

METÁFORAS E INCORPORAÇÃO*

Maggie Kilgour

Pois o que está fora também está dentro; e o que não está fora do homem também não está dentro dele.

Paracelso¹

*Ele matou o nobre Mudjokovis.
Fez luvas de sua pele,
Pelica para dentro,
Couro por fora.
Ele, para ter o quente dentro,
Colocou a pelica por fora;
Ele, para manter o frio fora,
Colocou a quente pelica virada para dentro,
Por isso ele coloca o couro por fora,
Pois ele os vira de dentro para fora.*

George A. Strong, "The Modern Hiawatha"²

Grande parte da crítica literária das últimas décadas, sob a influência do estruturalismo e seus descendentes, tem se interessado no papel desempenhado por oposições binárias na produção de significados. O estruturalismo demonstrou que sem diferenças não poderiam existir significados; o pós-estruturalismo, que qualquer significado construído através de diferenças definidas como antíteses absolutas, necessita de um questionamento incessante. Onde quer que o estruturalismo tenha isolado oposições, a desconstrução, o marxismo e o feminismo fazem tentativas diferenciadas para desmantelá-las. Durante os últimos anos, uma ampla variedade de pares binários têm sido estudados a partir de diferentes posicionamentos críticos, pares tais como cozido/cru, centro/periferia, voz/escrita, espírito/carne, arte (cultura)/natureza, macho/fêmea,

* "Metaphors and incorporation" Introdução a *From communion to cannibalism. An anatomy of metaphors of incorporation*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, pp. 3-19. Tradução de Leonil Martinez.

¹ For what is outside is also inside; and what is not outside man is not inside — Paracelsus.

² He killed the noble Mudjokovis./ Of the skin he made him mittens,/ Made them with the fur side inside,/ He, to get the warm side inside,/ Put the inside skin side outside;/ He, to get the cold side outside,/ Put the warm side fur side inside./ That's why he put the skin side outside,/ Why he turned them inside outside. George A. Strong, "The Modern Hiawatha".

conteúdo/forma, autor/leitor, próprio/impróprio, literal/metafórico, público/privado, trabalho/residência, produção/consumo, hospedeiro/hóspede, familiar/estranho, clássico/grotesco, alto/baixo, autonomia/co-parentes.³ Embora eu não creia que estes pares possam ser reduzidos a uma unidade original, constituindo portanto uma oposição explanatória, eles são estruturados de forma similar; cada qual constituindo um sistema cindido, hierarquicamente ordenado, ainda que aparentemente coerente, e no qual a ordem dos termos é garantida pelo controle autorizado do inferior pelo superior. Tais pares representam a experiência como um *discurso de as-sentimento* e nos quais os extremos se encontram, embora não em uma relação de igualdade e sim em uma identidade alcançada através da subordinação, ou mesmo da aniquilação, de um dos termos.

Para que possam ser abordados alguns dos problemas resultantes destas representações da experiência, gostaria de examinar a relação que acredito desempenhar um papel importante na conceitualização de todas as antíteses, a relação entre interior e exterior, que Derrida também vê como o alicerce de todas as oposições binárias.⁴ Como uma metáfora espacial essa oposição tem a ilusão de estabilidade e substância⁵, mas na verdade tal noção é relativa e totalmente dependente da perspectiva adotada. O modelo para a antítese baseia-se na experiência corporal e no sentido de que aquilo que está “dentro” do próprio corpo é uma estrutura coerente que pode ser definida por oposição em relação àquilo que permanece “fora” desse corpo.⁶ Esta é a mais básica das oposições, e talvez também a mais infantil; de acordo com Freud, ela origina-se da fase oral primária e é a base sobre a qual todas as futuras decisões serão tomadas:

Expresso na linguagem do mais velho, isto é, do oral, dos impulsos instintivos, a alternativa ocorre da seguinte forma: “Eu gostaria de comer aquilo” ou “Eu gostaria de cuspi-lo “fora”; ou, levando um pouco mais longe: “Eu gostaria de ter isso dentro de mim e de manter

³ Essa primeira citação é um exemplo de nota como um método de incorporação, na medida em que tenta incluir todos os textos que, por isso mesmo, é capaz de excluir. Isso inclui os trabalhos de Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida, Michel Foucault, Roland Barthes; de feministas como Hélène Cixous, Julia Kristeva, Sherry Ortner, Nancy Chodorow, Evelyn Fox Keller; de marxistas como Raymond Williams, Mikhail Bakhtin, Terry Eagleton, Peter Stallybrass e Allon White, a quem serão feitas referências e, portanto, parcialmente incorporados nessas notas.

⁴ Ver Jacques Derrida, *Dissemination*, trad. Barbara Johnson (Chicago, University of Chicago, Press, 1981), p. 103. Derrida tem realizado a mais ampla crítica da lógica das antíteses, as quais ele também vê como envolvidas em uma união opressiva: “em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com a pacífica coexistência de um *vis-à-vis*, e sim com uma hierarquia violenta”; *Positions*, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 41.

⁵ Sobre a aparente autoridade e solidez desta oposição, ver Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trad. Maria Jolas (Boston, Beacon Press, 1964), pp. 211-31.

⁶ Ver Leonard Barkan, *Nature's Book of Art: The Human Body as Image of the World* (New Haven and London: Yale University Press, 1975), para uma discussão dos usos literários do corpo como uma imagem da *discordia concors*, a coerência da diversidade em uma única organização. Meu argumento foi influenciado por estudos antropológicos de simbolismo corporal, e, em particular, sua relação com a construção de limites. Ver especialmente os trabalhos de Mary Douglas: *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* (1975; reimpressão, Londres: Routledge, 1978); and Kegan, Paul, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (1966; reimpressão, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984); *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (New York: Pantheon Books, 1982).

aquilo fora de mim". O que equivale a dizer: isto é para estar *dentro* ou *fora* de mim... O ego-prazer original tenta introjetar em si mesmo tudo aquilo que é bom e rejeitar tudo aquilo que é ruim. Desse ponto de vista, o ruim, o estranho ao ego e o externo são, para começar, idênticos.⁷

Em outras palavras, essa é também a fundação de um sistema de valores no qual aquilo que está "fora" do território do eu é ruim, enquanto aquilo que está "dentro" é bom, um esquematismo que permeia noções de corporalidade (individual ou coletiva) muito mais sofisticadas. Assim, Montaigne nota que "cada homem chama de barbarismo qualquer prática que não seja a sua"⁸, e as políticas do corpo, cuja coerência e unidade pode ser deduzida através da analogia em relação à corporalidade fisiológica, tendem a ver o que existe além delas mesmas como o mal, pois "o mais mortal dos pecados é ser um forasteiro", ser diferente, separado, e inassimilável por um sistema que sustenta que "absolutamente nada pode permanecer fora, porque a mera idéia de exterioridade é a verdadeira fonte do medo".⁹

Considerar outras oposições por intermédio desta é uma maneira de demonstrar como elas são constituídas não por diferenças essenciais mas por posição, o que sugere a idéia oposta de que elas, assim como as luvas de Hiawatha, são infinitamente reversíveis. Mas a aparente firmeza desta oposição é ilusória. A relação entre "dentro" e "fora" envolve um delicado e simultâneo balanço entre identificação e separação, tipificado por meio do ato de incorporação, no qual um objeto externo torna-se um outro objeto ao ser internalizado. A noção de incorporação, que analisarei, força *a*, e depende *de* uma divisão inequívoca entre interno e externo; mas durante o próprio ato essa oposição desaparece, dissolvendo a própria estrutura que ele aparenta produzir.

Nos termos desta oposição, como Freud sugere, geralmente o "dentro" é que aparece como o superior, como o termo literalmente central. O "fora" é considerado secundário, irrelevante — ou até mesmo ameaçador. Assim como é óbvio, no nível mais elementar, que a circunferência contém o centro, para que possa ser mantida uma situação de controle centrípeto, aquilo que está fora deve ser subsumido, submergido na estabilidade interna. Este processo freqüentemente apresenta-se na forma de uma tentativa de inverter relações reais, projetando uma vontade de assimilação que parte de

⁷ Sigmund Freud, "Negation" in *General Psychoanalytical Theory*, ed. Philip Rieff (New York: Macmillan, 1963), pp. 215-214.

