
G

ORGES BATAILLE, MICHEL LEIRIS E A
EXPERIÊNCIA DO SAGRADO NO ENTREGUERRAS

Júlia Vilaça Goyatá

Universidade de São Paulo – São Paulo

São Paulo – Brasil

Georges Bataille (1897-1962) e Michel Leiris (1901-1990) se conheceram no ano de 1924 em Paris. A esta altura Bataille, que havia se formado na conceituada *École des Chartes*, era funcionário da Biblioteca Nacional e Leiris, que tinha uma breve formação em química e começava a estudar poesia, frequentava os agitados círculos artísticos que desembocariam no movimento surrealista¹. Apresentados por um amigo comum, eles se tornariam a partir daí grandes amigos e parceiros intelectuais, fato demonstrado por sua volumosa correspondência (1924-1962)².

Pouco recuperados pelo campo das ciências sociais no Brasil, com raras exceções, esses franceses, de difícil classificação em apenas uma área do conhecimento, foram revisitados com mais frequência pela filosofia e pelas letras em geral³. Apesar de terem atuado profissionalmente em áreas distintas – Bataille foi funcionário da Biblioteca Nacional durante quase toda a vida e Leiris foi antropólogo do *Musée de L'Homme* a partir dos anos 1930 – pode-se dizer que ambos foram escritores e pensadores sociais de destaque. Além das obras literárias que escreveram, suas reflexões em torno da vida social são documentos importantes da temperatura de uma época e dialogam com boa parte da teoria antropológica precedente. Trata-se neste artigo de um esforço de reinserção: ler Bataille e Leiris do ponto de vista da antropologia, tentando trazê-los para os debates da disciplina.

Pretende-se lançar luz sobre a relação entre os autores nos anos 1930, período emblemático em que, diante da iminência da guerra e seguindo as tendências intelectuais ambientadas em Paris, Bataille e Leiris discutiam sobre as possibilidades de resistência ao fascismo. Dentre as muitas experiências intelectuais do momento, destaca-se a reflexão sobre a noção de sagrado: conceito advindo do vocabulário antropológico herdado diretamente de Marcel Mauss (1872-1950) – de quem Leiris foi aluno e Bataille leitor assíduo –, e indiretamente de Émile Durkheim (1858-1917), a noção seria usada pelos autores no contexto de amplas reivindicações políticas. Se ela antes havia sido mobilizada nos estudos das religiões primitivas, como conceito explicativo, agora seria trazida para o campo da experiência, isto é, entendia-se que a mobilização política e a crítica à modernidade deveriam ser feitas através de uma “sacralização” da sociedade contemporânea. No entender do *Collège de Sociologie*, associação emblemática formada em 1937 por Bataille e Leiris junto a Roger Caillois (1913-1978), era das experiências sagradas, principalmente nefastas, que adviria a verdadeira força política.

O percurso do artigo segue os seguintes passos: primeiramente destaca-se a posição dos autores no debate travado na época sobre as relações entre arte e política; trata-se de ver como cada um reage a essa discussão. Em seguida passamos à descrição do já citado *Collège de Sociologie*, associação formada por ambos no fim dos anos 1930 e simbólica justamente por trazer a noção de sagrado ao centro da cena, reivindicando-a como operador político. Por fim, a partir de dois textos escritos no âmbito do *Collège* – “L'apprenti sorcier” de Bataille e “Le sacré dans la vie quotidienne” de Leiris, ambos publicados na *Nouvelle Revue Française* em 1938 –, veremos como o sagrado é elaborado por cada um dos autores.

O pêndulo da arte e da política

Orbitando em torno dos movimentos de vanguarda que surgiram no início do século XX – sobretudo o surrealismo – muitas são as experiências que buscam efetuar conexões entre estética e política na Paris dos anos 1930. Há, contudo, uma oscilação: ora as iniciativas pendem mais para um lado, isto é, se configuram como experiências mais voltadas para a crítica artística, como no caso do lançamento de revistas – são exemplos *Documents* (1929), *Minotaure* (1933) e *La Bête Noire* (1936) –; ora pendem para outro, se constituindo mais claramente como grupos políticos com pautas a serem debatidas e seguidas, como no caso da associação *Contre-Attaque* (1935), e de grupos como o *Cercle Communiste Démocratique* (1932), ou mesmo da sociedade secreta *Acéphale* (1936). Se todos sentiam a urgência da situação política de então e a necessidade de um posicionamento efetivo, as maneiras de construí-lo são variadas⁴.

Variados são também os posicionamentos dos autores aqui em questão, envolvidos de maneira distinta com os projetos supracitados. Se acompanharmos a correspondência entre Bataille e Leiris não é difícil perceber que a concepção de cada

um sobre os lugares da arte e da política e a possibilidade de seu cruzamento vai se modificando na passagem da década de 1920 para a de 1930.

Se é verdade que nos anos 1920 Leiris era considerado um “iniciado” por Bataille, já que participava não só do movimento surrealista como membro mas também do Partido Comunista Francês, sendo um intelectual de participação política ativa, veremos que nos anos 1930 as posições dos autores se invertem: Bataille toma parte de diversas associações políticas e Leiris, sem deixar de se preocupar com a tomada de poder e consequente expansão fascista, se mantém afastado de grupos políticos, alguns deles protagonizados pelo amigo (Bataille 2004)⁵. As cartas trocadas entre os autores mostram tanto as tentativas de cooptação por parte de Bataille, que queria a participação de Leiris em seus projetos, quanto as recusas sucessivas deste.

Tudo indica que a essa altura Leiris era cético com relação ao envolvimento excessivo de Bataille com a política e o criticava por submeter sua literatura a ela. Em seu diário, no ano de formação de *Contre-Attaque*, encontramos a seguinte nota, com data de 26 de dezembro de 1935:

Contra a tendência (ou melhor: as pretensões) totalitárias do surrealismo: o artista não tem que, a qualquer preço, se misturar a todos os problemas da ordem do dia (...); ele não deve mais visar a arte pura, se fechar na torre de marfim, se colocar na prisão; simplesmente, ele se coloca diante de todos os problemas da ordem do dia mas os resolve à sua maneira, segundo seus próprios meios. Limitar as devastações da arte mantendo-a dentro de seus limites. Fracasso prático de Dada que, suprimindo essas barreiras, só conseguiu chegar à pior confusão, a mistura do estetismo a tudo. É perfeito que Satie tenha sido ao mesmo tempo um grande músico e um bom militante comunista; mas estas duas coisas permanecem para ele distintas: ele não fazia da música comunismo nem do comunismo música. Restituir à arte seu caráter de jogo – não de jogo gratuito, mas de jogo na qual tudo o que é humano se encontra engajado. Contra o atual ponto de vista repreendo Bataille de se ocupar da política, com a alegação de que perde seu tempo, de que isso o desvia de seu dom poético; não restam dúvidas que *Le Bleu du ciel* é um livro admirável, superior literariamente à produção daqueles que, como eu, se reclamam somente como literatos (Leiris 2004:294)⁶.

Aqui a posição de Leiris é claramente crítica com relação ao envolvimento direto da arte com a instituição política e, no fim da anotação, pode-se perceber que essa crítica recai diretamente sobre a figura de Bataille. Para o autor, a arte deveria encarregar-se dos problemas de seu tempo, mas a partir de seus próprios meios, sem se render ao aparelho político externo a ela. Leiris diz que quando se submete ao regime da política, a arte acaba por cair em uma armadilha, exatamente aquela na qual caiu

a vanguarda dadaísta e à qual viria sucumbindo o surrealismo. Em nota de janeiro de 1936, o autor reflete novamente sobre o ponto:

É verdade que Bataille errou com *Contre-Attaque*, seu valor é, sobretudo, literário etc. Mas é justamente essa vontade de superar-se, essa recusa de se deixar fechar nos limites da literatura, que é o signo de seu valor poético. (...) No entanto, essa vontade de superar-se não tem que tomar, necessariamente, uma forma política (1992a:298).

