova—, adotou um dos postulados de que estava mais seguro, um princípio do qual, uma vez formulado, não duvidava jamais: “Tudo o que brilha é feio, principalmente os homens brilhantes.” Pôs um gole de água na boca e bochechou-a vigorosamente, vendo no espelho como seus pômulos inchavam, enquanto continuava bochechando para extrair os resíduos mais soltos, hospedados nas gengivas ou presos superficialmente entre os dentes. “Há cidades brilhantes, quadros e poemas brilhantes, festas, paisagens, negócios e dissertações brilhantes”, pensou. Tudo isso devia ser evitado como dinheiro multicolorido, porém, falso ou essas bebidas tropicais para turistas, enfeitadas com frutas e bandeirolas e adoçadas com xarope (LLOSA, 1988, p. 70).

Para o autor, o ritualismo decorrente do recalque, tem sentido inconsciente, gerando certa neurose obsessiva no qual a pessoa luta contra a angústia, passando a ritualizar e a executar determinadas tarefas repetitivas ligadas ao cotidiano, tal como acontece com dom Rigoberto e seus rituais higiênicos no banheiro antes de dormir.

Segundo a perspectiva freudiana, toda essa ritualística funciona como substituição de uma ação obsessiva e inaceitável. Ela passa a ser uma espécie de luta entre ego e superego em que as ações compulsivas, bem como os rituais religiosos, agem em função de uma medida protetiva associada ao recalque seja ele sexual, ou antissocial. Freud, no entanto, observa um ponto em comum entre os dois: tanto os atos obsessivos quanto os atos religiosos teriam a mesma finalidade civilizatória. Nesse sentido, o crítico considera que os atos obsessivos exercidos semelhante, aos atos religiosos em detrimento de um espaço escolhido como “sagrado” seriam uma espécie de religião privada, e a religião propriamente dita segundo ele seria “uma neurose obsessiva da humanidade”.

Para Rivière (1996), Freud participa diretamente desse processo de dessacralização em que a conduta ritualizada é consequência de diversas pulsões e conflitos gerados pelo desejo e proibição, resultante de uma personalidade conflituosa como a do protagonista dom Rigoberto. É bem verdade que os atos repetitivos efetuados pelo personagem são frutos muitas vezes dos efeitos inconscientes que estruturam sua personalidade ao apresentar um modelo de consciência que renova seu elo social. Ao executá-los tanto podem acarretar certa omissão ou uma reparação de sua personalidade.

De acordo com Bachelard (1993), o espaço conferido da casa proporciona ao homem um conjunto de imagens que dão a ele razão, ilusão e estabilidade. Nesse processo, ele tenta reimaginá-la à sua própria realidade. É como se de fato a casa também possuísse “alma.” E é justamente nesse processo da busca do homem moderno pela vida dessacralizada que Eliade afirma:

A grande maioria dos sem religião não está, propriamente falando, livre dos comportamentos religiosos, das teologias e mitologias. Estão às vezes entulhados por todo um amontoado mágico religioso, mas degradado até a caricatura, e por esta razão, dificilmente reconhecível. O processo de dessacralização da existência humana atingiu muitas vezes formas híbridas de baixa magia e de religiosidade siamesca. Não nos referimos às inúmeras “pequenas religiões” que pululam em todas as cidades modernas, às igrejas, seitas e escolas pseudo ocultas, neo espiritualistas ou intituladas herméticas pois esses fenômenos ainda pertencem à esfera da religiosidade, ainda que se trate quase sempre de aspectos aberrantes de pseudo morfose (ELIADE, 1992, p 99).

Para tanto, ainda que este homem tente se desvencilhar da religiosidade, seus comportamentos refletem gestos e práticas marcantes advindos do *homo religiosus* que não deixa de ser seu antepassado. Há, portanto, conexão entre eles, visto que este não pode abolir totalmente os aspectos religiosos de sua personalidade. Nesse contexto, ainda podemos inserir

diversos profetismos políticos, sociais e até mesmo fanatismos religiosos. Tudo isso gerado pelo vácuo, pela ausência de uma religião propriamente dita, em que a degeneração camufla comportamentos religiosos, não raro distorcidos e equivocados. O comportamento religioso é proclamado, de acordo com o crítico, até mesmo nos movimentos ditos laicos e antirreligiosos.