⁸ "Of Cannibals", in *The Complete Essays of Montaigne*, trad. Donald M. Frame (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1976), p. 152. Todas as citações seguintes referem-se a esta edição.

⁹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming (New York: Continuum Publishing Corporation, 1982), p. 150 e 16. Ver também Hayden White, "The forms of wildness", in *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley e Maximilian E. Novak (Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1972) pp. 3-38, que discutem a identificação daquilo que é diferente ou estranho para uma sociedade, como os conceitos de loucura, heresia, e especialmente selvageria. Sobre os diferentes usos da imagem do corpo em teorias políticas descrevendo a forma da sociedade e as relações de seus membros, ver David George Hale, *The Body Politic: A Political Metaphor in Renaissance English Literature* (Mouton, The Hage, Paris: Mouton and Co., 1971).

um centro em direção a uma periferia, uma tática comprovadamente utilizada pelas defesas psicológicas, misoginia, racismo e imperialismo. De acordo com Melanie Klein, cujos estudos discutem a fase oral de desenvolvimento, o temor infantil de ser devorado pelos pais é uma reação contra o próprio desejo de assimilar e agregar o externo a si mesmo, enquanto estudos recentes sobre o imperialismo e "discurso colonial" têm indicado como um desejo da sociedade de se apropriar de outras culturas pode ser dissimulado através da projeção daquele impulso sobre o outro.¹⁰ Acusar a uma minoria, que resiste à assimilação ao corpo político, de desejar ser totalmente incorporada, é uma tática recorrente: durante a idade média os judeus eram acusados de canibalismo, depois da reforma foram os cristãos, e Cristo tem sido continuamente acusado de ser o líder de uma seita canibal.¹¹

A tentativa de assimilar qualquer remanescente que permaneça externo, de transformar, como Hiawatha, o externo em interno, sugere que na base do dualismo há uma nostalgia por unidade total e unicidade. As discussões correntes sobre oposições binárias geralmente provocam críticas de serem noções idealistas da identidade, autoria, ou de serem definições convencionais de autonomia individual e textual. Explorarei os modos pelos quais as antíteses sustentam sistemas totalizantes; espero demonstrar como a divisão "dentro/fora" pressupõe uma condição perdida de total interiorização, uma Idade do Ouro anterior à individualização, que é representada por mitos aos quais eu chamo, roubando um título de Northrop Frye, "fábulas de identidade". Ficções como a clássica Idade do Ouro, como o paraíso do Gênesis ou o de Milton, como o sonho de Coleridge de um "Eu, que nenhum estranho conhece" ("Religious Musings", 154), como a *Moby-Dick* de Ahab, ou como a fase oral de Freud, estão ligadas a uma nostalgia de uma condição de total incorporação que é a base de muitas das maiores tendências do pensamento ocidental: idealismo, racionalismo científico, psicanálise tradicional, assim como o imperialismo, além de teorias que de forma geral tentam construir um sistema transcendental ou imaginar um corpo único que conteria todo o significado.¹² Um tipo similar de nostalgia poderia estar também atuando na definição moderna de indivíduo e na tendência a ver a identidade pessoal, autoral e textual em termos de autonomia — uma

¹⁰ Ver Melanie Klein, "On the Theory of Anxiety and Guilt", in *Envy and Gratitude and other Works 1946-1963* (New York: Dell Publishing Co., 1977), pp. 25-42. Para discussões sobre a retórica da conquista e "discurso colonial", ver: Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978); Tzevan Todorov, *The conquest of America*, trad. Richard Howard (New York: Harper and Row, 1984); e Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and Native Caribbean 1492-1797* (London and New York: Methuen, 1986).

¹¹ A frequência da acusação de canibalismo fez um antropólogo argumentar que ela é simplesmente uma estratégia sem fundamento em fatos reais; ver W. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy* (New York: Oxford University Press, 1979). Para uma resposta ao argumento de Arens, ver Peggy Reeves Sanday, *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural Construct* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 9-10.

¹² Cf. Derrida, *Dissemination*, p. 101: "A imortalidade e a perfeição de um ser humano consistiria na absoluta ausência de relação com qualquer exterioridade".

autonomia atingida, entretanto, por intermédio da resolução das diferenças; o que, na verdade, significa sua assimilação e subsunção.

Como deveria sugerir o título desta introdução, existem diferentes métodos de incorporação, desde o mais metafórico e sublime até o mais literal e que, se nem sempre é ridículo, é freqüentemente gótico e grotesco. A raiz da palavra *incorporação* está no corpo; é um processo que envolve encarnação e a condução simultânea de corpos.¹³ O próprio corpo pode ser imaginado (muito embora não tenha de sê-lo obrigatoriamente) como uma corporação de seus membros, que juntos formam uma estrutura unificada e claramente definida cujos limites separam o “mesmo” do “outro” e assim assinala a identidade individual. Porém a corporalidade precisa também indicar que a aparência de autonomia é uma ilusão, já que o corpo deve incorporar elementos de fora dele mesmo para sobreviver. A necessidade de alimento expõe a vulnerabilidade da identidade individual, ocorrendo amplamente em todos os níveis sociais pela necessidade de trocas, comunhão e comércio com os outros; por meio destas interações o indivíduo é absorvido em um corpo corporativo mais amplo. Comer é a mais básica de todas estas necessidades, as quais também pode representar, e em muitas culturas, este ato é regulado por práticas sociais estritas que determinam aquilo que pode e aquilo que não pode ser comido.¹⁴ Desde que “você é o que você come”, comer é um meio de afirmação e controle do indivíduo e também da identidade cultural; uma nação se referirá pejorativamente a outra em termos de um hábito alimentar rejeitado pela primeira (como, por exemplo, os ingleses chamam os franceses de rãs porque os últimos comem pernas de rã). O mais básico modelo para todas as formas de incorporação é o ato físico de comer e a comida é o mais importante símbolo para outras substâncias externas que são absorvidas.

A forma mais óbvia de abordar o assunto, então, é olhar as formas pelas quais, em diferentes textos, imagens do ato de comer fornecem um

¹³ Ver o *Oxford English Dictionary*, 5:179. Em suas formas mais raras, *incorporação* pode significar “constituir com um corpo” e “copular”; os significados mais usuais são: “combinar ou unir em um corpo ou substância uniforme”; “colocar dentro do ou incluir no corpo ou substância alguma outra coisa; colocar uma coisa em ou dentro de outra de forma a constituir um único corpo ou todo integral”; “tomar ou incluir como parte ou partes de si mesmo (especialmente material literário)”; e “combinar ou formar uma sociedade ou organização; *especialmente* para constituir-se enquanto constituição legal”. Três formas básicas de troca são assim possíveis: a primeira deve ser chamada genericamente de “encarnação”, uma vez que ela envolve a investidura de um corpo de algo previamente disforme; a segunda é um tipo de “consustanciação”, na qual dois corpos unem-se formando uma nova totalidade; enquanto a terceira poderia ser considerada tanto como “sublimação” quanto como “canibalismo”— duas atividades relacionadas, como veremos — uma vez que ela envolve a subsunção de um corpo por outro. Os corpos envolvidos nestas variadas interações podem ser pessoais, textuais ou corporativos.