Apesar de reforçar sua discordância de Bataille, Leiris faz aqui também um elogio à atitude inconformista do autor. Afirmção a princípio contraditória, mas que nos ajuda a compreender melhor o debate que se instalava ali entre a arte e a política enquanto formas de ação. A nota de Leiris nos mostra de maneira precisa que o que está em jogo não é o conteúdo político em si, mas o modo de expressá-lo. A “vontade de superar-se”, ou o inconformismo identificado em Bataille, é elogiado e até compartilhado por Leiris, mas o que ele aponta é que esse conteúdo não tem uma forma em si: ela pode ser tanto artística quanto política. Se Leiris indica que a configuração literária ou poética, no caso de Bataille, é a que melhor potencializa o conteúdo político, ele não deixa de se perguntar sobre a eficácia e sobre os rendimentos dessa mesma modelagem, que podemos chamar de “forma-arte”.

Desde o fim da revista *Documents* (1930)⁷, quando trabalharam pela primeira vez juntos, até o início do *Collège de Sociologie* (1937), é possível ver como essa discussão se acentua entre Bataille e Leiris: qual seria o limite das relações entre a arte e a política? Pensar a arte enquanto instituição obriga pensar sua função política? Ou em um contexto de urgência é preciso abandoná-la, deixar suas redomas para experimentar outras formas de insubordinação?

Bataille, que queria a parceria de Leiris na associação *Contre-Attaque* e posteriormente em *Acéphale*, seu projeto mais radical, parece responder afirmativamente à última pergunta, recebendo recusas sucessivas do amigo. Quanto a Leiris, parece compreensível que ele se engaje junto a Bataille apenas nos empreendimentos que se distanciam de uma prática política mais ortodoxa, isto é, de uma agenda vinculada à dos partidos (como o Partido Comunista Francês), ou de um comprometimento com uma formulação teórica específica, como o marxismo difundido através do *Cercle Communiste*. Não que a revista *Documents* e, quase dez anos depois, o *Collège de Sociologie*, fossem associações livres de posicionamentos ou de engajamentos políticos, mas apresentavam-se como alternativas mais próximas da arte e da ciência, ou seja, círculos de discussão mais autônomos sobre a forma e a produção de conhecimento. É possível dizer que ambas as experiências se propunham a catalisar iniciativas que envolviam arte, conhecimento e política, sem que uma dimensão se sobrepusesse a outra, o que se coaduna com a concepção de Leiris mencionada acima, quando defende uma participação política que não extrapole os limites da literatura ou da arte.

O *Collège de Sociologie*

Em 1937, após voltar da missão Dacar-Djibouti, que o tornaria de uma vez por todas antropólogo profissional, Leiris volta a trabalhar com Bataille em um novo projeto⁸. A fundação do *Collège de Sociologie*, realizada também junto ao jovem intelectual Roger Caillois, representaria uma nova tentativa de lidar com os problemas da ordem do dia, mas dessa vez aproximando-se do campo da ciência⁹. De acordo com Denis Hollier (1995), organizador da compilação das conferências realizadas no *Collège*, é o invólucro científico colocado pelo termo “sociologie” que garante a separação do *Collège* do grupo deliberadamente anti-intelectualista *Acéphale*, que tinha atuação concomitante. Afinal, era essa a marca que diferenciava o *Collège* das outras associações nas quais Bataille estivera presente nos anos 1930; e é o próprio quem afirma, ao fim de sua primeira conferência no grupo, em novembro de 1937, que “o debate aberto hoje deve ter por objeto o conhecimento e não a prática” (1995a:54)¹⁰.

Contudo, apesar de a declaração afirmando o compromisso científico do *Collège*, é impossível não vê-lo como uma associação que tinha como motor a política, de maneira semelhante às outras agremiações que se organizavam desde o início da década. A diferença, então, estava na forma como o grupo operava o debate em torno da questão: assim como Leiris, que defendia ter a arte que se posicionar politicamente, mas com seus próprios instrumentos, a organização tencionava encontrar os caminhos para uma ação política efetiva através da reflexão coletiva e do exercício investigativo. Isto é, tratava-se de pensar até que ponto a atividade reflexiva poderia ser, também e ao mesmo tempo, política.

Em um momento de oscilação entre a submissão ou não aos aparelhos políticos e seus programas, o *Collège* queria ser uma experiência única. Como comenta mais uma vez Hollier, a busca era por um “ativismo epistemológico”, que questionava “a separação escolar do conhecimento e da ação” (1995:20). Daí a importância da sociologia: “uma ciência de objeto interno, em que o sábio faz parte de seu objeto” e que “tem o mérito de fazer com que engajemos a vida nas definições” (idem:21).

O sociólogo martiniquês Jules Monnerot (1909-1995), que participa da fundação do *Collège de Sociologie*, mas não faz nenhuma conferência ao longo de seus dois anos de existência, é quem batiza o grupo, querendo evocar a partir da palavra “*collège*” a igualdade entre seus pares e suas afinidades eletivas, além de trazer com ela a ideia de uma organização colegial, de uma comunidade moral, uma “sociedade de clérigos” (Hollier 1995:13)¹¹. Quanto à escolha do termo “*sociologie*”, pode-se dizer que remete não só ao diálogo com a disciplina, em função do interesse pelo sagrado, termo consagrado por Durkheim no clássico *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), mas possui ainda um fundo estratégico, na medida em que a ciência sociológica se interpõe como uma alternativa a meio caminho entre a arte e a política, rótulos dos quais o *Collège* queria escapar.

Na “*Déclaration sur la fondation d’un Collège de Sociologie*”, escrita por Caillois e publicada em 1937 na revista *Acéphale* com a assinatura dos membros, é possível ver a ênfase dada àquela que é a proposta central do grupo: a realização da chamada “sociologia sagrada”. A combinação desses dois termos é, de fato, o que dá o tom da experiência realizada no *Collège*: o sagrado aparece não só como objeto, mas qualificando a sociologia que pretendem fazer. Revela-se, assim, a dupla articulação do conceito: objeto de estudo – matéria de pesquisas sobre a irrupção do sagrado na vida cotidiana, no domínio da sexualidade, nos mitos e rituais coletivos – e perspectiva de análise que permite olhar para a sociedade contemporânea. A proposta do grupo era a de apostar no próprio pensamento como instrumento político, a reflexão como inseparável da ação.

O sagrado passaria a ser para o *Collège* não só um objeto de pesquisa, mas também um ponto de vista crítico de onde se olha a própria sociedade. Isto quer dizer que o conceito operaria tanto como objeto de análise (matéria do olhar) quanto como instrumento de reflexão (conceito operatório que permite ver). O sagrado era percebido como uma espécie de ponto de condensação entre a reflexão e a ação, entendido como uma categoria abstrata do pensamento e também como uma experiência. É nesse sentido que o *Collège* propõe a construção de uma perspectiva sagrada, capaz de aliar a um só tempo pesquisa e militância. O exercício que propunham era o seguinte: localizar experiências da ordem do sagrado no mundo social e ver como elas, ou a reação gerada por elas, seriam capazes de operar politicamente. Haveria uma espécie de “atitude sagrada” capaz de transformar o rumo das coisas.

Na plataforma da associação localiza-se também um grande interesse pela reflexão conjugada entre psicologia individual e organização social. O sagrado seria também um conceito-chave para a compreensão dos entrecruzamentos dos dois campos, o que parece evocar as experiências com a psicanálise vividas por Leiris e Bataille e a criação da “Sociedade de Psicologia Coletiva” na mesma época. Iniciativa de ambos com Adrien Borel, ex-psicanalista dos dois, a Sociedade estava interessada em investigar as pontes entre a psicologia e as ciências sociais¹². Não se sabe muito sobre suas realizações, apenas que buscava estudar “o papel, nos fatos sociais, dos fatores psicológicos, particularmente de ordem inconsciente” tentando “fazer convergir as pesquisas empreendidas isoladamente até agora nas diversas disciplinas” (Leqoc 1987:115). Sabe-se que em seu programa de 1938 aparece também um interesse específico pelas “atitudes em direção à morte”, que parecem ser basicamente estudos sobre o suicídio (idem).