A própria questão do nudismo e a busca de determinados movimentos ligados à liberdade sexual diz ele ser uma tentativa de resgate do Éden perdido anterior à queda do homem, tais atitudes nada mais são que o desejo nostálgico em resgatar o paraíso perdido de quando o pecado ainda não existia. “Em suma, a maioria dos homens sem religião partilha ainda das pseudo religiões e das mitologias degradadas” (ELIADE, 1992, p. 100). É, todavia, ao analisar esses questionamentos que podemos observar que homem abriga em si tanto o racional como irracional ou consciente e inconsciente em que as situações mais críticas fazem eclodir uma “aura religiosa”.

Eliade (1992) garante que toda crise existencial é também religiosa e nisso o sagrado está presente, pois é no inconsciente que a crise religiosa se manifesta. Desse ponto de vista, a religião funciona como solução exemplar de toda crise vivenciada, assim como também ajuda o homem a enfrentar situações pessoais e alcançar certas resoluções.

Vemos, portanto, que o homem religioso partilha no mais profundo de seu ser de um comportamento rigorosamente orientado e se muitas vezes, em suas angústias, não consegue alcançar o caráter ontológico dos verdadeiros mitos, é em razão da não totalidade que integra ser e espírito. É nesse aspecto que o homem moderno acaba criando “mitologias” e devaneios privados em espaços também privados como o banheiro/templo de dom Rigoberto:

Quando lavou a boca pela última vez, sentiu uma agradável sensação de hortelã e limão, refrescante e juvenil, como se de repente, naquela cavidade emoldurada pelas gengivas e o paladar, alguém tivesse acionado um ventilador, ligado o ar-condicionado, e seus caninos molares tivessem deixado de ser aqueles ossos duros e insensíveis e adquirido uma sensibilidade nos lábios. “Meus dentes brilham”, penso, com certa angústia. “Bem, pode ser a exceção que confirma a regra.” “Há”, plantas brilhantes como a rosa, e animais brilhantes como o gato angorá” (LLOSA, 1988, p. 71).

Vemos em dom Rigoberto que as angústias do homem moderno, suas fantasias e devaneios são consequência dos inúmeros símbolos que lhe são apresentados pelo seu inconsciente, e mesmo que este se decida por uma vida não religiosa, estes símbolos, segundo o crítico, tem a função de lhe assegurar certo equilíbrio da psique e de até mesmo restaurá-la.

Mediante aos símbolos que o homem religioso alcança o Universal, ao despertar de uma experiência meramente individual e transmudá-la em um ato, tanto de maior compreensão do

mundo, quanto dos aspectos metafísicos que o envolvem. É por assim dizer que o inconsciente permite ao homem alcançar experiências e uma visão de mundo pautada na religiosidade.

Nesse processo, as ações do seu inconsciente oferecem-lhe soluções para que tais dificuldades sejam resolvidas no que diz respeito à sua própria existência. Dessa maneira a religiosidade se firma como criadora de valores ao assegurar ao indivíduo sua integridade por meio dos símbolos presentes no inconsciente, tanto do homem moderno, quanto do homem religioso.

Conforme a perspectiva eliadiana, podemos dizer que mesmo ao homem mais francamente não religioso, a religião e os mitos permanecem submersos nas trevas de seu inconsciente. Para Eliade (1992), a ideia de não religião assume o papel de uma nova queda do homem, em que este já não consegue compreendê-la, muito menos assumir conscientemente uma religião propriamente dita, ainda que, em seu inconsciente, estejam os traços da recordação outrora encontrada no homem primordial que conservou inteligência o bastante mediante os símbolos para que pudéssemos reencontrar os traços de Deus visíveis no mundo.

4.3 A inserção da pintura na obra: o simbolismo nas artes visuais

O livro *Elogio da madrasta* é dividido em doze capítulos e um epílogo, no qual apresenta monólogos das personagens em um processo de antecipação ao relacionar obras das artes plásticas com o texto literário. Cada pintura dialoga com o futuro das personagens na obra e são retomadas por elas próprias ao observarem os quadros que sugerem um plano imaginário repleto de histórias e fantasias. Por meio dos monólogos é possível notar o jogo psicológico que envolve as personagens na dualidade entre sagrado e profano.