¹⁴ Ver Mary Douglas, “Deciphering a Meal”, in *Implicit Meanings*, pp. 249-75, para uma leitura das estruturas alimentares de vários tabus alimentares, incluindo tanto as proibições dietéticas no Velho Testamento quanto a distinção contemporânea entre refeição e lanche. A mais elaborada análise da estrutura do simbolismo alimentar em diferentes culturas aparece nos trabalhos de Lévi-Strauss; ver especialmente: *Structural Anthropology*, trad. Monique Layton (New York: BasicBooks, 1963); *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, vol. I, trad. John and Noreen Weightman (New York: Harper and Row, 1978). Ver também Jack Goody, *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

modelo para os encontros entre textos individuais, ou individual, e o mundo que existe fora deles. A maioria dos textos que considerarei ocupam-se do comer e seus análogos, nenhum no entanto tanto quanto os trabalhos de Rabelais, cuja preocupação com comida foi extensamente analisada por Mikhail Bakhtin. Contrastando o corpo moderno, reduzido e fechado, com o corpo grotesco medieval, Bakhtin nota que é no ato de comer que o último mais revela sua própria abertura:

O corpo transgride aqui seus próprios limites: ele engole; devora, cinde o mundo à parte, enriquece e cresce às custas do mundo. O encontro do homem com o mundo, que ocorre dentro da aberta, mordaz, despedaçadora, mastigadora boca, é um dos mais antigos e importantes objetos do imaginário e do pensamento humano. Aqui o homem prova, experimenta o mundo, introduzindo-o dentro de seu próprio corpo, tornando-o parte de si mesmo....O encontro do homem com o mundo no ato de comer é alegre, triunfante; ele triunfa sobre o mundo, devora-o sem ser devorado. Os limites entre o homem e o mundo são apagados, com vantagem para o homem.¹⁵

Apesar da ênfase de Bakhtin de que esta é uma alegre comunhão, uma tal troca soa menos como seu próprio ideal “dialógico” do que um monológico banho de sangue — ela requer a cisão, a quebra de um termo pelo outro. O “homem” é alimentado “às custas do mundo”; a relação entre os dois termos não é de reciprocidade, mas de total oposição, uma vez que aquele que come não é por sua vez ele próprio comido, assegurando a manutenção de sua própria identidade através da absorção do mundo fora dele mesmo. O “homem” definido desta forma descamba incomodamente para o isolado e alienado indivíduo moderno, separado do mundo, e a quem Bakhtin contrasta com o medieval membro do corpo político.

Retomarei¹⁶ a versão de Bakhtin sobre a descoberta do indivíduo, além de usar sua distinção entre os conceitos de corpo medieval e moderno para sugerir o quanto as atitudes em relação à incorporação mudam, dependendo de nosso relacionamento com nossos próprios corpos e a forma como nos autodefinimos. Desempenharei aqui papel semelhante ao Pitágoras de Ovídio, assinalando que mesmo o aparentemente mais inocente ato de comer envolve agressão, ou até mesmo canibalismo. Como o próprio Bakhtin nota, uma das mais importantes características do comer é sua ambivalência: é a necessidade mais material, ainda que investida de uma grande carga de significação, um ato que envolve desejo e agressão, assim como cria uma total identidade entre comedor e comida enquanto insiste no controle total — o consumo literal — do segundo pelo primeiro. Assim como todos os atos de incorporação, comer supõe uma distinção absoluta entre dentro e fora, comedor e comida, que, entretanto, entra em colapso, pois a lei “você é o que você come”, torna difusa a identidade, impossibilitando afirmar com certeza quem é quem. Paradoxalmente, os papéis não possuem nenhum traço de reciprocidade, embora, definitivamente, não seja possível fazer

¹⁵ Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trad. Hélène Iswolsky (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968), p. 281.

¹⁶ N. do T. — Verbos no futuro se devem por este texto ser a introdução ao livro *From communion to cannibalism*.

distinção entre um e outro. A ambigüidade, entretanto, é difícil de ser sustentada durante períodos de tempo prolongados; a história da tradição ocidental, pelo menos, está marcada por um recorrente desejo de solucionar a incerteza; e o conflito entre desejo e agressão, entre identificação e divisão que cria poder sobre o outro, enfim, o conflito entre comunhão e canibalismo, é habitualmente vencido pelo canibalismo. Como espero demonstrar, um resultado desta vitória é a identidade do sujeito ou indivíduo moderno, que deseja comer sem ser, por sua vez, comido.

Continuando uma classificação, grosso modo, dos métodos de incorporação: uma imagem da incorporação menos totalizante mas ainda corpórea é a do ato sexual, o qual é frequentemente representado como uma forma de comer. Em francês, consumir e consumir são a mesma palavra.¹⁷ Os Pais Patrícios alertam contra o íntimo relacionamento entre gula e luxúria¹⁸, e incontáveis metáforas associam o ato de comer com o ato sexual; como observa Theodor Reik, "Um amante pode muito bem dizer à sua parceira que ele gostaria de comê-la inteira e assim expressar seu afetuoso desejo de incorporação".¹⁹ Semelhante ao comer, o ato sexual transforma dois corpos em um, embora seja uma união felizmente menos absoluta e permanente.

De acordo com Santo Tomás de Aquino, a incorporação sexual é um substitutivo da identificação total que é o verdadeiro objeto de desejo: "Os que amam anseiam que dois se tornem um; mas desde que isso resultaria na destruição física de um ou de ambos, eles buscam a união que lhes convenha".²⁰ Entretanto, São Tomás de Aquino pode ser excessivamente otimista a respeito da capacidade humana de tolerar a insatisfação; Freud também sustentará que o ato sexual é sempre desapontador em seu fracasso de recapturar a união simbiótica perfeita do estágio oral e argumenta que a energia insatisfeita deve ser direcionada para outra coisa — em termos ideais, sendo sublimada em cultura e civilização. Mas o fato de o sexo ser um ato de incorporação incompleto poderia ser visto como um intensificador do desejo até o ponto em que esse se transforma não em arte mas em agressão. Em seu comentário sobre as metamorfoses do hermafrodita de

¹⁷ Uma interpretação antropológica da relação entre o ato sexual e o de comer é feita por Lévi-Strauss que, notando o trocadilho francês, argumenta que "ambos efetivam uma conjunção por complementaridade" (*The Savage Mind* [Chicago: University of Chicago Press, 1972], 106): parece-me que em ambos os casos esta complementaridade é bastante vulnerável. Para discussões que combinam as abordagens psicanalítica e antropológica sobre sexo e canibalismo, ver os ensaios no volume deliciosamente intitulado *Destins du cannibalisme*, ed. J.-B. Pontalis (*Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº 6 [Fall 1972]). Um estudo da relação entre copulação e canibalismo na literatura e a representação do inominável foi feito por C. J. Rawson; ver "Cannibalism and Fiction: Reflections on Narrative Form and Extreme Situations", partes 1 e 2, *Genre* 10 (Winter 1977): 667-711, and *Genre* 11 (Spring 1978): 227-313.

¹⁸ Ver, por exemplo, Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987), 37.

¹⁹ Theodor Reik, *Myth and Guilt: The crime and Punishment of Mankind* (New York: Universal Library, 1957), 174.

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 3 vols., trad. Fathers of Dominican Province (New York: 1947-48), 1.2.27.1; 2. Nota 18 do original eliminada.

Ovídio, George Sandys nota que “o que motiva os enamorados a abraçar tão apertado é a vontade de incorporar-se ao ser amado, expectativa que eles não podem, não poderão nunca ver satisfeita”. Entretanto, na leitura que Sandys faz de Ovídio, a insatisfação leva não à aceitação das limitações, e sim a uma nostalgia que se torna canibal e termina na total união dos dois corpos. Descrevendo o abraço dos apaixonados, ele enfatiza a relação entre duas formas de incorporação, traduzindo a descrição de Lucrécio dos amantes que beijam “com dentes vorazes” como:

Eles se abraçam vorazmente, unem bocas, inspiram
Suas almas, e mordem-se no ardor dos que desejam:
Em vão; já que dali eles nada podem transladar,
Nem inteiramente entrar e incorporar.²¹

O desejo de se tornar um com o outro facilmente transforma-se em um ato de agressão. Assim, em seu *Dicionário Filosófico*, no verbete sobre “Antropofages”, que vem pouco depois daquele sobre o “Amour”, Voltaire escreve secamente: “Eu falei sobre o amor. É difícil mudar de pessoas que se beijam para outras que se devoram”²² — sabendo muito bem que em uma sociedade civilizada ambos os tipos são incomodamente semelhantes. Obviamente, beijar e comer são ambas atividades orais, e, em um limite extremo de intensidade, os lados erótico e agressivo da incorporação não podem ser diferenciados, de tal forma que se torna difícil afirmar até que ponto o desejo por consumação se converte em desejo de consumo.