Um último ponto merece ser ressaltado, ainda que não conste explicitamente das notas de fundação do *Collège*. Formado à beira da eclosão da Segunda Guerra Mundial, podemos afirmar que o grupo almejava também dar conta de um fenômeno inteiramente novo: o fascismo. Mas se o desejo era de compreender e combater a ideologia que se disseminava por toda a Europa, não se pode esquecer que o grupo foi alvo de críticas vindas da extrema esquerda, que apontava em suas proposições

“conotações fascizantes” (Ginzburg 2011:203). Sabe-se, inclusive, que Walter Benjamin, apesar de ter sido um auditor assíduo das sessões do *Collège* e ter mantido diálogo intenso com alguns de seus membros, principalmente Bataille e Pierre Klossowski, já apontava naquele momento críticas com relação a suas propostas, chamando-lhes a atenção para um certo “excesso metafísico e político do incomunicável”, que poderia “preparar o terreno psíquico favorável ao nazismo” (Klossowski *apud* Hollier 1995:884). De acordo com Klossowski, Benjamin os alertava para o perigo de “entrar em um jogo de puro e simples ‘estetismo pré-fascista’” (ibidem). A crítica advinha também de outros membros da Escola de Frankfurt, como Adorno e, ainda mais enfaticamente, Horkheimer, que ao tomar contato, através de Klossowski, com as propostas de *Acéphale* e do *Collège*, teriam se expressado caracterizando-os em termos de uma “confusão irracionalista” (Weingrad 2001:134)¹³.

Se a desconfiança quanto à identificação do *Collège* à ideologia fascista parece à primeira vista despropositada – já que sabemos que os intelectuais que formavam o grupo vinham de uma história de militância de esquerda e eram radicalmente contra o regime – ela se torna também compreensível quando pensamos que alguns dos temas explorados pela associação eram também articulados pelo nazismo: a importância do mito, a busca de um nexos ontológico através das noções de potência e de poder, o interesse pelas sociedades secretas e pelo próprio sagrado em si, entendido como experiência extática e convulsiva. Tendo a crer, como Maurice Nadeau, que o *Collège*, longe de “empreender um fascismo à francesa”, buscava “lutar contra aquilo que lhes parecia uma regressão na ordem do pensamento empregando – ousou dizer – os mesmos meios” (1990:20). Isso quer dizer que para compreender e combater o fascismo vigente, o *Collège* pensava ter que usar as mesmas armas do inimigo, reconhecendo essas como inegavelmente poderosas.

Parece claro que o sagrado tematizado no *Collège de Sociologie* era considerado não apenas um conceito sociológico, mas fundamentalmente uma noção política: capaz de dar conta tanto da compreensão de fenômenos sociais, quanto da ação que visa combater certos regimes autoritários como os que vinham crescendo na Europa daquele momento. Veremos a seguir como essa ideia se apresenta de maneira diferenciada nos trabalhos de Bataille e Leiris, a partir de dois artigos escritos por eles no âmbito do *Collège*: “*L'apprenti sorcier*” e “*Le sacré dans la vie quotidienne*”, que saíram juntos na publicação “Pour un *Collège de Sociologie*” em 1938 na *Nouvelle Revue Française* junto ao texto de Caillois “*Vent d'Hiver*”.

Georges Bataille: o paradigma do feiticeiro

A noção de sagrado percorre toda a obra de Georges Bataille, contudo, é nos anos 1930 que é gestada e passa a ser central em seus trabalhos. Retomando a discussão do tópico inicial desse artigo, será possível perceber agora como o engajamento político de Bataille nos anos 1930 vem de encontro à sua concepção do sagrado. É

importante perceber ainda como a interpretação da noção feita pelo autor está em consonância à proposta desenvolvida pelo *Collège* enquanto instituição.

Apesar de não usar a palavra “sagrado” em nenhum momento, o texto que Bataille escreve para a publicação oficial do *Collège de Sociologie* em 1938, que pode ser traduzido por “O aprendiz de feiticeiro”, está intimamente ligado a essa noção. Parte-se de uma crítica à sociedade moderna – que não deixa de ser uma crítica ao capitalismo enquanto visão de mundo – para a busca da compreensão de uma existência heterodoxa a ela, tida como condição essencial para o nascimento de uma vontade política efetiva. Justamente, a experiência de “encontro com a existência”, tal qual Bataille coloca, corresponde à experiência de encontro com o sagrado ou ao que podemos chamar de uma “experiência social sagrada”.

É preciso fazer uma breve consideração sobre o uso que Bataille faz nesse e em outros textos da época dos termos “ser” e “existência”. Sem entrar aqui na extensa discussão filosófica que os conceitos engendram, é importante perceber, para os nossos propósitos, que se trata de uma formulação que quer chamar a atenção para o homem enquanto parte de um mundo, que não só o engloba como se relaciona ativamente com ele através de seus múltiplos e distintos “seres”. Em conferência inaugural que faz no *Collège* (1937), o autor afirma que não entende por “ser” aquele que tem consciência, tal como esta é entendida pela filosofia cartesiana do “penso logo existo”, mas na esteira de Friederich Nietzsche (1844-1900), de quem era leitor sistemático, o concebe como sendo um ente capaz de produzir verdade, seja ele orgânico ou inorgânico¹⁴. O pensamento de Bataille prevê, dessa forma, uma ideia de totalidade integrada, sendo que há inclusive, muitas vezes, como afirma Andreas Papanikolau, “a prospecção de um mundo original” e a valorização do encontro do homem com esse mesmo mundo (2009:79).

O que se pode perceber no “Aprendiz de feiticeiro” é que a experiência do “ser” ou da “existência” é pensada essencialmente como oposição à experiência do indivíduo moderno. Se a “existência” é a vivência genuína da totalidade, da fusão entre o homem e o mundo, a modernidade causa, justamente, a ruptura dessa integralidade, dividindo o homem em funções: “a existência, assim, divide em três pedaços, deixou de ser existência: ela não é mais que arte, ciência ou política” (1995b:313). A sugestão de Bataille parece ser a seguinte: somente em contato com sua existência plena, aquela que a modernidade dissolveu, o homem pode intervir efetivamente no mundo. Para o autor, nesse momento, as barreiras entre a arte, a política e a ciência devem ser quebradas e todas as especializações a que o homem se submeteu devem ser banidas, a fim de que o vínculo entre ele e o mundo seja restaurado e, com isso, ele possa agir plenamente, isto é, com consciência de sua inteireza.

A experiência da “existência” seria, assim, uma espécie de fuga do indivíduo de direito (aquele que é ou sábio, ou cientista ou poeta) e encontro com algo que o transcende. Mas não se pode concluir com isso que a “existência” seja para Bataille algo que estaria fora do mundo imanente: ela é algo que está além do indivíduo, mas

que está ao mesmo tempo no mundo, em contato íntimo com ele e os outros seres que o constituem. Dessa forma, ela pode ser lida como sendo um fora de si que permite ao mesmo tempo o encontro mais profundo consigo.

O modelo para pensar essa saída do *eu-indivíduo* e posterior reencontro com *eu-existência* é o êxtase místico. Em um texto sobre o tema, Roger Bastide explica que na experiência mística, em um primeiro momento, experimenta-se um “esvaziamento de si”, que é ao mesmo tempo afetivo e intelectual, para depois vivenciar-se um encontro com um novo eu, mais completo e verdadeiro após uma revelação (Bastide 1997:26). Segundo o autor, o misticismo é sempre duplo: “compreende estados de desapropriação, de despojamento intelectual e físico, um caminhar rumo ao nada; e, em paralelo, estados de enriquecimento espiritual. O ser se esvazia do seu antigo eu para preencher-se com um novo eu” (idem:22). Contudo, se é verdade que Bataille traz a ideia da saída de si em direção ao encontro com a verdade mística para pensar uma solução ao processo de servidão sofrido pelo homem na modernidade, a verdade a ser encontrada pelo “ser” estaria para o autor não no contato transcendente com a santidade, mas no contato imanente com a vida terrena, entendida como mais pungente em seus estados de exaltação extrema. É nesse ponto que o autor se encontra com a noção de sagrado.