Para desenvolvimento da pesquisa, escolhemos o quadro *Anunciação* (1440) de Fra Angélico (1387-1455), inserido no capítulo do livro *Elogio da madrasta* intitulado *O jovem rosado*, da obra de Llosa. É quando o protagonista dom Rigoberto, ao descobrir o relacionamento entre madrasta e enteado, perplexo, torna-se desprovido dos desejos e fantasias outrora alimentados por seu amor luxurioso e repleto de devaneios.

O quadro seria uma alegoria do arrependimento de Rigoberto. O choque ao perceber a queda de seu império fantasioso criado em volta de sua esposa Lucrécia, uma mulher comum e não deusa conforme descrita por ele cada vez que a imaginava em seus rituais e abluções noturnas. “É subitamente, sua fantasia maltratada desejou com desespero, transmutar-se: era um ser solitário, casto, livre de apetites, a salvo de todos os demonios da carne e do sexo. Sim, sim, este era ele. O anacoreta, o santarrão, o monge [...]” (LLOSA, 2009, p. 141).

Para Marilena Chauí (1990), o desejo institui o campo das relações intersubjetivas e os laços de amor e ódio são efetuados pela mediação de uma outra subjetividade. A autora argumenta que isso ocorre porque o desejo é a relação peculiar, não do que desejamos propriamente, pois não desejamos propriamente o outro, mas sim desejamos ser para ele objeto de desejo. Na verdade, desejamos também ser desejados. Para tanto, aquilo que desejamos é também o desejar do outro. Presente no imaginário, o desejo funciona como substituição ou sublimação de seu objeto, e por essa razão, assim como o desejo em dom Rigoberto, ele protela a satisfação e a deposita no que não pode ser realizado propriamente, fundando uma espécie de “mundo encantado que só existe na imaginação”.

Podemos perceber que há diferentes espécies de desejos, e por essa razão, frequentemente o desejo também recebe o nome de amor e produz os mais estranhos efeitos. Isso serve de matéria prima e de assunto para poetas e romancistas. “O desejo move o mundo, ânsia da matéria indeterminada em busca de sua forma acabada e para sempre inalcançável” (CHAUÍ, 1990, p. 29). A autora cita Aristóteles para dizer que aquilo que é desejável é imóvel, busca pela perfeição da identidade consigo mesmo. Não raras vezes, essa busca é o instrumento da realização mediata entre o homem e o mundo, sendo, portanto, o desejo a força cósmica cuja origem não deixa de ser teológica. O desejo, uma vez sublimado, aparece como substituição do esforço oferecido como espetáculo da perfeição encontrado muitas vezes na arte, na qual o homem surge como agente privilegiado.

Por essa razão, Llosa usa pintura *Anunciação* para demonstrar não apenas o valor da arte, mas para trazer à tona o elemento religiosidade e como o desejo, outrora legado a carne, agora transmutado na personagem dom Rigoberto, eleva-se ao sublime diante daquilo que deve ser contemplado. Tanto é que o narrador aponta-o como monge, anacoreta desprovido dos desejos carnis pelos quais antes era consumido. Desse ponto de vista, o homem encontra nessas mediações o que há nele de divino, e nesse aspecto ele se espiritualiza porque nasceu com essa tendência de ser privilegiado no esforço de substituir o que há de mais ativo e sublime nele próprio. Eis a imagem à qual nos referimos:

Imagem 8 – *A Anunciação* (1447), de Fra Angélico (1387-1455).



Fonte: Google

A pintura *Anunciação*, de Fra Angélico, é uma das mais belas obras produzidas pelo pintor por volta 1440, uma das mais tradicionais da arte religiosa em razão da simplicidade e humildade dos traços daquele que a compôs. A obra é inserida ao texto para representar a figura casta de Rigoberto após a decepção sofrida com a esposa, confessada pelo menino.