Outra atividade oral que é similar a comer mas oferece um modelo de troca menos físico é a comunicação verbal, enraizada no corpo e todavia separada dele. Se as culturas são definidas por aquilo que elas comem, elas são também estereotipadas pela forma pela qual falam, pois o vocábulo “bárbaro” originalmente se referia àqueles que não falavam grego.²³ Comida é a matéria que entra pela boca, palavras a mais refinada substância que mais tarde sai: ambas são diferenciadas e, mesmo assim, de alguma forma análogas, meio de comunicação e de troca entre os homens, cuja presença mediatória pode prevenir relações mais hostis e predatórias. Do *Symposium* de Platão em diante, banquetear e falar têm andado juntos, e existe uma longa tradição de ver a literatura como comida, à qual Jonson se refere em *Neptune’s Triumph*: “Existe um bom gosto do entendimento assim como o dos sentidos. O do paladar é obtido com bons temperos, o da visão com belos objetos, o da audição com sons delicados, o do olfato com puras essências, o do sentimento com corpos macios e roliços, mas para a

²¹ *Ovid’s Metamorphoses Englished, Mythologized and Represented in Figures by George Sandys*, ed. Karl K. Hulley and Stanley T. Vandersall (Lincoln: University of Nebraska Press, 1970), 207.

²² Voltaire, *Philosophical Dictionary*, trad. Peter Gay (New York: Harcourt, Brace and WORLD, 1962), 86.

²³ Ver Hayden White, *The Wild Man Within*, 19. Sobre o uso da língua como uma ferramenta de conquista: ver Todorov, *Conquest of America*, 76-77 e 190-91; Stephen Greenblatt, “Learning to Course: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century”, in *First Images of America: The Impact of the New World in the Old*, ed. Fredi Chiappelli (Berkeley: University of California Press, 1976), 2:561-80.

compreensão de todos eles você deve começar na cozinha. Lá, a arte da poesia foi descoberta e aprendida, antes de qualquer parte, e no mesmo dia da arte culinária".²⁴ Ler é, por conseguinte, equivalente a comer; um ato de consumo. Mas, em parte, isto ocorre simplesmente porque ler pertence a uma tradição (dramaticamente representada no Gênesis) que vê o conhecimento como a comida com a qual nutrimos nossos egos. Mas nós não fazemos apenas isso, como São João devorador de livros: nós também engolimos alimentos para o pensamento, então os ruminamos ou mastigamos, até serem bem digeridos. Para o *homo sapiens*, pensar é degustar, pois na representação do conhecimento nós imaginamos que trazemos o mundo exterior para dentro de nossas mentes e que o possuímos.²⁵ Todos os nossos sentidos fazem contato com o mundo fora de nossos próprios corpos e, assim, poderíamos dizer que eles trazem o mundo para dentro de nós mesmos. Nós "trazemos as coisas para dentro" com nossos olhos e absorvemos os sons através de nossos ouvidos; portanto, tanto a visão quanto a audição são considerados como sendo versões mais refinadas do gosto. Entretanto, como um modelo para o saber, o gosto não é apenas o meio mais básico e corpóreo de fazer contato com o mundo fora do indivíduo; ele é também o meio mais íntimo e intenso, resultando em uma estreita identidade entre o comedor e a comida.

Conceber o conhecimento como degustação ou comer equivale a estabelecer uma epistemologia na qual sujeito e objeto são claramente diferenciados e totalmente identificados. Como aparentemente a maioria das pessoas preferiria ser um sujeito ao invés ser um objeto — o que significa comer de preferência a ser comido — tal identificação completa é vista com uma grande dose de ambivalência. Enquanto o paladar é o sentido que identifica, e a língua uma imagem de união e comunicação, o ideal do gosto estético elabora-se a partir da discriminação e da divisão, de tal forma que a língua também pode ser um símbolo que, como a fala de Lacan, representa não uma união fecunda, mas sim separação.²⁶ O discernimento intelectual é associado com escolha e controle, o domínio daquilo que é comido pelo comedor. Na forma como Walter Ong descreve o gosto fisiológico, ele também é uma afirmação da vontade sobre um objeto: "O sentido do paladar é um sentido basicamente discriminatório, assim como os outros sentidos não o são...O gosto é um sentido "sim-ou-não", "pegar-ou-não pegar", fazendo-nos saber o que é bom e o que é mau para nós de um modo

²⁴ In *Ben Jonson: The Complete Masques*, ed. Stephen Orgel (New Haven and London: Yale University Press, 1969), 411.

²⁵ Sobre a relação entre os dois significados de *sapere*, "degustar, saborear, provar, ter o aroma de" e "ter fina percepção, ter discernimento, ser sensível, ser discreto, ser sábio, discernir", ver Richard Broxton Onions, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 61-65. Para uma breve discussão sobre a evolução na língua inglesa do conceito, desde a degustação física até o gosto estético, ver Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (ed. rev., New York: Oxford University Press, 1983), 313-15.

²⁶ Ver Jacques Lacan, "The Signification of the Phallus", in *Écrits: A Selection*, trad. Alan Sheridan (New York and London: W. W. Norton and Company, 1977), 281-91.

completamente fisiológico, uma vez que o paladar lida com aquilo que nós nos tendemos a colocar para dentro de nós mesmos, comendo; o que poderá, por intussuscepção²⁷, tanto ser transformado em uma parte de nós mesmos, quanto se recusar a ser assimilado e talvez nos matar”.²⁸ O sentido de controle pode ser necessário como um meio de combater o perigo que Ong sugere indiretamente: o comedor pode ser envenenado por aquilo que come. Como nossa necessidade mais básica, o comer e o paladar revelam a falácia da ilusão de auto-suficiência e autonomia que a oposição dentro/fora tenta constituir, estabelecendo firmes linhas demarcatórias entre nós mesmos e o mundo. O interno depende de substâncias que vem do exterior e que tanto nutrem quanto podem fazer mal. A identificação do gosto estético, gosto em um “alto” sentido, purificado de suas origens corporais, com a capacidade de escolha, é uma tática de defesa contra a vulnerabilidade envolvida no recebimento de alimentação e dons provenientes do exterior da propriedade privada do corpo individual. A ênfase na escolha e na discriminação implica no fato de que o corpo, apesar de sua reconhecida posição vulnerável durante o ato de recepção, é uma estrutura sólida e estável que controla sua trocas com o mundo além de si mesmo, e monitora, atentamente, aquilo que admite dentro de si.

Tal monitoramento é possível ao lidar com comida real — embora dietas sejam difíceis de serem seguidas, a maioria de nós é capaz de ter força de vontade suficiente para evitar que nos tornemos doentes ou gordos — mas torna-se mais difícil em relação ao alimento mental que é incorporado por métodos mais abstratos. No fim oposto ao espectro do canibalismo estão os atos mentais de identificação através dos quais o “eu” reconhece não coisas, mas outros seres humanos, e os introjeta para criar sua identidade. O canibalismo é relativamente fácil de determinar e controlar (como diz Ong, é uma questão de paladar, ou você gosta ou não, e na realidade não existe nenhum *tertium quid*²⁹ nesse assunto), mas a absorção mental dos outros — aspecto central para os ideais renascentistas de autoformação e *imitatio* poética, e para seus descendentes modernos, tais como as defesas freudianas da internalização, da introjeção, e o efeito trans-somático³⁰ dos precursores poéticos, que auxilia a mitigar a ansiedade da influência — é muito mais difícil de determinar e regular. Enquanto a existência corporal nos dá a sensação de estarmos vivendo dentro de uma estrutura coerente e unitária cujos limites são cuidadosamente estabelecidos, o território da mente

²⁷ N. do T. — Segundo o *Novo dicionário Aurélio*, o termo *intussuscepção* é um conceito da Biologia, sendo o “modo de crescimento dos organismos vivos, por transformação e incorporação dos elementos formadores, em contraste com o crescimento por aposição, que se observa nos minerais”. Já para a Medicina significa a “penetração de uma alça intestinal em outra; invaginação. Variação: *intuscepção*”.

²⁸ Walter Ong, *The Presence of the World: Some Prolegomena for Cultural and Religious History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967), 5.

²⁹ N. do T. — De acordo com o *Webster’s Encyclopedic Unabridged Dictionary*, “alguma coisa relacionada de alguma maneira a duas outras coisas, mas diferindo de ambas; alguma coisa intermediária entre duas outras”.