Contudo, é preciso dizer que uma das faces do sagrado é privilegiada por Bataille: a face nefasta. Ao retomar a definição feita por Durkheim, em que o conceito é tido como estruturalmente ambíguo, o que mais interessa a Bataille é pensar nos rendimentos de seu polo impuro, já que através dele torna-se possível conceber uma espécie de santidade profana, que é também uma transcendência imanente¹⁵. Uma saída de si que ao invés de estar ligada a um ideal ou um sonho, a uma projeção imagética, devolve o homem para o mundo da ação e das práticas cotidianas.

A busca pela experiência sagrada, ou pela experiência de encontro com a “existência”, tem no “Aprendiz de feiticeiro” dois pontos de concentração: o mito, principalmente, mas também o amor, que comparados ao jogo, são tidos como espaços privilegiados de embate com a “totalidade”, que é o que permite a ação do homem no mundo. Trata-se, dirá Bataille, de aprender com os feiticeiros primitivos a manipular o mito em favor da ação (Bataille 1995b:324).

A imagem do feiticeiro, que dá nome ao ensaio, nos mostra que as relações entre representação e ação têm um lugar de destaque no pensamento do autor nessa época. Afinal, o mágico ou feiticeiro é aquele que ao pensar, sonhar, recitar cantos e orações, ou apenas mover objetos, realiza transformações no mundo, na vida da sociedade da qual faz parte. Afirma Mauss (1904) que “suas palavras, seus gestos, seu piscar de olhos, seus pensamentos mesmos são forças. Toda a sua pessoa transmite eflúvios, influências, aos quais se curvam a natureza, os homens, os espíritos e os deuses” (2003:70). O feiticeiro é aquele que manipula representações míticas, e ao fazer isso gera resultados efetivos na vida cotidiana de seu povo. Como também comenta E. E. Evans-Pritchard (1937), em seu clássico ensaio sobre a bruxaria entre o povo

Azande, “a prova da magia é a experiência. Portanto, a prova do poder mágico reside sempre na ocorrência dos eventos que ele visa alcançar” (2005:207). O que está em jogo é mais que o poder místico do mágico, é a ação desse poder ou sua realização no mundo. É justamente para a ideia da eficácia mágica, ou da magia como “arte das mudanças”, que Bataille quer chamar a atenção para pensar a política (Mauss 2003:97). Como ocorre na magia é preciso que o ato de pensar tenha incidência no mundo, possa transformar a realidade efetivamente. Novamente estamos diante do lema do *Collège*, que quer mostrar com a “sociologia sagrada” que não há separação entre pensamento e ação.

Para Bataille, a dissolução do homem em funções úteis, que é consequência do sistema econômico e político em que ele se encontra imerso, tem como resultado torná-lo incapaz de agir e de conjugar o sonho, ou o ideal, à realidade. Bataille dirá que o homem moderno, portanto, não se mantém soberano se não tenta submeter aquilo que sonha à prova da realidade, tal como os feiticeiros: “só a ação se propõe a transformar o mundo, a torná-lo semelhante ao sonho” (Bataille 1995b:311). O autor ainda destaca que é preciso pensar não mais em termos de ideal ou sonho, mas no mito, que realiza a conjugação entre tais planos, tornando-se um verdadeiro propulsor da ação. O mito não é, assim, apenas a imagem de um ato, ou o correspondente exato do ritual: ele é concebido por Bataille como uma “verdade viva” (idem:323).

Para descrever o sentido do mito, Bataille estabelece um paralelo com a experiência amorosa e com o jogo, pensando em suas semelhanças enquanto portadores da “existência” em sua integralidade. Essas duas últimas atividades teriam em comum o fato de dependerem absolutamente da contingência, tal qual a magia ou a feitiçaria. Sua razão de ser é dada pelo acaso, isto é, a força de uma vitória no jogo ou de um encontro amoroso só pode se dar porque ocorre de maneira fortuita, sem planejamento prévio. A vida em sua dimensão total, tal como pensada por Bataille, se dá, assim, no intervalo entre as possibilidades de azar e sorte, e só pode ser apreendida no contexto da sociedade moderna por curtos lapsos. Voltamos ao argumento central: a “existência” se opõe radicalmente a uma “disposição teleológica, à ordenação de meios e fins” (idem:322-324).

O mito reconhece, assim, a vida em movimento; ele não é uma imagem fixa de seu destino, mas o conjunto de acasos que pode a compor. Assim como na concepção imagética do átomo, *topos* comum no pensamento de Bataille, o mito revela um conjunto de encontros e de práticas em potência: a existência é algo que, como os elétrons, está sempre em movimento, impossível de ser fixada, a não ser por pequenas frações de tempo. O mito envolve essa complexidade: ele é a totalidade das totalidades, na medida em que engloba todas as possibilidades dos seres que vivem em conjunto.

Como o amor, no plano particular, o mito tem a capacidade de restabelecer a totalidade e a plenitude humana em função de um conjunto orgânico de indivíduos, ou seja, em função da sociedade. Ele residiria, segundo Bataille, naquilo que a ciên-

cia, a arte e a política enquanto funções seriam incapazes de satisfazer, postando-se em polo diametralmente oposto às necessidades asseguradas pelo cálculo e pela racionalidade. O mito apresenta-se, assim, como imagem propulsora da ação, como uma figura, que nos dizeres do autor, não se separa daquilo que representa. A ação a que o mito se refere não é, porém, uma ação qualquer: ela tem autoridade sobre si mesma e é soberana porque consequência do encontro da sociedade com sua “existência” total.

Assim, Bataille propõe nesse artigo uma espécie de terapêutica sagrada da modernidade, sendo que o amor e o mito – lugares em que vislumbramos a totalidade da existência – são doses de um mesmo remédio. Trata-se de fomentar a ação política através dos encontros com uma experiência social que escapa à normatividade. Dadas nas brechas da lei, as práticas que têm a marca do sagrado nefasto guardariam em si as forças de um vínculo ancestral com o todo.

Michel Leiris: a intimidade sagrada

Antes de entrarmos na análise do texto de Leiris escrito para o *Collège*, é preciso dizer que sua participação na instituição pode ser considerada bem menos extensa e central que a de seus outros dois fundadores: Bataille e Caillois. Leiris deu apenas uma conferência no âmbito do grupo e quando de seu fim, em 1939, fez duras críticas ao método do *Collège*, salientando principalmente sua falta de rigor com relação ao uso de noções advindas da tradição sociológica francesa¹⁶. No entanto, não se pode dizer que a experiência da “sociologia sagrada” não seja uma marca de seu trabalho nos anos 1930 tanto quanto o foi no de Bataille. Ao contrário do que afirma Hollier quando diz que “Leiris não fará nada mais que se emprestar a essa empresa, pela qual seus colegas darão corpo e alma”, o que se observa é uma participação curta, mas não menos significativa do autor (1995:12). O sagrado como um operador político e como uma perspectiva pela qual se olha para o mundo está também presente no pensamento de Leiris, mas de forma distinta do que se viu em Bataille. Em consonância com o que se observou sobre as posições dos autores na cena do entreguerras, a discussão do sagrado aparece para o antropólogo em meio à sua reflexão sobre a arte e os modos do fazer artístico. Ou seja, a relação com a política em Leiris é sempre mediada, pelo menos nesse período, pela reflexão sobre a arte.

Tendo isso em vista, é possível dizer que a reflexão sobre a escrita autobiográfica ocupa um lugar central em seu trabalho nesse momento. O elo entre a política e a noção de sagrado se dá através de sua consideração sobre a arte, mais propriamente a arte de escrever. Detenhamo-nos por um instante no trecho a seguir – parte do texto intitulado “De la littérature considérée comme une tauromachie” (1945), prefácio à segunda edição da autobiografia *L'âge d'Homme* (1939) – antes de entrarmos propriamente no texto escrito para o *Collège*, “Le sacré dans la vie quotidienne”. O autor se pergunta:

(...) será que o que se passa no domínio da escrita não é desprovido de valor se permanecer ‘estético’, anódino, privado de sanção, se nada houver, no fato de escrever uma obra, que seja um equivalente (e aqui intervém uma das imagens mais caras do autor) daquilo que é para o *torero* o chifre acerado do touro, capaz de conferir – em razão da ameaça material que contém – uma realidade humana à sua arte, de impedir que ela seja apenas encantos fúteis de bailarina? (Leiris 2003:16).