Calou-se porque não sabia mais o que dizer e sentia-se contrariado e surpreso pelo que dissera. A carinha do menino foi se apagando, entristecendo. Olhava-o sem compreender, com um pouco de dor nas pupilas e também desconcerto, mas sem a menor sombra de medo. Por fim, após alguns segundos, dom Rigoberto ouviu que ele dizia aquilo que, no meio do horror que gelava seu coração, estava esperando que dissesse: – Não são inventos, papai. Tudo o que eu conto é verdade (LLOSA, 1988, p. 140).

Por ser uma obra religiosa, o quadro alude a queda do império de fantasias de dom Rigoberto: é quando seu mundo imaginário e erótico torna-se triste, percebendo que tudo que tinha sonhado acerca de Lucrecia não passava de fruto de sua imaginação. Chegou a pensar que, o rico e original mundo noturno de sonhos e desejos em liberdade (que erguera com tanta dedicação), tinha estourado como uma bolha de sabão (LLOSA, 1988, p. 141).

A pintura de Fra Angélico, segundo Hernest Gombrich (2015), faz com que compreendamos o papel da beleza e da humildade das figuras. O pintor aplicou novos métodos para expressar as tradicionais ideias da arte religiosa. Llosa escolhe categoricamente a pintura para anunciar a nova condição que se encontra seu protagonista, que sempre antes de dormir apreciava pinturas erótica como um de seus hobbies favoritos.

A pintura é religiosa, justamente para retratar o modo abnegado como o personagem momentaneamente se encontra, já que sua história tem continuidade em um outro livro de Llosa intitulado *Os cadernos de Dom Rigoberto* (1997). A proposta de Llosa é ampliar sua obra de gênero erótico, pois, muito aclamada pela crítica, em *Os cadernos de don Rigoberto*, ele retoma a história anterior cheia de ironia e erotismo de *Elogio da madrasta*. Compreendemos que, tanto a experiência do erotismo, como a experiência religiosa, são inerentes ao ser humano. Tudo depende da postura que o homem assume diante das situações da vida.

De acordo com Roger Scruton (2014), uma obra de arte não deve ser apenas considerada pela realidade que ela apresenta, mas uma arte em sua essência que evoca criatividade. Capacidade criadora é algo que se divide: ao convidar os outros para contemplarem o mundo pelos olhos do artista, tal como a beleza encontrada por exemplo na arte das crianças que nunca tem um aspecto feio ou deturpado. É por isso que a “beleza importa”, por que elas tentam apenas afirmar o mundo como veem, dividindo o que sentem.

Scruton (2014) afirma que algo da pureza das crianças sobrevive nas verdadeiras obras de arte e que, nesse sentido, o artista mostra o real sob a luz do ideal para enfim transfigurá-lo. Ele afirma que a arte é absolutamente inútil e que nossas necessidades não estão ligadas unicamente aos intintos, como: comer e beber, mas, ao mesmo tempo, às necessidades morais e espirituais que em nós precisam ser satisfeitas. É desse ponto de vista que muitas vezes nossos desejos mais ordinários, quando transfigurados por meio da contemplação, alcançam a beleza que nada mais é que a verdadeira aproximação com o divino.

Scruton (2014) cita Platão para dizer que a beleza é de ordem superior capaz de nutrir verdadeira virtude, pois Deus existe em um mundo transcendente. Uma forma de percebê-lo é justamente na beleza impressa nas grandes obras de arte. Falar de arte é também falar de amor, já que este, segundo a filosofia platônica, afirma que o amor se origina em Eros, manifestando-se através da paixão que todos nós sentimos. Eros é uma força cósmica que flui sob a forma de desejo sexual. Porém, de acordo com Scruton (2014), se a beleza humana evoca o desejo sexual, o que tem ela a ver com o divino? Para o autor, o desejo é para o indivíduo uma paixão urgente, mas é possível ao desejo sexual optar por escolhas: adoração ou lascívia; amor ou luxúria. A luxúria é sobre tomar, mas amor é sobre dar. Para o autor o que sentimos sobre beleza e amor é como o que sentimos sobre religião, não é meramente um sentimento físico. Apesar de nos dias atuais muitos desprezarem as ideias do filósofo, alguns autores ainda consideram que a beleza é algo a ser contemplado, não possuído, nem tampouco destruído.