³⁰ N. do T. — No original, *transumption*.

não é tão claramente definido — o que talvez pudesse ser lido como justificativa para policiar o território mais de perto por temor de que ele seja infiltrado. Em seus sentidos metafóricos, a frase “você é o que você come” de forma bastante perturbadora coloca nossos conceitos básicos de identidade em questão.

Como já sugeri, a distinção entre dentro/fora é dependente da nostalgia de uma interioridade total, uma vez que uma fábula da identidade envolve a identificação absoluta de opostos. Existem muitos mitos, tanto dentro da tradição ocidental quanto fora dela, que rastreiam a existência de um estado de conflito dualista em relação à queda de uma condição de integridade. Em sua mais básica forma corpórea, esse mito aparece como a história do dismantelamento do corpo cósmico original de um ser humano que incorporou a humanidade inteira como membros de seu próprio corpo.³¹ Quando este corpo foi destruído — em algumas versões ele foi devorado — seus membros esquartejados, disseminados, encontraram-se em uma relação de completa oposição ou até mesmo de um antagonismo canibal. Northrop Frye descreve a versão de Blake do homem primordial, Albion, e das conseqüências de seu desmembramento: “O mundo eterno é aquele da cooperação mútua, na qual todas as formas de vida são alimentadas e sustentadas por todas as outras formas, assim como na economia do corpo humano individual. Nesse mundo, o inverso é verdadeiro, e catar comida na natureza, habitualmente, envolve matar ou mutilar seres vivos. Assim como todas as coisas vivas são parte do corpo mutilado de Albion, todas as coisas vivas se nutrem em um canibalismo mútuo”.³² A redenção deste mundo decaído é imaginada como o “relembro” ou a reincorporação daquele corpo simbiótico primário, como se através da restauração da corporalidade original integral a “Intestine War” (*Paradise Lost*, 6.259) pudesse ser encerrada.

A versão sexual deste mito aparece na história no *Symposium*, na divisão do hermafrodita em dois sexos, e a figura do hermafrodita aparece por toda a tradição neoplatônica como uma imagem da reincorporação da dualidade primitiva de macho e fêmea.³³ Tais mitos alimentam a suposição predominante dentro da tradição neoplatônica e judaico-cristã de que a própria dualidade, de que a própria existência da alteridade é um mal, ao mesmo tempo em que a unidade é um bem, em última análise identificável com uma divindade transcendental situada abaixo ou acima (e por isso de

³¹ Versões desse mito amplamente difundido aparecem nos ensinamentos de Pitágoras, Mani, e seus descendentes, e na figura cabalística de Adam Kadmon.

³² Northrop Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake* (Princeton: Princeton University Press, 1947), 288.

³³ Sobre o uso neoplatônico da imagem do hermafrodita como um símbolo de uma união ideal dos amantes que transcendem a oposição sexual e os limites corporais individuais, ver A. R. Cirillo, “The Fair Hermaphrodite: Love-Union in the Poetry of Donne and Spencer”, *Studies in English Literature* 1, nº 9 (Winter 1969), 81-95. Na alquimia, o hermafrodita, ou *Rebis*, era a imagem da materialização dos espíritos, um tipo de encarnação química que é o complemento da sublimação ou refinamento da matéria; ver Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (New York: W. W. Norton and Co., 1958), 211-17.

fato *fora*) da multiplicidade do mundo das aparências, da qual o homem veio e com a qual ele deverá rivalizar para voltar. No *Timaeus* uma narrativa semelhante é representada como a emanção do Múltiplo originária do Uno, para o qual o bem afinal retorna, enquanto o mal permanece no exílio.³⁴ A incorporação identifica-se com um retorno ao lar e a própria identidade com uma condição alienante; o seu oposto é a eterna ausência do lar e uma contínua metamorfose de formas alienígenas, um estado relembado por Ovídio nas *Metamorfoses* e por Dante no *Inferno*. Assim como esta versão abstrata do mito fornece, para o romance de aventuras, o modelo básico de uma jornada que retorna ao ponto de partida, tal versão poderá parecer remota a partir da perspectiva histórica primitiva, ou mesmo gráfica, que veicula o corpo primitivo, no neoplatonismo, o retorno desejado é freqüentemente representado através das mais violentas imagens corporais. Em Plutarco, a reunião com o Um é divisada como uma conflagração suprema na qual o bem “ateia fogo à natureza e reduz todas as coisas a uma semelhança”; ou mesmo, mais significativamente para a presente discussão, “por meio da mesma lógica que saúda Saturno devorador de seus próprios filhos como uma promessa de redenção; o Múltiplo retornando para o Um, o reverso de um desmembramento primitivo”.³⁵ O canibalismo deve ter parecido de alguma forma suspeito para o transcendentalismo, aparentando ser menos o reverso de uma queda do que a sua perpetuação. O uso da imagem reflete o fato de que o retorno a uma Idade do Ouro é realmente ameaçado por um alto índice de ambigüidade que reflete tanto desejo quanto agressão, nostalgia e terror. O tempo é tradicionalmente representado como o espaço onde a harmonia entre o homem e a natureza é tal, que o primeiro é alimentado pela última; no entanto, o tempo é também regido por Saturno, deus do sentimento mais ambivalente dos sentimentos — a relação íntima da nostalgia, da melancolia, que faz dos próprios filhos, sua presa.³⁶ Como resultado, a idéia de retorno é duplamente idealizada como um retorno à comunhão enquanto fonte original e como uma fonte originária, identificação primitiva, demonizada como regressão por implicar na perda da humanização e da identidade individual; retorna-se ao pai sendo por ele devorado; retorna-se ao Jardim do Éden por meio da transformação em vegetal.

O horror do retorno a uma forma inicial de existência, retorno que é visto como regressão, é predominante, mesmo na descrição feita por Freud da fase oral, a Idade do Ouro do desenvolvimento sexual humano, a qual, de acordo com Freud, deveria, entretanto, ser deixada para trás na busca de uma sexualidade genitalmente madura. Semelhante à Idade do Ouro clássica, o primeiro estágio do desenvolvimento sexual de Freud contém perigosos elementos do canibalismo. Segundo ele, originalmente a criança

³⁴ *Timaeus* 42c; Plato: *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (reimpressão, Princeton: Princeton University Press, 1982), 1171.

³⁵ Wind, 135, nº 22. A referência diz respeito a Plotinus, *Eneadas* V.i. 7.

³⁶ Sobre as duas tradições da Idade do Ouro, ver W. K. C. Guthrie, *In the Beginning* (London: Methuen, 1957), 95-96.

não tem consciência do que quer que seja além de si mesma; ela só tem consciência do seio materno, que ela não vê de forma nenhuma como algo separado dela mesma; ao contrário, assim como o seio pode ser trazido para dentro da própria criança, ele também faz parte do “eu” primitivo. Neste estágio primário de identificação, o comedor é a comida — ou pelo menos imagina ser. A descoberta da diferença entre os dois fornece à criança a noção de “mesmo” e de “outro”; isto também ocorre durante o que Freud chama de fase oral ou canibal do desenvolvimento. Para Freud, entretanto, o canibalismo parece ser o alicerce dos conceitos de “mesmo” e de “outro, o que ocorre quando o relacionamento simbiótico entre mãe e filho, entre comedor e comida, se torna dividido. O filho descobre que aquilo que havia experimentado previamente como uma parte dele mesmo, é na verdade separado; o que uma vez esteve dentro destaca-se e se torna exterior, o familiar torna-se estranho, o engenhoso (canny), misterioso (uncanny). Além disso, quando a criança descobre que o seio materno está realmente fora dela, que é um objeto independente que ela não pode controlar completamente, ela tenta tanto tê-lo de volta dentro de si quanto restabelecer o relacionamento primitivo. Mas a atitude da criança agora é ambivalente, motivada por uma mistura de amor e agressão em relação ao objeto que fora familiar anteriormente, e que, bruscamente, torna-se estranho e externo, e portanto, é “a fonte original do medo”.