Aqui o autor lança uma espécie de justificativa para a proposta de escrita autobiográfica, mostrando como essa era vista por ele como uma das possibilidades de “introduzir nem que seja a sombra de um chifre de touro numa obra literária” (ibidem). Isso porque ao se expor por completo, colocando em primeiro plano seus traumas e deficiências, o narrador argumenta que estaria se colocando em uma posição de risco: ele faz algo que está afinado ao sagrado ilícito, na medida em que levar à público a intimidade é algo que, se não chega a ser moralmente proibido, é no mínimo condenável desse ponto de vista. Propor esse tipo de escrita seria correspondente, então, à ação do toureiro que se expõe diante da morte¹⁷.

Essa constatação, entretanto, não é feita por Leiris somente em 1945. Quando escreve o texto “Le sacrée dans la vie quotidienne” (1938), no contexto das atividades do *Collège*, o autor já ensaia esse paralelismo entre o sagrado e a política, explorando a forma autobiográfica. Apesar dessa associação não ser no seu trabalho tão evidente quanto o é no de Bataille, efetivamente a ação política aparece em Leiris de forma a colocar em relevo a radicalidade da forma artística. A reflexão sobre a autobiografia coloca em jogo a possibilidade da realização de um tipo de arte que seja, de fato, transgressora.

No artigo escrito para o *Collège*, o sagrado remete à intimidade, parece à primeira vista indiferente ao mundo social e às discussões políticas acaloradas dos anos 1930. O texto é um relato de memória: constitui-se, basicamente como uma listagem de eventos, ídolos, lugares e circunstâncias vividas pelo narrador (o próprio Leiris) em sua infância e que são trazidos à tona como exemplos de sua experiência sagrada. Segundo ele, “objetos, lugares e circunstâncias que evocam em mim essa mistura de medo e de vínculo, essa atitude ambígua que determina a aproximação de uma coisa ao mesmo tempo atraente e perigosa” (1995:102-103).

Ao longo da narrativa, recuperando traços e experiências do passado, Leiris opera com a separação dos dois polos do sagrado, que podem ser vistos também como o lugar da lei e o da transgressão a ela, que se relaciona à criatividade. Um bom exemplo é a oposição que estabelece entre o quarto dos pais – que impunha medo – e o banheiro da casa onde vivia, local onde Leiris se trancava à noite, com um de seus irmãos, inventando histórias e criando folhetins de aventuras. A clandestinidade das reuniões realizadas nesse segundo ambiente conferia assim o caráter de sagrado nefasto ou proibido ao local: “como em uma ‘casa dos homens’ de alguma

ilha da Oceania (...), nesse cômodo, que era nosso clube, nós inventávamos nossa mitologia (...)" (idem:107). Como Bataille no "Aprendiz de feiticeiro", Leiris recorre aqui às confrarias primitivas dos mágicos para fazer alusão ao caráter do sagrado que se vincula principalmente ao segredo. Os encontros noturnos no banheiro, como em uma espécie de sociedade secreta infantil, denotavam um pacto entre os irmãos, laço sólido de cumplicidade, espaço onde podiam resistir aos imperativos morais impostos pelos adultos.

A relação entre sagrado e segredo é um ponto central do ensaio de Leiris. É possível pensar que o que o autor executa – retirando coisas, pessoas, lugares e situações de um lugar separado e secreto de sua memória e tornando-as públicas – se parece mais a um procedimento de profanação que a uma sacralização propriamente dita. Isso porque o autor parece querer nos mostrar que o "sentimento do sagrado" não é algo presente apenas em círculos restritos, nos indicando que a noção com a qual está lidando é mais ampla que a noção religiosa. O sagrado aqui é sentimento, experiência de contato com a lei e com "o fora da lei", ou ainda, de contato com a ambiguidade entre estas dimensões, que pode ser vivenciada por qualquer homem diante de uma variedade de fatos. O sagrado exposto é, assim, um sagrado inerente à humanidade, que se define menos pelo contato dos homens com os deuses mas sobretudo pelo contato dos homens com eles mesmos, isto é, com a sociedade e com a lei. Trata-se de identificar uma espécie de sagrado profano, com o perdão do paradoxo.

Dessa forma, Leiris, ao seu modo, está afinado ao que propõe Bataille e o *Collège de Sociologie* em torno da crítica à modernidade: se o segredo normalmente é algo que não pode ser dito – isto é, algo que não vem ao domínio público porque está no campo da lei – recorrer a esse segredo é transgredir de alguma maneira o imperativo moral, que, para os autores trabalhados, está diretamente associado à ideia de "civilização". Civilização é definida por Leiris em um verbete do dicionário crítico de *Documents* em 1930 através da imagem de um musgo que se forma na superfície das águas e se solidifica, dando a falsa sensação de uma calmaria, "até que um turbilhão venha desorganizar tudo" (1992c:31). Por debaixo dessa camada sólida há justamente algo escondido: estamos diante do segredo que é o homem, que velado pelos "hábitos morais e polidos", pelas "belas formas de cultura", pode ser a qualquer momento trazido à superfície por forças cruéis, que assim como um vulcão mostram sua fúria e seus "instintos perigosos" (ibidem).

É a experiência dessa "selvageria", no sentido daquilo que não é domesticado pela civilização, que tanto Bataille quanto Leiris querem recuperar. A ideia é a de que o sentimento do sagrado pode emergir a qualquer momento. E mais que isso: os autores insinuam esperar que o elemento secreto, que está escondido, seja tirado da escuridão das águas, irrompendo e mostrando sua força.

Pode-se concluir que a obsessão de Leiris pela escrita de si e pela retomada de suas experiências infantis vinculadas à reflexão sobre o sagrado não se encontra em "O sagrado na vida cotidiana" de maneira fortuita. A exposição da vida possui aqui

implicações políticas implícitas, na medida em que com ela Leiris constrói uma crítica veemente à maneira como a moralidade moderna se constitui. O segredo se torna, assim, um potente instrumento: ao exibi-lo Leiris se contrapõe à “civilização”, que insiste em mantê-lo embaixo de sua espessa camada¹⁸.

Leiris quer indicar, assim, através do exercício da escrita autobiográfica e da reflexão sobre ela, os caminhos pelos quais se pode chegar à produção de uma arte transformadora da realidade social, ou pelo menos, à intenção necessária para que ela exista. A escrita de si em Leiris é, pelo menos nesse momento, nada menos que um experimento de ordem sagrada, que longe de se limitar ao simples relato de fatos, se lança também enquanto uma proposta de como fazer e conceber arte, pensando em sua relação com o mundo e a vida cotidiana. Como já afirmava Jean Jamin, Leiris está preocupado em encontrar uma escrita que não se contenta apenas em “relatar” fatos, mas que também os quer “produzir” (1992:17). Voltamos à imagem do feiticeiro: aquele para quem pensar e narrar é o mesmo que transformar o mundo à sua volta.

Sagrado: novo de sentidos

Torna-se claro, a partir das ideias dos autores trabalhados, que a noção de sagrado não foi escolhida por eles fortuitamente. De fato, o conceito, que tem uma estrutura ambígua, coloca em jogo dimensões fundamentais da experiência humana. Assim, a constatação que acompanha a noção de sagrado é a de que não há humanidade possível na qual não exista relação entre, por um lado, a lei, a norma, a forma, a razão e a estrutura e, por outro, o desejo, a transgressão, o informe, o sentido e a desordem. O polo do sagrado fasto e santo vem sempre acompanhado de seu oposto complementar: o sagrado nefasto e sacrílego. Se certamente é para essa segunda dimensão da experiência humana que Bataille e Leiris queriam chamar a atenção, eles reconhecem também que só pode haver sacrilégio onde há santidade; isto é, a potência da noção de sagrado está justamente na não resolução de sua ambiguidade constituinte.

O sagrado trabalhado pelos autores quer dar conta de um universo de práticas e valores difícil de ser capturado e descrito. Nesse sentido, a noção caracteriza o limite do próprio pensamento lógico e do que é por ele organizado: é como se o sagrado fosse a última fronteira a ser alcançada pelo império da Razão. É um conceito que busca apreender uma experiência que está nas bordas do dizível e do inteligível: experiência que lida com uma apreensão afetiva do mundo em contraposição a outra de cunho mais normativo.