Em conclusão, a manifestação do sagrado está presente exatamente em tudo o que cerca o homem. Ela está presente nos mitos, nos ritos, nas crenças, que se apresentam de formas

divinas e refletem as noções do ser, legando a humanidade, significação e verdade, por meio da transcendência, como antes fora mencionado em todo trabalho com relação aos sentimentos, tais como: erotismo, a busca pelo sagrado e a religiosidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluirmos a proposta de trabalho é importante ressaltarmos o processo de manifestação do erotismo e do sagrado, como tais conceitos podem ser aplicados no âmbito da literatura, enfatizando o processo de interdisciplinaridade como possibilidade de abordar e explorar outras áreas do conhecimento, partindo, é claro, do objeto literário ao delinear as inúmeras possibilidades que o mesmo oferece.

A pesquisa reflete sobre vários aspectos, já que a obra é abastada em muitas temáticas, mas especificamente sobre o sagrado e a relação simbólica por ele exercida, seja por meio da narrativa escrita, seja por meio das pinturas inseridas na obra. Há, por assim dizer, relevância em enfatizar esses conceitos e como eles são aplicados na área da literatura comparada. Desse modo, comprova-se a pertinência dos estudos literários ligados à vários campos do saber tais como: Filosofia, Sociologia, Artes Visuais.

A interdisciplinaridade tem papel fundamental, visto que é a base da pesquisa em questão, já que os estudos ligados, em grande parte à filosofia e às artes, serviram para fundamentar as análises aqui realizadas, bem como os estudos intertextuais que ligam a narrativa escrita e às pinturas inseridas em um dialogismo que prefigura a personalidade de cada um dos personagens.

A proposta da pesquisa, em consonância com as análises realizadas, comprova a veracidade dos pressupostos teóricos e discursivos dentro das literaturas comparadas. Esses pressupostos observam os conceitos de erotismo e sagrado não só pelo viés filosófico, mas como tais conceitos são aplicados em uma dada sociedade, ou seja, em seu contexto histórico/social. Para tanto, escolhemos a obra *Elogio da madrastra*, por ser uma narrativa que se enquadra na contemporaneidade, trazendo à reflexão temas importantes, no que tange as experiências não apenas físicas, mas existenciais.

Ao observarmos a questão do erotismo, não apenas de um modo isolado, compreendemos as múltiplas faces de Eros, que na perspectiva de Bataille (2004) o enxergamos como algo densamente misterioso, exuberante e por excelência um problema universal, já que o Eros é parte inerente ao espírito humano. Dessa maneira, tal estudo procura trazer à plena luz aquilo que, por vezes, a maioria dos homens lhe é indiferente.

O erotismo não deixa de ser linguagem que revela quem somos ou o que aspiramos, daí a necessidade em discutir esse assunto sob várias ópticas do pensamento, seja ele literário, filosófico, religioso. No erotismo também é encontrado um conjunto possível de normas, regras, tabus, que fundamentam uma sociedade. Claro que, ao tratarmos do assunto erotismo e

sagrado, sabemos que ambas experiências são diferentes à sua maneira. O que está em questão na pesquisa é o sentido extremo e intenso de ambas experiências vividas interiormente pelos personagens da narrativa.

Ainda sob a teoria de Bataille (2004), percebemos que, enquanto o erotismo aproxima de certo modo o homem dos outros, por outro lado o sentimento religioso afasta este contato. Por esse motivo, Llosa constrói seu protagonista como alguém que vive intensamente as duas experiências em polos diferentes, permitindo ao leitor questionar tais posicionamentos. Há um esforço, portanto, da parte de quem tenta sublimar o desejo que passa à contemplá-lo, conforme nos informou Scruton (2014). O que não pode ser descartado é o sentimento ligado ao desejo.

Outro questionamento abordado na pesquisa é sobre como a sexualidade humana difere da sexualidade animal, como tais comportamentos e experiências legam à nós o que consideramos humanidade. A ritualística é também outro fator a ser discutido, como bem vimos nas teorias de George Steiner (2003) e Claude Riviere (1996) sobre o modo como as pessoas tem ritualizado de modo bizarro muitas outras coisas.