O estranhamento do familiar é também uma função que os leitores pós-Wordsworth tem esperado que a literatura exerça, mas que tem sido sempre implicitamente desempenhada pela metáfora, na qual uma palavra é deslocada de seu significado original e tornada idêntica a algo alienado de si mesma. A metáfora é um tropo de tradução, freqüentemente descrita em termos tais como “uma violação de fronteiras, uma usurpação do termo “próprio” pelo termo “estrangeiro”, um impostor ou “hóspede” que desaloja o “hospedeiro”.³⁷ Quando o familiar se torna completamente estranho, o resultado é o gótico, mas mesmo em casos menos extremos, um significado metafórico é um significado estranho e, como todos os estranhos, ele é uma ameaça potencial ao sistema dentro do qual se infiltra. Existe uma longa tradição de suspeita da metáfora que a identifica com o engano e a duplicidade. Ela é um tropo basicamente dualista que depende de uma diferença entre seu interior e exterior, entre seus significados literal e figurativo; as posições “antimetafóricas” sonham em abolir esta dualidade para poder retornar a um significado próprio e literal.³⁸ A desconfiança em relação à metáfora está implícita nas instâncias que privilegiam a unidade em detrimento da diversidade — especialmente quando esta é reduzida à

³⁷ Patricia Parker, “Anagogic Metaphor: Breaking Down the Wall of Partition”, in *Centre and Labyrinth: Essays in Honour of Northrop Frye*, ed. Eleanor Cook et al (Toronto: University of Toronto Press, 1983), 44.

³⁸ Para maiores discussões sobre diferentes tratamentos dados ao tropo, ver os ensaios em Sheldon Sacks, *On Metaphor* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979). Para uma discussão sobre metáfora e a relação entre controle retórico e controle social, ver também Patricia Parker, *Literary Fat Ladies: Rhetoric, Gender, Property* (New York: Methuen, 1987), 36-53, 97-125.

dualidade — e que descreve a relação entre pensamento e linguagem como sendo de essência e aparência, e na qual as aparências são lidas como sendo capas enganadoras que ocultam uma verdade interior. A propósito do debate sobre a relação entre a substância e acidentes na Eucaristia tornar-se um debate sobre a constituição da identidade individual, é, com efeito, uma discussão sobre a natureza da metáfora, um modo de articular a relação entre as funções espirituais e corporais.

Contudo, uma vez que a metáfora coloca lado a lado os opostos, ela própria pode ser lida de forma antitética, como uma fonte tanto de alienação quanto de identificação, realizando o estranhamento do que é familiar ou a familiarização do que é estranho.³⁹ Tradicionalmente estas duas aspirações têm sido vistas como opostas, a primeira associada a formas de romantismo e arte revolucionária, que nos possibilita imaginar o mundo de novo, e a segunda ao “discurso colonial” e à arte burguesa, que trabalha no sentido de criar uma norma idealizada e homogeneizada.⁴⁰ Mas ambas modalidades envolvem uma combinação de oposição e identificação que pode ser difícil controlar e determinar claramente. A metáfora é um tropo através do qual os opostos — hóspede e hospedeiro, corpo e mente, comida e palavras — encontram-se; ela é um meio de incorporação que subverte as definições usuais de identidade. Northrop Frye vê no revolucionário tropo a corporificação de sua fábula de identidade, pois ele tenta imaginar “um mundo inteiramente metafórico, no qual todas as coisas são potencialmente idênticas a todas as outras, assim como se tudo estivesse dentro de um único corpo infinito”.⁴¹ Ao mesmo tempo que, de uma certa perspectiva, a metáfora aliena, de uma outra ela une, efetivando um fim apocalíptico da alienação e o lembramento de uma unidade original. Por isso, para Derrida, as descrições de metáforas são elas próprias também baseadas em um modelo de queda e retorno que envolve a alienação original de um significado próprio, seguido de sua reapropriação e da restauração da identidade do “eu”.⁴² O que Derrida sugere é que a leitura tradicional da metáfora como uma forma de transgressão lingüística é de fato uma versão tranquilizadora de uma *felix culpa*. O estranhamento é visto como um estágio preliminar cuidadosamente controlado e ordenado, um desvio de significado necessário que conduz (e mesmo garante) a uma recuperação completa da perda, através de uma ascensão a um nível de significado mais elevado.

Em seus trabalhos finais, Freud tentou encontrar um modelo para a fase oral e a queda de um estado de comunhão no canibalismo da história real. Em *Totem e tabu* e em *Moisés e o monoteísmo* ele imaginou uma queda na qual os filhos primitivos comeram o pai original para incorporar seu poder

³⁹ De acordo com Coleridge, estes apelos antitéticos formam os dois pólos em torno dos quais a obra *Lyrical Ballads* foi estruturada.

⁴⁰ Ver Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism* (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1976), 64-66.

⁴¹ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1957), 136.

⁴² Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 270.

e desta forma tornaram-se essencialmente ele, uma queda que é perpetuada, pois se internaliza e se repete em cada indivíduo. Todavia, os filhos descobriram que eles haviam apenas internalizado o poder que o pai tinha contra eles, da mesma forma como o ego individual realiza seu desejo de ser seu próprio pai unicamente através da internalização da autoridade, na forma do superego que o oprime sem misericórdia a partir do interior. Incorporar o estrangeiro, nesta instância, é admitir o veneno dentro do corpo: o dualismo entre comedor/comida não é transcendido ou sublimado por meio da internalização, e sim perpetuado. Em tais instâncias, comer o pai é o mesmo que ser comido por ele: o complemento do mito de Freud é o de Saturno devorador dos próprios filhos.

Na mitologia grega, o antagonismo pai/filho é essencialmente o mesmo existente entre o comedor e a comida,⁴³ e quando não é transcendido torna-se o seu avesso; uma vez mais como as luvas de Hiawatha, infinitamente reversíveis. A genealogia dos deuses gregos é uma sucessão de pais devoradores e filhos castradores que termina somente com Zeus, que prefere tomar precauções drásticas contra a rebelião filial. Na versão de Hesíodo, ele engole sua companheira, Metis, para assimilar sua energia feminina potencialmente subversiva, apropriando-se do ato de procriação que realiza sozinho; em Homero, ele ganha poder através do aborto, ou antes da abstinência, quando, prevenido sobre as conseqüências, ele recusa se unir a Tétis e a se tornar, assim, o pai de um filho maior que ele mesmo.

Porém, de acordo com Homero, Tétis se casa com Peleu e seu casamento é a gênese da guerra de Tróia, que também envolve um hóspede estrangeiro invadindo o lar — e a esposa — de seu hospedeiro. O conflito é deslocado do céu para a terra, encontrando seu primeiro lar na casa infeliz de Atreu. O conflito canibal entre pai e filho não pode ser reprimido, mas torna-se a imagem central na formulação de uma relação antagônica entre passado e presente que surge com o interesse em reviver o passado durante o Renascimento. Bacon, corporificando o novo e progressivo pensamento científico, alerta: “ele assemelha-se aos filhos do tempo por parecer-se com a natureza e a malícia do pai. Pois assim como ele devora seus filhos, da mesma forma, um deles busca devorar e suprimir o outro. Enquanto a antigüidade sente inveja, deverão haver novas adições; nada pode impedir os acréscimos da novidade. Não obstante, ela deve desfigurar”.⁴⁴

Freud internalizará este conjunto de relações dentro de cada indivíduo, sendo tal conjunto utilizado para definir a guerra intestina entre o ego e seu próprio passado, desta forma assegurando mais ainda sua perpetuação.

⁴³ Comedor e comida parecem também estar por detrás dos binarismos de vencedor e vítima, imitador e modelo, que são revisões feitas por René Girard da relação primitiva de Freud; ver especialmente *Violence and the Sacred*, trad. Patrick Gregory (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1977).

⁴⁴ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, ed. G. W. Kitchin (London: J. M. Dent & Sons, 1973), 31.