O que Bataille e Leiris nos sugerem com sua reflexão é a consideração da política a partir de um arcabouço de experiências advindas do campo da religião e da arte. Como trazer o regime do afeto para o campo das transformações sociais e da experiência política? Essa parece ser a pergunta que permeia suas reflexões nos anos 1930 e que nos segue sendo absolutamente contemporânea¹⁹.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (2009), *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos.
- AMBROSINO, Georges; BATAILLE, Georges; CAILLOIS, Roger; KLOSSOWSKI, Pierre; LIBRA, Pierre & MONNEROT, Jules. (1995) [1937], “Déclaration sur la fondation d’un Collège de Sociologie”. In : D. Hollier (Org.). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- ARMEL, Alette. (1997), *Michel Leiris*. Paris: Fayard.
- BASTIDE, Roger. (1997) [1931], “Um misticismo sem deuses”. In: R. Bastide. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BATAILLE, Georges. (1970a) [1935], “‘Contre-Attaque’ : union de lutte des intellectuels révolutionnaires”. In : G. Bataille. *Oeuvres complètes. Tome I. Premiers Écrits*. Paris: Gallimard.
- _____. (1970b) [1936], “La conjuration sacrée”. In : G. Bataille. *Oeuvres complètes. Tome I. Premiers Écrits*. Paris: Gallimard.
- _____. et alii. (1991) [1929-1930], *Documents: doctrines, archéologie, beaux-arts, ethnographie. Année 1929/1930*. Paris: Jean-Michel Place, 2 vols.
- _____.; CAILLOIS, Roger & LEIRIS, Michel. (1995) [1939], “Le Collège de Sociologie”. In : D. Hollier (Org.). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- _____. (1995a) [1938], “La sociologie sacrée et les rapports entre ‘société’, ‘organisme’ et ‘être’”. In : D. Hollier (Org.). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- _____. (1995b) [1938], “L’ apprenti sorcier”. In : D. Hollier (Org.). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- _____. (1997), *Choix de lettres (1917-1962)*. Paris: Gallimard.
- _____. (2004) [1951], “Le surréalisme au jour le jour”. In : M. Leiris & G. Bataille. *Échanges et correspondances*. Paris: Gallimard.
- BRETON, André. (1946) [1924; 1929], *Les manifestes du surréalisme*. Paris: Éditions du Sagittaire.
- BRUMANA, Fernando. (2005), *O sonho dogon nas origens da etnologia francesa*. São Paulo: Edusp.
- CAILLOIS, Roger. (1981), “Notes pour un itinéraire de Roger Caillois”. *Cahiers pour en temps*. Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora Editions.
- _____. (1995) [1938], “Vent d’hiver”. In: D. Hollier (Org.). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- CLIFFORD, James. (2008), *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- DE ZORZI, Maria Victória. (2013), “O ‘Dicionário’ de *Documents* (1929-1930) e a antropologia de Georges Bataille”. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- DEBAENE, Vincent. (2002), “Les surrealists et le musée d’ethnographie”. *Labyrinthe*, nº 12: 71-94.
- DURKHEIM, Émile. (2008) [1912], *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulus.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (2005) [1937], *Bruçaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- FELGINE, Odile. (2008), “Vie et oeuvre”. In : R. Caillois, *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- FEYEL, Juliette. (2010), “La résurgence du sacré: Georges Bataille et *Documents* (1929- 1930)”. In : J. Feyel (Org.). *Actes du colloque transdisciplinaire du 29 avril 2006 à Newnham College*. London: Université de Cambridge.
- FREUD, Sigmund. (2010) [1919], *O inquietante*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GINZBURG, Carlo. (2011), “Mitologia germânica e nazismo: sobre um velho livro de Georges Dumézil”. In: C. Ginzburg. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GOYATÁ, Julia. (2012), *Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado (1930-1940)*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

- HEIMONET, Jean Michel. (1990), *Politiques de l'écriture : le sens du sacré dans la pensée française du sur-réalisme à nos jours*. Paris: Jean Michel Place.
- HOLLIER, Dennis. (1991), "La valeur d'usage de l'impossible". In : G. Bataille et alii (Orgs.). *Documents: doctrines, archéologie, beaux-arts, ethnographie. Année 1929/1930*. Paris: Jean-Michel Place, 2 vols.
- _____. (Org.). (1995), *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- JAMIN, Jean. (1980), "Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 68: 5-30.
- _____. (1992), "Présentation". In: M. Leiris. *Journal (1922-1989)*. Paris: Gallimard.
- _____. (1999), "Documents revue: la part maudite de la ethnographie". *L'Homme*, tome 39, n° 151: 257-266.
- _____. & WILLIAMS, Patrick. (2001), "Jazzanthropologie". *L'Homme*, avril-septembre, n° 158-159: 7-28.
- LECOQ, Dominique & LORY, Jean-Luc. (1987), *Écrits d'ailleurs: Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- LEIRIS, Michel. (1992a), *Journal 1922-1989*. Paris: Gallimard.
- _____.; PRICE, Sally & JAMIN, Jean (1992b), *C'est-à-dire*. Paris: Jean-Michel Place.
- _____. (1992c), *Brisées*. Paris: Gallimard.
- _____. (1994), *L'homme sans honneur: notes sur le sacré dans la vie quotidienne*. Editon établie, présentée et annotée par Jean Jamin. Paris: Jean Michel Place.
- _____. (1995) [1938], "Le sacré dans la vie quotidienne". In : D. Hollier (Org.). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- _____. (2001) [1938], *Espelho da tauromaquia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2003) [1939], *A idade viril (precedida de A literatura como tauromaquia)*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. & BATAILLE, Georges. (2004), *Échanges et correspondances*. Paris: Gallimard.
- _____. (2004) [1967], "De Bataille l'impossible à l'impossible Documents". In : M. Leiris & G. Bataille. *Échanges et correspondances*. Paris: Gallimard.
- LENIAUD, Jean-Michel. (1993), "L'école des Chartes et la formation des élites (XIX)". *La Revue Administrative*, 46e Année, n° 276: 618-624.
- MAUSS, Marcel. (2003) [1950], *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MORAES, Eliane. (2002), *O corpo impossível*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP.
- _____. (2003), "Um olho sem rosto". In: G. Bataille. *A história do olho*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2013), *Perversos, amantes e outros trágicos*. São Paulo: Iluminuras.
- MOTTA, Antônio. (2006), "A África fantasma de Michel Leiris". In: J. Cavignac, M. Grossi & A. Motta (Orgs.). *Antropologia francesa no século XX*. Recife: Massangana.
- NADEAU, Maurice. (1985), *História do surrealismo*. São Paulo: Perspectiva.
- _____.; ARON, Paul & VAN DER SCHUEREN, Eric. (1990), "Entretien avec Maurice Nadeau". In: P. Aron & E. Van Der Schueren. "Michel Leiris". *Revue de l'Université de Bruxelles*, n°1-2: 13-31.
- PAPANIKOLAOU, Andreas. (2009), *Georges Bataille: érotisme, imaginaire politique et hétérologie*. Paris: Editions Praelego.
- PEIXOTO, Fernanda. (2006), "O nativo e o narrativo: os trópicos de Lévi-Strauss e a África fantasma de Michel Leiris". In: J. Cavignac, M. Grossi & A. Motta (Orgs.). *Antropologia Francesa no século XX*. Recife: Massangana.
- _____. (2007), "A viagem como vocação: antropologia e literatura na obra de Michel Leiris". In: M. Leiris. *A África Fantasma*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2011), "O olho do etnógrafo". *Sociologia & Antropologia*, v. 1, n° 2: 195-215.
- QUENEAU, Raymond. (1963), "Premières confrontations avec Hegel". *Critique: hommage a Georges Bataille*. Paris: Editions du Minuit.

- ROUDINESCO, Elisabeth. (1994), *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOBRAL, Luís Felipe. (2008), “O pensamento selvagem de Michel Leiris”. *Novos Estudos – CEBRAP*, nº 82: 207-215.
- SURYA, Michel. (1992), *La mort à l'oeuvre*. Paris: Gallimard.
- WEINGRAD, Michael. (2001), “The College of Sociology and the Institute of Social Research. *New German Critique*, nº 84: 129-161.