Com efeito, a pesquisa está pautada na necessidade de compreensão ou até mesmo de resolução dos problemas ligados à áreas tão complexas e, ao mesmo tempo, tão humanas que abrigam sentimentos, como: beleza, religião, transcendência e sexualidade, a respeito dos argumentos que, de um modo bem particular, nem sempre podem ser explicados pela ciência.

A proposta aqui é colocar em pauta as reflexões que são essenciais à vida humana, uma vez que a perda desse significado pode acarretar inúmeros problemas dissonantes dentro das sociedades ditas modernas, como bem vimos nos argumentos teóricos de Will Durant (1967) e Mario Vargas Llosa (1988). É importante ressaltarmos a relação entre a literatura e as artes visuais, na defesa da beleza enquanto realidade que partilhamos, seja em nossas preocupações pessoais ou no encontro com os outros.

Scruton (2014) considera que a beleza está ligada à algo que ultrapassa os valores meramente físicos e que estão intrínsecos aos objetos e às coisas do mundo. É na experiência estética que, segundo ele, nos confrontamos com o mundo físico e espiritual (ligados a experiência das coisas e lugares sagrados). Com relação ao objeto de pesquisa, compreendemos a finalidade do autor ao inserir pinturas clássicas ao texto para confrontar o mundo de seus personagens.

É nesse sentido que o sentimento de beleza, segundo Scruton (2014), põe freio à onda de destruição, ao representar seu objeto como algo que não se substitui. A beleza, desse ponto de vista, é carregada daquilo que nos absorve e nos revela. Ela é fundamental, uma experiência

que nos mostra mais sobre o ser, mais sobre o que é o talento, a capacidade natural para criação das coisas.

Se encontramos sacralidade na beleza, encontramos no homem religiosidade, mesmo quando este assume uma postura que julga contrária. Nesse aspecto, é o que afirma Eliade (1992) acerca da difícil tarefa de imaginar como o espírito humano poderia funcionar sem a incrível necessidade de observar fenômenos que estão para além da consciência de um mundo irredutivelmente real. Para o autor a própria consciência no homem lhe confere significados intimamente ligados à descoberta do sagrado que estruturam este homem nos mais diversos níveis da cultura e que, o fato de ser humano, por si só, já é um ato religioso. Nada está fora do que podemos considerar comportamento religioso, visto que religião, alimentação, sexualidade e trabalho, não fogem ao valor sacramental. Portanto, antes de ser ou de tornar-se, o homem é em si religioso.

Todos esses valores ditos religiosos estão presentes nas artes. Ao analisarmos algumas obras captamos ali a experiência que expressa o humano, que nos conta uma história, que nos confronta com o mundo real e subjetivo das coisas. Estamos em constante movimento. A pesquisa não é sobre descartar o que diz a ciência, mas enxergar a beleza, o sagrado, as ideias de um mundo sensível que desperta em nós espiritualidade e bons sentimentos. A ausência desses sentimentos provoca em nós algo perigoso, como diz Steiner (2003). Uma verdadeira erosão ligada à perda de uma teologia sistemática que deixou em nós um sentimento de vazio, de melancolia e que o desejo de preencher este vazio acarreta na atualidade uma onda pseudo-religiosa.