Em seu livro *Myth and Guilt*, bizarramente sério e literal, Theodor Reik revisa o Gênesis e o mito bíblico explanatório da queda e da perda, para fazê-lo encaixar-se no cenário criado por Freud. Ele transforma as duas árvores em um totem primário que é um deslocamento posterior do pai. Quando Adão e Eva comem a fruta do conhecimento para serem “como deuses”, eles estão na verdade devorando o pai para tornarem-se ele. Entretanto, os termos empregados pelo cristianismo demonstram um grande cuidado ao revisar a relação entre pai e filho no sentido de prevenir um antagonismo canibal entre eles. Entre os dois extremos potencialmente conflitantes, o cristianismo ortodoxo interpõe o terceiro termo mediador da Trindade: o Mundo. De acordo com as formulações tradicionais, o Mundo é produzido por meio de um ato de amor e reflexão entre Pai e Filho, um espelhamento mútuo, ou alento do espírito, no qual as identidades de ambos são reveladas como resultantes da relação existente entre eles, como se ambas fossem definidas em oposição uma à outra. Durante o ato, as duas são identificadas, mas — talvez felizmente, ao considerarmos o que acontece quando Saturno é colocado junto com sua prole — também se mantêm separadas. Na doutrina cristã, a divisão nominal entre a *natureza* divina, que é singular e as *peçoas*, que são tripartidas — uma distinção que tem seus ecos naquela dividada entre *substância* e *acidentes* do Hospedeiro — permite a identificação entre Pai e Filho não absoluta, ou canibal.

Contudo, há um canibalismo latente nos sacramentos da Eucaristia. Freud sustentou que aquilo que a igreja reconheceu como penitência era realmente a perpetuação do crime: a repetição da devoração do pai por seus filhos. Porém, a comunhão estabelece um sistema de relações mais complicado, em que torna-se difícil dizer com exatidão *quem* está comendo *quem*. A comunhão é um ritual que busca restaurar uma unidade primitiva, na qual homem e Deus são remetidos a uma identidade original, não através de uma identificação absoluta mas, ao contrário, através da ofuscação da identidade e da rígida determinação dos papéis desempenhados. Ambos, Deus e o homem, desempenham o papel de “hospedeiro”, uma metáfora que tem ela própria uma variedade de significados que permite tanto identificação quanto diferenciação. O homem é um hospedeiro no sentido de que ele literalmente recebe a Deus, na forma de Hospedeiro, dentro de si mesmo. Mas o Hospedeiro é o tipo de alimento que converte o comedor na comida; como explica o Deus de Santo Agostinho, “cibus sum grandium; cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut carnis tuae, sed tu mutaberis in me” (“Eu sou o alimento de homens adultos; cresça e deverás alimentar-te de mim. Mas tu não deverás transformar-me em tua própria substância, assim como fazes com o alimento de teu corpo; ao invés disto, deverás ser transformado em mim”).⁴⁵ O ato é de incorporação recíproca, já que ambos são identificados por uma única palavra e substância, o

⁴⁵ Santo Agostinho, *Confissões*, 2 vols. (1912; reimpressão, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), 7.10; 147.

Hospedeiro, de tal forma que a linha divisória entre dentro e fora, comedor e comida, parece ela própria desaparecer.

Uma definição de comunhão tão flexível forneceria o traçado inicial de um modelo de relações que vai muito além dos binarismos que conduzem ao canibalismo. Este modelo é um relacionamento mutuamente construído, de tal forma que as identidades dos dois termos não são fixadas, determinadas de modo absoluto, antes emergem por intermédio de uma troca envolvendo um balanço entre identidade e diferenciação. Assim como a leitura é imaginada como uma forma de comunicação, co-participante de um significado encarnado, este modelo poderia provar ser sugestivo para a interpretação e devoração de textos.

Ainda que a história da interpretação do Hospedeiro mostre uma tendência a destruir tal balanço. A sina da palavra *hospedeiro* pode ser vista ela própria como uma versão lingüística do desmembramento de uma unidade primordial. Originalmente, ela parece ter sido uma daquelas que Freud, seguindo Karl Abel, descreve como primordiais, ao unificarem sentidos antitéticos. Freud assinala que nos estágios iniciais da língua, os significados extremos se tocam: o termo latino *sacer* significa tanto abençoado quanto amaldiçoado, ou, tomando outro exemplo famoso de seus escritos, "perspicácia" refere-se àquilo que é tanto familiar quanto desconhecido.⁴⁶ No grego antigo, *xenos* significava "estranho", "estrangeiro", e algumas vezes "hospedeiro", um parâmetro semântico que simboliza a ambivalência que caracteriza todos os contatos com o estranho naquele mundo arcaico⁴⁷, enquanto em latim *hospes* originalmente significava tanto hospedeiro quanto hóspede. Em ambas culturas, os opostos encontram-se em uma relação de complementaridade — trocando substâncias, comida e presentes — e, por conseguinte, são nominalmente identificados. Aqueles que compartilham a comida são particularmente suscetíveis de serem unidos através da participação em uma substância comum.⁴⁸ Mas, enquanto em latim *hospes* é dividida em dois significados distintos, a relação entre *hostis*, inimigo, e *hóstia*, vítima, define-se não como de complementaridade, mas de antago-

⁴⁶ Ver Sigmund Freud, "The Antithetical Sense of Primal Words" e "The Uncanny", in *On Creativity and the Unconscious*, ed. Benjamin Nelson (New York: Harper Colophon Books, 1958), 55-62 e 122-61.

⁴⁷ M. I. Finley, *The World of Odiseus* (1954; reedição, Harmondsworth: Penguin Books, 1979), 100.

⁴⁸ Ver J. Hillis Miller, "The Critic as a Host", in *Deconstruction and Criticism*, ed. Harold Bloom et al. (New York: Seabury Press, 1979), 217-53. Considerarei as figuras do hóspede e do hospedeiro mais adequadas do que a de parasita, de Michel Serres; ver o seu *The Parasite*, trans. Lawrence R. Schehr (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1982). Para Serres, as trocas ocorrem somente em um sentido e as relações são fixas: um emissor sempre emite e um receptor sempre recebe. Não pode ocorrer nenhuma reciprocidade real, já que não se pode trocar palavras por comida: "Sólido e vento"(97) não são equivalentes. Para Serres, a vantagem da figura do parasita é que ele suporta diferenças, interrompe a continuidade, a harmonia, a homogeneidade (126-27). Para mim, a vantagem do hospedeiro é que, como o próprio Serres nota (16), é que ele é um modelo que esconde quem é quem e obscurece a identidade, ao invés de rigidamente defini-la. Como resultado, possibilita trocas entre substâncias dissemelhantes mas complementares, tais como palavras e comida (N. do T. — O termo dissemelhante não consta do *Novo Dicionário Aurélio*, embora apareça no poema "Triste Bahia" de Gregório de Matos, musicado por Caetano Veloso nos anos 70).

nismo. O terceiro termo, a substância compartilhada que talvez previnisse o conflito, desaparece, de tal forma que um dos termos oponentes alimenta-se do outro.

Para J. Hillis Miller, que imagina "O Crítico como um Hospedeiro", a maneira de evitar o canibalismo crítico é ler o texto como o terceiro termo perdido, "aquele dom ambíguo, a comida, hospedeiro no sentido de vítima, de sacrifício", e que é "quebrado, dividido, passado adiante, consumido pelos críticos".⁴⁹ Os leitores podem voltar para um *Symposium* e não para serem incorporados literalmente juntos, mas para co-participar de um banquete de palavras, mutuamente apreciado. A leitura torna-se uma nova forma de comunhão, envolvendo uma tripla reciprocidade, uma vez que não somente os leitores compartilham o texto entre eles, mas, assim como ele, informa os leitores individualmente, e os une como um grupo: assim também, cada leitor o transforma. Neste estudo⁵⁰ deverei observar mais de perto estes diferentes conceitos de incorporação, desde o literal até o metafórico. No nível mais elevado estão os atos de internalização mental, tais como os imaginados por Miller, pelos quais pessoas e textos são imaginados como trazendo material externo para dentro delas mesmas para construir a si mesmas. Na mais baixa camada do estrato estão imagens do ato de comer, em última análise do canibalismo, que insiste na total identificação física. Substituindo meios de comunicação mais ortodoxos, embora indiretos, a imagem do canibalismo é freqüentemente associada ao fracasso das palavras enquanto veículo, sugerindo que as pessoas que não conseguem *conversar* uma com a outra *mordem-se* mutuamente. De acordo com Nicolas Abraham e Maria Torok, o canibalismo é a "antimetáfora" suprema: enquanto as metáforas colocam a boca em palavras, as antimetáforas colocam palavras (na forma de figuras textuais) nas bocas.⁵¹ Ele é obviamente a mais demoníaca imagem para o impulso de incorporar a realidade externa e de ter todas as coisas dentro de um único corpo, seja ele físico, textual ou social.