Notas

- ¹ A *École des Chartes* foi concebida em 1821, pouco tempo após a Revolução Francesa, para ser um serviço público de conservação do patrimônio e formação de pesquisadores e profissionais interessados em trabalhar em bibliotecas públicas, arquivos, museus e coleções por todo o país. Os alunos de *Chartes* teriam contato com uma ampla e especializada grade de disciplinas, que privilegiavam o estudo aprofundado da Idade Média e seus manuscritos (Leniauld 1993). Em 1922, no âmbito da escola, Bataille defende a tese intitulada “*Lordre de La Chevalerie, conte em vers du XVIIIème siècle avec introduction et notes*” (Surya 1992).
- ² Bataille e Leiris foram apresentados por Jacques Lavaud (1894-1975), ex-colega de Bataille na *École des Chartes* e seu companheiro de trabalho na Biblioteca Nacional e amigo de infância de Leiris. A ideia de apresentar os dois amigos, vindos de universos distintos, surgira para Lavaud a partir da percepção de interesses comuns entre eles, principalmente em relação à literatura: sabe-se que ambos apreciavam especialmente Dostoiévski (Surya 1992; Armel 1997; Bataille 2004).
- ³ Michel Leiris vem ganhando destaque no campo da antropologia brasileira nos últimos anos. Ver: Peixoto (2006, 2007, 2011); Motta (2006); Sobral (2008). Destacam-se nesse sentido também as recentes traduções e edições brasileiras de algumas de suas mais importantes obras: *A África fantasma* (2007), *A idade viril* (2003) e *Espelho da tauromaquia* (2001), todas editadas pela Cosac Naify. Quanto aos estudos realizados sobre Bataille no Brasil ver: Moraes (2002; 2013); De Zorzi (2013).
- ⁴ *Documents* (1929-1930) foi um fórum científico de arte e etnologia voltado para historiadores da arte, etnólogos e museólogos. *Minotaure* (1933) foi uma refinada revista de arte, criada com o intuito de dar visibilidade à produção artística e literária modernista. *La bête noir* (1936) foi uma revista concebida por Leiris junto a Marcel Moré, bancário, intelectual e apreciador de música, e teve menos de um ano de existência. *Contre-Attaque*, “União de Luta dos Intelectuais Revolucionários”, foi uma associação de inspiração marxista formada por Bataille junto a Pierre Kaan e Jean Dautry. O *Cercle Communiste Démocratique* foi “um grupo de antigos militantes comunistas, excluídos ou opositores do partido, ao qual um pequeno grupo de ex-surrealistas e aparentados veio se juntar”, entre eles Leiris, Jacques Baron e Raymond Queneau (Queneau 1963:698). O grupo e a revista a ele vinculada, *La critique sociale*, eram coordenados pelo intelectual marxista Boris Souveraine. *Acéphale* foi o projeto mais ousado de Bataille nos anos 1930: sociedade secreta e revista homônima concebidas junto a André Masson em 1936, estava marcada por um antirracionalismo extremo e pelo vínculo estreito entre ação política e religião; sabe-se que até a execução de um sacrifício humano consentido fazia parte dos planos do grupo. *Acéphale* durou quatro anos, sendo que o primeiro número da revista, anual, saiu em junho de 1936 e o último em junho de 1939. Para mais detalhes dessas experiências e de suas relações com Bataille e Leiris ver: Goyatá (2012).
- ⁵ Leiris adere ao surrealismo em 1924, tendo passado antes pelo grupo que se reunia no ateliê do pintor André Masson (1896-1987) desde 1922: o grupo da rua Blomet. O ateliê, que reunia artistas, escritores e intelectuais – tais como Max Jacob, Jean Dubuffet, Georges Limbour, Armand Salacrou, Antonin Artaud, Élie Lascaux e eventualmente Juan Miró – e que se tornou conhecido por ser um espaço livre para discussões, se tornaria um dos braços do Surrealismo nascente. A partir de 1925, Leiris é

designado por André Breton (1896-1966) a assumir a coordenação do *Bureau de recherches surréalistes*, sendo responsável também pela constituição de um *Glossaire du merveilleux* e de um *Répertoire des idées surréalistes*. Sabe-se que sua curta filiação ao PCF, em 1927, se dá também sob a influência de Breton (Armél 1997).

- ⁶ Esta, bem como as próximas traduções presentes no corpo do texto, são de minha autoria.
- ⁷ Bataille ocupa o cargo de “secretário geral” da revista *Documents*, segundo Leiris essa foi a primeira vez em que ele foi o “chefe de fila” em um empreendimento artístico-intelectual (2004:19). Já Leiris é secretário de redação da revista; nessa ocasião trabalha com o antropólogo Marcel Griaule (1898-1956), que o convida para fazer parte da primeira missão etnográfica francesa em terras africanas: a missão Dacar-Djibouti (1931-1933). Muito já foi dito sobre a revista *Documents* em sua relação com a etnologia francesa – principalmente em referência à reformulação do *Musée d'ethnographie Du Trocadéro* – e com os movimentos artísticos da época. Para uma retomada dessa experiência e detalhes sobre sua estruturação ver: Hollier (1991); Jamin (1999, 2001); Debaene (2002), Brumana (2005), Clifford (2008), Feyel (2010).
- ⁸ É como secretário-arquivista da missão que Leiris inicia sua carreira como antropólogo profissional. Durante praticamente toda a década de 1930 ele se dedica à formação na profissão que, um pouco conturbada pela publicação do diário de viagem *L'Afrique fantôme* – obra mal recebida por parte da antropologia acadêmica –, de fato só recebe chancela oficial em 1938 com a defesa da tese “*La langue secrète des Dogon de Sanga*”. Ao voltar da viagem à África, que dura dois anos, o autor inicia seus estudos na École Pratique de Hautes Études, ao mesmo tempo em que é incorporado como funcionário ao *Musée d'ethnographie Du Trocadéro*, encarregado, a partir de 1934, do Departamento de África negra desta instituição (Leiris, Price & Jamin 1992b; Armél 1997).
- ⁹ Roger Caillois, que conhecera Bataille em 1934, tinha apenas vinte e três anos no ano da fundação do *Collège de Sociologie* e acabara de terminar seus estudos na tradicional École Normale Supérieure. Os autores se encontrariam pela primeira vez por ocasião de um seminário de Alexandre Kojève sobre a leitura e a tradução de *A fenomenologia do espírito* de Hegel, frequentado por grande parte da intelectualidade francesa de 1934 a 1936. Caillois participaria de *Acéphale* a convite de Bataille, porém de modo tímido, sendo de fato no *Collège de Sociologie* o seu maior engajamento. Seu texto “*Vent d'hiver*”, escrito em 1937, mas publicado apenas em meados 1938 – junto aos textos de Bataille e Leiris que analisaremos a seguir – parece ser a primeira produção relacionada à associação (Caillois 1981; Surya 1992; Roudinesco 1994; Felgine 2008).
- ¹⁰ É preciso dizer que a dinâmica de atividades do *Collège de Sociologie* se assemelhava à de cursos universitários, a partir de conferências e reuniões coordenadas por seus fundadores e abertas ao público. O tema dessas reuniões era fundamentalmente a noção de sagrado. As sessões se davam aos sábados e às vezes às terças-feiras, às 21h30 em um local pouco convencional: os fundos de uma livraria no número 15 da rua Guy Lussac em Paris. O custo para acompanhar o ciclo de palestras era de cinco francos por mês. Como o *Collège* permaneceu ativo por apenas dois anos, temos notícia de dois ciclos de conferências que ocorreram de fato. Para mais detalhes ver: Hollier (1995).
- ¹¹ Monnerot chegara ao *Collège* por meio de Roger Caillois, de quem era grande amigo nessa época. Os dois se conheceriam e se tornariam amigos no âmbito do movimento surrealista de Breton, no qual ingressaram em 1932. Desenvolvem juntos em 1936 a revista *Inquisitions*, que teria apenas um número, precedendo a fundação do *Collège de Sociologie* (Caillois 1981; Felgine 2008).
- ¹² Bataille passa a frequentar o consultório de Adrian Borel, membro fundador da Sociedade Psicanalítica de Paris (SSP), em 1926. O “psiquiatra com aspecto de cônego” seria um importante interlocutor do autor: sabe-se que é ele quem o incentiva a escrever *L'histoire de l'oeil* (1928), de forte conotação autobiográfica e inspiração freudiana; espécie de “equivalente textual do fim do tratamento” (Roudinesco 1994:35; Moraes 2003:8). Bataille indica o psicanalista a Leiris por volta de 1925 e o autor frequenta o consultório de Borel de 1929 a 1931: é ele quem também incentiva Leiris a escrever as notas autobiográficas que se converteriam depois no livro *L'âge d'homme* (1939) (Leiris 1992a; Armél 1997; Leiris & Bataille 2004).