Em conclusão, vemos que, mesmo diante dos obscurantismos e a ritualidade expressa, muitas vezes, de modo caricatural, os anseios por respostas às questões mais pertinentes da vida humana, tais como: erotismo, religiosidade, estão impressas – seja na literatura, na filosofia, na sociologia, nas artes visuais, como força de expressão de uma realidade que transcende e capta o imaginário, demonstrando a necessidade que o homem tem de ritualizar qualquer coisa.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRIAN. **História da literatura erótica**. Trad. Ana Maria Scherer e José Laurênio de Mello. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fonte, 1993.
- BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Trad. Claudia Fares. São Paulo: Arx, 2004.
- BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. Trad. de Sergio Goes de Paula e Viviane de Lamare. São Paulo: Ática, 1993.
- BÍBLIA**. Estudo Arqueológica. Trad. Claiton André, Kunz, Eliseu Manoel dos Santos e Marcelo Smargiasse. São Paulo: Vida, 2013.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. São Paulo: Vozes, 2015.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Trad. Betty Sue Flowers. São Paulo: Palas Athena, 1991.
- CASTELO BRANCO, Lúcia. **O que é erotismo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. Laços do Desejo. In: NOVAES, Adalto. **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Funart, 1990, p. 19-25.
- DURANT, Will. **Os grandes pensadores**. Trad. Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.
- DURIGAN, Jesus Antonio. **O erotismo e a literatura**. São Paulo: Ática, 1985.
- DURKHEIM, Émile. Funcionalidade principal dos ritos. In: REVIÉRE, Claude. **Os ritos profanos**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 45.
- ELIADE, Mircea, **História das crenças e das ideias religiosas**: da idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro, 2000.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARTING, Stephen. **Tudo sobre arte**. Trad. Paulo Polzonoff Jr. Rio de Janeiro: Sextante, 2011.

GIRALDO, Efrén. Elogio de lamadrastra de Mario Vargas Llosa, obra de arte total, límites y vecindades. Medellín, Colombia, **Revista Co-herencia**, vol. 8, n. 15, p. 239-268, jul-dez, 2011. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/774/77421563010/>>. Acesso em: 17 dez. 2018.

GOMBRICH, Ernest Hans. **A história da arte**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

HESÍODO. **Teogonia**: na origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

JUNG, Carl. **O homem e seus símbolos**. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

MORAES, Eliane. **O corpo impossível**: a decomposição da figura humana: de Lautréamont a Bataille. São Paulo: Iluminuras, 2010.

MOTTA, José Américo Pessanha. A água e o mel. In: NOVAES, Adalto. **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras: Rio de Janeiro: Funart, 1990, p. 91-95.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da Moral**; tradução Antônio Carlos Braga 3ed.- São Paulo: Editora Escala, 2009.

NOVAES, Adalto. **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Funart, 1990.

NOVAES, Adalto. O fogo escondido. In: NOVAES, Adalto. **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Funart, 1990, p. 11-17.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação como racional. Trad. Walter O. Schlipp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

OVÍDIO. **As metamorfoses**. Trad. David Jardim Júnior: São Paulo: Palas Athena, 1983.

PATAI, Raphael. **O mito e o homem moderno**. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1972.

PAZ, Octavio. **A dupla chama**: amor e erotismo. Trad. Wladir Drupont. São Paulo: Siciliano, 1993.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PLATÃO. **Apologia, Banquete e Fedro**. Trad. Edson Bini e Albertino Pinheiro. São Paulo: Coleção Folha Livros, 2010.

PLATÃO. **O Banquete**. Trad. Donaldo Schulër. São Paulo: L&PM, 2010.

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996.

SCHÜLER, Donalddo. Na caverna. In: PLATÃO. **O Banquete**. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 8-14.

SCRUTON, Roger. **A alma do mundo**. Trad. Martim Vasques da Cunha. Rio de Janeiro: Record, 2014.

SPERBER, Suzi. **Presença do sagrado na literatura**: questões teóricas e de hermenêutica. Campinas: UNICAMP-IEL, 2011.

STEINER, George. **Nenhuma paixão desperdiçada**: ensaios. Trad. Maria Alice Máximo. São Paulo: Record, 2003.

TAYLOR, Charles. **A era secular**. Trad. Joana Chaves. Instituto Piaget, 2007.

TORRANO, Jaa. A quádrupla origem da totalidade. In: HESÍODO, **Teogonia**: na origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 39-48.

VARGAS LLOSA, Mario. **A civilização do espetáculo**: uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura. São Paulo: Objetiva, 2013.

VARGAS LLOSA, Mario. **Elogio da madrasta**. Trad. Ari Roitman Paulina Wacht. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

VARGAS LLOSA, Mario. **Os cadernos de Don Rigoberto**. Trad. Joana Angélica d'ávila Melo. Rio de Janeiro: Objetiva, 1988.

WEBB, Eugene. **A pomba escura**: o sagrado e o secular na literatura moderna. Trad. Hugo Langone. São Paulo: Realizações, 2012.