Mas a oposição entre canibalismo e antimetáfora de um lado, e comunhão e metáfora de outro, pode não ser tão simples quanto se poderia desejar. A própria metáfora é um tropo suspeitamente dualista que derruba oposições. A distinção entre comunhão e canibalismo — que Northrop Frye trataria como as formas apocalípticas e demoníacas de uma imagem única — parece ser ela própria um dualismo, a que me referi acima como formas de incorporação "superior" e "inferior". Meu próprio esquema sugeriria que a relação entre os dois termos é de "sublimação", uma vez que o "superior", é mais refinado porque a versão mental ou internalizada da "inferior" é mais básica e materialista por estar ainda enraizada no corpo externo.

⁴⁹ Sobre as celebrações do lar clássicas, ver Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1980), 17-48.

⁵⁰ N. do T. — A autora refere-se aos capítulos que compõem o livro do qual o texto ora traduzido é a introdução, *From Communion to Cannibalism: an Anatomy of Metaphors of Incorporation* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

⁵¹ Ver Abraham and Torok, "Introjecter-Incorporer: Deuil ou Melancolie", in *Destins du cannibalisme*, 111-21.

Aparentemente, estabeleci uma hierarquia em minha anatomia, baseada em um privilégio do espírito e da interioridade sobre o corpo e a exterioridade, e na qual comer está na base, o sexo no meio, e a conversação no topo; isto deveria sugerir que eu também gostaria de transformar as formas inferiores em suas contrapartidas mais sublimes.

Um desejo de “sublimar” parece dominante dentro dos outros dualismos pelos quais comecei: assim como os alquimistas tentam transformar a matéria em espírito, os humanistas transformam natureza em arte, o antropólogo vê o cru transformando-se no cozido, os sonhos de Freud sobre a apropriação do id pelo tímido ainda que imperialista ego, a política do corpo tanto quanto as fantasias gluttonas sobre absorver o que está do lado de fora dentro de si mesmo, e assim por diante. Para Derrida, a sublimação, no conceito hegeliano de *aufhebung*, é um salto para um nível mais alto de pensamento e por meio do qual aparentes contradições são resolvidas, assim como “o espírito, elevando a si mesmo acima da natureza na qual estava submerso, de uma só vez suprime e retém a natureza, sublimando-a em si mesmo, se auto-aperfeiçoando como liberdade interior, e por este meio apresentando o seu “eu” para si mesmo *como tal*”. Um complicado movimento no qual a oposição é simultaneamente negada, resolvida e elevada para criar uma ilusão de unidade que é, contudo, essencialmente uma afirmação da identidade do termo dominante.⁵² A sublimação é, portanto, uma tática central do pensamento logocêntrico, e no qual as diferenças são estabelecidas para que possam ser sintetizadas. Além do mais, Peggy Reeves Sanday, uma antropóloga que escreveu recentemente sobre canibalismo literal, traçou uma interessante, embora hesitante, analogia entre sublimação e canibalismo, notando que ambos são sistemas simbólicos que tentam fazer a matéria significativa.⁵³ A sublimação pretende transformar uma base material a partir da premissa de divisão entre uma forma “inferior”, externa, corporal, e um conteúdo “superior”, interno, espiritual ou mental. Assim como o canibalismo, a sublimação é um meio de subsumir aquilo que está fora do “eu”, um outro tipo de discurso colonial que torna o estranho familiar, e assim ela é, como notam Peter Stallybrass e Allon White, “o principal mecanismo pelo qual um grupo, classe ou indivíduo proclamam sua superioridade simbólica sobre os outros: a sublimação é inseparável das estratégias de dominação cultural”.⁵⁴ Além do mais, ela tem sobre o canibalismo a grande vantagem, que consiste em poder alegar, assim como outras estratégias de dominação, que o outro é subsumido para o seu próprio bem.

⁵² Derrida, *Margins*, 76. Ver também seu *Positions*, 43-44 e 96, onde ele nota que a lógica da dialética hegeliana envolve em particular um auto-estranhamento, ou desfamiliarização, que não é ameaçadora e que garante um retorno, como um terceiro estágio. Em Ben Jonson nós deveríamos ver uma tentativa similar em uma autoprojeção controlada.

⁵³ Ver Sanday, *Divine Hunger*, 95-101. Para Montaigne, é precisamente o fato de que o canibalismo é um ato simbólico que faz com que os canibais aparentem ser mais civilizados do que os homens modernos, cujas torturas não tem significado.

⁵⁴ Peter Stallybrass e Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986), 197.

Como disseram os neoplatônicos, os extremos se tocam, e parece difícil impedir que a comunhão descambe de volta ao canibalismo. Como a descrição de Bakhtin do homem comendo o mundo, o quadro de Miller da devoração de textos soa em alguns momentos como a liberação de uma voracidade carnívora reprimida. Como Swift sugere em sua descrição, em *The Battle of the Books*, da deusa que, ela própria incorporando descrições medievais da inveja, alimenta-se de livros, tanto quanto de seu próprio rancor, a crítica pode ser, ela própria, não apenas invejosa, mas francamente canibal. Um problema com as imagens do ato de comer, que também é a fonte de seu poder, é que elas parecem ter uma tendência a consumir o poder mediador das figurações, subvertendo a possibilidade de uma comunhão livre entre indivíduos, desenhando os extremos em um encontro catastrófico que é meros "face a face" do que boca a boca. Como já sugeri, muitos atos de incorporação são extremamente ambivalentes, localizando-se entre dois extremos cujo encontro parece bastante perigoso: um desejo da mais íntima identificação possível com o outro e um desejo de total autonomia e controle sobre os outros que são portanto ameaçados como comida, de tal forma que todas as trocas são reduzidas às alternativas de "comer ou ser comido".

O canibalismo amoroso da fêmea do louva-a-deus pertence de pleno direito à fantasmática sadiana. Para o mundo erudito, informa-nos Caillois, "a palavra espectro designa ainda hoje um gênero de ortópteros tão psóximo dos louva-a-deus que o leigo ficaria em vão à procura do princípio distintivo". Os espectros pertencem à mitologia dos antigos gregos. São esses espectros enviados por Hécate, a divindade infernal mais sinistra. Caillois lembra as fábulas ligadas a esses espectros que "gostam muito do amor, porém ainda mais da carne humana; (que) pela voluptuosidade aliciam aqueles a quem querem devorar".

O amor gourmand próprio desses espectros e da fêmea do louva-a-deus nada tem de extraordinário. Novalis escreve que "o desejo sexual talvez não seja mais que disfarçado apetite por carne humana". Caillois, por outro lado, informa que "a mordida de amor" já era conhecida pelos antigos e codificada pelos erotólogos orientais". Apenas Sade e alguns poucos japoneses sequiosos de carne holandesa transpõem a fronteira que separa a "mordida de amor" da devoração bulímica. O psicólogo Kierman afirma que convém considerar o sadismo "como a forma humana anormal de fenômenos que podemos encontrar no começo da vida animal, como a sobrevivência ou o retorno atávico de um canibalismo sexual primitivo". A literatura de Sade apresenta algumas figuras de fêmeas de louva-a-deus. Lady Clairwil, em La nouvelle justine [A nova Justina], não hesita em praticar o canibalismo com seus amantes.

O canibalismo da fêmea do louva-a-deus pertence, como numerosas características do animal, ao registro dos fenômenos transgressivos cujas ressonâncias sociais Georges Bataille estuda. Para ele, o canibalismo constitui um dos sinais mais eloqüentes de comunhão com uma ordem de forças superiores terríveis e inebriantes. Ritualizado, o canibalismo é para Bataille a marca de uma sociedade que manifesta, ao mesmo tempo, assentimento e desprezo pela morte. As sociedades pré-colombianas lhe parecem exprimir tais valores.

Didier Ottinger