- ¹³ Walter Benjamin conhece o escritor, tradutor e membro do *Collège de Sociologie* Pierre Klossowski em 1935, quando este participava com Bataille da associação *Contre-Attaque*. A partir daí os dois estabelecem uma parceria intelectual, sendo que é Klossowski quem traduz para o francês em 1936 o ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” de Benjamin. Para mais detalhes sobre a relação entre eles e o trânsito entre França e Alemanha neste momento ver: Weingrad (2001).
- ¹⁴ Nas palavras de Bataille: “um certo número de homens pode concordar em admitir a existência de um limite: a consciência começa com a vida, na célula: é isso que soa arbitrário. Porque eles não concordam também em atribuir uma espécie de consciência aos corpúsculos, à matéria inerte? (...) Nietzsche atribui percepção à matéria inorgânica e, através dela, o conhecimento; ao ponto mesmo de insistir sobre o fato de que só o inerte pode atingir a verdade: o orgânico, engajado em interesses complexos é, por isso, levado à interpretação útil e ao erro” (1995a:47).
- ¹⁵ Conceito central da análise sociológica de Durkheim (1912) sobre as religiões, o sagrado foi descrito pelo autor como sendo a qualidade de tudo aquilo que é da ordem do mundo religioso, do que está separado do profano, isto é, da vida corriqueira. Nesse caso, tanto as coisas entendidas como santas, puras e fastas, quanto as sacrílegas, impuras e nefastas se apresentam como sagradas, já que devem ser afastadas ou porque inspiram respeito ou porque causam medo. A prática religiosa seria, assim, independente da via sagrada fasta ou nefasta: ela é a maneira encontrada pelo homem para projetar-se para além de si mesmo, de sua vida ordinária, do tempo corrente; reforçando seus laços com o todo social que o precede e o contém. Para mais detalhes ver: Durkheim (2008).
- ¹⁶ Em carta a Bataille de 1939, Leiris explicita seu incômodo com o lugar intermediário que o *Collège* se propunha a ocupar: ele não teria se transformado nem em um grupo de estudos rigoroso, que teria como centro a sociologia formulada por Durkheim, e nem em uma “comunidade moral”, “ordem” ou “igreja”, tão diferente assim das “habituais associações de sábios” (Leiris 2004:123). De seu ponto de vista, o *Collège* tinha uma proposta interessante, que era a de trabalhar com os instrumentos teóricos da sociologia, porém não a levava adiante de maneira responsável, na medida em que usava noções chave da disciplina de maneira imprecisa e por vezes deformada. Na opinião de Leiris, era preciso que a associação ou tentasse aplicar rigorosamente os métodos de sociólogos como Durkheim e Mauss em seus estudos ou deixasse de usar em seu nome o termo “sociologia” (ibidem).
- ¹⁷ O tema das touradas acompanha Leiris desde pelo menos 1934, quando faz uma visita a Masson na Espanha e é fascinado pela atividade tauromáquica. O autor escreve um importante trabalho nos anos 1930 em que relaciona a noção de sagrado e a arte à tauromaquia: trata-se do ensaio “*Miroir de la tauromachie*”, que é lançado em 1938 em uma coleção editada por *Acéphale*. Nessa época também publica outros pequenos textos sobre o tema, como “*Espagne 1934-1936*” (1937) e “*Rafaelillo le 9 octobre à Nîmes*” (1939), compilados posteriormente na coletânea *Brisées* (1992b).
- ¹⁸ As considerações de Leiris a respeito da ideia de “civilização” e das relações entre sagrado e segredo interpelam diretamente a obra de Sigmund Freud e revelam também a afinidade das ideias dos autores trabalhados em relação à psicanálise. O ensaio “*Das Unheimlich*” (1919) de Freud é particularmente interessante quando colocado ao lado de “*Le sacré dans la vie quotidienne*”. Nesse texto, Freud chama a atenção para imagens e histórias que causam no homem o sentimento angustiante do *unheimlich* – termo traduzido por inquietante, sinistro, estranho –, algo que seria ambíguo: estranho e familiar ao mesmo tempo, assim como o sagrado cotidiano de Leiris. Nas palavras de Freud: “Somos lembrados de que o termo *heimlich* não é unívoco, mas pertence a dois grupos de ideias que não sendo opostos, são alheios um ao outro: o do que é familiar, aconchegado, e do que é escondido, mantido oculto. *Unheimlich* deveria ser usado como antônimo do primeiro significado, não do segundo. Nossa atenção é atraída, de outro lado, por uma observação de Schelling, que traz algo inteiramente novo, para nós inesperado. *Unheimlich* seria tudo o que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu” (Freud 2010:338).
- ¹⁹ Aqui uso o termo “contemporâneo” no sentido dado por Giorgio Agamben (2009). Para o autor, o contemporâneo não está caracterizado por uma coabitação no tempo cronológico, mas por uma relação com outra espécie de plano temporal. Em oposição a *chronos*, Agamben reivindica outra figura

mitológica, *kairós*, que se relaciona ao tempo indeterminado da experiência. Em suas palavras “a contemporaneidade é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias” (2009:59). Trata-se de uma relação temporal que guarda em si tanto o passado, pensado como *arké* (origem), quanto o presente e o futuro, como transformação desse mesmo presente. Ser contemporâneo a alguém ou a algo é, assim, compartilhar “o lugar de um compromisso e de um encontro entre os tempos e as gerações” (idem:71).

Recebido em dezembro de 2013.

Aprovado em outubro de 2014.

Júlia Vilça Goyatá (juliavgoyata@gmail.com)

Doutoranda em Antropologia Social – Universidade de São Paulo (USP).

Resumo:

Georges Bataille, Michel Leiris e a experiência do sagrado no entreguerras

O presente artigo tem como objetivo elucidar os usos e sentidos da noção de sagrado nas formulações teóricas e nas trajetórias intelectuais de Georges Bataille (1897-1962) e Michel Leiris (1901-1990) na Paris dos anos 1930. Em meio às diversas experiências estético-políticas da época, que questionavam as possíveis formas da ação política tendo em vista sua ligação com a arte, destaca-se a proposta do *Collège de Sociologie* (1937-1939), associação animada pelos autores junto a Roger Caillois (1913-1978). O grupo toma o sagrado em dupla articulação: ao mesmo tempo que conceito descritivo, ele passa a ser entendido também como um operador político. Tal ideia é o ponto de partida para as reflexões conjugadas e ao mesmo tempo originais de Bataille e Leiris.

Palavras-chave: Sagrado, Georges Bataille, Michel Leiris, *Collège de Sociologie*, Política, Arte.

Abstract:

Georges Bataille, Michel Leiris and the experience of the sacred in the interwar period

The present paper tries to elucidate the uses and senses of the *sacred* in the theoretical formulations and intellectual paths of Georges Bataille (1897-1962) and Michel Leiris (1901-1990) in 1930's Paris. In the midst of the many aesthetical-political experiences of the time questioning the possible ways of political action and its connection with art, the *Collège de Sociologie* (1937-1939) stands out, being headed by both authors alongside Roger Caillois (1913-1978). The group sees the sacred in a twofold articulation: at one time a depicting concept and at the other a political operator. This idea is the starting point towards a reflection on the conjugated and original works of Bataille and Leiris.

Keywords: Sacred, Georges Bataille, Michel Leiris, *Collège de Sociologie*, Politics, Art.